ترجمة المصنف رحمة الله عليه

ابو عبد الله محمد بن عمر الطبرستاني الرازي الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الشافعي وحيد عصره وفريد دهره فاق اهل زمانه في الكلام والمعقولات له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة لكنه لم يكمله وشرح سورة الفاتحة في مجلد ومنها في علم الكلام المطالب العالية ونهاية العقول وكتاب الاربعين والمحصل وكتاب البيان والبرهان والرد على اهل الزيغ والطغيان وكتاب المباحث العمادية وكتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل وكتاب ارشاد النظار الى لطائف الاسرار وكتاب الاجوبة والمعالم وغير ذلك وفي اصول الفقه المحصول وفي الحكمة الملخص وشرح الاشارات لابن سينا وشرح عيون الحكمة وغير ذلك وفي الطلسمات السر المكتوم وشرح اسماء الله الحسنى وشرح الوجيز في الفقه للغزالي وشرح سقط الزند للمعري وله مختصر في الاعجاز ومؤاخذات جيدة على النحاة وله طريقة في الخلاف وله في الطب شرح الكليات للقانون وصنف في علم الفراسة وله مصنف في مناقب الامام الشافعي رضي الله عنه وانتشرت تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة فان الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين وهو اول من اخترع هذا الترتيب في كتبه واتى فيها بما لم يسبق اليه وكان له في الوعظ اليد البيضاء ويعظ باللسانين العربي والعجمي وكان يلحقه الوجد حال الوعظ وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة ارباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل باحسن اجابة وكان يلقب بهراة شيخ الاسلام وكان مبدأ اشتغاله على والده الى ان مات ثم قصد الكمال السمناني واشتغل عليه ثم عاد الى الري واشتغل على المجد الجيلي وهو احد اصحاب محمد بن يحيى ولما طلب المجد الجيلي الى مراغه ليدرس بها صحبه فخر الدين المذكور اليها وقرأ عليه مدة طويلة في علم الكلام والحكمة يقال انه كان يحفظ الشامل لامام الحرمين في علم الكلام ثم قصد خوارزم وقد تمهر في العلوم فجرى بينه وبين اهلها كلام فيما يرجع الى المذهب والاعتقاد فاخرج من البلد فقصد ما وراء النهر فجرى له ايضا هناك ما جرى له في خوارزم فعاد الى الري وبها طبيب حاذق له ثروة ونعمة وللطبيب ابنتان ولفخر الدين ابنان فزوج ابنتيه لولدي فخر الدين ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على جميع امواله فمن ثمه كانت له نعمة ولازم الاسفار وعامل شهاب الدين الغوري صاحب غزنة في جملة من المال ثم مضى اليه لاستيفاء حقه منه فبالغ في اكرامه وعاد الى خراسان واتصل بالسلطان محمد تكش المعروف بخوارزم شاه وحظي عنده ونال اسنى المراتب ولم يبلغ احد منزلته عنده ومناقبه اكثر من ان تعد وفضائله لا تحصى ولا تحد وكان العلماء يقصدونه من البلاد والاقطار وحكى فخر الدين في كتابه الذي سماه تحصيل الحق انه اشتغل بهراة في علم الاصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على ابي القاسم سليمان بن ناصر الانصاري وهو على امام الحرمين وهو على الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني وهو على الشيخ ابي الحسين الباهلي وهو على شيخ السنة ابي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري وهو على ابي علي الجبائي ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب اهل السنة والجماعة وكانت ولادة فخر الدين في رمضان سنة اربع واربعين وخمسمائة بالري وتوفي يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة بمدينة هراة رحمة الله عليه انتهى

ترجمة الكتاب وفي كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير كذا وكذا الى ان قال قال ابن خلكان لم يكمله وصنف الشيخ نجم الدين احمد بن محمد القمولي تكملة وتوفي سنة ٧٢٧ وقاضي القضاة شهاب الدين احمد بن خليل الخوبي الدمشقي كمل ما نقص منه وتوفي سنة ٦٣٧ واختصره برهان الدين محمد بن محمد النسفي وسماه الواضح المتوفى سنة ٦٨٤ ولخصه ايضا محمد بن القاضي ايا ثلوغ والحق بعضا من الفوائد وبعض التصرفات من عنده توفي سنة ٨٢٣ هذا نصه لكن فيه تقديم وتأخير كما لا يخفى فينبغي ان نقدم الخوبي على القمولي حتى يستقيم الترتيب

ترجمة الخوبي احمد بن الخليل قاضي القضاة شمس الدين الخوبي ولد في سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة ودخل الى خراسان وقرأ بها الكلام والاصول على الامام فخر الدين الرازي على ما قاله بعض المترجمين وقيل انما قرأ على القطب المصري تلميذ الامام وقرأ على غيرهم من العلماء وكان فقيها اصوليا متكلما مناظرا دينا ورعا ذا هيبة وولي قضاء القضاة بالشام فحمدت سيرته وله مصنفات كثيرة منها كتاب في النحو وكتاب في العروض وكتاب في الاصول توفي في شعبان من سنة سبع وثلاثين وستمائة كذا في طبقات السبكي وغيره القاموس خوي كسمي بلد باذربيجان منه المحدث احمد بن الخليل قاضي دمشق وابو قاضيها

ترجمة القمولي هو الشيخ نجم الدين احمد بن محمد القمولي كان عالما متواضعا شرح الوسيط في الفروع للامام الغزالي شرحا مطولا وسماه بحر المحيط ثم لخصه فسماه جواهر الفقه وشرح مقدمة ابن الحاجب وكمل تفسير ابن الخطيب تولى الحكم بقولا وسيوط ثم الحسبة بمصر وناب في الحكم بها ودرس بالفخرية مولده سنة ثلاث وخمسين وستمائة ومات في رجب من سنة سبع وعشرين وسبعمائة ترجمه السيوطي في طبقات النحاة والاسنوي في طبقات الفقهاء القاموس قمولة بلدة بالصعيد منها احمد بن محمد مصنف البحر المحيط في شرح الوسيط

اشهر من ينقل الامام اقوالهم في هذا التفسير الخطير

القاضي عبد الجبار المعتزلي يطلقه كثيرا ويقيده نادرا وصاحب الكشاف والامام الواحدي والامام الغزالي وابو مسلم الاصفهاني اما القاضي فهو ابو الحسين عبد الجبار بن احمد الاسترابادي امام المعتزلة كان مقلدا للشافعي في الفروع وعلى رأي المعتزلة في الاصول تولى قضاء القضاة بالري ورد بغداد حاجا وحدث بها عن جماعة كثيرين توفي في ذي القعدة سنة خمس عشرة واربعمائة كذا في طبقات الاسنوي واما صاحب الكشاف فهو ابو القاسم العلامة محمود بن عمر الزمخشري صاحب التصانيف المشهورة المتوفى سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة واما الامام الواحدي فهو ابو الحسن علي بن احمد الواحدي صاحب البسيط والوسيط والوجيز كان استاذ عصره في التفسير والنحو ورزق السعادة في تصانيفه وله كتاب اسباب النزول وشرح ديوان المتنبي وكان الواحدي تلميذ الثعلبي صاحب التفسير توفي في جمادى الاخرة سنة ثمان وستين واربعمائة بمدينة نيسابور وهو المنسوب الى الواحد بن عبد الدار كذا في طبقات ابن خلكان واما الامام الغزالي فهو ابو حامد محمد بن محمد الغزالي حجة الاسلام زين الدين الطوسي الشافعي اختلف الى دروس امام الحرمين حتى تخرج في مدة قريبة وصار من الاعيان في زمن استاذه وبعد وفاة استاذه خرج من نيسابور الى العسكر ولقي الوزير نظام الملك واكرمه وفوض اليه تدريس مدرسته النظامية ببغداد وذلك في سنة اربع وثمانين واربعمائة واعجب به اهل العراق ثم ترك جميع ما كان عليه وسلك طريق الزهد وقصد الحج فلما رجع توجه الى الشام فاقام بدمشق مدة يذكر الدروس في زاوية الجامع ثم انتقل منها الى البيت المقدس وزار المشاهد ثم قصد مصر واقام بالاسكندرية ثم عاد الى وطنه بطوس واشتغل بنفسه وصنف الاحياء وغيره من الكتب الى غير ذلك وكانت ولادته سنة خمسين واربعمائة وتوفي سنة خمس وخمسمائة بالطابران كذا في وفيات ابن خلكان واما ابو مسلم فهو محمد بن علي الاصفهاني القديم صاحب التفسير المشهور المتوفى سنة تسع وخمسين واربعمائة كذا في كشف الظنون

التكميل في بيان كيفية التذييل لا يخفى على المتتبع انه اذا نظر الحسيب الكتاب مع ما فيه من الحوالات مثلا من سورة البقرة والانفال الى سورة الملك والنبأ وبالعكس على ما اشرنا اليه تارة في الهوامش ومن عدم فصل المذيل ذيله ببسملة وحمدلة يتبادر الى الذهن ان الامام فخر الدين تممه وما دخل فيه عمل الاخر اما اذا عثرنا في هذه التراجم مع التأمل في تغير العبارة من سورة العنكبوت الى سورة الحديد يحصل العلم الضروري للمتأمل في مداخلة عبارة الاجنبي على كلا التقديرين تتبعنا اكثر النسخ الموجودة فوجدنا تواريخ التأليف في اواخر السور الى ان بلغت في اخر سورة الاحقاف سنة ثلاث وستمائة ووفاة المصنف رحمه الله في ست وستمائة فلشبه هذه الحالة ومتانة العبارة من سورة الحديد الى اخر المعوذتين انه كان كمله في غضون تلك المدة ثم ضاع ما بين سورة العنكبوت وبين سورة الحديد من الكراريس قبل الانتشار بين الناس او بقي في المسودة بعض ما يحتاج الى التحرير والترقين مع ما هو عادة اهل التأليف والتبيين فشرع الخوبي حسب اتصاله للمصنف بتذييله وتجميعه وباصلاح ما بقي في المسودة وتبييضه [illegible]

[illegible]

ديباجة مختصر التفسير الكبير

[illegible]

على تفسير البيضاوي بهذا الأسلوب فكان قد حصل لي الدربة والتهيؤ في هذه الصناعة ولا شك أن المداومة
على الأمر ربح بضاعة فبرزت بحمد الله هذه في صورة لا أدعي لها العصمة عن الزلات فإن الكتاب يكلف لكن
بالنسبة إلى أخواته يصدق عليه مؤلف مستأنف ويضرب لما باراها بالصحة وساماها فإن أنصف
القارئ من راماها جعله الله في ميزان حسناته بحرمة ما فيه من آياته وبيناته والحمد لله أولا وآخرا
والسلام على سيدنا محمد وآله الكاملين مكارما ومفاخرا جرى ذلك في شهر رمضان المشرق من سنة خمس وعشرين وما[illegible]

فهرس الكتاب

٨٦

مفاتيح الغيب المعروف
بالتفسير الكبير للامام الهمام الاوحدي
فخر الدين محمد بن عمر الرازي • برسم الصدر الاعظم
الافخم • والبدر الاوشم الاتم الاكرم • اليف الفضائل
والمناقب • حليف العقائل والرغائب • ابو العوارف
والمواهب • صاحب الدولة العثمانية المصطفوية
حضرة محمد باشا الراغب • ادام الله حمايته
على مفارق العسيف والعريف • فانه
شمس اذا حضر الشتا • ظل اذا حضر
المصيف

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب

الحمد لله الذى وفقنا لاداء افضل الطاعات. واوقفنا على كيفية اكتساب اكمل السعادات. وهدانا الى ان قلنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصى والمنكرات. بسم الله الرحمن الرحيم نشرع فى اداء كل الخيرات والمامورات. الحمد لله الذى له ما فى السموات. رب العالمين بحسب كل الذوات والصفات. الرحمن الرحيم على اصحاب الحاجات وارباب الضرورات. مالك يوم الدين فى ايصال الابرار الى الدرجات وادخال الفجار فى الدركات. اياك نعبد واياك نستعين فى القيام باداء جملة التكليفات. اهدنا الصراط المستقيم بحسب كل انواع الهدايات. صراط الذين انعمت عليهم فى كل الحالات والمقالات. غير المغضوب عليهم ولا الضالين من اهل الجهالات والضلالات. والصلوة على محمد المؤيد بافضل المعجزات والايات. وعلى اله واصحابه بحسب تعاقب الانات. وبعد فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله من علوم سورة الفاتحة ونسال الله العظيم ان يوفقنا لاتمامه وان يجعلنا فى الدارين اهلا لاكرامه وانعامه انه خير موفق ومعين. وباسعاف الطالبين قمين. وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة ففيها فصول سورة فاتحة الكتاب سبع ايات مكية الفصل الاول فى التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال اعلم انه مر على لسانى فى بعض الاوقات ان هذه السورة الكريمة يمكن ان يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة الاف مسئلة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من اهل الجهل والغى والعناد وحملوا ذلك على ما الفوه من انفسهم من التصنيفات الفارغة عن المعانى والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمبانى فلما شرعت فى تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على ان ما ذكرناه امر ممكن الحصول قريب الوصول فنقول وبالله التوفيق ان قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات ولا شك ان المنهيات اما ان يكون من باب الاعتقادات ومن باب اعمال الجوارح اما الاعتقادات فقد جاء فى الخبر المشهور قوله عليه السلام ستفترق امتى على ثلاث وسبعين فرقة كلهم فى النار الا فرقة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين فرقة موصوفون بالعقايد الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحدة من اولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة بل هو حاصل فى مسائل كثيرة من المسائل المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وباحكامه وبافعاله وباسمائه وبمسائل كثيرة من مباحث القدر والجبر والتعديل والتجويز والثواب والمعاد والوعد والوعيد والاسماء والاحكام والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل ذلك انواع الضلالات الحاصلة فى فرق الامة وايضا فمن المشهور ان فرق الضلال من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبعمائة فاذا جمعت انواع ضلالاتهم الى انواع الضلالات الموجودة فى فرق الامة فى جميع المسائل المتعلقة بالالهيات والمتعلقة باحكام الذات والصفات بلغ ذلك المجموع مبلغا عظيما فى العدد ولا شك ان قولنا اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الانواع والاستعاذة من الشئ لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشئ باطلا وقبيحا فظهر بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على الالوف من المسائل الحقة اليقينية واما الاعمال الباطلة فهى عبارة عن كل ما ورد النهى عنه اما فى القران او فى الاخبار المتواترة او فى اخبار الاحاد او فى اجماع الامة او فى القياسات الصحيحة ولا شك ان تلك المنهيات تزيد على الالوف وقولنا اعوذ بالله يتناول جملتها وجميعها فثبت بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على عشرة الاف مسئلة او ازيد او اقل من المسائل المهمة المعتبرة واما قوله جل جلاله بسم الله الرحمن الرحيم ففيه نوعان من الفوائد النوع الاول عند العلماء ان لله سبحانه وتعالى مائة الا واحدا من الاسماء المقدسة المطهرة وهى موجودة فى الكتاب والسنة ولا شك ان البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسئلة شريفة عالية وايضا فالعلم بالاسم لا يحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى فالبحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل الدالة على ثبوتها وعن اجوبة الشبهات التى تذكر فى نفيها مسائل كثيرة ومجموعها يزيد على الالوف النوع الثانى فى مباحث هذه الاية اعلم ان الباء فى قوله بسم الله متعلقة بفعل والتقدير بسم الله اشرع فى اداء الطاعات وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما الا بعد الوقوف على اقسام الطاعات وهى العقائد الحقة والاعمال الصائبة مع الدلائل والبينات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع يزيد على عشرة الاف مسئلة ومن اللطائف ان قوله اعوذ بالله اشارة الى نفى ما لا ينبغى من الاعتقادات والعمليات والاعمال الشرعية وقوله بسم الله الرحمن الرحيم اشارة الى ما ينبغى من الاستعانة به فى الشروع فى الطاعات وهذا هو الترتيب الذى يشهد بصحته العقل الصحيح والحق الصريح واما قوله جل جلاله الحمد لله رب العالمين فاعلم ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يكون الا بعد معرفة تلك النعمة لكن اقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولنتكلم فى مثال واحد وهو ان العاقل يجب ان يعتبر ذاته وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن ولا شك ان ادنى الاعضاء اصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة الاف نوع من المنافع والمصالح التى دبرها الله تعالى بحكمته فى تخليق الانسان ثم ان من وقف على هذه الاقسام المذكورة فى كتب التشريح عرفان نسبة هذا القدر المعلوم المذكور الى ما لم يعلم كالقطرة فى البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة اقسام حكمة الرحمن فى خلق الانسان يشتمل على عشرة الاف مسئلة او اكثر

معنى الباء

ثم اذا ضم اليها اثار حكمة الله تعالى فى تخليق العرش والكرسى وطباق السموات واجرام النيرات من الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وحيز مخصوص ثم يضم اليها اثار حكمة الله تعالى فى تخليق الامهات والمولدات من الجمادات والنبات والحيوانات واختلاف اقسامها واحكامها واحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على الف الف مسئلة او اكثر او اقل ثم انه تعالى نبه على ان اكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض وحينئذ يظهر ان قوله الحمد لله مشتمل على الف الف مسئلة او اكثر او اقل واما قوله جل جلاله رب العالمين فاعلم ان قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه واضافة الشئ الى الشئ يمتنع معرفتها الا بعد حصول العلم بالمتضايفين فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى ربا للعالمين الا بعد معرفة رب العالمين ثم ان العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهى على ثلاثة اقسام المتحيزات والمفارقات والصفات اما المتحيزات فهى اما بسائط او مركبات اما البسائط فهى الافلاك والكواكب والامهات واما المركبات فهى المواليد الثلاثة واعلم انه لم يدل الدليل على انه لا جسم الا هذه الاقسام الثلاثة وذلك لانه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على ان يخلق الف الف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم اعظم واجسم من هذا العالم ويحصل فى كل واحد منها مثل ما حصل فى هذا العالم من العرش والكرسى والسموات والارضين والشمس والقمر ودلائل الفلاسفة فى اثبات ان العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية ولهذا السبب قال ابو العلاء المعرى

يا ايها الناس كم لله من فلك ... تجرى النجوم به والشمس والقمر

هين على الله ماضينا وغابرنا ... فما لنا فى نواحى غيره خطر

ومعلوم ان البحث عن هذه الاقسام التى ذكرناها من المتحيزات مشتمل على الوف الوف من المسائل بل الانسان لو ترك الكل واراد ان يحيط بعجائب المعادن المتولدة فى ارحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وانواع الكباريت والزرانيخ والاملاح وان يعرف عجائب احوال النبات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار وعجائب اقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره فى اقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهى الى غورها كما قال تعالى ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهى باسرها وجملتها داخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين واما قوله الرحمن الرحيم فاعلم ان الرحمة عبارة عن التخليص عن اقسام الافات وعن ايصال الخيرات الى اصحاب الحاجات اما التخليص عن اقسام الافات فلا يمكن معرفته الا بعد معرفة اقسام الافات وهى كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ومن شاء ان يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على اقسام الاسقام التى يمكن تولدها فى كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتامل فى انه تعالى كما انزل لها داء فقد خلق لكل واحد منها شفاء ودواء ثم يتامل فى انه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة اقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض فى هذا الباب وجده بحرا لا ساحل له وقد حكى جالينوس انه لما صنف كتابه فى منافع اعضاء العين قال بخلت على الناس بذكر حكم الله فى تخليق العصبتين المجوفتين الملتقيتين على موضع واحد فرايت فى النوم كان ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم بخلت على عبادى بذكر اثار حكمتى قال فانتبهت وصنفت فيه كتابا وقال ايضا ان طحالى قد غلظ فعالجته بكل ما عرفت فلم ينفع فرايت فى الهيكل كان ملكا نزل من السماء وامرنى بفصد عرق الذى بين الخنصر والبنصر واكثر علاجات الطب فى اوائلها ينتهى الى امثال هذه التنبيهات والالهامات فاذا وقف الانسان على امثال هذه المباحث عرف ان اقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والاحصاء واما قوله مالك يوم الدين فاعلم ان الانسان كالمسافر فى هذه الدنيا وسنوه كالفراسخ وشهوره كالاميال وانفاسه كالخطوات ومقصده الوصول الى عالم الاخرة لان هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات فاذا شاهد فى الطريق انواع هذه العجائب فى ملكوت الارض والسموات فانظر كيف يكون عجائب عالم الاخرة فى الغبطة والبهجة والسعادة اذا عرفت هذا فنقول مالك يوم الدين اشارة الى مسائل المعاد والحشر والنشر وهى قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية اما العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه ثم يمكن اعادته مرة اخرى وان هذا الانسان بعد موته يمكن اعادته وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية احوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعادتها وشقاوتها وبيان قدرة الله تعالى على اعادتها وهذه المباحث لا يتم الا بما يقرب من خمسمائة مسئلة من المباحث الدقيقة العقلية واما السمعيات فهى على ثلثة اقسام احدها الاحوال التى توجد قبل قيام القيمة وتلك الاحوال والعلامات منها صغيرة ومنها كبيرة وهى العلامات العشرة التى سنذكرها ونذكر احوالها وثانيها الاحوال التى توجد عند قيام القيمة وهو كيفية النفخ فى الصور وموت الخلائق وتخريب السموات والكواكب وموت الروحانيين والجسمانيين وثالثها الاحوال التى توجد بعد قيام القيمة وشرح احوال اهل الموقف وهى كثيرة ويدخل فيها كيفية وقوف الخلق وكيفية الاحوال التى يشاهدونها وكيفية حضور الملائكة والانبياء عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق الى السعير وكيفية صفة اهل الجنة وصفة اهل النار ومن هذا الباب شرح احوال اهل الجنة واهل النار بعد وصولهم اليها وشرح الكلمات التى يذكرونها والاعمال التى يباشرونها ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية تبلغ الالوف وهى باسرها داخلة تحت قوله مالك يوم الدين واما قوله سبحانه اياك نعبد واياك نستعين فاعلم ان العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المامور به على سبيل التعظيم للامر لما ثبت بالدليل فاذا لم يثبت بالدليل ان لهذا العالم الها قادرا على مقدورات لا نهاية لها عالما بمعلومات لا نهاية لها غنيا عن كل الحاجات وانه امر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وانه يجب على الخلق طاعته والانقياد لتكاليفه فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى اياك نعبد ثم بعد الفراغ من المقام المذكور المعلوم لا بد من تفصيل تقسيم تلك التكاليف وبيان انواع تلك الاوامر والنواهى وجميع ما صنف فى الدنيا من كتب الفقه يدخل فيه ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرايع التى قد كان انزلها الله تعالى على الانبياء المتقدمين وايضا يدخل فيه الشرايع التى كلف الله بها الملائكة فى السموات منذ خلق الملائكة وامرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات وايضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة فى اعمال الجوارح اما اقسام التكاليف الموجودة فى اعمال القلوب فهى اكثر واعظم واجل وهى التى تشتمل عليها كتب الاخلاق وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والامم المتباينة واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم انها باسرها داخلة تحت قولنا اياك نعبد علم حينئذ ان المسائل التى اشتملت هذه الاية عليها كالبحر المحيط الذى لا يصل العقول والافكار

الا القليل منها واما قوله جل جلاله اهدنا الصراط المستقيم فاعلم ان الغرض طلب الهداية ولتحصيل الهداية طريقان احدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة والثاني تصفية الباطن بالرياضة اما طرق الاستدلال فانها غير متناهية لانه لا ذرة من ذرات العالم الاعلى والاسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال هيبته وكثرة عزته وجلال صمديته كما قيل وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد وتقريره ان اجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات والاكوان والامكنة والاحوال ويستحيل ان يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل الجسمية او لوازم الجسمية والا لزم حصول الاستواء فوجب ان يكون ذلك بتخصيص مخصص وتدبير مدبر وذلك المخصص ان كان جسما عاد البحث فيه وان لم يكن جسما فهو المطلوب ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا بل كان تاثيره بالفيض والطبع عاد الالزام في وجوب الاستواء وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب واذا عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذوات عالم السموات والارض شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود الاله القادر الحكيم العليم وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول ان لله تعالى في كل جوهر فرد انواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لان كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه في احياز غير متناهية على البدل ويمكن اتصافه بصفات غير متناهية على البدل وكل واحد من تلك الاحوال المقدرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا ان هذا النوع من المباحث غير متناه واما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له ولكل واحد من السائرين منهج خاص ومشرب معين كما قال الله تعالى ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ولا خبر عند الافهام من مبادي ميادين تلك الانوار والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة واسرارا دقيقة قلما ترتقي اليها افهام الاكثرين واما قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فما اجل هذه المقامات واعظم مراتب هذه الدرجات ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات امكنه ان يطلع على مبادي هذه الحالات فقد ظهر بالبيان الذي سبق ان هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها واسرار لا غاية لها وان قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة الاف مسئلة كلام خرج على ما يليق بافهام السامعين الفصل الثاني في تقرير مشرع اخر يدل على انه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة ولنتكلم في قولنا اعوذ بالله فنقول قوله اعوذ نوع من انواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من انواع الفعل واما الباء في قوله بالله فهو باء الالصاق وهو نوع من انواع حروف الجر وحروف الجر احد انواع الحرف واما قولنا الله فهو اسم معين اما من اسماء الاعلام او من الاسماء المشتقة على اختلاف القولين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من انواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية ان معرفة النوع يمتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس لان الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف اولا وهذه المعرفة لا تحصل الا بذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم الى اسم العلم والى الاسم المشتق والى اسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم بجنسيا الكلام في ان لفظة الله تعالى اسم علم او اسم مشتق وبتقدير ان يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا ونذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قال بكل واحد منها قائل وايضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم نذكر بعده اقسام الفعل ومن جملتها الفعل المضارع ونذكر حده وخواصه واقسامه واحكامه ثم نذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا اعوذ على التخصيص وايضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ثم نذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه واحكامه ثم نذكر بعده باء الالصاق وحده وخواصه واحكامه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على المباحث اللفظية المتعلقة بقولنا اعوذ بالله ومن المعلوم ان المباحث التي اشرنا اليها قد بلغت كثيرة جدا ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب ان نقول الاسم والفعل والحرف انواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة فيجب البحث ايضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها وايضا فههنا الفاظ اخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة او من الالفاظ المتباينة وبتقدير ان يكون الفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل ثم نقول والمرتبة الخامسة من البحث ان نقول لا شك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن اسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعند هذا يجب البحث عن حقيقة النفس وانه ما الحكمة في كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وان هذا الصوت انما يحصل بسبب استدخال النفس او بسبب استخراجه وعند هذا يحتاج هذه المباحث الى معرفة احوال القلب والرية ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الاول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين واما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت ام هو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له وايضا لا شك ان هذه الحروف انما تتولد عند تقطيع الصوت في محابس مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفتين فيجب البحث عن احوال تلك المحابس ويجب ايضا البحث عن احوال العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من ادخال الانواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث لا يتم دلائلها الا عند الوقوف على علم التشريح ثم نقول المرتبة السادسة من البحث هي ان الصوت والحرف كيفيات محسوسة بحاسة السمع واما الالوان والاضواء فهي كيفيات محسوسة بحاسة البصر والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة فهل يصح ان يقال ان هذه الكيفيات انواع داخلة تحت جنس واحد او هي متباينة بتمام الماهية وانه لا مشاركة بينها الا في اللوازم الخارجية ام لا ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث ان الكيفيات المحسوسة نوع واحد من انواع جنس الكيف في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ومقولة الكم ثم يجب البحث ان وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الانواع ام لا ثم نقول والمرتبة الثامنة ان مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن حقيقة العرض وعن احكامه وعن اقسامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة ان العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب يشتركان في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لوازم الوجود والعدم وفي كيفية وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن انه هل هو قول الجنس على انواع

او هو قول اللوازم على موصوفاتها وكذا سائر المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة ان نقول لا شك ان المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم فكيف يعقل حصول امر اعم من الموجود ومن الناس من يقول المظنون اعم من المعلوم وايضا فبيان اعم الاعتبارات هو المعلوم ولا شك ان المعلوم يقابله غير المعلوم لكن الشيء ما لم يعلم حقيقته يمتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب ان يكون غير المعلوم معلوما فحينئذ يكون المقابل للمعلوم هو المعلوم وذلك محال واعلم ان من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه ابواب مباحث لا نهاية لها ولا يحيط عقله باقل القليل منها فظهر بهذا كيفية استنباط العلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة الفصل الثالث في تقرير مشرع اخر لتصحيح ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة اعلم انا اذا ذكرنا مسئلة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسئلة بنفسها ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحدة منها ايضا مسئلة بنفسها ثم اذا اجبنا عن كل واحد منها بجوابين او ثلثة فتلك الاجوبة ايضا مسائل ثلاثة واذا قلنا مثلا ان الفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسئلة وذلك لان المسئلة لا معنى لها الا موضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيف المحسوس وغير المحسوس والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثة للاصوات والحروف عظم الخطب واتسع الباب ولكنا بدأنا في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ثم نزلنا منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم نزلنا منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف التي ينتهي الى الانواع الثلاثة الموجودة في قولنا اعوذ بالله ونرجو من فضل الله العميم ان يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم الكتاب الاول في العلوم المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واعلم ان العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان احدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع القسم الاول من هذا الكتاب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيها ابواب الباب الاول في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجرى مجراها وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان اكمل الطرق في تعرف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل عن المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه واما الاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة فنقول اول مراتب هذا التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب كقولنا من وقلبه نم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلاثة احرف كقولنا حمد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الثلاثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في الاثنين ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كعقرب وثعلب وهي تقبل اربعة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الاربعة فقد يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة انواع من التقليبات وضرب اربعة في ستة يفيد اربعة وعشرين وجها ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية كقولنا سفرجل وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على اربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في اربعة وعشرين يفيد مائة وعشرين والضابط في الباب انك اذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد التحتاني المسئلة الثانية اعلم ان الاعتبار في الاشتقاق الاصغر سهل معتاد مألوف واما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعبة وكانه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليبها لا تزيد على الستة اما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا واكثر تلك التركيبات يكون مهملة فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة وايضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة بل يكون في الكثرة بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية المسئلة الثالثة في تفسير الكلمة اعلم ان تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة الستة يفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد منها ضائع فالاول ك ل م فمنه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وايضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلم للجرح وفيه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك لشدته الثاني ك م ل لان الكامل اقوى من الناقص الثالث ل ك م ومعنى الشدة في اللكم ظاهر والرابع م ك ل ومنه بئر مكول اذا قل ماؤها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها والخامس م ل ك يقال ملكت العجين اذا انعمت عجنه فاشتد وقوى ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة واملكت الجارية لان زوجها يقدر عليها المسئلة الرابعة لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة وقد يراد بها الكلام الكثير الذي ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة باسرها كلمة ومنه يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان المجاز اولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب من المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاقا لاسم الجزء على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصارت شبيهة بالمفرد في تلك الوحدة والمشابهة سبب من اسباب حسن المجاز فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب المسئلة الخامسة لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومين اخرين احدهما يقال عيسى كلمة الله اما لانه حدث بقول كن او لانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمى افعاله كلمات قال الله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي والسبب في ذلك الوجهان المذكوران فيما تقدم المسئلة السادسة في القوة هذا التركيب

بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل فمنه القول لان ذلك امر سهل على اللسان الثاني ق ل و ومنه القلو وهو حمار الوحش وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوة البسر والسويق فهما مقلوان لان الشيء اذا قلي جف وخف فكان اسرع الى الحركة ومنه المقلولي وهو الخفيف الطائش والثالث و ق ل الوقل الوعل وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال ولق يلق اذا اسرع وقرئ اذ تلقونه بالسنتكم اي تخفون وتسرعون والخامس ل و ق جاء في الحديث لا اكل الطعام الا ما لوق لي اي اعملت اليد في تحويله وتليينه حتى يصلح ومنه اللوقة وهي الزبدة قيل لها ذلك لخفتها واسراع حركتها لانه ليس لها مسكة الجبن والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش واللقوة الناقة السريعة اللقاح **المسئلة السابعة** قال ابن جني اللغة فعلة من لغوت اي تكلمت واصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل هي من لغي يلغى اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما قلت ان ابن جني قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره ههنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه اللغة ومنه ايضا الكلام اللغو والعمل اللغو والثاني و غ ل ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه يقال لفلان غلو في كذا ومنه الغلوة والرابع غ و ل والخامس ل و غ ومنه يقال لفلان لوغ في كذا والسادس و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه ان يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه **المسئلة الثامنة** في اللفظ واقول اظن ان اطلاق اللفظ على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج فالانسان عند الاخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فاطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات بهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل الى الخارج صار ذلك شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة احدى اسباب المجاز **المسئلة التاسعة** العبارة تركيبها من ع ب ر وهي بتقاليبها الستة يفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه ان يتكلم بها الا اذا انتقل من حرف الى حرف اخر وايضا كانه بسبب تلك العبارة ينقل المعنى من ذهن نفسه الى نفس السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبرة لان الانسان ينتقل فيه من الشاهد الى الغائب ومنه المعبر لان الانسان ينتقل بواسطته من احد طرفي البحر الى الثاني ومنه المعبّر لانه ينتقل مما يراه في النوم الى المعاني الغائبة الثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان اعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اذا تكامل وتزايد الرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال اخرى والسادس ر ب ع ومنه الربع لان الناس ينتقلون منها واليها **المسئلة العاشرة** قال اكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة وقال اكثر الاصوليين انه لا فرق بينهما فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين وما رايت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بان لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر كلمات اخرى الا انها في غاية الضعف اما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان العقلاء اتفقوا على ان الكلام ما يضاد الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني ان اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح والتأثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فههنا قد حصل معنى التأثير فوجب ان يكون كلاما الثالث يصح ان يقال تكلم فلان بهذه الكلمة الواحدة ويصح ان يقال انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام والا لما صح ان يقال تكلم بكلمة واحدة الرابع انه يصح ان يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على ان حصول الافادة التامة غير معتبر في اسم الكلام **المسئلة الحادية عشر** تفرع على الاختلاف المذكور مسئلة فقهية وهي اول مسائل ايمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله وهي ان الرجل اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها ان كلمتك فانت طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلقة واحدة وهل ينعقد هذه الثانية قال ابو حنيفة وصاحباه رحمة الله عليهم ينعقد وقال زفر لا ينعقد وحجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام اسم لكل ما افاد شيئا سواء افاد فائدة تامة او لم يكن كذلك فاذا حصل الشرط حصل الجزاء وطلقت عند قوله ان كلمتك فوقع تمام قوله انت طالق خارج ملك النكاح وغير مضاف اليه فوجب ان لا ينعقد وحجة ابي حنيفة ان الشرط هو قوله ان كلمتك غير تام والكلام اسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك فانت طالق وحاصل الكلام انا ان قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان قلنا انه لا يتناول الا الجملة فالقول قول ابي حنيفة ومما يقوي قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعد قوله فانت طالق طلقت ولولا ان هذا القدر كلام لما طلقت ومما يقوي قول ابي حنيفة انه لو قال كلما كلمتك فانت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة كلما توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلما كلمتك فانت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة وكل واحدة منها يوجب وقوع الطلاق واقول لعل زفر يلتزم ذلك والله اعلم **المسئلة الثانية عشر** الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وزفر يجب ان يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فانت طالق اما لو قال ان تكلمت بكلمة فانت طالق او قال ان نطقت او قال ان تلفظت بلفظة او قال ان قلت قولا فانت طالق وجب ان يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا **المسئلة الثالثة عشر** لفظة الكلمة والكلام هل يتناول المهمل ام لا منهم من قال يتناوله لانه يصح ان يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ولانه يصح ان يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلم حاصلا فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد اذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز

الكلمة غير الكلام

تسمية اصوات الطيور بالكلمة والكلام **المسئلة الرابعة عشر** اذا حصلت اصوات مركبة تركيبا يدل على المعاني الا ان ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة وكلاما مثل ان الانسان عند الراحة والوجع قد يقول اح وعند السعال قد يقول اح اح فهذه اصوات مركبة وحروف مؤلفة وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع قيل يسمى امثالها كلمات وكذلك صوت القطا يشبه كانه يقول قطا وصوت اللقلق يشبه كانه يقول لق لق فامثال هذه الاصوات هل يسمى كلمات اختلفوا فيه ما رايت من الجانبين حجة معتبرة وفائدة هذا البحث يظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي حر فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الالفاظ ام لا **المسئلة الخامسة عشر** قال ابن جني لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة اما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين انا بينا ان تركيب القول يدل على الخفة والسهولة فوجب ان يتناول الكلمة الواحدة اما تركيب الكلام فيفيد التأثير وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة الا ان هذا يشكل بلفظة الكلمة ومما يقوي ذلك قول الشاعر ۞ قلت لها قفي فقالت قاف ۞ سمي نطقها بمجرد القاف قولا **المسئلة السادسة عشر** وقال ايضا ان لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقادات والاراء كقولك فلان يقول بقول ابي حنيفة ويذهب الى قول مالك اي يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به الا ترى انك لو سالت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا يجوز رؤيته فتقول هذا قول المعتزلة ولا تقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل التعسف وذكر ان السبب في حسن هذا المجاز ان الاعتقاد لا يفهم بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جعله مجازا عنه **المسئلة السابعة عشر** لفظ قال قد يستعمل في غير النطق وقال ابو النجم ۞ قالت له الطير تقدم راشدا ۞ انك لا ترجع الا حامدا ۞ وقال اخر ۞ وقالت له العينان سمعا وطاعة ۞ وحدرتا كالدر لما يثقب ۞ وقال ۞ امتلأ الحوض وقال قطني ۞ ويقال في المثل قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين **المسئلة الثامنة عشر** الذين ينكرون كلام النفس قد اتفقوا على ان الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات اما مثبتوا كلام النفس فقد اتفقوا على ان ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقران والاثر والشعر اما القران فقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب ان يقال انهم كانوا كاذبين في كلام اخر سوى اللفظ وما هو الا كلام النفس ولقائل ان يقول لا نسلم انهم ما كانوا كاذبين في كلام اخر سوى اللفظ بل في القول اللساني حيث اخبروا ان محمدا رسول الله قلنا لا نسلم بل اخبروا عن كونهم شاهدين بان محمدا رسول الله لانهم قالوا نشهد ان محمدا رسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت انهم كانوا كاذبين فيما اخبروا عنه بالقول اللساني واما الاثر فما نقل عن عمر رضي الله عنه انه قال يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر واما الشعر فقول الاخطل ۞ ان الكلام لفي الفؤاد وانما ۞ جعل اللسان على الفؤاد دليلا ۞ واما الذين انكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وايضا الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن اصحابنا من قال اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللساني **المسئلة التاسعة عشر** هذه الكلمات والعبارات قد تسمى احاديث قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية ان هذه الكلمات انما تركبت من الحروف المتعاقبة المتوالية وكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن ايضا ان يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني والله اعلم **المسئلة العشرون** ههنا الفاظ كثيرة فاحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وقد شرحناها باسرها [illegible] مرادفة لبعض تلك الالفاظ المذكورة [illegible] **المسئلة الحادية والعشرون** قال الزمخشري في اول المفصل الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لان صيغة الماضي كلمة مع انها لا تدل على معنى مفرد لانها دالة على امرين حدث وزمان وكذا القول في اسماء الافعال كقولنا صه ومه وسبب الغلط انه [illegible] جعل المفرد صفة للمعنى **المسئلة الثانية والعشرون** اللفظ اما ان يكون مهملا او مستعملا وهو على اقسام ثلاثة احدها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل وثانيها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء حين هو جزؤه واما باعتبار اخر فيحصل لاجزائه دلالة على المعنى كقولنا عبد الله [illegible] اما اذا جعلناه مضافا ومضافا اليه [illegible]

[illegible] **المسئلة الثالثة والعشرون** [illegible] **المسئلة الرابعة والعشرون** [illegible] **المسئلة الخامسة والعشرون** [illegible] **المسئلة السادسة والعشرون** [illegible]

المعتزلة اشترط في كون الكلمة مفيدة ان تكون مركبة من حرفين فصاعدا فنقضوه بقولهم قِ وعِ وشِ واجيب عنه بانه مركب
في التقدير فان الاصل ان يقال عي وقي بدليل ان عند التثنية يقال قيا وعيا واجيب عن هذا الجواب بان ذلك مقدر اما الواقع
فحرف واحد وايضا نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وياء الاضافة فانها باسرها حروف مفيدة والحرف نوع داخل تحت جنس
الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس وهذه الحروف مع انها غير مركبات المسئلة السابعة والعشرون الاولى ان يقال كل منطوق
به افاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب وبقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة
المسئلة الثامنة والعشرون دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد لنا انها تتغير باختلاف الامكنة
والازمنة والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد انه لو لم يحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة لزم ان
يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وجوابنا انه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون
ما قبله وما بعده لا لمرجح وينتقض ايضا باختصاص كل انسان باسم علمه المعين المسئلة التاسعة والعشرون وقد يتفق في بعض
الالفاظ كونه مناسبا للمعنى مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم لان هذا الاسم يشبه صوته وكذلك القول في العقعق وايضا وضعوا
لفظ الخضم لاكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء يشبه صوت اكل
الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت اكل الشيء اليابس ولهذا الباب امثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصايص المسئلة
الثلثون لا يمكننا القطع بان دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل اما العقل فهو ان وضع الالفاظ
المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن الا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع اخر من جانبهم لزم ان يكون كل وضع مسبوقا بوضع
اخر لا الى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء الى ما حصل بتوقيف الله واما النقل فقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واجيب عن الاول
بانه لم لا يجوز ان يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالاشارات وعن الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام وايضا
لعل هذه اللغات وضعها اقوام كانوا قبل ادم عليه السلام ثم انه علمها لادم عليه السلام المسئلة الحادية والثلثون لا يمكن
القطع بانها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة فانهم احتجوا بان العلم بالصفة اذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف ايضا ضروريا
فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بانه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم ان يصير العلم بالله تعالى ضروريا في القلب وذلك
يقدح في صحة التكليف واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بان واضعا وضع هذا
اللفظ لهذا المعنى من غير ان يخلق العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال المسئلة الثانية
والثلثون لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا ان يكون كل اللغات توقيفية وان يكون كلها اصطلاحية وان يكون بعضها
توقيفيا وبعضها اصطلاحيا المسئلة الثالثة والثلثون اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لان العلم بكون تلك اللفظة
موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وبين
ذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين امرين مسبوق بالعلم بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا
من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال واجيب عنه بانه يحتمل انه اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى
المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى وحينئذ يندفع الدور المسئلة الرابعة والثلثون الاشكال المذكور
في المفرد غير حاصل في المركب لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها افادة وضعية اما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع
تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية الى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق المسئلة الخامسة والثلثون
الالفاظ دالة على ما في الاذهان لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لان المعاني هي التي عناها العاني وهي
امور ذهنية والدليل على ما ذكرناه وجهان الاول انا اذا راينا جسما من البعيد وظنناه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا
حركته فظنناه طيرا قلنا انه طير فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان فقلنا انه انسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات
الذهنية يدل على ان مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجية الثاني ان اللفظ لو دل على الموجود الخارجي
لكان اذا قال انسان العالم قديم وقال انسان اخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال اما اذا قلنا يدل
على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا يتناقض
المسئلة السادسة والثلثون لا يمكن ان يكون جميع الماهيات مسماة بالالفاظ لان الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له
لا يكون مشعورا به على التفصيل امتنع وضع الاسم بازائه والله اعلم المسئلة السابعة والثلثون كل معنى كانت الحاجة الى
التعبير عنه اهم كان وضع اللفظ بازائه اولى مثل صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة
الى التعبير عنه ماسة فيكون الداعي الى ذلك الوضع كاملا والمانع زائل واذا كان الداعي قويا والمانع زائلا كان الفعل
واجب الحصول المسئلة الثامنة والثلثون المعنى الذي يكون خفيا عن الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور مثاله لفظة
الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب الى جانب امر معلوم لكل احد اما الذي يقول به بعض المتكلمين
وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال فهو امر خفي لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك وجب ان يقال
الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب ان يكون العلم اسما لنفس العالمية والقدرة اسم
للقادرية لا للمعنى الذي يوجب العالمية والقادرية المسئلة التاسعة والثلثون في المعنى المعنى اسم للصورة الذهنية
لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذلك بالذات هو الامور الذهنية
وبالعرض الاشياء الخارجية فان قيل ان القائل اراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد انه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف
ذلك الامر المتصور المسئلة الاربعون قد يقال في بعض المعاني انه لا يمكن تعريفها بالالفاظ مثل انا ندرك بالضرورة تفرقة
بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزد ثم يقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ
وايضا ربما اتفق حصول احوال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا
فنقول اما القسم الاول فالسبب فيه ان ما بين حلاوة النبات من حلاوة طبرزد ما وضعوا له في اللغة لفظة معينة
بل لا يمكن ذكرها على سبيل الاضافة مثل ان يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد فلما لم يوضع لتلك التفرقة لفظة
مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير واما القسم
الثاني وهو ان الانسان اذا ادرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما ادركوا تلك الحالة المخصوصة استحال من هذا

المدرك وضع لفظ لتعريفه لان السامع ما لم يعرف المسمى اولا لم يمكنه ان يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل
تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم ان يتصوروا كون هذه الالفاظ موضوعة لها فلا جرم امتنع تعريفها
حتى انا لو فرضنا ان جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها الفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك
الاحوال بالبيانات اللفظية فكذا يجب ان يتصور معنى ما يقال ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها الا بالالفاظ المسئلة
الحادية والاربعون الحكمة في وضع الالفاظ للمعاني وهي ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى ان
يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة
والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الاعضاء الا ان اسهلها واعرفها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الالفاظ
ويدل عليه وجوه احدها ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعها اسباب لحدوث الحروف
المختلفة وهذه المعاني تحصل منها من غير كلفة ومؤنة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما والثاني ان هذه الاصوات كما توجد
تفنى عقيبه في الحال فعند الاحتياج اليه يحصل وعند زوال الحاجة يفنى وينقضي والثالث ان الاصوات بحسب التقطيعات
الكثيرة في مخارج الحروف يتولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات
تكاد ان تصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا من تلك الكلمات توزعت الالفاظ على المعاني من غير التباس
واشتباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق فلهذه الاسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بان احسن التعريفات
لما في القلوب هو الالفاظ المسئلة الثانية والاربعون كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وجوهر النفس
في اصل الخلقة عارية عن هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن فصار تخليق هذا البدن
مطلوبا لهذه الحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كان يتم الا اذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ولما كانت هذه الحرارة
قوية احتاجت الى الترويح لاجل التعديل فدبر الخالق الرحيم هذا المقصود بان جعل للقلب قوة انبساط بها يجذب
الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة تسخن واحتد وقويت حرارته فاحتاج القلب
الى دفعه مرة اخرى وذلك هو الانقباض فان القلب اذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة في جعل
الحيوان متنفسا فالمقصود بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ووقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوبية
ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ووقع اقدار القلب على الانبساط الموجب لانجذاب
الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء
المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة
ثم ان المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الامر المط على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السادسة مادة للصوت
وخلق محابس ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والاسنان والشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف
المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها ثم اودع في هذا النطق والكلام حكما عالية واسرارا باهرة
عجزت عقول الاولين والاخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة
والقدرة الغير المتناهية المسئلة الثالثة والاربعون ظهر بما قلنا انه لا معنى للكلام اللساني الا الاصطلاح من الناس
على جعل هذه الاصوات المقطعة والاحرف المركبة معرفات لما في الضمائر ولو قدرنا انهم كانوا قد تواضعوا على جعل
اشياء غيرها معرفة لما في الضمائر لكانت تلك الاشياء كلاما ايضا واذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل
العلم والقدرة والارادة بل امرا وضعيا اصطلاحيا والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله
الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما
بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص فاما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلم
والقدرة والارادة المسئلة الرابعة والاربعون لما ثبت ان الالفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب فالمدلول عليه بهذه
الالفاظ هو الارادات والاعتقادات او نوع اخر قالت المعتزلة صيغة افعل لفظة موضوعة لارادة الفعل وصيغة الخبر
لفظة موضوعة لتعريف ان ذلك القائل يعتقد ان الامر الفلاني كذا وكذا وقال اصحابنا الطلب النفساني مغاير للارادة
والحكم الذهني امر مغاير للاعتقادات اما بيان ان الطلب النفساني مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى امر الكافر بالايمان
وهذا متفق عليه ولم يرد منه الايمان ويدل عليه وجهان الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك
القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد للمعلول وان كانت صالحة للكفر والايمان امتنع رجحان احدهما على الاخر لا لمرجح
وذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا
للكفر ومريد العلة مريد المعلول فثبت انه تعالى يريد الكفر من الكافر والثاني انه تعالى علم بان الكافر يكفر وحصول هذا العلم
ضد لحصول الايمان والجمع بين الضدين محال والعالم بكون الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له فثبت ان الله تعالى امر الكافر
بالايمان وثبت انه لا يريد منه الايمان فوجب ان يكون مدلول صيغة افعل شيئا اخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب
واما بيان ان الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القائل اذا قال العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو
حكم هذا القائل بقدم العالم وقد يقول القائل بلسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم ليس بقديم فعلمنا ان الحكم الذهني
حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد المسئلة الخامسة والاربعون مدلولات الالفاظ قد يكون
اشياء مغايرة للالفاظ كلفظ السماء والارض وقد يكون مدلولاتها ايضا الفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف وخاص
وعام ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ اسماء مسمياتها ايضا الفاظ المسئلة السادسة والاربعون طريق معرفة اللغات اما العقل
وحده وهو محال واما النقل المتواتر او الاحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنهما كما اذا قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثناء
على صيغة من وثبت بالنقل ان حكم المستثنى اخراج ما لولاه لدخل فيه فيلزم من مجموعهما حكم العقل بكون تلك الصيغة
موضوعة للعموم وعلى هذا الطريق تعويل الاكثرين في اثبات اكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا الاستدلال انما يصح لو ثبت
ان واضع تلك المقدمتين وجب ان يكون معترفا بهذه الملازمة والا لزم التناقض لكن واضع اللغات لو ثبت انه هو
الله تعالى وجب تنزيهه عن المناقضة اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله

المسألة السابعة والأربعون اللغات المنقولة إلينا بعضها منقول بالتواتر وبعضها بالآحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال أشهر الألفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فقيل إنها ليست بعربية بل هي عبرية وقيل إنها اسم علم وقيل إنها من الأسماء المشتقة وذكروا في اشتقاقه وجوها عشرة وبقي الأمر في هذه الاختلافات موقوفا إلى الآن وأيضا فلفظ الإيمان والكفر قد اختلفوا فيهما اختلافا شديدا وكذا صيغ الأوامر والنواهي والعموم والخصوص مع أنها أشد الألفاظ شهرة وإذا كان الحال كذلك في الأظهر الأقوى فما ظنك بما سواها والحق أن ورود هذه الألفاظ في أصل هذه الموارد معلوم بالتواتر أما ماهياتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في حصول التواتر والله أعلم المسألة الثامنة والأربعون منهم من سلم حصول التواتر في بعض الألفاظ في هذا الوقت إلا أنه زعم أن حال الأدوار الماضية غير معلوم فلعل النقل ينتهي في بعض الأدوار الماضية إلى الآحاد وليس لقائل أن يقول لو وقع ذلك لاشتهر ولبلغ حد التواتر لأن هذه المقدمة إن صحت فإنما يصح في الوقائع العظيمة أما التصرفات في الألفاظ فهي وقائع حقيرة والحق أن العلم الضروري حاصل بأن لفظ السماء والأرض والجدار والدار كان حالها وحال أشباهها في الأزمنة الماضية كحالها في هذا الزمان المسألة التاسعة والأربعون لا شك أن أكثر اللغات منقول بالآحاد ورواية الواحد إنما يفيد الظن عند اعتبار أحوال الرواة وتصفح أحوالهم بالجرح والتعديل ثم إن الناس شرطوا هذه الشرائط في رواة الأحاديث ولم يعتبروها في رواة اللغات مع أن اللغات تجري مجرى الأصول للأحاديث ومما يؤكد هذا السؤال أن الأدباء طعن بعضهم في البعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق أخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة أكثر المحدثين أكثر الأدباء إلى ما لا ينبغي مشهورة وإذا كانت كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق يسقط أكثر اللغات عن درجة القبول والحق أن ثبوت أكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن المسألة الخمسون دلالة الألفاظ على معانيها ظنية لأنها موقوفة على نقل اللغات ونقل الإعرابات والتصريفات مع أن أول أحوال أولئك الناقلين كانوا آحادا ورواية الآحاد لا يفيد إلا الظن وأيضا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك وعلى عدم المجاز وعدم النقل وعدم الإضمار وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى المجاز ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن أولى أن يكون ظنيا والله أعلم بالصواب

أكثر اللغات منقول بالآحاد

الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامها وفيه مسائل الأولى ذكر الرئيس أبو علي بن سينا في تعريف الصوت أنه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع وأقول إن ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به بل هذا الذي ذكره إن كان ولا بد فهو إشارة إلى سبب حدوثه لا إلى تعريف ماهيته الثانية يقال إن النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم وأبطلوه بوجوه منها أن الأجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها أن الأجسام مبصرة وملموسة أولا وثانيا وليس الصوت كذلك ومنها أن الجسم باق والصوت ليس كذلك وأقول إن النظام كان من أذكياء الناس ويبعد أن يكون مذهبه أن الصوت نفس الجسم إلا أنه لما ذهب إلى أن سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال أنه يقول إنه عين ذلك الهواء الثالثة قال بعضهم الصوت اصطكاك الأجسام الصلبة وهو باطل لأن الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل الصوت نفس القرع والقلع وقيل إنه تموج الحركة وكل ذلك باطل لأن هذه الأحوال مبصرة والصوت غير مبصرة الرابعة قيل سببه القريب تموج الهواء ولا يعني بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه إلى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الهواء فإنه أمر يحدث شيئا فشيئا كصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وأما سبب التموج فإمساس عنيف هو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع فيرجع في تحقيق هذا إلى كتبنا العقلية

تعريف الصوت

الخامسة قال الشيخ الرئيس في حد الحرف إنه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع السادسة الحروف إما مصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها أو صامتة وهي ما عداها أما المصوتة فلا شك أنها من الهيئات العارضة للصوت وأما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء وهي لا توجد إلا في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس وأول زمان إرساله وهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة بالنسبة إلى الخط والآن بالنسبة إلى الزمان وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات وإنما هي أمور تحدث في مبدأ حدوث الأصوات وتسميتها بالحروف حسنة لأن الحرف هو الطرف وهذه الحروف أطراف الأصوات ومباديها ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر ثم هذه على قسمين منها ما فيه الظن الغالب أنها آنية الوجود في نفس الأمر وإن كانت زمانية بحسب الحس مثل الحاء والخاء فإن الظن أن هذه جاءت متوالية كل واحد منها آني الوجود لكن الحس لا يشعر بامتياز بعض عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فإنها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره السابعة الحرف لا بد وأن يكون إما ساكنا أو متحركا ولا نريد بحلول الحركة والسكون فيها لأنهما من صفات الأجسام بل المراد أنه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص الثامنة الحركات أبعاض المصوتات والدليل أن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان إلا هذه الحركات إذا مدت تحصل المصوتات وذلك يدل على قولنا التاسعة الصامت سابق على المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال العاشرة الكلام الذي هو مركب من الحروف والأصوات فإنه يمتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين الأول أن الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي محدث لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه والآتي الحادث بعد انقضاء الأول لا شك أنه حادث والثاني أن الحروف التي منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لأن الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرها ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل أما العقل فهو أن لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها والماهيات لا تقبل الزوال والعدم فثبت أن ماهيات هذه الحروف لا تقبل الزوال ولا العدم فكانت قديمة وأما النقل فهو أن كلام الله تعالى قديم وكلام الله ليس إلا هذه الحروف فوجب القول بقدم هذه الحروف وأما أن كلام الله قديم فلأن الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله تعالى قديما لزم أن يقال

أقسام الحروف

آنية

ولأن هذه الحركات

أنه تعالى كان في الأزل ناقصا ثم صار فيما لا يزال كاملا وذلك بإجماع المسلمين باطل وإنما قلنا إن كلام الله تعالى ليس إلا هذه الحروف لوجوه أحدها قوله تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم أن المسموع ليس إلا هذه الحروف فدل هذا على أن هذه الحروف كلام الله تعالى وثانيها أن من حلف على سماع كلام الله تعالى فإنه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف وثالثها أنه نقل بالتواتر إلينا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول إن هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله تعالى فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم فيلزمه الكفر والجواب عن الأول أن ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني أن ما ذكرتم استدلال في مقابلة البديهيات فيكون باطلا الحادية عشر إذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة إنها كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز وأما حديث الحنث والبر فذلك لأن مبنى الأيمان على العرف فإذا قلنا كلام الله تعالى قديم لم نعن به إلا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات وإذا قلنا كلام الله تعالى معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم عنينا به هذه الحروف والأصوات التي هي حادثة فإن القديم كان موجودا قبل محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يكون معجزة له وإذا قلنا كلام الله تعالى سور وآيات عنينا به أيضا هذه الحروف وإذا قلنا كلام الله تعالى فصيح عنينا به هذه الألفاظ وإذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به هذه الألفاظ الثانية عشر زعمت الحشوية أن هذه الأصوات والحروف التي نسمعها من هذا الإنسان عين كلام الله تعالى وهذا باطل لأنا نعلم بالبديهة أن هذه الحروف والأصوات التي نسمعها من هذا الإنسان صفة قائمة بلسانه ولهواته فلو قلنا بأنها عين كلام الله لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الإنسان وهذا معلوم الفساد بالضرورة وأيضا فهذا عين ما يقول النصارى من أن أقنوم الكلمة حلت في ناسوت عيسى عليه السلام وزعموا أنها حالة في ناسوته ومع ذلك فهي صفة الله تعالى وغير زائلة عنه وهذا عين ما يقول الحشوية من أن كلام الله تعالى حال في لسان هذا الإنسان مع أنه غير زائل عن ذات الله تعالى ولا فرق بين القولين إلا أن النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى عليه السلام وحده وهؤلاء الحمقاء قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل إنسان من المشرق إلى المغرب الثالثة عشر قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل أن القادر على القول يقال إنه متكلم وإن لم يكن في الحال مشتغلا بالقول وأيضا ضد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول فوجب أن يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول فإذا ثبت هذا فهم يقولون إن كلام الله تعالى قديم بمعنى أن قدرته على القول قديمة أما القول فإنه حادث هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه الرابعة عشر قالت الحشوية للأشعرية إن كان مرادكم من قولكم إن القرآن قديم هو أن هذا القرآن دل على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمخبرات وجب أن يكون كل كتاب مصنف في الدنيا قديما لأن ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والهجو في كونه قديما بهذا التفسير وإن كان المراد من كونه قديما وجها آخر فلا بد من بيانه والجواب أنا لا نسلم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال واعلم أنا لا نقول إن كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونه كذبا والكذب في كلامه محال لأنه تعالى لما أخبر أن أقواما أخبروا عن تلك الأكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذبا وإنما يمتنع منه لما يرجع إلى تنزيه الله تعالى عن النقائص والإخبار عن هذه الفحشيات التي تجري مجرى النقص [illegible]

النطق

الأبحاث المتعلقة بالاسم والفعل

فائدة نقول

المعنى

والوقت حال ما جعل ظرفا لحادث اخر فانه لا يمكن الاخبار عنه البتة فان قالوا لما كان احد اجزاء ماهيته اسما وجب كونه
اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا القدر فى كونه اسما وجب ان يكون الفعل اسما لان الفعل احد اجزاء ماهية المصدر
وهو اسم ولما كان هذا باطلا قلنا ما قالوه الرابعة فى تقرير النوع الثانى من تقسيم الكلمة الكلمة اما ان يكون معناه مستقلا
بالمعلومية او لا يكون والثانى هو الحرف اما الاول فاما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو
الاسم وفى هذا التقسيم سؤالات نذكرها فى حد الاسم والفعل الخامسة فى تعريف الاسم الناس ذكروا فيه وجوها
التعريف الاول ان الاسم هو الذى يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشىء حكم يحصل له بعد تمام
ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين ١ ان الفعل والحرف يصح
الاخبار عنهما ٢ اذا وكيف واين لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السؤالين التعريف الثانى ان الاسم
هو الذى يصح ان ياتى فاعلا او مفعولا او مضافا واعلم ان حاصله يرجع الى ان الاسم هو الذى يصح الاخبار عنه التعريف
الثالث ان الاسم كلمة يستحق الاعراب فى اول الوضع وهذا ايضا لا يتم لان صحة الاعراب طارئة على الاسم بعد تمامه
وقولنا فى اول الوضع احتراز عن شيئين احدهما المبنيات فانه لا يقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا
هذه المناسبة لقبلت الاعراب والثانى ان المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا التعريف
ضعيف ايضا لان اذا ليس عبارة عن الوقت فقط بل هو يفيد الوقت حال ما جعل ظرفا لشىء اخر وهذا المجموع غير قابل للاعراب
التعريف الرابع قال الزمخشرى فى المفصل الاسم ما دل على معنى فى نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف
مختل من وجوه الاول انه قال فى تعريف الكلمة انها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتب فى حواشى المفصل
انه انما وجب ذكر اللفظ لانا لو قلنا الكلمة هى الدالة على المعنى لانتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام
ان كان حقا فهو متوجه على قولك الاسم ما دل على معنى فى نفسه فان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست اسماء
الثانى ان الضمير فى قوله فى نفسه اما ان يكون عائدا الى الدال او الى المدلول او الى شىء ثالث فان عاد الى الاول صار التقدير
ما دل على معنى حصل فى الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو مدلوله وهذا عبث ثم مع ذلك فينتقض بالحرف
والفعل فانه لفظ يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم ما دل على معنى حاصل فى نفس ذلك
المعنى وذلك يقتضى كون ذلك الشىء حاصلا فى نفسه وهو محال فان قالوا معنى كونه حاصلا فى نفسه انه ليس
حاصلا فى غيره فنقول فعلى هذا التفسير ينتقض الحد باسماء الصفات والنسب فان تلك المسميات حاصلة فى غيرها
التعريف الخامس ان يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير ان يدل على الزمان المعين الذى وقع فيه
ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة فان قالوا لم لم يقولوا لفظة دالة على معنى كذا وكذا قلنا
لانا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنسا للاسم والمذكور فى الحد هو الجنس القريب لا البعيد واما شرط الاستقلال
بالمعلومية فقيل انه باطل طردا وعكسا اما الطرد فمن وجوه الاول ان كل ما كان معلوما فلا بد وان يكون مستقلا بالمعلومية
لان الشىء ما لم يتصور ماهيته امتنع ان يتصور مع غيره واذا كان تصوره فى نفسه مقدما على تصوره مع غيره كان
مستقلا بالمعلومية الثانى ان مفهوم الحرف مستقل بان نعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال الثالث
ان النحويين اتفقوا على ان الباء يفيد الالصاق ومن يفيد التبعيض فمعنى الالصاق اذا كان مستقلا بالمعلومية
وجب ان يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمفهومية فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من
الالصاق غير مستقل بالمعلومية فيصير الاسم حرفا واما العكس فهو ان قولنا كم وكيف ومتى واذا وما الاستفهامية
والشرطية كلها اسماء مع ان مفهوماتها غير مستقلة وكذا الموصولات السؤال الثالث ان قولنا من غير دلالة على تعيين
زمان ذلك المعنى يشكل بلفظ الزمان وبالغد واليوم وبالاصطباح وبالاغتباق والجواب عن السؤال الاول انا ندرك
تفرقة بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء فى قولنا كتبت بالقلم فنريد بالاستقلال هذا القدر واما لفظ الزمان
واليوم والغد فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ولا دلالة لها على زمان اخر لمسماها واما الاصطباح والاغتباق
فجزؤه الزمان والفعل هو الذى يدل على زمان خارج عن المسمى والذى يدل على قولنا قولهم اغتبق يغتبق فادخلوا الماضى
والمستقبل على الاصطباح والاغتباق المسئلة السادسة علامات الاسم اما ان يكون لفظية او معنوية فاللفظية اما ان
يحصل فى اول الاسم وهو حرف تعريف وحرف جر او فى حشوه كياء التصغير وحرف التكسير او فى اخره كحرفى التثنية والجمع
والمعنوية كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا اليه ومخبرا عنه ومستحقا للاعراب باصل الوضع السابعة
ذكروا للفعل تعريفات الاول قال سيبويه انها امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول
الثانى انه الذى اسند الى شىء ولا يسند اليه شىء وينتقض باذا وكيف فان هذه الاسماء يجب اسنادها الى شىء اخر
ويمتنع اسناد شىء اليها الثالث قال الزمخشرى الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف لوجهين الاول انه
يجب ان يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وانما يجب ذكر الكلمة لوجوه احدها انه لو لم يقل كذلك لانتقض بقولنا
اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دال على اقتران حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيدناه
بالكلمة اندفع هذا السؤال لان هذا المجموع ليس كلمة واحدة وثانيها انا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد
والاشارة وثالثها ان الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلثة والجنس القريب واجب الذكر فى الحد السؤال الثانى
ما نذكره بعد ذلك التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشىء غير معين فى زمان معين وانما قلنا كلمة لانها
هى الجنس القريب وانما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شىء لان المصدر قد يكون امرا ثابتا كقولنا ضرب
وقتل وقد يكون عدميا كقولنا فنى وعدم فان مصدرهما الفناء والعدم وانما قلنا لشىء غير معين لانا سنقيم الدليل
على ان هذا المقدار معتبر وانما قلنا فى زمان معين احترازا عن الاسماء واعلم ان فى هذه القيود مباحث القيد الاول
هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشىء فيه اشكالات الاول انا اذا قلنا خلق الله تعالى العالم فقولنا خلق اما ان يدل
على ثبوت الخلق لله تعالى او لم يدل ٧ بطل ذلك القيد وان دل فذلك الخلق يجب ان يكون مغايرا للمخلوق فهو ان كان فان لم يدل ٧
محدثا افتقر الى خلق اخر ويلزم التسلسل وان كان قديما لزم قدم الخلق الثانى انا اذا قلنا وجد الشىء فهل دل ذلك

على حصول الوجود للشىء او لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم ان يكون الوجود حاصلا لشىء غيره وذلك
الغير يجب ان يكون حاصلا فى نفسه لانه ما لم يحصل فى نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم ان يكون حصول الوجود له
مسبوقا بحصول اخر الى غير النهاية وهو محال الثالث انا اذا قلنا عدم الشىء وفنى فهذا يقتضى حصول العدم والفناء وذلك
لتلك الماهية وهذا محال لان العدم والفناء نفى محض فكيف يعقل حصولهما لغيرها الرابع ان على تقدير ان يكون الوجود
زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه تحصل الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول وجود اخر لذلك الوجود الى غير النهاية
وهو محال واما على تقدير ان يكون الوجود نفس الشىء والماهية فان قولنا حدث الشىء وحصل لا يقتضى حصول
وجود له لان الشىء والانسان لا يكون الوجود صفة له فلا يكون قولنا حدث الشىء على تقدير ان الوجود نفس الماهية
واما القيد الثانى وهو قولنا فى زمان معين ففيه سؤالات الاول انا اذا قلنا وجد الزمان او قلنا فى الزمان فهذا يقتضى
حصول الزمان فى زمان اخر ولزم التسلسل فان قالوا يكون صحة هذا الحكم كون الزمان فى زمان اخر بحسب الوهم
الكاذب قلنا الناس اجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان
الامر كما قلتم لزم ان يكون باطلا وكذبا الثانى انا اذا قلنا كان العالم معدوما فى الازل فقولنا كان يقتضى حصول الازل
لزم حصول الزمان فى الازل وهو محال فان قالوا ذلك الزمان مقدر لا محقق قلنا ذلك التقدير اذا لم يطابق عاد
السؤال وان لم يطابق كان كذبا ولزم فساد الحد الثالث انا اذا قلنا كان الله موجودا فى الازل فهذا يقتضى كون الله
زمانيا وهو محال الرابع انه ينتقض بالافعال الناقصة فان الفعل الناقص اما ان تدل على وقوع حدث فى زمان او لا
يدل فان دل كان تاما لا ناقصا وان لم يدل لم يكن اللفظ دالا على حصول حدث فى زمان معين وان لم يدل وجب ان
لا يكون فعلا الخامس انه يبطل باسماء الافعال فانها تدل على الفعل الدال على الزمان المعين والدال على الدال على الشىء دال
على الشىء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين السادس ان اسم الفاعل يتناول الحال والاستقبال ولا يتناول الماضى
البتة فهو دال على الزمان المعين والجواب اما السؤالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل على ثبوت المصدر لشىء و
الثلاثة المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان فجوابها ان اللغوى يكفى فى علمه تصور المفهوم سواء كان حقا او باطلا فى عمله
واما تشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذى اقول به واذهب اليه ان لفظة كان تامة مطلقا الا ان الاسم الذى يسند
اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشىء بمعنى حدث وحصل وقد يكون تلك الماهية عبارة
عن موصوفية شىء لشىء اخر مثل قولنا كان زيد منطلقا فان معناه حدث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان ايضا
ههنا معناه الحدوث والوقوع الا ان هذه الماهية لما كانت من باب النسب والنسبة يمتنع ذكرها الا بعد ذكر المنتسبين لاجرم
وجب ذكرهما ههنا فكان قولنا كان زيد معناه انه حصل ووجد وكذا قولنا كان زيد منطلقا معناه انه حصلت موصوفية
زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الاولون عنه وقوله خامسا يبطل ما ذكرتم باسماء الافعال قلنا المعتبر
فى كون اللفظ فعلا دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة وقوله سادسا الضارب مختص بالحال والاستقبال قلنا لا نسلم
بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضى لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل المسئلة الثامنة الكلمة اما ان
يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون وهذا الاخير هو الحرف فامتاز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمى ثم نقول المستقل
بالمعلومية اما ان يدل على الزمان المعين الذى لذلك المعنى او لا يدل والذى لا يدل هو الاسم فامتاز الاسم عن الفعل بقيد
عدمى واما الفعل فان ماهيته مركبة من القيود الوجودية المسئلة التاسعة اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شىء ما
الا ان ذلك الشىء غير مذكور على التعيين بحسب هذا اللفظ وان قالوا هذا محال ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان
كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها جملة محتملة للتصديق والتكذيب الثانى انها لو دلت على اسناد الضرب الى شىء مبهم فوجب
ان يمتنع اسناده الى شىء معين والا لزم التناقض ولو دلت على اسناد الضرب الى شىء معين فهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان
مجرد قولنا ضرب ما وضع لاسناد الضرب الى زيد بعينه وعمرو بعينه فالجواب هذان السؤالان يندفعان بجواب واحد
وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة لاسناد الضرب الى شىء مبهم فى نفس الامر بل وضعت لاسناده الى شىء معين يذكره
ذلك القائل فقبل ان يذكره القائل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق والتكذيب وعلى هذا التقدير فالسؤال
زائل المسئلة العاشرة قالوا الحرف ما جاء لمعنى فى غيره وهذا لفظ مبهم لانهم ان ارادوا ان الحرف ما دل على معنى يكون
ذلك المعنى حاصلا فى غيره وحالا فى غيره لزمهم ان يكون اسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان ارادوا به انه الذى دل
على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان ارادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه المسئلة
الحادية عشر التركيبات الممكنة بين هذه الثلثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر والاسم مع
الفعل وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق واما الثالث وهو الاسم مع الحرف
فقيل انه يفيد فى صورتين الصورة الاولى قولك يا زيد فقيل ذلك انما افاد لان قولنا يا فى تقدير انادى واحتجوا على صحة
قولهم بوجهين الاول ان لفظة يا يدخلها الامالة ودخول الامالة لا يكون الا فى الاسم او الفعل والثانى ان لام فقال
الجر يتعلق بها يا لزيد فان هذه اللام لام الاستغاثة وهو حرف جر ولو لم يكن يا قائمة مقام الفعل لما جاز ان يتعلق
بها حرف الجر لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من انكر ان يكون يا قائمة مقام انادى واحتج عليه بوجوه الاول
ان قوله انادى اخبار عن النداء والاخبار عن الشىء مغاير للنداء وقولنا يا زيد نداء فوجب ان يكون قولنا انادى زيدا
مغايرا لقولنا يا زيد الثانى ان قولنا انادى زيدا كلام محتمل للتكذيب والتصديق وقولنا يا زيد لا يحتملهما الثالث
ان قولنا يا زيد ليس خطابا الا مع المنادى وقولنا انادى زيدا غير مختص بالمنادى الرابع ان قولنا يا زيد يدل على خصوص
النداء فى الحال وقولنا انادى زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال الخامس انه يصح ان يقال انادى زيدا قائما ولا يصح ان يقال
يا زيد قائما فدلت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين الصورة الثانية قولنا زيد فى الدار فقولنا
زيد مبتدأ والخبر ما دل عليه قولنا فى الدار الا ان المفهوم من الظرفية قد يكون فى الدار وفى المسجد فاضيفت هذه الظرفية
الى الدار ليتميز هذه الظرفية عن سائر انواعها فان قالوا هذا الكلام انما افاد لان التقدير زيد استقر فى الدار وزيد
مستقر فى الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر معناه حصل فيه الاستقرار وكان قولنا فى الدار معناه انه مستقر

في الدار ومعنى هذا الكلام هو انه تحصل فيه معنى الاستقرار فكان قولنا فيه يفيد حصولا اخر وهو انه حصل فيه حصول
ذلك الاستقرار وذلك يفضي الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا زيد في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر
مضمر **المسئلة الثانية عشر** الجملة المركبة اما ان يكون مركبة تركيبا اوليا او ثانيا اما المركبة تركيبا اوليا فهي الجملة الاسمية
والفعلية والاشبه ان الجملة الاسمية اقدم في المرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم
على المركب فالجملة الاسمية يجب ان يكون اقدم من الجملة الفعلية ويمكن ان يقال بل الفعل اقدم لان الاسم غير اصل في ان
يسند الى غيره فكانت الجملة الفعلية اقدم من الجملة الاسمية واما المركبة تركيبا ثانيا فهي الجملة الشرطية كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لان قولك الشمس طالعة جملة وقولك النهار موجود جملة اخرى ثم ادخلت حرف الشرط في احدى
الجملتين وحرف الجزم في الجملة الاخرى فحصل من مجموعها جملة واحدة **الباب الرابع** في تقسيمات الاسم الى انواع وهي
من وجوه **التقسيم الاول** الاسم اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون مظهرا
وهو العلم واما ان يكون مضمرا وهو معلوم واما اذا لم يكن مانعا من الشركة فالمفهوم منه اما ان يكون ماهية معينة
وهي اسم الجنس واما ان يكون مفهومه انه شيء موصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق كقولنا اسود فان مفهومه هو
شيء ما له السواد فثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحته ثلاثة انواع اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر
احكام هذه الاقسام **النوع الاول** احكام الاعلام وهي كثيرة **الحكم الاول** قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فائدة اصلا واقول
حق العلم انه لا يفيد صفة في المسمى وليس يجب انه لا يفيد شيئا وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة **الحكم الثاني**
اتفقوا على ان الاجناس لها اعلام فقولنا اسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا اسامة اسم علم لهذه الحقيقة وكذلك قولنا
ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها واقول الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي
يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا اشخاصا كثيرة باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع لافادة
القدر المشترك من تلك الاشخاص بل لاجل ان اللفظة وضع لتعريف هذه من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث
انها تلك على سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص
الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية
التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر
الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس **الثاني** انهم وجدوا اسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سببان
لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا شيئا اخر سوى العلمية فاعتقدوا كونها لهذا المعنى **الحكم الثالث**
ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختص فرد من نوع بحكم واحتيج الى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ومعلوم ان
ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الا بعد ذكر المخبر عنه على سبيل التخصيص فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة
الحكم الرابع لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لاشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات لا جرم كان وضع الاعلام للاشخاص
الانسانية اكثر من وضعها لسائر الذوات **الحكم الخامس** في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه اولها العلم اما ان يكون اسما كابرهيم
وموسى وعيسى او لقبا كاسرائيل او كنية كابي لهب واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه احكام **الحكم الاول** الشيء اما ان يكون له
الاسم فقط او اللقب فقط او الكنية فقط او الاسم مع اللقب والاسم مع الكنية والاسم واللقب والكنية معا **الحكم الثاني**
ان سيبويه افرد امثلة الاقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسماء وهي ثلاثة **الاول** الذي له الاسم والكنية كالضبع
فان اسمها حضاجر وكنيتها ام عامر وكذلك يقال للاسد اسامة وابو الحارث وللثعلب ثعالة وابو الحصين وللعقرب شبوة
وام عريط **الثاني** ان يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبع ولا كنية له **الثالث** الذي حصلت له الكنية ولا اسم له
كقولنا للحيوان المعين ابو براقش **الحكم الثالث** الكنية قد يكون بالاضافة الى الاباء والى الامهات والى البنين والبنات فالمكنى
بالاباء كما نقول للذئب ابو جعدة وللابيض ابو الجون واما بالامهات فكما يقال للداهية ام حبوكرى وللخمر ام ليلى واما بالبنين
فكما يقال للغراب ابن داية وللرجل الذي يكون امره منكشفا ابن جلا واما بالبنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة بنت
الارض **الحكم الرابع** الاضافة في الكنية قد يكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد يكون معلومة النسب نحو ابن لبون
وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض لان الناقة اذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا الا بعد سنة
والمخاض الحامل المقرب فولدها الاول ان كان ذكرا فهو ابن مخاض وان كان انثى فهو بنت مخاض ثم اذا ولدت وصار لها
لبن صارت لبونا فاضيف الولد اليها باضافة معلومة **الحكم الخامس** اذا اجتمع الاسم واللقب فالاسم اما ان يكون مضافا
او لا فان لم يكن مضافا اضيف الاسم الى اللقب فيقال هذا سعيد كرز وقيس قفة لانه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد
واما ان كان الاسم مضافا فهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة **الحكم السادس** المقتضي لحصول الكنية امور
احدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا ابو طالب فانه كني بابنه طالب **وثانيها** التفاؤل والرجاء كقولهم ابو عمرو لمن يرجو ولدا يطول
عمره وابو الفضل لمن يرجو ولدا جامعا للفضائل **وثالثها** الايماء الى ضدها كابي يحيى يعني ملك الموت **ورابعها** ان يكون
الانسان رجلا مشهورا وله اب مشهور فيتعارضان في الكنية فان يوسف كنيته ابو يعقوب ويعقوب كنيته ابو يوسف
وخامسها اشتهار الرجل بخصلة فكني بها اما بسبب اتصافه بها وانتسابه اليها بوجه قريب وبعيد **التقسيم الثاني** للاعلام العلم
اما ان يكون مفردا كزيد واما ان يكون مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك او بينهما علاقة وهي اما علاقة الاضافة كعبد الله
وابي زيد او علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية او جملة فعلية ومن فروع هذا الباب انك اذا جعلت جملة اسما علما لم تفردها
البتة بل تركتها بحالها مثل تابط شرا وبرق نحره **التقسيم الثالث** العلم اما ان يكون منقولا او مرتجلا فان كان منقولا فاما
ان يكون منقولا عن لفظ مفيد او غير مفيد والمنقول عن المفيد اما ان يكون منقولا عن اسم او فعل او حرف او ما تركب
منها اما المنقول عن الاسم فاما ان يكون عن اسم عين كاسد وثور او عن اسم معنى كفضل ونصر او عن صفة حقيقية كاحمر
او عن صفة اضافية كالمذكور والمردود واما المنقول عن الفعل فاما ان يكون منقولا عن صيغة الماضي كشمر او عن صيغة
المضارع كيحيى او عن الامر كاطرق والمنقول عن الحرف كرجل سميت بصيغة من صيغ الحروف واما المنقول عن المركب من هذه
الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في التقسيم الثاني وان كان غير مفيد فهو بعيد واما المنقول عن صوت فهو مثل

الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس

الكنى والالقاب

ومن هذا القبيل للكلمة بنت الشفة وللخمر بنت العنب

كان ابو يوسف علي ابن يعقوب

تسمية

تسمية بعض العلوية بطباطبا واما المرتجل فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما من اسماء الاجناس مثل سرحان وندمان
وقد يكون شاذا كما لا يوجد نظيره مثل محبب وموهب **التقسيم الرابع** للاعلام العلم اما ان يكون للذات او للمعاني وعلى التقديرين
فاما ان يكون العلم علم الشخص او علم الجنس فههنا اربعة اقسام وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام يجب ان نعلم ان وضع الاعلام
للذات اكثر من وضعها للمعاني لان اشخاص الذوات يتعلق الغرض بالاخبار عن احوالها على سبيل التعيين اما اشخاص الصفات فليست
كذلك في الاغلب ولنرجع الى احكام الاقسام الاربعة **القسم الاول** العلم الخاص بالذوات والشرط فيه ان يكون المسمى مالوفا
للواضع والاصل في المالوفات الانسان لان مستعمل اسماء الاعلام هو الانسان [illegible]
وبعد الانسان الاشياء التي يكثر احتياج الانسان اليها ويكثر مشاهدته لها ولهذا السبب وضعوا اعوج ولاحقا
لفرسين [illegible]
[illegible]

في اسم
اذا ما دعوا كيسان كانت كهولهم
الى الغدر اسعى من شبابهم المرد

[illegible]

الباب الخامس في احكام اسماء الاجناس والاسماء المشتقة وهي كثيرة **الحكم الاول** الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبت
في العقليات ان المركبات قبل البسائط في الحس وان البسيط قبل المركب في العقل [illegible]
[illegible] **الحكم الثاني**
اسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه [illegible]
[illegible]

في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني

الباب السادس في تقسيم الاسماء الى المعرب والمبني وذكر الاحكام المتفرعة على هذين القسمين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في لفظ الاعراب
[illegible]
المسئلة الثانية [illegible]
المسئلة الثالثة [illegible]
المسئلة الرابعة [illegible]
المسئلة الخامسة [illegible]
المسئلة السادسة [illegible]

الحركة الاعرابية

المسئلة السابعة [illegible]

الى بارئكم مختلسة الحركة من بارئكم غير ظاهرة بها المسئلة الثامنة لما كان المرجع بالحركة والسكون فى هذا الباب الى اصوات مخصوصة لم يجب ان يقطع بانحصار الحركات فى العدد المذكور قال ابن جنى اسم المفتاح بالفارسية هو كليد ولا يعرف ان اوله متحرك او ساكن قال حدثنى ابو على قال دخلت بلدة فسمعت اهلها ينطقون بفتحة غريبة لم اسمعها قبل فعجبت منها واقمت اياما هناك فتكلمت ايضا بها فلما فارقت تلك البلدة نسيتها المسئلة التاسعة الحركة الاعرابية متاخرة عن الحرف تاخرا بالزمان ويدل عليه وجهان الاول ان الحروف الصلبة كالباء والتاء والدال وامثالها انما تحدث فى اخر زمان حبس النفس واول زمان ارساله وذلك آن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت تحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة الثانى ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة لا تتقدم على الحرف فبقى ان يكون الحرف متقدما على الحركة المسئلة العاشرة الحركات ابعاض من حروف المد واللين وتدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان فكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها فى النقصان الا هذه الحركات الثانى ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا ان هذه الحركات ليست الا اوائل تلك الحروف الثالث لو لم يكن الحركات ابعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء بها منها الا انها اذا كانت مخالفة لها لم يسد مسدها فلم يصح الاكتفاء بها منها لكنه يصح الاكتفاء بها منها بدليل استقراء القران والنثر والنظم وبالجملة فهب ان ابدال الشئ من مخالفه القريب منه جائز الا ان ابدال الشئ من بعضه اولى فوجب حمل الكلام عليه المسئلة الحادية عشر الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم وجائز عند اخرين لان الحركة عبارة عن الصوت الذى يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقف الشئ على ما يحصل بعده محال المسئلة الثانية عشر اثقل الحركات الضمة لانها لا تحصل الا بضم الشفتين وذلك لا يتم الا بعمل العضلتين الواصلتين الى طرفى الشفة واما الكسرة فانه يكفى فى تحصيلها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة يكفى فيها عمل ضعيف لتلك العضلة فكما دلت هذه المعالم على ما ذكرناه فالتجربة تظهرها ايضا واعلم ان الحال فيما ذكرناه يختلف بحسب امزجة البلدان فان اهل اذربيجان يغلب على جميع الفاظهم اشمام الضمة وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم اشمام الكسرة المسئلة الثالثة عشر الحركات الثلثة مع السكون ان كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والسكون والكسر والوقف المسئلة الرابعة عشر ذهب قطرب الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية و الباقون خالفوه وهذا الخلاف لفظى فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل فى الماهية فالحس يشهد بان الامر كذلك وان كان المراد حصول التماثل فى كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد انه ليس كذلك المسئلة الخامسة عشر من اراد ان يتلفظ بالضمة فانه لابد من ضم شفتيه اولا ثم رفعهما ثانيا ومن اراد التلفظ بالفتحة فانه لابد له من فتح الفم بحيث ينتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح ومن اراد التلفظ بالكسرة فانه لابد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوى لا يحصل الا بانحراف اللحى الاسفل وانخفاضه فلا جرم يسمى ذلك جرا وخفضا وكسرا لان الجر القوى يوجب الكسر واما الجزم فهو القطع واما انه لو سمى وقفا وسكونا فعلته ظاهرة المسئلة السادسة عشر منهم من زعم ان الفتح والضم والكسر والوقف اسماء للاحوال البنائية كما ان الاربعة الباقية اسماء للاحوال الاعرابية ومنهم من جعل الاربعة الاول اسماء لتلك الاحوال سواء كانت بنائية او اعرابية وجعل الاربعة الثانية اسماء للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاول بالنسبة الى الاربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع المسئلة السابعة عشر ان سيبويه يسميها بالمجارى ويقول المجارى ثمانية وفيه سؤالان الاول لم سمى الحركات بالمجارى فان الحركة نفسها الجرى والمجرى موضع الجرى فالحركة لا يكون مجرى والجواب انا بينا ان الذى يسمى ههنا بالحركة فهو فى نفسه ليس بحركة وانما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الاول فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف المصوت فهذا الحرف المصوت انما حدث لجريان نفسه وامتداده فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى السؤال الثانى قال المازنى غلط سيبويه فى تسمية الحركات البنائية بالمجارى لان المجرى انما يكون لما يوجد تارة ويعدم اخرى والمبنى لا يزول عن حالة واحدة فلم تجز تسميته بالمجارى بل كان الواجب ان يقال المجارى اربعة وهى الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد يتحرك عند الدرج ولا يتحرك عند الوقف فلم تكن تلك الاحوال لازمة لها قطعا المسئلة الثامنة عشر الاعراب اختلاف اخر الكلمة باختلاف العوامل بحركة او حرف تحقيقا او تقديرا اما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية اخر تلك الكلمة بحركة او سكون بعد ان كان موصوفا بغيرها ولا شك ان تلك الموصوفية حالة معقولة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر الاعراب حالة معقولة لا محسوسة واما قولهم باختلاف العوامل فاعلم ان اللفظ الذى يلزمه حالة واحدة ابدا هو المبنى واما الذى يختلف اخره فقسمان احدهما ان لا يكون معناه قابلا للاحوال المختلفة كقولك اخذت المال من زيد فيكون من ساكنة ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون ثم تقول اخذت المال من ابيك فيكون ساكنة فههنا اختلف اخر هذه الكلمة الا انه ليس باعراب لان المفهوم من كلمة من لا يقبل الاحوال المختلفة فى المعنى واما القسم الثانى وهو الذى يختلف اخر الكلمة عند اختلاف معناها فذلك هو الاعراب المسئلة التاسعة عشر اقسام الاعراب ثلاثة الاول الاعراب بالحركة وهى فى امور ثلاثة احدها الاسم الذى لا يكون فى اخره حرف من حروف العلة سواء كان اوله او وسطه معتلا او لم يكن نحو وجل ووعد وخوف وثانيها ان يكون فى اخر الكلمة واو او ياء ويكون ما قبله ساكنا فهذا كالصحيح فى تعاقب الحركات عليه تقول هذا ظبى وعزو ومن هذا الباب المدغم فيهما كقولك كرسى وعدو لان المدغم يكون ساكنا لسكون الياء من كرسى والواو من عدو كسكون الياء فى ظبى والزاء فى غزو وثالثها ان تكون الحركة المتقدمة على الحرف الاخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الحرف الاخير ياء فاذا كان اخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان فى الرفع والجر على صورة واحدة وهى السكون اما فى النصب فان الياء يحرك بالفتحة قال الله تعالى اجيبوا داعى الله والقسم الثانى من الاعراب ما يكون بالحرف وهى فى امور ثلاثة احدها فى الاسماء الستة المضافة تقول جاءنى ابوه واخوه وحموه وهنوه وذو مال ورايت اباه واخاه ومررت بابيه وكذا فى البواقى وثانيها كلا مضافا الى مضمر تقول جاءنى كلاهما ورايت كليهما ومررت بكليهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاءنى مسلمان ومسلمون ورايت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين والقسم الثالث الاعراب التقديرى وهو فى الكلمة التى يكون

لغوها

مطلقا سمه

اقسام الاعراب

لغوها الفا ويكون الحركة التى قبلها فتحة فاعراب هذه الكلمة فى الاحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول هذه رحى ورايت رحى ومررت برحى المسئلة العشرون اصل الاعراب ان يكون بالحركة لانا ذكرنا ان الاصل فى الاعراب ان يجعل الاحوال العارضة للفظ دلائل على الاحوال العارضة للمعنى والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثانى ولا الصوت واما الاسماء التى جاء اعرابها بالحروف فذلك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات المسئلة الحادية والعشرون الاسم المعرب ويقال له المتمكن نوعان احدهما ما يستوفى حركات الاعراب والتنوين فيه وهو المنصرف والامكن والثانى ما لا يكون كذلك بل يترك عنه الجر والتنوين ويحرك بالفتح فى موضع الجر الا اذا اضيف او دخله لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسعة فمتى حصل فى الاسم اثنان او تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف وهى العلمية والتانيث اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل الخاص به او الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذى ليس على زنته واحد والتركيب والعجمة فى الاعلام خاصة والالف والنون المضارعتان لالفى التانيث المسئلة الثانية والعشرون انما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منها فرع والفعل فرع عن الاسم فاذا حصل فى الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل فى الفرعية وتلك المشابهة يقتضى منع الصرف فهذه مقدمات اربع المقدمة الاولى فى بيان ان كل واحد من هذه التسعة فرع اما بيان ان العلمية فرع فلان وضع الاسم للشئ لا يمكن الا بعد صيرورته معلوما والشئ فى الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما واما ان التانيث فرع فبيانه تارة بحسب اللفظ واخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لماهية فانها تقع على الذكر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التانيث واما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل من الانثى والكامل مقصود بالذات والناقص مقصود بالعرض واما الوزن الخاص بالفعل والغالب عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع الاسم وفرع الفرع فرع واما ان الوصف فرع فلان الوصف فرع عن الموصوف واما العدل فرع فلان العدول عن الشئ الى غيره مسبوق بوجود ذلك الاصل وفرع عليه واما الجمع الذى ليس على زنته واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع عن وجود الجمع لانه لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع الوحدة وفرع الفرع فرع وبهذا الطريق يظهر ان التركيب فرع واما العجمة فرع فلان كل طائفة بلغة انفسهم اصل وبلغة غيرهم فرع واما ان الالف والنون فى سكران وغيره يفيدان الفرعية فلان الالف والنون زائدتان على جوهر الكلمة والزائد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب الفرعية المقدمة الثانية فى بيان ان الفعل فرع والدليل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر فى زمان معين فوجب كونه فرعا عن المصدر المقدمة الثالثة انه لما ثبت ما ذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف بامرين من تلك الامور التسعة يكون مشابها للفعل فى الفرعية ومخالفا له فى كونه اسما فى ذاته والاصل فى الفعل عدم الاعراب كما قررناه فوجب ان يجعل فى مثل هذا الاسم اثر بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين وطريقه ان يبقى اعرابها فى اكثر الوجوه ويمنع اعرابها عن بعض الوجوه ليترتب على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به المسئلة الثالثة والعشرون انما ظهر هذا الاثر فى منع التنوين والجر لاجل ان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا ضعف الاسم بحسب حصول هذه الفرعية ازيل عنه ما دل على كمال حاله واما الجر فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب واما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت هذه الاسماء مشابهة للفعل لا جرم سلب عنها الجر الذى من خواص الاسم المسئلة الرابعة والعشرون هذه الاسماء بعد ان سلب عنها الجر اما ان يترك ساكنة فى حال الجر او التحريك والاول باطل تنبيها على ان المانع من هذه الحركة عرضى لا ذاتى ثم ان النصب اولى الحركات لانا راينا ان النصب حمل على الجر فى التثنية والجمع السالم فلزم هنا حمل الجر على النصب تحقيقا للمعارضة المسئلة الخامسة والعشرون اتفقوا على انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام او اضيف الى غيره انصرف كقولك مررت بالاحمر والمساجد وعمكم ثم قيل السبب فيه ان الفعل لا يدخل عليه الالف واللام والاضافة فعند دخولهما على الاسم خرج الاسم عن المشابهة بالفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما اشبهت الافعال بما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعانى باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم انه زالت المشابهة وايضا فدخول حروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم انها تدخل على الاسماء مع انها تبقى غير منصرفة والجواب عن الاول ان الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء فلما حصلتا فى هذه الاسماء فهى وان ضعفت فى الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل الا انها قويت بسبب حصول خواص الاسماء فيها اذا عرفت هذا فنقول اصل الاسمية يقتضى قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضى فاذا صار هذا المعارض معارضا بشئ اخر ضعف المعارض فعاد المقتضى عاملا عمله واما السؤال الثانى فجوابه ان لام التعريف والاضافة اقوى من الفاعلية والمفعولية لان لام التعريف والاضافة يضادان التنوين والضدان متشابهان فى القوة فكما كان التنوين دليلا على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف المسئلة السادسة والعشرون لو سميت رجلا بالاحمر لم ينصرف بالاتفاق لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا ينصرف وقال الاخفش ينصرف واعلم ان الجمهور يقولون فى تقرير مذهب سيبويه على ما يحكى ان المازنى قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة اربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان اصله الاسمية فقلت فكذا لا ينصرف احمر اسم رجل اذا نكرته لان اصله الوصفية قال المازنى فلم يات الاخفش بمقنع واقول كلام المازنى ضعيف لان الصرف ثبت على وفق الاصل فى مررت بنسوة اربع لانه يكفى فى عود الشئ الى حكم الاصل ادنى سبب بخلاف المنع من الصرف فانه على خلاف الاصل فلا يكفى فيه الا السبب القوى واقول الدليل على صحة مذهب سيبويه انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف اما المقدمة الاولى فهى انما تتم بتقرير ثلاثة اشياء الاول ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر والثانى الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا نكر صار معناه الشئ الذى يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رايته كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رايته ومعلوم ان كون ذلك الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات والثالث ان الوصفية اصلية والدليل عليه ان لفظ الاحمر حين كان وصفا كان معناه الاتصاف بالحمرة فاذا جعل علما ثم نكر كان معناه كونه مسمى بهذا اللفظ وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له فالمفهومان اشتركا فى كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول يفيد صفة حقيقية والثانى يفيد صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة فثبت بما ذكرناه انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب

اصول سمه

يتساويان سمه

الاسم سمه

كونه غير منصرف كما ذكرناه فان قيل يشكل ما ذكرتم بالعلم الذى كان وصفا فانه عند التنكير ينصرف مع انه عند التنكير يفيد
الوصفية بالبيان الذى ذكرتم قلنا انه وان صار عند التنكير وصفا الآن وصفيته ليست اصلية لانها ما كانت صفة قبل
ذلك بخلاف الاحمر فانه كان صفة قبل ذلك والشئ الذى يكون فى الحال صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان اقوى
فى الوصفية مما لا يكون كذلك فظهر الفرق واحتج الاخفش بان المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية والمعارض للوجود
لا يصلح معارضا للعدم لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكرا والموصوف باق عند وجود الصفة فالعلمية
قائمة فى هذه الحال والعلمية تنافى الوصفية فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع الصرف
والجواب انا بينا بالدليل العقلى ان العلم اذا جعل منكرا صار وصفا فى الحقيقة فسقط هذا الكلام **المسئلة السابعة والعشرون**
قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا للكوفية حجة سيبويه ان المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية والسببان
اقوى من السبب الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الاصل وحجة الكوفيين قولهم فما كان حصن ولا حابس
يفوقان مرداس فى مجمع **المسئلة الثامنة والعشرون** قال سيبويه ما لا ينصرف يكون فى موضع الجر مفتوحا واعترضوا عليه
بان الفتح من باب البناء وما لا ينصرف غير مبنى وجوابه ان الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان انها اعرابية او بنائية **المسئلة
التاسعة والعشرون** اعراب الاسماء ثلاثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها علامة على معنى فالرفع علم الفاعلية والنصب
علم المفعولية والجر علم الاضافة واما التوابع فانها فى حركاتها متساوية للمتبوعات **المسئلة الثلاثون** السبب فى كون الفاعل
مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه الاول ان الفاعل واحد والمفعول اشياء كثيرة لان الفعل
قد يتعدى الى مفعول واحد والى مفعولين والى ثلاثة ثم يتعدى ايضا الى المفعول له والى الظرفين والى المصدر والحال
فلما كثرت المفاعيل اختير لها اخف الحركات وهو النصب ولما قل الفاعل اختير لها اثقل الحركات وهو الرفع حتى يقع الزيادة
فى العدد مقابلا للزيادة فى المقدار فيحصل الاعتدال الثانى ان مراتب الموجودات ثلاثة مؤثر لا يتاثر وهو الاقوى وهو
درجة الفاعل ومتاثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يؤثر باعتبار ويتاثر باعتبار وهو المتوسط
وهو درجة المضاف اليه والحركات ايضا ثلاثة اقواها الضمة واضعفها الفتحة واوسطها الكسرة فالحقوا كل نوع بشبهه
فجعلوا الرفع الذى هو اقوى الحركات للفاعل الذى هو اقوى الاقسام والفتح الذى هو اضعف الحركات للمفعول الذى
هو اضعف الاقسام والجر الذى هو المتوسط للمضاف اليه الذى هو المتوسط من الاقسام الثالث ان الفاعل متقدم
على المفعول لان الفعل لا يستغنى عن الفاعل وقد يستغنى عن المفعول فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا جرم
اعطوه اثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا اخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك **المسئلة الحادية والثلاثون**
المرفوعات سبعة الفاعل والمبتدأ والخبر واسم كان واسم لا وما المشبهتين بليس وخبر ان وخبر لا النافية للجنس
ثم قال الخليل الاصل فى الرفع الفاعل والبواقى مشبهة به وقال سيبويه الاصل هو المبتدأ والبواقى مشبهة به وقال الاخفش
كل واحد منها اصل بنفسه واحتج الخليل بان جعل الرفع اعرابا للفاعل اولى من جعله اعرابا للمبتدأ والاولوية يقتضى
الاولوية بيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكر باسكان الكلمتين لم يعرف الضارب من المضروب اما اذا قلت زيد
قائم باسكانهما عرفت من نفس اللفظين المبتدأ من الخبر فثبت ان افتقار الفاعل الى الاعراب اشد فوجب ان يكون الاصل
هو الثانى ان الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر فلا يكون فيها دلالة على خصوص كونه خبرا ولا شك انه فى الفاعل
يدل على خصوص كونه فاعلا فثبت ان الفاعل احق بالرفع الا ان المبتدأ لما اشبه الفاعل فى كونه مسندا اليه جعل مرفوعا
رعاية لحق هذه المشابهة حجة سيبويه انا بينا ان الجملة الاسمية يجب ان يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية والجواب ان
الفعل اصل فى الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة فحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل **المسئلة الثانية
والثلاثون** المفاعيل خمسة لان الفاعل لا بد له من فعل وهو المصدر ولا بد لذلك الفعل من زمان ولذلك الفاعل
من غرض ثم قد يقع ذلك الفعل على شئ آخر وهو المفعول به فهذا ضبط القول فى هذه المفاعيل وفيه ابحاث عقلية
احدها ان المصدر قد يكون نفس المفعول به كقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك
المغاير ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافى كونه مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم
التسلسل وثانيها ان فعل الله يستغنى عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان
آخر ولزم التسلسل وثالثها ان فعل الله تعالى يستغنى عن الغرض لان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان
كان حادثا لزم التسلسل **المسئلة الثالثة والثلاثون** اختلفوا فى العامل فى نصب المفعول على اربعة اقوال الاول وهو
قول البصريين ان الفعل وحده يقتضى رفع الفاعل ونصب المفعول والثانى وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل
والفاعل يقتضى نصب المفعول والثالث وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط
والرابع وهو القول الآخر من الكوفيين ان العامل فى الفاعل معنى الفاعلية وفى المفعول معنى المفعولية حجة البصريين
ان العامل لا بد وان يكون له تعلق بالمعمول فاحد الاسمين لا تعلق له بالآخر فلا يكون له فيه عمل البتة واذا سقط لم
يبق العمل الا للفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد
قلنا ذلك فى الموجبات اما فى المعرفات فممنوع واحتج المخالف بان الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية صفة قائمة
بالمفعول ولفظ الفعل مباين لهما وتعليل الحكم بما يكون حاصلا فى محل الحكم اولى من تعليله بما يكون مباينا له واجيب
عنه بانه معارض بوجه آخر وهو ان الفعل امر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية امر خفى وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى
الظاهر اولى من تعليله بالصفة الخفية والله اعلم **الباب السابع** فى اعراب الفعل اعلم ان قولنا اعوذ يقتضى اسناد الفعل
الى الفاعل فوجب علينا ان نبحث عن هذه المسائل **المسئلة الاولى** اذا قلنا فى النحو فعل وفاعل فلا نريد به ما يذكره علماء
الاصول لانا نقول مات زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحو مات فعل وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظة مفردة
دالة على حصول المصدر لشئ غير معين فى زمان معين فاذا صرحنا بذلك الشئ حصل ذلك المصدر له فذلك هو
الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له اعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام او لا باختياره كقولنا
مات فان قالوا الفعل كما يحصل فى الفاعل فقد يحصل فى المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هى هى يقتضى حصول

اعراب الاسماء ثلاثة

المرفوعات

المفاعيل

ذلك

لان الفعل

ذلك المصدر لشئ ما هو الفاعل ولا يقتضى حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول **المسئلة
الثانية** الفعل يجب تقديمه على الفاعل اثباتا كان او نفيا يقتضى امرا يكون هو مسندا اليه فحضور ماهية الفعل
فى الذهن يستلزم حضور شئ يسند الذهن ذلك الفعل اليه والمنتقل اليه متاخر بالرتبة من المنتقل عنه فلما وجب
كون الفعل مقدما على الفاعل فى الذهن وجب تقديمه عليه فى الذكر فان قالوا لا نجد فى الفعل فرقا بين قولنا ضرب
زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ ان يحكم
باسناد معنى آخر اليه اما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شئ ما اذا عرفت هذا
فنقول اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شئ ثم يحكم الذهن بان ذلك الشئ هو زيد
الذى تقدم ذكره فحينئذ قد اخبر عن زيد بانه هو ذلك الشئ الذى اسند الذهن مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير
قولنا زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدأ **المسئلة الثالثة** قالوا الفاعل
كالجزء من الفعل والمفعول ليس كذلك وفى تقريره وجوه الاول انهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع اربع
حركات وهم يحترزون عن توالیها فى كلمة واحدة واما تقريره فانهم احتملوا ذلك منها لان التاء زائدة ولحتملوا ذلك
فى المفعول كقولك ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه والثانى
انك تقول الزيدان قاما اظهرت الضمير للفاعل فكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب ان يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن
طردا للباب والثالث وهو الوجه العقلى ان مفهوم قولك ضرب هو انه حصل الضرب لشئ ما فى زمان مضى فذلك الشئ
الذى حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل **المسئلة الرابعة** الاضمار قبل الذكر على وجوه
احدها ان يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه بضرب فكان
واقعا موقعه والشئ اذا وقع موقعه لم يجز ازالته عنه واذا كان كذلك كان الهاء فى قولك غلامه ضميرا قبل
الذكر واما قول النابغة * جزى ربه عنى عدى بن حاتم * جزاء الكلاب العاويات وقد فعل * فجوابه ان الهاء عائد الى
مذكور متقدم وقال ابن جنى وانا اجيز ان يكون فى قوله جزى ربه عائدة على عدى خلافا على الجماعة ثم ذكر كلاما طويلا
غير ملخص والقول الاولى فى تقريره ان يقال ان حيث انه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدى لا يستغنى عن
المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الآخر اقصى ما فى
الباب ان يقال الفاعل مؤثر والمفعول قابل والمؤثر اشرف من القابل فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه الا
انا بينا ان الفعل المتعدى مفتقر الى المؤثر والى القابل معا فاذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب ايضا
جواز تقديم المفعول على الفاعل القسم الثانى وهو ان يتقدم المفعول على الفاعل فى الصورة لا فى المعنى وهو كقولك
ضرب غلامه زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل لانه وان تقدم فى اللفظ لكنه
متاخر فى المعنى والقسم الثالث وهو ان يقع فى المعنى لا فى الصورة وهو كقوله تعالى واذا ابتلى ابرهيم ربه بكلمات
فههنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل فى الصورة لكنه حاصل فى المعنى لان الفاعل مقدم فى المعنى ومتى صرح بتقديمه
لزم الاضمار قبل الذكر **المسئلة الخامسة** الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقولك
ضربت ضربنا ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب فتنوى فى ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل
[illegible]
المسئلة السادسة الفعل قد يكون مضمرا [illegible] فتقول
زيد والتقدير [illegible] زيد ومنه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والتقدير
وان استجارك احد من المشركين **المسئلة السابعة** اذا [illegible] فعلان [illegible] احدهما على الآخر وبعدهما اسم صالح لان
يكون معمولا لهما [illegible]
يكون الاسم المذكور بعده واحدا وكثيرا فهذه اقسام اربعة الاول ان يقتضيا عملا واحدا ويكون
المذكور بعدهما اسما واحدا كقولك قام وقعد زيد وزعم الفراء ان العاملين جميعا عاملان فيه [illegible] والمشهور انه لا يجوز
لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين [illegible] الفراء بان تعليل الحكم
الواحد بعلتين ممتنع فى المؤثرات واما فى المعرفات فجائز واجيب عنه بان المعرف موجب المعرفة فيعود الامر الى اجتماع
المؤثرين فى اثر واحد القسم الثانى [illegible] وهو كقولك قام وقعد اخواك فههنا ان ترفعه بالفعل
الاول او بالفعل الثانى فان رفعته بالاول قلت قام وقعدا اخواك لان التقدير قام اخواك وقعدا فان اعملت
الثانى جعلت فى الفعل الاول ضمير الفاعل لان الفعل لا يخلو من فاعل مضمر او مظهر فتقول قاما وقعد اخواك وعند
البصريين اعمال الثانى اولى وعند الكوفيين اعمال الاول اولى حجة البصريين [illegible]
احدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى حجة الكوفيين انا اذا اعملنا الاقرب وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير
ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك لا يجوز فوجب الاحتراز عنه التقسيم الثالث [illegible]
[illegible] حجة البصريين وجوه
[illegible]
[illegible] قطرا وحينئذ [illegible]
لم يكن كذلك علمنا ان الناصب هو قوله افرغ الثانى قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] لابد من الترجيح
والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى واحتج الكوفيون بوجوه الاول [illegible]
[illegible] فاذا كان
الاسم مفردا وجب ان يكون الامر كذلك طردا للباب [illegible] لان الفعل

الفعل

لابدله من مفعول والفعل الثاني وجد المعمول بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثاني فيه ومعلوم ان اعمال الخالي عن العائق اولى من اعمال المقرون بالعائق القسم الرابع اذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى او مجموعا فان اعملت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت وضربني الزيدون وان اعملت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدين وضربت وضربوني الزيدين واما قول امرئ القيس ٭ فلو ان ما اسعى لادنى معيشة ٭ كفاني ولم اطلب قليل من المال ٭ ولكنما اسعى لمجد مؤثل ٭ وقد يدرك المجد المؤثل امثالي ٭ فقوله كفاني ولم اطلب ليسا موجهين الى شيء واحد لان كفاني موجه الى قليل من المال وقوله ولم اطلب غير موجه الى قليل من المال والا صار التقدير فلو ان ما اسعى لادنى معيشة لم اطلب قليلا من المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم حينئذ انه ما سعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد كفاه قليل من المال وطلب قليلا من المال وهذا متناقض فثبت ان المعنى ولو ان ما اسعى لادنى معيشة كفاني قليل من المال ولم اطلب الملك وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين الى شيء واحد ولنكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض في التفسير

تفسير اعوذ بالله

القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير اعوذ بالله في المباحث النقلية والعقلية وفيه ابواب

الباب الاول في المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وفيه مسائل

المسئلة الاولى اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة ما قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه بعدها وهو قول داود الاصفهاني واحد الروايتين عن ابن سيرين وهؤلاء قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال آمين فبعد ذلك يقول اعوذ بالله والاولون احتجوا بما روى والحجة فيه ما روى جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال الله اكبر كبيرا ثلاث مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة واصيلا ثلاث مرات ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه فاذا قرأت القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الاية على ان قراءة القران شرط وذكر الاستعاذة جزاء والجزاء متاخر عن الشرط فوجب ان يكون الاستعاذة متاخرة عن قراءة القران ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان من قرأ القران فقد استوجب الثواب العظيم فاذا دخله العجب في اداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث مهلكات وذكر منها اعجاب المرء بنفسه فلهذا السبب امره الله تعالى ان يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القران على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز ان يقال ان المراد من قوله فاذا قرأت القران فاستعذ بالله اي اذا اردت قراءة القران فاستعذ كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا لانه تعالى ترك الظاهر في موضع لدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع بغير دليل اما جمهور الفقهاء قالوا لا شك ان قوله فاذا قرأت القران فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه اذا اردت واذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الاية وبين الخبر الذي رويناه ومما يقوي ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة قال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان وانما امر الله تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب واقول ههنا قول ثالث وهو ان يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القران جمعا بين الدلائل بقدر الامكان

ما ذكرناه سهو

المسئلة الثانية قال عطاء الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت في الصلاة او في غيرها وقال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال الصلاة ولقائل ان يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم واظب عليه فيكون واجبا علينا لقوله تعالى فاتبعوه الثاني ان قوله تعالى فاستعذ امر للوجوب ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القراءة لانه تعالى قال فاذا قرأت القران فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة الثالث انه تعالى امر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب ان يكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما حصلناه في هذه المسئلة

المسئلة الثالثة التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان لنا الاية التي تلوناها والخبر الذي رويناه وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب

المسئلة الرابعة قال الشافعي رحمه الله في الام روي ان عبد الله بن عمر لما قرأ اسر بالتعويذ وعن ابي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان اسر ايضا جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعويذ فان اسر به لم يضر بين ان الجهر عنده اولى واقول الاستعاذة انما يقرأ بعد الاستفتاح وقبل الفاتحة فان الحقناها بما قبلها لزم الاسرار وان الحقناها بالفاتحة لزم الجهر الا ان المشابهة بينها وبين الاستفتاح اتم لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم

المسئلة الخامسة قال الشافعي رحمه الله في الام قيل انه يتعوذ في كل ركعة ثم قال والذي اقول انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى واقول له ان يحتج عليه بان الاصل هو العدم وما لاجله امرنا بذكر الاستعاذة هو قوله واذا قرأت القران فاستعذ بالله وكلمة اذا لا يفيد العموم ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فيلزم ان يتكرر الحكم بتكرر العلة والله اعلم

المسئلة السادسة انه تعالى قال في سورة النحل فاذا قرأت القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة اخرى انه هو السميع العليم وفي سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي واجب ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول الح قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق ايضا لظاهر الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم وقال احمد الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جمعا بين الايتين وقال بعض اصحابنا الاولى ان يقول اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا ايضا جامع بين هذين الايتين وروى البيهقي في كتاب السنن باسناده عن ابي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال النووي والاوزاعي الاولى ان يقول

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان اول ما نزل به جبريل على محمد عليهما السلام قال يا محمد استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق وبالجملة فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق في الله والتسمية توجه القلب الى هيبة جلال الله تعالى

المسئلة السابعة التعوذ في الصلوة لاجل القراءة ام لاجل الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد لاجل القراءة وعند ابي يوسف لاجل الصلاة ويتفرع على هذا الاصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام ام لا عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرأ وعنده يتعوذ وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرأت القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقتدي فلا يتعوذ وجه قول ابي يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ولما لم يكن كذلك بل تكرر بتكرار الصلاة دل على انها للصلاة لا للقراءة الفرع الثاني اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول اعوذ بالله ثم يكبر ام لا عندهما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند ابي يوسف يقدم التعويذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة اشياء نذكرها ههنا

المسئلة الثامنة السنة ان يرتل القران لقوله ورتل القران ترتيلا والترتيل هو ان يكون الكلمات والحروف فيه بينة ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ وافهم غيره تلك المعاني واذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل اولى روى ابو داود باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال لصاحب القران يوم القيمة اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا قال ابو سليمان الخطابي جاء في الاثر ان عدد آي القران على عدد درج الجنة يقال للقاري ارق في درج الجنة على عدد ما كنت تقرأ من القران فمن استوفى قراءة آي جميع القران استولى على اقصى الجنة والله اعلم

ترقيق الكلام وتحسينه ص

المسئلة التاسعة اذا قرأ القران جهرا فالسنة ان يجيد في القراءة روى ابو داود عن البراء بن عازب قال قال رسول الله عليه السلام زينوا القران باصواتكم

ان اشتباه الضاد بالظاء غير مبطل للصلاة

المسئلة العاشرة المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسير فوجب ان يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثاني انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة والرابع ان الظاء وان كان مخرجه بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه السلام انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسير واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وازمنة الصحابة لاسيما عند دخول العجم في الاسلام فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف

المسئلة الحادية عشر اختلفوا في ان اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة ام لا وبتقدير ان ثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة ما قبلها لان الانتقال من الكسرة الى التلفظ باللام الغليظة يثقل على اللسان فوجب نفيه عن هذه اللغة

المسئلة الثانية عشر اتفقوا على انه لا يجوز في الصلاة قراءة القران بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال في الحمد او بضم اللام من لله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القران لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القران عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب ان يبقى في الصلاة على اصل المنع

اعلم وعدلنا

المسئلة الثالثة عشر اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك انا نقول هذه القراءات اما ان تكون منقولة بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على بعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها فوجب ان يلزم في حقهم ما ذكرناه واما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الاحاد فحينئذ يخرج القران عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف فيه بين الامة وتجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الاحاد وكون بعض القراءة من باب الاحاد لا يقتضي خروج القران بكليته عن كونه قطعيا والله اعلم

الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله

الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اعلم ان الكلام في هذا الباب يتعلق باركان خمسة الاستعاذة والمستعيذ والمستعاذ به والمستعاذ منه والشيء الذي لاجله يحصل الاستعاذة الركن الاول في الاستعاذة وفيه مسائل

المسئلة الاولى في تفسير قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول قولنا اعوذ مشتق من العوذ وله معنيان احدهما الالتجاء والاستجارة والثاني الالتصاق يقال اطيب اللحم عوذه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول معنى قولنا اعوذ بالله اي التجئ الى رحمة الله وعصمته وعلى الوجه الثاني معناه الصق نفسي بفضل الله ورحمته واما الشيطان ففيه قولان الاول انه مشتق من الشطن وهو البعد يقال شطن داره اي بعد فلا جرم سمي كل متمرد من جن وانس ودابة شيطانا لبعده عن الرشاد والسداد قال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب عمر برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال ما حملتموني الا على شيطان والقول الثاني ان الشيطان ماخوذ من قوله شاط يشيط اذا بطل ولما كان كل متمرد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمي شيطانا واما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول كقولهم كف خضيب اي مخضوب ولحية دهين اي مدهون ثم في كونه مرجوما وجهان الاول ان كونه مرجوما معناه كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى فاخرج منها فانك رجيم واللعن يسمى رجما وحكى الله تعالى عن والد ابراهيم عليه السلام انه قال له لئن لم تنته لارجمنك قيل عنى به الرجم بالقول وحكى الله تعالى عن قوم نوح انهم قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين وفي سورة يس لئن لم تنتهوا لنرجمنكم والوجه الثاني ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى

امر الملائكة برمي الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير متمرد واما قولنا ان الله هو
السميع العليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز عن شر الوسوسة ومعلوم ان الوسوسة كانها
حروف خفية في قلب الانسان ولا يطلع عليها احد فكان العبد يقول يا من هو على الصفة التي يسمع كل مسموع ويعلم
كل سر خفي انت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وانت القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك فلهذا
السبب كان ذكر السميع العليم اولى بهذا الموضع من سائر الاذكار الثاني انه انما تعين هذا الذكر لهذا الموضع اقتداء بلفظ
القران وهو قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم السجدة انه هو
السميع العليم المسئلة الثانية في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل
اما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع المضار الدينية والدنيوية
وكون الله تعالى قادرا على تحصيل المنافع الدينية والدنيوية وعلى جميع دفع المضار الدينية والدنيوية ولم يقدر — وعلى دفع جميع المضار
احد سواه على دفعه عنه واذا حصل هذا العلم في القلب تولد من هذا العلم حصول حالة في القلب وهي انكسار وتواضع
ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع الى الله والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة اخرى في القلب
وصفة في اللسان اما الصفة الحاصلة في القلب فهي ان يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الافات ويخصصه
بافاضة الخيرات والحسنات واما الصفة التي في اللسان فهو ان يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى
وذلك الطلب هو الاستعاذة وهو قولنا اعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرناه ظهر لك ان الركن الاعظم في الاستعاذة هو
علمه بالله وعلمه بنفسه اما علمه بالله فهو ان يعلم كونه سبحانه عالما بجميع المعلومات فانه لو لم يكن الامر كذلك لجاز
ان لا يكون الله عالما به ولا باحواله وعلى هذا التقدير يكون الاستعاذة به عبثا ولا بد ان يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات
والا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد ان يعلم ايضا كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جائزا لم يكن في
الاستعاذة فائدة ولا بد ايضا وان يعلم انه لا يقدر احد سوى الله على ان يعينه على مقاصده اذ لو جاز ان يكون غير
الله يعينه على مقاصده لم يكن قوي الرغبة في الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق واعني بالتوحيد
المطلق ان يعلم ان مدبر العالم واحد وان يعلم ان العبد غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بافعال
نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح
منه ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة في هذا الذكر الى العلم بهذه المقدمات
بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن منه ان يقول اعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف جدا لان ابرهيم
عليه السلام عاب اباه في قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فبتقدير ان لا يكون الاله عالما
بكل المعلومات قادرا على كل المقدورات كان سؤاله سؤالا لمن لا يسمع ولا يبصر فكان داخلا تحت ما جعله ابرهيم
عليه السلام عيبا على ابيه واما علم العبد بحال نفسه فلا بد وان يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه
على سبيل الاتمام وان يعلم ايضا انه بتقدير ان يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها
عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها اذا عرفت هذا فنقول انه اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار
العبد مشاهدا لها متيقنا فيها وجب ان يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يقع
في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك وذلك هو قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل
على كون الانسان عاجزا عن تحصيل منافع نفسه في الدنيا والاخرة ان الصادر عن الانسان اما العلم واما العمل وهو
في كلا البابين في الحقيقة في غاية العجز اما العلم فما اشد الحاجة في تحصيله الى الاستعانة بالله وفي الاحتراز عن حصول
ضده الى الاستعاذة بالله ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انا كم راينا من الاكياس المحققين بقوا في شبهة واحدة
طول عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل اصروا عليها وظنوها علما يقينيا وبرهانا جليا ثم بعد انقضاء اعمارهم
جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها واظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك لبعض الناس جاز على الكل
مثله ولولا هذا السبب لما وقع بين اهل العلم اختلاف في الاديان والمذاهب واذا كان الامر كذلك فلولا اعانة الله
وفضله وارشاده والا فمن الذي يتخلص سفينة فكرته عن امواج الضلالات ودياجي الظلمات الحجة الثانية ان
كل احد يقصد ان يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وان احدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان الامر بحسب سعيه
وارادته لوجب كون الكل محقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحققين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد
ثور اسود علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات الا باعانة اله الارض والسموات الحجة الثالثة ان القضية التي
يتوقف الانسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل له الى الجزم بها الا اذا دخل فيما بينهما الحد الاوسط فنقول ذلك
الحد الاوسط ان كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة فحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك
القضية بل يكون جازما بها وقد فرضناه متوقفا فيها هذا خلف واما ان قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير
حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه او لا يمكنه والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لان طلب الشيء
بعينه انما يكون بعد الشعور به بعينه وان كان يعرفه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل واما ان
كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذي به يتخلص عن ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الحيرة
وهذا يدل على ان العبد في غاية الحيرة والدهشة الحجة الرابعة انه تعالى قال لرسوله عليه السلام وقل رب
اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة
فهذا بيان كمال العجز للعبد عن تحصيل العقايد والعلوم واما عجز العبد عن الاعمال الظاهرة التي يجر بها النفع الى نفسه — في تشبيه البدن بالجحيم والقوى بالزبانية
ويدفع الضرر عن نفسه فهذا ايضا كذلك ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انه قد انكشف لارباب البصائر ان هذا
البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم انه حصل على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة
والحواس الخمس الباطنة والشهوة والغضب والقوى الطبيعية السبعة وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو
واحد بحسب الجنس الا انه يدخل تحت كل واحد منها اعداد قوى لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك

بالقوة الباصرة فان الاشياء التي تقوى القوة الباصرة على ادراكها امور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد
منها اثر خاص في القلب وذلك الاثر يجر القلب من اوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات واذا عرفت
هذا ظهر انه مع كثرة هذه العوايق والعلايق فانه لا خلاص للقلب عن هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واغاثته
ولما ثبت انه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعاذة بالله
واجبة في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علينا في اول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظة ولحظة ان نقول اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم الحجة الثانية ان اللذات الحاصلة في هذه الحيوة العاجلة قسمان احدهما اللذات الحسية
والثاني اللذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد من هذين القسمين الانسان اذا لم يمارس تحصيل
تلك اللذات ولم يباشرها لم يكن له شعور بها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها
ووقف عليها التذ بها واذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها فكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام اخر في
تحصيل اللذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام اخر اعلى مما كان قبل ذلك فالحاصل ان
الانسان كلما كان اكثر فوزا بالمطالب كان اعظم حرصا واشد رغبة في تحصيل الزائد عليها واذا كان لا نهاية لمراتب
الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لا نهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة الم
الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه فوجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم ليتداركه
لعباده فيقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين
وقوله واستعينوا بالصبر والصلوة وقال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء
من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان الله يقول وعزتي وجلالي لاقطعن امل كل امل من غيري
باليأس ولالبسنه ثوب المذلة عند الناس ولاجنبنه عن قربي ولابعدنه عن وصلي ولاجعلنه متفكرا حيرانا حين يؤمل غيري
في الشدائد والشدائد بيدي وانا الحي القيوم ويرجو غيري ويطرق بالفكر ابواب غيري وبيدي مفاتيح الابواب
وهي مغلقة وبابي مفتوح لمن دعاني المسئلة الثالثة في ان الاستعاذة كيف يصح على مذهب الجبر والقدر
وقالت المعتزلة قولنا اعوذ بالله يبطل قول الجبرية من وجوه الاول ان قولنا اعوذ بالله اعتراف بكون العبد فاعلا
لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله سبحانه لامتنع كون العبد فاعلا لان تحصيل الحاصل محال
وايضا فاذا خلقه في العبد امتنع دفعه واذا لم يخلقه فيه امتنع تحصيله فثبت ان قولنا اعوذ بالله اعتراف بكون
العبد موجدا لافعال نفسه والثاني ان الاستعاذة انما تحسن من الله تعالى اذا لم يكن الله تعالى خالقا للامور التي
منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع ان يستعاذ بالله تعالى منها لان على هذا التقدير يصير كان
العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله الثالث ان الاستعاذة بالله من المعاصي يدل على ان العبد غير راض
تحصيل — بها ولو كانت المعاصي بخلق الله وقضائه وحكمه وجب ان يكون العبد راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضى
بقضاء الله واجب والرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم انما يعقل ويحسن لو كانت تلك الوسوسة
فعلا للشيطان اما اذا كانت فعلا لله تعالى ولم يكن للشيطان في وجودها اثر فكيف يستعاذ من شر الشيطان
بل الواجب ان يستعاذ على هذا التقدير من شر الله لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت
شيئا اصلا وانت يا اله الخلق انت علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وما حكمت بها
علي ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقلت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقلت
وما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب القوية كيف يجوز في حكمك ورحمتك ان تذمني
وتلعنني السادس جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني او لا بسبب جرم صدر مني فان كان الاول فقد بطل
الجبر وان كان الثاني فهذا محض الظلم وانت قلت وما الله يريد ظلما للعباد فكيف يليق هذا بك فان قال قائل هذه
الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالجبر وانا لا اقول بالجبر ولا بالقدر بل اقول الحق حالة متوسطة بين الجبر
والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لانه اما ان يكون لقدرة العبد اثر في الفعل على سبيل الاستقلال او لا
يكون فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسؤالات المذكورة واردة
على هذا القول فكيف يعقل حصول الواسطة قال اهل السنة والجماعة اما الاشكالات التي اوردتموها علينا فهي
باسرها واردة عليكم من وجهين الاول ان قدرة العبد اما ان تكون متعينة لاحد الطرفين او كانت صالحة للطرفين معا
فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني فرجحان احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان كان
الاول ففاعل ذلك المرجح ان كان هو العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان هو الله فعندما يفعل ذلك المرجح يصير
الفعل واجب الوقوع وعندما لا يفعله يكون الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم كلما ذكرتموه واما الثاني وهو ان
يقال ان رجحان احد الطرفين على الاخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين الاول انه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال
بترجيح احد طرفي الممكن على الاخر على وجود المرجح والثاني ان على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل
الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد واذا كان العبد كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما اوردتموه
علينا فهو وارد عليكم الوجه الثاني في السؤال انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف
علمه يقتضي انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضي الى هذا المحال محال فكان كلما اوردتموه علينا في القضاء
والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال اهل السنة والجماعة قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
القول — يبطل القول بالقدر من وجوه الاول ان المطلوب من قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اما ان يكون هو ان يمنع الله الشيطان
من عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير او على سبيل القهر والجبر اما الاول فقد فعله ولما فعله كان طلبه من الله
محالا لان تحصيل الحاصل محال واما الثاني فهو غير جائز لان الالجاء ينافي كون الشيطان مكلفا وقد ثبت كونه مكلفا
اجابت المعتزلة عنه فقالت المطلوب بالاستعاذة فعل الالطاف التي تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك القبيح
لا يقال فتلك الالطاف فعل الله باسرها فما الفائدة في الطلب لانا نقول ان من الالطاف ما لا يحسن فعله الا عند الدعاء

فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله اجاب اهل السنة عن هذا السؤال بان فعل تلك الالطاف اما ان يكون له
اثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك او لا اثر له فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع و
الدليل عليه انه عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم ان يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان
جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجود وذلك يبطل القول
بالاعتزال وان لم يحصل بسبب فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة اثر فيكون فعلها عبثا
محضا وذلك في حق الله تعالى محال الوجه الثاني ان يقال ان الله تعالى اما ان يكون مريدا لصلاح حال العبد او لا يكون
فان كان الاول هو الحق فالشيطان اما ان يتوقع منه افساد العبد او لا يتوقع منه ذلك فان توقع منه افساد العبد
مع ان الله تعالى يريد اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد واما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد
فاي حاجة للعبد الى الاستعاذة منه واما اذا قيل ان الله لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام
من شر الشيطان الوجه الثالث ان الشيطان اما ان يكون مجبورا على فعل الشر او يكون قادرا على فعل الشر والخير معا
فان كان الاول فقد اجبره الله تعالى على الشر وذلك يقدح في قولهم ان الله تعالى لا يريد الا الصلاح والخير وان كان
الثاني وهو انه قادر على فعل الشر والخير معا فههنا يمتنع ان يترجح فعل الخير على فعل الشر الا لمرجح وذلك المرجح يكون
من الله تعالى واذا كان كذلك فاي فائدة في الاستعاذة الوجه الرابع هب ان البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان
فالشيطان كيف وقع في المعاصي وان قلنا انه وقع في المعاصي بوسوسة شيطان اخر لزم التسلسل وان قلنا وقع في المعاصي
لا لاجل شيطان اخر فلم لا يجوز مثله في البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى
سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا اخر فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد الثقل عليه
والاضرار وذلك ينافي كون الاله رحيما ناظرا لعباده الوجه الخامس ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب
الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة منه وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة واعلم ان
هذه المناظرة تدل على انه لا حقيقة لقولنا اعوذ بالله الا ان ينكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل الكلام فيه
ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك
لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك **الركن الثاني** المستعاذ به واعلم ان هذا ورد في القران والاخبار
على وجهين احدهما ان يقال اعوذ بالله والثاني ان يقال اعوذ بكلمات الله اما قوله اعوذ بالله فبيانه انما يتم بالبحث
عن لفظة الله تبارك وتعالى وسيأتي ذلك في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم واما قوله اعوذ بكلمات الله التامات
فاعلم ان المراد بكلمات الله هو قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ
قدرته في الممكنات وسريان مشيئته في الكائنات بحيث يمتنع ان يعرض له عائق ومانع ولا شك انه لا يحسن الاستعاذة
بالله الا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والامر النافذة وايضا فالجسمانيات لا يكون حدوثها الا على سبيل الحركة
والخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا واما الروحانيات فانما يحصل تكونها وخروجها الى الفعل دفعة ومتى كان
الامر كذلك كان حدوثها شبيها بحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الآن الذي لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ
قدرته بالكلمة وايضا ثبت في علم المعقولات ان عالم الارواح مستول على عالم الاجسام وانها هي المدبرات لامور
هذا العالم كما قال تعالى فالمدبرات امرا فقولنا اعوذ بكلمات الله التامات استغاثة من الارواح البشرية بالارواح
العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات
تلك الارواح العالية الطاهرة ثم ههنا دقيقة وهي ان قولنا اعوذ بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان
قد بقي في نظره التفات الى غير الله تعالى واما اذا تغلغل في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى
في الوجود احدا الا الله لم يستعذ الا بالله ولم يلتجئ الا الى الله تعالى ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول اعوذ
بالله واعوذ من الله كما قال صلى الله عليه وسلم اعوذ بك منك واعلم ان هذا المقام يكون العبد مشتغلا
بغير الله تعالى ايضا لان الاستعاذة لا بد وان يكون لطلب او هرب وذلك اشتغال بغير الله تعالى فاذا ترقى العبد
عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني ايضا عن فنائه عن نفسه فههنا يترقى عن مقام قوله اعوذ بالله ويصير مستغرقا
في نور قوله بسم الله الا ترى انه عليه السلام لما قال واعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال انت كما اثنيت على نفسك
الركن الثالث من اركان هذا الباب المستعيذ واعلم ان قوله اعوذ بالله امر منه لعباده ان يقولوا ذلك وهذا غير مختص
بشخص معين فهو امر على سبيل العموم ثم انه تعالى حكى ذلك عن الانبياء والاولياء وذلك يدل على ان كل مخلوق
فانه يجب ان يكون مستعيذا بالله فالاول انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي
به علم فعند هذا اعطاه الله تعالى خلعتين السلام والبركات وهو قوله قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك
الثاني حكى عن يوسف عليه السلام ان المراة لما راودته قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فاعطاه الله خلعتين صرف السوء
والفحشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفحشاء الثالث قيل له فخذ احدنا مكانه قال معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا
متاعنا عنده فاكرمه الله تعالى بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا الرابع حكى الله تعالى عن موسى عليه السلام
انه لما امر قومه بذبح البقرة قال قومه اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فاعطاه خلعتين ازالة التهمة
واحياء القتيل فقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى الخامس ان القوم لما خوفوه بالقتل قال اني عذت
بربي وربكم ان ترجمون وقال في اية اخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فاعطاه الله تعالى
مراده فافنى عدوه واورثهم ارضهم وديارهم السادس ان ام مريم قالت واني اعيذها بك وذريتها من
الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا السابع ان مريم
لما رات جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين ولدا زكيا
من غير اب وتبرئة الله اياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله الثامن ان الله امر محمدا عليه السلام
بالاستعاذة مرة بعد اخرى فقال وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون وقال قل اعوذ

التغلغل ... المغلغلة الرسالة المحمولة من بلد الى بلد

برب الفلق وقل اعوذ برب الناس الثاني في سورة الاعراف خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من
الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم فهذه الايات دالة على ان الانبياء عليهم السلام كانوا ابدا في الاستعاذة
بالله من شر شياطين الانس والجن واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلى
الله عليه وسلم واغرقا فيه فقال عليه السلام اني لاعلم كلمة لو قالها لذهب عنه وهي قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
واقول هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه الاول ان الانسان يعلم ان علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه
انما يمكنه ان يعرف ذلك القليل بمدد العقل وعند الغضب يزول العقل فكل ما يفعله ويقوله لا يكون على القانون الجيد
فاذا استحضر في عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له من الاقدام على هذه الافعال وحاملا له على ان يرجع الى الله تعالى في
تحصيل الخيرات ودفع الافات فلا جرم يقول اعوذ بالله الثاني ان الانسان غير عالم قطعا بان الحق من جانبه لا من جانب
خصمه فاذا علم ذلك يقول افوض هذه الواقعة الى الله فاذا كان الحق من جانبي فالله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من
جانب خصمي فالاولى ان لا اظلمه وعند هذا يفوض ذلك الحكم الى الله ويقول اعوذ بالله الثالث ان الانسان انما يغضب
اذا احس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم فاذا استحضر في عقله ان اله العالم اقوى واقدر
مني ثم اني عصيته مرات وكرات وانه بفضله يتجاوز عني فالاولى بي ان اتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا احضر في عقله
هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال اعوذ بالله وكل هذه المعاني تستنبط من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم
طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني ابصر طريق الرشد فترك
النزاع والدفاع ورضي بقضاء الله تعالى والخبر الثاني روى معقل بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من
قال حين يصبح ثلاث مرات اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرا ثلاث ايات من اخر سورة الحشر وكل الله به سبعين
الف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت
وتقديره من جانب العقل ان قولنا اعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها والايات الثلاث من اخر سورة الحشر
مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين والخبر الثالث روى عن ابن
عباس رض عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ بالله في اليوم عشر مرات وكل الله به ملكا يذود عنه الشيطان
قلت والسبب فيه انه لما قرا اعوذ بالله وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من
نفسه لم يلتفت الى ما تامر به النفس ولم يقدم على الاعمال التي يدعوه نفسه اليها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان قراءة
هذه الكلمة يذود الشيطان عن الانسان والخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه من نزل منزلا فقال
اعوذ بكلمات الله من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل قلت والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة
الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان السموات مملوة من الارواح الطاهرة كما قال عليه السلام اطت
السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد وكذلك الاثير والهواء مملوة من الارواح
وبعضها طاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة ومؤذية شريرة فاذا قال الرجل اعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ
بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وايضا كلمة الله هي قوله كن وهي عبارة عن القدرة النافذة ومن
استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
اذا فزع احدكم من النوم فليقل اعوذ بكلمات الله من غضبه وعقابه ومن شر عباده ومن شر همزات الشياطين
وان يحضرون فانها لن تضره وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبيده ومن لم يبلغ كتبها في صك وعلقها في عنقه
والخبر السادس عن ابن عباس رض عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين رضي الله عنهما ويقول
اعوذ بكلمات الله التامات من شر كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول كان ابراهيم عليه السلام يعوذ بها
اسمعيل واسحق والخبر السابع انه صلى الله عليه وسلم كان يعظم امر الاستعاذة حتى انه لما تزوج امراة ودخل بها
فقالت اعوذ بالله منك فقال النبي صلى الله عليه وسلم عذت بمعاذ فالحقي باهلك واعلم ان هذا يدل على ان الرجل
المستبصر بنور الله لا التفات له الى القائل وانما التفاته الى القول فكما ذكرت تلك المراة اعوذ بالله بقي قلب الرسول
مشتغلا بتلك الكلمة ولم يلتفت الى انها قالت تلك الكلمة عن قصد ام لا والخبر الثامن روى الحسن قال بينما رجل
يضرب مملوكا فجعل المملوك يقول اعوذ بالله اذ جاء نبي الله فقال اعوذ برسول الله فامسك عنه فقال صلى الله عليه
وسلم عائذ الله احق ان يمسك عنه فقال اني اشهدك يا رسول الله انه حر لوجه الله وقال صلى الله عليه وسلم اما والذي
نفسي بيده لو لم تقلها لدفع وجهك سفع النار والخبر التاسع قال سويد سمعت ابا بكر الصديق رض يقول على المنبر
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم قال سمعت رسول الله عليه السلام يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فلا احب ان اترك ذلك
ما بقيت والخبر العاشر قوله عليه السلام اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك
الركن الرابع من اركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر
الشيطان واعلم ان شر الشيطان اما ان يكون بالوسوسة او بغيرها كما ذكره في قوله تعالى كالذي يتخبطه الشيطان من
المس وفي هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
اختلف الناس في وجود الجن والشيطان فمن الناس من انكر الجن والشياطين واعلم اولا انه لا بد من البحث عن
ماهية الجن والشيطان فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن والشيطان عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة تجيء
وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال
مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة والقول الثاني ان كثيرا من الناس اثبتوا موجودات
لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وعلموا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة
عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون كما قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا
يستحسرون ويليها مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير الاجسام واشرفها حملة العرش كما قال الله تعالى ويحمل عرش
ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال الله تعالى وترى الملائكة حافين

عن انس نسخة

بنت الحكيم نسخة

الاطيط صوت الرحل والابل من ثقل احمالها يقال لا اتيك ما اطت الابل ص

سفعته النار والسموم اذا لفحته لفحا يسيرا اهر

في وجود الجن والشياطين

من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوان الموجودة في هذا العالم واعلم ان على كلا القولين فهذه الارواح قد تكون مشرقة الهية خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون كدرة سفلية مظلمة شريرة شقية وهي المسماة بالشيطان واحتج المنكرون بوجود الجن والشياطين بوجوه الحجة الاولى ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان تكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده انما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا اجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع انا لا نشاهد شيئا منها ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب ان يتمزق ويتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون لها قدرة وقوة على اعمال الشاقة ومثبتو الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن الحجة الثانية ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما عداوة واما صداقة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى اثرا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة العزايم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اثرا من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال اني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقائق الا اتيت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة اثرا ولا خبرا الحجة الثالثة ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل اما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشياء فانا اذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكننا ان ندعي الاحساس بها والذين يقولون انا ابصرناها او سمعنا اصواتها فهم طائفة من المجانين الذين يتخيلون اشياء بسبب خلل امزجتهم فيظنون انهم راوها والكذابون المخرقون واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فانه على تقدير ثبوتها يجوز ان يقال ان كل ما اتى به الانبياء من المعجزات انما يحصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان فلم لا يجوز ان يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم اظهر الحنين ولم لا يجوز ان يقال الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل في باطنها وتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من اصلها لان الشيطان قلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشيطان فثبت انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب ان يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذه جملة شبه منكري الجن والشياطين والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على انه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرق الاولى الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن على الاعمال اللائقة بها فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما وان كانتا من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة وسوسة فهذا هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفرقة الثانية الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه انواع ايضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين الموذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان والفرقة الثالثة وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم اثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها وكما ان لكل روح من الارواح الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان الروح البشري يتعلق اولا بالقلب ثم بواسطة يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق اولا الى الكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى اثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم وكما انه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتادى بالشرايين والاعصاب الى اجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحيوة والحس والحركة الى كل جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتادى قوة ذلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء هذا العالم وكما ان بواسطة الارواح الفايضة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل في كل جزء من اجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهو الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فيكون هذه القوى كالنتايج والاولاد لجوهر النفس المدبرة الكلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم تحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل

مثلا طائفة والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طائفة اخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشتري واذا عرفت هذا فنقول ان العلة تكون اقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي اقوى واعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم ولهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا واخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوي اتصاله بالروح الفلكي الذي هو اصله ومعدنه ظهرت عليه افعال عجيبة واعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين ويزعم انها موجودات ليست اجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا ان المجرد يمتنع عليه ادراك الجزئيات فالمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية واعلم ان هذا باطل لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فههنا شيء واحد وهو مدرك للكلي هو النفس فيلزم ان يكون المدرك للجزئي هو النفس الثاني هب ان النفس المجردة لا يقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها ان يدرك الجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فلم لا يجوز ان يقال ان تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها الات جسمانية من كرة الاثير او من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الالات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب واما الذين يزعمون ان الجن والشياطين اجسام هوائية او نارية فقالوا الاجسام متساوية في الجسمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بحسب حقايقها المخصوصة وماهياتها المعينة وان كانت مشتركة في قبول الجسمية والمقدار اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال احد انواع الاجسام اجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل نفسها باشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها اليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الاحجار والحديد وتخرج من الجانب الاخر فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على ابطالها فلم يجز المصير الى القول بابطالها واما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل احد وكل احد لا يعرف الا حال نفسه اما حال غيره فانه لا يعلمها فبقي هذا الامر في حيز الاحتمال واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول انا لا نسلم ان القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء وسيظهر الجواب عن الشبهة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك فهذا اخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات

المسئلة الثانية اعلم ان القران والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين اما القران فالايات الاية الاولى قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القران وعلى انهم انذروا قومهم والاية الثانية قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان والاية الثالثة قوله تعالى في قصة سليمان يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات وقال الله تعالى والشياطين كل بناء وغواص واخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى ولسليمان الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه والاية الرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا والاية الخامسة قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالك في الموطا عن صيفي بن افلح عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة انه دخل على ابي سعيد الخدري قال وجدته يصلي فجلست انتظره حتى يقضي صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سريره في بيته فاذا حية فقمت لاقتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما انصرف من صلاته اشار الى بيت في الدار وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى من الانصار حديث عهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فراى امراته واقفة بين الناس فهياء الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت امراته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه فركز الرمح فيها فاضطربت الحية في راس الرمح وخر الفتى فما ندري ايهما كان اسرع موتا الفتى ام الحية فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فمن بدا لكم منهم فاذنوه ثلاثة ايام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان والخبر الثاني روى في الموطا عن يحيى بن سعيد قال لما اسري برسول الله صلى الله عليه وسلم راى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت راه فقال جبريل الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفيت شعلته قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ينزل الى الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمن الخبر الثالث روى مالك ايضا في الموطا ان كعب الاحبار كان يقول اعوذ بوجه الله العظيم الكريم الذي ليس شيء اعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسماء الله كلها ما قد علمت منها وما لم اعلم من شر ما خلق وذرا وبرا الخبر الرابع روى ايضا مالك ان خالد بن الوليد قال يا رسول الله اني اروع في نومي فقال قل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون الخبر الخامس ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي صلى الله عليه وسلم

خشية سمع

الكتاب والسنة يدلان على وجود الجن والشياطين

ليلة الجن وقرأته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام الخبر السادس روى القاضي ابو بكر في الهداية ان عيسى ابن مريم عليه السلام دعا ربه ان يريه موضع الشيطان من بني ادم فاراه ذلك فاذا راسه مثل راس الحية واضع راسه على قلبه فاذا ذكر الله خنس واذا لم يذكره وضع راسه على حبة قلبه الخبر السابع قوله عليه السلام ان الشيطان ليجري من ابن ادم مجرى الدم وقال ما منكم من احد الا وله شيطان قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان الله اعانني عليه فاسلم وفي الاحاديث كثيرة والقدر الذي ذكرناه كاف المسئلة الثالثة في بيان ان الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تع والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال تعالى حاكيا عن ابليس انه قال خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان حصول الحيوة في النار غير مستبعد الا ترى ان الاطباء قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح وهما في غاية السخونة وقال جالينوس اني شققت مرة بطن قرد وادخلت يدي في بطنه وادخلت اصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل نزيد ونقول اطبق الاطباء على ان الحيوة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية وقال بعضهم الاغلب على الظن ان كرة النار مملوة من الروحانيات المسئلة الرابعة ذكروا قولين في انهم لم سموا بالجن الاول ان لفظ الجن ماخوذ من الاستتار ومنه الجنة لاستتار ارضها بالاشجار ومنه الجنة لانها ساترة للانسان ومنه الجن لاستتارهم عن العيون ومنه المجنون لاستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة اي وقاية وسترا واعلم ان على هذا القول يلزم ان تكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون الا ان يقال هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف والقول الثاني في انهم سموا بهذا الاسم لانهم كانوا في اول امرهم خزان الجنة والقول الاول اقوى المسئلة الخامسة ان طوائف المكلفين اربعة الملائكة والانس والجن والشياطين واختلفوا في الجن والشياطين فقيل الشياطين جنس والجن جنس اخر كما ان الانسان جنس والفرس جنس اخر وقيل الجن منهم اخيار ومنهم اشرار والشياطين اسم لاشرار الجن المسئلة السادسة المشهور ان الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر وانكر اكثر المعتزلة ذلك اما المثبتون فقد احتجوا بوجوه الاول ان كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني ادم ايضا غير ممتنع قياسا على النفس وغيره الثاني قوله تعالى لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الثالث قوله عليه السلام ان الشيطان ليجري من ابن ادم مجرى الدم اما المنكرون فقد احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي صرح بانه ما كان له على البشر سلطان الا من الوجه الواحد وهو القاء الوسوسة والدعوة الى الباطل الثاني لا شك ان الانبياء والعلماء المحققين يدعون الناس الى لعن الشياطين والبراءة منهم فوجب ان يكون العداوة بين الشياطين وبينهم اعظم انواع العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى ايصال الشر والبلاء اليهم لوجب ان يكون تضرر الانبياء والعلماء بهم اشد من تضرر كل واحد ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل المسئلة السابعة اتفقوا على ان الملائكة لا يشربون ولا ياكلون ولا ينكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون واما الجن والشياطين فانهم ياكلون ويشربون وينكحون قال عليه الصلاة والسلام في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وايضا فانهم يتولدون قال الله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني المسئلة الثامنة في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الاثار ذكروا انه يغوص في باطن الانسان ويضع راسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليجري من ابن ادم مجرى الدم الا فضيقوا مجاريه بالجوع والعطش وقال عليه الصلوة والسلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تاويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك المجاري او تداخل الاجسام الثاني ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين اهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لم يخصهم بمزيد الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل في داخل البدن لصار كانه نفذ النار في داخل البدن ومعلوم انا لا نحس بذلك الرابع ان الشياطين يحبون المعاصي وانواع الكفر والفسق ثم انا نتضرع باعظم الوجوه اليهم ليظهروا انواع الفسق فلا نجد منه اثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا واجاب مثبتوا الشياطين عن السؤال الاول بان على القول بانها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول الاول بانها اجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال ايضا زائل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله والملائكة يمنعونهم عن ايذاء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز ان يقول الله للنار يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم فلم لا يجوز مثله ههنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون البعض المسئلة التاسعة في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء قال القلب مثل قبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل باب ومثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ومثل مراة منصوبة يجتاز عليها الاشخاص فترى فيها صورة بعد صورة ومثل حوض ينصب اليها مياه مختلفة من انهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الاثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة او الغضب حصل من تلك الاحوال اثار في القلب واما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتاثر من هذه الاسباب واخص الاثار الحاصلة في القلب هي الخواطر واعني بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعني بها ادراكات وعلوما اما على سبيل التذكر واما على سبيل التجدد وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للارادات والارادات محركة للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات ينقسم الى ما يدعو الى الشر اعني الى ما يضر في العاقبة والى ما ينفع اعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد له من سبب والتسلسل محال فلا بد

كقوله

في قدرة الجن على النفوذ في بواطن البشر

في كيفية الوسوسة وتحقيق الكلام فيها

من انتهاء

من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه المسئلة العاشرة في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات فالمقدمة الاولى لا شك ان ههنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما ان يكون مطلوبا بالذات او لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره والا لزم اما الدور او التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا بالذات وشيء يكون مهروبا عنه لذاته المقدمة الثانية ان الاستقراء دل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما المقدمة الثالثة ان اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شيء اخر فاللذيذ عند القوة الباصرة شيء واللذيذ عند القوة السامعة شيء واللذيذ عند القوة الشهوانية شيء ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شيء رابع واللذيذ عند القوة العاقلة شيء خامس المقدمة الرابعة ان القوة الباصرة حالها اذا ادركت موجودا في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا او مولما او خاليا عنهما فان حصل العلم بكونه لذيذا او الاعتقاد ترتب على هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم او الاعتقاد بكونه مولما ترتب على هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مولما ولا بكونه لذيذا لم يحصل في القلب لا رغبة الى الفرار عنه ولا رغبة الى تحصيله المقدمة الخامسة ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعاوق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا راينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا انما يؤثر في كوننا مريدين لتناوله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد اما اذا اعتقدنا انه حصل فيه ضرر فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فايهما غلب على ظنه انه راجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان ومثال اخر لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا انه انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المولم يتخلص عن مولم اخر اعظم منه او يتوصل به الى تحصيل منفعة اعلى منها فالحاصل انه ثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا او مولما انما يوجب الرغبة والنفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض المقدمة السادسة في بيان ان التقرير الذي بيناه يدل على ان الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا ان هذه القوى صالحة للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل الا لضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث لاجل العلم بكونها لذيذة او مولمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه ولزم اما الدور او التسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى علوم وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجة وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم واما السبب الحقيقي وهو ان الله تعالى خلق تلك الاعتقادات والعلوم في القلب فهذا ملخص الكلام في ان الفعل كيف يصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذا او مولما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وان يكون بخلق الله تعالى ابتداء او بواسطة مراتب من شان كل واحد منها استلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه فثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله امر لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا احس بالشيء وعرف كونه ملائما مال الطبع اليه وتحركت القوة الى الطلب فاذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانا اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان او لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان او لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق انه ان اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها الهاما وان اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق وصدق الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن شيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي اتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكر واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي لقائل ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان اذا كان اقدامه على المعصية بتذكير شيطان اخر لزم تسلسل الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان اخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما اقدم على ما اقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما ذاك الا الله تعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قال سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله اعوذ بك منك المسئلة الحادية عشر اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواترت عليه الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كانه يسمع من داخل قلبه ودماغه اصواتا خفية وحروفا خفية وكان به متكلما يتكلم معه ومخاطبا يخاطبه فهذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان تلك الاشياء ليست حروفا ولا اصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال وهذا كما اذا تخيلنا صور الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء غير موجودة في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وامثلتها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة المرتسمة في المراة فانا اذا احسسنا صورة الفلك والشمس والقمر في المراة فليس ذلك لاجل انه حضرت ذوات هذه الاشياء وامثلتها في المراة فان ذلك محال وانما الحاصل في المراة رسوم هذه الاشياء وامثلتها وصورها واذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعرف ان الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك فهذا قول جمهور الفلاسفة ولقائل ان يقول هذا الذي سميته بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساو

حصوله

المركوزة

بالالهام

معنى لطيف

الحروف والكلمة في الماهية اولا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقايق الحروف والاصوات
والى ان الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء وان كان الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال شيء اخر
مخالف للمبصرات والمسموعات فحينئذ يعود السؤال وهو انا كيف نجد من انفسنا صور هذه المرئيات وكيف نجد من
انفسنا هذه الكلمات والعبارات وجدانا لا نشك انها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على الذهن فهذا
منتهى الكلام في كلام الفلاسفة واما الجمهور الاعظم من اهل العلم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة
حروف واصوات خفية واعلم ان القائلين بهذا القول قالوا فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان او انسان
اخر واما شيء روحاني مباين يمكنه القاء هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سواء قيل ان ذلك المتكلم هو الجن
او الشياطين او الملك واما ان يقال خالق تلك الحروف والاصوات هو الله تعالى اما القسم الاول وهو ان فاعل هذه
الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهذا قول باطل لان الذي يحصل باختيار الانسان يكون الانسان قادرا على
تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان اذا اراد دفعها او تركها لقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر
على دفعها فانه سواء حاول تركها او حاول فعلها فتلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه من غير اختيار واما القسم
الثاني وهو انها حصلت بفعل انسان اخر فهو ظاهر الفساد ولما بطل هذان القسمان بقي الثالث وهي انها من فعل الجن او الملك
او من فعل الله تعالى اما الذين قالوا ان الله لا يجوز ان يفعل القبايح فاللايق بمذهبهم ان يقولوا ان هذه الخواطر الخبيثة
ليست من فعل الله فبقي انها من احاديث الجن والشياطين واما الذين قالوا انه لا يقبح من الله شيء فليس في مذهبهم
مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم ان الثنوية يقولون للعالم الهان احدهما خير وعسكره الملائكة والثاني
شرير وعسكره الشياطين وهما يتنازعان ابدا وكل شيء في هذا العالم لكل واحد منهما تعلق به فالخواطر الداعية الى
اعمال الخير انما حصلت عن عسكر الله والخواطر الداعية الى اعمال الشر انما حصلت من عساكر الشيطان واعلم ان القول
باثبات الهين قول باطل فاسد على ما ثبت فساده بالدلائل فهذا منتهى القول في هذا الباب المسئلة الثانية عشر من الناس
من اثبت لهذه الشياطين قدرة على الاحياء وعلى الاماتة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورها الاصلية
وخلقتها الاولية ومنهم من انكر هذه الاحوال وقال انه لا قدرة لها على شيء من هذه الاحوال اما اصحابنا فقد اقاموا
الدلائل على ان القدرة على الايجاد والتكوين والاحداث ليست الا لله فبطلت هذه المذاهب كلها بالكلية
اما المعتزلة فقد سلموا ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان هذه الشياطين
لا قدرة لها على خلق الاجسام والحيوة ودليلهم ان قالوا الشيطان جسم وكل جسم فانه قادر بالقدرة والقدرة
لا تصلح لايجاد الاجسام فهذه مقدمات ثلاث المقدمة الاولى ان الشيطان جسم فقد بنوا هذه المقدمة على ان ما
سوى الله اما متحيز واما حال في المتحيز وليس لهم في اثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة واما المقدمة
الثانية وهي قولهم الجسم انما يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام متماثلة فلو كان شيء منها قادرا
لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبناء هذه المقدمة على تماثل الاجسام واما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة
التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب ان لا يصلح القدرة الحادثة لخلق الاجسام وهذا ايضا ضعيف لانه يقال لهم لم لا يجوز
حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود شيء
في الحال امتناع وجوده فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة المسئلة الثالثة عشر اختلفوا في ان الجن هل يعلمون الغيب
وقد بين الله تعالى في كتابه انهم بقوا في قيد سليمان عليه السلام وفي حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون موته
وذلك يدل انهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد
الى السموات او يقرب منها ويأخذ بعض تلك الغيوب عن السنة الملائكة ومنهم من قال لهم طرق اخر في معرفة
الغيوب لا يعلمها الا الله واعلم ان فتح الباب في امثال هذه المباحث لا يفيد الا الظنون والحسبانات والعالم بحقايقها
هو الله تعالى الركن الخامس من اركان مباحث الاستعاذة المطالب التي لاجلها يستعاذ اعلم انا بينا ان حاجات العبد
غير متناهية فلا خير من الخيرات الا وهو محتاج الى تحصيله ولا شر من الشرور الا وهو محتاج الى دفعه وابطاله
وقولنا اعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية فكانها امور غير متناهية ونحن ننبه على معاقدها
فنقول الشرور اما ان يكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب واما ان يكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان
اما القسم الاول فيدخل فيه جميع العقايد الباطلة فاعلم ان اقسام المعلومات غير متناهية وكل واحد منها يمكن ان يعتقد
اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن ان يعتقد اعتقادا باطلا خطأ ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم اثنان
وسبعون من هذه الامة وسبعمائة واكثر خارج هذه الامة فنقول اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها
واما ما يتعلق بالاعمال البدنية فهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدينية ومنها ما يفيد المضار الدنيوية اما المضار
الدينية فكل ما نهى الله عنه في جميع اقسام التكاليف وضبطها كالمتعذر فقولنا اعوذ بالله يتناول كلها واما
ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الالام والاسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والعمى وانواعها يقرب ان
يكون غير متناهية فقولنا اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل ان قولنا اعوذ بالله يتناول ثلاثة
اقسام وكل واحد منها يجري مجرى ما لا نهاية له اولها الجهل ولما كانت اقسام المعلومات غير متناهية كانت انواع الجهالات
غير متناهية فالعبد يستعيذ بالله منها ويدخل في هذه الجملة مذاهب اهل الكفر واهل البدعة على كثرتها وثانيها الفسق
ولما كانت انواع التكاليف كثيرة جدا وكتب الاحكام محتوية عليها كان قوله اعوذ بالله متناولا لكلها وثالثها المكروهات
والافات والمخافات ولما كانت انواعها واقسامها غير متناهية كان قولنا اعوذ بالله متناولا لكلها ومن اراد ان يحيط
بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف في كل واحد من الاعضاء انواعا من الالام والاسقام ويجب على العاقل انه اذا اراد ان
يقول اعوذ بالله فانه يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلاثة ويقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواعها وانواع
انواعها ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل ثم اذا استحضر تلك الانواع التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف
ان قدرة جميع الخلايق لا تفي بدفع هذه الاقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على ان يلتجي الى القادر

على ما لا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك اعوذ بالقادر على كل المقدورات من جميع اقسام الافات والمخافات
ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي الباب الثالث في اللطايف المستنبطة من قولنا اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم النكتة الاولى قولنا اعوذ بالله عروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا الطريق
متعين في اول الامر لان في اول الامر لا طريق الى معرفته الا بان يستدل باحتياج الخلق على وجود المؤثر الغني القادر
فقوله اعوذ اشارة الى الحاجة التامة فانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة وقوله بالله اشارة الى الغني التام
للحق فقول العبد اعوذ اقرار على نفسه بالفقر والحاجة وقوله بالله اقرار بامرين احدهما ان الحق قادر على تحصيل كل
الخيرات ودفع كل الافات والثاني ان غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات الا هو ولا معطي للخيرات
الا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله ففروا
الى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله اعوذ بالله ثم اذا وصل الى عتبة الحق وصار غرقا في نور جلال الحق شاهد
قوله قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول اعوذ بالله النكتة الثانية ان قولنا اعوذ بالله اعتراف بعجز النفس وقدرة
الرب فهذا يدل على انه لا وسيلة الى القرب من حضرة الله تعالى الا بالعجز والتسليم ثم من الكلمات النبوية قوله عليه
السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بانه القادر على كل
مقدور ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال
والجلال النكتة الثالثة ان الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من شر الشيطان وذلك هو الاستعاذة واعلم
ان هذه الاستعاذة نوع من انواع الطاعات فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت
الاستعاذة المتقدمة الى استعاذة اخرى عليها ويلزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يحوج الى تقديم الاستعاذة
عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكانه قيل الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة وذلك يوجب الاتيان
بما لا نهاية له وذلك ليس في وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فانا
اعينك على الطاعة واعلمك كيفية الخوض فيها فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة ان سر الاستعاذة
هو الالتجاء الى قادر يدفع الافات عنك ثم ان احد الامور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القران لان من قرأ القران
ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده واياته وبيناته ازدادت رغبته في الطاعات وازدادت رهبته عن
المحرمات فلهذا السبب صارت قراءة القران من اعظم الطاعات فلا جرم كان سعي الشيطان في الصد عنه ابلغ وكان
احتياج العبد الى من يصونه من شر الشيطان اشد فلهذا السبب والحكمة اختصت قراءة القران بالاستعاذة النكتة
الخامسة الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحمن مولى الانسان وخالقه
ومصلح مهماته ثم ان الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في ان يتحرى مرضاة خالقه
ليخلصه من زحمة ذلك العدو فلما وصل الى الحضرة وشاهد انواع البهجة والكرامة نسي العدو واقبل بالكلية
على خدمة الحبيب فالمقام الاول عند الفرار وهو قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والمقام الثاني هو الاستقرار
في حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم النكتة السادسة قال الله تعالى لا يمسه الا المطهرون
فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال
اعوذ بالله حصل الطهور فعند ذلك يستعد الى الصلاة الحقيقية وهي ذكر الله فقال بسم الله الرحمن الرحيم النكتة
السابعة قال ارباب الاشارات لك عدوان احدهما ظاهر والاخر باطن وانت مأمور بمحاربتهما قال تعالى في العدو الظاهر
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال في العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فكانه تعالى قال اذا
حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة مسومين
واذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وايضا فمحاربة
العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر لان العدو الظاهر ان وجد فرصة ففي متاع الدنيا والنفس والعدو
الباطن ان وجد فرصة ففي الدين والنفس وايضا فالعدو الظاهر ان غلبنا كنا ماجورين والعدو الباطن ان غلبنا
كنا مفتونين وايضا فمن قتله عدوه الظاهر كان شهيدا ومن قتله عدوه الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر
العدو الباطن اولى وذلك لا يكون الا بان يقول الرجل بقلبه ولسانه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
النكتة الثامنة ان قلب المؤمن اشرف البقاع فلا تجد دارا طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضا زاهرة الا وقلب
المؤمن اشرف منها بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفا بل فوق المرآة لان المرآة ان اعترض عليها حجاب لم ير فيها شيء و
قلب المؤمن اشرف منها بل قلب المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسي والعرش كما قال الله تعالى اليه يصعد الكلم
الطيب بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ومما يدل على انه اشرف
البقاع وجوه الاول انه عليه السلام قال القبر روضة من رياض الجنة وما ذاك الا انه صار مكان عبد صالح ميت فاذا
كان القلب سرير المعرفة الله وعرشا لالهيته وجب ان يكون اشرف البقاع الثاني قال الله تعالى يا عبدي قلبك بستاني
وجنتي بستانك فلما لم تبخل علي ببستانك بل انزلت معرفتي فيه فكيف ابخل ببستاني عليك وكيف امنعك منها الثالث انه ذكر
كيفية نزول العبد في بستان الجنة وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر ولم يقل عند ملك كانه قال انى في ذلك
اليوم اكون مليكا مقتدرا وعبيدي يكونون ملوكا الا انهم يكونون تحت قدرتي اذا عرفت هذه المقدمة فنقول كانه
تعالى يقول يا عبدي اني جعلت جنتي لك وانت جعلت جنتك لي لكنك ما انصفتني فهل رأيت جنتي الان وهل دخلتها
فيقول العبد لا يا رب فيقول الله تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وان يقول العبد نعم يا رب فيقول الله تعالى انك
بعد ما دخلت جنتي ولكن لما قرب دخولك اخرجت الشيطان من جنتي لاجل نزولك وقلت له اخرج منها مذؤوما
مدحورا فاخرجت عدوك قبل نزولك وانما انت بعد نزولي في بستانك سبعين سنة كيف يليق بك ان لا تخرج
عدوي ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول الهي انت قادر على اخراجه من جنتك واما انا فعاجز ضعيف لا اقدر
على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في حماية الملك القاهر صار قويا فادخل في حمايتي حتى تقدر على اخراجه

من جنة قلبك فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب بستان الله فلما ذا لا يخرج عنه الشيطان
قلنا قال اهل الاشارة كانه تعالى يقول للعبد انت الذى انزلت سلطان المعرفة فى حجرة قلبك ومن اراد ان ينزل سلطانا
فى حجرة نفسه وجب عليه ان يكنس تلك الحجرة وان ينظفها ولا يجب على السلطان تلك الاعمال فنظف انت حجرة قلبك
من لوث الوسوسة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة التاسعة كانه يقول يا عبدى ما انصفتنى اتدرى لاى
شىء تكدر ما بينى وبين الشيطان انه كان يعبدنى مثل عبادة الملائكة وكان فى الظاهر مقرا بالهيتى وانما تكدر ما
بينى وبينه لانى امرته بسجود لابيك آدم فامتنع فلما تكبر نفيته عن خدمتى وهو فى الحقيقة ما عادى اباك انما امتنع
عن خدمتى ثم انه يعاديك منذ سبعين سنة وانت تحبه وهو يخالفك فى كل الخيرات وانت توافقه فى كل المرادات
فاترك هذه الطريقة المذمومة واظهر عداوته فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة العاشرة اما نظرنا الى قصة
ابيك فانه اقسم له انه لمن الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الامر انه سعى فى اخراجه من الجنة واما فى حقك فانه اقسم بانه
يضلك ويغويك فقال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته مع من اقسم
انه ناصح له فكيف يكون معاملته مع من اقسم انه يضله ويغويه النكتة الحادية عشر انما قال اعوذ بالله ولم يذكر اسما آخر بل ذكر قولنا الله لان هذا الاسم ابلغ فى كونه
زاجرا عن المعاصى من سائر الاسماء والصفات لان الاله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك الا اذا كان قادرا عليما حكيما
فقولنا اعوذ بالله جار مجرى قوله اعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات هى النهاية فى الزجر وذلك لان السارق
يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله لانه عالم بان ذلك السلطان وان كان قادرا الا انه غير عالم فالقدرة وحدها
غير كافية فى الزجر بل لا بد معها من العلم وايضا القدرة والعلم لا يكفيان فى حصول الزجر لان الملك اذا راى منكرا الا انه
لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه اما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فههنا
يحصل الزجر الكامل فاذا قال العبد اعوذ بالله فكانه قال اعوذ بالقادر العليم الحكيم الذى لا يرضى بشىء من المنكرات
فلا جرم يحصل الزجر التام النكتة الثانية عشر لما قال العبد اعوذ بالله من الشيطان الرجيم دل ذلك على انه لا يرضى بان
يجاور الشيطان وانما لم يرض بذلك لان الشيطان عاص وعصيانه لا يضر هذا المسلم فى الحقيقة فاذا كان العبد لا يرضى
بجوار العاصى فبان لا يرضى بجوار عين المعصية اولى النكتة الثالثة عشر الشيطان اسم والرجيم صفته ثم انه لم يقتصر على
الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا الشيطان بقى فى الخدمة الوفا من السنين فهل سمعت انه ضرنا او فعل
ما يسوءنا ثم انا مع ذلك رجمناه حتى طردناه واما انت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لالقاك فى النار
الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة عشر لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يقول اعوذ بالملائكة مع ان ادون ملك من الملائكة يكفى فى دفع الشيطان فما السبب فى ان جعل ذكر هذا الكلب
فى مقابلة ذكر الله تعالى وجوابه كانه تعالى يقول عبدى انه يراك وانت لا تراه بدليل قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله
من حيث لا ترونهم فانما نفذ كيده فيكم لانه يراكم وانتم لا ترونه فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان وهو
الله تعالى فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الخامسة عشر ادخل الالف واللام فى الشيطان لتكون تعريفا للجنس
لان الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية بل المرئى ربما كان اشد حكى عن بعض المذكرين انه قال فى مجلسه ان الرجل اذا
اراد ان يتصدق فانه ياتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه فيمنعونه من الصدقة فلما سمع بعض القوم
ذلك قال انى اقاتل هؤلاء السبعين وخرج من المسجد واتى المنزل وملا ذيله من الحنطة واراد ان يخرج ويتصدق به فوثبت
زوجته فجعلت تنازعه وتحاربه حتى اخرجت ذلك من ذيله فرجع الرجل خائبا الى المسجد فقال المذكر ماذا عملت فقال هزمت
السبعين فجاءت امهم فهزمتنى واما ان جعلنا الالف واللام للعهد فهو ايضا جائز لان جميع المعاصى برضى هذا الشيطان
والراضى يجرى مجرى الفاعل له وان استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية فان عند ابى حنيفة قراءة الامام
قراءة المأموم من حيث رضى بها وسكت خلفه النكتة السادسة عشر الشيطان مأخوذ من شطن اذا بعد فحكم عليه
بكونه بعيدا واما المطيع فقريب قال الله تعالى واسجد واقترب والله قريب منك قال الله تعالى واذا سالك عبادى
عنى فانى قريب واما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميا بسهام اللعن والشقاوة واما انت فموصول بحبل السعادة
قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى فعلم بهذا انه تعالى جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك قريبا موصولا ثم انه
تعالى اخبر انه لا يجعل الشيطان الذى هو بعيد قريبا لانه تعالى قال ولن تجد لسنة الله تحويلا فاعرف انه لما جعلك
قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته النكتة السابعة عشر قال الصادق انه لا بد قبل القراءة من
التعوذ واما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها والحكمة فيه ان العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فامر الله
العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقول بلسان طاهر كلاما نزل من رب طيب طاهر النكتة الثامنة عشر كانه تعالى
يقول انه شيطان رجيم وانا رحمن رحيم فابتعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم النكتة التاسعة عشر الشيطان
عدو لك وانت عنه غافل قال تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فعلى هذا لك عدو غائب ولك حبيب
غالب لقوله تعالى والله غالب على امره فاذا قصدك العدو الغائب فافزع الى الحبيب الغالب الباب الرابع فى المسائل
الملحقة بقولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم المسئلة الاولى فرق بين ان يقال اعوذ بالله وبين ان يقال بالله اعوذ
فان الاول لا يفيد الحصر والثانى يفيده فلم ورد الامر بالاول دون الثانى مع انا بينا ان الثانى اكمل وايضا جاء قوله تعالى
الحمد لله وجاء ايضا قوله لله الحمد اما ههنا فقد جاء قولنا اعوذ بالله وما جاء قوله بالله اعوذ فما الفرق الثانية قوله اعوذ
بالله لفظه الخبر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم اعذنى الا ترى انه قال وانى اعيذها بك وذريتها من الشيطان
الرجيم كقولنا استغفر الله اى اللهم اغفر لى والدليل عليه ان قولنا اعوذ بالله اخبار عن فعله وهذا القدر لا فائدة
فيه انما الفائدة فى ان يعيذه الله فما السبب فى انه قال اعوذ بالله ولم يقل اعذنى والجواب ان بين الرب وبين العبد عهدا
كما قال تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وقال واوفوا بعهدى اوف بعهدكم فكان العبد يقول انا مع لؤم الانسانية
ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتى حيث قلت اعوذ بالله فانت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة اولى
ان تفى بعهد الربوبية فتقول انى اعيذك من الشيطان الرجيم الثالثة اعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال

فهل هو

فهل هو حقيقة فيهما او مجاز والحق انه حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال وانما يختص به بحرف السين وسوف [illegible]
بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين الحاضر والماضى [illegible] المشابهة بين الحاضر وبين الاسم [illegible] العامل فيه
ولاشك انه مفعول [illegible] قولنا اعوذ [illegible] العبد مستعيذ فى الحال وفى كل المستقبل وهو الكمال فهل يدل على ان
هذه الاستعاذة باقية [illegible] اعوذ حكاية عن النفس ولا بد من الاربعة المذكورة فى قوله [illegible] واما المباحث
المتعلقة بالباء فى قولنا اعوذ بالله فهى كثيرة الاول الباء فى قوله بالله باء الالصاق وفيه مسائل المسئلة الاولى البصريون
يسمونه باء الالصاق والكوفيون يسمونه باء الآلة [illegible] حاصل الكلام ان كل باء متعلقة
بفعل [illegible] الا بواسطة الشىء الذى دخل عليه هذا الباء فهو باء
الالصاق لكونه سببا للالصاق وباء الآلة لكونه داخلا على الآلة [illegible] المسئلة الثانية اتفقوا على انه لا بد فيه من
اضمار فعل فان قيل اذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل لا بد وان تقول كتبت بالقلم وذلك يدل على ان هذا الحرف
متعلق بمضمر ونظيره قولك بالله لافعلن [illegible] ومعناه احلف بالله لافعلن فحذف احلف لدلالة الكلام عليه [illegible]
الرجل [illegible] المسئلة الثالثة [illegible] لا بد من اضمار فعل فنقول الحذف فى هذا
المقام افصح [illegible] ذلك المضمر لاختص قوله اعوذ بالله بذلك الحكم المعين واما عند الحذف [illegible]
الوهم كل مذهب فيقع فى الخاطر ان جميع المهمات لا تتم الا بواسطة الاستعاذة بالله والا عند الابتداء باسم الله ونظيره
قال الله اكبر [illegible] من افادة العموم وكذا ههنا المسئلة الرابعة قال سيبويه
[illegible] هذا الباء [illegible] الالصاق [illegible]
قلنا كاف التشبيه [illegible] الاسم [illegible] الحرف [illegible]
المسئلة الخامسة الباء قد يكون اصلية [illegible] وقد تكون زائدة [illegible]
وهى كقولنا اعوذ بالله وقوله بسم الله وثانيها للتبعيض عند الشافعى وثالثها للتاكيد كما فى قوله تعالى وما ربك
بظلام للعبيد ورابعها للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم اى اذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى فى يقال حل باعدائنا
ما حل به اى حل فى اعدائك واما باء القسم وهو قوله بالله فهو من جنس باء الالصاق المسئلة السادسة قال بعضهم
الباء فى قوله وامسحوا برؤسكم زائدة والتقدير وامسحوا رؤسكم وقال الشافعى انها تفيد التبعيض حجة الشافعى من وجوه
الاول ان هذا الباء اما ان يكون لغوا او مفيدا والاول باطل لان الحكم بان كلام رب العالمين واحكم الحاكمين لغو فى غاية
البعد ولان اللغو من الكلام اظهار الفائدة فحمله على اللغو على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فائدة زائدة وكل من قال ذلك
قال ان تلك الفائدة هى التبعيض الثانى ان الفرق بين قوله مسحت يدى المنديل وبين قوله مسحت يدى بالمنديل يكفى فى
صدقه ما اذا مسح يده بجزء من اجزاء المنديل الثالث ان بعض اهل اللغة قال الباء للتبعيض وانكره بعضهم لكن رواية
الاثبات راجحة فثبت ان الباء يفيد التبعيض ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب ان يفيد اى مقدار يسمى بعضا
فوجب الاكتفاء بمسح اقل جزء من الراس وهذا قول الشافعى والاشكال عليه ان الله تعالى قال وامسحوا بوجوهكم وايديكم
فوجب ان يكون مسح اقل جزء من اجزاء الوجه واليد كافيا فى التيمم وعند الشافعى لا بد فيه من الاتمام وله ان يجيب فيقول
مقتضى هذا النص الاكتفاء فى التيمم باقل جزء من الاجزاء الا ان عند الشافعى الزيادة على النص ليست نسخا فوجب الاتمام
لسائر الدلائل وفى مسح الراس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور فى هذا النص المسئلة
السابعة فرع اصحاب ابى حنيفة على باء الالصاق مسائل احدها قال محمد فى الزيادات اذا قال الرجل لامرأته انت طالق
بمشيئة الله لا يقع الطلاق وهو كقوله انت طالق ان شاء الله ولو قال لمشيئة الله يقع الطلاق لانه اخرجه مخرج
التعليل وكذلك لو قال انت طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع اما اذا قال انت طالق بعلم الله او لعلم
الله فانه يقع الطلاق فى الوجهين ولا بد من الفرق وثانيها قال فى كتاب الايمان لو قال لامرأته ان خرجت من هذه الدار
الا باذنى فانت طالق فانها تحتاج فى كل مرة الى اذن ولو قال لها ان خرجت الا ان اذن لك فاذن لها مرة كفى ولا بد من الفرق
وثالثها لو قال لامرأته طلقى نفسك ثلاثا بالف فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث الالف وذلك لان الباء ههنا
يدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل فصار بازاء كل طلقة ثلث الالف ولو قال طلقى نفسك ثلاثا على الف فطلقت
نفسها واحدة لم يقع شىء عند ابى حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه يقع واحدة بثلث
الالف قلت وههنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء الاول قال ابو حنيفة الثمن انما يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه
فاذا قلت بعت كذا بكذا فالذى دخل عليه حرف الباء هو الثمن فقط وعلى هذا الفرق بنى مسئلة البيع الفاسد فانه
اذا قال بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع والعقد فاسد واذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصح والفرق ان فى
الصورة الاولى الخمر ثمن وفى الصورة الثانية الخمر مثمن وجعل الخمر ثمنا جائز واما جعله مثمنا فغير جائز الثانى قال الشافعى
اذا قال بعت منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند ابى حنيفة لا يتعين الثالث قال الشافعى قال
الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال ومن اصول الفقه
مسائل الاول الباء يدل على السببية قال تعالى ذلك بانهم شاقوا الله فههنا الباء دلت على السببية وقيل عليه انه لا يصح
يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب الثانى اذا قلنا الباء يفيد السببية فما الفرق بين باء السببية
وبين لام السببية لا بد من بيانه الثالث الباء فى قوله سبحانك اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانه لا ندرى ان
هذا الباء بماذا تعلقت وكذا البحث عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذه الباء الرابع قيل كل العلوم مندرج
فى الكتب الاربعة وعلومها فى القرآن وعلوم القرآن فى الفاتحة وعلوم الفاتحة فى بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها فى
الباء فى بسم الله قلت لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذا الباء باء الالصاق فهى يلصق العبد
بالرب وهو كمال المقصود البحث الثالث من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجر من هذه الكلمة فان هذه الكلمة اشتملت
على نوعين منها احدهما الباء وثانيهما لفظة من فنقول فى لفظة من مباحث الاول انك تقول اخذت المال من ابنك فتكسر
النون ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون فههنا اختلف آخر هذه الكلمة وانما اختلف لاختلاف الاحوال دلت على اختصاص كل

حالة بهذه الحركة فههنا اختلف اخر هذه الكلمة لاختلاف العوامل فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركة
فوجب كون هذه الكلمة معربة الثاني كلمة من وردت على اربعة وجوه ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة الثالث
قال المبرد الاصل ابتداء الغاية والباقي مفرع عليه وقال اخرون الاصل هو التبعيض والباقي مفرعة عليه الرابع انكر بعضهم
كونها زائدة واما قوله يغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه فائدة زائدة فكانه قال يغفر لكم ذنوبكم ومن غفر بعضه فقد غفر كله
الخامس الفرق بين من وعن لابد من ذكره السادس قال الشيطان ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم
وعن شمائلهم وفيه سؤالان الاول لم خص الاولين بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن الثاني لم ذكر الشيطان
بلفظ من دون عن فقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ولم يقل عن الشيطان النوع الرابع من مباحث هذا الباب الشيطان
مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول كما ان الرحيم في حق الله فعيل
بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه الكلمة يقتضي الفرار من الشيطان الرجيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهما وهذا
يشتم عنه قول الثنوية الذين يقولون ان الله وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم الرحيم الفاضل وابليس الاخ اللئيم
الخسيس الموذي والعاقل يفر من هذا الشرير الى ذلك الخير الثاني الاله هل هو رحيم كريم فان كان رحيما كريما فلم خلق
الشيطان الرجيم وسلطه على العباد وان لم يكن رحيما كريما فاي فائدة في الرجوع اليه والاستعانة به من شر الشيطان
الثالث الملائكة في السموات هل يقولون اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان ذكروه فانما يستعيذون من شرور انفسهم
لا من شر الشيطان الرابع اهل الجنة هل يقولون في الجنة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والاولياء والانبياء والصديقون
هل يقولون اعوذ بالله من الشيطان الرجيم مع ان الخبر انه لا تعلق له بهم في قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين الخامس الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم الا في تجريد الدعوة حيث قال وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم واما الانسان فهو الذي القى نفسه في البلاء فكانت استعاذة
الانسان من شر نفسه اهم والزم من استعاذته من شر الشيطان فلم بدا بالجانب الاضعف وترك الجانب الاهم
والله اعلم الكتاب الثاني في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه ابواب الباب الاول في مقدمات جارية مجرى
المقدمات وفيه مسائل المسئلة الاولى قد بينا ان الباء في بسم الله متعلق بمضمر فنقول هذا المضمر يحتمل ان يكون اسما وان
يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز ان يكون متقدما او متاخرا فهذه اقسام اربعة اما اذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك
ابدا بسم الله واما اذا كان متقدما وكان اسما فكقولك ابتداء الكلام بسم الله واما اذا كان متاخرا وكان فعلا فكقولك
بسم الله ابدأ واما اذا كان متاخرا وكان اسما فكقولك بسم الله ابتداء الكلام ويجب البحث ههنا عن شيئين الاول ان
التقديم اولى او التاخير فنقول كلاهما وارد في القران اما التقديم فكقوله تعالى بسم الله مجريها واما التاخير فكقوله تعالى
اقرأ باسم ربك واقول التقديم عندي اولى ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده
سابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق في الذكر الثاني قال الله تعالى هو الاول والاخر وقال لله الامر
من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم في الذكر ادخل في التعظيم الرابع انه قال اياك نعبد واياك نستعين فههنا الفعل
متاخر عن الاسم فوجب ان يكون في قوله بسم الله كذلك فيكون التقدير بسم الله ابتدأ الخامس سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين
عمر يقول سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري يقول حضر الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير الميهني مع الاستاد ابي القاسم القشيري
فقال الاستاد القشيري المحققون قالوا ما راينا شيئا الا ورأينا الله بعده فقال الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير ذاك مقام
المريدين اما المحققون فانهم ما راوا شيئا الا وكانوا قد راوا الله قبله قلت وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق
اشارة الى برهان الان والنزول من الخالق الى المخلوق برهان اللم ومعلوم ان برهان اللم اشرف واذا ثبت هذا فمن اضمر
الفعل اولا فكانه انتقل من رؤية فعله الى رؤية وجوب الاستعاذة بالله ومن قال اعوذ بالله ثم اضمر الفعل ثانيا فكانه راى
وجوب الاستعاذة بالله ثم نزل منه الى احوال نفسه المسئلة الثانية اضمار الفعل اولى من اضمار الاسم قال الشيخ
ابو بكر الرازي نسق تلاوة السورة يدل على ان المضمر هو الفعل وهو الامر لانه تعالى قال اياك نعبد والتقدير قولوا
اياك نعبد وكذلك قوله بسم الله والتقدير قولوا بسم الله واقول لقائل ان يقول بل اضمار الاسم اولى لانا اذا قلنا
تقدير الكلام بسم الله ابتداء كل شيء كان هذا اخبارا عن كونه تعالى مبدأ في ذاته لجميع الحوادث وخالقا لجميع المخلوقات سواء
قاله قائل او لم يقله وسواء ذكره ذاكر او لم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال اولى وتمام الكلام فيه سيجيء في بيان ان الاولى
ان يقال قولوا الحمد لله او الاولى ان يقال ان قوله الحمد لله اخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل او لم يقله
المسئلة الثالثة الجر يحصل بشيئين احدهما بالحرف كما في قوله بسم والثاني بالاضافة كما في قوله الله من قوله بسم الله واما
الجر الحاصل في لفظ الرحمن الرحيم فانما حصل لكون الوصف تابعا للموصوف في الاعراب فههنا ابحاث احدها ان حروف
الجر لم اقتضت الجر وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجر وثالثها ان اقتضاء الحرف اقوى ام اقتضاء الاضافة ورابعها
ان الاضافة على كم قسم يقع قالوا اضافة الشيء الى نفسه محال فبقي ان تقع الاضافة بين الجزء والكل او بين الشيء الخارج
عن ذات الشيء المنفصل عنه اما القسم الاول فكقولك باب من حديد وخاتم من فضة لان ذلك الباب بعض الحديد
وذلك الخاتم بعض الفضة واما القسم الثاني فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلية واما
اقسام النسب والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد فان انواع النسب والاضافات غير متناهية
المسئلة الرابعة كون الاسم اسما للشيء هو النسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي
هي المسمى وتلك النسبة معناها ان الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص
فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا انا اردنا بها ذلك المعنى الفلاني فلما حصلت هذه النسبة بين
الاسم والمسمى لا جرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذا هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى المسئلة الخامسة
قال ابو عبيد ذكر الاسم في قوله بسم الله صلة زائدة والتقدير بالله قال وانما ذكر لفظ الاسم اما للتبرك واما ليكون فرقا
بينه وبين القسم واقول اذا قلنا المراد من قوله بسم الله اي ابدأ بسم الله يكون كلام ابي عبيد ضعيفا لانا لما امرنا
بالابتداء فهذا الامر انما يتناول فعلا من افعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب ان يكون المراد ابدأ بذكر الله

الشيطان

في المباحث المتعلقة بقولنا بسم الله الرحمن الرحيم

برهان الآفاق والنفس

والمراد

والمراد ابدا في بسم الله وايضا فالفائدة فيه انه كما ان ذات الله اشرف الذوات فكذلك ذكره اشرف الاذكار واسمه اشرف
الاسماء فكما انه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب ان يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وان يكون اسمه سابقا
على كل الاسماء وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة
من القراءة والكتبة اما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة المسئلة الاولى اجمعوا ان الوقف على قوله بسم ناقص
قبيح وعلى قوله بسم الله او على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم تام واعلم ان الوقف
لا بد وان يقع على احد هذه الاوجه الثلاثة وهو ان يكون ناقصا او كافيا او كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه
ناقص والوقف على كل كلام مفهوم المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام تام
ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون كلاما تاما ثم لقائل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام الا ان قوله الرحمن
الرحيم مالك يتعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوفات فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها
وحدها اية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن اية ثم يقولوا الرحيم اية ثانية وان لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم
اية مستقلة فهذا الاشكال لا بد من جوابه المسئلة الثانية اطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي
قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف
مستعل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة
او منصوبة بقوله الله لطيف بعباده قل هو الله احد ويقول ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم المسئلة الثالثة
قالوا المؤمن هذا التفخيم امران الاول الفرق بينه وبين لفظ اللات في الذكر الثاني ان التفخيم مشعر بالتعظيم وهذه
اللفظة يستحق المبالغة في التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان واما هذه اللام المغلظة فانما
تذكر بكل اللسان وما كان العمل فيها اكثر فوجب ان يكون ادخل في الثواب وايضا جاء في التورية يا موسى اجب ربك بكل
قلبك فههنا كان الانسان يذكر ربه بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان ههنا ادخل في
التعظيم المسئلة الرابعة لقائل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء
وكنسبة السين الى الصاد فان الدال يذكر بطرف اللسان والطاء يذكر بكل اللسان وكذا السين يذكر بطرف اللسان
والصاد يذكر بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة
السين الى الصاد ثم انا راينا ان القوم قالوا الدال حرف والطاء حرف اخر وكذا السين حرف والصاد حرف اخر
وكان الواجب ان يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف اخر وانهم ما فعلوا ذلك فلا بد من الفرق
المسئلة الخامسة تشديد اللام من قولك الله للادغام فانه حصل هناك لامان الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية
لام الاصل وهي متحركة فاذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان اول الحرفين ساكنا والثاني متحركا ادغم الساكن
في المتحرك ضرورة سواء كانا في كلمتين او كلمة واحدة اما في الكلمتين فكما في قوله فما ربحت تجارتهم وما بكم من نعمة
فمن الله واما في الكلمة الواحدة فكما في هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع
اجتماع مثلين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة واجتمع منها مثلان كان الادغام جائزا المسئلة السادسة
لارباب الاشارات والمجاهدات ههنا دقيقة وهي ان لام التعريف ولام الاصل من لفظة الله اجتمعا فادغم احدهما
في الثاني فاسقط لام المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على ان المعرفة اذا وصلت الى حضرة المعروف سقطت
المعرفة فبطلت وفنيت وبقي المعروف الازلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان المسئلة السابعة لا يجوز حذف
الالف من قولنا الله في اللفظ وجاز ذلك في ضرورة الشعر عند الوقف عليه قال بعضهم اقبل سيل جاء من امر الله
يحرد حرد الجنة المغلة ويتفرع على هذا البحث مسئلتان في الشريعة احديهما انه عند الحلف لو قال بله فهل ينعقد
يمينه ام لا قال بعضهم لا لان قوله بله اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين به وقال اخرون ينعقد اليمين لان هذا بحسب
اصل اللغة جائز وقد نوى به الحلف فوجب ان ينعقد وثانيهما لو ذكر الله في قوله الله اكبر هل ينعقد الصلوة به والثالث
لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ام لا المسئلة الثامنة لم يقرأ احد الله بالامالة الا قتيبة في بعض
الروايات المسئلة التاسعة تشديد الراء من قوله الرحمن الرحيم لاجل ادخال لام التعريف في الراء ولا خلاف بين القراء
في لزوم ادغام لام التعريف في اللام وفي ثلثة عشر حرفا سواه وهي الصاد والضاد والشين والسين والدال
والذال والراء والزاء والطاء والظاء والتاء والثاء والنون كقوله تعالى التائبون العابدون الحامدون
السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام
قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف المذكورة مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام ولا خلاف
بين القراء في امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلثة عشر كقوله العابدون الامرون بالمعروف كلها بالاظهار
وانما امتنع الادغام فيها لبعد المخرج فانه اذا بعد مخرج احد الحرفين عن مخرج الحرف الثاني ثقل النطق بهما دفعة فوجب
تمكينها وتمييز كل واحد منهما عن الاخر بخلاف الحرفين الذين يقرب مخرجاهما لان التمييز بينهما مشكل صعب المسئلة العاشرة
اجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن وفي جواز امالة الله قولان للنحويين احدهما انه يجوز ولعله قول سيبويه وعلة جوازه
انكسار النون بعد الالف والثاني وهو الاظهر عند النحويين انه لا يجوز المسئلة الحادية عشر اجمعوا على ان الاعراب
في الرحمن الرحيم هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الا ان الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو اما الرفع فعلى تقدير
بسم الله هو الرحمن الرحيم واما النصب فعلى تقدير بسم الله اعني الرحمن الرحيم النوع الثاني من مباحث هذا الباب
ما يتعلق بالخط وفيه مسائل المسئلة الاولى طولوا الباء من بسم الله وما طولوه في سائر المواضع وذكروا في الفرق
وجهين الاول انه لما حذفت الف الوصل بعد الباء طولوا هذا الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التي بعدها
الا ترى انهم لما كتبوا اقرا باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صفتها الاصلية الثاني قال القتيبي انما طولوا الباء لانهم
ارادوا ان لا يستفتحوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا الباء واظهروا السين
ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله تعالى المسئلة الثانية قال اهل الاشارة الباء حرف منخفض في الصورة فلما اتصل

فيما يتعلق بالقراءة والكتابة

الصحيح التائبون الساجدون الراكعون والناهون عن المنكر

بكلية لفظة الله ارتفعت واستعملت فنرجو ان القلب لما اتصل بخدمة الله ينتفع حاله ويعلو شانه المسئلة الثالثة حذفوا الف اسم في قوله بسم الله واثبتوه في قوله اقرأ باسم ربك والفرق من وجهين الاول ان كلمة بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما حذفت الهمزة في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف فسقطت عن الخط وانما لم يسقط في قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لا تنوب عن الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى اما لو حذفت الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق المسئلة الرابعة كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا الذي بلام واحدة مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الالسنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه الاول ان قولنا الله اسم معرب متصرف تصرف الاسماء فابقوا كتابته على الاصل اما قولنا الذي فهو مبني لاجل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو كبعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون مبنيا فادخلوا فيه النقصان لهذا السبب الا ترى انهم كتبوا اللذان بلامين لان التثنية اخرجته من مشابهة الحروف فان الحرف لا يثنى الثاني ان قولنا الله لو كتبوه بلام واحدة لالتبس بقولنا اله وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي الثالث ان تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب وكذلك في الخط والحذف ينافي التفخيم فاما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا ايضا تفخيمه في الخط المسئلة الخامسة انما حذفوا الالف قبل الهاء من قولنا الله في الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة في الصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراءة المسئلة السادسة قالوا الاصل في قولنا الله الاله وهي ستة احرف فلما ابدلوه بقولهم الله بقيت اربعة احرف في الخط همزة ولامان وهاء فالهمزة من اقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من اقصى الحلق وهو اشارة الى حالة عجيبة فان اقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحرف ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذي هو في داخل الحلق ومحل الروح فكذلك العبد يبتدأ من اول حالته التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلا قليلا من مقامات العبودية حتى اذا وصل الى اخر مراتب التوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والانوار اخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي الى الفناء في بحر التوحيد فهو اشارة الى ما قيل النهاية رجوع الى البداية المسئلة السابعة انما جاز حذف الالف قبل النون من لفظ الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب بالالف حسن ولا يجوز حذف الياء من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها الالتباس بخلاف حذف الياء من الرحيم الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم وهي نوعان احدهما ما يتعلق بلفظ الاسم والثاني ما يتعلق بالمباحث العقلية المتعلقة بالاسم النوع الاول وفيه مسائل المسئلة الاولى في هذه اللفظة لغتان مشهورتان تقول العرب هذا اسمه وسمه قال باسم الذي في كل سورة سمه وقيل فيه لغتان غيرهما اسم وسم قال الكسائي ان العرب يقول تارة اسم بكسر الالف واخرى بضمه فاذا طرحوا الالف قال الذين لغتهم ضم الالف سم وقال ثعلب من جعل اصله من سمي يسمي قال اسم وسم ومن جعل اصله سما يسمو قال اسم وسم وقال المبرد سمعت العرب يقول اسمه واسمه وسمه وسمه وسماه المسئلة الثانية اجمعوا على ان تصغير الاسم سمي وجمعه اسما واسامي المسئلة الثالثة في اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به واقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشيء متقدم في المعلومية على المعرف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما المسئلة الرابعة الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا اصله من وسم يسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه الف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة اصله الوعد والوصف والوزن اسقطوا منها الواو وزيد فيها الهاء واما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان اصل الاسم من سما يسمو وسما يسمي والامر منه اسم كقولنا ادع من دعوت او اسم مثل ارم من رميت ثم انهم جعلوا هذه الصيغة اسما وادخلوا عليها وجوه الاعراب واخرجوها من حد الافعال قالوا وهذا كما سموا البعير يعملا وقال الاخفش هذا مثل الان فان اصله آن يئين اذا حضر ثم ادخلوا الالف واللام على الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني اصله سمو مثل حمو وانما حذفت الواو من آخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما اعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو اخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذفت الواو بقي حرفان احدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما دخلت الهمزة في اوله لان الابتداء بالساكن محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبتدأ به وانما خصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة النوع الثاني من مباحث هذا الباب المسائل العقلية فنقول اما حد الاسم وذكر اقسامه وانواعه فقد تقدم ذكره في اول هذا الكتاب وبقي ههنا مسائل المسئلة الاولى قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى ونفس التسمية وقالت المعتزلة غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل هل هو نفس المسمى ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة والمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك الحقايق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات الشيء وبالمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ذات الشيء عين ذات الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث المسئلة الثانية اعلم انا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تاويلا لطيفا دقيقا بيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل على زمان معين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لا بد وان يكون مغايرا للاخر المسئلة الثالثة في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا معدوم منفي معناه سلب لا ثبوت والالفاظ موجودة

في مباحث الاسم

الذين لغتهم

لعله على زمان

مع ان المسمى بها عدم محض ونفي صرف وايضا فقد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقايق التي ما وضعوا لها اسماء معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الاخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة الثاني ان الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك ايضا يوجب المغايرة الثالث ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير للاخر ولقائل ان يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه الرابع الاسم اصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في السنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله تعالى السابع ان قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك فهذه الايات دليل يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشيء الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي واما ذات الله فمنزه عن كونه كذلك العاشر قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها امرنا بان ندعوه تعالى باسمائه فالاسم آلة للدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك هو الله تعالى لا الصوت والحروف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المراة وكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقايص والافات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العيب والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها المسئلة الرابعة التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة المسئلة الخامسة قد عرفت ان الالفاظ الدالة على تلك المعاني يستتبع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها بالبعض فلهذا السبب الظاهر وضع الاسماء والافعال سابق على وضع الحروف فاما الاسماء والافعال فايهما اسبق الاظهر ان وضع الاسماء سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية لشيء من الاشياء في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ الثاني ان الفعل يمتنع التلفظ به من غير ان يسند الى الفاعل اما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير ان يسند اليه الفعل فهذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغني سابق بالرتبة على المحتاج فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر الثالث ان تركيب الاسم مع الاسم يفيد وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر اما تركيب الفعل مع الفعل لا يفيد البتة بل لا بد وان يحصل في الجملة الفعلية الاسم فثبت ان الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الاصل الاظهر تقدمه عليه بحسب الوضع والله اعلم المسئلة السادسة علمت ان الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي هي وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والالفاظ الاسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب المسئلة السابعة يشبه ان يكون اسماء الصفات سابقة بالرتبة على اسماء الذوات لان الذوات لا تعرف الا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر والله اعلم المسئلة الثامنة في اقسام الاسماء الواقعة على المسميات اعلم ان الاسم الواقع على الشيء تارة يقع بحسب ذاته وتارة بحسب جزء ذاته وتارة بحسب الامر الخارج عن ذاته كقولنا للشيء انه اسود وابيض وحار وبارد فالسواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات والاسم الواقع عليها بالاشياء الخارجية وثالثها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية فقط كقولنا للشيء انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع على الشيء بحسب حالة سلبية كقولنا انه اعمى وفقير وقولنا انه سليم عن الافات خال عن الحقوق والاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا للشيء انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها اضافة الى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها اضافة الى المقدورات وسابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من جملة قولنا قادر لا يعجز عن شيء وعالم لا يجهل شيئا وثامنها الاسم الواقع على شيء بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ان يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية والثاني انه لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية وتاسعها القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه والاول سلب والثاني اضافة وعاشرها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية وهذا هو الذي في تقسيم الاسماء سواء كان الاسم اسما لله سبحانه وتعالى او لغيره من اقسام الذوات فانه لا يوجد قسم اخر من اقسام الاسماء غير ما ذكرناه المسئلة التاسعة في بيان انه هل له سبحانه بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا اعلم ان الخوض في هذه المسئلة مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الالهية المقدمة الاولى انه تعالى ماهية مخالفة لماهيات المخلوقات لذاته المخصوصة لا لصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن سائر الصفات ان كانت مخالفة لغيره فهو المطلوب وان كانت متساوية لسائر الذوات فاختصاصه بكونه مخالفة لذاته لساير الذوات لا بد ان يكون لصفة زائدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لامر لزم الترجيح من غير مرجح وان كان لامر لزم التسلسل

تعيين ح

في الاسماء الواقعة على المسميات

كونه

وهما محالان فان قيل قولنا بهذا يقتضى ان يكون خصوصية تلك الصفة بصفة اخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال
نقول انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبى وذاته المخصوصة امر ثابت والمغايرة بين السلب
والثبوت معلوم بالضرورة وايضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لان المفهوم من القادرية
والعالمية مفهومات اضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والاضافية
معلوم بالضرورة المقدمة الثانية فى بيان انا فى هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه الاول انا اذا
رجعنا الى عقولنا وافهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى الا احد امور اربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم
بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهى الاعتبارات السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهى الاعتبارات
الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته غير
وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة لدوام وجوده وثبت ان حقيقته غير سلبية وغير اضافية واذا
كان لا معلوم عند الخلق الا احد هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة
غير معلومة للبشر الثانى ان الاستقراء التام يدل على انا لا يمكننا ان نتصور امرا من الامور الا من احد اربعة اوجه احدها
الاشياء التى ادركناها باحدى هذه الحواس الخمس وثانيها الاحوال التى ندركها من احوال ابداننا كالالم واللذة والجوع والعطش
والفرح والغم وثالثها الاحوال التى ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة و
الوجوب والامكان ورابعها الاحوال التى يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة فهذه هى الاشياء التى يمكننا ان نتصورها
وان ندركها من حيث هى هى واذا ثبت هذا وثبت ان حقيقة الحق تعالى مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير
معقولة للخلق الثالث ان حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم
بالعلة علة للعلم بالمعلول فلو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته باسرها معلومة بالضرورة
وهذا معدوم فذاك معدوم فثبت ان حقيقة الحق غير معلومة للبشر المقدمة الثالثة فى بيان انها وان لم تكن
معلومة للبشر فهل يمكن ان يصير معلومة لهم المقدمة الرابعة فى بيان ان البشر وان امتنع فى عقولهم ادراك تلك
الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان فى جنس الملئكة او فى حق فرد من افرادهم لا نصا فان هذه المباحث
صعبة والعقل كالعاجز القاصر فى الوفاء بها كما ينبغى وقال بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق
تعالى غير متناه والمتناهى يمتنع وصوله الى غير المتناهى ولان اعظم الاشياء هو الله تعالى واعظم العلوم علم الله
واعظم الاشياء لا يمكن معرفته الا باعظم العلوم فعلى هذا لا يعرف الله الا الله المقدمة الخامسة اعلم ان معرفة
الاشياء على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية اما المعرفة العرضية فكما اذا راينا بناء علمنا بانه لا بد له من بان فاما
ذلك البانى كيف كان فى ماهيته وان حقيقته من اى نوع من انواع الماهيات فوجود البناء لا يدل عليه واما المعرفة
الذاتية فكما اذا عرفنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لا حقيقة للحرارة
والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للسواد والبياض الا هذه الكيفية المرئية اذا عرفت هذا فنقول
انا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية وانما الذى نفيناه الان
هو المعرفة الذاتية فليكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع فى الغلط المقدمة السادسة اعلم ان ادراك الشئ
من حيث هو هو اعنى ذلك النوع الذى سميناه بالمعرفة الذاتية يقع فى الشاهد على نوعين احدهما العلم والثانى
الابصار فانا اذا ابصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا ان العلم غير وان
الابصار غير اذا عرفت هذا فنقول على تقدير انه يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل لتلك المعرفة وذلك
الادراك طريق واحد فقط او يمكن وقوعه على طريقين مثل ما فى الشاهد من العلم والابصار وهذا ايضا
مما لا سبيل للعقل الى القضاء به والجزم فيه وعلى تقدير ان يكون هناك طريقان احدهما المعرفة والثانى الابصار
فهل الامر هناك مقصور على هذين الطريقين او هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا يقدر
العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو الكلام فى هذه المقدمات المسئلة العاشرة فى انه هل لله تعالى بحسب ذاته
المخصوصة اسم ام لا نقل عن قدماء الفلاسفة انكاره قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره
الى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى فاذا ثبت
ان احدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق فى وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة فثبت ان هذا النوع من
الاسم مفقود فعند هذا قالوا انه ليس لتلك الحقيقة اسم اما انه له لوازم معرفة فتلك اللوازم هى انه الازلى الذى
لا يزول وانه الواجب الذى لا يقبل العدم واما الذين قالوا انه لا يمتنع فى قدرة الله تعالى ان يشرف بعض المقربين
من عباده بان يجعله عارفا لتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم
لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة المسئلة الحادية عشر بتقدير
ان يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بان ذلك الاسم اعظم الاسماء وذلك الذكر
اشرف الاذكار لان شرف العلم بشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف المذكور فلما كان ذات الله تعالى اشرف المعلومات
والمذكورات كان العلم به اشرف العلوم وكان ذكره اشرف الاذكار وكان ذلك الاسم اشرف الاسماء وهو المراد
من الكلام المشهور الواقع فى السنة وهو اسم الله الاعظم فلو اتفق لملك مقرب ونبى مرسل الوقوف على ذلك
الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد ان يطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات المسئلة الثانية عشر
القائلون بان الاسم الاعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه الاول قول من يقول ان ذلك الاسم الاعظم هو قولنا ذو الجلال
والاكرام ورووا فيه قوله عليه السلام الظوا بيا ذا الجلال والاكرام وهذا عندى ضعيف لان الجلال اشارة الى
الصفات السلبية والاكرام اشارة الى الصفات الاضافية وقد عرفت ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات
والقول الثانى انه هو الحى القيوم لقوله عليه الصلاة والسلام لابى بن كعب ما اعظم اية فى كتاب الله تعالى فقال الله
لا اله الا هو الحى القيوم فقال ليهنك العلم يا ابا المنذر وعندى انه ضعيف وذلك لان الحى هو الدراك الفعال وهذا

اسم

الظوا فلان بفلان اذا لزمه وقول ابن مسعود الظوا فى الكلام بيا ذا الجلال والاكرام اى الزموا

ليس

ليس فيه كثرة عظيمة لانه وصفه وانما القيوم فهو مبالغة فى القيام ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره وكونه قائما
بنفسه مفهوم سلبى وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب
واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم القول الثالث قول من يقول اسماء الله كلها عظيمة مقدسة
ولا يجوز وصف الواحد منها بانه اعظم لان ذلك يقتضى وصف ما عداه بالنقصان وعندى هذا ايضا ضعيف
لانا بينا ان الاسماء منقسمة الى الاقسام التسعة وبينا ان الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب ان يكون اشرف
الاسماء واعظمها واذا ثبت هذا بالدلائل فلا سبيل الى الانكار القول الرابع ان الاسم الاعظم هو قولنا الله وهذا
هو الاقرب عندى لانا سنقيم الدلالة على ان هذا الاسم يجرى مجرى اسم العلم فى حقه سبحانه واذا كان كذلك كان
دالا على ذاته المخصوصة المسئلة الثالثة عشر ان الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من اجزاء ماهية المسمى فهذا فى
حق الله تعالى محال لان هذا انما يتصور فى حق من كانت ماهيته مركبة من الاجزاء وذلك فى حق الله محال لان كل
مركب فانه محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير فهو ممكن لذاته فكل مركب فهو ممكن
لذاته فما لا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يكون مركبا وما لا يكون مركبا امتنع ان يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته المسئلة
الرابعة عشر اعلم انا بينا ان الاسم الدال على الذات هل هو حاصل فى حق الله تعالى ام لا فقد ذكرنا اختلاف الناس فيه واما
الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد قلنا ان البرهان القاطع على امتناع حصوله فى حق الله تعالى فبقيت الاقسام
السبعة فنقول اما الاسم الدال على الشئ بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما ان تكون
هى الوجود واما ان تكون كيفية من كيفيات الوجود واما ان تكون صفة اخرى مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود ونحن
نذكر المسائل المتفرعة عن هذه الاقسام الباب الرابع فى البحث عن الاسماء الدالة على الخصوصية الحقيقية قد عرفت
ان هذا البحث ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الاسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل المسئلة الاولى اطبق الكل
على انه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشئ ونقل عن جهم بن صفوان انه ذلك غير جائز اما حجة الجمهور فوجوه الحجة
الاولى قوله تعالى قل اى شئ اكبر شهادة قل الله فهذا يدل على انه يجوز تسمية الله باسم الشئ فان قيل لو كان الكلام
مقصورا على قوله قل الله لكان حسنا لكن ليس الامر كذلك بل المذكور هو قوله قل الله شهيد بينى وبينكم
وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله وحينئذ لا يلزم ان يكون الله مسمى باسم الشئ قلنا لما قال قل اى شئ
اكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بينى وبينكم وجب ان يكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله اى شئ اكبر
شهادة وحينئذ يلزم المقصود الحجة الثانية قوله كل شئ هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولو لم يكن ذاته شيئا
لما جاز استثناؤه عن قوله كل شئ هالك وذلك يدل على ان الله تعالى مسمى بالشئ الحجة الثالثة قوله عليه الصلاة
والسلام فى خبر عمران بن الحصين كان الله ولم يكن شئ غيره وهذا يدل على ان اسم الشئ يقع على الله تعالى الحجة الرابعة
روى عبد الله الانصارى فى الكتاب الذى سماه بالفاروق عن عايشة رضى الله عنها انها سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول ما من شئ اعز من الله عز وجل الحجة الخامسة ان الشئ عبارة عما يصح ان يعلم ويخبر عنه وذات
الله تعالى كذلك فيكون شيئا واحتج جهم بوجوه الحجة الاولى قولنا الله خالق كل شئ وكذلك قوله وهو على كل شئ قدير
فهذا يقتضى ان يكون كل شئ مخلوقا ومقدورا والله تعالى ليس بمخلوق ولا بمقدور فينتج ان الله تعالى ليس بشئ فان
قالوا ان قوله تعالى خالق كل شئ وقوله وهو على كل شئ قدير عام دخله التخصيص قلنا الجواب عنه من وجهين الاول
ان التخصيص خلاف الاصل والدلائل اللفظية يكفى فى تقريرها هذا القدر الثانى ان الاصل فى جواز التخصيص هو ان اهل
العرف يقيمون الاكثر مقام الكل فلهذا السبب جوزوا دخول فى العمومات الا ان اجراء الاكثر مجرى الكل انما يجوز
فى الصورة التى يكون الخارج عن الحكم حقيرا قليل القدر فيجعل وجوده كعدمه ويحكم على الباقى بحكم الكل فثبت ان التخصيص
انما يجوز فى الصورة التى يكون حقيرة ساقطة الدرجة اذا عرفت هذا فنقول بتقدير ان يكون الله تعالى مسمى بالشئ
وكان اعظم الاشياء واجلها هو الله تعالى فامتنع ان يحصل فيه سبب جواز التخصيص فوجب القول بان ادعاء هذا
التخصيص محال الحجة الثانية قوله تعالى ليس كمثله شئ حكم الله تعالى بان مثل مثله ليس بشئ ولا شك ان كل شئ
فانه مثل لمثل نفسه وثبت بهذه الاية ان مثل مثله ليس بشئ فينتج انه تعالى غير مسمى بشئ فان قالوا ان الكاف زائدة
قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله لغو وعبث وباطل ومعلوم ان هذا الكلام هو الباطل ومتى قلنا
ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التى ذكرناها فى غاية القوة والكمال الحجة الثالثة ان لفظ الشئ لا يفيد صفة من صفات
الجلال والعظمة والمدح والثناء واسماء الله تعالى يجب كونها كذلك فينتج ان لفظ الشئ ليس اسما لله تعالى اما قولنا ان اسم
الشئ لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك لان المفهوم من لفظ الشئ قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين اشرف
الاشياء واذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشئ حاصلا فى اخس الاشياء وذلك يدل على ان اسم الشئ لا يفيد
صفة المدح والجلال فالدليل عليه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه
والاستدلال بالاية ان كون الاسماء حسنة لا معنى له الا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل
الاسم على هذه المعانى لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى امرنا بان ندعوه بهذه الاسماء ثم قال بعد هذا وذروا الذين
يلحدون فى اسمائه وهذا كالتنبيه على ان من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد الحد فى اسماء الله تعالى فتصير
فى هذه الاية دلالة قوية على انه ليس للعبد ان يدعو الله الا بالاسماء الدالة على صفات الجلال والمدح واذا ثبت هاتان
المقدمتان فقد حصل المطلوب الحجة الرابعة انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من اصحابه انه
خاطب الله بقوله يا شئ وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ لفظ فى غاية الحقارة فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم
بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا منشئ الاشياء يا منشئ الارض والسماء واعلم ان من الناس من ظن ان هذا البحث
واقع فى المعنى وهذا فى غاية البعد فانه لا نزاع فى ان الله موجود وذات وحقيقة انما النزاع فى انه هل يجوز اطلاق هذا
اللفظ عليه فهذا نزاع فى مجرد اللفظ لا فى المعنى ولا يجرى بسببه لا تكفير ولا تفسيق فليكن الانسان عالما بهذه
الدقيقة حتى لا يقع فى الغلط المسئلة الثانية فى بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث

الصفات
الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية

التخصيص

واما قولنا ان اسماء الله يجب ان تكون دالة على صفة المدح والجلال

بجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان لفظ الموجود يقال بالاشتراك على معنيين احدهما يراد بالوجود الوجدان
والادراك والشعور ومتى اريد بالوجود الوجدان والادراك فقد اريد بالموجود لا محالة المدرك والمشعور به
والثاني انه يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في الاعيان
يتوقف على كونه حاصلا في الاعيان ولا ينعكس لان كونه حاصلا في الاعيان لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في نفسه
لانه لا يمتنع في العقل كونه حاصلا في نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي ههنا بحث وهو ان لفظ الوجود هل وضع اولا
للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى الحصول الشيء في نفسه او الامر فيه بالعكس او وضعا معا فنقول هذا البحث لفظي
والاقرب هو الاول لانه لولا شعور الانسان بذلك الشيء لما عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب ان يكون
وضع اللفظ لمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشيء في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اطلاق
لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين احدهما كونه معلوما مشعورا به والثاني كونه في نفسه ثابتا متحققا اما
المعنى الاول فقد جاء في القران قال الله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولفظ الوجود ههنا بمعنى الوجدان والعرفان واما
بالمعنى الثاني فهو غير موجود في القران فان قالوا لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت
والتحقق اذ لو كان عدما محضا لما كان الامر كذلك فنقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من حصول الوجود
بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما والثاني انا بينا ان هذا
البحث ليس الا في الالفاظ ولا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصوله بحسب معنى اخر ثم نقول ثبت اجماع المسلمين
على اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا السنتم قلتم ان اسماء الله تعالى وجب كونها دالة على المدح والثنا فلفظ
الموجود لا يفيد ذلك قلنا عدلنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع وايضا فدلالة لفظ الموجود على المدح اكثر من دلالة لفظ
الشيء عليه وبيانه من وجهين الاول ان عند قوم يقع لفظ الشيء على المعدوم كما يقع على الموجود واما الموجود فانه
لا يقع على المعدوم البتة فكان اشعار هذا اللفظ بالمدح اولى الثاني ان لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة
المدح والثناء لانه يفيد انه بسبب كثرة الدلائل على وجوده والهيته صار كانه معلوم لكل احد موجود عند كل
احد وواجب الاقرار به عند كل عقل فهذا اللفظ افاد المدح والثناء من هذا الوجه فظهر الفرق بينه وبين لفظ
الشيء المسئلة الثالثة في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي في الكتاب الذي سماه بالفاروق اخبارا يدل على
هذا اللفظ احدها عن عايشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان من اعظم الناس اجرا الوزير
الصالح من امير يطيعه في ذات الله تعالى وثانيها عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم
لم يكذب الا ثنتين في ذات الله تعالى وثالثها عن كعب بن عجرة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا
عليا فانه كان مخشوشنا في ذات الله ورابعها عن ابي ذر قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الجهاد افضل
قال ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله وخامسها عن النعمان بن بشير قال النبي صلى الله عليه وسلم ان للشيطان
مصايد وفخوخا منها البطر بانعم الله والفخر بعطاء الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى في غير ذات الله واقول ان كل
شيء حصل به امر من الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات
ذلك الامر فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه
من المحال ان يثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية يثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وان
ينتهي الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فقولنا
انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات اسما
للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته
كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا واما الاخبار التي رويناها عن الانصاري الهروي فان شيئا منها لا يدل
على هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته وانما المراد منه طلب رضوان الله تعالى
الا ترى انه قال لم يكذب ابراهيم الا في ثلاث ثنتين في ذات الله اي في طلب مرضات الله وهكذا الكلام في سائر الاخبار
المسئلة الرابعة في لفظ النفس وهذا اللفظ وارد في القران قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلم تعلم ما في نفسي
ولا اعلم ما في نفسك وقال الله تعالى ويحذركم الله نفسه وقال الله تعالى واصطنعتك لنفسي وعن عايشة رض
قالت كنت نائمة الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم فقدته فطلبته فوقعت يداي على قدميه وهو ساجد
وهو يقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك وعن ابي هريرة رض عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انا مع عبدي حين يذكرني
فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير من ملائه وان تقرب مني شبرا تقربت منه
ذراعا وان تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا وان جاءني يمشي جئته اهرول والخبر الثالث عن ابي صالح عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب في كتاب الثبة على نفسه وهو مرفوع فوق العرش
ان رحمتي تغلب غضبي والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس احد
احب اليه المدح من الله تعالى ولاجل ذلك مدح نفسه وليس احد اغير من الله ومن اجل ذلك حرم الفواحش وليس احد
احب اليه العذر من الله تعالى ولاجل ذلك انزل الكتاب وارسل الرسل والخبر الخامس عن عايشة رض ان النبي صلى الله
عليه وسلم علمها هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضى نفسه وزنة عرشه والخبر السادس
روى ابو ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى انه قال اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا
وتمام الخبر مشهور والخبر السابع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرا ذات يوم على المنبر وما قدروا الله حق
قدره ثم اخذ يمجد الله نفسه انا الجبار انا المتكبر انا العزيز انا الكريم فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم
المنبر حتى خفنا سقوطه الخبر الثامن عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التقى ادم وموسى فقال له
موسى انت الذي اشقيت الناس فاخرجتهم من الجنة قال ادم انت الذي اصطفاك الله برسالاته واصطفاك لنفسه

وانزل

وانزل عليك التورية فهل وجدته كتبه علي قبل ان يخلقني قال نعم قال فحج ادم موسى ثلاث مرات الخبر التاسع عن جابر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى هذا دين ارتضيته لنفسي ولن يصلحه الا السخاء وحسن
الخلق فاكرموه بهما الخبر العاشر عن انس بن مالك رض عن النبي صلى الله عليه وسلم يروي عن ربه انه قال من
اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة فلا ابالي في اي واد من الدنيا اهلكه واقذفه في جهنم وما ترددت
نفسي في قضاء شيء قضيته ترددي في قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت ولا بد له منه واكره مساءته الخبر
الحادي عشر عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا اصابه هم او حزن اللهم اني
عبدك ابن عبدك وابن امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسالك بكل اسم هو لك
سميت به نفسك وانزلته في كتابك وعلمته احدا من خلقك واستاثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القران
ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي وسعة فرزقي الا اذهب الله تعالى همه وابدله مكان
حزنه فرحا الخبر الثاني عشر عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما بعثني رحمة
للعالمين وانا اكسر المعازف والاصنام واقسم ربي على نفسه ان لا يشرب عبد خمرا ثم يتيب الى الله تعالى منه الا
سقاه الله من طينة الخبال فقال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد اهل جهنم واعلم ان النفس عبارة
عن ذات الشيء وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جسم مركب وكل مركب ممكن ومحدث
وذلك على الله محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه المسئلة الخامسة في لفظ الشخص عن سعد بن عبادة رض
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص اغير من الله ومن اجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص
احب اليه العذر من الله تعالى ومن اجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص احب اليه المدحة
من الله تعالى واعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تشخص وحجمية بل المراد منه الذات
المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن غيره المسئلة السادسة في انه هل يجوز اطلاق لفظ
النور على الله تعالى قال الله تعالى الله نور السموات والارض واما الاخبار فروي انه قيل لعبد الله بن عمر نقل عنك انك تقول
الشقي من شقي في بطن امه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم القى
عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور شيء فقد اهتدى ومن اخطاه ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله و
اعلم ان القول بان الله تعالى هو هذا النور او من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه الاول ان النور اما ان يكون جسما
او كيفية من جسم والجسم محدث فكيفيته ايضا محدثة وجل الاله عن ان يكون محدثا الثاني ان النور يضاده الظلمة
والاله منزه عن ان يكون له ضد الثالث ان النور يزول ويحصل له افول والله منزه عن الافول والزوال اما قوله
الله نور السموات والارض فجوابه ان هذه الاية وامثالها من المتشابهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية وايضا
انه تعالى قال في عقيب هذه الاية مثل نوره فاضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى المالك وهذا يدل على انه في ذاته ليس بنور بل هو
خالق نور بقي ان يقال ما المقتضي لحسن اطلاق لفظ النور عليه فنقول فيه وجوه الاول قرا بعضهم الله نور السموات
والارض على هذه القراءة فالشبهة زائلة الثاني انه تعالى منور الانوار ومبدعها وخالقها فلهذا التاويل حسن اطلاق
لفظ النور عليه الثالث انه بحكمته حصلت مصالح العالم وانتظمت مهمات الدنيا والاخرة ومن كان ناظما للمصالح وساعيا
في الخيرات فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذا البلد اذا كان موصوفا بالصفة المذكورة والرابع هو الذي تفضل
على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القران والاخبار اما القران فقوله
تعالى في اخر الاية نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول [illegible]
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله الخبر الثاني [illegible] عن النبي صلى الله عليه
وسلم [illegible]
[illegible]
فهو على نور من ربه [illegible] اذا دخل النور القلب انشرح وانفسح [illegible]
[illegible] الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والتاهب للموت قبل نزول الموت الخبر الرابع [illegible]
بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] مؤمنا حقا [illegible] عزفت نفسي عن الدنيا
[illegible] وكاني انظر الى اهل الجنة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الخبر الخامس عن ابن عباس [illegible]
[illegible]
[illegible] فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لقولهم حاجة احدهم يتلجلج في صدره لو قسم نوره على اهل الارض لوسعهم الخبر العاشر عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول نوري هداي ولا اله الا الله كلمتي فمن قالها ادخلته حصني ومن ادخلته حصني فقد امن الخبر الحادي عشر عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اعوذ بكلمات الله التامة وبنوره الذي اشرقت له الارض واضاءت به الظلمات من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك ومن فجاءة نقمتك ومن درك الشقاء وشر قد سبق الخبر الثاني عشر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا والحديث مشهور المسئلة السابعة في لفظ الصورة وفيه اخبار الخبر الاول عن ابي هريرة رض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق ادم على صورته وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجه فان الله خلق ادم على صورة الرحمن قال اسحق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ادم خلق على صورة الرحمن الخبر الثاني عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقال له قائل ما رايتك اسفر وجهك مثل الغداة قال وما ابالي وقد تبدى لي ربي في احسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الاعلى يا محمد قلت انت اعلم اي رب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها فعلمت ما في السماء والارض واعلم ان العلماء ذكروا في تاويل هذه الاخبار وجوها الاول ان قوله ان الله خلق ادم على صورته الضمير عايد الى المضروب يعني ان ادم على صورة ذلك المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذلك المضروب الثاني ان المراد ان الله تعالى خلق ادم على صورته التي كان في اخر امره يعني انه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة الثالث ان المراد من الصورة الصفة يقال الصورة هذا الامر كذا اي صفته فقوله خلق الله ادم على صورة الرحمن اي خلقه على صفته في كونه خليفة له في ارضه متصرفا في جميع اجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة في جميع العوالم المسئلة الثامنة الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يمتنعون منه اما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغنية عن المحل والموضوع والله تعالى كذلك فوجب ان يكون جوهرا وايضا فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجهر وهو الظهور فسمي الجوهر جوهرا لكونه ظاهرا بسبب تحيزه وحجميته فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهر الوجود واما حجميته فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهرا وهو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى اظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده فكان اولى الاشياء بالجوهرية هو هو واما المتكلمون فقالوا اجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه المسئلة التاسعة اطلق اكثر الكرامية لفظ الجسم على الله تعالى قالوا ولا نريد به كونه مركبا مؤلفا من الاعضاء وانما نريد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل واما ساير الفرق فقد اطبقوا على انكار هذا الاسم وللسامع الكرامية مقامان المقام الاول انا لا نسلم انهم ارادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون انه اعظم من العرش وكلما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من احد جانبي العرش الى الجانب الاخر فكان طويلا عريضا عميقا وكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا فثبت ان قولهم انا اردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف المقام الثاني ان نقول لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلا وليس في القران والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه لاسيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب ان يكون لفظ الجسم يفيد اصل هذا المعنى المسئلة العاشرة في اطلاق لفظ الانية على الله تعالى اعلم ان هذه اللفظة يستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب اهل اللغة اعلم ان لفظة ان في لغة العرب يفيد التاكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود اكمل الموجودات في تاكد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم اطلقت الفلاسفة بهذا التاويل لفظ الانية عليه المسئلة الحادية عشر في اطلاق لفظ الماهية عليه اعلم ان لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب اصل اللغة بل الرجل اذا اراد ان يسال عن حقيقة من الحقايق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول ارنا الاشياء كما هي فلما كثر السؤال عن معرفة الحقايق بهذه اللفظة جعلوا مجموع قولنا ما هي كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء اي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة المسئلة الثانية عشر في اطلاق لفظ الحق اعلم انه ان اطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودا وجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه ان الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب ان يكون الحق هو الموجود واما ان اطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد ان ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه وانما سمي هذا الاعتقاد بالحق لانه اذا كان صوابا كان مطابقا واذا كان مطابقا كان واجب التقرير والابقاء واما ان اطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد ان ذلك الاخبار صدق مطابق لانه اذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير وواجب الابقاء اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى هو المستحق لاسم الحق اما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله واما بحسب الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة واما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر احق الاخبار بكونه صدقا واجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات القسم الثاني من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات عقلية المقدمة الاولى اعلم ان كونه تعالى ازليا وابديا لا يوجب القول بوجود زمان لا اخر له وذلك لانا نقول كون الشيء دائم الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان او لا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو المقصود وعلى هذا التقدير يكون تعالى ازليا ابديا من غير حاجة الى القول بوجود زمان اخر واما ان يتوقف عليه فنقول ذلك الزمان اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان ذلك الزمان ازليا والتقدير هو ان كونه ازليا لا يتقرر الا بحسب زمان اخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الى زمان اخر فيلزم التسلسل واما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس ازليا فحينئذ قد كان الله تعالى الازلي موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا يفتقر الى وجود زمان اخر وهو المطلوب فثبت ان كونه تعالى ازليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان ازليا المقدمة الثانية ان الشيء كلما كان ازليا كان باقيا لكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه ازليا ولفظ الباقي ورد في القران قال الله تعالى ويبقى وجه ربك

لفظ الصورة

لفظ الجوهر

وكل نعيم لا محالة زائل

الاشياء الدالة على كيفية الوجود

وايضا

وايضا قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي لا يصير هالكا كان باقيا لا محالة وايضا قال تعالى هو الاول والاخر فجعله اولا لكل ما سواه واخرا لكل ما سواه وما كان اولا لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول اذ لو كان له اول لامتنع ان يكون اولا لاول نفسه ولو كان له اخر لامتنع كونه اخرا لاخر نفسه فلما كان اولا لكل ما سواه وكان اخرا لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول واخر فهذا اللفظ يدل على كونه ازليا لا اول له ابديا لا اخر له المقدمة الثالثة لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى صانع اخر ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم واذا ثبت انه قديم وجب ان يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اذا ثبت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الاسماء الاسم الاول القديم واعلم ان هذا اللفظ يفيد في اصل اللغة طول المدة ولا يفيد نفي الاولية يقال دار قديمة وبناء قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك لفي ضلالك القديم الاسم الثاني الازلي وهذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فهذا يوهم ان الازل شيء حصل ذات الله فيه وهذا باطل اذ لو كان الامر كذلك لكان ذاته تعالى مفتقرة الى ذلك الشيء ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا اول له البتة الاسم الثالث قولنا لا اول له وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلفوا في ان قولنا لا اول له صفة ثبوتية او عدمية قال بعضهم ان قولنا لا اول له اشارة الى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا اول له وان كان بحسب اللفظ عدميا الا انه في الحقيقة ثبوت وقال اخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشيء مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا اول له نفي لتلك الكيفية الثبوتية فكان قولنا لا اول له مفهوما عدميا واجاب الاولون عنه بان كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة وكانت مسبوقة بالعدم وكان كونها كذلك صفة اخرى ولزم التسلسل وهو محال الاسم الرابع الابدي وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل الاسم الخامس السرمدي واشتقاق هذه اللفظة من السرد وهو التوالي والتعاقب قال عليه السلام في صفة الاشهر الحرم واحد فرد وثلاثة سرد اي متعاقبة ولما كان الزمان انما يبقى بسبب تعاقب اجزائه وتلاحق ابعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد ادخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى اذا عرفت هذا فنقول الاصل في لفظ السرمد انه لا يقع الا على الشيء الذي يحدث اجزاؤه بعضها عقيب بعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان اطلاق لفظ السرمد عليه مجازا فان ورد في الكتاب والسنة اطلقناه والا فلا الاسم السادس المستمر وهذا بناء الاستفعال واصله المرور والذهاب ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور اجزائه بعضها عقيب البعض لا جرم اطلقوا عليه المستمر الا ان هذا انما يصدق في حق الزمان اما في حق الله تعالى فهو محال لانه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق ابعاضه واجزائه الاسم السابع الممتد وسميت المدة مدة لانها تمتد بحسب تلاحق اجزائها وتعاقب ابعاضها فيكون قولنا في الشيء انه امتد وجوده انما يصح في حق الزمان والزمانيات اما في حق الله تعالى فعلى المجاز الاسم الثامن لفظ الباقي قال الله تعالى ويبقى وجه ربك واعلم ان كل ما كان ازليا كان باقيا ولا ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون ازليا ولا ابديا كما في الاجسام والاعراض الباقية ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الاجسام بالباقي وليس الامر كذلك لاطباق اهل العرف على قول بعضهم لبعض ابقاك الله الاسم التاسع الدائم قال تعالى اكلها دائم ولما كان احق الاشياء بالدوام هو الله كان الدائم هو الله الاسم العاشر قولنا واجب الوجود لذاته معناه ان ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده وكل ما كان كذلك فانه يكون ممتنع العدم والفناء واعلم ان كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب ان يكون قديما ازليا ولا ينعكس فليس كل ما كان قديما ازليا كان واجب الوجود لذاته لانه لا يبعد ان يكون الشيء معلولا لعلة ازلية ابدية فيجب كونه ازليا ابديا بسبب كون علته كذلك فهذا الشيء يكون ازليا ابديا مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته وقولنا بالفارسية خداي معناه انه واجب الوجود لذاته لان خداي كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية احدهما خود ومعناه ذات الشيء ونفسه والثانية قولنا آي ومعناه جاء فقولنا خداي معناه انه بنفسه جاء وهو اشارة الى انه بنفسه وذاته جاء الى الوجود لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم خداي انه لذاته كان موجودا الاسم الحادي عشر الكائن واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود في القران بحسب صفات الله قال الله تعالى وكان الله بكل شيء مقتدرا وقال تعالى ان الله كان عليما حكيما وقد ورد هذا اللفظ بحسب ذاته وهو غير وارد في القران لكنه وارد في بعض الاخبار وفي الادعية الماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم يا كائنا قبل كل كون ويا حاضرا مع كل كون ويا باقيا بعد انقضاء كل كون ولنفسر بحسب معناه ما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه فاعلم ان هنا بحثا لطيفا نحويا وهو ان النحويين اطبقوا على ان لفظ كان على قسمين احدهما ما يكون تاما وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال الشاعر اذا كان الشتاء فادفئوني والقسم الثاني الذي يكون ناقصا كقولك كان زيد عالما فان لفظ كان بهذا التفسير لابد له من مرفوع ومنصوب ثم اتفقوا على ان كان على هذا التقدير فعل الا انهم قالوا انه في الوجه الاول فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص فقلت لهم لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دالا على حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكان اسنادها الى الاسم الواحد لكان حينئذ قد دل على حصول ذلك الحدث لذلك الشيء وحينئذ يتم الكلام لانه لا يستغنى عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت ان القول بان هذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة وما افضى ثبوته الى نفيه كان باطلا فكان القول بان هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ثم لما اوردت هذا السؤال عليهم بقي الاذكياء من النحويين والعقلاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا والحق في الجواب ما قلت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره ان تقول لفظة كان لا يفيد الا الحدوث والحصول والوجود الا ان هذا على قسمين منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ومنه ما يفيد موصوفية شيء لشيء اخر اما القسم الاول فان الكلام يتم باسناده الى ذلك الشيء الواحد فانه يفيد ان ذلك الشيء قد حدث وحصل واما القسم الثاني فانه لا يتم الا بذكر الاسمين فانك اذا قلت كان زيد عالما فمعناه حصل موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية شيء بشيء الا عند ذكرهما جميعا فظهر انه لا يتم المقصود الا بذكر الاسمين فثبت بما ذكرنا ان لفظ كان يفيد الحصول والوجود فقط الا انه في القسم الاول يكفيه اسناده الى اسم واحد وفي القسم الثاني لابد من ذكر الاسمين وهذا من اللطايف النفيسة في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول على هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود

جواز اطلاقه على الله تعالى القسم الثالث من هذا الباب من اقسام الصفات الحقيقية الصفة التي تكون مغايرة للوجود والكيفيات الوجود واعلم ان هذا البحث مبني على انه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى والمعتزلة والفلاسفة ينكرون اشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه الحجة الاولى ان تلك الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات وانما قلنا انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين الاول انه ثبت في الحكمة ان الواجب الوجود لذاته لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه والصفة هي التي تكون مفتقرة الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة للغير محال وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون ممكنا لذاته لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد من سبب وسببه لا يجوز ان يكون غير الذات لان تلك الذات يمتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة الى الغير وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولا يجوز ان يكون هو ذات الله تعالى لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا وقابلا وهو محال لما ثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد والفعل والقبول اثران مختلفان الثاني ان الاثر مفتقر الى المؤثر فافتقاره اليه اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل والا لكان تاثير ذلك المؤثر في ايجاده تحصيلا للحاصل وهو محال فبقي القسمان الاخيران وذلك يقتضي ان كل ما كان للشيء اثرا لغيره كان حادثا فوجب ان يقال الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون اثرا لغيره فثبت ان القول بالصفات باطل الحجة الثانية على نفي الصفات قالوا ان تلك الصفات اما ان تكون قديمة او حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات في القدم ويكون كل واحد منهما مخالفا للاخر بخصوص ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبة من جزئين ثم نقول ويجب ان يكون كل واحد من ذينك الجزئين قديما لان جزء ماهية القديم يجب ان يكون قديما وحينئذ نقول ذانك الجزآن يتشاركان في القدم ويختلفان بالخصوصية فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزئين آخرين وذلك محال لانه يلزم ان يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من اجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث بذات الله محال لان تلك الذات ان كانت كافية في وجود تلك الصفة او عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة او دوام عدمها بدوام تلك الذات وان لم يكن كافية فيه فحينئذ يكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة او عدمها وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته ينتج ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته فحينئذ يلزم كون تلك القابلية ازلية لاجل كون تلك الذات ازلية لكن يمتنع كون قابلية الحوادث ازلية لان قابلية الحوادث مشروطة بامكان وجود الحوادث وامكان وجود الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليتها في الازل محالا الثالث ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث تلك الصفات فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما ان تكون حادثة او قديمة وثبت فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة الحجة الثالثة ان تلك الصفات اما ان تكون بحيث يتم الالهية بدونها او لا يتم فان كان الاول كان وجودها فضلا زائدا فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مفتقرا في تحصيل صفة الالهية الى شيء آخر والمحتاج لا يكون الها الحجة الرابعة ذاته تعالى اما ان تكون كاملة في جميع الصفات المعتبرة في المدائح والكمالات واما ان لا تكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية الحجة الخامسة لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الذات جزءا بعضا منقسما وذلك بعيد عن العقل لان كل مركب ممكن لا واجب الحجة السادسة ان الله تعالى كفر النصارى في التثليث فلا يخلو اما ان يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة او لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا يقوله النصارى فيمتنع ان يقال ان الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقي الثاني وذلك يوجب ان لا يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع ان يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به المسئلة الثانية في دلائل مثبتي القول بالصفات اعلم انه ثبت ان الاله يجب ان يكون عالما قادرا حيا فنقول يمتنع ان يكون علمه وقدرته نفس ذاته ويدل عليه وجوه الاول انا ندرك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا ذات الله ذات وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على ان كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثاني انه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه قادرا عالما وكذلك يمكن ان يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يدل على ان كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثالث ان كونه عالما عام التعلق بالنسبة الى الواجب والممكن والممتنع وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالجائز فقط ولولا الفرق بين العلم والقدرة والا لما كان كذلك الرابع ان كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر ولولا المغايرة والا لما كان كذلك الخامس ان قولنا موجود يناقضه قولنا ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على ان المنفي بقولنا ليس بموجود مغاير للمنفي بقولنا ليس بعالم وكذلك القول في كونه قادرا فهذه دلائل واضحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي ان يقال لم لا يجوز ان يكون هذه الصفات صفات نسبية اضافية فالمعنى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه الايجاد وتلك الصحة معللة بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية اضافية وتلك النسبة الحاصلة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا الباب المسئلة الثالثة انا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما ان تكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة وهي مثل العلم والقدرة فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة يلزمها صحة تعلقها بايجاد المقدور فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات اما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة في حق الله تعالى فليست الا صفة الحيوة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول قالت الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال الا ان الدراكية صفة نسبية والفعالية

ايضا

ايضا كذلك وحينئذ لا تكون الحيوة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح ان يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بان الذوات متساوية في الذاتية ومخالفة في هذه الصحة لاجل صفة زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة وسقط هذا الدليل وايضا الذوات مخالفة في قبول صفة الحيوة فوجب ان يكون صحة قبول الحيوة لصفة اخرى ولزم التسلسل ولا جواب عنه الا بان يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم ثالث معنى كونه حيا انه لا يمتنع ان يقدر ويعلم فهذا عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدم فنفيه يكون عدما للعدم فيكون ثبوتا فيقال لهم هذا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة ثم قالوا الدليل عليه انا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية فوجب ان يكون كونها حية مغايرة لتلك الذات فيقال لهم قد دللنا على انا لا نعقل ذات الله تعقلا ذاتيا وانما نعقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا يسقط هذا الدليل فهذا تمام الكلام في هذا الباب المسئلة الرابعة لفظ الحي وارد في القرآن قال الله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال الله تعالى وعنت الوجوه للحي القيوم وقال تعالى هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين فان قيل الحي معناه الدراك الفعال والذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم فما السبب في ان ذكره الله تعالى في معرض المدح العظيم الجواب ان التمدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل المجموع كونه حيا قيوما وذلك لان القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه وذلك لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك الفعال فقولنا الحي يعني كونه دراكا فعالا وقولنا القيوم يعني كونه دراكا لجميع الممكنات فعالا لجميع المحدثات والممكنات فحصل المدح من هذا الوجه والله اعلم

الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

الباب الخامس في الاسماء الدالة على الصفات الاضافية اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهي ان التكوين هل هو نفس المكون ام لا قالت المعتزلة والاشعرية التكوين نفس المكون وقال آخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوه الحجة الاولى ان الصفة المسماة بالتكوين اما ان يؤثر على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان الاول فتلك الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار الحجة الثانية ان تلك الصفة المسماة بالتكوين ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الآثار وان كانت محدثة افتقر تكوينها الى تكوين آخر ولزم التسلسل الحجة الثالثة ان الصفة المسماة بالقدرة اما ان تكون لها صلاحية التاثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة او ليس لها هذه الصلاحية فان كان الاول فحينئذ تكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا يكون لها صلاحية التاثير فوجب ان لا يكون القدرة قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتوا هذه الصفة بان القادر على الفعل قد يوجد وقد لا يوجد الا ترى ان الله قادر على خلق الف شمس وقمر على هذه السماء الا انه ما اوجده وصحة هذا النفي والاثبات يدل على ان المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ثم نقول كونه موجدا اما ان يكون معناه دخول الاثر في الوجود او يكون امرا زائدا والاول باطل لانا نعلل دخول هذا الاثر في الوجود بكون الفاعل موجدا له الا ترى انه اذا قيل لم وجد العالم قلنا لاجل ان الله اوجده فلو كان كون الموجد موجدا معناه نفس هذا الاثر لكان تعليل وجود الاثر بالموجدية يقتضي تعليل وجوده بنفسه ولو كان معللا بنفسه لامتنع اسناده الى الغير فثبت ان تعليل الموجدية بوجود الاثر يقتضي نفي الموجدية وما افضى ثبوته نفيه كان باطلا فثبت ان تعليل الموجدية بوجود الاثر كلام باطل فوجب ان يكون كون الموجد موجدا امرا مغايرا لكون الفاعل قادرا لوجود الاثر فثبت ان التكوين غير المكون اذا ثبت هذا الاصل فنقول القائلون بان التكوين نفس المكون قالوا معنى كونه تعالى خالقا رازقا محييا مميتا اضافات فاعبارة عن نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهي تاثير قدرة الله تع في حصول هذه الاشياء واما القائلون بان التكوين غير المكون قالوا كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية المسئلة الثانية اعلم ان الصفات الاضافية على اقسام احدها كونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا فيقال يا ايها المسبح بكل لسان ويا ايها الممدوح عند كل انسان ويا ايها المرجوع اليه في كل حين واوان ولما كان هذا النوع من الاضافات غير متناه كانت الاسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية وثانيها كونه تعالى فاعلا للافعال الصفة اضافية محضة بناء على ان تكوين الاشياء ليس صفة زائدة اذا عرفت هذا فنقول المخبر عنه اما ان يكون مجرد كونه موجدا للنوع الفلاني او المخبر عنه كونه موجدا للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية اما القسم الاول وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا فههنا الفاظ يقرب من ان يكون مترادفا فاولها الموجد والمحدث والمكون والمنشئ والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارئ فهذه الالفاظ عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل اما الاسم الاول وهو الموجد فمعناه المؤثر في الوجود واما المحدث فمعناه الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا اخص من مطلق الايجاد واما المكون فيقرب من ان يكون مرادفا للموجد واما المنشئ فاشتقاقه من النشو والنما وهو الذي يكون قليلا قليلا على التدريج واما المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة وهما كالنوعين تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدع واما الصانع فيقرب ان يكون اسما لمن ياتي الفعل على سبيل التكلف واما الخالق فهو عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى يرجع الى العلم واما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ويشبه ان يكون معناه هو الاحداث دفعة واما البارئ فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة يقال برى القلم اذا اصلحه وجعله موافقا لغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجدا على سبيل العموم واما الالفاظ الدالة على ايجاد شيء بعينه فيكاد ان يكون غير متناهية ويجب ان يذكر في هذا الباب امثلة المثال الاول انه اذا خلق المنافع سمي نافعا واذا خلق المولم سمي ضارا والمثال الثاني اذا خلق الحيوة سمي محييا واذا خلق الموت سمي مميتا والمثال الثالث اذا خصهم بالاكرام سمي لطيفا واذا خصهم بالقهر سمي قهارا جبارا والمثال الرابع اذا قلل العطاء سمي قابضا واذا كثره سمي باسطا والمثال الخامس ان جازى الذنوب بالعقاب سمي منتقما وان ترك ذلك الجزاء سمي عفوا غفورا رحمانا رحيما والمثال السادس ان حصل المنع والاعطاء في الاموال سمي قابضا باسطا وان حصلا في الجاه والحشمة سمي خافضا رافعا اذا عرفت هذا فنقول ان اقسام مقدورات الله تعالى بحسب الانواع والاصناف غير متناهية فلا جرم يمكن ان يحصل لله اسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار واذا عرفت هذا فنقول ههنا دقائق لا بد منها الدقيقة الاولى ان مقابل الشيء تارة يكون ضده

وتارة يكون عدمه كقولنا المعز المذل وقولنا المحيي المميت يتقابلان تقابل الضدين واما قولنا القابض الباسط
الخافض الرافع فيقرب من ان يتقابلا تقابل العدم والوجود لان القبض عبارة عن ان لا يعطيه المال الكثير والخفض
عبارة عن ان لا يعطيه الجاه الكثير واما الاعزاز والاذلال فهما متضادان لانه لا فرق بين ان لا يعزه وان يذله الدقيقة
الثانية انه قد يكون الالفاظ يقرب من ان يكون مترادفة ولكن التامل التام يدل على الفرق اللطيف وله امثلة المثال
الاول الرؤف والرحيم يقرب من هذا الباب الا ان الرؤف ميل الجانب ايصال النفع والرحيم ميل الجانب دفع الضرر
المثال الثاني الفاتح والفتاح والنافع والنفاع والواهب والوهاب فالفاتح يشعر باحداث سبب الخير والواهب يشعر
بايصال ذلك الخير اليه والنافع يشعر بايصال ذلك النفع اليه لقصد ان ينتفع ذلك الشخص به واذا وقفت على القانون
المعتبر في هذا الباب امكنك الوقوف على حقائق هذا النوع من الاسماء الباب السادس في الاسماء الواقعة بحسب الصفات
السلبية واعلم ان القران مملوء منه وطريق الضبط ان يقال ان ذلك السلب اما ان يكون عائدا الى الذات والى الصفات او
الى الافعال اما السلوب العائدة الى الذات فهي قولنا انه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا انه ليس جوهرا ولا جسما ولا في المكان
ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا واعلم انا قد دللنا على ان ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات المغايرة لذاته لكن انواع الذوات
والصفات المغايرة لذاته غير متناهية فلا جرم يحصل هاهنا سلوب غير متناهية ومن جملتها قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء
وقوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة لان كونه غنيا معناه انه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية
الى شيء غيره ومنه ايضا قوله لم يلد ولم يولد واما السلوب العائدة الى الصفات فكل صفة يكون من صفات النقائص فانه
يجب تنزيه الله عنها فمنها ما يكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة ومنها ما يكون من باب اضداد الاستغناء
ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة اما ما يكون من باب اضداد العلم فاقسام احدها نفي النوم قال تعالى لا تاخذه سنة
ولا نوم وثانيها نفي النسيان قال تعالى وما كان ربك نسيا وثالثها نفي الجهل قال تعالى لا يعزب عن ربك مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض ورابعها ان علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره فانه لا يشغله شان عن شان واما السلوب
العائدة الى صفة القدرة فاقسام احدها انه منزه في افعاله عن التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وثانيها انه
لا يحتاج في فعله الى الالات والادوات وتقديم المادة والمدة قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وثالثها ان لا يتفاوت في قدرته فعل الكثير والقليل قال الله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ورابعها
نفي انتهاء القدرة وحصول الفقر قال الله تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء واما السلوب العائدة الى
الصفة الوحدة فهو مثل نفي الشركاء والاضداد والانداد والقران مملوء منه واما السلوب العائدة الى صفة الاستغناء
فكقوله وهو يطعم ولا يطعم وهو يجير ولا يجار عليه واما السلوب العائدة الى الافعال فهو انه لا يفعل كذا وكذا والقران
مملوء منه احدها انه لا يخلق الباطل قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
وقال تعالى حكاية عن المؤمنين ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وثانيها انه لا يخلق اللعب
قال الله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وثالثها العبث قال الله تعالى افحسبتم
انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لا يرضى بالكفر قال الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر وخامسها انه لا يريد الظلم قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وسادسها انه لا يحب الفساد قال الله تعالى والله
لا يحب الفساد وسابعها انه لا يؤذي من غير سابقة جرم قال الله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وثامنها انه لا ينتفع
بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين قال الله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وتاسعها انه
ليس لاحد عليه اعتراض في افعاله واحكامه قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقال الله تعالى فعال لما يريد وعاشرها
انه لا يخلف وعده ووعيده قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول اقسام
السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس ايضا اقسام غير متناهية
من الاسماء اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة لهذا الباب فمنها القدوس والسلام ويشبه ان يكون
القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي هي نقايص في انفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة
بشيء من صفات النقص والقدوس سلب عايد الى الذات والسلام سلب عايد الى الصفات وثانيها العزيز وهو الذي
لا يوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ومع ذلك
فانه لا يمنع من ايصال الرحمة وخامسها الواحد ومعناه انه لا يشاركه احد في حقيقته المخصوصة ولا يشاركه احد في صفة
الالهية ولا يشاركه احد في خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه احد في نظم العالم وتدبير احوال العرش مع الذرة
وسادسها الغني ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو
الذي لا يعاقب المسيء مع القدرة عليه والحليم هو الذي يكون كذلك مع انه لا يمنعه من ايصال نعمته اليه وقس عليه نحوا في
الباب السابع في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية وفيه فصول الفصل الاول في الاسماء الحاصلة بسبب
القدرة والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة الاول القادر وقال الله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا
من فوقكم او من تحت ارجلكم وقال في اول سورة القيمة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
وقال في اخر سورة اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى الثاني القدير قال الله تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على
كل شيء قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا والثالث المقتدر قال الله تعالى وكان الله على كل شيء مقتدرا
وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر الرابع عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال الله تعالى فقدرنا فنعم
القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة ايضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جاء في القران على وجوه مختلفة
فالاول المالك قال الله تعالى مالك يوم الدين والثاني ملك يوم الدين قال الله تعالى فتعالى الله الملك الحق وقال
هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك في القران اكثر من ورود
لفظ المالك والسبب فيه ان الملك اعلى شانا من المالك الثالث مالك الملك قال الله تعالى قل اللهم مالك الملك الرابع
المليك قال الله تعالى عند مليك مقتدر الخامس لفظ الملك قال الله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن وقال الله تعالى

الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

لا يرضى بالعقوبة

له ملك

له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ في القران على وجوه مختلفة
الاول القوي قال الله تعالى ان الله لقوي عزيز الثاني ذو القوة قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين
الفصل الثاني في الاسماء الحاصلة بسبب العلم وفيه الفاظ الاول العلم وما يشتق منه وفيه وجوه الاول اثبات العلم لله
تعالى قال الله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وقال الله تعالى وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه وقال تعالى قد احاط بكل شيء علما وقال
تعالى ولا يحيطون به علما وقال ان الله عنده علم الساعة الثاني العالم قال الله تعالى عالم الغيب والشهادة الثالث العليم
وهو كثير في القران الرابع العلام قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام انك انت علام الغيوب الخامس الاعلم قال الله
تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته السادس صيغة الماضي قال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم السابع صيغة المستقبل
قال الله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح وقال الله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم والله يعلم وانتم لا تعلمون الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال الله
تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقال حكاية عن الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وقال
الرحمن علم القران واعلم انه لا يجوز ان يقال لله معلم مع كثرة هذا اللفظ لان لفظ المعلم مشعر بنوع نقيصة التاسع
لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله لانها وان افادت المبالغة لكنها بافادة هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعناء وذلك
في حق الله تعالى محال اللفظ الثاني من الفاظ هذا الباب الخبير والخبرة والمراد به العلم حتى قال بعضهم في حد العلم انه
الخبر اذا عرفت هذا فنقول ورود لفظ الخبير في حق الله تعالى كثير في القران وذلك مما يدل على العلم النوع الثالث
من الالفاظ الشهيد والمشاهدة ومنه كونه شهيدا في حق الله تعالى اذا فسرناه بكونه مشاهدا لها علما اما اذا فسرناه
بالشهادة كان من صفة الكلام النوع الرابع الحكمة وهذه اللفظة قد يراد بها العلم وقد يراد بها ايضا ترك ما لا ينبغي وفعل
ما ينبغي النوع الخامس اللطيف قد يراد به العلم بالدقائق وقد يراد به ايصال المنافع الى العباد بطرق خفية عجيبة
الفصل الثالث في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام والالفاظ الاول الكلام وفيه وجوه الوجه الاول
لفظ الكلام قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ
قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه الثالث صيغة المستقبل قال الله تعالى وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اللفظ الثاني القول وفيه وجوه الاول صيغة الماضي قال تعالى واذ قال ربك للملائكة وهو
كثير في القران الثاني صيغة المستقبل قال تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم الثالث القول قال الله تعالى
ومن اصدق من الله قيلا وقال الله تعالى ما يبدل القول لدي اللفظ الثالث لفظ الامر قال الله تعالى لله الامر من قبل
ومن بعد وقال الا له الخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام افعصيت امري اللفظ الرابع
الوعد قال الله تعالى وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقران وقال وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده اللفظ
الخامس الوحي قال الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا وقال فاوحى الى عبده ما اوحى اللفظ السادس كونه
تعالى شاكرا لعباده قال الله تعالى فاولئك كان سعيهم مشكورا الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها فاللفظ الاول
الارادة قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اللفظ الثاني الرضا قال الله تعالى وان تشكروا يرضه
لكم وقال لا يرضى لعباده الكفر وقال لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك وقال في صفة السابقين الاولين
رضي الله عنهم ورضوا عنه وقال حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى اللفظ الثالث المحبة
قال يحبهم ويحبونه وقال والله يحب المطهرين اللفظ الرابع الكراهية قال الله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
وقال ولكن كره الله انبعاثهم قالت الاشعرية الكراهة عبارة عن انه يريد ان لا يفعل وقالت المعتزلة بل هي صفة اخرى سوى
الارادة الفصل الخامس في السمع والبصر قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال تعالى لنريه من اياتنا انه هو
السميع البصير وقال انني معكما اسمع وارى وقال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقال لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار فهذه جملة الكلام في الصفة الحقيقية والاضافية الفصل السادس في الصفات الاضافية مع السلبية اعلم ان
الاول هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على غيره اضافة وقولنا انه لا يسبقه غيره فهو سلب فلفظ
الاول يفيد حالة مركبة من اضافة وسلب والاخر هو الذي يبقى بعد غيره ولا يبقى بعده غيره والحال فيه كما تقدم اما لفظ
الظاهر فهو اضافة محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل واما لفظ الباطن فهو سلب محض لان معناه كونه خفيا مختفيا
بحسب الماهية ومن الاسماء الدالة على مجموع اضافة وسلب القيوم لان هذا اللفظ دل على المبالغة في هذا المعنى وهذه
المبالغة تحصل عند اجتماع الامرين احدهما ان لا يكون محتاجا الى شيء سواه البتة وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود
في ذاته وفي جملة صفاته والثاني ان يكون كل ما سواه محتاجا اليه في ذواتها وفي جملة صفاتها وذلك بان يكون مبدأ الكل ما سواه
فالاول سلب والثاني اضافة ومجموعها هو القيوم الفصل السابع في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية
والسلبية فمنها قولنا الاله وهذا الاسم يفيد الكل لانه يدل على كونه موجودا وعلى كيفيات ذلك الموجود اعني كونه ازليا
ابديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين
واختلفوا في ان هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى اما كفار قريش فكانوا يطلقونه في حق الاصنام وهل يجوز ذلك في دين
الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم انه يجوز لانه ورد في بعض الاذكار يا اله الالهة وهذا بعيد واما قولنا
الله فسيأتي انه اسم علم لله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك ان اسماء الاعلام قائمة مقام
الاشارات والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح ان يشار اليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ثم اختلفوا في
ان تلك الاشارة الى الذات المخصوصة هل يتناول الصفات القائمة بتلك الذات فان قلنا انها يتناول الصفات كان
قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا يتناول الصفات السلبية فوجب ان لا يدل عليها لفظة الله
قلنا الاشارة في حق الله تعالى اشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية والاشارة العقلية قد تتناول السلوب
الفصل الثامن في الاسماء التي اختلف العقلاء فيها انها هل هي من اسماء الذوات ومن اسماء الصفات هذا البحث انما يظهر من
المنازعة القائمة بين اهل التشبيه واهل التنزيه وذلك لان اهل التشبيه يقولون الموجود اما ان يكون متحيزا واما ان
يكون حالا في المتحيز اما الذي لا يكون متحيزا ولا يكون حالا في المتحيز فكان خارجا عن القسمين فذلك محض العدم واما اهل

الارادة وما يقرب منها

في السمع والبصر

في الاسماء المختلفة فيها

التوحيد والتقديس فيقولون اما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج فكل متحيز فهو محتاج ومن لا يكون محتاجا امتنع ان يكون متحيزا واما الحال في المتحيز فهو اولى بالاحتياج فواجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز اذا عرفت هذا الاصل فنقول ههنا الفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم وذلك لان اهل التشبيه قالوا معناه ان ذاته اعظم في الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير وما يشتق منه وهو لفظ الاكبر ولفظ الكبرياء ولفظ المتكبر واعلم اني ما رايت احدا من المحققين بين الفرق بينهما الا ان الفرق حاصل في التحقيق من وجوه الاول انه جاء في الاخبار الالهية انه سبحانه وتعالى يقول الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فجعل الكبرياء قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار فوجب ان تكون صفة الكبرياء اعظم حالا من صفة العظمة والثاني ان الشريعة فرقت بين الحالتين فان المعتاد في دين الاسلام ان يقال في تحريمة الصلاة الله اكبر ولم يقل احد الله اعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة الثالث ان الالفاظ المشتقة من الكبرياء مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المعظم غير مذكور واعلم انه تعالى اقام كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في اية اخرى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم والكبير وهاتان الايتان مشعرتان بانه لا فرق بينهما فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول من الله الارشاد والتعليم يشبه ان يكون الكبير في ذاته كبيرا سواء استكبره غيره ام لا وسواء عرف هذه الصفة احد ولا واما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي اعلى واشرف من العرضي فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من العلو فمنها قوله تعالى العلي ومنها قوله سبح اسم ربك الاعلى ومنها المتعالي ومنها اللفظة المذكورة عند الكل على سبيل الاطباق وهو انهم كلما ذكروه اردفوا ذلك الذكر بقوله تعالى في اول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا فالقائلون بانه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق ثم هؤلاء منهم من قال انه جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد متناه ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد غير متناه وكيف كان فالمشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا لفظ العلو على العلو في المكان والجهة واما اهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا لفظ العظيم والكبير على وجوه لا يفيد الجسمية والمقدار فاحدها انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه ازلي وابدي وذلك هو نهاية العظمة وهو الكبرياء في الوجود والبقاء والدوام وثانيها انه عظيم في العلم والعمل وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال القدرة واما العلو فاهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقايص والحاجات اذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من اسماء الذات وعند اهل التوحيد من اسماء الصفات واما لفظ العلي فعند الكل من اسماء الصفات الا انه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الاعلى وعند اهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب

الفصل التاسع في الاسماء الحاصلة لله تعالى من باب الاسماء المضمرات اعلم ان الاسماء المضمرة ثلاثة انا وانت وهو واعرف الاقسام الثلاثة قولنا انا لان هذا اللفظ يشير به كل احد الى نفسه واعرف المعارف عند كل احد نفسه واوسط هذه الاقسام قولنا انت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا فلاجل كونه خطابا للغير يكون دون قولنا انا ولاجل ان الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون اعلى من قوله هو فثبت ان اعلى الاقسام هو انا واوسطها انت وادناها هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الالفاظ اما لفظ انا فقال في اول سورة النحل ان انذروا انه لا اله الا انا وفي سورة طه انني انا الله لا اله الا انا واما لفظ انت فقد جاء في قوله تعالى فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت واما لفظ هو فقد جاء كثيرا في القران واولها في سورة البقرة في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم واخرها في سورة المزمل وهو قوله تعالى رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا واما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم اخر سوى هذه الثلاثة فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون انه قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائيل ثم بين الله تعالى ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر احكام هذه الاقسام فنقول قوله لا اله الا انا فهذا الكلام لا يجوز ان يتكلم به احد الا الله او من يذكره على سبيل الحكاية عن الله تعالى لان تلك الكلمة تقتضي اثبات الالهية لذلك القائل وذلك لا يليق الا بالله سبحانه واعلم ان معرفة الكلمة مشروطة بمعرفة قوله انا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق لان علم كل احد بذاته المخصوصة اكمل من علم غيره به لا سيما في حق الله تعالى فثبت ان قوله لا اله الا انا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق تعالى واما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا انت فهذا يصح ذكره من العبد لكن يشترط ان يكون حاضرا لا غائبا لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا تنبيه على ان الانسان ما لم يصر غائبا عن كل الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة واما الدرجة الثالثة وهي قوله لا اله الا هو فهذا يصح من الغائبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلي ونقصانه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصان غير متناهية وكل من صدق عليه انه حاضر فباعتبار اخر يصدق عليه انه غائب وبالعكس وعن هذا قال الشاعر • ايا غائبا حاضرا في الفؤاد • سلام على الغائب الحاضر • ويحكى ان الشبلي لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال • كل بيت انت ساكنه غير محتاج الى السرج • وجهك المامول حجتنا يوم ياتي الناس بالحجج • واعلم ان لفظ هو فيه اسرار عجيبة واحوال عالية فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه وبعضها لا يمكن ذلك قال الامام الداعي الى الله مصنف الكتاب رض وانا بتوفيق الله تعالى كتبت فيه اسرارا لطيفة الا اني كلما اقابل تلك الكلمات المكتوبة بما اجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة هو اجد المكتوب بالنسبة الى تلك الاحوال المشاهدة حقيرا فعند هذا عرفت ان لهذه الكلمة تاثيرا عجيبا في القلب لا يصل البيان اليه ولا ينتهي الشرح اليه فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول فيه اسرار عجيبة الاول ان الرجل اذا قال يا هو فكانه يقول من انا حتى اعرفك ومن انا حتى اكون مخاطبا لك وما للتراب ورب الارباب واي مناسبة

بين

بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فانا اعلى من جميع المناسبات وانت مقدس عن علايق العقول والخيالات فلهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغائبين فقال يا هو والفائدة الثانية ان هذا اللفظ كالدال على اقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم فيه ايضا انه اقر بان كل ما سوى الله تعالى فهو محض العدم لان القائل اذا قال يا هو لو حصل في الوجود شيئان لكان قولنا هو صالحا لهما جميعا فلا يتعين احدهما بسبب قوله هو فلما قال يا هو فقد حكم على كل ما سوى الله تعالى بانه عدم محض ونفي صرف [illegible] كل شيء هالك الا وجهه وهذا من المقامات في الفناء عن كل ما سوى الله مقامات في غاية الجلالة ولا يحصل الا عند مواظبة العبد على ان يذكر الله بقوله يا هو والفائدة الثالثة ان العبد متى ذكر الله تعالى بشيء من صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله تعالى لانه اذا قال يا رحمن فحينئذ يتذكر رحمته فحينئذ يميل طبعه الى طلبها فيكون طالبا للحظ وكذا اذا قال يا كريم يا محسن يا غفار يا وهاب يا فتاح واذا قال يا مالك فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من اقسام النعم فحينئذ يميل طبعه الى طلب شيء منها [illegible] اما اذا قال يا هو وعرف انه لا يريد به غيره وهذا الذكر [illegible] فيحصل في قلبه نور ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله وهناك يحصل في قلبه النور التام والانكشاف الكامل والفائدة الرابعة ان جميع الصفات المعلومة عند الخلق اما صفات الجلال واما صفات الاكرام اما صفات الجلال فهي قولنا ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا [illegible] السلطان فقال انت لست بغير ولا اصم ولست كذا وكذا ويعد انواع المعايب والنقصانات فانه يستوجب الزجر والحجر والتاديب ويقال [illegible] اساءة في الادب واما صفات الاكرام فهي كونه [illegible] المخلوقات [illegible] وذلك سوء ادب والثاني ان الرجل اذا اخذ يمدح السلطان القاهر بانه اعطى الفقراء الفلان كسرة خبز وقطرة ماء فانه يستحق الزجر والحجر [illegible] فهذا اولى ان يكون سوء ادب [illegible] مدح الله وثناؤه [illegible] المذكورين فيه هذه الاعتراضات [illegible] ذكر هذه المدايح وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال [illegible] عالم القدس [illegible] صفات الجلال وذكر صفات الاكرام [illegible] النوعين حتى يعرض النفس عن عالم الحس [illegible] على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فبعد ذلك ينتبه لما في ذينك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الاذكار ويقول يا هو كان العبد يقول اجل حضرتك ان امدحك واثني عليك بسلب نقايص المخلوقات عنك او باسناد كمالات المخلوقات اليك فان كمالك اعلى وجلالك اعظم بل لا امدحك ولا اثني عليك الا بهويتك من حيث هي ولا اخاطبك ايضا بلفظة انت لان تلك اللفظة يفيد الحضور وانت اكبر من ان يقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود ولكني لا ازيد على قولي هو ليكون اقرارا بانه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون اقرارا بان حضرته اعلى واجل من ان يناسبه حضور المخلوقات فهذه الكلمة الواحدة تنبيه على هذه الاسرار في مقامات التجلي والمكاشفة فلاجرم كان هذا الذكر اشرف الاذكار لكن بشرط التنبه لهذه الاسرار الفائدة الخامسة في هذا الذكر ان المواظبة على هذا الذكر يفيد الشوق الى الله والشوق الى الله الذ المقامات واكثرها بهجة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر يورث الشوق وذلك لان كلمة هو ضمير الغائب فالعبد اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غائب عن الحق سبحانه ثم يعلم ان هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة وانما كانت بسبب انه موصوف بنقصان الحدوث والامكان ومعيوب بعيب الكون في احاطة المكان والزمان واذا تنبه العقل لهذه الدقيقة علم ان هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم ان كل المحدثات والابداعيات غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وتعالى وعرف ان هذه الغيبة انما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستغناء فعند هذا يعتقد ان الحق موصوف بانواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه الكمالات ومقدسة عن مناسبة هذه المحدثات واعتقد ان تصوره غائب عن العقل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه والمشعور به من بعض الوجوه يشوق الى الشعور بدرجاته وكمالاته ومراتبه واذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق وكلما كان وصول العبد الى مرتبة اعلى مما كانت اسهل كان شوقه الى الترقي عن تلك الدرجة اقوى واكمل فثبت ان لفظة هو يفيد الشوق الى الله تعالى وانما قلنا ان الشوق الى الله اعظم المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الام ولذات متوالية متعاقبة لانه بقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله اليه يتالم والشعور باللذة حال زوال الالم يوجب مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور وذلك يدل على ان مقام الشوق الى الله اعظم المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو يورث الشوق الى الله تعالى وثبت ان الشوق الى الله تعالى اعظم المقامات واكثرها بهجة وسعادة فيلزم ان يقال المواظبة على ذكر هذه الكلمة يفيد اعلى المقامات واسنى الدرجات الفائدة السادسة في شرح جلالة هذا الذكر واعلم ان المقصود لا يتم الا بذكر مقدمات المقدمة الاولى ان العلم على قسمين تصور وتصديق اما التصور فهو ان يحصل في النفس صورة من غير ان يحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي واما التصديق فهو ان يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس يحكم عليها اما بوجود شيء او عدمه اذا عرفت هذا فنقول ان التصور مقام التوحيد والتصديق مقام التكثير المقدمة الثانية ان التصور على قسمين تصور يتمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يمكنه التصرف فيه اما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكننا استحضار تصورات الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ماهيات اجزاء ذلك المركب وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه واما القسم الثاني فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه ان يعمل عملا يتوسل به الى استحضار تلك الماهية فثبت بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور

توحيد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصور الماهية البسيطة هو كنهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة اذا عرفت هذا فنقول قولنا في الحق سبحانه وتعالى يا هو هذا تصور محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة وهو اعظم المقامات الفائدة السابعة ان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه او بالاجزاء الداخلة فيه او بالاجزاء الخارجة عنه اما القسم الاول وهو تعريف الشيء بنفسه فهو محال لان المعرف سابق على المعرف فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم به وذلك محال واما القسم الثاني وهو تعريفه بالامور الداخلة فيه فهذا في حق الحق محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال واما القسم الثالث وهو تعريفه بالامور الخارجة عنه فهذا ايضا محال لان احوال الخلق لا يناسب شيء منها شيئا من احوال القديم الواجب لذاته لانه تعالى مخالف لخلقه بذاته المخصوصة وهويته المعينة ولما كان كذلك امتنع ان يكون احوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة واذا كان كذلك فقد انسدت ابواب التعريفات بالنسبة الى هويته المخصوصة وماهيته المعينة فلم يبق طريق اليه الا من جهة واحدة وهو ان يوجه الانسان حدقة عقله وروحه الى مطلع نور تلك الهوية على رجاء انه ربما اشرق ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله موجهة اليها فيستسعد بمطالعة ذلك النور فقول الذاكر يا هو توجيه لحدقة العقل والروح الى الحضرة القدسية على رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة الفائدة الثامنة ان الرجل اذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة فقد يصير بحيث يستولي عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه حتى انه ربما كان جائعا فينسى جوعه وربما كان به الم فينسى ذلك الالم في تلك الحالة وربما راى اباه وابنه في تلك الحالة ولا يعرفهما فكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه اذهله عن الشعور بغيره فكذلك العبد اذا قال هو وتجلى لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب ان يستولي على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة وعلى فكره الغفلة فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية معرضا عن الالتفات الى شيء سواها وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة الا ان يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة فنسال الله تعالى الكريم ان يسعدنا بها الفائدة التاسعة من فوائد هذا الذكر انه تعالى روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل همومه هما واحدا كفاه الله هموم الدنيا والاخرة غير متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدرة غير متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى هذا انا لا اقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي بل ليس قادرا على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات الا الله تعالى وانا اجعل همي مشغولا بذكره فقط ولساني مشغولا بذكره فقط فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات الدنيا والاخرة الفائدة العاشرة ان العقل لا يمكنه الاستغراق في العلم بشيئين فاذا وجه فكره الى شيء بقي معزولا عن غيره فكان العبد يقول كلما استحضرت في ذهني العلم بشيء فانني في ذلك الوقت لا استحضر العلم بغيره فاذا كان هذا لازما فالاولى ان اجعل عقلي وفكري مشغولا بمعرفة اشرف المعلومات واجعل لساني مشغولا بذكر اشرف المذكورات فلهذا السبب واظبت على قولنا يا هو الفائدة الحادية عشر ان الذكر اشرف المقامات قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله اذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي واذا ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منه واذا ثبت هذا فنقول فضل الاذكار ذكر الله بالثناء الخالي عن السؤال قال عليه السلام حكاية عن الله من شغله ذكري عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين اذا عرفت هذا فنقول العبد فقير محتاج والفقير المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال فاذا قال الفقير للغني يا كريم كان معناه اكرم واذا قال له يا نافع كان معناه طلب النفع واذا قال يا رحيم كان معناه ارحم فكانت هذه الاذكار جارية مجرى السؤال وقد بينا ان الذكر انما يعظم اذا كان خاليا عن السؤال اما اذا قال يا هو كان معناه خاليا عن السؤال والطلب فوجب ان يكون قولنا يا هو اعظم الاذكار ولنختم هذا الفصل بذكر شريف رايته في بعض الكتب يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا اله الا هو يا ازل يا ابد يا حي يا دهر يا ديهور يا من هو الحي الذي لا يموت ومن لطائف هذا الفصل ان الشيخ الغزالي كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقران والبرهان اما القران فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها اخر لا اله الا هو ثم قال بعده كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل شيء هالك معناه لا هو وقوله الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله لا هو الا هو بعد قوله لا اله الا هو فدل ذلك على ان غاية التوحيد هي هذه الكلمة واما البرهان فهو ان من الناس من قال تاثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها بل لا تاثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها فقلت فالوجود ايضا ماهية فوجب ان لا يكون الوجود واقعا بتاثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتاثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم تكن مفهوما مغايرا للماهية والوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وان يكون له ماهية وحينئذ يعود البحث فثبت ان القول بان المؤثر لا تاثير له في الماهيات ينفي التاثير والمؤثر وينفي الصنع والصانع بالكلية وذلك باطل فثبت ان المؤثر يؤثر في الماهيات وكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة فبقدرته صارت الماهيات ماهيات وصارت الحقائق حقائق وقبل تاثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق قولنا لا اله الا هو اي لا تقرر شيء من الماهيات ولا تخصص شيء من الحقائق الا بتقريره وتخصيصه فثبت انه لا اله الا هو والله الهادي الباب الثامن في بقية المباحث من اسماء الله تعالى وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلف العلماء في ان اسماء الله تعالى توقيفية او اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في القران والاحاديث الصحيحة وقال اخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله تعالى وصفته فهو جائز والا فلا وقال الشيخ الغزالي رحمه الله الاسم غير الصفة فاسمي محمد واسمك ابو بكر فهذا من باب الاسماء واما الصفات فمثل قولنا هذا الانسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا اذا عرفت هذا الفرق فقال اما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند وروده في القران والخبر واما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف واحتج الاولون بان قالوا ان العالم له اسماء كثيرة ثم انا نصف الله بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها ولا نصفه بكونه متيقنا ولا متبينا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف واجيب عنه بان اما

في ان اسماء الله تعالى توقيفية او اصطلاحية

الطبيب فقد نقل ان ابا بكر لما مرض فقيل له احضر الطبيب فقال الطبيب امرضني واما الفقه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا القيد ممتنع الثبوت في حق الله تعالى واما اليقين فهو مشتق من يقن الماء في الحوض اذا اجتمع فيه فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع الى افادة الجزم وذلك في حق الله تعالى محال واما التبين فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء وذلك على الله تعالى محال وانما قلنا ان التبين عبارة عن الظهور بعد الخفاء وذلك لان التبين مشتق من البينونة والابانة وهي عبارة عن التفريق بين امرين متصلين فاذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احديهما عن الاخرى فقد حصلت البينونة فلهذا السبب سمي بيانا وتبيينا ومعلوم ان ذلك في حق الله تعالى محال واحتج القائلون بانه لا حاجة الى التوقيف بوجوه الاول ان اسماء الله تعالى وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية وان شيئا منها لم يرد في القران ولا في الاخبار مع ان المسلمين اجمعوا على جواز اطلاقها الثاني ان الله تعالى قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الاية الثالث انه لا فائدة في الالفاظ الا رعاية المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اطلاق اللفظة المعينة عبثا واما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمه الله فحجته ان وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سوء ادب ففي حق الله تعالى اولى اما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الله تعالى المسئلة الثانية اعلم انه قد ورد في القران الفاظ دالة على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى ونحن نعد منها صورا فاحدها الاستهزاء قال الله تعالى الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزاء جهل والدليل عليه ان القوم لما قالوا لموسى عليه السلام اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وثانيها المكر قال الله تعالى ومكروا ومكر الله وثالثها الغضب قال تعالى وغضب الله عليهم ورابعها التعجب قال الله تعالى بل عجبت ويسخرون من قرا عجبت بضم التاء كان التعجب منسوبا الى الله تعالى والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء وخامسها التكبر قال الله تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم وسادسها الحياء قال الله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا والحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح واعلم ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ ان تقول لكل واحد من هذه الاحوال امور توجد معها في البداية واثار يصدر عنها في النهاية مثاله ان الغضب حالة يحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل منها في النهاية ايصال الغضب والضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقي عليه المسئلة الثالثة رايت في بعض كتب التذكير ان لله تعالى اربعة الاف اسم الف منها في القران والاخبار الصحيحة والف منها في التورية والف في الانجيل والف في الزبور وقد يقال الف اخرى في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الى عالم البشر واقول هذا غير مستبعد فانا بينا ان اقسام صفات الله تعالى بحسب السلوب والاضافات غير متناهية وقد نبهنا على تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحا بليغا بل نقول كل من كان اطلاعه على اثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل اكثر كان اطلاعه على اسماء الله تعالى اكثر ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم فمن طالع تشريح بدن الانسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة الاف نوع من انواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة الاف نوع من اسماء الله عز وجل الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرناه من اقسام الرحمة والحكمة في بدن الانسان صار ذلك منبها للعقل على ان الذي لم يعرفه من اقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن اكثر مما عرفه وذلك لما عرف ان الارواح الدماغية من العصبية سبعة عشر لكل واحد منها فائدة وحكمة ثم لما عرف ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى ثلاثة اقسام او اربعة عرف بالجملة شدة وجه الحكمة في كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شظايا دقيقة وكل واحد من تلك الشظايا ينقسم الى اقسام اخرى وكل واحد من تلك الاقسام يتصل بعضو معين اتصالا معينا ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو في ممر معين الا انها لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة الالاف ينقسم ببينة العقل على ان اقسام حكمة الله تعالى في تخليق هذا البدن خارج عن التعديد والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكل من وقف على نوع اخر من انواع تلك الحكمة فقد وصل الى معرفة اسم اخر من اسماء الله تعالى ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله ورحمته فكذلك لا نهاية لاسمائه الحسنى ولصفاته العلى وذكر جالينوس في كتاب منافع الاعضاء انما صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع جميع الخلق قال وانما تركت كتبها ضنة بها لشرفها فرايت في بعض الليالي ان ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم اخفيت حكمتي عن عبادي فلما انتبهت صنفت في هذا المعنى كتابا مفردا وبالغت في شرحه فثبت بما ذكرنا انه لا نهاية لاسماء الله الحسنى المسئلة الرابعة انا نرى في كتب العزائم اذكارا غير معلومة ورقى غير مفهومة وكان تلك الالفاظ غير معلومة فقد يكون الكتابة غير معلومة واقول لا شك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان الالفاظ دالة على الصور الذهنية فتلك الرقى ان لم يكن فيها دلالة على شيء اصلا لم يكن فيها فائدة وان كانت دالة على شيء فدلالتها اما ان تكون على صفات الله تعالى ونعوت كبريائه واما ان يكون دالة على شيء اخر اما الثاني فانه لا يفيد لان ذكر غير الله لا يفيد الترغيب ولا الترهيب فبقي ان يقال انها دالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء فنقول ولما كانت اقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان احسن احوال تلك الكلمات ان يكون شيئا من جنس هذه الادعية لما الاختلاف الحاصل بحسب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب ان يكون هذه الاذكار المعلومة ادخل في التاثير من قراءة تلك المجهولات لكن لقائل ان يقول ان نفوس اكثر الخلق ناقصة قاصرة فاذا قرؤا هذه الاذكار المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية بشرية مشرقة الهية لم يقو تاثيرهم عن الالهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات فلا يحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التاثير اما اذا قرؤا تلك الالفاظ المجهولة ولم يعلموا منها شيئا وحصلت عندهم اوهام انها كانت كلمات عالية استولى الفزع والخوف والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم وتوجه الى عالم القدس ويحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التاثير فهذا ما عندي في قراءة هذه الرقى المجهولة المسئلة الخامسة ان بين الخلق وبين اسماء الله تعالى مناسبات عجيبة والعاقل لا بد له ان يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر

في قراءة الرقى المجهولة

في ان بين الخلق وبين اسماء الله تعالى مناسبات عجيبة

فان النفوس البشرية مختلفة بالماهية والجوهر
عقلية
النذالة السفالة

والكلام في شرحها مبني على مقدمة وهي انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر فبعضها الهية مشرقة كريمة خيرة وبعضها سفلية ظلمانية نذلة خسيسة وبعضها رحيمة كريمة عظيمة الرحمة وبعضها قاسية قاهرة وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ومن اعتبر احوال الخلق علم ان الامر كما ذكرناه ثم انا نرى هذه الاحوال لازمة لجواهر النفوس فان كل من راى احوال نفسه علم ان له منهجا معينا وطريقا مبينا في الارادة والرغبة والكراهة والرهبة فان الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن احوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تاثير الرياضة في ان يضعف تلك الاخلاق ولا يستولي على الانسان واما ان ينقلب من صفة الى صفة اخرى فذلك محال واليه الاشارة بقوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وبقوله صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فكل اسم من اسماء الله تعالى دل على معنى معين فكل نفس كان الغالب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعا وسمعت ان الشيخ ابا النجيب البغدادي كان يامر المريدين باربعين مرة او مرتين بقدر ما يراه من المصلحة ثم كان يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فان رآه عديم التاثير عند قراءتها عليه قال له اخرج الى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق وان رآه متاثرا عند سماع اسم خاص من بعد التاثير امره بالمواظبة على ذلك الذكر واقول هذا هو المعقول لانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة خاصة فاذا اشتغلت النفوس بتلك الحالة التي يناسبها كان خروجها من القوة الى الفعل سهلا هينا يسيرا وليكن ههنا اخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء

في تحقيق لفظ الجلالة
وفي انه مشتق او غير مشتق

الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المختار عندنا ان هذا اللفظ اسم علم لله تعالى وانه ليس بمشتق البتة وهو قول الخليل وسيبويه وقول اكثر الاصوليين والفقهاء ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى** انه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه لان اللفظ المشتق لا يفيد الا انه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين الكثيرين فثبت ان هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ولو كان كذلك لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين لان بتقدير ان يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا الله غير مانع من ان يدخل تحته اشخاص كثيرة وحينئذ لا يكون قولنا الا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث اجمع العقلاء على ان قولنا لا اله الا الله يوجب توحيدا محضا علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشتقة **الحجة الثانية** ان من اراد ان يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فانه يذكر اسمه اولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات مثل ان يقول زيد الفقيه النحوي الاصولي اذا عرفت هذا فنقول ان كل من اراد ان يذكر الله بالصفات المقدسة فانه يذكر اولا لفظة الله ثم يذكر عقيبه صفات المدائح مثل ان يقول الله العالم القادر الحكيم ولا يعكسون هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على ان قولنا الله اسم علم فان قيل اليس انه تعالى قال في اول سورة ابرهيم العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض قلنا ههنا قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع وحينئذ يزول السؤال لانه لما جعل مبتدا فقد اخرج عن جعله صفة لما قبله واما من قرأ بالجر فهو نظير لقولنا هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى انه قال هذه الدار ملك للعالم الفاضل بقي الاشتباه في انه من ذلك العالم الفاضل فقيل عقيبه زيد ليصير هذا مزيلا لذلك الاشتباه فلم يلزم ههنا ان يقال اسم العلم صار صفة فكذلك في هذه الاية **الحجة الثالثة** قال تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم في هذه الاية الصفة والا لكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب ان يكون المراد اسم العلم وكل من اثبت لله تعالى اسم علم قال ليس ذلك الا قولنا الله واحتج القائلون بانه ليس اسم علم بوجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى وهو الله في السموات وقوله هو الله الذي لا اله الا هو فان قولنا الله لا بد وان يكون صفة ولا يجوز ان يكون اسم علم بدليل انه لا يجوز ان يقال هو زيد في البلد وهو بكر ويجوز ان يقال هو العالم الزاهد في البلد وبهذا الطريق يعترض على قول النحويين ان الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع ان يكون اسم علم **الحجة الثانية** ان اسم العلم قائم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة ممتنعة في حق الله تعالى كان اسم العلم ممتنعا في حقه **الحجة الثالثة** ان اسم العلم انما يصار اليه ليتميز شخص عن شخص اخر يشبهه في الحقيقة والماهية واذا كان هذا في حق الله ممتنعا كان القول باثبات الاسم العلم محالا في حقه والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يكون ذلك جاريا مجرى ان يقال هو زيد الذي لا نظير له في العلم والزهد والجواب عن الثاني ان الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحس اولا وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة **المسئلة الثانية** الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه وجوها **الاول** ان الاله هو المعبود سواء عبد بحق او باطل ثم غلب في الشرع على المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها في الازل واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى هو المنعم بجميع النعم اصولها وفروعها وذلك لان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب واحد وهو الله وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بالمرجح فكل الممكنات انما وجد بايجاده وتكوينه اما ابتداء واما بواسطة فجميع ما حصل للعبد من اقسام النعم لم يحصل الا من الله فثبت ان غاية الانعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم واذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم لا يليق الا بمن صدرت عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للمعبودية ليس الا الله تعالى **الفرع الثاني** ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه الاول ان من عبد الله تعالى ليتوصل بعبادته الى شيء اخر كان المعبود في الحقيقة ذلك الشيء فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب وكان الله وسيلة الى الوصول الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم الثاني لو قال اصلي لطلب الثواب او للخوف من العقاب لم تصح صلاته الثالث ان من عمل عملا لغرض اخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق اخر لترك الواسطة فمن عبد الله للاجر والثواب كان بحيث لو وجد الاجر والثواب بطريق اخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا لعبادة الله وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض اعلى من الاول وهو ان يتشرف بخدمة الله لانه اذا شرع في الصلوة حصلت النية في القلب وتلك النية

عبادة

عبادة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان وحصلت الخدمة في الجوارح والاعضاء فيتشرف كل جزء من اجزاء العبد بخدمة الله فمقصود العبد حصول هذا التشرف **الفرع الثالث** من الناس من طعن في قول من يقول الاله هو المقصود للمعبود من وجوه الاول ان الاوثان عبدت مع انها ليست الهة الثاني انه تعالى اله للجمادات والبهائم مع ان صدور العبادة منها محال الثالث انه تعالى اله المجانين والاطفال مع انها لا يصدر العبادة عنهما الرابع ان المعبود يسمى معبودا صفة لانه لا معنى لكونه معبودا الا انه مذكور بذكر ذلك الانسان ومعلوم بعلمه ومن خدمته بارادته وعلى هذا التقدير فلا يكون الالهية صفة لله تعالى الخامس يلزم ان يقال انه تعالى ما كان الها في الازل **الفرع الرابع** من الناس من قال الاله ليس عبارة عن المعبود بل الاله هو المستحق ان يكون معبودا وهذا القول ايضا يرد عليه انه لا يكون الها للجمادات والبهائم والاطفال والمجانين وان لا يكون الها في الازل ومنهم من قال انه القادر على افعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه فاعلم انا ان فسرنا الاله بالتفسيرين الاولين لم يكن الها في الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان الها في الازل **التفسير الثاني** الاله انه مشتق من الهت الى فلان اي سكنت اليه فالعقول لا تسكن الا الى ذكره والارواح لا تفرح الا بمعرفته وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب لذاته وما سوى الحق فهو ناقص لذاته لان الممكن من حيث هو هو معدوم والعدم اصل النقصان والناقص بذاته لا يكمل الا بتكميل الكامل بذاته فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته الثاني ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته لا يقف عند نفسه بل بقي متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك في الوجود الخارجي وجب ان يكون كذلك في الوجود العقلي فالعقول مترقية الى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذان الوجهان عليهما التعويل في تفسير قوله الا بذكر الله تطمئن القلوب **التفسير الثالث** انه مشتق من وله وهو ذهاب العقل واعلم ان الخلق قسمان واصلون الى ساحل بحر المعرفة ومحرومون فالمحرومون فقد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكانهم فقدوا عقولهم وارواحهم واما الواصلون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء فتاهوا في ميادين الصمدية وبادوا في عرصة الفردانية فثبت ان الخلق كلهم والهون في معرفته فلا جرم كان الاله الحق للخلق هو هو وبعبارة اخرى وهي ان الارواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت فالذي تخلفت بقيت في ظلمات الغبار والتي وصلت الى عالم الانوار فالاولون بادوا في اودية الظلمات والاخرون طاشوا في انوار عالم الكرامات **التفسير الرابع** لاه ارتفع والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس الا هو والكامل لذاته ليس الا هو والاحد الحق في هويته ليس الا هو والموجد لكل ما سواه ليس الا هو وايضا فهو تعالى مرتفع عن ان يقال ان ارتفاعه بحسب المكان لان كل ارتفاع حصلت بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان وما بالذات اشرف مما بالغير فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان اعلى واشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه وتعالى اعلى من ان يكون علوه بسبب المكان واشرف من ان ينسب الى شيء مما حصل في عالم الامكان **التفسير الخامس** اله في الشيء اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا تفكر فيه تحير لان كل ما يتخيله الانسان ويتصوره فهو بخلافه فان انكر العقل وجوده [illegible]

والممكن لذاته
سبقت
سر اللطايف
ان هو

فقالوا ما رأيناك فعلت ذلك فقال فعلت ولكنكم ما رأيتم اما عرفتم ان القلب كالحديد فكنت كالحداد لينته بنار الخوف عشرة سنين ثم شرعت في غسله عن الاوساخ والاقذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة اخرى بسيف لا اله الا الله فلم ازل ازيل حتى يخرج منه حب غير الله ولم ازل اترك حتى يدخل فيه حب الله فلما خلت عرصة القلب عن غير الله وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب في ماء تلك القطرة وفني عن الكل ولم يبق فيه الا محض سر لا اله الا الله التفسير كتاب ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل يأله اذا فزع من امر نزل به فالهه اي اجاره والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله تعالى لقوله تعالى وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو المطعم لقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه قهار للعدم بالوجود والتحصيل جبار لما بالقوة بالفعل والتكميل فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه وههنا لطائف وفوائد الفائدة الاولى عادة المديون انه متى رأى صاحب الدين من البعيد فانه يفر منه والله الكريم يقول لعبادي انتم غرمائي لكثرة ذنوبكم ولكن لا تفروا مني بل اقول ففروا الى الله فاني انا الذي اقضي ديونكم واغفر ذنوبكم وايضا الملوك يغلقون ابوابهم على الفقراء دون الاغنياء وانا افعل ضد ذلك الفائدة الثانية قال عليه الصلاة والسلام ان لله تعالى مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والطير والبهائم والهوام فبها يتعاطفون ويتراحمون واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وانا اقول انه صلوات الله عليه وسلامه انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين الفائدة الثالثة قال عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى يقول للمؤمنين يوم القيمة هل احببتم لقائي فيقولون نعم يا رب فيقول الله تعالى ولم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله تعالى قد اوجبت لكم مغفرتي الفائدة الرابعة قال عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ينشر على بعض عباده يوم القيمة تسعا وتسعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له اتنكر من هذا شيئا هل ظلمك الكرام الكاتبون فيقول لا يا رب فيقول الله تعالى هل لك عذر في عمل الذنوب فيقول لا يا رب فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله تعالى ان لك عندي حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف تقع هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة اخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء الفائدة الخامسة وقف صبي في بعض الغزوات ينادي عليه فيمن يزيد في يوم صائف شديد الحر فبصرت به امرأة فعدت الى الصبي واخذته والصقته الى بطنها ثم القت ظهرها على البطحاء وجعلته على بطنها تقيه الحر وقالت ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فاخبروه الخبر فقال اعجبتم من رحمة هذه ابنها فان الله ارحم بكم جميعا من هذه بابنها فتفرق المسلمون على اعظم انواع الفرح والبشارة المسئلة الثالثة في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرية او سريانية فانهم يقولون الها رحمانا رحيما ومرحانا فلما عرب جعل الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية اصلية والدليل عليه قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى هل تعلم له سميا واطبقوا على ان المراد منه لفظة الله واما الاكثرون فقد سلموا كونها لفظة عربية اما القائلون بان هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا عن هذه المباحث واما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون اصل هذه اللفظة اله فادخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الاله فحذفت الهمزة استثقالا لكثرة جريانها على الالسنة فاجتمع لامان فادغمت الاولى فقالوا الله وقال البصريون لاه فالحقوا بها الالف واللام فقيل الله وانشدوا لاه كحلفة من ابي رباح يسمعها لاهه الكبار فاخرجه على الاصل المسئلة الرابعة قال الخليل اطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص بالله سبحانه وتعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى واما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال اله كذا او ينكرونه فيقال اله كما قال تعالى خبرا عن قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون المسئلة الخامسة اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لا توجد في سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصة الاولى انك ان حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة لله وهو مختص به سبحانه وتعالى كما في قوله ولله جنود السموات والارض ولله خزائن السموات والارض وان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا هو وهو ايضا يدل عليه سبحانه وتعالى كما في قوله تعالى قل هو الله احد وقوله تعالى هو الحي لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع فانك تقول هما هم فلا تبقى الواو فيهما فهذه الخاصية موجودة في لفظة الله غير موجودة في سائر الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت ايضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة اما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع هذه الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الاسماء الخاصة الثانية ان كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال اشهد ان لا اله الا الرحيم والا الملك والا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام اما اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصة الشريفة الباب العاشر في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم اعلم ان الاشياء على اربعة اقسام الذي يكون نافعا وضروريا معا والذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا اما القسم الاول وهو الذي يكون نافعا وضروريا معا فاما ان يكون كذلك في الدنيا فقط مثل النفس فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت واما ان يكون كذلك في الاخرة وهو معرفة الله تعالى وانها ان زالت عن القلب لحظة مات القلب واستوجب عذاب الابد

من الغرائب

في المباحث المتعلقة بقولنا الرحمن الرحيم

والذي لا يكون ضروريا ولا يكون نافعا

واما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الاخرة واما القسم الثالث وهو الذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا فكالمضار التي لا بد منها في الدنيا كالامراض والموت والفقر والهرم ولا نظير لهذا القسم في الاخرة فان منافع الاخرة لا يلزمها شيء من المضار واما القسم الرابع وهو الذي لا يكون ضروريا ولا نافعا فهو كالفقر في الدنيا والعذاب في الاخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان النفس في الدنيا نافع وضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة لمات في الحال وكذلك معرفة الله تعالى امر لا بد منه في الاخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الاول اسهل من الثاني لانه لا يتالم في الموت الاول الا ساعة واحدة واما الموت الثاني فانه يبقى المه ابد الاباد وكما ان النفس له اثران احدهما ادخال النسيم الطيب على القلب وابقاء اعتداله وسلامته والثاني اخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب كذلك الفكر له اثران احدهما ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه والثاني اخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب وما ذاك الا بان يعرف ان هذه المحسوسات متناهية في مقاديرها منتهية بالاخرة الى فناء بعد وجودها فمن وقف على هذه الاحوال بقي امنا من الافات واصلا الى الخيرات والمبرات وكمال هذا الامر ان ينكشف لعقلك ان كل ما وجدته ووصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله تعالى وذرة من انوار احسانه فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيما واذا اردت ان تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح وجسد اما نفسك فلا شك انها كانت جاهلة في مبدأ الفطرة كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تامل في مراتب القوى الحساسة والمحركة والمدركة العاقلة فتامل في مراتب المعقولات ودرجاتها واعلم انه لا نهاية لها البتة ولو ان العاقل اخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والرعد العاصف وبقي في ذلك السير ابد الاباد ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا يسيرا متناهيا ولكانت المعلومات التي ما عرفها ولم يصل اليها غير متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر لها ان الذي قال الله تعالى في قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا حق وصدق واما بدنك فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة فتامل كيفية تركيبها وتشريحها وتعرف ما في كل واحد من الاعضاء والاجزاء من المنافع العالية والاثار الشريفة وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فيتجلى لك اثر من اثار كمال رحمته في خلقك وهدايتك فتفهم شيئا قليلا من معنى قولنا الرحمن الرحيم فان قيل هل لغير الله تعالى رحمة ام لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله ثم بتقدير ان تكون لغير الله رحمة الا ان رحمة الله اكمل من رحمة غيره فههنا مقامان المقام الاول في بيان ان لا رحمة الا لله تعالى فنقول الذي يدل عليه وجوه الاول ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فكل احد غير الله فهو انما يعطي لياخذ عوضا الا ان الاعواض اقسام فمنها جسمانية مثل من اعطى دينارا لياخذ كرباسا ومنها روحانية وهي اقسام احدها انه يعطي المال لطلب الخدمة وثانيها يعطي المال لطلب الاعانة وثالثها يعطي المال لطلب الثناء الجميل ورابعها يعطي المال لطلب الثواب الجزيل وخامسها يعطي المال لدفع الرقة الجنسية عن القلب وسادسها يعطي المال ليزيل حب المال عن قلبه وكل هذه لا قسام اعواض روحانية وبالجملة فكل من اعطى فانما يعطي ليفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من انواع الكمال فيكون ذلك بالحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية اما الحق فانه كامل لذاته فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى الحجة الثانية ان كل من سوى الله فهو ممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل رحمة يصدر من غير الله تعالى فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله تعالى فيكون الرحيم في الحقيقة هو الله تعالى الحجة الثالثة ان الانسان يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب وما ذلك الا الله تعالى فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى الحجة الرابعة هب ان فلانا يعطي الحنطة ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب انه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة للعين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق الخالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما والحافظ لهما من انواع الافات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشياء هو الله تعالى فوجب ان يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى المقام الثاني في بيان انه بتقدير ان تحصل الرحمة من غير الله الا ان رحمة الله اكمل واعظم وبيانه من وجوه الاول الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا لحصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله تعالى فذلك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثاني ان الله تعالى اذا انعم عليك بنعمة طلب عندها منك عملا يتوصل به الى استحقاق نعمة الاخرة فكانه تعالى يامرك بان تكتسب لنفسك سعادة الابد واما غير الله تعالى فاذا انعم عليك بنعمة امرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك ان الحالة الاولى افضل الثالث ان المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم وعبودية الله تعالى اولى من عبودية غير الله تعالى الرابع ان السلطان اذا انعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل احوالك فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وايضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وبجميع المرادات اما الحق فانه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا اظهرت بك حاجة عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله وكان ذلك افضل الخامس الانعام يوجب المنة وقبول المنة من الحق افضل من قبولها من الخالق فثبت بما ذكرنا ان الرحمن الرحيم هو الله تعالى وبتقدير ان يحصل رحمة رحمن اخر فرحمة الله تعالى اكمل وافضل واعلى واجل الباب الحادي عشر في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم النكتة الاولى مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكا الى الله تعالى فدله على عشب في المفازة فاكله فعوفي باذن الله تعالى ثم عاوده ذلك المرض في وقت اخر فاكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يا رب اكلته اولا فانتفعت به واكلت ثانيا فضرني فقال لانك في المرة الاولى ذهبت مني الى الكلاء فحصل فيه الشفاء وفي المرة الثانية ذهبت منك الى الكلاء

فلكك لذاته

فاذا زاد المرض اما علمت ان الدنيا كلها اسم قال وتر يا قابها اسماعى الثانية باتت رابعة ليلة في التهجد والصلوة فلما انفجر
الصبح نامت فدخل السارق دارها واخذ ثيابها وقصد الى الباب فلم يهتد الى الباب فوضعها فوجد الباب وفعل
ذلك ثلاث مرات فنودى من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان الثالثة كان بعض
العارفين يرعى غنما فحضر في قطيع غنمه ذئاب وهي لا تضر اغنامه فمر عليه رجل وناداه متى اصطلح الغنم والذئاب فقال
من حين اصطلح الراعي مع الله الرابعة قوله باسم الله معناه باسم الله فاسقط الالف تخفيفا فاذا قلت بسم الله كانك
قلت ابدا بسم الله والمقصود منه التنبيه على ان كل عبد من اول ما شرع في العمل كان مدار امره على التسهيل والتخفيف والمسامحة
فكانه تعالى في اول كلمة ذكرها لك جعله دليلا على الصفح والاحسان الخامسة روى ان فرعون قبل ان ادعى الالهية
بنى قصرا وامر ان يكتب بسم الله على بابه الخارج فلما ادعى الالهية وارسل الله اليه موسى ودعاه فلم ير به اثر الرشد قال الهي كم
ادعوه ولا ارى به خيرا فقال يا موسى لعلك تريد اهلاكه انت تنظر الى كفره وانا انظر الى ما كتبه على بابه والنكتة ان
من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار امنا من الهلاك وان كان كافرا فالذي كتبه على سويداء قلبه من اول عمره الى اخره
كيف يكون حاله السادسة سمى نفسه رحمانا ورحيما فكيف لا يرحم روى ان سائلا وقف على باب رفيع فسأل شيئا فاعطي
قليلا فجاء في اليوم الثاني بفاس واخذ يخرب الباب فقيل له ولم تفعل قال اما ان يجعل الباب لائقا بالعطية او العطية
لائقة بالباب الهنا ان بحار الرحمة بالنسبة الى رحمتك اقل من الذرة بالنسبة الى العرش فلما القيت في اول كتابك
على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك السابعة ان الله تعالى ذكر اسم الله
ثم ذكر عقيبه الرحمن الرحيم وذلك يدل على ان رحمته اكثر واكمل من قهره الثامنة كثيرا ما يتفق لبعض العبيد انهم
اذا اشتروا لانفسهم من الخيل والبغال والحمير وضعوا عليها اسمهم لئلا يطمع فيها الاعداء فكانه تعالى يقول ان لطاعاتك
عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليه بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها التاسعة
اجعل لنفسك في رعاية ذكر الله حتى لا تبعد عنه في الدارين روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان خاتم
وقال اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش وقال اكتب فيه لا اله الا الله فكتب النقاش لا اله الا الله محمد رسول الله فكتب
ابوبكر ذلك الخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فراى النبي صلى الله عليه وسلم فيه لا اله الا الله محمد رسول الله ابوبكر
الصديق فقال ما هذه الزوايد فقال ابوبكر يا رسول الله ما رضيت ان افرق اسمك عن اسم الله تعالى واما الباقي فما قلته
وخجل ابوبكر فجاء جبريل عليه السلام وقال يا رسول الله اما اسم ابي بكر فكتبته انا لانه ما رضي ان يفرق اسمك عن
اسم الله تعالى فما رضي الله ان يفرق اسمه عن اسمك والنكتة ان ابا بكر لما لم يرض بتفريق اسمك عن اسم الله تعالى وجد
هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى العاشرة ان نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال بسم الله مجريها
فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما عن النجاة وايضا ان سليمان عليه
السلام نال مملكة الدنيا والاخرة بقوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو ان العبد اذا قالها نال
مملكة الدنيا والاخرة الحادية عشرة قال قائل قدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى في قوله
انه من سليمان فالجواب من وجوه الاول ان بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد اليه طريق
ورات الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك الكتاب من سليمان فاخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فتحت
الكتاب ورات بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه من سليمان كلام بلقيس لا كلام سليمان
الثاني لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وفي داخل الكتاب ابتدأ بقوله بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه
بسم الله الرحمن الرحيم الثالث ان بلقيس كانت كافرة فخاف سليمان ان تشتم الله اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على
اسم الله تعالى ليكون الشتم له لا لله تعالى الثانية عشرة الباء من بسم الله مشتق من البر فهو البار على المؤمنين بانواع الكرامات
في الدنيا والاخرة واجل بره وكرامته ان يكرمهم يوم القيامة برؤيته [illegible]
لعبادته وقلت اسلم قال على ما ذا قلت من خوف النار قال لا ابالي بها فقلت للفوز بالجنة قال لا اريدها قلت فماذا
تريد قال على ان يريني وجهه الكريم قلت اسلم على ان تجد هذا المطلوب فقال لي اكتب بهذا خطا فكتبت له بذلك خطا
فاسلم ومات من ساعته فصلينا عليه ودفناه فرايته في النوم كانه يتبختر فقلت له يا شمعون ما فعل بك ربك
فقال غفر لي وقال انما اسلمت شوقا الي واما السين فهو مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش الى تحت الثرى
روى ان زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا ونستريح فدخلا
وناما فاوثق المنافق زيدا واراد قتله فقال زيد لم تقتلني فقال لان محمدا يحبك وانا ابغضه فقال زيد يا رحمن
اغثني فسمع المنافق صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير احدا فرجع واراد قتله فسمع صائحا
اقرب من الاول يقول لا تقتله فنظر فلم ير احدا فرجع الثالثة واراد قتله فسمع صوتا قريبا يقول لا تقتله فخرج
فراى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ودخل الخربة وحل وثاق زيد وقال له اما تعرفني انا جبريل حين
دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله تعالى ادرك عبدي وفي الثانية كنت في السماء الثانية وفي الثالثة بلغت المنافق
واما الميم فمعناه ان من العرش الى ما تحت الثرى ملكه وملكه قال السدي اصاب الناس قحط على عهد سليمان عليه
السلام فاتوه فقالوا له يا نبي الله لو خرجت بالناس على الاستسقاء فخرجوا فاذا سليمان بنملة قائمة على رجليها
باسطة يديها وهي تقول اللهم اني خلق من خلقك ولا غنا لي عن فضلك قال فصب عليهم المطر فقال سليمان
ارجعوا فقد استجيب لكم بدعاء غيركم اما قولنا الله فاعلموا ايها الناس اني اقول طول حياتي الله فاذا مت اقول الله
واذا سئلت في القبر قلت الله واذا جئت القيمة اقول الله واذا اخذت الكتاب اقول الله واذا وزن اعمالي قلت
الله واذا جزت الصراط قلت الله واذا دخلت الجنة قلت الله واذا رايت الله قلت الله النكتة الثالثة عشر
في ذكر هذه الاسماء الثلاثة ان المخاطبين في القران ثلاثة اصناف كما قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم
مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله فقال انا الله للسابقين الرحمن للمقتصدين الرحيم للظالمين
وايضا الله هو المعطي للعطاء والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفا وعن كرام

كانه تعالى يقول لو علم منك الوعلم ابواك لفارقاك ولو علمت المرأة لجفتك ولو علمت الامة لاقدمت على الفرار منك ولو علم
الجار لسعى في تخريب الدار وانا اعلم كل ذلك واستره بكرمي لتعلم اني اله كريم الرابعة عشر الله يوجب ولايته قال الله تع
الله ولي الذين امنوا والرحمن يوجب محبته قال تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا والرحيم
يوجب رحمته قال تعالى وكان بالمؤمنين رحيما الخامسة عشر قال عليه السلام من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله
الرحمن الرحيم اجلالا له تعالى كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وان كانا مشركين وقصة بشر الحافي في هذا
الباب معروفة وعن ابي هريرة انه عليه السلام قال يا ابا هريرة اذا توضأت فقل بسم الله فان حفظتك لا تستريحون ان
يكتبوا لك الحسنات حتى تفرغ واذا غشيت اهلك فقل بسم الله فان حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة فان
حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد وبعدد انفاس اعقابه ان كان له عقب حتى لا يبقى
منهم احد يا ابا هريرة اذا ركبت دابة فقل بسم الله والحمد لله تكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة واذا ركبت السفينة فقل
فقل بسم الله والحمد لله تكتب لك الحسنات حتى تخرج منها وعن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستر ما بين
اعين الجن وعورات بني ادم اذا نزعوا ثيابهم ان يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه اذا صار هذا الاسم
حجابا بينك وبين اعدائك من الجن في الدنيا افلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية في العقبى السادسة عشر كتب قيصر
الى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ان لي صداعا لا يسكن فابعث لي دواء فبعث اليه قلنسوة وكان اذا وضعها على
راسه سكن صداعه واذا رفعها عن راسه عاوده الصداع فتعجب منه ففتش القلنسوة فاذا فيها كاغذ مكتوب فيه
بسم الله الرحمن الرحيم السابعة عشر قال عليه السلام من توضأ ولم يذكر بسم الله كان طهورا لتلك الاعضاء ومن توضأ
وذكر اسم الله كان طهورا لجميع بدنه فاذا كان الذكر على الوضوء طهورا لكل البدن فذكره عن صميم القلب اولى ان يكون
طهورا للقلب عن الكفر والبدعة الثامنة عشر طلب بعضهم اية عن خالد بن الوليد وقال انك تدعي الاسلام فارنا اية لنسلم
فقال لجيئوني بالسم القاتل فاتي بطاس من السم فاخذها بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم واكل الكل وقام سالما باذن
الله تعالى فقال المجوسي هذا دين حق التاسعة عشر مر عيسى عليه السلام على قبر فراى ملائكة العذاب يعذبون ميتا فلما
انصرف من حاجته مر على القبر فراى ملائكة الرحمة معهم اطباق من نور فتعجب من ذلك فصلى ودعا الله فاوحى الله اليه
يا عيسى كان هذا العبد عاصيا ومذ مات كان محبوسا في عذابي وكان قد ترك امراة حبلى فولدت ولدا وربته حتى
كبر فسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي ان اعذبه بناري في بطن الارض وولده
يذكر اسمي على ظهر الارض العشرون سئلت عمرة الفرغانية وكانت من كبار العارفات ما الحكمة في ان الجنب والحائض نهيا
عن قراءة القران دون التسمية فقالت لان التسمية اسم الحبيب والجنب لا يمنع من ذكر الحبيب الحادية والعشرون قيل
في قوله الرحيم هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع في القبر وحسراته والقيمة وظلماته والميزان ودرجاته وقراءة
الكتب وفزعاته والصراط ومخافاته والنار ودركاته الثانية والعشرون كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم
واوصى ان يجعل في كفنه فقيل له اي فائدة لك فيه فقال اقول يوم القيمة الهي بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم
فعاملني بعنوان كتابك الثالثة والعشرون بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وفيه فائدتان احديهما ان الزبانية
تسعة عشر فالله تعالى يدفع باسم بهذه الحروف التسعة عشر الثانية خلق الله تعالى اليوم بليلته اربعة وعشرين
ساعة ثم فرض خمس صلوات في خمس ساعات فهذه التسعة عشر حرفا يقع كفارات للذنوب التي في تلك التسعة عشر
الرابعة والعشرون لما كانت سورة التوبة مشتملة على الامر بالقتال لم يكتب في اولها بسم الله الرحمن الرحيم وايضا السنة
ان يقال عند الذبح بسم الله والله اكبر ولا يقال بسم الله الرحمن الرحيم لان وقت القتل والقتال لا يليق ذكر الرحمن الرحيم
فلما وفقك الله تعالى لذكر هذه الكلمات كل يوم سبع عشرة مرات في الصلوة المفروضة دل ذلك على انه ما خلقك للقتل
والعذاب وانما خلقك للرحمة والفضل والاحسان والله الهادي الى الرشاد الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر اسماء هذه
السورة ابواب الباب الاول اعلم ان هذه السورة لها اسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى فالاول فاتحة الكتاب
سميت بذلك لانه يفتتح بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلوة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة كل كتاب على
ما سياتي تقريره وقيل لانها اول سورة نزلت من السماء والثاني سورة الحمد والسبب ان اولها لفظ الحمد والثالث ام
القران والسبب فيه وجوه الاول ان ام الشيء اصله والمقصود من كل القران تقرير امور اربعة الالهيات والمعاد والنبوات
واثبات القضاء والقدر لله تعالى فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات وقوله مالك يوم الدين
يدل على المعاد وقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على نفي الجبر والقدر وعلى اثبات ان الكل بقضاء الله تعالى
وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل ايضا على اثبات قضاء
الله تعالى وعلى النبوات وسياتي شرح هذه المعاني بالاستقصاء فلما كان المقصد الاعظم من القران هذه المطالب
الاربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بام القران السبب الثاني لهذا الاسم ان حاصل جميع الكتب الالهية يرجع
الى امور ثلاثة اما الثناء على الله باللسان واما الاشتغال بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفات والمشاهدات
فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله ثناء على الله تعالى وقوله اياك نعبد واياك نستعين
اشتغال بالخدمة والعبودية الا ان الابتداء وقع بقوله اياك نعبد وهو اشارة الى الجد والاجتهاد في العبودية ثم قال
واياك نستعين وهو اشارة الى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع الى الله تعالى واما قوله اهدنا الصراط
المستقيم فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات وانواع الهدايات السبب الثالث لتسمية هذه السورة بام الكتاب ان
المقصود من جميع العلوم اما معرفة عزة الربوبية او معرفة ذلة العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
مالك يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولي على كل احوال الدنيا والاخرة ثم قوله اياك نعبد واياك نستعين الى اخر
السورة يدل على ذلة العبودية فانه يدل على ان العبد لا يتم له شيء من الاعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة
الله تعالى وهدايته السبب الرابع ان العلوم البشرية اما علم ذات الله وصفاته وافعاله وهو علم الاصول واما علم
احكام الله تعالى وتكاليفه وهو علم الفروع واما علم تصفية الباطن وظهور الانوار الروحانية والمكاشفات الالهية

والمقصود من القران بيان هذه الانواع الثلاثة وهذه السورة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على اكمل الوجوه فقوله
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده وجود مخلوقاته فقوله
رب العالمين يجري مجرى الاشارة الى انه لا سبيل الى معرفة وجوده الا كونه ربا للعالمين وقوله الحمد لله اشارة الى كونه
مستحقا للحمد ولا يكون مستحقا للحمد الا اذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات ثم وصفه بنهاية الرحمة وهو
كونه رحمانا رحيما ثم وصفه بكمال العدل وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يهمل امر المظلومين بل يستوفي حقوقهم
من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع وهو
الاشتغال بالعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم مزجه ايضا بعلم الاصول مرة اخرى وهو ان اداء وظايف العبودية
لا يكمل الا باعانة الربوبية ثم شرع بعده في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في امور ثلاثة اولها
حصول هذا النور في القلب وهو المراد من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وثانيها ان يتجلى له درجات هؤلاء الابرار
من الذين انعم الله عليهم بالجلايا القدسية والجواذب الالهية حتى يصير تلك الارواح القدسية كالمرايا المجلوة وينعكس
الشعاع من كل واحدة منها الى الاخرى وهو قوله صراط الذين انعمت عليهم وثالثها ان يبقى مصونة معصومة من اوصار
الشهوات وهو قوله غير المغضوب عليهم وعن اوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت ان هذه السورة مشتملة
على هذه الاسرار العالية التي هي اشرف المطالب فلهذا السبب سميت بام الكتاب كما ان الدماغ يسمى ام الراس لاشتماله على
جميع الحواس والمنافع السبب الخامس قال الثعلبي سمعت ابا القاسم بن حبيب قال سمعت ابا بكر القفال قال سمعت ابا بكر بن
دريد يقول الام في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر قال قيس بن حطيم ❊ نصبنا امنا حتى ابذعروا ❊ وصاروا
بعد الفتهم شلالا ❊ فسميت هذه السورة بام القران لان مفزع اهل الايمان الى هذه السورة كما ان مفزع العسكر الى
الراية والعرب تسمي الارض اما لان معاد الخلق اليها في حياتهم ومماتهم ولانه يقال ام فلان فلانا اذا قصده والله
اعلم الاسم الرابع من اسماء هذه السورة السبع المثاني قال الله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني وفي سبب تسميتها بالمثاني
وجوه الاول انها مثنى نصفها ثناء العبد للرب ونصفها عطاء الرب للعبد الثاني سميت مثاني لانها تثنى في كل ركعة من
الصلوة الثالث سميت مثاني لاستثنائها من سائر الكتب قال عليه الصلاة والسلام والذي نفسي بيده ما انزلت في التورية
ولا في الانجيل ولا في الزبور مثل هذه السورة وانها السبع المثاني والقران العظيم الرابع سميت مثاني لانها سبع ايات
كل اية تعدل قراءتها قراءة سبع من القران فمن قرأ الفاتحة اعطاه الله ثواب من قرأ كل القران الخامس اياتها سبع وابواب
النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عليه الابواب السبعة والدليل عليه ما روي ان جبرئيل عليه السلام
قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت اخشى العذاب على امتك فلما نزلت الفاتحة امنت قال لم يا جبرئيل قال لان
الله تعالى قال وان جهنم لموعدهم اجمعين لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واياتها سبع فمن قرأها
صارت كل اية طبقا على باب من ابواب جهنم فتمر امتك عليها منها سالمين السادس سميت مثاني لان الله تعالى انزلها مرتين
السابع سميت مثاني لانها تقرأ في الصلوة ثم تثنى بسورة اخرى الثامن سميت مثاني لانها اثنية على الله تعالى ومدايح
واعلم انا قد بالغنا في تفسير كونه من المثاني والقران العظيم في سورة الحجر الاسم الخامس الوافية كان سفيان بن عيينة
يسميها بهذا الاسم قال الثعلبي وتفسيرها انها لا تقبل التنصيف الا ترى ان كل سورة من القران لو قرئ نصفها في ركعة
والنصف الثاني في ركعة اخرى جاز وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة الاسم السادس الكافية سميت
بذلك لانها تكفي عن غيرها واما غيرها فلا يكفي عنها روى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ام القران عوض عن غيرها وليس غيرها عوضا عنها الاسم السابع الاساس وفيه وجوه
الاول انها اول سورة القران فهي كالاساس الثاني انها مشتملة على اشرف المطالب كما بيناه وذلك هو الاساس
الثالث ان اشرف العبادات لله تعالى الايمان والصلوة وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد منه في الايمان والصلوة
لا تتم الا بها الاسم الثامن الشفاء عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء
من كل سم ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ هذه السورة في اذنه فبرأ فذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
هي ام القران وهي شفاء من كل داء واقول الامراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل عليه انه تعالى سمى الكفر مرضا
فقال تعالى في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات فهي في الحقيقة شفاء
لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة الاسم التاسع الصلوة قال عليه الصلوة والسلام يقول الله تبارك وتعالى
قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة الاسم العاشر السؤال روي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم حكى عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله ذكري عن سؤالي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل صلوات
الله على نبينا وعليه ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه
السورة ايضا وقعت البداية بالثناء على الله تعالى وهو الى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهو قوله تعالى
اياك نعبد واياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على
ان اكمل المطالب هو الهداية في الدين وهو ايضا يدل على ان جنة المعرفة خير من جنة النعيم لانه تعالى ختم الكلام ههنا
على قوله اهدنا الصراط ولم يقل ارزقنا الجنة الاسم الحادي عشر سورة الشكر وذلك لانها ثناء على الله بالفضل
والكرامة والاحسان الاسم الثاني عشر سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في
هذه الاسماء الباب الثاني في فضائل هذه السورة وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في كيفية نزول هذه السورة ثلاثة اقوال
الاول انها مكية روى الثعلبي باسناده عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز
تحت العرش ثم قال الثعلبي وعليه اكثر العلماء وروى ايضا باسناده عن عمرو بن شرحبيل انه قال اول ما نزل من القران
الحمد لله رب العالمين وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسر الى خديجة فقال لقد خشيت ان يكون خالطني شيء
فقالت وما ذاك قال اني اذا خلوت سمعت النداء باقرأ ثم ذهب الى ورقة بن نوفل وساله عن تلك الواقعة فقال له ورقة
اذا اتاك فاثبت له فاتى جبرئيل عليه السلام فقال له قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وباسناده عن ابي صالح

يوصر الاصر وهو الذنب والثقل ص

ذعروا افزعته والشلالا القوم المتفرقون ص

في فضائل الفاتحة

عن ابي هريرة قال قام النبي صلى الله عليه وسلم فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش رض الله فاك والقول الثاني انها نزلت
بالمدينة روى الثعلبي باسناده عن مجاهد انه قال فاتحة الكتاب انزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم هفوة وهذه
هفوة مجاهد لان العلماء على خلافه ويدل عليه وجوه الاول ان سورة الحجر مكية بالاتفاق ومنها قوله تعالى ولقد
اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم وهو فاتحة الكتاب وهذا يدل على انه تعالى اتاه هذه السورة فيما تقدم الثاني انه يبعد
ان يقال انه اقام بمكة بضع سنين بلا فاتحة الكتاب القول الثالث قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة
مرة اخرى فهي مكية مدنية ولهذا السبب سماها الله تعالى بالمثاني لانه ثنى انزالها وانما كان كذلك مبالغة في تشريفها
المسئلة الثانية في بيان فضلها عن ابي سعيد الخدري عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم
وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ
صبي من صبيانهم في المكتب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بسببه العذاب اربعين سنة وعن الحسن
قال انزل الله تعالى مائة واربعة كتب من السماء فاودع علوم المائة في الاربعة وهي التورية والانجيل والزبور والفرقان
ثم اودع علوم هذه الاربعة في الفرقان ثم اودع علوم الفرقان في المفصل ثم اودع المفصل في الفاتحة فمن علم تفسير
الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قرأها كان كمن قرأ التورية والانجيل والزبور والفرقان قلت
والسبب فيه ان المقصود من جميع الكتب الالهية اما علم الاصول وعلم الفروع والمكاشفات وقد بينا ان هذه السورة
مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لا جرم كانت
كالمشتمل على جميع المطالب العالية الالهية المسئلة الثالثة قالوا هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي الثاء
والجيم والخاء والزاي والشين والظاء والفاء والسبب فيه ان هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء
تدل على الويل والثبور قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا والجيم اول حرف من اسم جهنم
قال تعالى وان جهنم لموعدهم اجمعين وقال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس واسقط الخاء لانه يشعر بالخزي
قال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين واسقط الزاي والشين
لانهما اول حرف الزفير والشهيق قال تعالى لهم فيها زفير وشهيق وايضا الزاي تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم
طعام الاثيم والشين تدل على الشقاوة قال تعالى فاما الذين شقوا ففي النار واسقط الظاء لقوله تعالى الى ظل ذي ثلاث
شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب وايضا يدل على اللظى قال تعالى كلا انها لظى نزاعة للشوى واسقط الفاء لانه يدل
على الفراق قال تعالى يومئذ يتفرقون وايضا قال لا تفتروا على الله الكذب فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى
فان قالوا لا حرف من الحروف الا وهو مذكور في اسم شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فنقول ان الفائدة
فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم وانه تعالى اسقط من الحروف سبعة
عن هذه السورة وهي اوائل الفاظ دالة على العذاب على ان من قرأ هذه السورة وامن بها وعرف حقايقها صار امنا من
الدركات السبعة التي في جهنم الباب الثالث في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل المسئلة
الاولى اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله فكان سائلا سال وقال قولك الحمد لله مبني على امرين احدهما وجود الاله وكونه مستحقا
للحمد فما الدليل على وجود الاله وما الدليل على انه مستحق للحمد ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر الله تعالى
ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين فاجاب عن السؤال الاول بقوله رب العالمين واجاب عن السؤال الثاني
بقوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل المسئلة الاولى انا علمنا ان وجود الشيء اما
ان يكون ضروريا او نظريا لا جائز ان يقال العلم بوجود الاله ضروري لانا نعلم بالضرورة انا لا نعرف وجود الله تعالى
بالضرورة فبقي ان يكون نظريا والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا ان هذا العالم
بما فيه من السموات والارضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يدبره وموجد يوجده
ومرب يربيه ومبق يبقيه وكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم وفيه
لطائف اللطيفة الاولى ان قوله رب العالمين اشارة الى ان كل ما سواه فهو محتاج اليه
[illegible] في وجوده الى الايجاد وفي بقائه الى الابقاء [illegible] وكل جوهر فرد وكل
واحد من احاد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القديم كما قال تعالى وان من شيء الا
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اللطيفة الثانية انه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين
والسبب فيه ان الناس اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها لكنهم اختلفوا في ان الباقي حال
بقائه هل يبقى محتاجا الى المبقي ام لا فقال قوم الشيء حال بقائه يستغني عن السبب [illegible]
حاله حال بقائه فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرة اليه سبحانه حال بقائها والمقصود ان
افتقارها الى الموجد في حال حدوثها امر متفق عليه اما افتقارها الى المبقي والمربي حال بقائها هو الذي وقع الخلاف
فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على ان كل ما سواه فانه لا يستغني عنه لا في حال بقائه ولا في حال حدوثه اللطيفة الثالثة
ان هذه السورة مسماة بام القران [illegible]
رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواه فانه دليل على الهيته ثم انه تعالى افتتح سورا اربعا بعد هذه السورة
بقوله الحمد لله فاولها سورة الانعام وهو قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور
فاعلم ان المذكور ههنا قسم من اقسام ما هو مذكور في قوله رب العالمين لان لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله تعالى فالمذكور في اول
سورة الانعام قسم من اقسام ما هو مذكور في اول سورة الفاتحة والسموات والارض والنور والظلمة قسم من
اقسام ما سوى الله [illegible] المذكور في اول سورة الانعام انه خلق السموات والارض [illegible]
الفاتحة كونه رب العالمين [illegible]
حال الحدوث [illegible]
بهذين الوجهين [illegible] ما هو مذكور في اول سورة الانعام يجري مجرى قسم من اقسام ما هو مذكور

تنبيه

والثاني

ظ ولا يلزم

في اول الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا والمقصود منه تربية الارواح بالمعارف فان الكتاب الذي انزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في سورة الفاتحة رب العالمين اشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والجن والانس والشيطان والتربية الجسمانية الحاصلة في السموات والارضين فكان المذكور في اول سورة الكهف نوعا من انواع ما ذكره في اول سورة الفاتحة وثالثها سورة سبأ وهو قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فبين في اول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين في اول سورة سبأ ان الاشياء الحاصلة في السموات والارض له وهذا ايضا قسم من اقسام داخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور في اول سورة الانعام كونه خالقا لها والخلق هو التقدير والمذكور في هذه السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها وهذا غير الاول الا انه ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى لما ذكر في سورة الانعام كونه خالقا للسموات والارض ذكر كونه جاعلا للظلمات والنور واما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطر السموات والارض ذكر كونه جاعلا للملائكة رسلا ففي سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات والارض جعل الظلمات والنور وذكر في سورة الملائكة بعد كونه فاطر السموات والارض جعل الروحانيات وهذه اسرار عجيبة ولطايف عالية الا انها باسرها تجري مجرى الانواع الداخلة تحت الجنس الاعظم المذكور في قوله الحمد لله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين يجري مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم المسئلة الثانية ان هذه الكلمة كما دلت على وجود الاله فهي ايضا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليا في ذاته عن المكان والحيز والجهة لانا بينا ان لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان والمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية فقوله رب العالمين يدل على كونه ربا للزمان والمكان وخالقا لهما وموجدا لهما ثم من المعلوم ان الخالق لا بد وان يكون سابقا بوجوده على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك فقد كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز والجهة متعالية عن الجهة والحيز فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء في جزء من اجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته وذلك محال فقوله رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار المسئلة الثالثة هذه اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن الحلول في المحل كما يقول النصارى والحلولية لانه لما كان ربا للعالمين كان خالقا لكل ما سواه والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل فكانت ذاته غنية عن كل محل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل المسئلة الرابعة هذه الكلمة تدل على ان اله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات لا يستحق على شيء من افعاله الحمد والثناء والتعظيم الا ترى ان الانسان اذا انتفع بسخونة النار او ببرودة الجمد فانه لا يحمد النار والجمد لما ان تاثير النار في التسخين وتاثير الجمد في التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع ولما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا كونه فاعلا مختارا لانه لو كان موجبا لدامت الاثار والمعلول بدوام المؤثر الموجب ولامتنع وقوع التغير فيها وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك لا جرم ثبت كونه مستحقا للحمد المسئلة الخامسة لما خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد وموافقا لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلى والعالم الاسفل وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب ان يكون عالما فثبت بما ذكرنا ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ويدل على كونه منزها عن الحلول في المحل ويدل على كونه في نهاية القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم ويدل على كونه في نهاية الحكمة واما السؤال الثاني وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود القادر العالم فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء والجواب عنه هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب ان العبد لا يخلو حاله في الدنيا عن امرين اما ان يكون في السعادة والسلامة واما ان يكون في الالم والفقر والمكاره فان كان في السلامة والكرامة فاسباب تلك السلامة والكرامة لم تحصل الا بخلق الله تعالى وتكوينه وايجاده وكان رحمانا رحيما وان كان في المكاره والافات فتلك المكاره والافات اما ان يكون من العباد او من الله فان كانت من العباد فالله تعالى وعد بانه ينتصف للمظلومين من الظالمين في يوم الدين وان كان من الله فالله تعالى وعد بالثواب الجزيل والفضل الكبير على كل ما انزله بعباده في الدنيا من المكروهات والمخافات واذا كان الامر كذلك ثبت انه لا بد وان يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له والثناء الذي لا غاية له فظهر بالبيان الذي ذكرناه ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود كلام اكمل وافضل منه واعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الصفات المعتبرة في الربوبية اردفه بالكلام في العبودية واعلم ان الانسان مركب من الجسد ومن الروح والمقصود من الجسد ان يكون آلة للروح في اكتساب الاشياء النافعة للروح فلا جرم كان افضل احوال الجسد ان يكون آتيا باعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية وتلك الاعمال تحصل بكون الجسد آتيا باعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة فاحسن احوال العبد في هذه الدنيا ان يكون مواظبا على العبادات وهذا اول درجات سعادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واظب على هذه الدرجة مدة فعند هذا يظهر له شيء من انوار عالم الغيب وهو انه وحده لا يستقل بالاتيان بهذه العبادات والطاعات بل لو لم يحصل توفيق الله واعانته وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشيء من العبادات والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكمالات وهو المراد من قوله واياك نستعين ثم اذا تجاوز عن هذا المقام لاح له ان الهداية لا تحصل الا من الله وانوار التجلي لا تحصل الا بهداية الله تعالى وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه لطايف اللطيفة الاولى ان المنهج الحق في الاعتقادات وفي الاعمال الصراط المستقيم اما في الاعتقادات فبيانه من وجوه الاول ان من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما طريقان معوجان والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل الثاني ان من قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد

فقد وقع في الجبر فهما طريقان معوجان والصراط المستقيم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الكل بقضاء الله تعالى واما الاعمال فنقول من بالغ في الاعمال الشهوانية وقع في الفجور ومن بالغ في تركها وقع في الجمود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وايضا من بالغ في الاعمال الغضبية وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع في الجبن فالصراط المستقيم هو الوسط وهو الشجاعة اللطيفة الثانية ان ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين احداهما ايجابية والاخرى سلبية اما الايجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء واما السلبية فهي ان يكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقايد الحقة والمعارف اليقينية اللطيفة الثالثة قال بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين انعمت عليهم وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغاليط والاضاليل وذلك لان النقص غالب على اكثر الخلق وعقولهم غير وافية بادراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدي به هذا الناقص حتى يتقوى عقله بعقله وحينئذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج الكرامات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم المسئلة الثانية في تقرير مشرع اخر من لطايف هذه السورة اعلم ان حال هذا العالم ممزوجة بالخير والشر والمحبوب والمكروه وهذه المعاني ظاهرة لا شك فيها الا انا نقول الشر وان كان كثيرا الا ان الخير اكثر والمرض وان كان كثيرا الا ان الصحة اكثر منه والجوع وان كان كثيرا الا ان الشبع اكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر احوال نفسه فانه يجدها دائما في التغير والانتقال من حال الى حال ثم يجد الغالب على تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة واما الاحوال المكروهة فهي وان كانت كثيرة الا انها اقل من احوال اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت هذا فنقول ان تلك التغيرات لاجل انها يقتضي حدوث امر بعد عدمه يدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير يدل على ان ذلك الاله رحيم محسن كريم اما دلالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة يشهد بان كل شيء وجد بعد العدم فانه لا بد له من سبب ولذلك فانا اذا سمعنا بيتا قد حدث بعد ما لم يكن فان صريح العقل شاهد بانه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت ولو ان انسانا شككنا فيه لم نشكك في انه لا بد له من فاعل وان يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة قادرا اذ لو كان موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه فحدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر واما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيما محسنا لانا بينا ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ومن كان غالب احواله راحة وخيرا وكرما كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ولما كانت هذه الاحوال المعلومة لكل احد وحاضرة في عقل كل عاقل كان موجب حمد الله وثنائه حاضرا في عقل كل احد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال الحمد لله ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام اخر اعلى واعظم من الاول وكانه قيل لا ينبغي ان يعتقد ان الاله الذي اشتغلت بحمده هو الهك فقط بل هو اله كل العالمين وذلك لانك انما حكمت بافتقار نفسك الى الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قائمة في كل العالمين فانها محل الحركات والسكنات وانواع التغيرات فيكون علة احتياجك الى الاله المدبر قائمة فيها واذا حصل الاشتراك في العلة وجب حصول الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي كونه رب العالمين واله السموات والارضين ومدبر الكل الخلايق اجمعين وبهذا قرر هذا المعنى ظهر ان الموجود الذي يقدر على تخليق العوالم على عظمها ويقدر على خلق العرش والكرسي والسموات والكواكب لا بد وان يكون قادرا على اهلاكها ولا بد وان يكون غنيا عنها فهذا القادر القاهر الغني يكون في غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد اني مع نهاية ذلي وحقارتي كيف يمكنني التقرب اليه وباي طريق اتوسل اليه فعند هذا ذكر الله ما يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض فكانه قال ايها العبد الضعيف انا وان كنت عظيم القدرة والهيبة والالهية الا اني مع ذلك عظيم الرحمة وانا الرحمن الرحيم وانا مالك يوم الدين فما دمت في هذه الحيوة لا اخليك عن اقسام رحمتي وانواع نعمتي فاذا مت فانا مالك يوم الدين لا اضيع عملا من اعمالك فان اتيتني بالخير قابلت الخير الواحد بما لا نهاية له من الخيرات وان اتيتني بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة ولما قرر امر الربوبية بهذا الطريق امره بعد ذلك باشياء اولها مقام الشريعة وهو ان يواظب على الاعمال الظاهرة وهو قوله تعالى اياك نعبد وثانيها مقام الطريقة وهو ان يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شيء من الاعمال الظاهرة الا بمدد يصل اليه من عالم الغيب وهو قوله واياك نستعين وثالثها انه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ويكون الامر كله لله وحينئذ يقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ههنا دقيقة وهي ان الروح الواحد يكون اضعف قوة من الارواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ علم العبد ان روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المطلوب فعند هذا ادخل روحه في زمرة الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة في طلب المكاشفات الروحانية والانوار الربانية حتى اذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطلب اقوى والاستعداد اتم فحينئذ يفوز في تلك الجمعية بما لا يقدر على الفوز به حال الوحدة فلهذا قال صراط الذين انعمت عليهم وكما ان الاتصال بالارواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد تبين ايضا ان الاتصال بالارواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفساق ولا الضالين وهم الكفار ولما كملت هذه الدرجات الثلاث وكملت هذه المقامات الثلاث اعني الشريعة المدلول عليها بقوله اياك نعبد والطريقة المدلول عليها بقوله واياك نستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم حصل الاستعداد بالاتصال بارباب الصفا والاستكمال بسبب التباعد عن ارباب الجفاء والشقاء فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية المسئلة الثالثة في تقرير مشرع اخر من لطايف هذه السورة اعلم ان الانسان خلق محتاجا الى جر الخيرات واللذات ودفع المكروهات والافات وهذا العالم عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات الا بواسطة اسباب معينة ولا يمكنه دفع الافات

والخافات الا بواسطة اسباب معينة ولما كان جلب النفع ودفع الضر محبوبا بالذات وكان استقراء احوال هذا العالم يدل
على انه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر الا بتلك الاسباب المعينة ثم تقرر في العقول ان ما لا يمكن الوصول الى المحبوب
الا بواسطته فهو محبوب فصار هذا المعنى سببا نوع من الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة واذا علم انه لا يمكنه الوصول الى الخيرات
واللذات الا بواسطة خدمة الامير والوزير والاعوان والانصار بقي الانسان متعلق القلب بهذه الاشياء شديد
الحب لها عظيم الميل والرغبة اليها ثم ثبت في العلوم الحكمية ان كثرة الافعال سبب لحصول الملكات الراسخة وثبت ايضا
ان حب التشبه غالب على طباع الخلق اما الاول فكل من واظب على صناعة من الصنايع وحرفة من الحرف مدة مديدة صارت
تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت المواظبة عليها اكثر كانت الملكة اقوى وارسخ واما الثاني فهو ان الانسان
اذا جالس الفساق مال الطبع الى الفسق وما ذاك الا لان الارواح جبلت على حب المحاكات واذا عرفت هذا فنقول انا بينا ان
استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب الظاهرة التي بها يمكن التوسل الى جر المنافع ودفع المضار وبينا
انه كلما كانت مواظبة الانسان عليها اكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه اقوى واثبت وايضا فاكثر اهل الدنيا
موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة وبينا ان النفوس مجبولة على حب المحاكات وذلك ايضا يوجب استحكام
هذه الحالة فقد ظهر بالبيان الذي ذكرناه ان الاسباب الموجبة لحب الدنيا وللرغبة في التعلق باسبابها كثيرة قوية
شديدة جدا ثم نقول انه اذا اتفق للانسان هداية الهية تهديه الى سواء السبيل وقع في قلبه ان يتامل في هذه الاسباب
تاملا وافيا شافيا فنقول هذا الامير المستولي على العالم استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته ام لا الاول باطل
لان ذلك الامير ربما كان اكثر الناس عجزا واقلهم عقلا فعند هذا يظهر له ان تلك الامارة والرياسة ما حصلت
بقوته وما تهيأت له بسبب حكمته وانما حصلت تلك الامارة والرياسة لاجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام
لا دافع لحكمه ولا مرد لقضائه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار انواع اخر من الاعتبارات يعاضدها ويقويها فعند
حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة وينتقل منها الى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى مسبب
الاسباب ومفتح الابواب ثم اذا توالت هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار الانسان بحيث كلما وصل
اليه نفع وخير قال هو النافع وكلما وصل اليه شر ومكروه قال هو الضار وعند هذا لا يحمد احدا على فعل الا الله
ولا يتوجه قلبه في طلب امر من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله لله فعند هذا يقول العبد الحمد لله واعلم ان الاستقراء — والثناء كله لله م
المذكور يدل العبد على ان احوال هذا العالم لا ينتظم الا بتقدير الله ثم يرتقي من العالم الصغير الى العالم الكبير فيعلم
انه لا ينتظم حاله من احوال العالم الاكبر الا بتقدير الله وذلك هو قوله رب العالمين ثم ان العبد يتامل في احوال — احوال ح
هذا العالم الاسفل والعالم الاعلى فيشاهد ان العالمين منظومة على الوصف الانفس والترتيب الاقوى والكمال
الاعلى والمنهج الاسنى فيرى الذات ناطقة بالاقرار بكمال رحمته وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم
ويظهر للعبد ان جميع مصالحه في الدنيا انما تهيات برحمة الله تعالى وفضله واحسانه ثم يبقى القلب متعلقا بسبب
انه كيف يكون حاله بعد الموت فكانه تعالى قال مالك يوم الدين ليس الا الذي عرفت بانه الرحمن الرحيم فحينئذ ينشرح
صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم ان المتكفل باصلاح مهماته في الدنيا والاخرة ليس الا الله وحينئذ ينقطع التفاته
عما سوى الله تعالى ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ثم ان العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير كان مشغولا
بخدمتهما وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما فعند زوال ذلك
التعلق يعلم انه لما كان مشتغلا بخدمة الامير والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان اولى فعند هذا يقول
اياك نعبد والمعنى اني كنت قبل هذا اعبد غيرك واما الان فلا اعبد احدا سواك ولما كان يستعين في تحصيل المهمات
بالامير والوزير فلان يستعين بالمعبود بالحق في تحصيل المرادات اولى فيقول واياك نستعين والمعنى اني كنت قبل
هذا استعين بغيرك واما الان فلا استعين احدا سواك ولما كان يطلب المال والجاه اللذين هما شفا حفرة الانقراض
والانقضاء فلان يطلب الهداية والمعرفة من رب السماء والارض اولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل
الدنيا فريقان احدهما الذين لا يعبدون احدا الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد
الا من الله والفرقة الثانية الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم فلاجرم العبد يقول
يا الهي اجعلني في زمرة الفرقة الاولى وهم الذين انعمت عليهم بهذه الانوار الربانية والجلايا النورانية ولا تجعلني
في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالين فان متابعة هذه الفرقة لا يفيد الا الخسار والهلاك
كما قال ابرهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا **الباب الرابع** في المسائل الفقهية المستنبطة — في وجوب قراة الفاتحة وعدم وجوبها
من هذه السورة **المسئلة الاولى** اجمع الاكثرون على ان القراة واجبة في الصلوة وعن الاصم والحسن بن صالح انها
لا تجب لنا ان كل دليل نذكره في بيان ان قراة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان اصل القراة واجب ونزيد ههنا
وجوها **الاول** قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر والمراد بالقران القراة والتقدير
اقم قراة الفجر وظاهر الامر للوجوب **الثاني** عن ابي الدرداء ان رجلا سئل النبي صلى الله عليه وسلم فقال افي الصلوة
قراة فقال نعم فقال السائل وجبت فاقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت **الثالث** عن ابن مسعود
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انقرا في الصلوة فقال عليه السلام اتكون صلوة بغير قراة هذان الخبران — عن القراة م
نقلتهما من تعليق الشيخ ابي حامد الاسفرايني حجة الاصم قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي جعل الصلوة
من الاشياء المرئية والقراة ليست بمرئية فوجب كونها خارجة عن الصلوة والجواب ان الرؤية اذا كانت تتعدى الى
مفعولين كانت بمعنى العلم **المسئلة الثانية** قال الشافعي قراة الفاتحة واجبة في الصلوة فان ترك منها حرفا واحدا
وهو يحسنها لم تصح صلاته وبه قال الاكثرون وقال ابو حنيفة لا يجب قراة الفاتحة لنا وجوه **الاول** انه عليه السلام
واظب طول عمره على قراة الفاتحة في الصلوة فوجب ان يجب ذلك علينا لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ولقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله والعجب من ابي حنيفة انه تمسك في وجوب مسح الناصية
بخبر واحد روى عن النبي عليه الصلوة والسلام انه مسح على الناصية فجعل ذلك القدر من المسح شرطا لصحة الصلوة

وهو

وههنا نقل اهل العلم نقلا متواترا انه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلاة غير
موقوفة عليها وهذا من العجايب **الحجة الثانية** قوله تعالى اقيموا الصلوة والصلوة لفظ مفردة محلات بالالف واللام
فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلوة الا الاعمال التي كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم ياتي بها واذا كان كذلك كان قوله اقيموا الصلوة جاريا مجرى قوله اقيموا الصلوة التي كان ياتي بها
الرسول والتي اتى بها الرسول صلى الله عليه وسلم مع الفاتحة فكان قوله اقيموا الصلوة امرا بقراة الفاتحة وظاهر الامر للوجوب
ثم ان هذه اللفظة تكررت في القران اكثر من مائة مرة وكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراة الفاتحة في الصلوة **الحجة الثالثة** — متن غالب حاله الهلاك كمريض يعجز عن اقامة مصالحه خارج البيت فاراً بالطلاق ولا بعض تبرع الامر الثلث فلو ابانها بلا رضاها كم ومات وهي في العدة ترث وقال الشافعي لا ترث المبانة مطلقا وهو القياس وجه الاستحسان ما روى ان عثمان بن عفان ورّث تماضر بنت الاصبغ امرأة عبد الرحمن ابن عوف وقد ابانها في مرض الموت بحضرة من الصحابة من غير نكير فصار اجماعا كذا في شرح الكنز للزيلعي
ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراتها طول عمرهم ويدل عليه ايضا ما روى في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم
واكثر الصحابة كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين واذا ثبت هذا وجب ان يجب علينا ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابو بكر وعمر والعجب من
ابي حنيفة انه تمسك في مسئلة طلاق الفار باثر عثمان مع ان عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القران ايضا
يوجب عدم الارث ولم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاطباق والاتفاق على وجوب قراة الفاتحة مع ان هذا القول على
وفق القران والاخبار والمعقول **الحجة الرابعة** ان الامة وان اختلفت في انه هل يجب قراة الفاتحة ام لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل
فانك لا ترى احدا من المسلمين في المشرق والمغرب الا ويقرء الفاتحة في الصلوة اذا ثبت هذا فنقول ان من صلى ولم يقرأ الفاتحة
كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا
ان الذين اعتقدوا انه لا يجب قراءتها قراوها لا على اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندبة فلم يحصل الاجماع على وجوب قراتها فنقول
اعمال الجوارح غير اعمال القلوب غير ونحن قد بينا اطباق الكل على الاتيان بالقراءة كان تاركا طريقة المؤمنين في هذا العمل فدخل — فمن لم يات بالقراءة م
تحت الوعيد وهذا القدر يكفينا في الدليل فلا حاجة لنا في تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب **الحجة الخامسة**
الحديث المشهور وهو انه تعالى قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى
حمدني عبدي الى اخر الحديث وجه الاستدلال به انه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين ان هذا التنصيف
لم يحصل الا بسبب هذه السورة فنقول الصلوة لا ينفك عن هذا التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب هذه السورة
ولازم اللازم لازم فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلوة وهذا اللزوم لا يحصل الا اذا قلنا قراة الفاتحة شرط
لصحة الصلوة **الحجة السادسة** قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فالحرف النفي دخل على الصلوة وذلك غير
ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من احكام الصلوة وليس صرفه الى الصحة اولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه **الاول** انه جاء
في بعض الروايات لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلوة وانما دخل على حصولها
للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير فانه يمكن اجراء حرف
النفي على ظاهره **الثاني** من اعتقد ان قراة الفاتحة جزء من اجزاء ماهية الصلوة فعند عدم قراة الفاتحة لا توجد ماهية
الصلوة لان الماهية يمتنع حصولها عند عدم بعض اجزائها واذا ثبت هذا فقولهم لا يمكن ادخال حرف النفي على مسمى الصلوة
انما يصح لو ثبت ان الفاتحة ليست جزءا من الصلوة وهذا هو اول المسئلة فثبت ان على قولنا يمكن اجراء هذا اللفظ على
ظاهره **الثالث** هب انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الا انهم اجمعوا على انه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة
مجازان احدهما اقرب الى الحقيقة والثاني ابعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب اذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم
وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا اتم من المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا
فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصحة اولى **الرابع** ان الحمل على نفي الصحة اولى لوجوه احدها ان الاصل بقاء ما كان على ما كان
والثاني ان جانب الحرمة راجح والثالث انه الاحوط **الحجة السابعة** عن ابي هريرة رض عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
كل صلوة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج اي غير تام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز قلنا
بل يدل هذا على عدم الجواز لان التكليف بالصلوة ثابت والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلوة
على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب ان لا يخرج عن العهدة والذي يقوي هذا ان عند ابي حنيفة
يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل
والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب ان لا يفيد الخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا
المقام **الحجة الثامنة** نقل الشيخ ابو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه باسناده روى عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم — روى باسناده
قال لا تجزي الصلوة الا بقراة فاتحة الكتاب **الحجة التاسعة** روى رفاعة بن مالك ان رجلا دخل في المسجد وصلى
فلما فرغ من صلوته وذكر في الخبر الى ان قال الرجل علمني الصلوة يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام اذا توجهت الى
القبلة فكبر واقرا بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا امر والامر للوجوب وايضا الرجل قال علمني الصلوة فكل ما ذكره الرسول
عليه الصلوة والسلام وجب ان يكون من الصلوة فلما ذكر قراة الفاتحة وجب ان يكون قراة الفاتحة جزء من اجزاء الصلوة
الحجة العاشرة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا اخبركم بسورة ليست في التورية ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلها
قال نعم قال فما تقرؤن في صلوتكم فقالوا الحمد لله فقال هي هي وجه الدليل انه عليه الصلوة والسلام قال لهم ما تقرؤن في صلوتكم
فقالوا الحمد لله وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي احد الا بهذه السورة فكان هذا اجماعا معلوما
عندهم **الحجة الحادية عشر** التمسك بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وجه الدليل فاقرؤا امر والامر للوجوب فهذا
يقتضي ان قراة ما تيسر من القران واجب فنقول المراد بما تيسر من القران اما ان يكون هو الفاتحة او غير الفاتحة او المراد
التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي ان تكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي ان تكون
قراة غير الفاتحة واجبة عينا فهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين غيرها
وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجتمعة على ان قراة الفاتحة اولى من قراءة غيرها وسلم ابو حنيفة ان الصلوة بدون
قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمى قراة الفاتحة قراة لما تيسر
من القران لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهو متيسر للكل واما سائر السور فقد تكون محفوظة

الى ما لا يريبك

وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متشرعا للكل الحجة الثانية عشر الامر بالصلوة كان ثابتا والاصل في الثابت بقاؤه خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلوة مشتملة على قراءة الفاتحة لان الاخبار دالة على ان سورة الفاتحة افضل من سائر السور ولان المسلمين اطبقوا على ان الصلوة مع قراءة هذه السورة اكمل من الصلوة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على هذا الاصل الحجة الثالثة عشر قراءة الفاتحة يوجب الخروج عن العهدة باليقين فكانت احوط فوجب القول بوجوبه للنص والمعقول اما النص فقوله عليه الصلوة والسلام دع ما يريبك واما المعقول فهو انه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فان قالوا فلو اعتقدنا الوجوب احتمل كوننا مخطئين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يوجب الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه ايضا فيتقابل هذان الضرران واما في العمل فان القراءة لا يوجب الخوف اما تركها فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو الفعل الحجة الرابعة عشر لو كانت الصلوة بغير الفاتحة جائزة لما كانت الصلوة بالفاتحة اولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة يوجب هجران سائر السور وذلك غير جائز لكنهم اجمعوا على ان الصلوة بهذه السورة اولى فثبت ان الصلوة بغير هذه السورة غير جائزة الحجة الخامسة عشر اجمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب ان لا يجوز ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط الحجة السادسة عشر الاصل بقاء التكليف فالقول بان الصلوة بدون قراءة الفاتحة يقتضي الخروج عن العهدة اما ان يعرف بالنص او بالقياس اما الاول فباطل لان النص الذي يتمسكون به هو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا واما القياس فباطل لان التعبدات غالبة على الصلوة وفي هذه الصورة يجب ترك القياس الحجة السابعة عشر لما ثبت ان النبي عليه الصلوة والسلام واظب على القراءة طول عمره فحينئذ يكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله عليه السلام اتبعوا ولا تبتدعوا ولقوله عليه السلام واحسن الهدى هدى محمد وشر الامور محدثاتها الحجة الثامنة عشر الصلوة مع الفاتحة وبدون الفاتحة اما ان يتساويا في الفضيلة او الصلوة مع الفاتحة افضل والاول باطل بالاجماع لانه عليه السلام واظب على الصلوة بالفاتحة فتعين الثاني فنقول الصلوة بدون الفاتحة يوجب فوات الفضيلة الزائدة وهو غير جائز فوجب ان لا يجوز المصير اليه لانه قبيح في العرف فيكون قبيحا في الشرع واحتج ابو حنيفة بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن واما الخبر فما روى ابو عثمان الهندي عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وانادي لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية من اقوى الدلائل على قولنا وعن الثاني انه تعارض بما نقل عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وانادي لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وايضا لم لا يجوز ان يقال المراد من قوله لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتصر على الفاتحة لكفى واذا ثبت التعارض فالترجيح معنا لانه احوط ولانه افضل والله اعلم المسئلة الثالثة لما كان قول ابي حنيفة واصحابه ان قراءة الفاتحة غير واجبة لا جرم اختلفوا في مقدار القراءة فقال ابو حنيفة اذا قرأ اية واحدة كفت مثل قوله الم ، وحم ، والر ، ومدهامتان ، وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من قراءة ثلاث ايات قصار او اية واحدة طويلة مثل اية الدين المسئلة الرابعة قال الشافعي رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم اية من اول سورة الفاتحة ويجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعي انه ليس من القرآن الا في سورة النمل ولا يقرأ لا سرا ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه يقرأها واما ابو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها اية من اول السورة ام لا قال يعلى سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين قرآن قلت فلم تسره قال فلم يجبني وقال الكرخي لا اعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي اصحابنا الا ان امرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض فقهاء الحنفية تورع ابو حنيفة واصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة لان الخوض في اثبات ان التسمية من القرآن او ليست منه امر عظيم فالاولى السكوت عنه واعلم ان هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل احديها ان هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر والاخبار الاحاد او ليست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية وثانيها ان بتقدير انها من المسائل الاجتهادية فالحق فيها وثالثها الكلام في انها يقرأ بالاعلان او بالاسرار فلنتكلم في هذه المسائل الثلاث المسئلة الخامسة في تقرير ان هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية زعم القاضي ابو بكر انها من المسائل القطعية قال والخطأ فيها ان لم يبلغ الى حد الكفر فلا اقل من التفسيق واحتج عليه بان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته اما التواتر او الاحاد والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بانها من القرآن ولو كان كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الامة والثاني ايضا باطل لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن فلو جعلناه طريقا الى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض ان القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف وذلك يبطل الاسلام واعلم ان الغزالي عارض القاضي فقال نفي كون التسمية من القرآن ان ثبت بالتواتر لزم ان لا يبقى الخلاف وان ثبت بالاحاد فحينئذ يصير القرآن ظنيا ثم اورد على نفسه سؤالا وهو ان قول قائل بانه ليس من القرآن عدم فلا حاجة في اثبات هذا العدم الى النقل لان الاصل هو العدم واما قولنا انه قرآن فهو ثبوت فلا بد من النقل ثم اجاب عنه بان قال هذا وان كان عدما الا ان كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهم كونها من القرآن فههنا لا يمكننا الحكم بانها ليست من القرآن الا بدليل منفصل وحينئذ يعود التقسيم المذكور من ان ذلك الطريق اما ان يكون تواترا او احادا فثبت ان الكلام الذي اورده القاضي لازم عليه فهذا اخر ما قيل في هذه المسئلة والذي عندي ان النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام انزله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم وبانه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القرآن او ليس من القرآن فائدة الا انه هل حصل فيها احكام شرعية هي من خواص القرآن مثل انه يجب قراءتها في الصلوة ام لا وهل يجوز للجنب قراءتها ام لا وهل يجوز للمحدث مسها ام لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام وعدمها امور اجتهادية

في ان التسمية اية من الفاتحة ومن كل سورة

ظهر

في ان التسمية من القرآن ام لا

ظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تهويل القاضي المسئلة السادسة في بيان ان التسمية من القرآن قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال قراء مكة والكوفة واكثر فقهاء الحجاز انها اية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه الحجة الاولى روى الشافعي عن مسلم عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ام سلمة انها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم اية الحمد لله رب العالمين اية الرحمن الرحيم اية مالك يوم الدين اية اياك نعبد واياك نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم اية صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية وهذا نص صريح الحجة الثانية روى سعيد ابن المقبري عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثالثة روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابي بردة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اخبرك باية لم تنزل على احد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال باي شيء تفتتح القرآن اذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وهذا الحديث يدل على ان التسمية من القرآن الحجة الرابعة روى الثعلبي باسناده عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال له كيف تقول اذا قمت الى الصلوة قال اقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى ايضا باسناده عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى ايضا باسناده عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وروى ايضا باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وباسناده عن ابي هريرة انه قال اذا قرأتم ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانه احدى اياتها وباسناده ايضا عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وباسناده عن ابي هريرة قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي عليه الصلاة والسلام يحدث اصحابه اذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك اية منه ومن ترك اية منه فقد قطع عليه صلوته فانه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فمن ترك اية منها فقد بطلت صلوته وباسناده عن طلحة بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك اية من كتاب الله تعالى واعلم اني نقلت جملة هذه الاحاديث عن تفسير الشيخ ابي اسحق الثعلبي الحجة الخامسة قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في اول الفاتحة واذا كان كذلك وجب ان يكون اية منها بيان الاول قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز ان يقال الباء صلة زائدة لان الاصل ان يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة واذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك وظاهر الامر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلوة فوجب اثباته في القراءة في الصلوة صونا للنص عن التعطيل الحجة السادسة التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن الا ترى انهم منعوا من كتابة اسامي السور في المصاحف ومنعوا من العلامات على الاعشار والاخماس والغرض من ذلك كله ان يمنعوا من ان يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ولما اجمعوا على كتابتها بخط القرآن علمنا انها من القرآن الحجة السابعة اجمع المسلمون على ان ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله ولهذا السبب حكينا ان يعلى لما قال لمحمد بن الحسن فلم تسرها سكت واعلم ان مذهب ابي بكر الرازي ان التسمية من القرآن ولكنها ليست من سورة الفاتحة بل المقصود من انزالها اظهار الفصل بين السور وهذان الدليلان لا يبطلان قول ابي بكر الرازي الحجة الثامنة اطبق الاكثرون على ان سورة الفاتحة سبع ايات الا انهم قالوا الاية الاولى قوله بسم الله الرحمن الرحيم وقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية واحدة واما ابو حنيفة فانه قال بسم الله ليس باية منها لكن قوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية اخرى وسنبين في مسئلة مفردة ان قول ابي حنيفة مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى ان الايات لا تكون سبعا الا اذا اعتقدنا ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية تامة الحجة التاسعة ان نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب كونها اية منها بيان الاول ان ابا حنيفة يقول قراءتها افضل واذا كان كذلك فالظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب علينا قراءتها لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءتها ثبت انها من السورة لانه لا قائل بالفرق الحجة العاشرة قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر واعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلاة فقراءة الفاتحة بدون قراءة بسم الله الرحمن الرحيم يكون هذه الصلاة ابتر ولفظ الابتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذي كان عدو الرسول عليه السلام فقال ان شانئك هو الابتر فلزم ان يقال الصلوة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم يكون في غاية النقصان والخلل وكل من اقر بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلوة وذلك يدل على انها من الفاتحة واجبة قراءتها الحجة الحادية عشر ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب الله تعالى فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على ان هذا القدر اية تامة ومعلوم انها ليست اية تامة في قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فلا بد وان يكون اية تامة في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انها اية تامة في اول سورة الفاتحة الحجة الثانية عشر ان معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلوة يجهر فيها فقرأ ام القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم

يقول

قال الله

فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية انسيت اين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القران فاعاد معاوية الصلوة وقرا بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة على انه من القران ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها الحجة الثالثة عشر ان سائر الانبياء عليهم السلام كانوا عند الشروع في اعمال الخير يبتدؤن بذكر بسم الله فوجب ان يجب على رسولنا صلى الله عليه وسلم ذلك واذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول عليه السلام ثبت في حقنا واذا ثبت هذا الوجوب في حقنا ثبت انه اية من سورة الفاتحة اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان نوحا عليه السلام لما اراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها وان سليمان لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان قالوا اليس ان قوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا معاذ الله ان يكون الامر كذلك وذلك لان الطير اتى بكتاب سليمان ووضعه على صدر بلقيس وكانت المراة في بيت لا يقدر احد على الدخول فيه لكثرة من احاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعلمت بلقيس ان ذلك الطير هو الذي اتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت باسم سليمان فلما اخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من سليمان فلما فتحت الكتاب رات التسمية مكتوبة قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء عليهم السلام كلما شرعوا بعمل من اعمال الخير ابتدؤا ببسم الله الرحمن الرحيم والمقدمة الثانية انه لما ثبت في حق الانبياء عليهم السلام وجب ان يجب على رسولنا عليه السلام ذلك لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده واذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت انه اية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق الحجة الرابعة عشر انه تعالى متقدم بالوجود على وجود سائر الموجودات لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب ان يكون سابقا على المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية ان يكون ذكره سابقا على ذكر غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل الا اذا كانت قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراءات واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقديم حسن في العقول وجب ان يكون معتبرا في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت انها اية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق الحجة الخامسة عشر ان بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه اية من القران في سورة النمل ثم انا نراه مكررا بخط القران فوجب ان يكون من القران كما انا لما راينا قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين مكررا في القران بخط واحد بصورة واحدة قلنا ان الكل من القران الحجة السادسة عشر روي انه عليه السلام كان يكتب في اول الامر على رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها فكتب بسم الله فنزل قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب مثلها وجه الاستدلال ان اجزاء هذه الكلمة كلها من القران ومجموعها من القران ثم انه مثبت في القران فوجب الجزم بانه من القران اذ لو جاز اخراجه من القران مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة العظيمة لجاز اخراج سائر الايات وذلك يوجب الطعن العظيم في القران الحجة السابعة عشر قد بينا انه ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد صلى الله عليه وسلم وكان عليه السلام يامر بكتابته بخط المصحف وبينا ان حاصل الخلاف في انه هل هو من القران يرجع الى احكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته وهل يجوز للجنب قراءته وهل يجوز للمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام احوط فوجب المصير اليه لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك واحتج المخالفون باشياء الاول تعلقوا بخبر ابي هريرة وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول قال الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي والاستدلال بهذا الخبر من وجهين الاول انه عليه السلام لم يذكر التسمية ولو كانت اية من الفاتحة لذكرها والثاني انه تعالى قال جعلت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلوة الفاتحة وهذا التنصيف انما يحصل اذا قلنا التسمية ليست اية من الفاتحة لان الفاتحة سبع ايات ولزم ان يكون فيها لله ثلاث ايات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلاث ايات ونصف وهي من قوله واياك نستعين الى اخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة حصل لله تعالى اربع ايات ونصف وللعبد اثنان ونصف وذلك يبطل التنصيف المذكور الحجة الثانية روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان التسمية ليست اية من سورة الفاتحة الحجة الثالثة لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية من هذه السورة لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل والجواب عن الحجة الاولى من وجوه الاول انا نقلنا ان الشيخ ابا اسحق الثعلبي روى باسناده ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم اية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا لان رواية الاثبات مقدمة على رواية النفي الثاني روى ابو داود السجستاني عن القعنبي عن مالك عن علاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعني في القسمة وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها وانما تحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه الثالث ان لفظ التنصيف كما يحتمل النصف في عدد الايات فهو ايضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه السلام الفرائض نصف العلم سماه نصفا من حيث انه يبحث عن احوال الاموات والموت والحيوة قسمان وقال شريح اصبحت ونصف الناس علي غضبان سماه نصفا من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون الرابع ان دلائلنا في ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو من الفاتحة ام لا انما المقصود منه شيء اخر وكان دلائلنا اقوى واظهر الخامس انا بينا ان قولنا اقرب الى الاحتياط والجواب عن حجتهم الثانية ما قال الشافعي رحمه الله فقال لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة كما يقال قرا فلان الحمد لله الذي خلق السموات والارض والمراد انه قرا هذه السورة فكذا ههنا وتمام الجواب عن خبر انس سياتي بعد ذلك والجواب عن الحجة الثالثة ان التكرير لاجل التاكيد كثير في القران وتاكيد كونه رحمانا رحيما من اعظم المهمات المسألة الثامنة

في بيان عدد ايات هذه السورة رايت في بعض الروايات الشاذة ان الحسن البصري كان يقول هذه السورة ثمان ايات فاما الرواية المشهورة التي اطبق الاكثرون عليها ان هذه السورة سبع ايات وبه فسروا قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني اذا ثبت هذا فنقول الذين قالوا ان التسمية من الفاتحة قالوا صراط الذين انعمت عليهم الى اخر السورة اية تامة واما ابو حنيفة فانه لما اسقط التسمية من السورة لا جرم قال قوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية اخرى اذا عرفت هذا فنقول الذي قاله الشافعي اولى ويدل عليه وجوه الاول ان مقطع قوله صراط الذين انعمت عليهم لا يشابه مقطع الايات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم لانا وجدنا مقاطع القران على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما في سورة ق والمتشاكلة كما في سورة القمر وقوله انعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع الثاني انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء اية فقد جعلنا اول الاية لفظ غير وهذا اللفظ (انتهاء اية نسخه) اما ان يكون صفة لما قبلها او استثناء عما قبلها والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد وكذلك الاستثناء مع المستثنى منه كالشيء الواحد وايقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل اما اذا جعلنا قوله صراط الذين انعمت عليهم الى اخر السورة اية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا واية واحدة وذلك اقرب الى الدليل الثالث ان المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الاية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من انعم الله عليهم لا يجوز الا بشرط ان يكون ذلك المنعم عليه غير المغضوب عليه ولا ضالا فانا لو اسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به والدليل عليه هو انه تعالى قال الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وهذا يدل على انه قد انعم عليهم الا انهم لما صاروا من جملة زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم فثبت انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين انعمت عليهم عن قوله غير المغضوب عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بانه اية واحدة فان قالوا اليس ان قوله الحمد لله رب العالمين اية واحدة وقوله الرحمن الرحيم اية ثانية مع ان هذه الاية غير مستقلة بنفسها بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام دون قوله الرحمن الرحيم لا جرم لم يمتنع ان يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين اية تامة ولا كذلك ههنا لما بينا ان مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ليس كلاما تاما بل ما لم يضم اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم فظهر الفرق المسألة الثامنة ذكر بعض اصحابنا قولين للشافعي في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي اية من اوائل سائر السور واما المحققون من الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قران من سائر السور وجعلوا القولين في انها هل هي اية تامة وحدها من اول كل سورة او هي مع ما بعدها اية وقال بعض الحنفية ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المسألة لان احدا ممن قبله لم يقل ان بسم الله اية من اوائل سائر السور ودليلنا ان بسم الله مكتوب في اوائل السور بخط القران فوجب كونه قرانا واحتج المخالف بما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سورة الملك انها ثلثون اية وفي سورة الكوثر انها ثلاث ايات ثم اجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب ان لا يكون التسمية اية من هذه السور والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده اية واحدة فهذا الاشكال زائل فان قالوا لما اعترفتم بانها اية تامة من اول الفاتحة فكيف يمكنكم ان تقولوا انها بعض اية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد الا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين اية تامة ثم صار مجموع قوله واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين اية واحدة فكذا ههنا وايضا فقوله سورة الكوثر ثلاث ايات يعني ما هو خاصة هذه السورة ثلاث ايات واما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور فسقط هذا السؤال المسألة التاسعة روي عن احمد بن حنبل انه قال التسمية اية من الفاتحة الا انه يسر بها في كل ركعة واما الشافعي فانه قال انها اية منها ويجهر بها وقال ابو حنيفة ليست اية من الفاتحة ولا يجهر بها ايضا فنقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه الحجة الاولى قد دللنا على ان التسمية اية من الفاتحة واذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على ان السورة الواحدة اما ان تكون بتمامها سرية او جهرية واما ان تكون بعضها سريا وبعضها جهريا وهذا مفقود في جميع السور واذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية الحجة الثانية ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه ثناء على الله تعالى وذكر له بالتعظيم فوجب ان يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ومعلوم ان الانسان اذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فانه يعلن ذكره ويبالغ في اظهاره اما اذا اخفى ذكره او اسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فاذا كان المفتخر بابيه يبالغ في الاعلان والاظهار وجب ان يكون اعلان ذكر الله اولى عملا بقوله فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا الحجة الثالثة ان الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ولا شك ان هذا مستحسن في العقل فيكون في الشرع كذلك لقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي هذا الكلام ايضا ان الاخفاء والسر لا يليق الا بما يكون عيبا ونقصانا فيخفيه الرجل ويستره لئلا ينكشف ذلك العيب اما الذي يفيد اعظم انواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل اخفاؤه ومعلوم انه لا منقبة للعبد اعلى واكمل من كونه ذاكرا لله بالتعظيم ولهذا قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله وكان علي بن ابي طالب رضي الله عنه يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل ان يسعى في اخفائه ولهذا السبب نقل ان عليا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات واقول ان هذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي لا يزول البتة بسبب كلمات المخالفين الحجة الرابعة ما رواه الشافعي باسناده ان معاوية سرق من الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير عند الركوع والسجود ثم اعاد الصلوة مع التسمية والتكبير قال الشافعي ان معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية الحجة الخامسة روى البيهقي في السنن الكبير عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلوة ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ان البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن زبير واما ان علي بن ابي طالب رض كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن ابي طالب فقد اهتدى والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم ادر الحق مع علي حيث دار الحجة السادسة ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم متعلق بفعل لا بد من اضماره والتقدير باعانة اسم الله اشرع في الصلوة او ما يجري مجرى هذا المضمر ولا شك ان استماع هذه الكلمة ينبه العقل على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله وينبه العقل على انه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا اذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ومن العلوم

قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية

ان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول فاذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لان هذا القائل بسبب اظهار هذه الكلمة امر بما هو احسن انواع المعروف وهو الرجوع الى الله بالكلية والاستعانة في كل الخيرات واذا كان الامر كذلك فكيف يليق بالعاقل ان يقول انه بدعة واحتج المخالف بوجوه الحجة الاولى روى البخاري باسناده عن انس قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية لم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثانية ما روي عن عبد الله بن المغفل قال سمعني ابي وانا اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فقال اي بني اياك والحدث في الاسلام فقد صليت خلف رسول الله وخلف ابي بكر فقال الحمد لله رب العالمين وصليت خلف عثمان فقال الحمد لله رب العالمين واذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين اقول ان انسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ولم يذكرا عليا وذلك يدل على اطباق الكل على ان عليا كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثالثة قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة وبسم الله ذكره فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها القوم واعتمادهم على الكلام من الاولين والجواب عن حجة انس من وجوه الاول قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني روي عن انس في هذا الباب ست روايات اما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات احداها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين وثانيها قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وثالثها قوله لم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاث تقوي قول الحنفية وثلاث اخرى تناقض قولهم احداها ما ذكرنا ان انسا روى ان معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة انكر عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذه الكلمات كالامر المتواتر فيما بينهم وثانيها عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وثالثها انه سئل عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال لا ادري هذه المسئلة فثبت ان الرواية عن انس في هذه المسئلة قد عظم فيها التخبط والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى سائر الدلائل وايضا ففيها تهمة اخرى وهي ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بني امية بالغوا في المنع من الجهر سعيا في ابطال آثار علي فلعل انسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت اقواله فيه ونحن وان شككنا في شيء فانا لا نشك انه مهما وقع التعارض بين قول انس وابن المغفل وبين قول علي بن ابي طالب الذي بقي عليه طول عمره فان الاخذ بقول علي اولى فهذا جواب قاطع في المسئلة ثم نقول هب انه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا الا ان الترجيح معنا وبيانه من وجوه الاول ان راوي اخباركم انس وابن المغفل وراوي قولنا علي بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وابو هريرة رضي الله عنهم وهؤلاء كانوا اكثر علما واقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم من انس وابن المغفل الثاني ان مذهب ابي حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ولهذا السبب لم يقبل خبر المصراة مع انه نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس يخالفه اذا ثبت هذا فنقول ثبت ان صريح العقل ناطق بان اظهار هذه الكلمة اولى من اخفائها فلاي سبب رجح قول انس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي الثالث ان من المعلوم بالضرورة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقدم الاكابر على الاصاغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا اعلى حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من انس وابن المغفل والغالب على الظن ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان انس وابن المغفل يقفان بعيدا عنه وايضا فانه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وايضا فالانسان اول ما يشرع في القراءة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة فهذه اسباب ظاهرة في ان يكون علي وابن عباس وابن عمر وابو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان انسا وابن المغفل ما سمعاه الرابع قال الشافعي لعل المراد من قول انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلوة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه السورة فجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة الخامس لعل المراد عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها السادس الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء عدمية والرواية المثبتة اولى من النافية السابع ان الدلائل العقلية موافقة لنا وعمل علي بن ابي طالب معنا ومن اتخذ عليا اماما لدينه فقد تمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه واما التمسك بقوله تعالى واذكر ربك في نفسك فالجواب انا نحمل ذلك على مجرد الذكر اما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به اولى المسئلة العاشرة في تفاريع التسمية الاول قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلوة الجهرية والسرية وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه الفرع الثاني الذين قالوا التسمية ليست اية من اوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في المصحف في اول كل سورة وفيه قولان الاول ان التسمية ليست من القران وهؤلاء فريقان منهم من قال انها كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الان معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم يكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب اثباتها في المصاحف ولا يجوز تركها ابدا والقول الثاني انها من القران وقد انزلها الله تعالى ولكنها اية مستقلة بنفسها وليست اية من السورة وهؤلاء فريقان منهم من قال الله تعالى كان ينزلها في اول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل انزلها مرة واحدة وامر باثباتها في اول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى انزلها وعلى انها من القران ما روي عن ام سلمة قالت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم اية فاصلة وعن ابرهيم بن يزيد قال قلت لعمرو بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القران فقال سبحان الله ما اجرأ هذا الرجل سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا انزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلث عشرة

وصليت خلف عمر فقال الحمد لله رب العالمين

حديث المصراة هو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك هو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس الى غير ذلك من التفصيل المذكور في شرح المنار

اية وروى مثله عن ابن عمر وابي هريرة الفرع الثالث القائلون بان التسمية اية من الفاتحة وان الفاتحة يجب قراءتها في الصلوة لا شك انهم يوجبون قراءة التسمية اما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا فقال ابو حنيفة واتباعه والحسن بن صالح وابن حي وسفيان الثوري وابن ابي ليلى يقرأ التسمية سرا وقال مالك لا ينبغي ان يقرأها في المكتوبة لا سرا ولا جهرا واما في النافلة فان شاء قرأ وان شاء ترك الفرع الرابع مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات اما ابو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى ابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن ابي حنيفة انه قال اذا قرأها في اول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأها في تلك الصلوة حتى يفرغ منها قال وان قرأها مع كل سورة فحسن الفرع الخامس ظاهر قول ابي حنيفة انه لما قرأ التسمية في اول الفاتحة فانه لا يعيدها في اوائل سائر السور وعند الشافعي ان الافضل اعادتها في اول كل سورة لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر الفرع السادس اختلفوا في انه هل يجوز للحائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز الفرع السابع اجمع العلماء على ان التسمية على الوضوء مندوب وعامة العلماء على انها غير واجبة لقوله عليه السلام توضأ كما امرك الله به والتسمية غير مذكورة في اية الوضوء وقال اهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عمدا او سهوا لم تصح صلوته وقال اسحق ان تركها عمدا لم يجز وان تركها ناسيا جاز الفرع الثامن متروك التسمية هل يحل اكلها ام لا المسئلة في غاية الشهرة قال الله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف وقال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الفرع التاسع اجمع العلماء على انه يستحب ان لا يشرع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله واذا نام قال بسم الله واذا قام من المنام قال بسم الله واذا دخل الدار وخرج منها قال بسم الله واذا اكل وشرب واعطى واخذ قال بسم الله ويستحب للقابلة اذا اخذت الولد من الام ان يقول بسم الله وهذا اول احواله في الدنيا واذا مات وادخل في القبر قيل بسم الله وهذا اخر احواله من الدنيا واذا قام من القبر قال ايضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله فيتباعد عنه النار ببركة قوله بسم الله المسئلة الحادية عشر قال الشافعي ترجمة القران لا يكفي في صحة الصلوة لا في حق من يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها وقال ابو حنيفة كافية في حق القادر والعاجز وقال ابو يوسف ومحمد انها كافية في حق العاجز غير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جدا ولهذا السبب فان الفقيه ابا الليث السمرقندي والقاضي ابا زيد الدبوسي صرحا بتركه لنا وجوه الحجة الاولى انه صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقران المنزل من عند الله باللفظ العربي وواظب عليه طول عمره فوجب ان يجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه والعجب انه احتج بانه عليه السلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطا لصحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القران باللسان العربي الحجة الثانية ان الخلفاء الراشدين صلوا بالقران العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ الحجة الثالثة ان الرسول صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة ما قرؤا في الصلوة الا هذا القران العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وجه الدليل انه عليه السلام هو وجميع اصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلوة بهذا القران العربي فوجب ان يكون القارئ بالفارسية من اهل النار الحجة الرابعة ان اكابر الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القران في الصلوة كما انزل الله تعالى فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين الحجة الخامسة ان الرجل امر بقراءة القران في الصلوة ومن قرأ بالفارسية فلم يقرأ القران فوجب ان لا يخرج عن العهدة انما قلنا انه امر بقراءة القران لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران ولقوله عليه السلام للاعرابي ثم اقرأ بما تيسر معك من القران وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقران لوجوه الاول قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان عربي مبين الثاني قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث قوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وهذا يدل على انه تعالى ما جعله قرانا اعجميا فيلزم ان يقال كلما كان اعجميا فليس بقران الرابع قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا الكلام المنظوم بالفارسية اما ان يقال انه عين الكلام العربي او مثله او لا عينه ولا مثله والاول معلوم البطلان بالضرورة والثاني باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلا لذلك الكلام العربي لكان الاتي به اتيا بمثل القران وذلك يوجب تكذيب الله في قوله لا ياتون بمثله ولما ثبت ان هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القران ولا مثله ثبت ان قارئه لم يكن قارئا للقران وهو المطلوب فثبت ان المكلف امر بقراءة القران ولم يات به فوجب ان يبقى في العهدة الحجة السادسة ما رواه ابن المنذر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجزي صلوة لا يقرأ فيها فاتحة الكتاب فنقول هذه الكلمات المنظومة بالفارسية اما ان يقول ابو حنيفة انها قران او يقول انها ليست بقران والاول جهل عظيم وخروج عن الاجماع وبيانه من وجوه الاول ان احدا من العقلاء لا يجوز في عقله ودينه ان يقول قول القائل دو شيزكان در بهشت قران الثاني يلزم ان يكون القادر على ترجمة القران اتيا بقران مثل الاول وذلك باطل الحجة السابعة روى عبد الله بن ابي اوفى ان رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اني لا استطيع ان احفظ القران كما يحسن في الصلوة فقال عليه السلام قل سبحان الله والحمد لله الى اخر هذا الذكر وجه الدليل ان الرجل لما ساله عما يجزيه في الصلوة عند العجز عن قراءة القران العربي امره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتسبيح وذلك يبطل قول من يقول انه يكفيه ان يقول دو شيزكان الحجة الثامنة يقال ان اول الانجيل هو قوله بسم الالها رحمانا ومرحمانا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة القران نفس القران لقالت النصارى ان هذا القران انما اخذته من الانجيل ولما لم يقل احد هذا دل على ان ترجمة القران لا يكون قرانا الحجة التاسعة انا اذا ترجمنا قوله فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه كانت ترجمته بفرستيد يكي از شما بانقره بشهر وبجويد كه كدام طعام بهتر است بارة از ان بيارد ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب ان لا يجوز الصلوة به لقوله عليه السلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس واذا لم تنعقد الصلوة بترجمة هذه الاية فكذا بترجمة سائر الايات لانه لا قائل بالفرق وايضا هذه الحجة جارية في ترجمة قوله هماز

وضوءه صح

قصد العبادة قال بسم الله واذا ام

في جواز ترجمة القران وعدمه

فاتبعوه

لعلها المترجم فيهن خيرات حسان

ترجمه

مشابه بحيث لا قوله عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها يكون من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى وكذلك ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها فان ترجمتها يكون شيئا من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرانا عين هذه الايات بهذه الالفاظ لانها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع يمتاز عن كلام الناس والعجب في الخصوم انهم قالوا لو ذكر في اخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا يصح الصلوة بترجمة هذه الايات مع ان ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى **الحجة العاشرة** قوله عليه السلام انزل القران على سبعة احرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القران بحسب كل لغة قرانا لقد كانت انزل الله القران على اكثر من سبعة احرف لان على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قران على حدة وحينئذ يضيع حصر حروف القران في السبعة **الحجة الحادية عشر** ان عند ابي حنيفة تصح الصلوة بجميع الايات ولا شك انه قد حصل في التورية ايات كثيرة مطابقة لما في القران من الثناء على الله تعالى ومن تعظيم امر الاخرة وتقبيح الدنيا فعلى مذهب الخصم تكون الصلوة صحيحة بقراءة التورية والانجيل وبقراءة زند واستا ولو انه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرا حرفا واحدا من القران بل كان مواظبا على قراءة زند وستا فانه يلقى الله تعالى مطيعا ومعلوم بالضرورة ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين **الحجة الثانية عشر** انه لا ترجمة للفاتحة الا ان يقول الثناء لله مربي العالمين ورحمان المحتاجين والقادر على يوم الدين انت المعبود وانت المستعان اهدنا الى طريق اهل العرفان لا الى طريق اهل الخذلان اذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليس الا هذا القدر او ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وحصل فيها هذا القدر فوجب ان يقال الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا علمنا فساد هذا القول **الحجة الثالثة عشر** لو كان هذا جائزا لكان قد اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان الفارسي ان يقرا القران بالفارسية ويصلي بها ولكان قد اذن لصهيب ان يقرا بالرومية ولبلال ان يقرا بالحبشية ولو كان الامر مشهورا لاشتهر جوازه في الخلق فانه يعظم اتباع ارباب اللغات بهذا الطريق لان ذلك يزيل عنهم اتعاب النفس في تعلم اللغات العربية ويحصل لكل قوم فخر عظيم في ان يحصل لهم قران بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجويزه يفضي الى اندراس القران بالكلية وذلك لا يقوله مسلم **الحجة الرابعة عشر** لو جازت الصلوة بالقراءة الفارسية لما جازت بالقراءة العربية وهذا جائز وذلك غير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربي شيئا لم يفهم من القران العربي شيئا البتة اما اذا قرا القران بالفارسية فهم المعنى واحاط بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الرغبة في الاخرة والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصود الاقصى من اقامة الصلوة حصول هذه المعاني لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري وقال تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها فثبت ان قراءة الترجمة يفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة القران باللفظ العربي يمنع من حصول هذه الفوائد فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم ان هذه القراءة بالفارسية يفيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها لوجب ان يكون القراءة بالعربية محرمة وحيث لم يكن الامر كذلك دل على ان القراءة بالفارسية غير جائزة **الحجة الخامسة عشر** المقتضي لبقاء الامر في الصلوة قائم والفارق ظاهر اما المقتضي فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء واما الفارق فهو ان القران العربي كما انه تطلب قراءته لمعناه كذلك تطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين الاول ان الاعجاز في فصاحته وفصاحته في لفظه والثاني ان توقف صحة الصلوة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم توجب بقاءه على وجه الدهر مصونا عن التحريف وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلوة على قراءة هذا النظم العربي فانه يخل هذا المقصود فثبت ان المقتضي قائم وان الفارق ظاهر واحتج المخالف على صحة مذهبه بان قراءة القران وقراءة الترجمة قراءة القران ويدل عليه وجوه الاول روي ان عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القران فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل اعجميا فكان يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس من الخطا في القران ان يقرا مكان العليم الحكيم بل ان يضع اية الرحمة مكان اية العذاب الثاني قوله تعالى انه لفي زبر الاولين فاخبر ان القران كان في زبر الاولين وقال ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى ثم اجمعنا على انه ما كان القران في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية الثالث انه تعالى قال واوحي الي هذا القران لانذركم به ثم ان العجم لا يفقهون اللفظ العربي الا اذا ذكر تلك المعاني لهم بلسانهم ثم انه تعالى سماه قرانا فثبت ان المنظوم بالفارسية قران والجواب عن الاول ان نقول ان احوال هؤلاء عجيبة جدا فان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول انا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن احد من الصحابة المبالغة في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا يلتفتون الى هذا المذهب بل يقولون ان القائل به شاك في دينه والشاك لا يكون مؤمنا فان كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسئلة وان لم يكن حجة فلم عولوا عليه في هذه المسئلة ولعمري هذه المناقضات عجيبة وايضا قد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة من القران ويجب علينا احسان الظن به وان نقول انه رجع عن هذه المذاهب واما قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله لانذركم به فالمعنى لانذركم بمعناه وهذا القدر القليل من المجاز يجوز تحمله لاجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها **المسئلة الثانية عشر** قال الشافعي رض في القول الجديد يجب القراءة على المقتدي سواء اسر الامام بالقراءة او جهر بها وقال في القديم يجب القراءة اذا اسر الامام بالقراءة ولا يجب اذا جهر بها وهو قول مالك وابن المبارك واحمد وقال ابو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال لنا وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وهذا الامر يتناول المنفرد والماموم **الحجة الثانية** انه عليه السلام كان يقرا في الصلوة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه الا ان يقال ان كونه ماموما يمنع منه الا انه معارضه **الحجة الثالثة** انا بينا ان قوله تعالى واقيموا الصلوة امر بمجموع الافعال التي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله اقيموا الصلوة يدخل فيه الامر بقراءة الفاتحة **الحجة الرابعة** قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقد سبق تقرير وجه الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلوة لم يقرا فيها بام الكتاب فلم يصل الا ان يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه **الحجة الخامسة** قوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه اعمال الصلوة ثم اقرا ما تيسر لك من القران وهذا يتناول المنفرد والماموم **الحجة السادسة** روى ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال صلى صلى الله عليه وسلم الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال اني اراكم تقرؤن وراء

بالذكر وهو التكبير والتمجيد وقال ابو حنيفة لا يلزمه شيء حجة الشافعي ما روى رفاعة بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال اذا قام احدكم الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله ثم يكبر فان كان معه شيء من القرآن فليقرأ واذا لم يكن معه شيء من
القرآن فليحمد الله وليكبر بقي هنا قسم ولحد وهو ان لا يحفظ الفاتحة ولا شيئا من القرآن ولا يحفظ شيئا من الاذكار
العربية وعندي انه ياتي بذكر الله باي لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
المسئلة الخامسة عشر نقل في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين
من القرآن واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة
من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر او نقصان العقل وان قلنا ان النقل المتواتر في هذا
المعنى ما كان حاصلا في ذلك الزمان فهذا يقتضي ان يقال ان نقل القرآن ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القرآن
من كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن
هذه العقدة وهذا اخر الكلام في المسائل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة والله الهادي والحمد لله رب العالمين
الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول الفصل الاول في تفسير قوله تعالى الحمد لله وفيه وجوه الاول
ههنا الفاظ ثلاثة الحمد والمدح والشكر فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه الاول ان المدح قد يحصل للحي ولغير الحي
الا ترى ان من رأى لؤلؤة في غاية الحسن او ياقوتة فانه قد يمدحها اما يستحيل ان يحمدها فثبت ان المدح اعم من الحمد
الوجه الثاني في الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده اما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان الوجه الثالث
ان المدح قد يكون منهيا عنه قال عليه السلام احثوا التراب في وجوه المداحين اما الحمد فانه مامور به مطلقا قال عليه السلام
من لم يحمد الناس لم يحمد الله تعالى الوجه الرابع ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من انواع الفضائل واما
الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم
من الحمد واما الفرق بين الحمد والشكر فهو ان الحمد يعم كل انعام سواء وصل ذلك الانعام اليك او الى غيرك واما
الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا الفرق فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي ولغير الحي وللفاعل
المختار ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا اما اذا قال الحمد لله فهو يدل على كونه تعالى
فاعلا مختارا فقوله الحمد لله يدل على كون هذا القائل مقرا بان اله العالم ليس موجبا بالذات كما يقوله الفلاسفة بل هو
فاعل مختار وايضا فقوله الحمد لله اولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب كل انعام صدر منه
ووصل الى غيره واما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القائل ولا شك ان الاول اولى وافضل لان التقدير
كان العبد يقول سواء اعطيتني ولم تعطني فانعامك واصل الى كل العالمين وانت مستحق للحمد العظيم وقيل الحمد على ما دفع
الله من البلاء والشكر على ما اعطى من النعماء فان قيل النعمة في الاعطاء اكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الاكثر
وذكر الاقل قلنا فيه وجوه الاول كانه يقول انا شاكر لاقل النعمتين فكيف لاعلاهما الثاني ان المنع غير متناه والاعطاء
متناه فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لا نهاية له اولى الثالث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع فلهذا قدمه الفائدة
الثانية انه تعالى لم يقل احمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية اولى لوجوه احدها انه لو قال احمد الله افاد ذلك كون
ذلك القائل قادرا على حمده اما اذا قال الحمد لله فقد افاد ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهؤلاء
سواء حمدوا او لم يحمدوا وسواء شكروا او لم يشكروا فهو تعالى محمود من الازل الى الابد بحمده القديم وكلامه القديم
وثانيها ان قوله الحمد لله معناه ان الحمد والثناء حق لله وملكه فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة اياديه وانواع الائه
على العباد فقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق لله يستحقه لذاته ولو قال احمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته
ومعلوم ان اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد اولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا حمده وثالثها انه لو قال احمد الله
لكان قد حمد لكن لا حمدا يليق به اما اذا قال الحمد لله فكانه قال من انا حتى احمده لكنه محمود بجميع حمد الحامدين مثاله لو انك
سئلت هل لفلان عليك نعمة فان قلت نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا فلو قلت في جوابه بل نعمه على كل الخلائق فقد
حمدته باكمل المحامد ورابعها ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعما مستحقا للتعظيم
والاجلال فاذا تلفظ الانسان بقوله احمد الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا لانه
اخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك اما اذا قال الحمد لله فسواء كان غافلا او مستحضرا لمعنى التعظيم فانه يكون
صادقا لان معناه ان الحمد لله حق لله وملكه وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال او لم يكن
فثبت ان قوله الحمد لله اولى من قوله احمد الله ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا اشهد ان لا اله
الا الله لانه قد يكون كاذبا في قوله اشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا
السر امر في الاذان بقولنا اشهد ثم وقع الختم على قولنا لا اله الا الله الفائدة الثالثة اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة
احدها الاختصاص اللائق كقولك الجل للفرس وثانيها الملك كقولك الدار لزيد وثالثها القدرة والاستيلاء كقولك
البلد للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على الاختصاص اللائق فمن المعلوم
انه لا يليق الحمد الا به لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه وان حملته على الملك فمن المعلوم انه تعالى مالك للكل فوجب
ان يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده وان حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لانه واجب
لذاته وما سواه ممكن لذاته مستول على الممكن لذاته فالحمد لله بمعنى ان الحمد لا يليق الا به وبمعنى ان الحمد ملكه وملكه و
انه هو المستولي على الكل والمستعلي على الكل الفائدة الرابعة قوله الحمد لله ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية فمن
قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية ابواب الجنة الفائدة الخامسة الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف
وفيه قولان الاول انه ان كان مسبوقا بمعهود سابق انصرف اليه والا فيحمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال
والقول الثاني انه لا يفيد العموم الا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله ان قلنا
الاول فالمعنى كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وملكه وحينئذ يلزم ان يقال ان ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد
والثناء البتة وان قلنا بالقول الثاني كان معناه ان ماهية الحمد حق لله تعالى وملك له وذلك ينفي كون فرد من افراد

في نقل انكار ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وهو نقل غريب

تفسير الفاتحة

هذه الماهية لغير الله فثبت على القولين ان قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله فان قيل اليس ان المنعم يستحق الحمد من المنعم
عليه والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية وقال عليه السلام من لم يحمد الناس
لم يحمد الله قلنا ان كل من انعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى لانه لولا انه تعالى خلق تلك الداعية في قلب ذلك
المنعم والا لم يقدم على ذلك الانعام ولولا انه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع
لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى الفائدة السادسة ان قوله الحمد لله كما دل على انه لا
محمود الا الله فكذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه الاول انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم
فيكون المنعم في الحقيقة هو الله تعالى الذي خلق تلك الداعية وثانيها ان كل من انعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا
اما ثوابا او ثناء او تحصيل حق او تخليصا للنفس من خلق البخل وطالب العوض لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة
اما الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال فكانت عطاياه جودا محضا
واحسانا محضا فلا جرم كان مستحقا للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى وثالثها ان كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود
وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق اما ابتداء او بواسطة ينتج ان كل نعمة فهي من الله ويؤكد ذلك بقوله تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله والحمد لا معنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام الا من الله تعالى وجب القطع بان احدا لا يستحق الحمد
الا الله تعالى ورابعها النعمة لا تكون كاملة الا عند اجتماع امور ثلاثة احدها ان يكون منفعة والانتفاع بالشيء مشروطة
بكونه حيا مدركا وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بايجاد الله تعالى وثانيها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت خالية
عن شوائب الضرر والغم واخلاء المنافع عن شوائب الضرر لا يحصل الا من الله تعالى وثالثها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة
الا اذا كانت امنة من خوف الانقطاع وهذا الامر لا يحصل الا من الله تعالى اذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل الا من الله
فوجب ان لا يستحق الحمد الكامل الا الله تعالى فثبت بهذه البراهين صحة قوله الحمد لله الفائدة السابعة قد عرفت ان الحمد
عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعما مفضلا وما لم يحصل شعور الانسان بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد
والشكر اذا عرفت هذا فنقول وجب كون الانسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه الاول ان نعم الله على
الانسان كثيرة لا يقوى عقل الانسان على الوقوف عليها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا امتنع وقوف
الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها الثاني ان الانسان انما يمكنه القيام بحمد الله وشكره
اذا اقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر واذا خلق في قلب العبد داعية الى فعل ذلك الحمد والشكر واذا ازال عنه العوائق
والحوائل فكل ذلك انعام من الله تعالى فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله الا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه وتلك
النعم ايضا توجب الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان بمرات لا نهاية لها
وذلك محال والموقوف على المحال محال وكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وشكره على ما يليق به الثالث ان الحمد و
الشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال
وكل ما خطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله اعلى واعظم من ذلك المتخيل والمتصور واذا
كان كذلك امتنع كون الانسان اتيا بحمد الله وبشكره وبالثناء عليه الرابع ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه ان
المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه احدها ان نعم الله كثيرة
لا حد لها فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة في غاية البعد وثانيها ان من اعتقد ان حمده وشكره
يساوي نعم الله تعالى فقد اشرك فهذا قول الواسطي الشكر شرك وثالثها ان الانسان محتاج الى انعام الله تعالى
في ذاته وصفاته واحواله والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر
وبهذا الحمد فثبت بهذه الوجوه ان العبد عاجز من الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمدوا الله فهذه
كلفهم بما لا طاقة لهم به اما لو قال الحمد لله كان المعنى ان كمال الحمد حقه وملكه سواء قدر الخلق على الاتيان به او لم يقدروا
عليه ونقل ان داود عليه السلام قال يا رب كيف اشكرك وشكري لك لا يتم الا بانعامك علي وهو ان توفقني لذلك
الشكر فقال يا داود لما علمت عجزك عن شكري فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك الفائدة الثامنة عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال اذا انعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدي اعطيته ما لا قدر
له فاعطاني ما لا قيمة له وتفسيره ان الله اذا انعم على العبد كان ذلك الانعام احد الاشياء المعتادة مثل انه كان جائعا
فاطعمه او كان عطشانا فارواه او كان عريانا فكساه اما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد اتى به احد من
الحامدين فهو لله وكل حمد لم يات احد من الحامدين وامكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه
جميع المحامد التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وساكنوا اطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الانبياء
من ادم الى محمد صلوات الله عليهم وجميع المحامد التي ذكرها جميع الاولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التي
سيذكرونها الى وقت قوله دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام واخر دعواهم ان الحمد لله رب
العالمين ثم جميع هذه المحامد متناهية اما المحامد التي لا نهاية لها هي التي سياتون بها ابد الاباد ودهر الداهرين
وكل هذه الاقسام التي لا نهاية لها داخلة تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال الله تعالى
انظروا الى هذا العبد فقد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له اقول ههنا دقيقة
اخرى وهي ان نعم الله على العبد في الدنيا متناهية وقوله الحمد لله حمد غير متناه ومعلوم ان غير المتناهي اذا اسقط
منه المتناهي بقي الباقي غير متناه فكانه تعالى يقول عبدي اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي
لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية فلا بد من مقابلتها بنعم غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب
الابدي والخير السرمدي فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادة لا اخر لها وخيرات لا نهاية لها الفائدة التاسعة
لا شك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير
من العدم والا لما كان كذلك اذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء ما سوى الله تعالى فانه حصل بايجاد الله وجوده
وفضله واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعلويات والسفليات

بل قالوا الحمد لله لانه لو قال احمدوا الله

الا ولله نعمة عليه ورحمة واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر واذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الي بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان انعامه واصل الى كل ما سواه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على انعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث احدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجني وانسي وذات وصفة وجسم وعرض الى ابد الاباد ودهر الداهرين وانا اشهد بانها باسرها حقك وملكك وليس لاحد معك فيها شركة ومنازعة ومدافعة

الفائدة العاشرة لقائل ان يقول التسبيح يتقدم على التحميد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب ههنا في وقوع البداية بالتحميد والجواب ان التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقايص والآفات والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيما بهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد اولى فهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية واما الوجه اللائق بالقوانين الاصولية فهو انه تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم اصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليها والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع الحاجة عن غيره فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن النقايص والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله اولى من الابتداء بقوله سبحان الله

الفائدة الحادية عشر الحمد له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل اما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكرا على النعم المتقدمة واما تعلقه بالمستقبل فهو انه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل لقوله لئن شكرتم لازيدنكم والعقل ايضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب ابواب نعم الله تعالى وابواب معرفته ومحبته وذلك من اعظم النعم فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلق عليك ابواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك ابواب الجنان فتاثيره في الماضي سد ابواب الحجاب عن الله تعالى وتاثيره في المستقبل فتح ابواب معرفة الله تعالى ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية له في العبد في معارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة

الفائدة الثانية عشر الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود منها قيل للسري السقطي كيف يجب الاتيان بالطاعة قال انا منذ ثلثين سنة استغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله فقيل وكيف ذلك قال وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت ببقاء دكاني حال احتراق دكاكين الناس وكان حق الدين والمروة ان لا افرح بذلك فانا في الاستغفار منذ ثلثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان هذه المسئلة وان كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على العبد كثيرة الا انها بحسب القسمة محصورة في نوعين نعم الدنيا ونعم الدين ونعم الدين افضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من ان يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب ان لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ثم نعم الدين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب والقسم الثاني اشرف ثم نعم الدين قسمان تارة يعتبر تلك النعم من حيث هي نعم وتارة يعتبر من حيث انها عطية المنعم والقسم الثاني اشرف فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لائقا بسببه

الفائدة الثالثة عشر اول كلمة ذكرها ابونا آدم هو قوله الحمد لله واخر كلمة يذكرها اهل الجنة هو قولنا الحمد لله اما الاول فلانه لما بلغ الروح الى سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين واما الثاني فهو قوله تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وفاتحة الكتاب مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد فاجتهد حتى يكون اول اعمالك واخرها مقرونا بهذه الكلمة فان الانسان عالم صغير فيجب ان يكون احواله موافقة لاحوال العالم الكبير

الفائدة الرابعة عشر من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لان الاضمار انما يصار اليه لتصحيح الكلام وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله الحمد لله اخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له وهذا كلام تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار الثاني ان قوله الحمد لله يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب افعاله سواء حمدوه او لم يحمدوه لان ما بالذات اعلى واجل مما بالغير الثالث ذكروا مسئلة في الواقعات وهي انه لا ينبغي للوالدين ان يقول لولده اعمل كذا وكذا لانه يجوز ان لا يمتثل امره فياثم بل يقول ان كذا وكذا يجب ان يفعل ثم اذا كان الولد كريما يجيبه ويطيعه وان كان عاقا يشافهه بالرد فيكون اثمه اقل فكذا ههنا قال الله تعالى الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا كان اثمه اقل

الفائدة الخامسة عشر تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله اما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه الاول ان كل من كان فعله اشرف واكمل وكانت النعمة الصادرة عنه اعلى وافضل كان استحقاقه للحمد اكثر ولا شك ان اشرف المخلوقات هو الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد اولى واجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد الثاني اجتمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطل قبيح لقوله تعالى ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الثالث انا قد دللنا على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على ان كل الحمد لله تعالى وانه ليس لغيره تعالى حمد اصلا وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعمة من الله والايمان افضل النعم فوجب ان يكون الايمان من الله الرابع ان قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على ان حاله بخلاف حال الخلق وانه يحسن من الله ما يقبح من الخلق وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن ان يقاس افعاله على افعال الخلق فقد يقبح اشياء من العباد ولا يقبح تلك الاشياء من الله تعالى وهذا يهدم اصول الاعتزال بالكلية الخامس ان عند المعتزلة افعاله يجب ان تكون حسنة ويجب ان تكون لها صفة زائدة على الحسن والا لكانت عبثا وذلك في حقه محال والزائد على الحسن اما واجب واما ان يكون من باب التفضيل اما الواجب فهو مثل ايصال الثواب والعوض الى المكلفين واما الذي يكون من باب التفضيل فهو مثل ان يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان فنقول هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره ان نقول اما اداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد الا ترى ان من كان له على غيره

الحمد لله

هادم اساس الاعتزال

دين دينار

دين دينار فاداه فانه لا يستحق الحمد فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم وان لا يوجب استحقاق الحمد واما فعل التفضيل فعند الخصم انه يستفيد بذلك مزيد حمد ولو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح السادس قوله الحمد لله يدل على انه تعالى محمود فنقول استحقاقه الحمد والمدح اما ان يكون امرا ثابتا له لذاته او ليس ثابتا له لذاته فان كان الاول امتنع ان يكون شيء من الاحوال والافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره وامتنع ايضا ان يكون شيء من افعاله تعالى موجبا له استحقاق الذم لان ما ثبت له لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره واذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه فوجب ان لا يجب للعباد عليه شيء من الاعواض والثواب وذلك يهدم اصول المعتزلة واما القسم الثاني وهو ان يكون استحقاق الحمد ليس ثابتا له لذاته فنقول فيلزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال اما المعتزلة فقالوا ان قوله الحمد لله لا يتم الا على قولنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذي لا قبيح في فعله ولا جور في اقضيته ولا ظلم في احكامه وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لاعظم المحامد والمدائح اما على مذهب الجبرية لا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنعه لانه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويؤلم الحيوانات من غير ان يعوضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الالهية اما ان يستحقه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان كان الثاني كان معناه ان الله يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الا على قولنا

الفائدة السادسة عشر اختلفوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثابت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق والدليل عليه قوله الحمد لله وبيانه من وجوه الاول ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه وملكه على الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع الثاني انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فههنا اثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم في القيمة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما حصل لكونه تعالى مربيا لهم رحمانا رحيما بهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الاوقات سواء كان قبل مجيء النبي او بعده

الفائدة السابعة عشر يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون تحميد الله تعالى مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح اما فعل القلب فهو ان يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال والجلال واما فعل اللسان فهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال واما فعل الجوارح فهو ان ياتي بافعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم افترقوا في هذا المقام فرقتين الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجوز ان يامر الله عبده بان يحمده واحتجوا عليه بوجوه الاول ان ذلك التحميد اما ان يكون بناء على انعام وصل اليهم او لا بناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافاة وذلك قدح في كمال الكرم فان الكريم اذا انعم لم يطلب المكافات واما الثاني فهو اتعاب الغير ابتداء وذلك يوجب الظلم الثاني قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكامل لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر فوجب ان لا يكون مشروعا الثالث ان معنى الايجاب هو انه لو لم يفعل لاستحق العقاب فايجاب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشتغل بهذا الحمد لعاقبتك وهذا الحمد لا نفع له في حق الله تعالى فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لاحد ولو تركته لعاقبتك ابد الاباد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم الفريق الثاني قالوا الاشتغال بحمد الله تعالى سوء ادب من وجوه الاول انه يجري مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل والثاني ان الاشتغال بالشكر لا يتاتى الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق في معرفة المنعم الثالث ان الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على انه انما اثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعم وحظ النفس وذلك مقام نازل والله اعلم

في معنى العالم واقسامه

الفصل الثاني في تفسير قوله تعالى رب العالمين وفيه فوائد الفائدة الاولى علم ان الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته اما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط واما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله تعالى وسبب تسمية هذا القسم بالعالم ان وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب سمي كل موجود ما سوى الله بانه عالم اذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا واما ان يكون صفة للمتحيز واما ان لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهذه اقسام ثلاثة القسم الاول المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد اما الجسم فاما ان يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام السفلية اما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت بالشرع اشياء اخر سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة واما الاجسام السفلية فهي اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة واحدها كرة الارض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة وثانيها كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكبيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها من الاودية العظيمة التي لا يعلم عددها الا الله وثالثها كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي النبات والمعادن والحيوان على كثرة اقسامها وتباين انواعها واما القسم الثاني وهو الممكن الذي يكون صفة للمتحيزات فهي الاعراض والمتكلمون ذكروا ما يقرب من اربعين جنسا من اجناس الاعراض

اما القسم الثالث وهو الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهو الارواح وهي اما سفلية واما علوية اما
السفلية فهي الخيرة وهم صالحوا الجن واما شريرة خبيثة وهم مردة الشياطين والارواح العلوية اما متعلقة
بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح المطهرة المقدسة فهذا هو الاشارة
الى تقسيم موجودات العالم ولو ان الانسان كتب الف الف مجلد في شرح هذه الاقسام لما وصل الى اقل مرتبة من مراتب
هذه الاقسام الا انه لما ثبت ان واجب الوجود لذاته واحد ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته فيكون محتاجا في وجوده الى
ايجاد الواجب لذاته وايضا ثبت ان الممكن حال بقائه لا يستغني عن المبقي فالله تعالى اله العالمين من حيث انه هو الذي
اخرجها من العدم الى الوجود وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيها حال دوامها واستمرارها واذا عرفت ذلك
ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين وكل من كان اكثر احاطة باحوال هذه الاقسام الثلاثة
كان اكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين الفائدة الثانية المربي على قسمين احدهما ان يربي شيئا ليربح عليه المربي والثاني
ان يربيه ليربح المربى وتربية كل الخلق على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليه اما ثوابا او ثناء والقسم
الثاني هو الحق سبحانه كما قال خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم فهو تعالى يربي ويحسن بخلاف سائر المربين وبخلاف سائر
المحسنين واعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره وبيانه من وجوه الاول ما ذكرناه انه تعالى يربي عبيده لا لغرض
نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض انفسهم لا لغرض غيرهم الثاني ان غيره اذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر
النقصان في خزائن ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم الثالث ان غيره من المحسنين اذا الح الفقير عليه ابغضه وحرمه ومنعه والحق تعالى
بخلافه كما قال عليه السلام ان الله يحب الملحين في الدعاء الرابع ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان
لم يعط اما الحق تعالى فانه يعطي قبل السؤال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام ورباك واحسن اليك
وما سألته وما كان لك عقل ولا هداية الخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما بسبب الفقر او الغيبة او الموت
والحق تعالى لا ينقطع احسانه البتة السادس ان غيره من المحسنين يختص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم
اما الحق تعالى فقد وصل تربيته واحسانه الى الكل كما قال ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تعالى رب العالمين ومحسن
الى الخلائق اجمعين فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين الفائدة الثالثة ان الذي يحمد ويمدح ويعظم
في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع النقائص والآفات
وان لم يكن له احسان اليك واما لكونه محسنا اليك منعما عليك واما لانك ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل
من الزمان واما لاجل انك ان تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته فهذه الجهات هي الجهات الموجبة للتعظيم
وكانه سبحانه يقول ان كنتم ممن تعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان
كنتم تعظمون للاحسان فانا رب العالمين وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم
تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين الفائدة الرابعة وجوه تربية الله تعالى للعبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر
منها امثلة المثال الاول انه لما وقعت قطرة نطفة من صلب الاب الى رحم الام فانظر انها صارت علقة اولا ثم مضغة
ثانيا ثم تولدت منها اعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاوتار والاوردة والشرايين ثم اتصل
البعض بالبعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من انواع القوى فحصلت القوة الباصرة في العين والسامعة
في الاذن والناطقة في اللسان فسبحان من اسمع بعظم وبصر بشحم وانطق بلحم واعلم ان كتاب التشريح لبدن
الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله للعبد المثال الثاني الحبة الواحدة اذا وقعت في الارض فاذا وصلت
نداوة الارض اليها انتفخت ولا ينشق شيء من الجوانب الا من اعلاها واسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب اما
الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة واما الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض وهو عروق الشجرة
فاما الجزء الصاعد فبعد صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق اغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الاغصان
الانوار اولا ثم الثمار ثانيا ويحصل لتلك الثمار اجزاء مختلفة ثالثا بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم
الادهان واما الجزء الغائص من الشجرة فان تلك العروق ينتهي الى اطرافها وتلك الاطراف يكون في اللطافة كانها مياه
منعقدة ومع غاية لطافتها فانها تغوص في الارض الصلبة اليابسة واودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء اللطيفة
من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج اليه العبد من الغذاء والادام والفواكه والاشربة
والادوية كما قال تعالى انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الى اخر الاية المثال الثالث انه وضع الافلاك و
الكواكب بحيث صارت اسبابا لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون
سببا للمعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب
ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر واقرأ قوله الم نجعل الارض
مهادا والجبال اوتادا واعلم انك اذا تاملت في عجائب احوال المعادن والنبات والحيوان واثار حكمة الرحمن في خلق
الانسان قضى صريح عقلك بان اثار تربية الله كثيرة ودلائل رحمته لائحة ظاهرة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار
اسرار قوله الحمد لله رب العالمين الفائدة الخامسة اضاف الحمد الى نفسه فقال تعالى الحمد لله ثم اضاف نفسه الى العالمين
فقال رب العالمين والتقدير اني احب الحمد فنسبته الى نفسي بكونه ملكا لي ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني ربا للعالمين
ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر احسن الصفات واكملها وذلك يدل على ان كونه ربا للعالمين اكمل الصفات
والامر كذلك لان اكمل المراتب ان يكون تاما وفوق التمام فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته وهذا
هو التمام وقوله رب العالمين معناه ان وجود كل ما سواه فائض عن تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا
انه فوق التمام الفائدة السادسة انه يملك عبادا غيرك كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه ثم انه
يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه كان لك ربا غيره فما احسن هذه التربية اليس انه يحفظك في النهار عن
الآفات من غير عوض وبالليل عن المخافات من غير عوض وان الحراس يحرسون الملك كل الليلة فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات

زجاه ساقه ودفعه والزجا النفاذ في الامر

وهل يحرسونه عن ان تنزل به البليات اما الحق تعالى فانه يحرسه من الآفات ويصونه من المخافات بعد ان تقدر جي اول
الليل في انواع المحظورات واقسام المحرمات والمنكرات فما اكثر هذه التربية وما احسنها اليس ان من التربية انه صلى
الله عليه وسلم قال الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب فلهذا المعنى قال تعالى قل من يكلؤكم بالليل والنهار
من الرحمن ما ذاك الا الملك الجبار والواحد القهار ومقلب القلوب والابصار والمطلع على الضمائر والاسرار الفائدة
السابعة قالت القدرية انما يكون الله تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا اليهم دافعا للمضار عنهم اما اذا
خلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويامره بالايمان ثم يمنعه منه لم يكن ربا ولا مربيا بل كان ضارا ومؤذيا وقالت
الجبرية انما يكون ربا ومربيا لو كانت النعمة صادرة منه والالطاف فائضة من رحمته ولما كان الايمان اعظم النعم
واجلها وجب ان يكون حصولها من الله تعالى ليكون ربا للعالمين ومحسنا اليهم بخلق الايمان فيهم الفائدة الثامنة
قولنا الله اشرف من قولنا رب على ما بينا ذلك بالوجوه الكثيرة في تفسير اسماء الله تعالى ثم ان الداعي في اكثر الامر يقول
يا رب يا رب والسبب فيه النكت المذكورة في تفسير اسماء الله تعالى فلا نعيدها الفصل الثالث في تفسير قوله
الرحمن الرحيم وفيه فوائد الفائدة الاولى الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه من العباد والرحيم هو المنعم
بما يتصور جنسه من العباد حكي عن ابرهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب وسلب
رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال واذا هو برجل مقيد مشدود اليدين فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه
وروي عن ذي النون انه قال كنت في البيت اذ وقعت ولولة في قلبي وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت و حكاية غريبة
انتهيت الى شط النيل فرايت عقربا قويا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل فرايت ضفدعا واقفا على طرف الوادي فقعد
العقرب على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الاخر من النيل ونزل
العقرب من ظهره ونزل يعدو فتبعته فرايت انسانا نائما تحت شجرة ورايت افعى يقصده فلما قرب الافعى من ذلك الانسان
وصل العقرب الى الافعى فوثب العقرب على الافعى ولدغته والافعى ايضا لدغ العقرب فماتا معا وسلم ذلك الانسان من
شرهما ويحكى ان ولد الغراب كما يخرج من قشر البيض يخرج من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم احمر والغراب يفر منه ولا يقوم
بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها
ولا يزال على هذه الحالة الى ان يتقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه فعند ذلك يعود الام اليه ولهذا السبب جاء
في ادعية العرب يا رازق النعاب في عشه وظهر بهذه الامثلة ان فضل الله عام واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان الحوادث
على قسمين منها ما يظن انه رحمة مع انه لا يكون كذلك بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ومنها ما يظن في الظاهر انه عذاب
ونقمة مع انه لا يكون كذلك بل يكون في الحقيقة فضلا واحسانا اما القسم الاول فالوالد اذا اهمل ولده حتى يفعل ما يشاء
ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة واما القسم الثاني فالوالد اذا حبس ولده في المكتب وحمله
على التعلم فهذا في الظاهر نقمة وفي الحقيقة رحمة وكذلك الانسان اذا وقع في يده اكلة فاذا قطعت تلك اليد فهذا في الظاهر
عذاب وفي الباطن راحة ورحمة فالابله يغتر بالظاهر والعاقل ينظر الى السرائر اذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة و
بلية والم ومشقة فهو ان كان عذابا والما في الظاهر الا انه حكمة ورحمة في الحقيقة وتحقيقه ما قيل في الحكمة ان ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمقصود من التكاليف تطهير الارواح عن العلائق الجسدانية كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم
لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشرار الى اعمال الابرار وجذبها من عالم الفرار الى دار القرار كما قال تعالى ففروا الى
الله واقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام فان موسى بنى الحكم على ظاهر الامور فاستنكر خرق السفينة
وقتل الغلام وعمارة الجدار المائل واما الخضر فانه كان يبني احكامه على الحقائق والاسرار فقال اما السفينة فكانت لمساكين
الى قوله ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك فظهر بهذه القصة ان الحكيم المحقق هو الذي يبني امره على الحقائق لا على الظواهر
فاذا رايت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته اسرارا خفية وحكما بالغة وان حكمته ورحمته اقتضت ذلك
وعند هذا الباب يظهر لك اثر من بحار قوله الرحمن الرحيم الفائدة الثانية الرحمن اسم خاص لله والرحيم يطلق عليه
وعلى غيره فان قيل وعلى هذا الرحمن اعظم فلم ذكر الادنى بعد ذكر الاعلى والجواب لان الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء
الحقير اليسير حكي ان بعضهم ذهب الى بعض الاكابر فقال جئتك لمهم يسير فقال اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا فكانه
تعالى يقول لو اقتصرت على ذكر الرحمن لاحتشمت مني ولتعذر عليك سؤال الامور اليسيرة ولكن كما علمتني رحمانا
تطلب مني الامور العظيمة فانا ايضا رحيم فاطلب مني شراك نعلك وملح قدرك كما قال تعالى لموسى عليه السلام سلني
حتى ملح قدرك وعلف شاتك الفائدة الثالثة وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما ثم انه اعطى مريم رحمة واحدة حيث
قال في حقها ورحمة منا وكان امرا مقضيا فتلك الرحمة صارت سببا لنجاتها من توبيخ الكفار والفجار ثم انا نصفه
كل يوم اربعة وثلثين مرة انه رحمن ورحيم وذلك لان الصلوات سبع عشرة ركعة ويقرأ لفظ الرحمن الرحيم في كل ركعة
مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم ومرة في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فلما كان ذكر الرحمة مرة واحدة
سببا لخلاص مريم عن المكروهات افلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار
والعار والدمار الفائدة الرابعة انه تعالى رحمان لانه يخلق ما لا يقدر العبد عليه ورحيم لانه يفعل ما يقدر العبد
فكانه تعالى يقول انا رحمان لانك تسلم الي نطفة قذرة فاسلمها اليك صورة حسنة كما قال تعالى وصوركم
فاحسن صوركم وانا رحيم لانك تسلم الي طاعة ناقصة فاسلم اليك جنة خالصة الفائدة الخامسة روي ان فتى قربت
وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم واخبروه به فقام ودخل عليه وجعل يعرض
يعرض الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما كان يصلي اما يصوم اما كان يزكي
فقالوا بلى فعل ذلك فقال هل عق والديه فقالوا بلى فقال عليه السلام هاتوا بامه فجاءت وهي عجوز عوراء فقال عليه السلام
هلا عفوت عنه فقالت لا اعفو عنه لانه لطمني ففقا عيني فقال عليه السلام هاتوا بالحطب والنار فقالت وما تصنع
بالنار فقال عليه السلام احرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل بك فقالت عفوت عفوت اللنار حملته تسعة اشهر اللنار
ارضعته سنتين فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله والنكتة انها كانت رحيمة وما كانت

رحمانه فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ماجوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذى لم يتضرر بجنايات عبده كيف يستجيز احراق المؤمن الذى واظب على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار الفائدة السادسة لقد اشتهر ان النبى صلى الله عليه وسلم لما كسروا اسنانه قال اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون فظهر انه يوم القيمة يقول امتى امتى فهذا كرم عظيم منه فى الدنيا والاخرة وانما حصل منه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فاذا كان اثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم وايضا روى انه عليه السلام قال اللهم اجعل حساب امتى على يدى ثم انه امتنع عن الصلوة على الميت لاجل انه كان مديونا بدرهمين واخرج عائشة عن البيت بسبب الافك فكانه تعالى قال له ان لك رحمة واحدة وهى قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا يكفى فى اصلاح عالم المخلوقات فذرنى وعبيدى واتركنى وامتى فانى انا الرحمن الرحيم فرحمتى لا نهاية لها ومعصيتهم متناهية والمتناهى فى جنب غير المتناهى يصير فانيا فلا جرم معاصى جميع الخلق يفنى فى بحار رحمتى لانى انا الرحمن الرحيم الفائدة السابعة قال القدرية كيف يكون رحمانا رحيما من خلق الخلق للنار والعذاب الابد وكيف يكون رحمانا رحيما من يخلق الكفر فى الكافر ويعذبه عليه وكيف يكون رحمانا رحيما من امر بالايمان ثم صد عنه ومنع وقالت الجبرية اعظم انواع النعمة والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد اولى منه بالله

الفصل الرابع فى تفسير قوله مالك يوم الدين

تفسير قوله تعالى مالك يوم الدين

وفيه فوائد الفائدة الاولى قوله مالك يوم الدين اى مالك يوم الجزاء وتقريره انه لابد من الفرق بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصى والموافق والمخالف وذلك لا يظهر الا فى يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى وقال تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقال تعالى ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم ثم لم ينتقم منه فذاك للعجز او للجهل او لكونه راضيا بذلك الظلم وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال فوجب ان ينتقم للمظلومين من الظالمين ولما لم يحصل هذا الانتقام فى دار الدنيا وجب ان يحصل فى دار الاخرة وذلك هو المراد بقوله مالك يوم الدين وبقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره روى انه يجاء برجل يوم القيمة فينظر فى احوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة فينادى يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول يا الهى ماذا عملت فيقول الله الست لما كنت نائما فتقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت فى خلال ذلك الله ثم غلبك النوم فى الحال فنسيت ذلك اما انا فلا تاخذنى سنة ولا نوم فما نسيت ذلك وايضا يؤتى برجل ويوزن حسناته بسيئاته فيخف حسناته ويأتيه بطاقة فيثقل ميزانه فاذا فيها شهادة ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله وحقوق الادمى وحقوق الله مبناها على المسامحة لانه تعالى غنى عن العالمين اما حقوق العباد فهى التى يجب الاحتراز فيها وروى ان ابا حنيفة كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره لمطالبة ماله فلما وصل الى باب داره وقع نعله فى نجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار المجوس فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها كان سببا لقبح جدار هذا المجوس وان حككتها انحدر التراب من الحائط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولى لمولاك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه فظن انه يطالبه بالمال فاخذ يعتذر فقال ابو حنيفة ههنا ما هو اولى وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال انا ابدأ بتطهير نفسى فاسلم فى الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسى فى ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل بركة ذلك انتقل المجوسى من الكفر الى الايمان فمن احترز عن الظلم كيف حاله عند الله تعالى الفائدة الثانية اختلف القراء فى هذه الكلمة فمنهم من قرأ مالك ومنهم من قرأ ملك حجة من قرأ مالك وجوه الاول ان فيه حرفا زائدا فكانت قراءته اكثر ثوابا الثانى انه يحصل فى الدنيا ملوك كثيرون واما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله الثالث المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما ان الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد ينفك كل واحد منهما عن الاخر الا ان المالكية سبب لاطلاق التصرف والملكية ليست كذلك وكان المالك اولى الرابع ان الملك ملك للرعية والمالك مالك للعبد والعبد ادون حالا من الرعية فوجب ان يكون القهر فى المالكية اكثر منه فى الملكية فوجب ان يكون المالك اعلى حالا من الملك الخامس ان الرعية يمكنهم اخراج انفسهم عن كونه رعية لذلك الملك باختيار انفسهم اما المملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت ان القهر فى المالكية اكمل منه فى الملكية السادس ان الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه السلام كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك اما المملوك يجب عليه خدمة المالك وان لا يشتغل بامر دون اذن مولاه حتى انه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا وان نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما فعلمنا ان الانقياد والخضوع فى المملوكية اتم منه فى كونه رعية فهذه هى الوجوه الدالة على ان المالك اكمل من الملك وحجة من قال ان الملك اولى من المالك وجوه الاول ان كل واحد من اهل البلد يكون مالكا اما الملك لا يكون الا اعظم الناس واعلاهم وكان الملك اشرف من المالك الثانى انهم اجمعوا على ان قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس لفظ الملك فيه متعين ولولا ان الملك اعلى حالا من المالك والا لم يتعين الثالث ان الملك الحى لانه اقصر فالظاهر انه يدرك من الزمان ما يدرك فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فانها اطول فاحتمل ان لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة هكذا نقل عن ابى عمرو واجاب الكسائى عنه بان قال انى اشرع فى ذكر هذه الكلمة فان لم ابلغها فقد بلغتها حيث عزمت عليها نظيره فى الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم فى ايام رمضان لا يجزيه لانه فى هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للامل اما اذا نوى بعد غروب الشمس يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلا للامل الا انه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ويجوز ان يموت فى تلك الليلة فيقول ان لم ابلغ الى اليوم فلا اقل من ان اكون على عزم الصوم كذا ههنا يشرع فى قوله مالك فاذا تممها فذاك وان لم يقدر على تمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد ثم نقول انه يتفرع على كونه ملكا احكام وعلى كونه مالكا احكام اخر اما الاحكام المتفرعة على كونه ملكا فوجوه الاول ان السياسات على اربعة اقسام سياسة الملاك وسياسة الملوك وسياسة الملائكة وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك اقوى من سياسة الملاك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا الا ترى ان السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه عند ابى حنيفة

الاحكام المتفرعة على كونه تعالى مالكا

واجمعوا

واجمعوا على ان الملك يملك اقامة الحدود على الناس واما سياسة الملائكة فهى فوق سياسات الملوك لان عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد واما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسات الملائكة الا ترى الى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وقال فى صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فيا ايها الملوك لا تغتروا بما لكم من الملك والملك فانكم اسراء فى قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا ايها الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك افما تخافون سياسة ملك الملوك الذى هو مالك يوم الدين الحكم الثانى من احكام كونه تعالى ملكا انه ملك لا يشبه سائر الملوك لانهم ان تصدقوا بشىء انتقص ملكهم وقلت خزائنهم اما الحق سبحانه وتعالى فملكه لا ينتقص بالاعطاء والاحسان بل يزداد وبيانه انه تعالى اذا اعطاك ولدا واحدا لم يتوجه حكمه الا على ذلك الواحد اما لو اعطاك عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه تعالى كلما كان اكثر عطاء كان اوسع ملكا الحكم الثالث من احكام كونه ملكا كمال الرحمة والدليل عليه ايات احدها انه تعالى كما ذكر فى هذه السورة كونه ملكا ذكر كونه ربا رحمانا رحيما وثانيها قوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعد قوله هو الله الذى لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه قدوسا عن الظلم والجور ثم ذكر بعده كونه سلاما وهو الذى يسلم عباده من ظلمه وجوره ثم ذكر بعده كونه مؤمنا وهو الذى يؤمن عبيده من جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة وثالثها قوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن لما اثبت الملك لنفسه اردفه بان وصف نفسه بكونه رحمانا يعنى ان كان ثبوت الملك له فى ذلك اليوم يدل على كمال القهر فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة ورابعها قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس فذكر اولا كونه ربا للناس ثم اردفه بكونه ملكا للناس فهذه الايات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيا ايها الملوك اسمعوا هذه الايات وارحموا هذه المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة فى الملك على ملك الله تعالى الحكم الرابع للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج فى العالم ويحصل الاضطراب والتشويش وتداعى ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازى يفضى اخر الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا ان مخالفة ملك الملوك كيف يكون تاثيرها فى زوال المصالح وحصول المفاسد وتمام تقريره انه تعالى بين ان الكفر سبب لخراب العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان طاعته سبب للمصالح قال تعالى وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها لا نسالك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى فيا ايها الرعية كونوا مطيعين لملوككم ويا ايها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى ينتظم مصالح العالم الحكم الخامس انه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين اظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا فظهر بهذا ان كونه ملكا حقا ليوم الدين انما يظهر بسبب العدل فان كان الملك المجازى عادلا كان ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا حقا عادلا حصل من بركة عدله الخير والراحة فى العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير عن العالم يروى ان انوشروان خرج يوما الى الصيد واوغل فى الركض وانقطع عن عسكره واستولى العطش عليه ووصل الى بستان فلما دخل البستان راى اشجار الرمان فقال للصبى حضر فى ذلك البستان اعطنى رمانة واحدة فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه واعجبه ذلك الرمان فعزم على ان ياخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبى اعطنى رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج ماء قليل فشربه فوجده عفصا مؤذيا فقال ايها الصبى لم صار الرمان هكذا فقال لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شوم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انوشروان فى قلبه عن ذلك الظلم وقال للصبى اعطنى رمانة اخرى فعصرها فوجدها اطيب من الرمانة الاولى فقال للصبى لم بدلت هذه الحالة فقال الصبى لعل ملك البلد تاب عن ظلمه فلما سمع انوشروان هذه المقالة من ذلك الصبى وكانت مطابقة لاحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلا جرم بقى اسمه مخلدا فى الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت فى زمن الملك العادل اما الاحكام المتفرعة على كونه مالكا فهى اربعة الاول قراءة المالك ارجى من قراءة الملك لان اقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وان ينجو الانسان منه رأسا براس اما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول انا مالككم فعلى طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم الحكم الثانى الملك وان كان اغنى من المالك غير ان الملك يطمع فيك والمالك انت تطمع فيه وليست لنا طاعات ولا خيرات فلا يريد ان يطلب منا بوظيفة لانواع الطاعات والخيرات بل يريد ان نطلب منه يوم القيمة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمحض الفضل ولهذا السبب قال الكسائى اقرأ مالك يوم الدين لان هذه القراءة هى الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة وايضا ان الملك اذا عرض عليه العسكر يقبل الاقوياء فى البدن وصحيح البدن وصحيح المزاج اما اذا كان فيهم مرضى فانه يردهم ولا يعطيهم شيئا من الواجب اما المالك اذا كان له عبد فان عرض له مرض عالجه وان ضعف اعانه وان وقع فى بلاء خلصه فالقراءة بلفظ المالك اوفق للمذنبين والمساكين الحكم الثالث الملك له هيبة وسياسة والمالك له رأفة ورحمة واحتياجنا الى الرأفة والرحمة اشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة الفائدة الثالثة الملك عبارة عن القدرة فكونه مالكا عبارة عن القدرة وههنا بحث وهو انه تعالى اما ان يكون مالكا للموجودات او للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجود محال فلا قدرة لله على الموجودات الا بالاعدام وعلى هذا التقدير [illegible] والثانى باطل ايضا لانه يقتضى ان يكون قدرته ومملكته على العدم ويلزم ان يقال انه تعالى فى الموجودات ملك ولا مالك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات وملكها بمعنى انه تعالى قادر على افنائها واعدامها بعد الوجود والمعنى انه قادر على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست الا لله تعالى والملك الحق هو سبحانه وتعالى فان قيل انه هو الملك الحق فلم ابدأ الناس يوم الدين وذلك لانه القادر على احياء الخلق بعد موتهم وهو المالك لذلك الاجزاء المتفرقة من ابدان الناس وليس الملك الا الله فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا ياتى الا به متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع الممكنات ثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله وتمام الكلام فى هذا الفصل متعلق بمسئلة الحشر والنشر فان قيل ان المالك لا يكون مالكا للشىء الا اذا كان المملوك موجودا والقيامة غير موجودة فى الحال فلا يكون الله

مالكا ليوم الدين بل الواجب ان يقال مالك يوم الدين بدليل انه لو قال انا قاتل زيد فهذا اقرار ولو قال انا قاتل زيدا
بالتنوين كان هذا تهديدا ووعيدا قلنا الحق ما ذكرتموه الا ان يوم القيمة لما كان امرا حقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل
وجود يوم القيمة كالامر القائم في الحال الحاصل في الحال وايضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في
الحال فزال السؤال الفائدة الرابعة انه تعالى ذكر في هذه السورة من اسماء نفسه خمسة الله والرب والرحمن والرحيم والمالك
والسبب فيه كانه يقول خلقتك اولا فانا اله ثم ربيتك بوجود النعم فانا رب ثم عصيت فسترت عليك فانا رحمن
ثم تبت فغفرت لك فانا رحيم ثم لا بد من ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى ذكر الرحمن الرحيم
في التسمية مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل في الاسماء الثلاثة فما الحكمة قلنا التقدير
كانه قيل اذكر اني اله ورب مرة واحدة واذكر اني رحمن ورحيم مرتين لتعلم ان العناية بالرحمة اكثر منها بسائر الامور ثم
لما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال لا تغتروا بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب
شديد العقاب ذي الطول الفائدة الخامسة قالت القدرية ان كان خالق اعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب
والعقاب والجزاء لان الثواب للرجل على ما لم يعمله عبث وعقابه على ما لم يعمله ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم
الدين وقالت الجبرية لو لم يكن اعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها ولما اجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد
ولاعمالهم علمنا انه خالق لها مقدر لها والله اعلم الفصل الخامس في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفيه
فوائد الفائدة الاولى العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو ماخوذ من قولهم طريق معبد
اي مذلل واعلم ان قولك اياك نعبد معناه لا اعبد احدا سواك والذي يدل على هذا الحصر وجوه الاول ان العبادة عبارة
عن نهاية التعظيم فهي لا تليق الا بمن صدر منه غاية الانعام واعظم وجوه الانعام الحيوة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق
المنتفع به فالمرتبة الاولى هي الحيوة التي تفيد المكنة من الانتفاع واليه الاشارة بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فاحياكم والمرتبة الثانية وهو خلق المنتفع به فاليها الاشارة بقوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ولما
كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي انما ينتظم بالحركات الفلكية على سبيل اجراء العادة لا جرم اتبعه بقوله ثم استوى
الى السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا ان كل النعم حاصل بايجاد الله فوجب ان لا يحسن العبادة
الا لله تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين لان قوله اياك نعبد يفيد الحصر الوجه الثاني في دلائل هذا الحصر
والتعيين وذلك لانه تعالى سمى نفسه ههنا بخمسة اسماء الله والرب والرحمن والرحيم والمالك ليوم الدين وللعبد احوال
ثلاث الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا
وكان ميتا فاحياه الله تعالى كما قال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكان جاهلا فعلمه الله تعالى
كما قال والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فالعبد انما انتقل من
العدم الى الوجود ومن الموت الى الحيوة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله كان قديما ازليا فقدرته
الازلية وعلمه الازلي احدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو اله بهذا المعنى واما الحال الحاضرة للعبد فحاجته
شديدة لانه كلما كان معدوما ما احتاج الى الرب الرحمن الرحيم اما لما دخل في الوجود انفتحت عليه ابواب الحاجات
وحصلت عنده اسباب الضرورات فقال الله تعالى انا اله لاجل اني اخرجتك من العدم الى الوجود اما بعد ان صرت موجودا
فقد تكثرت حاجاتك فانا رب رحمن رحيم واما الحال المستقبلة للعبد فهي حال ما بعد الموت والصفة المتعلقة
بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الاحوال الثلاثة
للعبد فظهر ان جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك
وجب ان لا يشتغل العبد بعبادة غير الله فلا جرم قال اياك نعبد واياك نستعين على سبيل الحصر الوجه الثالث في دليل
هذا الحصر هو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرا عالما محسنا جوادا كريما حكيما واما كون غيره كذلك
فمشكوك فيه لانه لا اثر يضاف الى الطبع والفلك والكواكب والعقل والنفس الا ويحتمل اضافته الى قدرة الله ومع هذا
الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكا فيه وثبت ان العلم بكون الله معبودا للخلق علم يقيني واما كون غيره معبودا للخلق
فهو امر مشكوك فيه والاخذ باليقين اولى من الاخذ بالشك فوجب طرح المشكوك والاخذ بالمعلوم وعلى هذا لا معبود
الا الله تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الرابع هو ان العبودية ذلة ومهانة الا انه كلما كان المولى
اشرف واعلى كانت العبودية اهنأ وامرأ ولما كان الله تعالى اشرف الموجودات واعلاها كانت عبوديته اولى من عبودية غيره وايضا
قدرة الله تعالى اعلى من قدرة غيره وعلمه اكمل من علم غيره ووجوده افضل من وجود غيره فوجب القطع بان عبوديته اولى
من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الخامس ان كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا
لذاته وكلما كان ممكنا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن غيره فالشيء
ما لم يكن غنيا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغني لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله تعالى فلهذا السبب
قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه السادس استحقاق العبادة يستدعي قدرة الله تعالى بان يمسك سماء بلا عماد
وارضا بلا دعامة ويسير الشمس والقمر ويسكن القطبين ويخرج من السحاب تارة النار وهو البرق وتارة الهواء وهو
الريح وتارة الماء وهو المطر واما في الارض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجمد ثم جعل
في الارض اجساما مقيمة لا تسافر وهي الجبال واجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقارون فجعل الارض
فوقه ورفع محمدا صلى الله عليه وسلم فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا على قوم فرعون قال اغرقوا فادخلوا نارا
وجعل النار بردا وسلاما على ابراهيم ورفع موسى فوق الطور فقال له اخلع نعليك ورفع الطور على موسى وقومه قال
ورفعنا فوقكم الطور واغرق الدنيا من التنور اليابس لقوله تعالى وفار التنور وجعل البحر يابسا لموسى فمن كانت قدرته
هكذا فكيف يسوى في العبادة بينه وبين غيره من الجمادات والنباتات والحيوانات والانسان او الفلك او الملك فان
التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس يدل على الجهل والسفه الفائدة الثانية قوله تعالى اياك نعبد يدل
على ان لا معبود الا الله تعالى ومتى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله فقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد

تفسير قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين

ماكان

المحض

في طوائف المشركين

المانوية والثنوية

المحض واعلم ان المشركين طوائف وذلك لان كل من اثبت شريكا لله فذلك الشريك اما ان يكون جسما واما ان لا يكون
اما الذين اثبتوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك اما ان يكون من الاجسام السفلية او من الاجسام العلوية اما الذين
اثبتوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم اما ان يكون مركبا او بسيطا اما المركب فاما ان يكون من المعادن
او من النبات ومن الحيوان او من الانسان فاما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الاجسام
اما من الاحجار او من الذهب او الفضة ويعبدونها واما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام النباتية فهم الذين اتخذوا
شجرة معينة معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوانات فهم الذين اتخذوا العجل معبودا لانفسهم
واما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله واما الذين اتخذوا الشركاء من
الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس واما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم
الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة اليها وهم اكثر المنجمين واما الذين اثبتوا
الشركاء لله من غير اجسام فهم ايضا طوائف الطائفة الاولى الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهؤلاء هم المانوية
والثنوية الطائفة الثانية الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح العالية ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية
يدبره ولكل نوع من انواع هذا العالم روح ملكي يدبره فيتخذون لتلك الارواح صورا وتماثيل ويعبدونها وهؤلاء هم
عبدة الملائكة الطائفة الثالثة الذين قالوا للعالم الهان احدهما خير والاخر شرير وقالوا مدبر هذا العالم هو الله وابليس
وهما اخوان وكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشرور فهو من ابليس اذا عرفت هذا التفصيل فنقول كل من
اثبت لله شريكا فانه لا بد وان يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلبا لنفعه او هربا من ضرره واما
الذين اصروا على التوحيد وابطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله تعالى ولم يلتفتوا الى غير الله وكان
رجاؤهم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا الا بالله
فلهذا قال اياك نعبد واياك نستعين فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائما مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان
الذكر المشهور هو ان نقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله وقد دللنا على ان قولنا
الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لان قوله سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته وقوله الحمد لله يدل على
كونه مكملا متمما لغيره والشيء لا يكون مكملا ومتمما لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاما كاملا في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله
دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فاثبت جميع انواع الحمد لله ذكر ما يجري مجرى العلة لاثبات جميع انواع الحمد لله
فوصفه بالصفات الخمس وهي التي لاجلها يتم مصالح العبد في الاوقات الثلاثة على ما بيناه ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا
سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده اياك نعبد وقد دللنا على انه قائم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر قوله واياك نستعين
ومعناه ان الله اعلى واجل واكبر من ان يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الا باعانته وتوفيقه واحسانه
هذا هو المراد من قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من اولها الى اخرها منطبقة على
ذلك الذكر وان هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب الخمس المذكورة في تلك السورة الفائدة الثالثة
قال اياك نعبد فقدم قوله اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه احدها انه تعالى قدم ذكر نفسه لتنبيه العابد
على ان المعبود هو الله تعالى الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا ويحكى ان واحدا من المصارعين الاستاذين
صارع رستاقيا جلفا فصرع الرستاقي ذلك الاستاذ مرارا فقيل للرستاقي انه فلان الاستاذ فانصرع في الحال منه وما ذاك
الا لاحتشامه منه فكذا ههنا اذا عرف ذاته اولا حصل العبادة مع الحشمة فلا يمتزج بالغفلة وثانيها لو ثقلت عليك
الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكرنا ولا قوتي اياك لتذكرني وتحضر في قلبك معرفتي
فاذا ذكرت جلالي وعظمتي وعزي وعلى قلبك انك عبدي سهلت عليك تلك العبادات كما ان من اراد
حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك ما يزيد في قوته وشرع فالعبد لما اراد حمل التكاليف الشاقة الشديدة تناول اولا معجون
معرفة الربوبية فقوله اياك ثم قال نعبد حتى يقوى على حمل ثقل العبودية وثالثها هو ان كما ان العاشق الذي يضرب
لاجل معشوقه في حضور معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذا ههنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية وتذكرنا
قال تعالى الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فالنفس اذا مسها طائف من الشيطان
من الكسل والغفلة والبطالة تذكرت حضرة جلال الله من قوله اياك فيصيرون مبصرين مستعدين لاداء العبادات
والطاعات ورابعها انه لو قال نعبد لكان لابد من ذكر عبادة نفسه ولم يذكر ان تلك العبادة لمن فيحتمل ان
ابليس يقول هذه العبادة للاصنام والاجسام والشمس والقمر اما اذا غيرت هذا الترتيب وقلت اولا اياك ثم
قلت ثانيا نعبد كان قولك اولا اياك تصريحا بان المقصود والمعبود هو الله تعالى فكان ذلك ابلغ في التوحيد وابعد
عن احتمال الشرك وخامسها هو ان تقديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته يكون ذكره متقدما
على الذكر فلهذا السبب قدم قوله اياك على قوله نعبد ليكون الذكر مطابقا للمذكور وسادسها قال بعض
المحققين من كان نظره في وقت النعمة على المنعم لا على النعمة كان نظره في وقت البلاء على المبتلي لا على البلاء وحينئذ
يكون غرقا في كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه ويكون ابدا في اعلى مراتب السعادات اما من كان نظره في وقت
النعمة على النعمة لا على المنعم كان نظره في وقت البلاء على البلاء لا على المبتلي فكان غرقا في كل الاوقات في الاشتغال
بغير الله فكان ابدا في الشقاوة لان في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها وفي العذاب وفي وقت فوات النعمة
كان مبتلى بالخوف والنكال ولهذا التحقيق قال لامة موسى اذكروا نعمتي وكان من محض الاسلام
لامة محمد صلى الله عليه وسلم فاذكروني اذكركم فاذا عرفت هذا فنقول قوله اياك نعبد يدل على كون العبد
مستغرقا في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت اداء العبادة مستغرقا في عين الفردوس
كما قال تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا ولسانا
نفي عبادة غيره لانه لا امتناع في ان يعبدوا الله ويعبدوا غيره كما هو دأب المشركين اما قوله اياك نعبد فانهم
يعبدونه ولا يعبدون غيره وثامنها ان هذه النون نون العظمة فكانه قيل له كلما كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن وكنت

فى الف الف من العبيد اما لما اشتغلت بالصلوة واظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل ان كل من كان عبدا لنا كان ملكا للدنيا والاخرة وتاسعها لو قال اياك اعبد لكان ذلك تكبرا ومعناه انى انا العابد اما اذا قال اياك نعبد كان معناه انى واحد من عبيدك فالاول تكبر والثانى تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان قال قائل جميع ما ذكرتم قائم فى قوله الحمد لله مع انه قدم فيه ذكر الحمد لله على ذكر الله والجواب ان قوله الحمد يحتمل ان يكون لله ولغير الله فاذا قلت لله فقد يقيد الحمد بان يكون لله اما لو قدم قوله نعبد احتمل ان يكون لله واحتمل ان يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة ان الحمد لما جاز لغير الله فى ظاهر الامر كما جاز لله لا جرم حسن تقديم الحمد اما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله قدم قوله اياك على نعبد فتعين المصرف للعبادة فلا يبقى فى الكلام احتمال ان تقع العبادة لغير الله الفائدة الرابعة لقائل ان يقول النون فى قوله نعبد اما ان يكون نون الجمع او نون التعظيم الاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثانى باطل لان اداء العبودية اللايقة بالانسان ان يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه بوجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة الوجه الاول ان المراد من هذا النون نون الجمع وهو تنبيه على ان الاولى بالانسان ان يؤدى الصلوة بالجماعة معلومة فى موضعها ويدل عليه قوله عليه السلام التكبيرة الاولى فى صلوة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم نقول ان الانسان لو اكل الثوم والبصل فليس له ان يحضر الجماعة لئلا يتاذى منه انسان فكانه تعالى يقول هذه الطاعة التى لها هذا الثواب العظيم لا يفى ثوابها بان يتاذى واحد من المسلمين برايحة الثوم والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يفى بذلك فكيف يفى بايذاء المسلم وكيف يفى بالنميمة والغيبة والسعاية الوجه الثانى ان الرجل ان كان يصلى بالجماعة فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلى وحده كان المراد انى اعبدك والملائكة معى فى العبادة فكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله الوجه الثالث ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك اعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره اما اذا قال اياك نعبد قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكانه سعى فى اصلاح مهمات سائر المؤمنين واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله مهماته ولقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله جميع حاجاته الوجه الرابع كانه تعالى قال للعبد لما اثنيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين واضفت الينا جميع محامد الدنيا والاخرة فقد عظم قدرك عندنا وتمكنت منزلتك فى حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ولكن اصلح حوائج جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين الوجه الخامس كان العبد يقول الهى ما بلغت عبادتى الى حيث يستحق ان اذكرها وحدها لانها ممزوجة بجهات التقصير ولكنى اخلطها بعبادات جميع العابدين واذكر الكل بعبارة واحدة واقول اياك نعبد وههنا مسئلة شرعية وهى ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فالمشترى اما ان يقبل الكل او لا يقبل واحدا منها فاما انه ليس له ان يقبل البعض دون البعض فى تلك الصفقة فكذا ههنا اذا قال العبد اياك نعبد فقد عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين فلا يليق بكرمه ان يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض فاما ان يرد الكل وهو غير جائز لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة والانبياء والاولياء واما ان يقبل الكل وحينئذ يصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والله اعلم والتقدير كان العبد يقول الهى ان لم يكن عبادتى مقبولة فلا تردنى لانى لست بوحيد فى هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم استحق الاجابة والقبول فانتفع اليك بعبادة سائر المتعبدين فاجبنى الفائدة الخامسة اعلم ان من عرف فوائد العبادات طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب بالذات واكمل احوال الانسان واقواها فى كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله فانه يستنير قلبه بنور الالهية ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ويتجمل اعضاؤه بجمال خدمة الله وهذه الاحوال اشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال اعظم السعادات الانسانية فى الحال وهى موجبة ايضا لاكمل السعادات فى الزمان المستقبل فمن وقف على هذه الاحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها وحلاوتها فى قلبه الثانى ان العبادة امانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض واداء الامانة واجب عقلا وشرعا بدليل قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واداء الامانة صفة من صفات الكمال المحبوبة بالذات ولان اداء الامانة من احد الجانبين سبب لاداء الامانة من الجانب الاخر قال بعض الصحابة رايت اعرابيا اتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد ناقته فقال الهى اديت امانتك فاين امانتى قال الراوى فزدنا تعجبا فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه والنكتة انه لما حفظ امانة الله حفظ الله امانته وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس احفظ الله فى الخلوات يحفظك الله فى الفلوات الثالث ان الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ومن الاشتغال بالخلق الى الحضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة يحكى عن ابى حنيفة ان حية سقطت من السقف وتفرق الناس وكان ابو حنيفة فى الصلوة ولم يشعر به ووقعت الاكلة فى بعض اعضاء عروة بن الزبير واحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما شرع فى الصلوة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر عروة وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه حين يشرع فى الصلوة كانوا يسمعون من صدره ازيزا كازيز المرجل ومن استبعد هذا فليقرا قوله تعالى فلما راينه اكبرنه وقطعن ايديهن فان النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن ايديهن وما يشعرن بذلك فاذا جاز هذا فى حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب اولى ولان من دخل على ملك مهيب فربما مر به ابواه وبنوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاجل ان استيلاء هيبة ذلك الملك يمنع القلب عن الشعور بهم فاذا جاز هذا فى حق ملك مخلوق ومجازى فلان يجوز فى حق خالق العالم اولى ثم قال اهل التحقيق العبادة لها ثلث درجات الدرجة الاولى ان يعبد الله طمعا فى الثواب وهربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا لان معبوده فى الحقيقة هو ذلك الثواب وجعل الحق وسيلة الى نيل ذلك المطلوب ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من احوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس الدرجة الثانية ان تعبد الله تعالى لاجل ان تتشرف بعبادتك او تتشرف بقبول تكاليفه او تتشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة اعلى من الاولى

لاجرم

واعلم ان فائدة الصلوة بالجماعة

الا انها

الا انها ايضا ليست كاملة لان المقصود بالذات غير الله وهذا هو المسمى بالعبودية الدرجة الثالثة ان تعبد الله لكونه الها وخالقا ولكونك عبدا له والالهية توجب الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا اعلى المقامات واشرف الدرجات وهى المسمى بالعبودية واليه الاشارة بقول المصلى فى اول الصلوة اصلى لله فانه لو قال اصلى لثواب الله او للهرب من عقابه فسدت صلوته واعلم ان العبادة والعبودية مقام شريف يدل عليه وجوه الاول قوله تعالى فى اخر سورة الحجر ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى ياتيك اليقين فامر بالمواظبة على العبادة الى ان ياتيه الموت ومعناه انه لا يجوز الاخلال بالعبادة فى شىء من الاوقات وذلك يدل على غاية جلالة امر العبادة وثانيها انه قال ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون ثم انه تعالى امره باربعة اشياء التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو قوله وكن من الساجدين والعبادة وهى قوله واعبد ربك حتى ياتيك اليقين وهذا يدل على ان العبادة تزيل ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما ذاك الا لان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق وذلك يوجب زوال الضيق القلب الاية الثانية فى شرف العبودية قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا ولولا ان العبودية اشرف المقامات والا لما وصف الله بهذه الصفة فى اعلى مقامات المعراج ومنهم من قال العبودية اشرف من الرسالة لان بالعبودية ينصرف من الخلق الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق وايضا بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات واللايق بالعبد الانعزال عن التصرفات وايضا العبد يتكفل المولى باصلاح مهمات الامة وشتان بينهما الاية الثالثة فى شرف العبودية ان عيسى اول ما نطق قال انى عبد الله فصار ذكره بهذه الكلمة سببا لطهارة امه وبراءتها ولبراءة وجوده عن الطعن وصار مفتاحا لكل الخيرات ودافعا لكل الافات وايضا لما كان اول كلام عيسى ذكر العبودية كان عاقبته الرفعة كما قال تعالى انى متوفيك ورافعك الى والنكتة ان الذى ادعى العبودية بالقول رفع الى الجنة فالذى يدعيه بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة الاية الرابعة قوله تعالى لموسى عليه السلام اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى وامره بعد التوحيد بالعبودية لان التوحيد اصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة وقوام احدهما بالاخر هذه الايات دالة على شرف العبودية واما المعقول فظاهر وذلك لان العبد محدث ممكن الوجود لذاته فلولا تاثير قدرة الحق فيه لبقى فى ظلمة العدم وفى فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كمالات الوجود فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه اثار وجوده وايجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق وكونه متعلق ايجاد الحق الا العبودية فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنفعة حصلت للعبد فانما حصل بسبب العبودية فالعبودية مفتاح الخيرات وعنوان السعادات ومطلع الدرجات وينبوع الكرامات فلهذا السبب قال العبد اياك نعبد واياك نستعين وكان على رضى الله تعالى عنه يقول كفى لى فخرا ان اكون لك عبدا وكفى بى شرفا ان تكون لى ربا اللهم انى وجدتك الها كما اردت فاجعلنى عبدا كما اردت الفائدة السادسة اعلم ان المقامات محصورة فى مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور فى قوله تعالى واوفوا بعهدى اوف بعهدكم اما معرفة الربوبية فكمالها مذكورة فى قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فكون العبد منتقلا من العدم السابق الى الوجود يدل على كونه الها وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيما واحوال معاد العبد يدل على كونه مالك يوم الدين وعند الاحاطة بهذه الصفات حصلت المعرفة بالربوبية على اقصى الغايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدأ وكمال واول واخر اما مبدؤها فهو الاشتغال بالعبودية واما كمالها فهو ان يعرف العبد انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك يستعين بالله فى تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد من قوله واياك نستعين ولما تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف رفيع عال يمتنع فى العقول حصول ترتيب اخر اشرف منه الفائدة السابعة لقائل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب فما الفائدة فيه قلنا فيه وجوه الاول ان المصلى كان اجنبيا عند الشروع فى الصلوة فلا جرم اثنى على الله بالفاظ المغايبة الى قوله مالك يوم الدين ثم انه تعالى كانه يقول له حمدتنى واقررت بكونى الها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد انت رفعنا الحجاب وابدلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل اياك الوجه الثانى ان احسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة الا ترى ان الانبياء عليهم السلام لما سالوا ربهم شافهوه بالسؤال فقالوا ربنا ظلمنا انفسنا وربنا اغفر لنا ورب هب لى ورب ارنى والسبب فيه ان الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وايضا العبادة خدمة والخدمة فى الحضور اولى الوجه الثالث ان من اول السورة الى قوله اياك نعبد ثناء والثناء فى الغيبة اولى ومن قوله اياك نعبد واياك نستعين الى اخر السورة دعاء والدعاء فى الحضور اولى الوجه الرابع العبد لما شرع فى الصلوة وقال نويت ان اصلى تقربا الى الله فينوى حصول القربة ثم انه ذكر بعد هذه النية انواعا من الثناء على الله فاقتضى كرم الله اجابته فى تحصيل تلك القربة فنقله من مقام الغيبة الى مقام الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين الفصل السادس فى قوله واياك نستعين اعلم انه ثبت بالدلائل العقلية انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه وجوه من العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان القادر متمكن من الفعل والترك على السوية فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد الطلب فهو من الله فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله تعالى الثانى ان جميع الخلائق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق ومع استوائهم فى القدرة والعقل والجد والطلب ففوز البعض بدرك الحق لا يكون الا باعانة معين وما ذاك المعين الا الله تعالى لان ذلك المعين لو كان بشرا او ملكا لعاد الطلب فيه الثالث ان الانسان قد يطالب بشىء مدة مديدة ولا ياتى به ثم فى اثناء حال ووقت ياتى به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة فى قلبه تدعو الى ذلك الفعل فالقاء تلك الداعية فى القلب وازالة الدواعى المعارضة لها ليست الا من الله

والاستدلال بها من وجوه احدها انه قال واعبد ربك حتى ياتيك اليقين فامر محمدا

مهماتها والرسول هو المتكفل باصلاح

ولامعنى للاعانة الا ذلك أما النقل فيدل عليه ايات اوليها قوله واياك نستعين وثانيها قوله استعينوا بالله وقد
اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الاية اما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على
الفعل فائدة اما القدرية فقالوا الاستعانة انما يحسن لو كان العبد متمكنا من اصل الفعل فيطلب الاعانة من الغير اما اذا
لم يقدر على الفعل لم يكن للاستعانة فائدة وعندي ان القدرة لا تؤثر في الفعل الا مع الداعية الجازمة فالاعانة
المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة وازالة الداعية الصارفة ولنذكر ما في هذه الكلمة من اللطائف والفوائد
الفائدة الاولى لقائل ان يقول الاستعانة على العمل انما يحسن قبل الشروع في العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر
عقيبه واياك نستعين فما الحكمة فيه والجواب من وجوه الاول كانه يقول شرعت في العبادة فاستعين بك في اتمامها
فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها الثاني كان الانسان يقول يا الهي اني اتيت بنفسي الا ان لي
قلبا يفر مني فاستعين بك في احضاره وكيف وقال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على
ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله الثالث لا اريد في الاعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل بل اريدك وحدك
واقتدي في هذا المذهب بالخليل عليه السلام لانه لما قيد نمرود يديه ورجليه ورماه الى النار جاءه جبرئيل عليه السلام
وقال هل لك من حاجة فقال اما اليك فلا فقال سله فقال حسبي من سؤالي علمه بحالي بل ربما ازيد على الخليل في هذا
الباب وذلك انه قيد رجلاه ويداه لا غير واما انا فقيدت رجلي فلا اسير ويدي فلا احركهما وعيني فلا انظر بهما واذني فلا
اسمع بهما ولساني فلا اتكلم به والخليل كان مشرفا على نار نمرود وانا مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل عليه السلام
بغيرك معينا فكذلك لا اريد معينا غيرك فاياك نعبد واياك نستعين فكانه تعالى يقول اتيت بفعل الخليل وزدت عليه
فنحن نزيد ايضا في الخير لانه ثمه قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم واما انت فقد نجيناك من النار واوصلناك
الى الجنة وزدنا سماع الكلام القديم ورؤية الموجود القديم وكما انا قلنا لنار نمرود يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم
فكذلك تقول لك نار جهنم جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبي الوجه الرابع اياك نستعين اي لا استعين بغيرك وذلك
لان ذلك الغير لا يمكنه اعانتي الا اذا اعنته على تلك الاعانة فاذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلنقطع هذه الواسطة
ولنقتصر على اعانتك الوجه الخامس قوله اياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب
فاردف بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت
باعانة الله تعالى فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر الفصل السابع في قوله
اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوائد الفائدة الاولى لقائل ان يقول المصلي لابد وان يكون مؤمنا وكل مؤمن مهتد
فالمصلي مهتد فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى ان من حصلت الهداية له فانه يطلب الهداية وكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل
وانه محال والعلماء اجابوا عنه من وجوه الاول ان المراد منه صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضات الله
تعالى يحكى ان نوحا عليه السلام كان يضرب في كل يوم مرات كذا بحيث يغشى عليه وكان يقول كل مرة اللهم اهد
قومي فانهم لا يعلمون فان قيل ان رسولنا عليه السلام ما قال ذلك الا مرة واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم
ان يقال ان نوحا كان افضل منه والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الاخلاق الفاضلة
من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول عليه السلام بهذه الكلمة
اكثر من تكلم نوح عليه السلام الوجه الثاني في الجواب ان العلماء بينوا ان في كل خلق من الاخلاق طرفي تفريط وافراط وهما
مذمومان والحق هو الوسط ويتأكد ذلك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب
فالمؤمن بعد ان عرف الله بالدليل صار مهتديا اما بعد حصول هذه الحالة فلابد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط
بين طرفي افراط وتفريط في الاعمال الشهوانية وفي الاعمال الغضبية وفي كيفية انفاق المال فالمؤمن يطلب من الله تعالى
ان يهديه الى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال وعلى هذا
التفسير فالسؤال زائل الوجه الثالث ان المؤمن اذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من اقسام الممكنات الا وفيه دلائل
على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وبقي غافلا عن سائر
الدلائل فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا ما في كل شيء من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك
وعلمك وعلى هذا الطريق فالسؤال زائل الوجه الرابع انه تعالى قال وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي
له ما في السموات وما في الارض وقال ايضا لمحمد عليه الصلوة والسلام قل وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وذلك
الصراط المستقيم هو ان يكون الانسان معرضا عما سوى الله مقبلا بكلية قلبه وفكره وذكره على الله فقوله اهدنا
الصراط المستقيم المراد ان يهديه الله الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة ومثاله ان يصير بحيث لو امر بذبح
ولده لاطاع كما فعله ابرهيم عليه السلام ولو امر بان ينقاد ليذبحه غيره لاطاع كما فعله اسمعيل عليه السلام ولو امر
بان يرمي نفسه الى البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلام ولو امر بان يتلمذ لمن هو اعلم منه بعد بلوغه في المنصب الى اعلا
الغايات لاطاع كما فعله موسى عليه السلام مع الخضر عليهما السلام ولو امر بان يصبر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
على القتل والتفريق بنصفين لاطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهما السلام فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو
الاهتداء بالانبياء في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد هائل لان اكثر
الخلق لا طاقة لهم بها لانا نقول ايها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فانه لا يضيق امر في دين الله الا اتسع [illegible]
على اليسر والسهولة لانه تعالى [illegible] صراط الذين انعمت عليهم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] والحسد

وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج والعقل ضعيف والحق
[illegible]
المستوى الذي لا غلط فيه يحكى عن ابرهيم بن ادهم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقة له فقال يا شيخ الى اين فقال
ابرهيم الى بيت الله قال كانك مجنون لا ارى لك مركبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابرهيم ان لي مراكب كثيرة ولكن
لا تراها قال وما هي قال اذا نزلت علي بلية ركبت مركب الصبر واذا نزلت علي نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزلت في القضاء
ركبت مركب الرضا واذا دعتني النفس الى شيء علمت ان ما بقي من العمر اقل مما مضى فقال الاعرابي سر باذن الله فانت الراكب
وانا الراجل الوجه السادس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
على مزيد خوف وخشية القول الثاني في تفسير اهدنا [illegible]
[illegible]
المستقيم الفائدة الثانية لقائل ان يقول لم قال اهدنا ولم يقل اهدني [illegible]
كان الى الاجابة اقرب وكان بعض العلماء يقول لتلامذته اذا قرأتم في خطبة السبق فقولوا ورضي الله عنك وعن جماعة
المسلمين ان يؤذيني في قولك رضي الله عنك فحسن والا فلا حرج ولكن اياك وان تنساني في قولك وعن جماعة
المسلمين لان قوله رضي الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز انه لا يقبل واما قوله وعن جماعة المسلمين فلابد وان يكون
في المسلمين من يستحق الاجابة فاذا اجاب الله في الدعاء في البعض فهو اكرم من ان يرده في الباقي ولهذا السبب قالوا السنة
اذا اراد الدعاء ان يصلي اولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلوة على النبي ثانيا لان الله
تعالى يجيب الداعي في صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم لما اجيب في طرفي دعائه امتنع ان يرده في وسطه والثاني
قال عليه السلام ادعوا الله بالسنة ما عصيتموه بها فقالوا يا رسول الله فمن لنا بتلك الالسنة قال يدعو بعضكم لبعض
لانك ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك والثالث كانه تعالى يقول ايها العبد الست قلت في اول السورة الحمد لله
وما قلت احمد الله فذكرت لاحمد جميع الحامدين فكذلك في وقت الدعاء اشركهم فقل اهدنا والرابع كان العبد يقول
سمعت رسولك يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما اردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما ذكرت العبادة
ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك نستعين فلاجرم لما طلبت
الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين
انعمت عليهم ولما طلبت الفرار من المردودين فررت عن الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فلما لم افارق الانبياء
والصالحين في الدنيا فارجوا ان لا افارقهم في القيمة كما قال فاولئك [مع الذين] انعم الله عليهم من النبيين الفائدة الثالثة اعلم ان
اهل الهندسة قالوا الخط المستقيم اقصر خط يصل بين نقطتين والحاصل ان الخط المستقيم اقصر من جميع الخطوط المعوجة
وكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم لوجوه الاول انه اقرب الخطوط واقصرها وانا عاجز فلا يليق بضعفي الا الطريق
المستقيم والثاني ان المستقيم واحد وما عداه معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فيشتبه الطريق علي اما
المستقيم فلا يشابهه غيره وكان ابعد من الخوف واقرب الى الامان الثالث الطريق المستقيم يوصل الى المقصود والمعوج
لا يوصل اليه الرابع المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سأل الصراط المستقيم الفصل الثامن في تفسير
قوله صراط الذين انعمت عليهم وفيه فوائد الفائدة الاولى في حد النعمة وقد اختلف فيه فمنهم من قال انها عبارة
عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير
قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير
معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب
والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ان يكون
الامر ههنا كذلك ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا تكون نعمة وقولنا
المفعولة على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به لا يكون نعمة وذلك كمن احسن
الى جاريته ليربح عليها اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الى الخلق من النفع
ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اقسام احدها نعمة
تفرد الله بايجادها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غير الله في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي
ايضا انما وصلت من الله تعالى وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام
بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما اجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولكن
المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك الي المصير فبدأ بنفسه تنبيها على ان انعام الخلق
لا يتم الا بانعام الله تعالى وثالثها نعم وصلت من الله تعالى الينا بسبب طاعتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا ان
الله تعالى وفقنا للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار عنا والا لما وصلنا الى شيء منها وظهر بهذا
التقرير ان جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى الفرع الثاني ان اول نعم الله على العبيد هو ان خلقهم احياء ويدل
عليه العقل والنقل اما العقل فهو ان الشيء لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به الا عند
حصول الحياة فان الجماد والميت لا يمكنه ان ينتفع بشيء فثبت ان اصل جميع النعم هو الحياة واما النقل فهو انه تعالى
قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم قال عقيبه هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فبدأ بذكر الحيوة
وثنى بذكر الاشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على ان اصل جميع النعم هو الحيوة الفرع الثالث اختلفوا في انه هل لله
نعمة على الكافر ام لا فقال بعض اصحابنا ليس لله تعالى على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله على الكافر نعمة دينية ونعمة

دنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقران والمعقول اما القران فآيات احدها قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله انعمت عليهم وذلك لانه لو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم وذلك باطل فثبت بهذه الاية انه ليس لله نعمة على الكفار فان قالوا ان قوله الصراط المستقيم يدفع ذلك قلنا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل من قوله الصراط المستقيم فكان التقدير اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وحينئذ يعود المحذور المذكور والاية الثانية قوله ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما واما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الاخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر ومثل هذا لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلواء لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير في مقابلة الضرر الكبير فكذا ههنا واما الذين قالوا ان لله تعالى على الكافر نعما فقد احتجوا بآيات احدها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعمة العظيمة وثانيها قوله كيف تكفرون بالله الاية ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم وثالثها قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ورابعها قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول ابليس لعنه الله ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم يحصل النعمة لم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور لان الشكر لا يكون الا عند حصول النعمة الفائدة الثانية قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم يدل على امامة ابي بكر لانا ذكرنا ان تقدير الاية اهدنا الصراط الذين انعمت عليهم والله قد بين في اية اخرى ان الذين انعمت عليهم من هم فقال اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين الاية ولا شك ان راس الصديقين ورئيسهم ابو بكر الصديق فكان معنى الاية ان الله امرنا بان نطلب الهداية التي كان عليها ابو بكر وسائر الصديقين ولو كان ابو بكر ظالما لما جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على امامة ابي بكر رضي الله عنه الفائدة الثالثة قوله انعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة اما ان يكون المراد منها نعمة الدنيا او نعمة الدين ولما بطل هذا ثبت ان المراد منه نعمة الدين فنقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول الايمان واما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خاليا عن سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد من قوله انعمت عليهم هو نعمة الايمان فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم الى انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع عليه احكام الحكم الاول انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان ولفظ الاية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ثبت ان خالق الايمان والمعطي للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان اعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام العبد اشرف واعلى من انعام الله تعالى ولو كان كذلك لما حسن من الله تعالى ان يذكر انعامه في معرض التعظيم الحكم الثاني يجب ان لا يبقى المؤمن مخلدا في النار لان قوله تعالى انعمت عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولو لم يكن له اثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم الحكم الثالث دلت الاية على انه لا يجب على الله رعاية الصلاح والاصلح في الدين لانه لو كان الارشاد الى الدين واجبا لم يكن ذلك انعاما لان اداء الواجب لا يكون انعاما وحيث سماه انعاما علمنا انه غير واجب الحكم الرابع لا يجوز ان يكون المراد من الانعام هو ان الله تعالى اقدر المكلف عليه وارشده وازاح اعذاره وعلله لان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلما خصص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع ان الاقدار وازاحة العلل عام في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه الفصل التاسع في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوائد الفائدة الاولى المشهور ان المغضوب عليهم هو اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب عليه والضالين هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين اخبث دينا من اليهود والنصارى وكان الاحتراز عن دينهم اولى بل الاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطأ في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من اخطأ في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد خلاف الاصل ويحتمل ان يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس ايات ثم اتبعه بذكر الكفار في قوله ان الذين كفروا ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول امنا كذا ههنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله تعالى انعمت عليهم ثم اتبعهم بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم اتبعه بذكر المنافقين وهو قوله تعالى ولا الضالين الفائدة الثانية لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وذلك محال والمفضي الى المحال محال الفائدة الثالثة قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان احدا من الملائكة والانبياء عليهم السلام ما اقدم على عمل يخالف قوله تعالى الذين انعمت عليهم ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد الذين انعم الله عليهم لانه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ولا الاهتداء بطريقهم ولكانوا خارجين عن قوله انعمت عليهم ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الاية عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام الفائدة الرابعة الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب بشهوة الانتقام واعلم ان هذا على الله تعالى محال لكن ههنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والمكر والخداع والاستهزاء لها اوائل ولها غايات ومثاله الغضب فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على اوله الذي هو غليان دم القلب بل على غرضه الذي هو ارادة الاضرار وايضا الحياء له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب الفائدة الخامسة قالت المعتزلة غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم والا لكان الغضب عليهم ظلما من الله وقال اصحابنا لما ذكر غضب الله عليهم واتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على ان غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين وحينئذ يكون صفة الله تعالى مؤثرة في صفة العبد اما لو قلنا ان كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم ان يكون صفة العبد مؤثرة في صفة الله

وذلك محال الفائدة السادسة اول السورة مشتمل على الحمد لله والثناء عليه والمدح له واخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى ومطلع الافات وراس المخافات هو الاعراض عن ذكر الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته الفائدة السابعة دلت هذه الاية على ان المكلفين ثلاث فرق اهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله تعالى انعمت عليهم واهل المعصية واليهم الاشارة بقوله تعالى غير المغضوب عليهم واهل الجهل في دين الله والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة قلنا لان كل احد يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الفسق فكان اهم فلهذا السبب قدم الفائدة الثامنة في الاية سؤال وهو ان غضب الله انما تولد عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه فهذا العلم اما ان يقال انه قديم او محدث فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم اخرجه من العدم الى الوجود مع علمه بانه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب الدائم ولان من كان غضبانا على الشيء كيف يعقل اقدامه على ايجاده وعلى تكوينه واما ان كان ذلك العلم حادثا كان الباري تعالى محلا للحوادث ولانه يلزم ان يفتقر احداث ذلك العلم الى سبق علم اخر ويتسلسل وهو محال وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد الفائدة التاسعة في الاية سؤال اخر وهو ان من انعم الله عليه امتنع ان يكون مغضوبا عليه وان يكون من الضالين فلما ذكر انعمت عليهم فما الفائدة في ان ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين والجواب الايمان انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا فقوله صراط الذين انعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل فحينئذ يتقوى الايمان بركنيه وطرفيه وينتهي الى حد الكمال الفائدة العاشرة في الاية سؤال اخر وهو ان الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين فرقتين المغضوب عليهم ولا الضالين والجواب ان الذين كملت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم المراد بقوله انعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا اخر كلامنا في تفسير كل واحد من ايات هذه السورة على التفصيل القسم الثاني الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول الفصل الاول اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الاخرة عالم الصفا فالاخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل وكل ما في الدنيا فلا بد له في الاخرة من اصل والا لكان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الاخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا لكان كالشجر بلا ثمر ومدلول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد ان يكون فيها واحد هو اشرفها واعلاها وكلها وابهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره ونهيه كما قال ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واعلاها وابهاها ويكون كل ما سواه في هذا العالم تحت طاعته وامره فالمطاع الاول هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني هو المطاع في عالم الجسمانيات فذاك مطاع العالم الاعلى وهذا مطاع العالم الاسفل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون بين هذين المطاعين مقابلة ومقارنة ومجانسة فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهما يتم السعادات في الاخرة والدنيا واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله تعالى وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمؤمنون كل امن بالله الاية ويندرج في احكام الرسل قوله لا نفرق بين احد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدأ وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على امرين احدهما المبدأ والثاني الكمال فالمبدأ هو قوله وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى واما الكمال فهو التوكل على الله والالتجاء بالكلية اليه وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية الى الله تعالى وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدأ والوسط والمعاد اما المبدأ فانما يكمل معرفته بمعرفة امور اربعة وهي معرفة الله والملائكة والكتب والرسل واما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة امرين سمعنا واطعنا وهو نصيب عالم الاجساد وغفرانك ربنا وهو نصيب عالم الارواح واما النهاية فهي انما تتم بامر واحد وهو قوله تعالى واليك المصير فالابتداء بالامور الاربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية صار واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعاء والتضرع فاولها قوله لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وقوله تعالى تذكروا فاذا هم مبصرون وقوله تعالى واذكر اسم ربك وهذا الذكر انما يحصل بقوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ودفع الاصر والاضرار والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله تعالى واعف عنا لانك انت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين وخامسها قوله واغفر لنا لانا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قولنا اياك نعبد واياك نستعين وسادسها قوله وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله انت مولينا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في اخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله عليه وسلم في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قرأها في صلاته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار في عهد محمد صلى الله عليه وسلم

من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه السلام الصلوة معراج المؤمن الفصل الثاني في مداخل الشيطان اعلم ان المداخل التي ياتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة والغضب والهوا فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوا شيطانية فالشهوة افة لكن الغضب اعظم منه فقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء المراد اثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه اثار الغضب وقوله والبغي المراد منه اثار الهوا فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوا يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان نفسه فمنشأ الظلم الذي لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله ان يغفره هو الشهوة ثم لها نتايج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بني ادم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله تعالى يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس فليس في بني ادم اشر من الحسد كما انه ليس في الشيطان اشر من الوسواس بل قيل الحاسد اشر من ابليس لان ابليس روي انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها ما جهلت فلما دخل قال فرعون اتعرف في الارض اشر مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرفت هذا فنقول اصول الاحوال القبيحة هي تلك الثلاثة والاولاد والنتايج هي هذه السبعة المذكورة فانزل تعالى سورة الفاتحة وهي سبع ايات لحسم هذه الافات السبع وايضا اصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والايات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القران كالنتايج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتايج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القران كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان ان الامهات الثلاثة في مقابلة الامهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا الهوى ومن عرف انه رحمان لم يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب ان يتشبه به في كونه رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية واما الاولاد السبعة فهي في مقابلة الايات السبع وقبل ان نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة اخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة وذكر معها اسمين اخرين وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم لقوله تعالى سلام قولا من رب رحيم والمالك قريب من الرحمان لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت هذه الاسماء الثلاثة الرب الملك الاله فلهذا السبب ختم الله اخر سورة القران عليها والتقدير كانه قيل ان اتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل اعوذ برب الناس وان اتاك الشيطان من قبل الغضب فقل ملك الناس وان اتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله تعالى واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفعت عنه افة الشهوة وولديها بهذه الاية ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه افة الغضب بولديه واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الايات السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة الفصل الثالث في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد واعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات الصانع في القران هو الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك الا ترى ان ابرهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع اخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال في موضع اخر ربكم ورب ابائكم الاولين وقال في اول البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في اول ما انزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فهذه الايات الست تدل على انه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع تعالى واذا تاملت في القران وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها يعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انها نفع عظيم وصل من الله تعالى الى العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انعاما كان يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان ايضا كذلك وذلك لان تولد الاعضاء المختلفة الطبايع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصورة والطبايع فحدوث هذه الاعضاء يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله رب العالمين يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني واما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره واما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا اليوم يوم اخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحيما اذا عرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود الصانع

المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال الحكمة ورحمته بسبب خلق الدار الاخرة والى هنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى اخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي ياتي بها العبد والاثار المتفرعة على تلك الاعمال اما الاعمال التي ياتي بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد والثاني علمه بانه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وهنا ينفتح بحر الجبر والقدر واما الاثار المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل العالم ثلاث طوايف الطايفة الاولى الكاملون المحققون المخلصون الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم والطايفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطايفة الثالثة الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال والثاني ان تصل اليه محصولات المتقدمين فيستكمل نفسه وقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني فهذا القسم طلبا لان يكون مقتديا بالطايفة المحققة الذين جمعوا بين العقايد الصحيحة والاعمال الصالحة وبرجاء ان لا يكون مقتديا بالطايفة الذين اخلوا بالاعمال الصحيحة وهم المغضوب عليهم وبالطايفة الذين اخلوا بالعقايد الصحيحة وهم الضالون وهذا اخر السورة وعند الوقوف على هذا التفصيل يظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية الفصل الرابع قال عليه الصلوة والسلام حكاية عن الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وفي رواية اخرى فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله عبدني عبدي واذا قال اياك نستعين يقول الله توكل علي عبدي وفي رواية واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل ثم في هذا الحديث فوايد الفائدة الاولى قوله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرايع على رعاية مصالح الخلق كما قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وذلك لان العبد لا ياتي بالطاعة الا بالاهتمام بمهماته يستحيل قلبه بمعرفة الله تعالى ثم بمعرفة العبودية لا بد له من الاخلاق لرعاية هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ولما كان الامر كذلك لا جرم انزل الله تعالى هذه السورة على محمد صلى الله عليه وسلم وكان النصف الاول منها في معرفة الربوبية والنصف الثاني منها في معرفة العبودية حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد الفائدة الثانية انه تعالى سمى الفاتحة باسم الصلوة وهذا يدل على احكام الحكم الاول ان عند عدم قراءة الفاتحة وجب ان لا تحصل الصلوة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من اركان الصلوة كما يقول اصحابنا ويتاكد هذا الدليل بالخبر احدها ما روي انه صلى الله عليه وسلم واظب على قراءته فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وثانيها انه يجب الاقتداء بالخلفاء الراشدين وظهر انهم ما قرؤا الا الفاتحة فوجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها ان جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون الا بقراءة الفاتحة فوجب ان يكون متابعتهم واجبة لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ورابعها قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وخامسها قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله فاقرؤا امر وظاهره للوجوب فكانت قراءة ما تيسر من القران واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب ان تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر وسادسها ان قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة بيقين وسابعها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واظب على قراءتها فوجب ان يجب علينا لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وثامنها انه لا نزاع بين المسلمين في ان قراءة سورة الفاتحة في الصلوة افضل من قراءة غيرها اذا ثبت هذا فنقول التكليف كان متوجها على العبد باقامة الصلوة والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل بالخروج عن العهدة عند الاتيان بالصلوة المؤداة بقراءة الفاتحة ولا يلزم من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص فعند اقامة الصلوة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة وتاسعها ان المقصود من الصلوة حصول ذكر القلب لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات الربوبية والعبودية والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله تعالى هذه السورة معادلة لكل القران في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم فوجب ان لا يقوم غيرها مقامها البتة وعاشرها ان هذا الخبر الذي رويناه يدل على ان عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلوة الفائدة الثالثة انه اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي وفيه احكام احدها انه تعالى قال فاذكروني اذكركم فههنا لما اقدم العبد على ذكر الله تعالى لا جرم ذكره الله تعالى في ملاء خير من ملائه وثانيها ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عالي شريف في العبودية لانه وقع الابتداء به ومما يدل على كماله انه تعالى امر بالذكر فقال اذكروني اذكركم ثم قال يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر وثالثها ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان ذاته المخصوصة المتعينة صارت

مذكورة بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان اسما مشتقا لكان مفهومه كليا ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المتعينة مذكورة بهذا اللفظ وظاهر ان لفظي الرحمن الرحيم لفظان كليان فثبت ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان قولنا الله اسم علم اما قوله اذا قال الحمد لله يقول الله تعالى حمدني عبدي فهذا يدل على ان مقام الحمد اعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان اول كلام ذكر في اول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق ادم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك واخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد ايضا بدليل قوله تعالى في صفة اهل الجنة واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين والعقل ايضا يدل على هذا لان الفكر في ذات الله تعالى غير ممكن لقوله عليه الصلوة والسلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق ولان الفكر في الشيء مسبوق بسبق تصوره وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن فالفكر فيه غير ممكن فعلى هذا الفكر لا يمكن الا في افعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض فكل من تفكر في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله واحسانه اكثر فلا جرم كان اشتغاله بالحمد والشكر اكثر فلهذا قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول الله حمدني عبدي فشهد سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله واحسانه في ترتيب العالم الاعلى والعالم الاسفل وعلى ان لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له وتغرق في بحر الايمان به والاقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فمن اجل هذه الحالة واما قوله واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي ولقائل ان يقول انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمني عبدي وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال عظمني عبدي فما الفرق والجواب ان قوله الحمد لله يدل على اقرار العبد بكماله في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال بعده رب العالمين فهذا يدل على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد لا شريك له فلما قال بعده الرحمن الرحيم دل ذلك على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك ان غاية ما يصل العقل والفهم والوهم اليه من تصور معنى الكمال والجمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال الله تعالى ههنا عظمني عبدي واما قوله واذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي اي نزهني وقدسني عما لا ينبغي وتقريره انا نرى في دار الدنيا كون الظالمين مستولين على المظلومين وكون الاقوياء مسلطين على على الضعفاء ونرى العالم الزاهد الكامل في اضيق العيش ونرى الكافر والفاسق في اعظم الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر والنشر حتى ينتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل الى اهل الطاعة الثواب والى اهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال والامهال ظلما من الله تعالى على العباد اما لما حصل يوم الدين ويوم الجزاء اندفع وهم الظلم ولهذا قال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدني عبدي اي نزهني عن الظلم وعن شبهة الظلم واما قوله واذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي فهذا هو الاشارة الى سر مسئلة الجبر والقدر فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعات والعبادات ثم جاء بحث الجبر والقدر وهو انه مستقل بالاتيان بذلك العمل او غير مستقل به والحق انه غير مستقل به وذلك لان قدرة العبد اما ان تكون صالحة للفعل وللترك واما ان لا تكون كذلك فان كان الحق هو الاول امتنع ان يكون تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى بخلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله واياك نستعين وهو المراد من قوله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقايد الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة خلق الداعية التي تدعونا الى الاعمال الصالحة والعقايد الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد واياك نستعين فاذا ثبت هذا ظهر صحة قوله هذا بيني وبين عبدي اما الذي منه فهو خلق الداعية الجازمة واما الذي من العبد فهو ان عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الاثر عنه وهذا كلام دقيق لا بد من التامل فيه واما قوله اذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال فتقريره انا نرى اهل العلم مختلفين في النفي والاثبات في جميع المسائل الالهية وجميع مسائل النبوات وجميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والافكار والبحث الكثير والتامل الشديد فلولا هداية الله تع واعانته وانه يزين الحق في عين عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه كما قال تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والا لامتنع وصول احد الى الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان الباطل لا يرضى به المبطل وانما يطلب الاعتقاد الحق والدين المبين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب ان لا يقع احد في الخطاء ولما راينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ومما يقوي ذلك ان كل الملائكة والانبياء اطبقوا على ذلك اما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال ادم عليه السلام وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابراهيم عليه السلام لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما والحقني بالصالحين وقال موسى عليه السلام رب اشرح لي صدري وقال نبينا صلى الله عليه وسلم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب فهذا هو الكلام في لطايف هذا الخبر والذي تركناه اكثر مما ذكرناه **الفائدة الرابعة** من فوايد هذا الخبر ان ايات الفاتحة سبع والاعمال المحسوسة في الصلوة ايضا سبع وهي القيام والركوع والانتصاب منه والسجود الاول والانتصاب منه والسجود الثاني والقعدة فصار عدد ايات الفاتحة مساويا لعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام الا ترى ان الباء في بسم الله لما اتصل باسم الله بقي قائما مرتفعا وايضا التسمية لبداية الامور قال عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وقال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى والقيام ايضا لبداية الاعمال

فحصـ

فحصلت المناسبة بين التسمية والقيام من هذه الوجوه وقوله الحمد لله رب العالمين بازاء الركوع وذلك لان العبد في مقام التوحيد ناظر الى الحق والى الخلق لان التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه والعبد في هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق والركوع حالة متوسطة بين القيام والسجود وايضا الحمد يدل على النعم الكثيرة مما يثقل ظهره فينحني ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للانتصاب لان العبد لما تضرع الى الله في الركوع فيليق برحمته ان يرده الى الانتصاب فلذلك قال عليه السلام اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله تعالى اليه بالرحمة وقوله ملك يوم الدين مناسب للسجدة الاولى لان قوله ملك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع وهي السجدة وقوله اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدتين لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التي تقدمت وقوله اياك نستعين استعانة بالله في ان يوفقه للسجدة الثانية واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو سؤال لاهم الاشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع واما قوله صراط الذين انعمت عليهم الى اخره فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما اتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام وهو ان امره بالقعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد المناسبة لقوله انعمت عليهم وايضا ان محمدا عليه السلام لما انعم الله عليه بان رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله والصلوة معراج المؤمن فلما وصل المؤمن في معراجه الى غاية الاكرام وهي ان جلس بين يدي الله وجب ان يقرأ الكلمات التي ذكرها محمد صلى الله عليه وسلم فهو ايضا يقرأ التحيات ويصير هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذي جعل له شعلة من شمس معراج محمد عليه الصلوة والسلام وقطرة من بحره وهو تحقيق قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واعلم ان ايات الفاتحة وهي سبع صارت كالروح لهذه الاعمال السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة في خلقة الانسان وهو قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين وعند هذا ينكشف ان مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله تعالى كما قال تعالى وان الى ربك المنتهى **الفصل الخامس** في ان الصلوة معراج العارفين اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان احدهما من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والاخر من الاقصى الى عالم ملكوت الله تعالى فهذا ما يتعلق بالظاهر واما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان احدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني من عالم الغيب الى غيب الغيب وهما بمنزلة قوسين متلاصقين فتخطاهما محمد صلى الله عليه وسلم وهو المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى وقوله او ادنى اشارة الى فنائه في نفسه اما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد هذه الاشياء ببصرك فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاما عالم الارواح فعالم لا نهاية له وذلك لان اخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم انها تترقى في معارج الكمالات ومصاعد السعادات حتى تصل الى الارواح المتعلقة بسماء الدنيا ثم تصير اعلى وهي ارواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسي وهي ايضا متفاوتة في الاستعلاء ثم تصير اعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش ثم تصير اعلى واعظم وهو المشار اليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفي عدد الثمانية اسرار لا يجوز ذكرها ههنا ثم يترقى فينتهي الى الارواح المقدسة عن التعلقات بالاجسام وهم الذين طعامهم ذكر الله وشرابهم محبة الله وانسهم بالثناء على الله ولذتهم في خدمة الله واليهم الاشارة بقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وبقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم لهم ايضا درجات متفاوتة ومراتب متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة باحوالها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا الترقي والتصاعد حاصلا كما قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم الى ان ينتهي الامر الى نور الانوار ومسبب الاسباب ومبدأ الكل وينبوع الرحمة ومبدأ الخير وهو الله تعالى فثبت ان عالم الارواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ولذلك قال عليه السلام ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما ادرك البصر وتقدير عدد تلك الحجب السبعين مما لا يعرف الا بنور النبوة فقد ظهر بما ذكرنا ان المعراج على قسمين اولهما المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية اذا عرفت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما وصل الى المعراج واراد ان يرجع قال يا رب العزة ان المسافر اذا اراد ان يعود الى وطنه يحتاج الى محمولات يتحف بها الى اصحابه واحبابه فقيل له ان تحفة امتك الصلوة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني اما الجسماني فبالافعال واما الروحاني فبالاذكار فاذا اردت ايها العبد الشروع في هذا المعراج فتطهر اولا لان المقام مقام القدس فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لانك بالواد المقدس طوى وايضا فعندك ملك وشيطان فانظر ايهما تصاحب ودين ودنيا فانظر ايهما تصاحب وعقل وهوى فانظر ايهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا القول في كل الاخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر انك تصاحب اي الطرفين وترافق اي الجانبين فانه اذا استحكمت المرافقة تعذرت المفارقة الا ترى ان الصديق اختار صحبة محمد صلى الله عليه وسلم فلزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيمة وفي الجنة وان كلبا صحب اصحاب الكهف فلزمهم في الدنيا والاخرة ولهذا السر قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم اذا تطهرت فارفع يديك وذلك الرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الاخرة فاقطع نظرك عنها بالكلية ووجه قلبك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك الى الله تعالى ثم قل الله اكبر والمعنى انه اكبر من كل الموجودات واعلى واعظم واعز من كل المعلومات بل هو اكبر من ان يقاس اليه شيء او يقال انه اكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام يتجلى لك نور سبحات الجلال ثم ترق من التسبيح الى التحميد ثم قل تبارك اسمك وفي هذا المقام ينكشف لك

والنعم الكثيرة

نور الازل والابد لان قولك تبارك اشارة الى الدوام المنزه عن الافناء والاعدام وذلك يتعلق بمطالعة
حقيقة الازل في القدم ومطالعة حقيقة الابد في البقاء ثم قل وتعالى جدك وهو اشارة الى انه اعظم من ان
يكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان كل صفات
الجلال وسمات الكمال له لا لغيره فهو الكامل الذي لا كامل الا هو والمقدس الذي لا مقدس الا هو وفي الحقيقة
لا هو الا هو ولا اله الا هو والعقل ههنا ينقطع واللسان يعتقل والفهم يتبلد والعقل يصير كالزمن والخيال يتحير
ثم عد الى نفسك وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فقولك سبحانك اللهم وبحمدك معراج
الملائكة المقربين وهو المذكور في قوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو ايضا معراج محمد صلى الله عليه وسلم
لان معراجه مفتتح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك واما قوله وجهت وجهي فهو معراج ابراهيم الخليل عليه السلام
وقوله ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام فاذا قرات هذين الذكرين
فقد جمعت بين اكابر معراج الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الانبياء والمرسلين ثم اذا فرغت من هذه الحالة
فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ليدفع ضرر العجب من نفسك واعلم ان للجنة ثمانية ابواب ففي هذا المقام انفتح
لك واحد من ابواب الجنة وهو باب المعرفة والباب الثاني وهو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم والباب
الثالث باب الشكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء وهو قولك الرحمن الرحيم والباب
الخامس باب الخوف وهو قولك مالك يوم الدين والباب السادس باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية
ومعرفة الربوبية وهو قولك اياك نعبد واياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال امن
يجيب المضطر اذا دعاه وقال ادعوني استجب لكم وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن باب الاقتداء
بالارواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بانوارهم وهو قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا
الضالين وبهذا الطريق اذا قرات سورة الفاتحة ووقفت على اسرارها انفتحت لك ثمانية ابواب الجنة وهو
المراد من قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب فجنات المعارف الربانية انفتحت ابوابها بهذه المقاليد الروحانية
فهذا هو الاشارة الى ما حصل في الصلوة من المعراج الروحاني واما المعراج الجسماني فالمرتبة الاولى ان تقوم بين
يدي الله تعالى مثل قيام اصحاب الكهف وهو قوله تعالى اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض بل قم قيام اهل
القيمة وهو قوله تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرا سبحانك اللهم وبعده وجهت وجهي وبعده
الفاتحة وبعدها ما تيسر لك من القران واجتهد في ان تنظر من الله عبادتك حتى تستحقرها واياك وان
تنظر من عبادتك الى الله تعالى فانك ان فعلت ذلك صرت من الجاهلين وهذا سر قوله اياك نعبد واياك
نستعين واعلم ان نفسك الى الان جارية مجرى خشبة عرضتها على نار خوف الجلال فلانت فاجعلها منحنية
بالركوع ثم اتركها لتستقيم مرة اخرى فان هذا الدين متين فاوغل فيه برفق ولا تبغض طاعة الله الى نفسك
فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى فاذا عادت الى استقامتها فانحدر الى الارض بنهاية التواضع واذكر ربك
بغاية العلو وقل سبحان ربي الاعلى فاذا اتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة انواع من طاعة الركوع
الواحد والسجودان وبها تنجو من العقبات الثلاث المهلكة فبالركوع تنجو عن عقبة الشهوات وبالسجدة الاولى تنجو عن
عقبة الغضب الذي هو رئيس الموذيات وبالسجدة الثانية تنجو عن عقبة الهوى الذي هو الداعي الى كل المهلكات و
المضلات فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وملكت
الباقيات الصالحات وانتهيت الى عتبة جلال مدبر الارض والسموات فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات
لله فالتحيات المباركات باللسان والصلوات بالاركان والطيبات بالجنان ثم في هذا المقام يصعد نور روحك
وينزل نور محمد عليه الصلوة والسلام فتلاقى الروحان ويحصل هناك الروح والراحة والريحان فلا بد لروح محمد
عليه الصلوة والسلام من محمدة وتحية فقل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته فعند ذلك يقول محمد
عليه السلام السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فكانه قيل لك فهذه الخيرات والبركات باي وسيلة وجدتها
وباي طريق وصلتها فقل بقولي اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فقيل لك ان محمدا الذي هداك اليه اي شيء
هديتك له فقل اللهم صل على محمد وعلى ال محمد فقيل لك ان ابرهيم هو الذي طلب من الله ان يرسل اليك مثل هذا الرسول
فقال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاؤك له فقل كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم فيقال وكل هذه الخيرات
من محمد ومن ابرهيم او من الله فقل بل من الحميد المجيد انك حميد مجيد ثم ان العبد اذا ذكر الله بهذه الاثنية والمدائح ذكره
الله في محافل الملائكة بدليل قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى اذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملائه
فاذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا الى هذا العبد فقال الله تعالى ان ملائكة السموات اشتاقوا الى زيارتك واحبوا القرب منك
وقد جاؤك فابدأ بالسلام عليهم ليحصل لك فيه مرتبة السابقين فيقول العبد عن يمينه وشماله السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته فلا جرم اذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليه من كل باب فيقولون سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار

الفصل السادس في الكبرياء والعظمة اعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان اما المكان فهو الفضاء الذي
لا نهاية له والخلاء الذي لا غاية له واما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الازل الى ظلمات عالم
الابد كانه نهر خرج من قعر جبل الازل وامتد حتى دخل في قعر جبل الابد فلا يعرف لانفجاره مبدا ولا لاستقراره منزل
فالاول والاخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكمال هذه الاربعة الرحمن الرحيم فالحق سبحانه وسع
الزمان اولا واخرا والمكان ظاهرا وباطنا واذا كان مدبر الزمان والمكان هو الحق كان منزها عن الزمان والمكان
اذا عرفت هذا فنقول الحق تعالى له عرش وكرسي فعبر عن المكان بالكرسي فقال وسع كرسيه السموات والارض
وعبر عن الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لان جري الزمان يشبه جري الماء فلا مكان وراء الكرسي ولا زمان
وراء العرش فالعلو صفة الكرسي وهو قوله وسع كرسيه السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله فقل
حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكمال العلو والعظمة لله تعالى كما قال ولا يؤده حفظهما

وهو العلي العظيم واعلم ان العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال الا ان درجة العظمة اكمل واولى من درجات العلو
وفوقهما درجات الكبرياء قال تعالى الكبرياء ردائي والعظمة ازاري ولا شك ان الرداء اعظم من الازار وفوق جميع هذه
الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهي مقدسة في حقيقتها المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شيء من الممكنات
وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية فلهذا المعنى قال عليه السلام الظوا بيا ذا الجلال والاكرام وقال ويبقى
وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام اذا عرفت هذا الاصل فاعلم ان المصلي
اذا قصد الصلوة صار من جملة من قال الله تعالى في صفتهم يريدون وجهه ومن اراد الدخول على السلطان العظيم
وجب عليه ان يطهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا التطهير مراتب المرتبة الاولى التطهير من دنس الذنوب بالتوبة
كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها
ومن كان في مقام المعرفة كانت طهارته من الكونين الدنيا والاخرة ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات
الى اعماله ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات الى احسانه ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من
كل ما سوى الله وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة وكانها غير متناهية كما قال فاقم وجهك للدين حنيفا
فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا اردت ان تكون من جملة من قال الله تعالى في حقهم يريدون وجهه
فقم قائما واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بان تبتدي من نفسك وتحضر
في عقلك جملة ما في هذا العالم من انواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البحار والجبال
والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من عجائب النبات والحيوان ثم ترق الى عالي الجو وطبقات الهواء واستحضر كل ما فيها من
الحيوانات وذرات الهباء ثم ترق منها الى سماء الدنيا على عظمتها واتساعها ثم لا تزال تترقى من سماء الى سماء حتى تصل الى سدرة
المنتهى والرفرف واللوح والقلم والجنة والنار والكرسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح
واستحضر في عقلك جميع الارواح الارضية السفلية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال
والبحار مثل ما قاله الرسول عليه السلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات
السبع كما قال عليه السلام ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد واستحضر جميع الملائكة الحافين
حول العرش وجميع حملة العرش والكرسي ثم انتقل منها الى ما هو خارج هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا
هو واذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل الله اكبر وتريد بقولك الله الذات التي
حصل بايجادها وجود هذه الاشياء وحصلت لها كمالاتها في صفاتها وافعالها وتريد بقولك اكبر انه منزه عن مشابهتها
ومشاكلتها بل هو منزه عن ان يحكم العقل بجواز مقايسته بها ومناسبته اليها فهذا هو المراد من قوله في اول الصلوة الله
اكبر الوجه الثاني في تفسير هذا التكبير انه عليه السلام قال الاحسان ان تعبد الله تعالى كانك تراه فان لم تكن تراه فانه
يراك فتقول الله اكبر من ان لا يراني ومن ان لا يسمع كلامي الوجه الثالث ان يكون المعنى الله اكبر من ان يصل اليه عقول
الخلق واوهامهم وافهامهم قال علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه التوحيد ان لا تتوهمه الوجه الرابع ان يكون المعنى
الله اكبر من ان يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته فطاعاتهم قاصرة عن خدمته وثناؤهم قاصر عن كبريائه وعلومهم
قاصرة عن كنه صمديته واعلم ايها العبد انك لو بالغت الى ان تحيط عقلك بجميع عجائب عالم الاجسام والارواح فاياك ان
تحدثك نفسك بانك بلغت مبادي مبادي جلال الله فضلا عن ان تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر
ه اساميا لم تزده معرفة وانما هي لذة ذكرناها ه ومن دعوات الرسول صلى الله عليه وسلم وثناء على الله لا ينالك
غوص الفطن ولا ينتهي اليك نظر ناظر ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك فاذا
قلت الله اكبر فاجل عين عقلك في افاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمدك ثم قل وجهت وجهي ثم انتقل عنها الى عالم
الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والاخرة وتطالع فيها انوار اسماء الله الحسنى
وصفاته العلى والاديان السالفة والمذاهب الماضية واسرار الكتب الالهية والشرايع النبوية وتصل الى الشريعة
ومنها الى الطريقة ومنها الى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء والمرسلين ودركات الملعونين والمردودين والضالين
فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فابصر بالدنيا اذ باسمه قامت السموات والارضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين
ابصرت بالاخرة اذ بكلمة الحمد قامت الاخرة كما قال تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم
فابصر به عالم الجمال وهو الفضل والرحمة والاحسان واذا قلت مالك يوم الدين فابصر به عالم الجلال وما يحصل
فيه من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبد فابصر به عالم الشريعة واذا قلت واياك نستعين فابصر به
الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فابصر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين انعمت عليهم فابصر به
درجات ارباب السعادات واصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واذا قلت غير
المغضوب عليهم فابصر به مراتب فساق اهل الافاق واذا قلت ولا الضالين فابصر به دركات اهل الكفر والشقاق
والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين اطرافها واكنافها ثم اذا انكشفت لك هذه الاحوال العالية والمراتب السامية
فلا تظنن انك بلغت الغور والغاية بل عد الى الاقرار للحق بالكبرياء ولنفسك بالذلة والمسكنة وقل الله اكبر ثم
انزل من صفة الكبرياء الى صفة العظمة فقل سبحان ربي العظيم واذا اردت ان تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف انا بينا
ان العظمة صفة العرش ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وان بقي الى اخر ايام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش في
مقابلة عظمة الله تعالى كقطرة في البحر فكيف يمكنك ان تصل الى كنه عظمة الله ثم ههنا سر عجيب وهو انه ما جاء سبحان
ربي الاعظم وانما جاء سبحان ربي العظيم وما جاء سبحان ربي العالي وانما جاء سبحان ربي الاعلى ولهذا التفاوت اسرار
عجيبة لا يجوز ذكرها فاذا ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد الى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك
وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سألتها لغيرك وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام لا يزال الله في عون العبد
ما دام العبد في عون اخيه المسلم فان قيل ما السبب في انه لم يحصل في هذا المقام التكبير قلنا لان التكبير ماخوذ من الكبرياء
وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة وهما متباينان ثم اذا فرغت من هذه الشفاعة فعد الى التكبير

والحمد بر الصفة العلو وقل سبحان ربي الاعلى وذلك لان السجود اكثر تواضعا من الركوع لاجرم الذكر المذكور في السجود
هو بناء المبالغة وهو الاعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة روي ان لله تعالى ملكا تحت العرش
اسمه حزقيل اوحى الله اليه ايها الملك طر فطار ثلثين الف سنة ثم ثلثين ثم ثلثين فلم يبلغ من احد طرفي العرش الى الثاني
فاوحى الله اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الى الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند ذلك سبحان ربي الاعلى فان قيل
فما الحكمة في السجدتين قلنا فيه وجوه الاول ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد والارتفاع فيما بينهما اشارة الى وجود
الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بازليته انه هو الاول لا اول قبله فتسجد له وتعرف بابديته انه هو الاخر
لا اخر بعده فتسجد له ثانيا الثاني قيل اعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الاخرة وبالسجدة الثانية فناء عالم الاخرة عند
ظهور نور جلال الله تعالى الثالث السجدة الاولى فناء الكل في انفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بابقاء الله كما قال تعالى
كل شيء هالك الا وجهه الرابع السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة بقدرة الله والسجدة الثانية تدل على انقياد
عالم الارواح لله تعالى كما قال تعالى الا له الخلق والامر الخامس السجدة الاولى سجدة الشكر بمقدار ما اعطانا من معرفة
ذاته وصفاته والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم نصل اليه من اداء حقوق جلاله وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون
من العظمة كبر الجثة ومن العلو علو الجهة ويفهمون من الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة
علي لا بالجهة كبير لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد واحد فكيف يكون كبيرا بالجثة وهو منزه عن الجهة فكيف يكون
عاليا بالجهة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي محدثة انما موجد قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة فهو تعالى وهو منزه عن الجهة فكيف يكون كبيرا بالمدة
عال على المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبرياء عظمة وعظمته عظمة علو وعلوه علو
جلال فهو اجل من ان يشابه المحسوسات ويناسب المتخيلات وهو اكبر مما يتوهمه المتوهمون واعظم مما يصفه الواصفون
واعلا مما يمجده الممجدون فاذا صور لك حسك مثالا فقل الله اكبر واذا عين خيالك صورة فقل سبحانك اللهم
وبحمدك واذا تركت طلبك في هوات التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات واذا جال روحك في ميادين
العزة والجلال ثم ترقى الى الصفات العلى والاسماء الحسنى فطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشا وسمع عند
سماع تسبيحات المقربين وتنزيهات الملائكة الروحانيين الى صورة فاقرأ عند كل هذه الاحوال سبحان ربك رب
العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين الفصل السابع في لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء
الخمسة المذكورة في هذه السورة ومن اللطائف في قوله الحمد لله فاربعة النكتة الاولى عن النبي صلى الله عليه
وسلم ان ابرهيم عليه السلام سال ربه فقال يا رب ما جزاء من حمدك فقال تعالى الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمته قال
اهل التحقيق لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله تعالى فاتحة كلامه ولما كانت خاتمته جعلها خاتمة كلام اهل
الجنة فقال واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين وروي عن علي كرم الله وجهه انه قال خلق الله العقل من نور
مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد راسه والحياء عينه والحكمة لسانه والخير سمعه
والرافة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له ند ولا ضد ولا مثل ولا عدل الذي
ذل كل شيء لعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز علي منك وايضا نقل ان ادم عليه السلام لما عطس
قال الحمد لله وكان اول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فنقول اول مراتب المخلوقات هو العقل واخر مراتبها ادم عليه السلام
وقد نقلنا ان اول كلام العقل هو قوله الحمد لله واول كلام ادم عليه السلام هو قوله الحمد لله فثبت ان اول كلام
لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة واول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة فلا جرم جعله الله فاتحة كتابه فقال
الحمد لله رب العالمين وايضا ثبت ان اول كلمات الله قوله الحمد لله واخر انبياء الله تعالى محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وبين الاول والاخر مناسبة فلا جرم جعل قوله الحمد لله اول اية من كتاب محمد عليه السلام ولما كان كذلك وضع
لمحمد صلى الله عليه وسلم من كلمة الحمد اسمان احمد ومحمد وعند هذا قال عليه السلام انا في السماء احمد وفي الارض محمد
فاهل السماء في تحميد الله ورسول الله احمدهم والله تعالى في تحميد اهل الارض كما قال فاولئك كان سعيهم مشكورا
ورسول الله محمدهم والنكتة الثانية ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان الحمد اول الكلمات وجب
ان يكون النعمة والرحمة اول الافعال والاحكام فلهذا السبب قال سبقت رحمتي غضبي والنكتة الثالثة ان الرسول صلى
الله عليه وسلم اسمه احمد ومعناه احمد الحامدين اي اكثرهم حمدا فوجب ان يكون نعم الله عليه اكثر لما بينا ان كثرة الحمد بحسب
كثرة النعمة والرحمة واذا كان كذلك لزم ان تكون رحمة الله في حق محمد عليه السلام اكثر منها في حق جميع العالمين فلهذا
قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والنكتة الرابعة ان المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما
يفيدان المبالغة والرسول له ايضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما محمد واحمد لانا بينا ان حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة
فقولنا محمد واحمد جار مجرى قولنا مرحوم وارحم وجاء في الروايات ان من اسماء الرسول صلى الله عليه وسلم الحمد والحامد والمحمود
فهذه خمسة اسماء للرسول صلى الله عليه وسلم دالة على الرحمة اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال نبئ عبادي اني انا الغفور
الرحيم فقوله نبئ عبادي اشارة الى محمد صلى الله عليه وسلم وهو مذكور قبل العباد والياء في قوله عبادي ضمير عايد
الى الله وقولنا انا عايد اليه وقوله الغفور الرحيم صفتان لله فهي خمسة الفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشي
يوم القيمة وقدامه الرسول صلى الله عليه وسلم مع خمسة اسماء تدل على الرحمة وخلفه خمسة الفاظ تدل على الرحمة من اسماء الله
ورحمة الرسول صلى الله عليه وسلم كثيرة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله غير متناهية كما قال ورحمتي
وسعت كل شيء فكيف يعقل ان يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوة من الرحمة واما فوائد الاسماء الخمسة المذكورة
في هذه السورة فاشياء النكتة الاولى ان سورة الفاتحة فيها عشرة اشياء خمسة من صفات الربوبية وهو قولنا الله
الرب الرحمن الرحيم المالك وخمسة اشياء من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة وطلب الهداية وطلب
الاستقامة وطلب النعمة كما قال صراط الذين انعمت عليهم فانطبقت تلك الاسماء الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكانه
قيل اياك نعبد لانك انت الله واياك نستعين لانك انت الرب اهدنا الصراط لانك انت الرحمن وارزقنا الاستقامة لانك
انت الرحيم وافض علينا سجال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين النكتة الثانية الانسان مركب من خمسة اشياء بدنه

ونفسه الشيطانية ونفسه الشهوانية ونفسه الغضبية وجوهره الملكي والعقلي فتجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه
المراتب الخمس فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية الفلكية القدسية فخضع واطاع كما قال الا بذكر الله تطمئن القلوب وتجلى
للنفس الشيطانية بالبر والاحسان وهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان وتجلى للنفس الغضبية السبعية
باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال الملك يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية
البهيمية باسم الرحيم وهو انه اطلق المباحات والطيبات كما قال احل لكم الطيبات فلان وترك العصيان وتجلى للاجساد والابدان
بقهر قوله مالك يوم الدين فان البدن غليظ كثيف فلا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيمة فلما تجلى
الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب انغلقت ابواب النيران وانفتحت ابواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدات بالرجوع كما جاءت
فاطاعت الابدان وقالت اياك نعبد واطاعت النفوس الشهوانية فقالت واياك نستعين على ترك اللذات والاعراض
عن الشهوات واطاعت النفوس الغضبية فقالت اهدنا وارشدنا وعلى دينك فثبتنا واطاعت النفوس الشيطانية وطلبت
من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح القدسية الملكية فطلبت
من الله ان يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم
ولا الضالين النكتة الثالثة قال عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت فشهادة ان لا اله الا الله حاصلة من تجلي نور اسم الله تعالى
واقام الصلوة من تجلي اسم الرب لان الرب مشتق من التربية والعبد يربي ايمانه بمدد الصلوة وايتاء الزكوة من تجلي
اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة في الرحمة وايتاء الزكوة لاجل الرحمة على الفقراء ووجوب صوم رمضان من تجلي اسم الرحيم
لان الصائم اذا جاع يتذكر جوع الفقراء فيعطيهم ما يحتاجون اليه وايضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات
فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ووجوب الحج من تجلي اسم مالك يوم الدين لان عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الاهل
والولد وذلك يشبه سفر القيامة وايضا الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال اهل القيمة وبالجملة فالنسبة
بين الحج وبين احوال القيمة كثيرة جدا النكتة الرابعة انواع القبلة خمسة بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة
جلال الله فوزع هذه الاسماء الخمسة على الانواع الخمسة من القبلة النكتة الخامسة الحواس خمسة ادب البصر بقوله فاعتبروا يا اولي
الابصار والسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والذوق بقوله تعالى يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا
صالحا والشم بقوله تعالى اني لاجد ريح يوسف واللمس بقوله تعالى بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على
ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فاستعن بانوار هذه الاسماء الخمس على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة النكتة السادسة
اعلم ان الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار والشطر الثاني مشتمل على الصفات
الخمس للعبد فيصعد منها اسرار الى مصاعد تلك الانوار وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلوته فالاول
هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله
اياك نعبد وتقرير هذا الكلام ان حاجة العبد اما في طلب الدنيا وهو قسمان اما دفع الضرر او جلب النفع واما في طلب
الاخرة وهو ايضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وطلب الخير وهو طلب الجنة فالمجموع اربعة والقسم الخامس
وهو الاشرف طلب خدمة الله تعالى وطاعته وعبوديته لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة فان شاهدت نور اسم
الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة وان طالعت نور الرحمن طلبت منه
خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه ان يعصمك عن مضار الاخرة وان طالعت نور مالك يوم الدين
طلبت منه ان يصونك عن افات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لئلا تقع في عذاب الاخرة النكتة السابعة يمكن ايضا تنزيل
هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله تعالى سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله سبحان الذي اسرى
بعبده واما قوله الحمد لله فهو فاتحة خمس سورة واما قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة ال عمران وهي قوله تعالى
الم الله لا اله الا هو واما قولنا الله اكبر فهو مذكور بالقران لا بالتصريح في موضعين مضافا الى الذكر تارة والى الرضوان
اخرى فقال ولذكر الله اكبر وقال ورضوان من الله اكبر واما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور
في القران صريحا لانه من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مبادي
هذه الاذكار الخمسة فقولنا الله مبدأ لقولنا سبحان الله وقولنا الرب مبدأ لقولنا الحمد لله وقولنا الرحمن مبدأ لقولنا
لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم
مبدأ لقولنا الله اكبر ومعناه انه اكبر من ان لا يرحم عباده الضعفاء وقولنا مالك يوم الدين مبدأ لقولنا لا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبيده على ان يعملوا شيئا على خلافه الفصل الثامن
في السبب المقتضي لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة وفيه وجوه الاول لا شك انه تعالى يتجلى
لعقول الخلق الا ان لذلك التجلي ثلاث مراتب فانه في اول الامر يتجلى بافعاله واياته وفي وسط الامر يتجلى بصفاته وفي اخر
الامر يتجلى بذاته فانه تعالى يتجلى لعامة عباده بافعاله واياته فقال ومن اياته خلق السموات والارض وقال ان في خلق
السموات والارض لايات ثم يتجلى لاوليائه بصفاته فقال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا
باطلا ويتجلى لاكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول اسم الله
اقوى الاسماء في تجلي ذاته لانه اظهر الاسماء في اللفظ وابعدها معنى عن العقول فهو ظاهر باطن يعسر انكاره ولا يدرك
اسراره قال الحسين بن منصور اسم مع الخلق قد تاهوا به ولها ليعلموا منه معنى من معانيه والله ما وصلوا منه الى
سبب حتى يكون الذي ابداه مبديه وقال ايضا يا سر سر يدق حتى يخفى على وهم كل حي وظاهرا باطنا تجلى لكل
شيء بكل شيء واما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته العالية ولذلك قال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا
فله الاسماء الحسنى واما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بافعاله واياته ولهذا السبب قال ربنا وسعت كل شيء رحمة
وعلما الفصل التاسع في سبب اشتمال الفاتحة على الاسماء الخمسة السبب فيه ان مراتب احوال الخلق خمس اولها الخلق

وثانيها التربية في مصالح الدنيا وثالثها التربية في معرفة المبدأ ورابعها التربية في تعريف المعاد وخامسها نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد فاسم الله منبع الخلق والايجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدأ واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغي ويقدم على ما ينبغي واسم الملك يدل على انه ينقلهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كانه يقول انك اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله فحينئذ يتكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغايبة ثم قال اياك نعبد واياك نستعين كانه قال اياك نعبد لانك الله الخالق واياك نستعين لانك الرب الرزاق اياك نعبد لانك الرحمن واياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك واياك نستعين لانك المالك واعلم ان قوله مالك يوم الدين دل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الاخرة ومن دار الشرور الى دار السرور فقال لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد الذي اكتسبته بقوتي وقدرتي قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال لما معي قليل فاعطني من خزائن رحمتك ما يكفيني في ذلك اليوم الطويل فقال واياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الان اطلب الطريق لمن هو بارشاد السالكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لا بد لسالك الطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل فقال صراط الذين انعمت عليهم والذين انعم الله عليهم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون فالانبياء هم الادلاء والصديقون والشهداء والصالحون هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين وذلك لان الحجب عن الله قسمان الحجب النارية وهي عالم الدنيا ثم الحجب النورية وهي عالم الارواح واعتصم بالله من هذين الامرين فينبغي ان لا يبقى مشغول السر بالحجب النارية ولا بالحجب النورية **الفصل العاشر** في هذه السورة كلمتان مضافتان الى اسم الله واسمان مضافان الى غير الله اما كلمتان مضافتان الى اسم الله تعالى فهما بسم الله وقوله الحمد لله وقوله بسم الله لبداية الامور وقوله الحمد لله لخواتيم الامور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة ولما قال الحمد لله استحق رحمة اخرى فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم فلهذا المعنى قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الاخرة واما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله الست بربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ۝ تمت بحمد الله وفضله ومنه وكرمه وعدله وتوفيقه واعانته والحمد لله على حسن خاتمته وصلواته على سيدنا محمد النبي من بريته والمخصوص برسالته وعلى المصطفين الاخيار من عترته والطيبين الاطهار من ناصريه ومتبعيه وخواصه وصحبه وسلم تسليما كثيرا

هم البدرقة

سورة البقرة ستة الف ومائة وعشرون كلمة وخمسة وعشرون الف حرف ومائتان وثمانون وست آيات مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى الم ۝ وفيه مسئلتان **الاولى** اعلم ان الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة لان الصاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطىء على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى وذلك المعنى هو الحرف الاول من صرب فثبت انها اسماء ولانها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة فكانت لا محالة اسماء فان قيل روى ابو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف والاستدلال به ان هذا ينقض ما ذكرتم قلنا سماه حرفا مجازا لكونه اسما للحرف واطلاق اسم احد المتلازمين على الاخر مجاز مشهور وفروع **الاول** انهم راعوا في هذه التسمية لطيفة هي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي حروف مفردة والاسامي ترتقي عدد مسماها لانه لا يكون الا ساكنا **الثاني** حكمها ما لم تلها العوامل ان تكون ساكنة الاعجاز كاسماء الاعداد فيقال الف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلاثة فاذا وليتها العوامل ادركها الاعراب كقولك هذه الف وكتبت الفا ونظرت الى الف هكذا كل اسم عمدت الى تاديته مسماه فحسب لان جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على احوال المعنى فاذا اريد افادة وجب اخلاء اللفظ عن الحركات ولو ثبت يحذى بها حذو كيف واين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموعا فيها بين الساكنين **المسئلة الثانية** للناس في قوله تعالى الم وما يجري مجراه من الفواتح قولان احدهما ان هذا علم مستور وسر محجوب استاثره الله تعالى قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسره في القران اوائل السور وقال علي كرم الله وجهه ان لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وقال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجري منه واد ثم اجري من الوادي نهر ثم اجري من النهر جدول ثم اجري من الجدول ساقية فلو اجري الى الجدول ذلك الوادي لغرقه وافسده ولو مال البحر الى النهر لافسده وهو المراد من قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فبحور العلم عند الله فاعطى الرسل منها اودية ثم اعطى الرسل من اوديتهم انهارا الى العلماء ثم اعطت العلماء الى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت العامة سواقي الى اهاليهم بقدر طاقتهم وعن هذا ما روي في الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللانبياء سر وللملائكة سر ولله تعالى من بعد ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لابادوهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ولو اطلع الخلفاء على سر الانبياء لخالفوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لاتهموهم ولو اطلعت الملائكة على سر الله لطاحوا حائرين وبادوا بائرين والسبب في ذلك ان العقول الضعيفة لا تحتمل الاسرار القوية كما لا يحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء في عقولهم قدروا على تحمل اسرار النبوة ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على تحمل ما عجزت عنه العامة

وكذلك علماء الباطن هم الحكماء زيدت في عقولهم فقدروا على تحمل ما عجزت عنه عقول علماء الظاهرين وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وروى ابو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن ادراكها وقال الحسين بن الفضل هو المتشابه واعلم ان المتكلمين انكروا هذا القول وقالوا لا يجوز ان يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالايات والاخبار والمعقول اما الايات فاربعة عشر **احدها** قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر في القران ولو كان غير مفهوم فكيف يامرنا بالتدبر فيه **وثانيها** قوله تعالى افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف يامر بالتدبر فيه لمعرفة نفي الاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق **وثالثها** قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين فلو لم يكن مفهوما لبطل كون الرسول منذرا به وايضا قوله تعالى بلسان عربي مبين يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك فوجب ان يكون مفهوما **ورابعها** قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط للناس وهدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى **وسابعها** قوله تعالى حكمة بالغة وقوله تعالى وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم **وثامنها** قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين **وتاسعها** قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون فكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرا مع انه غير مفهوم **وعاشرها** قوله تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع به الانذار مع انه غير معلوم وقال في اخر الاية وليذكر اولوا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوما **الحادي عشر** قوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا فكيف يكون برهانا ونورا مبينا مع انه غير معلوم **الثالث عشر** قوله تعالى امن الرسول الى قوله سمعنا واطعنا والطاعة لا يمكن الا بعد الفهم فوجب كون القران مفهوما **الرابع عشر** قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم **واما الاخبار** فقوله صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي كرم الله وجهه انه عليه الصلوة والسلام قال عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره اضله الله وهو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا تزيغ به الاهواء ولا يشبع منه العلماء ولا يخلق عن كثرة الرد ولا ينقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعا اليه هدي الى صراط مستقيم **اما المعقول** فمن وجوه **احدها** لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية ولما لم يجز ذلك فكذا هنا **وثانيها** ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم **وثالثها** ان التحدي وقع بالقران وما لا يكون معلوما لا يجوز التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالاية والخبر والمعقول **اما الاية** فهو ان المتشابه من القران وانه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والوقف هنا واجب من وجوه **احدها** ان قوله تعالى والراسخون في العلم لو كان معطوفا على قوله تعالى الا الله يقولون امنا به منقطعا عنه وانه غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال لانا نقول فحينئذ يرجع الى كل ما تقدم فيلزم ان يكون الله قائلا يقولون امنا به كل من عند ربنا وهذا كفر **وثانيها** ان الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتاويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به وجه فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا كالايمان بالمحكم فلا يكون في الايمان به مزيد مدح **وثالثها** ان تاويلها لو كان مما يجب ان يعلم لما كان طلب ذلك التاويل ذما لكن قد جعله الله ذما حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ **واما الخبر** فقد روينا في اول المسئلة خبرا يدل على قولنا وروي انه عليه الصلوة والسلام قال ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به انكره اهل الغرة بالله ولان القول بان هذه الفواتح غير معلومة مروي عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم **اما المعقول** فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا كالصلوة والزكوة والصوم فان الصلوة تضرع وتواضع للخالق والزكوة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة كافعال الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الحكيم تعالى ان يامر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن الامر بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا يدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور به انما اتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه اما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم واذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ايضا ان يكون الامر كذلك في الاقوال وهو ان يامرنا الله تعالى تارة بان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المامور للامر بل فيه فائدة اخرى وهي ان الانسان اذا وقف على المعنى واحاط به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود مع قطعه بان المتكلم بذلك احكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه ابدا ومتفكرا فيه ابدا ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله والتفكر في كلامه ولا يبعد ان يعلم الله تعالى ان في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك ابدا مصلحة عظيمة له فيتعبده بذلك تحصيلا لهذه المعاني فهذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب **القول الثاني** قول من زعم ان المراد من هذه الفواتح معلوم ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوها **الاول** انها اسماء السور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال وقد سمت العرب بهذه الحروف اشياء فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي وكقولهم للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسموا الحوت نونا **الثاني** انها اسماء الله روي عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه انه كان يقول يا كهيعص يا حمعسق **الثالث** انها ابعاض اسماء الله تعالى قال سعيد ابن جبير قوله الر حم ن مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لا نقدر على كيفيات تركيبها في البواقي **الرابع** انها اسماء القران وهو قول الكلبي والسدي وقتادة **الخامس** ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته قال ابن عباس في الم الالف اشارة الى انه تعالى احد اول اخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد

مثاني وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه فالكاف يدل على كونه كافيا والهاء يدل على كونه هاديا والعين يدل على العالم والصاد يدل على الصدوق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على الكبير والكريم والياء على انه يجير والعين على العزيز والعدل والفرق بين هذين الوجهين انه في الاول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين وفي الثاني ليس كذلك السادس بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات وقال ابن عباس الم انا الله اعلم وفي المص انا الله افضل وفي الر انا الله ارى وفي هذا رواية ابي صالح وسعيد بن جبير رضي الله عنهم السابع كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف الاؤه واللام لطفه والميم مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع ابن انس ما فيها حرف الا في ذكر الائه ونعمائه الثامن بعضها يدل على اسماء الله وبعضها على اسماء غير الله فقال الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد عليه الصلوة والسلام اي انزل الله الكتاب على لسان جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم التاسع كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال فالالف معناه الف الله محمدا فبعثه نبيا واللام اي لامه الجاحدون والميم اي ميم الكافرون غيظوا وكبتوا بظهور الحق وقال بعض الصوفية الالف معناه انا واللام معناه لي والميم معناه مني العاشر ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرسول عليه السلام لما تحداهم بمثل القران او بسورة واحدة فعجزوا عنه نزلت هذه الاحرف تنبيها على ان القران ليس الا من هذه الحروف وانتم قادرون عليها عارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب ان تاتوا بمثل هذا القران فلما عجزتم عنه دل على انه من عند الله لا من البشر الحادي عشر قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى انما ذكرها لان في التقدير كانه تعالى قال اسمعوا مقطعة حتى اذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يعلمون هذه الحروف اولا مفردة ثم يعلمون المركبات الثاني عشر قول ابي روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله لما احب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفون ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القران فانزل الله هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به محمد عليه الصلوة والسلام فاذا اصغوا هجم عليهم القران وكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا لانتفاعهم الثالث عشر قول ابي العالية ان كل حرف منها في مدة اقوام واجال اخرين قال ابن عباس مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف وسالوه عن الم وقالوا ننشدك الله الذي لا اله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى اجل مدته احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الر قال حيي هذا اكثر من الاول والثاني ونحن نشهد ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتين واحدى وثلثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر قال حيي فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ان انبياءنا قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صلى الله عليه وسلم صادقا فيما يقول اني لاراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود فقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري ابالقليل ناخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الرابع عشر هذه الحروف يدل على انقطاع كلام واستيناف كلام اخر قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استانف كلاما فمن شانهم ان ياتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استينافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستيناف الكلام الجديد الخامس عشر روى ابو الجوزا عن ابن عباس ان هذه الحروف مما اثنى الله تعالى به على نفسه السادس عشر قال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف المعجم لشرفها وفضلها ولانها مبادي كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومباني اسماء الله الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرات الحمد وتريد السورة بالكلية فكانه تعالى قال اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ السابع عشر ان التكلم بهذه الحروف وان كان معتادا لكل احد الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها لتكون اول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه الثامن عشر قال ابو بكر الزبيري ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة يقولون بقدم القران فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف فيجب ان لا يكون قديما التاسع عشر قال القاضي الماوردي المراد من الم انه الم بكم ذلك الكتاب اي نزل عليكم والالمام الزيارة وانما قال تعالى ذلك لان جبريل نزل به نزول الزائر العشرون الالف اشارة الى ما لا بد منه من الاستقامة في اول الامر وهو رعاية الشريعة قال الله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا واللام اشارة الى الانحناء الحاصل عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا والميم اشارة الى ان يصير العبد في مقام العبودية كالدائرة التي تكون بدايتها عين نهايتها ونهايتها عين بدايتها وذلك انما يكون بالفناء في الله بالكلية وهو مقام الحقيقة قال تعالى ثم ذرهم في خوضهم يلعبون الحادي والعشرون الالف من اقصى الحلق وهو اول مخارج الحروف واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو اخر المخارج فهذا اشارة الى انه لا بد وان يكون اول ذكر العبد ووسطه واخره ليس الا الله تعالى كما قال ففروا الى الله والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما ان لا تكون مفهومة او تكون مفهومة فالاول باطل اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العرب بلغة الزنجي واما ثانيا فلانه تعالى وصف القران اجمع بانه هدى وبيان وذلك ينافي كونه غير معلوم واما الثاني فنقول اما ان يكون مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب واسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القران نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلا في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا

وجوها

وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على الباقي فاما ان يحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل او لا يحمل على شيء منها وهو الباقي ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بانها من اسماء الالقاب فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج قلنا ولم لا يجوز ذلك وبيانه ان الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة والسجيل والاستبرق وهما فارسيان قوله ثانيا وصف القران اجمع بانه هدى وبيان قلنا لا نزاع في اشتمال القران على المجملات والمتشابهات فاذا لم يقدح ذلك في كونه هدى وبيانا فكذا ههنا سلمنا انها مفهومة لكن قولك انها اما ان يكون من اسماء الالقاب او من اسماء المعاني انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما وذلك ممنوع فلعل الله تعالى تكلم بها لحكمة اخرى مثل ما قال قطرب من انهم لما تواصوا على ان لا يلتفتوا الى القران امر الله تعالى رسوله بان يتكلم بهذه الاحرف في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا فحينئذ يهجم القران على اسماعهم سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز ان يقال انها من اسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة قلنا لا نزاع انها وحدها غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز انها مع القرينة المخصوصة يفيد معنى معينا وبيانه من وجوه احدها انه عليه السلام كان يتحدى بالقران مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال ان مراده تعالى من ذكرها ان يقول لهم ان هذا القران انما تركب من هذه الحروف التي انتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب ان يقدروا على الاتيان بمثله وثانيها ان حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس وثالثها ان هذه الحروف لما كانت اصول الكلام كانت شريفة عزيزة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بسائر الاشياء ورابعها ان الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على اسماء الله تعالى سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه احدها انا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في الم وحم فالاشتباه حاصل فيها والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل يشكل هذا بجماعة كثيرة يسمون بمحمد فان الاشتراك فيه لا ينافي العلمية قلنا الم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما بخلاف التسمية بمحمد فان في التسمية به مقاصد اخرى سوى التعيين وهو التبرك به لكونه اسما للنبي صلى الله عليه وسلم ولكونه دالا على صفة من صفات الشرف فجاز ان يقصد التسمية به لغرض اخر من هذه الاغراض سوى التعيين بخلاف الم فانه لا فائدة فيه سوى التعيين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضا وثانيها لو كانت هذه الالفاظ اسماء السور لوجب ان يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الاسماء ليست على قوانين اسماء العرب والامور العجيبة يتوفر الدواعي على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة ولا رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر وارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست من اسماء السور وثالثها ان القران نزل بلسان العرب وهم ما تجاوزوا ما سموا به مجموع اسمين نحو معدي كرب وبعلبك ولم يسم احد منهم بمجموع ثلاثة اسماء واربعة وخمسة فالقول بانها اسماء السور خروج عن لغة العرب وانه غير جائز ورابعها انها لو كانت اسماء هذه السور لها لا بسائر الاسماء لكنها انما اشتهرت بسائر الاسماء كقولهم سورة البقرة وسورة ال عمران لوجب اشتهارها في السور

وخامسها ان هذه الالفاظ داخلة في السور وجزء منها وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة واسم الشيء متاخر عن الشيء بالرتبة فلو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتاخر معا وهو محال فان قيل مجموع قولنا ص اسم للحرف الاول منه فاذا جاز ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفردات ذلك المركب اسما للمركب قلنا الفرق ظاهر لان المركب متاخر عن المفرد والاسم متاخر عن المسمى فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل اما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه مقدما ومن حيث انه اسم كونه متاخرا وذلك محال وسادسها [illegible]

ويتفكرون فيه ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار
ذلك وسيلة الى ان يصيروا مستمعين للقران ومدبرين في مطالعه ومقاطعه والذي يؤكد هذا المذهب امران احدهما
ان هذه الحروف ماجاءت الا في اوائل السور وذلك يوهم ان الغرض ما ذكرناه والثاني ان العلماء قالوا الحكمة في انزال
المتشابهات هي ان المبطل لما علم اشتمال القران على المتشابهات فانه يتامل القران ويجتهد في التفكر فيه على رجاء انه
ربما وجد سببا يقوى قوله وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا لوقوعه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات فاذا جاز
انزال المتشابهات التي توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي لا توهم شيئا من الخطاء
والضلال لمثل هذا الغرض كان اقوى اقصى ما في الباب ان يقال لو جاز ذلك فليجز ان يتكلم بالزنجية مع العربية
وان يتكلم بالهذيان لهذا الغرض وايضا فهذا يقدح في كون القران هدى وبيانا لكنا نقول لم لا يجوز ان يقال ان
الله تعالى اذا تكلم بالزنجية مع العربية وكان ذلك متضمنا لمثل هذه المصلحة فان ذلك يكون جائزا وتحقيقه
ان الكلام فعل من الافعال والداعي اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها قوله انه يكون هذيانا قلنا ان عنيت
بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة بالكلية فليس الامر كذلك وان عنيت به الالفاظ الخالية عن الافادة فلم قلت
ان ذلك يقدح في الحكمة اذا كان فيها وجوه اخر من المصلحة سوى هذا الوجه واما وصف القران بكونه هدى وبيانا
فذلك لا ينافي ما قلنا لانه اذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من اعظم وجوه البيان والهدى والله اعلم
فروع على القول بانها اسماء السور الاول هذه الاسماء على ضربين احدهما ما يتاتى فيه الاعراب وهو اما ان
يكون اسما مفردا كصاد وقاف ونون او اسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل
وهابيل واما طسم فهو وان كان مركبا من ثلاثة اسماء وهو كدارابجرد وهو من باب ما لا ينصرف لاجتماع السببين
فيها وهما العلمية والتانيث والثاني ما لا يتاتى فيه الاعراب نحو كهيعص والمر اذا عرفت هذا فنقول اما المفردة
ففيها قراءتان احديهما قراءة من قرا صاد وقاف ونون بالفتح وهذه الحركة يحتمل ان يكون هي النصب بفعل مضمر
نحو اذكروا وانما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف كما تقدم بيانه واجاز سيبويه مثل في حم وطس ويس لو قرئ به
وحكى السيرافي ان بعضهم قرا يس بالفتح وذلك بان يقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية فقد جاء عنهم الله لافعلن
غير انها فتحت في موضع الجر لكونها غير مصروفة ويتاكد هذا بما روينا عن بعضهم ان الله اقسم بهذه الحروف وثانيها
قرا بعضهم صاد بالكسر وسببه التحريك لالتقاء الساكنين اما القسم الثاني وهو ما لا يتاتى الاعراب فيه فهو يجب ان يكون
محكيا ومعناه ان يجاء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان الثاني ان الله تعالى اورد
في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم اربعة عشر سواء وهي الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف
والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف في تسع وعشرين سورة الثالث هذه الفواتح جاءت
مختلفة الاعداد فوردت ص ق ن على حرف وطه طس يس حم على حرفين والم والر وطسم على ثلاثة احرف
والمص والمر على اربعة احرف وكهيعص وحمعسق على خمسة احرف والسبب فيه ان ابنية كلماتهم على حرف
وحرفين الى خمسة احرف فقط فكذا هنا الرابع هل لهذه الفواتح محل من الاعراب ام لا فنقول ان جعلناها اسماء للسور
فنعم لم يحتمل الاوجه الثلاثة اما الرفع فعلى الابتداء واما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ومن لم يجعلها اسماء
للسور لم يتصور ان يكون لها محل على قوله كما لا محل للجملة المبتدأ وللمفردات المعدودة قوله تعالى ذلك الكتاب وفيه
مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول المشار اليه ههنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به الى البعيد الجواب من وجهين
الاول لا نسلم ان المشار اليه حاضر وبيانه من وجوه احدها ما قاله الاصم وهو ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه بعد
بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات
النبوة واثبات المعاد فقوله ذلك اشارة الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القران قرانا
قال الله تعالى فاذا قرئ القران فاستمعوا له وقال حاكيا عن الجن انا سمعنا قرانا عجبا وقوله انا سمعنا كتابا انزل من
بعد موسى وهم ما سمعوا الا البعض وهو الذي كان قد نزل في ذلك الوقت وثانيها انه تعالى وعد رسوله عليه السلام
عند مبعثه ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء وهو عليه السلام اخبر امته بذلك وروت الامة ذلك عنه ويؤيده قوله تعالى
انا سنلقي عليك قولا ثقيلا وهو في سورة المزمل وهي انما نزلت في ابتداء المبعث وثالثها انه تعالى خاطب
بني اسرائيل لان سورة البقرة مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم موسى
وعيسى عليهما السلام ان الله تعالى يرسل محمدا وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب اي الذي اخبر الانبياء المتقدمون
بان الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسمعيل عليه السلام ورابعها انه تعالى لما اخبر عن القران بانه في اللوح
المحفوظ بقوله وانه في ام الكتاب لدينا وقد كان عليه السلام اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول تعالى ذلك
الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك المثبت في اللوح المحفوظ وخامسها انه وقعت الاشارة بذلك الى الم بعدما مضى
الكلام به وانقضى والمنقضي في حكم المتباعد وسادسها انه وقع في حكم البعد فقال ذلك كما يقول الرجل
لصاحبه قد اعطيتك شيئا احتفظ بذلك وسابعها ان القران لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع
القوة البشرية عليها باسرها والقران وان كان حاضرا نظرا الى صورته لكنه غائب نظرا الى اسراره وحقائقه فجاز
ان يشار اليه كما يشار الى البعيد الغائب المقام الثاني سلمنا ان المشار اليه حاضر لكن لا نسلم ان لفظة ذلك لا يشار بها
الا الى البعيد بيانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة واصلهما ذا لانه حرف اشارة قال الله تعالى من ذا الذي يقرض
الله قرضا حسنا ومعناه هو تنبيه واذا قرب الشيء اشير اليه فقيل هذا اي تنبيه للمخاطب لما اشرت اليه فانه حاضر
لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف في ذا للمخاطبة واللام لتاكيد معنى الاشارة فقيل ذلك فكان المتكلم بالغ في التنبيه
لتاخر المشار اليه عنه فهذا يدل على ان لفظة ذلك لا يفيد البعد في اصل الوضع بل اختص في العرف بالاشارة الى
البعيد للقرينة التي ذكرناها فصارت كالدابة فانها مختصة في العرف بالفرس وان كانت في الاصل موضوعة لكل ما يدب
على الارض اذا ثبت هذا فنقول انا نحمله هنا على مقتضى الوضع اللغوي لا العرفي وحينئذ لا يفيد البعد ولاجل هذه

دارابجرد او درابجرد اسم موضع على ما ذكر في القاموس

ولكون

المقارنة

المقارنة يقام كل واحد من اللفظين مقام الاخر قال الله تعالى واذكر عبادنا ابرهيم واسمعيل الى قوله تعالى وكل من
الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف اتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب وقال وجاءت سكرة
الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال فاخذه الله نكال الاخرة والاولى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وقال ولقد
كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون ثم قال ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين وقال فقلنا
اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وقال وما تلك بيمينك يا موسى اي ما هذا الذي بيمينك المسئلة الثانية لقائل
ان يقول لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة الجواب لا نسلم ان المشار اليه مؤنث لان المؤنث اما المسمى
او الاسم والاول باطل لان المسمى هو ذلك البعض من القران وهو ليس بمؤنث واما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث
نعم ذلك المسمى له اسم اخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو الم لا الذي
هو مؤنث وهو السورة المسئلة الثالثة اعلم ان اسماء القران كثيرة احدها الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام
وقيل بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على ان المراد من الكتاب القران قال كتاب انزلناه اليك والكتاب جاء في
القران على وجوه احدها الفرض كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا
وثانيها الحجة والبرهان فاتوا بكتابكم ان كنتم صادقين اي برهانكم وثالثها الاجل وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب
معلوم اي اجل ورابعها مكاتبة السيد عبده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة
كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء اذا جمعته وسميت
الكتيبة لاجتماعها وسمي الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر الشبهات او لانه اجتمع فيه جميع العلوم او لان الله تعالى الزم
فيه التكاليف على الخلق وثانيها القران قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران انا جعلناه قرانا عربيا
شهر رمضان الذي انزل فيه القران ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وللمفسرين فيه قولان احدهما قول ابن عباس
ان القران والقراءة واحد كما ان الخسران والخسارة واحد والدليل عليه قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه اي اذا
تلوناه عليك فاتبع تلاوته الثاني وهو قول قتادة انه مصدر من قول القائل قرات الماء في الحوض اذا جمعته وقال سفيان
ابن عيينة سمي القران قرانا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت ايات والايات جمعت فصارت سورا والسور جمعت فصارت
قرانا ثم جمع فيه علم الاولين والاخرين فالحاصل ان اشتقاق لفظ القران اما من التلاوة او من الجمعية وثالثها
الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وبينات من الهدى والفرقان واختلفوا في تفسيره فقيل سمي فرقانا
لان نزوله كان متفرقا انزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله تعالى وقرانا فرقناه لتقراه على الناس على مكث
ونزلناه تنزيلا ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ما ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى
وقالوا لولا نزل عليه القران جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك وقيل سمي بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل
والحلال والحرام والمجمل والمبين والمحكم والماول وقيل الفرقان النجاة وهو قول عكرمة والسدي وذلك
لان الخلق في ظلمات الضلالات فبالفرقان وجدوا النجاة وعليه حمل المفسرون قوله تعالى واذ اتينا موسى الكتاب
والفرقان لعلكم تهتدون ورابعها الذكر والتذكرة والذكرى اما الذكر فقوله تعالى وهذا ذكر مبارك انزلناه
انا نحن نزلنا الذكر وانه لذكر لك ولقومك وفيه وجهان احدهما انه ذكر من الله ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه
واوامره والثاني انه ذكر وشرف وفخر لمن امن به وبمحمد صلى الله عليه وسلم ولامته واما التذكرة فقوله تعالى
وانه لتذكرة للمتقين واما الذكرى فقوله تعالى فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين وخامسها التنزيل قال تعالى
انه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين وسادسها الحديث الله نزل احسن الحديث سماه حديثا لان
وصوله اليك حديث ولانه تعالى شبهه بما يتحدث به فان الله تعالى خاطب به المكلفين وسابعها الموعظة يا ايها
الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وهو في الحقيقة موعظة لان القائل هو الله تعالى والاخذ جبريل والمستملي محمد
فكيف لا يقع الموعظة به وثامنها الحكم والحكمة والحكيم والمحكم اما الحكم فقوله تعالى انا انزلناه حكما عربيا واما الحكمة
فقوله تعالى حكمة بالغة واذكرن ما يتلى في بيوتكن من ايات الله والحكمة واما الحكيم فقوله تعالى يس والقران الحكيم
اما المحكم فقوله تعالى كتاب احكمت اياته واختلفوا في معنى الحكمة فقال الخليل ماخوذ من الاحكام والالزام وقال المورخ
هي ماخوذة من حكمة اللجام لانها تضبط الدابة فالحكمة تمنع من السفه وتاسعها الشفاء وننزل من القران ما هو شفاء
ورحمة للمؤمنين وقوله تعالى وشفاء لما في الصدور وفيه وجهان احدهما انه شفاء من الامراض والثاني شفاء
من مرض الكفر والشك لانه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض قال في قلوبهم مرض وبالقران يزول كل شك عن القلب
فصح وصفه بانه شفاء وعاشرها الهدى والهادي اما الهدى فكقوله تعالى هدى للمتقين هدى للناس وشفاء لما في
الصدور وهدى ورحمة واما الهادي ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقال الجن انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشد
الحادي عشر الصراط المستقيم قال ابن مسعود في تفسيره انه القران وقال ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه الثاني عشر
الحبل واعتصموا بحبل الله جميعا في التفسير انه القران وانما سمي به لان المعتصم به في امور دينه يتخلص به من عقوبة امور
الاخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ومن ذلك سماه النبي صلى الله عليه وسلم عصمة
فقال ان هذا القران عصمة لمن اعتصم لانه يعصم الناس من المعاصي الثالث عشر الرحمة وننزل من القران ما هو شفاء
ورحمة واي رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات الرابع عشر الروح وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا
ينزل الملائكة بالروح من امره وانما سمي به لانه سبب لحيوة الارواح وسمي جبريل بالروح فارسلنا اليها روحنا
وعيسى بالروح القاها الى مريم وروح منه الخامس عشر القصص نحن نقص عليك احسن القصص سمي به لانه يجب
اتباعه وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره او لان القران يتتبع قصص المتقدمين ومنه قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق
السادس عشر البيان والتبيان والمبين فقوله تعالى هذا بيان للناس والتبيان فقوله تعالى نزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء واما المبين فقوله تعالى تلك ايات الكتاب المبين السابع عشر البصائر هذا بصائر من ربكم اي هي ادلة تبصر
الحق تشبيها بالبصر الذي يرى به طريق الخلاص الثامن عشر الفصل قال تعالى انه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا في معناه

القضاء لانه تعالى يقضي به بين الناس بالحق وقيل لانه يفصل بين الناس يوم القيمة فيهدي قوما الى الجنة ويسوق اخرى
الى النار فمن جعله امامه في الدنيا قاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه الى النار التاسع عشر النجوم فلا اقسم بمواقع
النجوم والنجم اذا هوى لانه نزل نجما نجما العشرون المثاني مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم قيل لانه ثنى فيه القصص
والاخبار الحادي والعشرون النعمة واما بنعمة ربك فحدث قال ابن عباس يعني به القران الثاني والعشرون البرهان
قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت الفصحاء عن ان ياتوا بمثله الثالث والعشرون البشير والنذير
فهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء قال تعالى في صفة الرسل رسلا مبشرين ومنذرين وقال في صفة
محمد صلى الله عليه وسلم انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وقال في صفة القران في حم السجدة بشيرا ونذيرا فاعرض
اكثرهم يعني مبشرا بالجنة لمن اطاع ومنذرا بالنار لمن عصى ومن ههنا نذكر الاسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القران
الرابع والعشرون القيم دينا قيما لينذر باسا شديدا والدين ايضا قيم ذلك الدين القيم والله سبحانه هو القيوم الله
لا اله الا هو الحي القيوم وانما سمي قيوما لانه قائم بذاته في البيان والافادة الخامس والعشرون المهيمن وانزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهو ماخوذ من الامين وانما وصف به لان من تمسك بالقران
امن من الضرر في الدنيا والاخرة والرب المهيمن انزل الكتاب المهيمن على النبي الامين صلى الله عليه وسلم لاجل قوم هم امناء
الله على خلقه كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس السادس والعشرون الهادي ان هذا القران
يهدي للتي هي اقوم وقال يهدي الى الرشد والله تعالى هو الهادي لانه جاء في الخبر النور الهادي السابع والعشرون النور
الله نور السموات والارض وفي القران واتبعوا النور الذي انزل معه يعني القران وسمى الرسول صلى الله عليه وسلم نورا
قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يعني محمدا وسمى دينه نورا يريدون ان يطفؤا نور الله بافواههم وسمى بيانه نورا افمن
شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وسمى التورية نورا انا انزلنا التورية فيها هدى ونور وسمى الانجيل
نورا واتيناه الانجيل فيه هدى ونور وسمى الايمان نورا يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم الثامن والعشرون
الحق ورد في الاسماء الباعث الشهيد الحق والقران حق وانه لحق اليقين فسماه الله الحق لانه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال
بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق اي ذاهب التاسع والعشرون العزيز وان ربك لهو العزيز الرحيم
وفي صفة القران وانه لكتاب عزيز والنبي صلى الله عليه وسلم عزيز لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه والامة
عزيز عليه ما عنتم
عزيزة ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فرب عزيز انزل كتابا عزيزا على نبي عزيز لامة عزيزة وللعزيز معنيان احدهما
القاهر والقران كذلك لانه هو الذي قهر الاعداء وامتنع على من اراد معارضته والثاني انه لا يوجد مثله الثلاثون
الكريم انه لقران كريم واعلم انه تعالى سمى سبعة اشياء بالكريم سمى نفسه كريما ما غرك بربك الكريم اذ لا اجواد اجود منه
والقران بالكريم لانه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم نحو ما يستفاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم
وسمى ثواب الاعمال كريما فبشره بمغفرة واجر كريم وسمى عرشه كريما لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمى
جبرئيل كريما وانه لقول رسول كريم ومعناه انه عزيز وسمى كتاب سليمان كريما اني القي الي كتاب كريم فهو كتاب كريم من رب
كريم نزل به ملك كريم على رسول كريم لاجل امة كريمة فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما الحادي والثلثون العظيم آتيناك
سبعا من المثاني والقران العظيم واعلم انه تعالى سمى نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم وعرشه عظيما رب العرش العظيم
وكتابه عظيما والقران العظيم ويوم القيمة عظيما ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين والزلزلة عظيمة ان زلزلة
الساعة شيء عظيم وخلق الرسول عظيما وانك لعلى خلق عظيم والعلم عظيما وكان فضل الله عليك عظيما وكيد النساء
عظيما ان كيدكن عظيم وسحر سحرة فرعون عظيما وجاؤا بسحر عظيم وسمى نفس الثواب عظيما وعد الله الذين آمنوا وعملوا
الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما وسمى عقاب المنافق عظيما ولهم عذاب عظيم الثاني والثلثون المبارك وهذا ذكر
مبارك يسمى الله تعالى به اشياء فسمى الموضع الذي كلم فيه موسى مباركا في البقعة المباركة من الشجرة وسمى شجرة الزيتون
مباركة يوقد من شجرة مباركة زيتونة لكثرة منافعها وسمى عيسى عليه السلام مباركا وجعلني مباركا وسمى المطر
مباركا ونزلنا من السماء ماء مباركا لما فيه من المنافع وسمى ليلة القدر مباركة انا انزلناه في ليلة مباركة فالقران ذكر
مبارك انزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي صلى الله عليه وسلم مبارك لامة مباركة المسئلة الرابعة
في بيان اتصال قوله تعالى الم بقوله تعالى ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف ان جعلت الم اسما للسورة ففي التاليف
وجوه ان يكون الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر المبتدأ الاول ومعناه ان ذلك هو الكتاب
الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وانه الذي يستاهل ان يكون كتابا كما تقول هو الرجل اي الكامل في الرجولية
الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال وان يكون الكتاب صفة ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وان يكون الم
خبر مبتدأ محذوف اي هذه الم ويكون ذلك الكتاب خبرا ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفة ومعناه هو ذلك ويكون
هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة اخرى وان جعلنا الم بمنزلة الصوت كان ذلك مبتدأ وخبره الكتاب اي ذلك الكتاب
المنزل هو الكتاب الكامل والكتاب صفة والخبر ما بعده او قدر مبتدأ محذوف اي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك
الكتاب وقرأ عبد الله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه وتاليف هذا ظاهر قوله تعالى لا ريب فيه فيه مسئلتان المسئلة
الاولى الريب قريب من الشك وفيه زيادة كانه ظن سوء تقول رابني امر فلان اذا ظننت به سوءا ومنه قوله عليه
السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان قيل قد يستعمل الريب في قولهم ريب الدهر وريب الزمان اي حوادثه
قال تعالى نتربص به ريب المنون ويستعمل ايضا في معنى ما يختلج في القلب من اسباب الغيظ كقول الشاعر
قضينا من تهامة كل ريب • وخيبر ثم اجمعنا السيوفا • قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب
المنون محتمل فهو كالمشكوك فيه وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير مستيقن فقوله لا ريب فيه المراد منه نفي مظنة كونه
الريب بوجه من الوجوه والمقصود انه لا شبهة في صحته ولا في كونه من عند الله ولا في كونه معجزا ولو قلت المراد لا ريب
في كونه معجزا على الخصوص كان اقرب لتاكيد هذا التاويل بقوله فان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وههنا سؤالات
السؤال الاول طعن بعض الملحدة فيه فقال ان عنى انه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه وان عنى انه لا شك

فيه عنده فلا فائدة فيه الجواب المراد انه بلغ في الوضوح الى حيث لا ينبغي لمرتاب ان يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع
بلوغهم في الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة اقصر سورة من القران وذلك يشهد بانه بلغت هذه الحجة في الظهور
الى حيث لا يجوز للعاقل ان يرتاب فيه السؤال الثاني لم قال ههنا لا ريب فيه وفي موضع آخر لا فيها غول الجواب لانهم يقدمون
الاهم فالاهم وههنا الاهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب ولو قلت لا فيه ريب لاوهم ان هناك كتابا آخر حصل فيه
الريب لا ههنا كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بانها لا تغتال العقول كما تغتالها خمر
الدنيا السؤال الثالث من اين يدل قوله لا ريب فيه على نفي الريب بالكلية الجواب قرأ ابو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع واعلم
ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية والدليل عليه ان قوله لا ريب نفي لماهية الريب ونفي الماهية
يقتضي نفي كل فرد من افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية ولهذا
السر كان قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى واما قولنا لا ريب بالرفع فهو نقيض لقولنا ريب فيه وهذا
يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض المسئلة الثانية الوقف على فيه هو
المشهور وعن نافع وعاصم انهما وقفا على لا ريب ولا بد للواقف من ان ينوي خبرا ونظيره قوله لا ضير وقول العرب لا باس
وهي كثيرة في لسان اهل الحجاز والتقدير لا ريب فيه هدى واعلم ان القراءة الاولى اولى لان على القراءة الاولى يكون
الكتاب نفسه هدى للمتقين وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والاول اولى لما تكرر في القران
من ان القران نور وهدى والله اعلم قوله تعالى هدى للمتقين فيه مسائل المسئلة الاولى في حقيقة الهدى
الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشاف الهدى هي الدلالة الموصلة الى البغية وقال آخرون الهدى هو الاهتداء
والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد القول الثاني والثالث انه لو كان كون الدلالة موصلة الى البغية معتبرا
في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء لان كون الدلالة موصلة الى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال
لكنه غير ممتنع بدليل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اثبت الهدى مع عدم الاهتداء ولانه يصح في
العرف ان يقال هديته فلم يهتد وذلك يدل على قولنا واحتج صاحب الكشاف بامور ثلاثة احدها وقوع الضلالة في مقابلة
الهدى قال تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال تعالى لعلى هدى او في ضلال مبين وثانيها يقال مهدي في موضع
المدح كمهتد ولو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال انه هدى
فلم يهتد وثالثها ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع فكما ان الانكسار
والانقطاع لازمان للكسر والقطع وجب ان يكون الاهتداء من لوازم الهدى والجواب عن الاول ان الفرق بين الاهتداء
والهدى معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع وعن الثاني
ان المنتفع بالهدى يسمى مهديا وغير المنتفع به لا يسمى مهديا لان الوسيلة اذا لم تفض الى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم
وعن الثالث ان الائتمار مطاوع الامر يقال امرته فائتمر ولم يلزم منه ان يكون من شرط كونه امرا حصول الائتمار فكذا ههنا
لا يلزم من كونه هدى حصول الاهتداء على انه معارض بقوله هديته فلم يهتد ومما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم
خاصة ان الله وصف القران بكونه هدى ولا شك انه في نفسه ليس بعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم المسئلة
الثانية المتقي في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى ذكر المتقي ههنا في
معرض المدح ولن يكون كذلك بان يكون متقيا في امور الدنيا بل بان يكون متقيا فيما يتصل بالدين وذلك بان يكون آتيا بالعبادات
محترزا عن المحظورات واختلفوا في انه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل الصغائر في الوعيد وقال
آخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل وانما النزاع في انه اذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروي عنه عليه
السلام انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا باس به حذرا مما به الباس وعن ابن عباس رضي الله عنهما الذين يحذرون
من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى اليه ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه واعلم ان التقوى هي الخشية قال في اول
النساء يا ايها الناس اتقوا ربكم ومثله في اول الحج وفي الشعراء اذ قال لهم اخوهم نوح الا تتقون يعني الا تخشون الله وكذلك
قول هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم وفي العنكبوت قال ابراهيم لقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه وكذا قوله
اتقوا الله حق تقاته وتزودوا فان خير الزاد التقوى وكذا قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا واعلم ان
حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جاءت في القران والغرض الاصلي منها الايمان تارة والتوبة اخرى
والطاعة ثالثا وترك المعصية رابعا والاخلاص خامسا اما الايمان فقوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اي التوحيد واولئك
الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعراء قوم فرعون الا يتقون واما قوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا اي تابوا
واما الطاعة فقوله تعالى في النحل ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون وفيه ايضا افغير الله تتقون وفي المؤمنين وانا ربكم
فاتقون واما ترك المعصية فقوله تعالى فاتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله اي ولا تعصوه واما الاخلاص فقوله في الحج فانها
من تقوى القلوب اي من اخلاص القلوب وكذا قوله تعالى واياي فاتقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال الله تعالى
ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال
عليه الصلوة والسلام من احب ان يكون اكرم الناس فليتق الله ومن احب ان يكون اقوى الناس فليتوكل على الله ومن احب
ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق منه بما في يده وقال علي بن ابي طالب التقوى ترك الاصرار على المعصية وترك
الاغترار بالطاعة وقال الحسن البصري التقوى ان لا تختار على الله سوى الله وتعلم ان الامور كلها بيد الله تعالى وقال ابراهيم
ابن ادهم التقوى ان لا يجد الخلق في لسانك عيبا ولا الملائكة في افعالك عيبا ولا ملك العرش في سرك عيبا وقال
الواقدي التقوى ان تزين سرك للحق كما زينت ظاهرك للخلق ويقال التقوى ان لا يراك مولاك حيث نهاك ويقال المتقي من
سلك سبيل المصطفى صلى الله عليه وسلم ونبذ الدنيا وراء القفا وكلف نفسه الاخلاص والوفاء واجتنب الحرام
والجفاء ولو لم يكن للمتقين فضيلة الا ما في قوله تعالى هدى للمتقين لكفاه لان الله تعالى بين ان القران هدى للناس
في قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران هدى للناس ثم قال ههنا في القران انه هدى للمتقين فهذا يدل على ان
المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا كانه ليس بانسان المسئلة الثالثة في السؤالات السؤال الاول كون الشيء هدى

و دليلا لا يختلف لشخص دون شخص فلما ذا جعل القران هدى للمتقين فقط وايضا فالمتقي مهتدى والمهتدى لا يهتدى
ثانيا فالقران لا يكون هدى للمتقين الجواب القران كما انه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع وعلى دينه وصدق
رسوله فهو ايضا دلالة للكافرين الا ان الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين انهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال
انما انت منذر من يخشيها وقال انما تنذر من اتبع الذكر وقد كان عليه السلام منذرا لكل الناس لاجل ان هؤلاء هم الذين
انتفعوا بانذاره واما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه لان كون القران موصلا
الى المقصود ليس الا في حق المتقين السؤال الثاني كيف وصف القران كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا
دلالة العقل لما تميز المحكم من المتشابه فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القران ومن ههنا نقل عن علي بن
ابي طالب كرم الله وجهه انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى الخوارج لا تحتج عليهم بالقران فانه خصم ذو وجهين
ولو كان هدى لما قال علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه ذلك فيه ولانا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به ونرى القران
مملوا من ايات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ولا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد فكيف يكون هدى
الجواب ان ذلك المجمل والمتشابه لما لم يكن منفكا عما هو المراد على التعيين وهو اما دلالة العقل او دلالة السمع صار
كله هدى السؤال الثالث كل ما يتوقف صحة كون القران حجة على صحته لم يكن القران هدى فيه فاذا استحال كون
القران هدى في معرفة ذات الله وصفاته وفي معرفة النبوة فلا شك ان هذا المطالب اشرف المطالب واذا لم يكن
القران هدى فيها فكيف جعله الله هدى على الاطلاق الجواب ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه
ان يكون هدى في بعض الاشياء وذلك بان يكون هدى في تعريف الشرايع ويكون هدى في تاكيد ما في العقول
وهذه الاية من اقوى الدلايل على ان المطلق لا يقتضي العموم فانه تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ
مع انه يستحيل ان يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت ان المطلق لا يفيد العموم السؤال
الرابع الهدى هو الذي بلغ في البيان والوضوح الى حيث بين غيره والقران ليس كذلك فان المفسرين ما ذكروا
اية الا وذكروا فيها اقوالا كثيرة متعارضة وما يكون كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن ان يكون مبينا
لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجح واحدا منها على الباقي توجه
عليه هذا السؤال واما نحن فقد رجحنا واحدا على الباقي فلا يتوجه علينا هذا السؤال المسئلة الرابعة قال صاحب
الكشاف محل هدى للمتقين الرفع لانه خبر مبتدأ محذوف او خبر مع لا ريب فيه او مبتدأ اذا جعل الظرف المقدم
خبرا عنه ويجوز ان ينصب على الحال والعامل فيه معنى الاشارة او الظرف والذي هو ارسخ عرقا في البلاغة ان يضرب
عن هذه المحال صفحا وان يقال ان قوله الم جملة برأسها او طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك
الكتاب جملة ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد اصيب بترتيبها مفصل البلاغة حيث جيء
بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية بعضها بعقب بعض فالثانية متحدة بالاولى وهلم
جرا الى الثالثة والرابعة بيانه انه نبه اولا على انه الكلام المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال
فكان تقريرا لجهة التحدي ثم نفى عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة بكماله ثم اخبر عنه بانه هدى
للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله ثم لم تخل كل واحدة من هذه الاربع بعد ان رتبت هذا الترتيب
الانيق من نكتة ففي الاولى الحذف والرمز الى الغرض بالطف وجه وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة
ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد وايراده
منكرا قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اعلم ان فيه مسائل المسئلة
الاولى قال صاحب الكشاف الذين يؤمنون اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة او مدح منصوب او مرفوع
بتقدير اعني الذين يؤمنون او هم الذين واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه باولئك على
هدى فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما المسئلة
الثانية قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون يحتمل ان يكون كالتفسير لكونهم
متقين وذلك لان المتقين هو الذي فاعل للحسنات وتارك للسيئات اما الفعل فاما ان يكون فعل القلب وهو قوله الذين
يؤمنون واما ان يكون فعل الجوارح واساسه الصلوة والزكوة والصدقة لان العبادة اما ان تكون بدنية واجلها الصلوة
واما مالية واجلها الزكوة ولهذا سمى الرسول عليه السلام الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة الاسلام واما الترك
فهو داخل في الصلوة لقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاقرب ان لا يكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين
وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان
او فعل الجوارح وهو الصلوة والزكوة وانما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الايمان والصلوة والزكوة
لان القلب كاللوح القابل للنقوش العقايد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا من النقوش الفاسدة حتى
يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه وكذا القول في الاخلاق فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده
فعل ما ينبغي المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف الايمان افعال من الامن يقال امنته اذا صدقته وحقيقته امنته من التكذيب
والمخالفة واما تعديته بالباء فلتضمنه معنى اقر واعترف واما ما حكى ابو زيد ما امنت ان اجد صحابة اي ما وثقت فحقيقته
صرت ذا امن اي ذا سكون وطمانينة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب اي يعترفون به ويثقون بانه حق واقول
اختلف اهل القبلة في مسمى الايمان في عرف الشرع ويجمعهم فرق اربعة الفرقة الاولى الذين قالوا الايمان اسم لافعال
القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج والزيدية واهل الحديث اما الخوارج فقد اتفقوا على ان
الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله
في جميع ما امر الله به من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من
هذه الخصال كفر واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان امن بالله
وبرسوله ويكون المراد التصديق اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية ولا يقال فلان امن بكذا اذا صلى

من اللطايف

وصام

وصام بل يقال فلان امن بالله كما يقال صام وصلى لله فالايمان المعدى بالباء يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر مطلقا غير
معدى فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى اخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان
الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاقوال والافعال والاعتقادات وهو
قول واصل بن عطا وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو
قول علي بن ابي هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد فالمؤمن عند الله كل من اجتنب من
كل الكبائر والمؤمن عندنا كل من اجتنب عن كل ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه
مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها واما اهل الحديث فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو
الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شيء منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل
الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات
ايمانا ما لم يوجد التصديق والمعرفة والاقرار ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل
بدون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب الثاني زعموا ان الايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل
كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقص ايمانه ومنهم من قال
الايمان اسم للفرائض دون النوافل الفرقة الثانية الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هؤلاء
على مذاهب الاول ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة وعامة الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا في
موضعين احدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا
او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون ان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال
وثانيها اختلفوا في ان العلم المعتبر في تحقق الايمان علم بماذا فقال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل
التمام والكمال ثم انه لما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لا جرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداه من الطوائف
وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم
بكونه تعالى عالما بالعلم او عالما بذاته وبكونه مرئيا او غير مرئي لا يكون داخلا في مسمى الايمان القول الثاني ان الايمان
هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول بشر بن غياث المريسي وابي الحسن الاشعري والمراد من التصديق بالقلب
الكلام القائم بالنفس القول الثالث قول طائفة من الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص بالقلب الفرقة الثالثة
الذين قالوا الايمان عبارة عن عمل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين احدهما ان الايمان معرفة بالقلب حتى ان من عرف
الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقر به فهو مؤمن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان اما معرفة الكتاب
والرسل واليوم الاخر فقد زعم انها غير داخلة في حد الايمان وحكى الكعبي عنه ان الايمان معرفة الله ومعرفة كل ما
علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وثانيها ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن
الفضل البجلي الفرقة الرابعة الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان الاول ان الاقرار باللسان
هو الايمان فقط لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبي قد انكر كونه قولا لغيلان والثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الاخرة فهذا مجموع اقوال الناس في مسمى الايمان في عرف الشرع والذي نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر ههنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان من قال ان العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت او بالانتفاء امر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص واختلاف الصيغ والعبارات مع كون المعبر عنه امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني امر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني ... والذي يدل على ان الايمان عبارة عن التصديق وجوه الاول انه كان في اصل اللغة للتصديق ... الثالث انه تعالى كلما ذكر الايمان في القران اضافه الى القلب قال من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال وقلبه مطمئن بالايمان وقال كتب في قلوبهم الايمان وقال ولما يدخل الايمان في قلوبكم الرابع انه تعالى كلما ذكر الايمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا الخامس انه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي قال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقال وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا السادس قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ... احدها انه سماه مؤمنا حال وجوب القصاص عليه ... وثانيها قوله فمن عفي له من اخيه شيء وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان وثالثها قوله ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن ومما يدل على هذا المطلوب قوله تعالى والذين امنوا ولم يهاجروا فاثبت اسم الايمان لمن لم يهاجر

مع عظم الوعيد في ترك الهجرة لقوله تعالى الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم الى قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء ثم مع هذا جعلهم مؤمنين ويدل على هذا ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقال يا ايها الذين امنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لا يقال فهذا يقتضي ان يكون كل مؤمن مذنبا فليس كذلك قلنا هب انه خص فيما عدا المؤمن فيبقى فيهم حجة القيد الثاني ان الايمان ليس عبارة عن التصديق باللسان والدليل عليه قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين نفى كونهم مؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن التصديق اللساني لما صح النفي القيد الثالث ان الايمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لان من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمنا القيد الرابع ليس من شرط الايمان التصديق بجميع صفات الله تعالى لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته او بالعلم ولو كان هذا القيد وامثاله معتبرا في تحقيق الايمان لما جاز ان يحكم الرسول عليه السلام بايمانه قبل ان يجربه في انه هل يعرف ذلك ام لا فهذا هو القول في تحقيق الايمان فان قال قائل ههنا صورتان الصورة الاولى من عرف الله تعالى بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الوقت والزمان ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة فههنا ان حكمتم بانه مؤمن فقد حكمتم بان الاقرار اللساني غير معتبر في تحقيق الايمان فهو خرق للاجماع وان حكمتم بانه غير موصوف بالايمان فهو باطل لقوله عليه الصلوة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا الصورة الثانية من عرف الله بالدليل ووجد من الوقت ما امكنه ان يتكلم بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ بها فان قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه ذرة من الايمان ولا ينتفي الايمان من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالي منع من هذا الاجماع في الصورتين وحكم بكونهما مؤمنين وان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الايمان المسئلة الرابعة الغيب مصدر اقيم مقام الاسم الفاعل كالصوم بمعنى الصائم والزور بمعنى الزائر ثم في قوله يؤمنون بالغيب قولان احدهما وهو اختيار ابو مسلم الاصفهاني ان قوله تعالى بالغيب صفة للمؤمنين معناه انهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون بالله حال الحضور لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن ونظيره قوله تعالى ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهرهم موافقا لباطنهم ومباينا لحال المنافقين الذين يقولون بافواههم الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الاية مدح المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذي عليه دليل بان يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالاخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام وبالشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم واحتج ابو مسلم على قوله بامور الاول ان قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله الذين يؤمنون بالغيب هو الايمان بالاشياء الغائبة لكان المعطوف والمعطوف عليه متحدا وانه غير جائز الثاني لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بان الانسان يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكذا سائر الايات الباقية لكون الانسان عالما بالغيب اما لو فسرنا الاية بما قلنا لم يلزم هذا المحذور الثالث لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله وصفاته فقوله الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله وصفاته ولا يبقى فيه الا الايمان بالاخرة وذلك غير جائز لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله وصفاته وكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الاصل اما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور والجواب عن الاول ان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغائبات وكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جائز كما في قوله وملائكته وجبريل وميكائيل وعن الثاني انه لا نزاع في انا نؤمن بالاشياء الغائبة عنا وكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل افتقولون العبد يعلم الغيب ام لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما لا دليل عليه اما الذي عليه دليل فلا يمتنع ان نقول نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ويفيد الكلام فلا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغائب احد اقسام الادلة وعن الثالث لا نسلم ان لفظ الغيب لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحاق الغائب بالشاهد ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته المسئلة الخامسة قال بعض الشيعة المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله به في القران والخبر اما القران فقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض اما الخبر فقوله عليه السلام لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما واعلم ان تخصيص المطلق من غير دليل باطل المسئلة السادسة ذكروا في تفسير اقامة الصلوة وجوها احدها ان اقامتها عبارة عن تعديل اركانها وحفظها من ان يقع خلل في فرائضها وسننها وادابها من اقام العود اذا قومه وثانيها انها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى الذين هم على صلاتهم يحافظون لانهم اذا حافظوا عليها كانت كالشيء النافق الذي يتوجه اليه الرغبات واذا ضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يرغب فيه وثالثها انها عبارة عن التجلد لادائها وان لا يكون في مؤديها فتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط ورابعها اقامتها عبارة عن ادائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض اركانها كما عبر عن الاداء ببعضها بالقنوت والركوع والسجود قالوا سبح اذا صلى لوجود التسبيح فيها قال تعالى فلولا انه كان من المسبحين واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في اركانها وشرائطها وكذلك ان القيم بارزاق الجند انما يوصف بها اذا اعطى الحقوق من غير بخس ونقص ولهذا يوصف الله تعالى بانه قائم وقيوم لانه يجب دوام وجوده ولانه يديم ارزاق العباد المسئلة السابعة ذكروا في لفظ الصلوة في اصل اللغة

دائمون والذين هم على صلاتهم

وجوها احدها انها الدعاء قال الشاعر شعر وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم وثانيها قال الخارزنجي اشتقاقها من الصلى وهي النار من قولهم صليت العصا اذا قومتها على النار فالمصلي كانه يسعى في تعديل باطنه وظاهره مثل ما يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار وثالثها ان الصلوة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى تصلى نارا حامية سيصلى نارا ذات لهب وقيل سمي الفرس الثاني من افراس المسابقة مصليا ورابعها قال صاحب الكشاف الصلوة فعلة من صلى كالزكوة من زكى وكتبها بالواو على لفظ المفخم وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصلي تشبيها في تخشعه بالراكع والساجد واقول ههنا بحثان الاول ان هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن عظيم في كون القران حجة وذلك لان لفظ الصلوة من اشد الالفاظ شهرة واكثرها دورانا على السنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء اشتهارا فيما بين اهل النقل فلو جوزنا ان يقال مسمى الصلوة في الاصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الآحاد لكان مثله في سائر الالفاظ ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بان مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر افهامنا اليه من المعاني في زماننا هذا لاحتمال انها كانت في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعان اخر وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني الا ان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة ولما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود وباطل الثاني الصلوة في الشرع عبارة عن افعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا مفتتحة بالتحريم ومختتمة بالتحليل وهذا اللفظ يقع على الفرض والنفل ولكن المراد بهذه الاية الفرض خاصة لانه الذي يقف الفلاح عليه لانه صلى الله عليه وسلم لما بين للاعرابي صفة الصلوة المفروضة قال والله لا ازيد على هذا ولا انقص منها فقال عليه الصلوة والسلام افلح الاعرابي ان صدق المسئلة الثامنة الرزق في كلام العرب هو الحظ قال تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يؤكل او يستعمل وهو باطل لان الله تعالى امرنا بان ننفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما رزقناكم فلو كان الرزق الذي اكل لما امكن انفاقه وقال اخرون الرزق هو ما ملك وهو ايضا باطل لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني عقلا اعيش به والعقل ليس بمملوك وقد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا او زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة وايضا البهيمة يحصل لها الرزق ولا يكون لها ملك واما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره ان يمنعه من الانتفاع به فاذا قلنا قد رزقنا الله الاموال فمعنى ذلك انه مكننا من الانتفاع بها واذا سألناه تعالى ان يرزقنا مالا فانا نقصد بذلك ان يجعلنا بالمال اخص واذا سألناه ان يرزق البهيمة فانا نقصد بذلك ان يجعلها به اخص اذا امكنها من الانتفاع به ولم يكن لاحد ان يمنعها من الانتفاع به واعلم ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال اصحابنا الحرام قد يكون رزقا حجة الاصحاب من وجهين الاول ان الرزق في اصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا له فوجب ان يكون رزقا له الثاني انه تعالى قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الا من السرقة فوجب ان يقال انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا اما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى اما الكتاب فوجوه احدها قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق وثانيها لو كان الحرام رزقا لجاز ان ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم واجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب ان ينفق مما اخذه بل يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا وثالثها قوله تعالى قل أرأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون فبين ان من حرم رزق الله فهو مفتر على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا واما السنة فما رواه ابو الحسين في كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه عمرو بن قرة فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه الصلوة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا ضربتك ضربا وجيعا واما المعنى فهو ان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام وامر غيره بمنعه من الانتفاع به ومن منع من اخذ الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه الا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جنده مالا قد منعهم من اخذه وانما يقال انه رزقهم ما مكنهم من اخذه فلا يمنعهم منه ولا امر بمنعهم منه اجاب اصحابنا عن التمسك بالآيات بانه وان كان الكل من الله لكنه كما يقال يا خالق المحدثات والعرش والكرسي ولا يقال يا خالق الكلاب والخنازير وقال تعالى عينا يشرب بها عباد الله فخص اسم العباد بالمتقين وان كان الكفار ايضا من العباد فكذا ههنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا ايضا واجابوا عن التمسك بالخبر بانه حجة لنا لان قوله عليه السلام فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون حراما واجابوا عن المعنى بان هذه المسئلة محض اللغة وهو ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا ولا مجال للدلائل العقلية في الالفاظ المسئلة التاسعة اصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا كثر المشترون له ونفقت الدابة اذا ماتت اي خرج روحها ونافقاء الفارة لانها تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى ان تبتغي نفقا في الارض المسئلة العاشرة في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فوائد احدها ادخل من التبعيضية صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه وثانيها قدم مفعول الفعل دلالة على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به وثالثها يدخل في الانفاق المذكور في الاية الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب اقسام احدها الزكوة وهي قوله تعالى في اية الكنز ولا ينفقونها في سبيل الله وثانيها الانفاق على النفس وعلى من يجب نفقته عليه وثالثها الانفاق في الجهاد واما الانفاق المندوب فهو ايضا انفاق لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي احدكم الموت

وأراد بهذا الصدقة لقوله تعالى بعده فأصدق وأكن من الصالحين فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الآية لأن كل ذلك سبب
لاستحقاق المدح قوله تعالى والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون اعلم أن قوله
الذين يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى صلوات الله
على نبينا وعليهما أو ما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص
على ذلك البعض لأن العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية قد شرف الله تعالى المسلمين بقوله
هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول كعبد الله بن سلام وأمثاله بقوله
والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله تعالى من كان
عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم في تخصيص عبد الله بن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لأمثاله في
الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ثم نقول أما قوله والذين يؤمنون بما أنزل إليك ففيه مسائل المسئلة
الأولى لا نزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة في أن الإيمان إذا عدي بالباء فالمراد منه التصديق فإذا قلنا فلان آمن بكذا
فالمراد أنه صدق به فلا يكون المراد أنه صلى وصام فالمراد بالإيمان ههنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة
لأن الإيمان ههنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يأمن أن يكون كاذبا فهو إلى الذم أقرب المسئلة الثانية المراد
من إنزال الوحي وكون القرآن منزلا ومنزولا به أن جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول عليه
الصلوة والسلام وهذا كما يقال نزلت رسالة الأمير من القصر والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة في علو فينزل ويؤدي
في سفل وقول الأمير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع فينزل فيؤدي بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام إذا سمع في
موضع وأداه في موضع آخر فإن قيل كيف سمع جبريل عليه السلام كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والأصوات
عندكم قلنا يحتمل أن يخلق الله له سماعا لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز أن يكون الله
تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز أن يخلق الله تعالى أصواتا
مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية
لمعنى ذلك الكلام القديم المسئلة الثالثة قوله والذين يؤمنون بما أنزل إليك هذا الإيمان واجب لأنه قال في آخره
وأولئك هم المفلحون فثبت أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون مفلحا وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما
أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لأن المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علما وعملا إلا إذا علمه على
سبيل التفصيل لأنه إن لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به إلا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فإن تحصيل
العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة وأما قوله وما أنزل من قبلك
فالمراد به ما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم والإيمان به واجب على الجملة لأن الله تعالى ما تعبدنا
الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بلى إن عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل وأما قوله
وبالآخرة هم يوقنون ففيه مسائل المسئلة الأولى أنه صفة للدار الآخرة وسميت بذلك لأنها متأخرة عن الدنيا وقيل
للدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة المسئلة الثانية اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكا فيه فلذلك
لا يقول القائل تيقنت وجود نفسي وتيقنت أن السماء فوقي لما أن العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم
الحادث بالأمور سواء كان ذلك ضروريا أو استدلاليا فيقول القائل تيقنت ما أردته بهذا الكلام وإن كان قد علم مراده
بالاضطرار ويقول تيقنت أن الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله بأنه يتيقن الأشياء المسئلة
الثالثة أنه تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ومعلوم أنه لا يمدح المرء بأن يتيقن على وجود الآخرة فقط
بل لا يستحق المدح إلا إذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وإدخال المؤمنين الجنة والكافرين النار
وروي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشأة الأولى
ثم ينكر النشأة الآخرة وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو كل يوم وليلة يموت ويحيى يعني النوم واليقظة وعجبا ممن
يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ويسعى لدار الغرور وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم أن أوله نطفة مذرة وآخره
جيفة قذرة قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون اعلم أن في الآية مسائل المسئلة الأولى
في كيفية تعلق الآية بما قبلها وجوه ثلاثة أحدها أن ينوي الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لأنه لما قيل
هدى للمتقين خص المتقين بأن الكتاب هدى لهم فكان للسائل أن يسأل فيقول ما السبب في اختصاص المتقين
بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب إلى قوله وأولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كأنه يقول الذي يكون
مشتغلا بالإيمان وإقامة الصلوة وإيتاء الزكوة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد أن يكون على هدى من ربه
وثانيها أن لا ينوي الابتداء به بل يجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله أولئك على هدى من ربهم كأنه
قيل أي سبب في أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا
بالهدى دون الناس عاجلا وبالفلاح آجلا وثالثها أن يجعل الموصول الأول صفة للمتقين ويرفع الثاني على الابتداء
وأولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون على الفلاح عند الله تعالى المسئلة الثانية معنى
الاستعلاء في قوله تعالى على هدى من ربهم بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال
من اعتلى الشيء وركبه ونظيره فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل
وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه
عن المطاعن والشبه فكأنه تعالى لما مدحهم بالإيمان بما أنزل عليه أولا مدحهم بالإقامة على ذلك والمواظبة على حراسته
عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف لأنه إذا كان متشددا في الدين خائفا وجلا فلا بد من أن يحاسب نفسه في علمه
وعمله ويتأمل حاله فيهما فإذا حرس نفسه عن الإخلال كان ممدوحا بأنه على هدى وبصيرة وإنما نكر هدى ليفيد ضربا
مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره كما يقال لو أبصرت فلانا لأبصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير

[illegible]
فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأشياء مفلحا وإن زنا وشرب الخمر وسرق وإذا ثبت في هذه الطائفة تحقق العفو ثبت
في غيرهم ضرورة إذ لا قائل بالفرق والجواب أن كل واحد من الاحتجاجين معارض بالآخر فيتساقطان والجواب عن قول
الوعيدية أن قوله أولئك هم المفلحون يدل على أنهم الكاملون في الفلاح فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في
الفلاح ونحن نقول بموجبه فإنه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز له خائف
منه وعن الثاني أن نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله والجواب عن قول المرجئة
أن وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لأنه يتضمن اتقاء المعاصي واتقاء ترك الواجبات قوله تعالى إن الذين كفروا
سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون اعلم أن في الآية مسائل نحوية ومسائل أصولية ونحن نأتي عليهما إن شاء
الله تعالى أما قوله إن ففيه مسائل المسئلة الأولى أن إن حرف والحرف لا أصل له في العمل لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة
ومعنى وتلك المشابهة يقتضي كونها عاملة المقدمة الأولى في بيان المشابهة واعلم أن هذه المشابهة حاصلة في اللفظ
والمعنى أما في اللفظ فلأنها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال وتدخلها نون الوقاية نحو إنني
وكأنني كما يدخل على الفعل نحو أعطاني وأكرمني وأما المعنى فلأنها يفيد معنى في الاسم وهو تأكد موصوفيته بالخبر كما أنك
إذا قلت قام زيد فقولك قام أفاد حصول معنى في الاسم المقدمة الثانية أنها لما أشبهت الأفعال وجب أن يشبهها في
العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران المقدمة الثالثة في أنها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر وتقريره أن يقال إنها لما
صارت عاملة فإما أن ترفع المبتدأ والخبر معا أو تنصبهما أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر أو بالعكس والأول باطل لأن المبتدأ
والخبر كانا قبل دخول إن عليهما مرفوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر البتة ولأنها أعطيت عمل الفعل
والفعل لا يرفع الاسمين فلا معنى للاشتراك والفرع لا يكون أقوى من الأصل والقسم الثاني أيضا باطل لأن هذا مخالف
لعمل الفعل لأن الفعل لا ينصب شيئا مع خلوه عما يرفعه والقسم الثالث أيضا باطل لأنه يؤدي إلى التسوية بين الأصل والفرع
لأن الفعل يكون عمله في الفاعل أولا بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل
والفرع فإن الأصل يكون عمله في الفاعل بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل
والفرع ولما بطلت الأقسام الثلاثة تعين القسم الرابع وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا تنبيه على أن هذه الحروف
دخيلة في العمل لا أصيلة لأن تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الأصل فذلك يدل ههنا على أن العمل لهذه
الحروف ليس بثابت بطريق الأصالة بل بطريق عارض المسئلة الثانية قال البصريون هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر
وقال الكوفيون لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك حجة البصريين أن هذه الحروف يشبه الفعل
مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تأثير في الرفع والنصب فهذه الحروف يجب أن يكون كذلك حجة الكوفيين من وجهين
الأول أن معنى الخبرية باقية في خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فيكون الخبرية رافعة وإذا كانت الخبرية رافعة
استحال ارتفاعه بهذه الحروف فهذه مقدمات ثلاث أحدها قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لأن المراد من الخبرية
كون الخبر مسندا إلى المبتدأ وبعد دخول حرف إن عليه فذلك الإسناد باق وثانيها قولنا الخبرية ههنا مقتضية
للرفع وذلك لأن الخبرية كانت قبل دخول إن مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزء المقتضي لأن العدم
لا يصلح أن يكون جزء العلة فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع لأن المقتضي بتمامه لو حصل ولم
يؤثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الأصل وثالثها قولنا الخبرية أولى بالاقتضاء وبيانه من وجهين الأول أن كونه
خبرا وصف حقيقي قائم بذاته وذلك الحرف أجنبي مباين عنه وكما أنه مباين عنه فغير مجاور له لأن الاسم يتخللهما
الثاني أن الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندا إلى الغير أما الحرف فإنه لا يشابه
الفعل في وصف حقيقي معنوي فإنه ليس فيه إسناد فكانت مشابهة الخبر بالفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف
الفعل وإذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع لأجل مشابهته الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهته للفعل ورابعها
لما كانت الخبرية أقوى في اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعا لأن الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى وإذا كان

كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو استند هذا الحكم اليه كان ذلك تحصيلا للحاصل
وهو محال الوجه الثاني ان سيبويه يوافق على ان الحرف غير اصل في العمل فيكون اعماله على خلاف الدليل وما ثبت على خلاف الدليل
يقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع باعمالها في الاسم فوجب ان لا يعملها في الخبر المسئلة الثالثة روى ابن الانباري
ان الكندي المتفلسف ركب الى المبرد فقال اني اجد في كلام العرب حشوا اجد العرب يقول عبد الله قائم ثم يقولون ان عبد الله قائم
ثم يقولون ان عبد الله لقائم فقال المبرد بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبد الله قائم اخبار عن قيامه وقولهم
ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه فاحتج عبد القاهر على صحة
قوله بانها انما تذكر جوابا لسؤال سائل بان قال انا رأيناهم قد الزموها الجملة من المبتدأ والخبر اذا كانت جوابا للقسم نحو والله
ان زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله ويسئلونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض
وقوله في اول السورة نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم فتية امنوا بربهم وقوله تعالى فان عصوك فقل اني برئ مما
تعملون وقوله تعالى اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وقوله تعالى قل اني انا النذير المبين واشباه ذلك
مما يعلم بانه يدل على امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه وعليه قوله
تعالى فأتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين وقوله تعالى وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين وفي قصة
السحرة انا الى ربنا منقلبون اذ من الظاهر انه جواب فرعون عن قوله امنتم له قبل ان اذن لكم وقال عبد القاهر والتحقيق انها للتأكيد
فاذا كان الخبر بامر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هناك الى ان وانما يحتاج اليها اذا كان للسامع ظن الخلاف ولذلك تراها
تزداد حسنا اذا كان الخبر بامر يبعد مثله كقول ابي نواس ⁂ عليك باليأس من الناس ⁂ ان غنى نفسك في اليأس ⁂ وانما حسن
موقعها لان الغالب ان الناس لا يحملون انفسهم على اليأس فاما جعلها مع اللام جوابا للمنكر في قولك ان زيدا لقائم فجيد لانه
اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد اشد وكما يحتمل ان يكون الانكار مع السامع احتمل ان يكون مع الحاضر واعلم
انها قد تجيء اذا ظن المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني اليه احسان فعاملني بالسوء فكانك ترد على نفسك
ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ في الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن ام مريم قالت رب اني وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت
وكذلك قول نوح عليه السلام ان قومي كذبون واما قوله ان الذين كفروا ففيه مسائل المسئلة الاولى انه صعب على المتكلمين
ذكر حد الكفر وتحقيق القول فيه ان كل ما نقل عن محمد صلى الله عليه وسلم انه ذهب اليه وقال به فاما ان يعرف صحة ذلك النقل
بالضرورة او بالاستدلال او بخبر الواحد اما القسم الاول وهو الذي علم بالضرورة مجيء الرسول به فمن صدقه في كل ذلك
فهو مؤمن ومن لم يصدقه في كل ذلك اما بان لا يصدقه في جميعها او بان لا يصدقه في البعض دون البعض فذلك هو الكافر
فاذا الكفر عدم التصديق للرسول عليه السلام في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به ومثاله من انكر وجود الصانع او كونه عالما
قادرا مختارا او كونه واحدا او كونه منزها عن النقائص والآفات او انكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصحة القرآن او انكر
الشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج وحرمة الزنا
والخمر فذلك يكون كافرا لانه ترك تصديق محمد صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذي يعرف بالدليل
انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم او بذاته وانه مرئي او غير مرئي وانه خالق افعال العباد ام لا فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر
مجيئه عليه الصلاة والسلام باحد القولين دون الثاني بل انما يعلم صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا جرم
لم يكن انكاره ولا اقراره داخلا في ماهية الايمان ولا موجبا للكفر والدليل عليه انه لو كان ذلك جزأ من ماهية الايمان لكان
يجب على الرسول عليه السلام ان لا يحكم بايمان احد الا بعد ان يعرف انه هل عرف الحق في تلك المسئلة ولو كان الامر كذلك
لاشتهر قوله في تلك المسئلة بين جميع الامة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل دل على انه عليه السلام ما وقف
الايمان عليها واذا كان كذلك وجب ان لا يكون معرفتها من الايمان ولا انكارها موجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لا يكفر
احد من هذه الامة ولا يكفر ارباب التأويل واما الذي لا سبيل اليه الا برواية الاحاد فظاهر انه لا يمكن توقيف الكفر
والايمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر فان قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وامثالهما
فانه كفر مع ان ذلك شيء اخر سوى ترك ما اتى به الرسول عليه السلام فيما علم بالضرورة مجيئه به قلنا هذه الاشياء في
الحقيقة ليست كفرا لان التصديق وعدمه امر باطني لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه لا يبني الحكم في امثال هذه
الامور على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارا
للاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق بالرسول عليه الصلوة والسلام
فانه لا يأتي بهذه الافعال فحيث اتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها لا انها في انفسها كفر فهذا
هو الكلام الملخص في هذا الباب والله اعلم المسئلة الثانية قوله تعالى ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي
والاخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون المخبر عنه متقدما على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة
بكل ما اخبر الله عن شيء ماض مثل قوله ان الذين كفروا انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انا انزلناه في ليلة القدر
انا ارسلنا نوحا على ان الكلام محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات او كان شيئا اخر قالوا لان الخبر على هذا
الوجه انما يكون صدقا اذا كان مسبوقا بالمخبر عنه والقديم يستحيل ان يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل ان يكون
قديما فيجب ان يكون محدثا اجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين الاول ان الله كان في الازل عالما بان العالم سيوجد
في المستقبل فلما اوجده انقلب العلم بانه سيوجد في المستقبل علما بانه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى
فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر الله تعالى في الازل كان خبرا بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم
قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى الثاني ان الله تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد لا بد وان
ينقلب ذلك الخبر الى انهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير ان يتغير الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في مسئلتنا
اجاب المستدل الاول عن السؤال الاول فقال عند ابي الحسين البصري واصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكيف لا
والعلم بان العالم غير موجود وانه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما واذا كان كذلك وجب
تغير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة وعن الثاني ان خبر الله تعالى وكلامه اصوات مخصوصة فقوله

لتدخلن

لتدخلن المسجد صار معناه ان الله تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا انه تكلم به بعد دخول المسجد
ونظيره في مسئلتنا ان يقال ان قوله ان الذين كفروا تكلم الله به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله الا انه متى قيل ذلك فقد
اعترفتم بانه تكلم بذلك لم يكن حاصلا في الازل وهذا هو المقصود اجاب القائلون بالقدم بانا لو قلنا العلم يتغير بتغير
المعلوم لكنا اما ان نقول بان العالم سيوجد كان حاصلا في الازل وما كان فلم يكن حاصلا وان قلنا كان ذلك بتحقيق
بالجهل وذلك كفر وان قلنا ان ذلك كان حاصلا فزواله يقتضي زوال القديم وذلك سند باطل باثبات حدوث العالم
المسئلة الثالثة ان الذين كفروا صيغة الجمع مع الف لام التعريف وهو يفيد الاستغراق بظاهره ثم انه لا نزاع في انه ليس
المراد هذا الظاهر لان كثيرا من الكفار اسلموا فعلمنا ان الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص اما لاجل ان القرينة
الدالة على ان المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم
التلبيس وظهور المقصود ومثاله ما اذا كان للانسان في البلد جمع مخصوص من الاعداء فاذا قال ان الناس يؤذونني فهم كل
احد ان مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين واما لاجل ان التكلم بالعام لارادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقرونا
به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب واذا ثبت ذلك ظهر انه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على
القطع على الاستغراق لاحتمال ان المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمن الرسول صلى الله
عليه وسلم فلا جرم حسن ذلك فاضمحل فلم يتأت لنا ان يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفناها ووجب ان نعرفها لانا لما
ما وجدت لان هذا الكلام ضعيف لان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من اضعف الامارات المفيدة
للظن فضلا عن القطع واذا ثبت ذلك ظهر ان استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف
ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله ان الذين كفروا يؤمنون
وقوله ان الذين كفروا يؤمنون لا يفيد الا انه لا الى كل واحد منهم واذا ثبت ان هذا ثبوته يقتضي العموم وجب
ان لا يثبت في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه ان لا يصدر الايمان عن احد منهم الا انه متى لم يؤمن واحد منهم
ذلك الجمع ثبت ان ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان فثبت ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في اجرائه على ظاهره
بان لا يؤمن واحد منهم فكيف اذا لم يؤمن الكثير منهم والجواب ان قوله ان الذين كفروا صيغة الجمع وقوله لا يؤمنون
ايضا صيغة جمع والجمع اذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد فمعناه ان كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام
المذكور المسئلة الرابعة اختلف اهل التفسير ههنا في المراد بقوله الذين كفروا فقال قائلون انهم رؤساء اليهود
المعاندون الذين وصفهم الله بانهم يكتمون الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وقال اخرون بل المراد قوم
من المشركين كابي لهب وابي جهل والوليد بن المغيرة واضرابهم وهم الذين جحدوا بعد البينة وانكروا بعد المعرفة ونظيره
قوله تعالى فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وكان عليه السلام حريصا على ان يؤمن
قومه جميعا حتى قال الله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وقال افانت تكره الناس
حتى يكونوا مؤمنين ثم انه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام انهم لا يؤمنون ليقطع طمعه ولا يتأذى بسبب ذلك
فان اليأس احدى الراحتين اما قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ففيه مسائل المسئلة
الاولى قال صاحب الكشاف سواء اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى تعالوا
الى كلمة سواء بيننا وبينكم في اربعة ايام سواء للسائلين بمعنى مستوية فكانه قال ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك
وعدمه المسئلة الثانية في ارتفاع سواء قولان احدهما ان ارتفاعه على الخبر لان وءانذرتهم ام لم تنذرهم في موضع
المرتفع به على الفاعلية كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه كما تقول ان زيدا مختصم اخوه وابن عمه
الثاني ءانذرتهم ام لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبره مقدما بمعنى سواء عليهم انذارك وعدمه والجملة
خبر لان واعلم ان الوجه الثاني اولى لان سواء اسم فتنزيله منزلة الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز واذا
ثبت هذا فنقول من المعلوم ان المراد وصف الانذار وعدم الانذار بالاستواء فوجب ان يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما وذلك
يدل على ان تقديم الخبر على المبتدأ جائز ونظيره قوله سواء محياهم ومماتهم وروى سيبويه قولهم تميمي انا ومشنوء من يشنئك
اما الكوفيون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين الاول المبتدأ ذات والخبر صفة والذات قبل الصفة بالاستحقاق
فوجب ان يكون قبلها في اللفظ قياسا على توابع الاعراب والجامع التبعية المعنوية الثاني ان الخبر لا بد ان يتضمن الضمير فلو قدم الخبر
على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذكر وانه غير جائز لان الضمير هو الذي يشير الى امر معلوم فقبل العلم به امتنعت الاشارة اليه فكان
الاضمار قبل الذكر محالا اجاب البصريون عن الاول بان ما ذكرتم يقتضي ان يكون تقديم المبتدأ اولى لا ان يكون واجبا وعن
الثاني ان الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب لقولهم في بيته يؤتى الحكم وقال تعالى فاوجس في نفسه خيفة موسى وقال
زهير ⁂ من يلق يوما على علاته هرما ⁂ يلق السماحة منه والندى خلقا ⁂ المسئلة الثالثة اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان
من قال خرج ضرب لم يكن آتيا بكلام منتظم ومنهم من قدح فيه بوجوه احدها ان قوله ءانذرتهم ام لم تنذرهم فعل وقد
اخبر عنه بقوله سواء عليهم ونظيره قوله ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين فاعل بدا هو ليسجننه وثانيها
ان المخبر عنه بانه فعل لا بد ان يكون فعلا فالفعل قد اخبر عنه بانه فعل فان قيل المخبر عنه فعل هو تلك الكلمة وتلك الكلمة اسم
قلنا فعلى هذا المخبر عنه بانه فعل اذا لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا والتحقيق ان المخبر عنه بانه فعل اما ان يكون اسما
فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا لان الاسم لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه وثالثها انا اذا قلنا
الفعل لا يخبر عنه فقد اخبرنا عنه بانه لا يخبر عنه فالمخبر عنه بهذا الخبر ان كان اسما لزم اخبارنا عن الاسم بانه لا يخبر
عنه وهذا خطأ وان كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء لما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة الى
ترك الظاهر اما جمهور النحويين فقد اطبقوا على انه لا يجوز الاخبار عن الفعل فلا جرم كان التقدير سواء عليهم انذارك وعدم
انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد ان يكون لفائدة زائدة اما في المعنى او في اللفظ فما تلك الفائدة ههنا قلنا
قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم معناه سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا
قد بلغوا في الاصرار واللجاج والاعراض عن الآيات والدلائل الى حالة ما بقي فيهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا

ان يكون

عبارة المفصل
ويجوز تقديم الخبر على المبتدأ كقولك تميمي انا ومشنوء من يشنئك اي مبغوض من يبغضك وكقوله تعالى سواء محياهم ومماتهم وسواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم

وقولهم على علاته اي على كل حال قال زهير
ان البخيل ملوم حيث كان ولكن
الجواد على علاته هرم ص

او لا يكون اسما

ما كانوا كذلك فلو قال سواء عليهم انذارك وعدم انذارك بعد ذلك لما افاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت دون
ما قبله ولما قال أانذرتهم ام لم تنذرهم افاد ان هذه الحالة انما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك بعد حصول الياس وقطع
الرجاء منهم وقد بينا ان المقصود من انزال هذه الاية ذلك **المسئلة الرابعة** قال صاحب الكشاف الهمزة وام مجردتان
لمعنى الاستواء وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام راسا قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف
النداء كقولك اللهم اغفر لنا ايتها العصابة يعني ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما ان ذلك جرى على
صورة النداء ولا نداء **المسئلة الخامسة** في قوله تعالى أانذرتهم ست قراآت اما بهمزتين محققتين بينهما الف ولا الف
بينهما او بان تكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما الف ولا الف بينهما او بحذف همزة الاستفهام او بحذفها والقاء حركتها
على الساكن قبله كما قرئ قد افلح المؤمنون فان قيل فما تقول فيمن يقلب الثانية الفا قال صاحب الكشاف هو لاحن خارج من
كلام العرب **المسئلة السادسة** الانذار هو التخويف من عذاب الله بالزجر عن المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة لان
تاثير الانذار في الفعل والترك اقوى من تاثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله بجلب المنفعة
وهذا الموضع موضع المبالغة فكان ذكر الانذار اولى اما قوله تعالى لا يؤمنون ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال
صاحب الكشاف هذه اما ان تكون جملة مؤكدة للجملة الاولى وخبرا لان والجملة قبلها اعتراض **المسئلة الثانية** احتج اهل
السنة بهذه الاية وكل ما اشبهها من قوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا
الى قوله تعالى سارهقه صعودا وقوله تبت يدا ابي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه تعالى اخبر عن شخص معين انه
لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم اما الجهل
او الحاجة وهما محالان والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر هذا في
صورة العلم وهو انه تعالى علم منه انه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك محال
وما يستلزم المحال محال فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان منه يستحيل ان يوجد
مع العلم بعدم الايمان لانه انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان
ولو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهذا محال فالامر بالايمان
مع وجود علم الله بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين وهو الوجود والعدم وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه
رابع وهو انه تعالى كلف هؤلاء الذين اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون البتة بالايمان والايمان يعتبر فيه التصديق
بالله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكلفين بان يؤمنوا بانهم لا يؤمنون
وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شيء على
خلاف ما اخبر في قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فثبت ان القصد الى تكوين
ما اخبر الله عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله وذلك منهي عنه ثم هاهنا اخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون البتة
فمحاولة الايمان تكون قصدا الى تبديل كلام الله وذلك منهي عنه وترك محاولة الايمان يكون ايضا مخالفة لامر الله تعالى
فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا الكلام هو الكلام الهادم لاصول
الاعتزال ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع اصول الاعتزال وهدم قواعدهم ولقد قاموا
وقعدوا واحتالوا في دفعه فما اتوا بشيء مقنع وانا اذكر اقصى ما ذكروه بعون الله تعالى وتوفيقه قالت المعتزلة لنا
في هذه الاية مقامان **المقام الاول** بيان انه لا يجوز ان يكون علم الله تعالى وخبره عن عدم الايمان مانعا من الايمان
والمقام الثاني بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل اما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه **احدها** ان القران
مملوء من الايات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار
بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس اخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي كان
ذلك منه مستقبحا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا وقوله لابليس ما منعك ان تسجد وقول موسى لاخيه
ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت لهم ولم
تحرم ما احل الله لك قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يامره بالايمان وقد منعه عنه وينهاه عن
الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشا
فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل
ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو امنوا وذهب بهم عن الرشد
ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين **وثانيها** ان الله تعالى قال
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا
ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما بين انه ما ابقى لهم عذرا الا وقد ازاله عنهم فلو كان
علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعذاب عنهم
فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع **وثالثها** حكى عن الكفار في سورة حم السجدة انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا
اليه وفي اذاننا وقر وانما ذكر الله تعالى ذلك ذما لهم في هذا القول فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم
ذمهم عليه **ورابعها** انه تعالى انما انزل قوله الذين كفروا الى اخره ذما لهم وزجرا لهم عن الكفر وتقبيحا لفعلهم
فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما ان يكون الاعمى معذورا
في ان لا يبصر والزمن في ان لا يمشي **وخامسها** ان القران انما انزل ليكون حجة لله ولرسوله عليهم لا ان يكون لهم حجة
على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم ان يقولوا فلما علمت الكفر واخبرت عنه كان ترك الكفر
محالا منا فلم تطلب المحال منا ولم تامرنا بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله ولرسوله عنه لو ثبت ان العلم والخبر
يمنع **وسادسها** قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كلف به لما كان نعم المولى بل
كان بئس المولى ومعلوم ان ذلك كفر قالوا فثبت بهذه الوجوه انه ليس من الايمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع

بان علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الايمان **المقام الثاني** قالوا الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا
من وجوه **احدها** انه لو كان كذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم وقوعه وجب وقوعه والذي علم عدمه
[illegible]
وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القران بل يجوز ان يكون كله كذبا وسفها ولما بطل ذلك علمنا
ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان **وسابعها** انه لو جاز ورود الامر بالمحال في هذه الصورة
لجاز ورود امر الاعمى بنقط المصحف والزمن بالطيران في الهواء وان يقال لمن قيد يداه ورجلاه والقي من شاهق جبل لم لا تطير
الى الفوق ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم بالعدم لا يمنع من الوجود **وثامنها**
لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجمادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة لتبليغ التكاليف اليها حالا
بعد حال ومعلوم ان ذلك سخرية وتلاعب بالدين **وتاسعها** ان العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لاغنى العلم عن القدرة
والارادة فوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب **وعاشرها** الايات
الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى ما جعل عليكم في الدين من
حرج وقال تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال **المقام الثالث**
الجواب على سبيل التفصيل وللمعتزلة فيه طريقان **الاول** طريقة ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فانا لما قلنا لو وقع
خلاف علم الله لانقلب علمه جهلا وخطا ايضا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامساك عن القولين **الثاني** طريقة
الكعبي واختيار ابي الحسين البصري ان العلم يتبع المعلوم فاذا فرضنا الواقع من العبد هو الايمان عرفت ان الحاصل في الازل
لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه الكفر بدلا من الايمان عرفت ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالكفر
بدلا من الايمان فهنا فرض علم بدلا عن علم اخر لانه يتغير العلم فهذان الجوابان هما اللذان عليهما جمهور المعتزلة **واعلم**
ان هذا البحث منشا الضلالات عظيمة فمنها ان منكري التكاليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام اهل الجبر فوجدناه قويا
قاطعا وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة في
ان مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح والجواب الذي يذكره اهل الجبر فضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما
قويا في نفي التكليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين في القران قالوا الذي قالته المعتزلة من الايات
الكثيرة الدالة على انه لا امنع من الايمان والطاعة فقد صدقوا فيه والذي قاله الجبرية من ان العلم بعدم الايمان مانع
منه فقد صدقوا فيه فدل على ان القران ورد على ضد القول وعلى خلافه وذلك من اعظم المطاعن واقوى القوادح فيه
ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القران هو القران الذي جاء به محمد توسل به الى الطعن فيه وقال قوم من الروافض ان هذا الذي عندنا ليس هو القران
المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين اهل الجبر والقدر ومنها ان المقدوح الطاعنين في النظر والاستدلال
احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة
فان كلام اهل الجبر في نهاية القوة في اثبات الجبر وكلام اهل القدر في بيان انه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية
في نهاية القوة فيتولد من مجموع الكلامين اعظم شبهة في القدح في التكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات
يورث الكفر والضلال ومن هنا قيل من تعمق في الكلام تزندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم انه سبحانه وتعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها وجوز البدا على الله تعالى وقال ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة وجوز ان يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب فرارا عن تلك
الاشكالات المتقدمة **واعلم** ان جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل
جارية مجرى التشنيعات فاما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم فهي في نهاية الضعف اما قول ابي علي وابي هاشم والقاضي
خطا قول من يقول انه ينقلب وخطا قول من يقول انه لا ينقلب ان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد
النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وان كان معناه ان احدهما حق لكن لا اعرف ان الحق هو انه يدل او لا يدل كفى
في دفعه تقرير وجه الاستدلال فانا لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد
اجتمع العدم والوجود معا ولا يتمكن العقل من تقرير كلام اوضح من هذا واقل مقدمات منه فاما قول الكعبي ففي نهاية الضعف

لكنه لما اذا ضربته بجميع كفك صح
قالوا خطا قول من يقول انه ينقلب علمه جهلا صح
الا انه صح
الذي جاء به محمد عليه السلام بل غير وبدل والدليل عليه اشتماله على [illegible] منه صح

لا ثالث وان كنا لا ندري ان الله تعالى كان في الازل عالما بوجود الايمان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد الامرين كان حاصلا وهو الآن حاصل ايضا فلو حصل مع العلم باحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك العلم لا يبقى كان هذا اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا آخر الكلام في هذا البحث واعلم ان الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في الباب امور اخر اقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة احدها روى الخطيب في تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فاتاه رجل وقال يا ابا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول ان تبت يدا ابي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله ساصليه سقر ان هذا ليس في ام الكتاب والله تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم فما الكفر الا هذا يا ابا عثمان فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل علي وقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على ابي لهب من لوم ولا على الوحيد من لوم فلما سمع الرجل ذلك قال اتقول يا ابا عثمان ذلك هذا والله الدين قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكى ايضا انه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرا عنده بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت اكانت في اللوح المحفوظ فقال عمرو ليس هكذا بل كانت تبت يدا من عمل بمثل ما عمل ابو لهب فقال الرجل هكذا ينبغي ان نقرا اذا قمنا الى الصلوة فغضب عمرو فقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن وثانيها روى القاضي في طبقات المعتزلة عن ابن عمر ان رجلا قام اليه فقال يا ابا عبد الرحمن ان اقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان ذلك في علمه انهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها حدثني ابي عمر بن الخطاب انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي اظلتكم والارض التي اقلتكم فكما لا تستطيعون الخروج من علم الله وكما لا يحملكم السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله عليها واعلم ان الاخبار التي يرويها الجبرية والقدرية كثيرة والغرض من رواية هذا الخبر بيان انه لا يليق بالرسول ان يقول مثل ذلك وذلك لانه متناقض فاسد اما المتناقض فلان قوله فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله صريح في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض واما انه فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متنافيان فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات واما السماء والارض فانهما لا ينافيان شيئا من الاعمال فظهر ان تشبيه احد الصورتين بالاخرى لا يصدر الا عن جاهل او متجاهل وجل منصب الرسالة عن هذا وثالثها الحديثان المشهوران في هذا الباب اما الحديث الاول فهو ما روي في الصحيحين عن الاعمش عن زيد ابن وهب عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا ينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله وشقي هو ام سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل الجنة فيدخلها وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما اجبته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت ليس على هذا اخذت ميثاقنا واما الحديث الثاني وهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام فان موسى عليه السلام قال لآدم انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة قال آدم انت الذي اصطفاك الله تعالى برسالاته وبكلامه وانزل عليك التورية فهل تجد الله قدره علي قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه احدها ان هذا الخبر يقتضي ان يكون موسى عليه السلام قد ذم آدم عليه السلام على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وذلك غير جائز وثانيها ان الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ وثالثها انه قال انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة وقد علم موسى عليه السلام ان شقاء الناس واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم عليه السلام فان الله اخرجه منها ورابعها ان آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار ان يحتجوا به ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة وخامسها انه عليه السلام صوب آدم في ذلك مع انا بينا انه ليس بصواب اذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على احد ثلثة اوجه احدها انه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا انه حكاه عن الله تعالى او عن نفسه والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوي حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه عليه السلام ذكره في نفسه لا عن اليهود وثانيها انه فحج آدم منصوبا اي ان موسى عليه السلام غلبه فجعله محجوجا وان الذي اتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر وثالثها وهو المعتمد انه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية والاعتذار منه بعلم الله تعالى بل موسى عليه السلام ساله عن السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم عليه السلام ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسببها ان الله تعالى كان قد كتب علي ان اخرج الى الارض واكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التورية فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب واعلم ان الكلام في هذه المسئلة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصي القول في هذا التفسير ان قدر الله ذلك وفيما ذكرناه ههنا كفاية

قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم اعلم ان الله تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يؤمنون اخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لا يؤمنون وهو الختم والكلام ههنا يقع في مسائل المسئلة الاولى الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه ارادة كتمانه وتغطيته لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه والغشاء الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة المسئلة الثانية اختلف الناس في هذا الختم اما القائلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوبهم ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما ان يكون قادرا على تركه او لا يكون فان لم يكن قادرا على تركه كانت القدرة على الكفر

موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر فان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة على الفعل والترك على السواء فاما ان تكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها او لا يتوقف وان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وتجويزه يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفي الصانع واما ان يتوقف على المرجح فذلك المرجح اما ان يكون من فعل الله او من فعل العبد او لا من فعل الله ولا من فعل العبد والقسم الثاني والثالث باطل فتعين الاول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون من فعل العبد لان ذلك المرجح لو كان من فعل العبد فلا بد له من مرجح آخر وذلك المرجح اما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محالان وانما قلنا انه لا يجوز ان يقال انه ليس من فعل الله ولا من فعل العبد لانه يلزم حدوث شيء لا لمؤثر وذلك يبطل القول بالصانع فثبت ان كون قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على ان ينضم اليها مرجح هو من فعل الله فنقول اذا انضم ذلك المرجح الى تلك القدرة فاما ان يصير تاثير القدرة في ذلك الاثر واجبا او جائزا او ممتنعا والثاني والثالث باطلان فتعين الاول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون جائزا لانه لو كان جائزا لكان يصح في العقل ان يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة ومع ذلك الاثر تارة واخرى منفكا عنه فلنفرض وقوع ذلك لان كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب فاختصاص احد الوقتين بترتب ذلك الاثر عليه اما ان يتوقف على انضمام قرينة اليه او لا يتوقف فان توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع وكنا قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف وايضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للاثر واخرى بحيث لا يكون مصدرا له مع انه لا يتميز احد الوقتين عن الآخر بامر ما البتة فيكون هذا قولا بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال فثبت ان عند حصول ذلك المرجح يستحيل ان يكون صدور ذلك الاثر جائزا واما انه لا يكون ممتنعا فظاهر والا لكان مرجح الوجود مرجحا للعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الصدور عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا فنقول كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعا له من قبول الايمان فانه سبحانه وتعالى لما حكم عليهم بانهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلة فهذا قول من اضاف جميع المحدثات الى الله تعالى اما المعتزلة فقد قالوا لا يجوز اجراء هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الاولى وزادوا ههنا بان الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبنا اكنة وغطاء يمنعنا عن الايمان وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب وذم من الله فيما ادعوا انهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا لا بد من حمل الختم والغشاوة على امور اخر ثم ذكروا فيه وجوها احدها ان القوم لما اعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم اشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كانها مسدودة لا تبصر شيئا وكان بآذانهم وقرا حتى لا يخلص اليها الذكر وانما اضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ولهذا قال بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه وثانيها انه يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر الا ان الله تعالى لما كان هو الذي اقدره اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب وثالثها انهم لما اعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكر وكان ذلك عند ايراد الله تعالى عليهم الدلائل اضيف ما فعلوه الى الله تعالى لان حدوثه انما اتفق عند ايراده تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى في سورة التوبة فزادتهم رجسا الى رجسهم اي ازدادوا بها كفرا الى كفرهم ورابعها انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل الايمان لهم الا بالقسر والالجاء الا ان الله تعالى ما قسرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم الذين انتهوا في الكفر الى حيث لا ينتهون عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي وخامسها ان يكون ذلك حكاية لما كانت الكفرة يقولونه تهكما في قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية والتهكم قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تاتيهم البينة وسادسها الختم في قلوب الكفار من الله هو الشهادة منه عليهم بانهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بانها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق وعلى اسماعهم بانها لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه اريد ان تختم على ما يقوله فلان اي تصدقه وتشهد بانه حق فاخبر الله تعالى في الآية الاولى بانهم لا يؤمنون واخبر في هذه الآية انه قد شهد بذلك وحققه عليهم وسابعها قال بعضهم هذه الآية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال انها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تاس على القوم الفاسقين ونحو ذلك من العقوبات المعجلة لما علم الله فيه من العبرة لعباده والصلاح لهم فيكون هكذا لما فعله بهم من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا بذلك الى ان لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عمن مسخ وقد اسقط الله التكليف عمن يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ولسنا ننكر ان يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك اصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمي ابصارهم ولكن لا يكونوا في هذه الحالة مكلفين وثامنها يجوز ان يجعل الله تعالى على قلوبهم الختم وعلى ابصارهم الغشاوة من غير ان يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينيه والطنين في اذنيه فيفعل الله تعالى بهم ذلك ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة غير مانعة من الايمان كما فعل ببني اسرائيل فتاهوا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي ودلالة له كالرجز الذي نزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى انه اصلح للعباد وتاسعها يجوز ان يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد اخبر انه يعميهم قال الله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا وقال اليوم

تختم على افواههم وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون وعاشرها ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار ابي علي الجبائي
والقاضي ان المراد بذلك علامة وسمة يجعلها في قلب الكفار وسمعهم فتستدل الملائكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم
لا يؤمنون ابدا ولا يبعد ان يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف بها الملائكة كونهم مؤمنين عند الله تعالى كما قال
تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وحينئذ الملائكة يحبونه ويستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف
الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه والفائدة في تلك العلامة اما مصلحة عائدة الى الملائكة لانهم
متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله صار ذلك منفرا لهم عن الكفر واما الى المكلف فانه اذا علم انه متى امن فقد
اجبه اهل السموات صار ذلك مرغبا له في الايمان واذا علم انه متى اقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه
صار ذلك زجرا له عن الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمنع من الايمان لانا نتمكن بعد ختم الكتاب ان نفكه ونقرأه وان الختم
هو بمنزلة ان يكتب على جبين الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هذا الكافر يمكنه ان يزيل تلك السمة عن قلبه
بان ياتي بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما خص السمع والقلب بذلك لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع
والادلة العقلية لا تستفاد الا من جهة القلب فلهذا اختصهما بالذكر فان قيل فتحملون الغشاوة في البصر ايضا على معنى العلامة
قلنا لا لانا انما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة اللغة يقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته اما الغشاوة
فحقيقته الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك ولا بد من حمله على المجاز وهو تشبيه حالهم بحال
من لا ينتفع ببصره في باب الهداية فهذا مجموع اقوال الناس في هذا الموضع المسئلة الثالثة الالفاظ الواردة في القران القريبة
من معنى الختم هي الطبع والكنان والرين على القلب والوقر في الاذان والغشاوة في البصر ثم الايات الواردة في ذلك مختلفة
فالقسم الاول وردت دلالة على حصول هذه الاشياء قال كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وجعلنا على قلوبهم
اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا طبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون لتنذر من كان حيا
انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اموات غير احياء في قلوبهم مرض والقسم الثاني وردت دلالة على انه لا مانع البتة
وما منع الناس ان يؤمنوا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من
حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق بالباطل والقران مملوء من هذين القسمين وصار كل قسم منه متمسكا لطايفة
فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض اما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الاشارة اليها و
بالجملة فهذه المسئلة فهي من اعظم المسائل الاسلامية واكثرها شعبا واشدها شغبا ويحكى ان الامام ابا القاسم الانصاري
سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسئلة فقال لا لانهم نزهوه وسئل عن اهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا
الفريقين ما طلبا الا اثبات جلال الله تعالى وعلو كبريائه الا ان اهل السنة وقع نظرهم على العظمة وقالوا ينبغي ان يكون هو
الموجد ولا موجد سواه والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرة الله تعالى هذه القبائح قال مولانا ههنا
سر اخر وهو ان اثبات الاله يلجئ الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم يتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو
نفي الصانع واثبات الرسول يلجئ الى القول بالقدر لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فاي فائدة في بعثة الرسول وانزال الكتب
بل ههنا سر اخر فوق الكل وهو انا لما رجعنا الى الفطرة السليمة والعقل الاول وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة
اليه لا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح وهذا يقتضي الجبر ونجد ايضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والاضطرارية
وجزما بديهيا بحسن المدح وقبح الذم والامر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة فكان هذه المسئلة وقعت في حيز
التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله نظرا الى قدرته وحكمته وبحسب التوحيد
والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية فلهذه المآخذ التي شرحناها والاسرار التي كشفنا عن حقايقها صعبت المسئلة وغمضت
فنسال الله العظيم ان يوفقنا للحق وان يختم عاقبتنا بالخير امين يا رب العالمين المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف اللفظ
يحتمل ان تكون الاسماع داخلة في حكم الختم وفي حكم التغشية الا ان الاولى دخولها في حكم الختم لقوله وختم على سمعه وقلبه
وجعل على بصره غشاوة ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم المسئلة الخامسة الفائدة في تكرير الجار في قوله وعلى
سمعهم انها لما اعيدت للاسماع كان ادل على شدة الختم في الموضعين المسئلة السادسة انما جمع القلوب والابصار
ووحد السمع لوجوه احدها انه وحد السمع لان لكل واحد منهم سمعا واحدا كما يقال اتاني برأس كبشين يعني برأس
كل واحد منهما كما وحد البطن في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا يفعلون ذلك اذا امنوا اللبس فاذا لم يؤمن كقولك فرسهم
وثوبهم وانت تريد الجمع رفضوه وثانيها ان السمع مصدر في اصله والمصادر لا تجمع يقال رجلان صوم ورجال صوم
فروعي الاصل يدل على ذلك جمع الاذن في قوله وفي اذاننا وقر وثالثها ان يقدر مضافا محذوفا اي وعلى حواس سمعهم
ورابعها قال سيبويه انه وحد لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه
الجمع ايضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليمين والشمائل قال الراعي بها جيف الحسرى فاما عظامها فبيض
واما جلدها فصليب وانما اراد جلودها وقرا ابن ابي عبلة وعلى اسماعهم المسئلة السابعة من الناس من قال
السمع افضل من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر والتقديم دليل الفضل ولان السمع شرط النبوة
بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا اصم وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان بالسمع تصل نتائج عقول البعض
الى البعض فالسمع كانه سبب استكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوقفك الا على المحسوسات ولان السمع متصرف
في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل فقد بطل النطق والبصر اذا بطل لم يبطل النطق ومنهم من قدم البصر
لان اله القوة الباصرة اشرف ولان متعلق القوة الباصرة هو النور ومتعلق القوة السامعة هو الريح المسئلة الثامنة
قوله تعالى ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب واستقصينا بيانه في قوله تعالى نزل به الروح الامين على
قلبك في سورة الشعراء المسئلة التاسعة قال صاحب الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات
كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتامل وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله الة للابصار والاستبصار
واقول ان اصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الاستبصار يستدعي ابحاثا غامضة لا يليق بهذا
الموضع المسئلة العاشرة قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وغشوة

آنولوهنا

تنبيه فان زمامكم من خمس وتسعين ... على اسامير

بالكسر والرفع وغشوة بالفتح والرفع والنصب وعشاوة بالعين الغير المعجمة والرفع من العشاء والغشاوة هي الغطاء
ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع المسئلة الحادية عشر العذاب مثل النكال بناء
ومعنى لانك تقول اعذب عن الشيء اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح
فانه يزيده ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش اي يكسره وفراتا لانه يرفته على القلب ثم اتسع فسمي كل
الم فادح عذابا وان لم يكن نكالا اي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير
والكبير نقيض الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير دون الصغير ويستعملان في الجثث والاحداث جميعا تقول
رجل عظيم وكبير تريد جثته او خطره ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء
التعامي عن آيات الله ولهم من بين الالام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله المسئلة الثانية عشر اتفق المسلمون
على انه سبحانه وتعالى يحسن منه تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن واحتجوا بوجوه احدها ان ذلك التعذيب ضرر
خال عن جهات المنفعة فوجب ان يكون قبيحا بيان انه ضرر ظاهر وبيان انه خال عن جهات المنفعة
فلان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى الله تعالى او الى غيره والاول باطل لانه سبحانه متعال عن النفع والضرر
بخلاف الواحد منا في الشاهد فان عبده اذا اساء اليه ادبه لانه يستلذ بذلك التاديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه
اذا ادبه فانه ينزجر بعد ذلك عما يضره والثاني ايضا باطل لان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى المعذب او الى غيره والاول
هو محال لان الاضرار لا يكون عين الانتفاع واما الى غيره فلان دفع الضرر اولى بالرعاية من ايصال النفع فايصال الضرر
الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص آخر ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل ولانه لا منفعة يريد الله تعالى ايصالها الى احد الا وهو قادر على
ايصالها اليه من غير توسيط ذلك الاضرار فيكون توسيط ذلك الاضرار عديم الفائدة فثبت ان التعذيب ضرر خال عن جميع
جهات المنفعة وانه معلوم القبح ببديهة العقل بل قبحه اجلى في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا ومن قبح الجهل
الذي لا يكون ضارا بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر وقبح ما هو وسيلة
الى الضرر دون قبح نفس الضرر فاذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح وثانيها انه
سبحانه وتعالى كان عالما بان الكافر لا يؤمن على ما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
[illegible]
ذلك لا يكون رحيما كريما وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيما كريما وعلى انه نعم المولى ونعم النصير فكيف يمكن
بدل على عدم العقاب ورابعها انه سبحانه وتعالى هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي فيكون هو الملجئ اليها فيقبح منه ان
يعاقب عليها انما قلنا هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي
يخلقها الله تعالى اليها وبينا ان ذلك يوجب الجبر وتعذيب المجبور قبيح في العقول وربما قرروا هذا من وجه اخر فقالوا
اذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت الى شخصين من الناس فقبلها احدهما وخالفها الاخر فاثيب احدهما وعوقب
الاخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الاخر فيقال لان القابل احب الثواب وحذر العقاب فاطاع والاخر لم يحب ولم يحذر
فعصى وان هذا اصغى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فاطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال ولم اصغى هذا
وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم فنقول لان هذا حازم لبيب فطن وذاك اخرق جاهل غبي فنقول ولم اختص
هذا بالحزم والفطنة دون ذلك ولا شك ان الفطنة والبلادة من الاحوال الغريزية فان الانسان لا يختار لنفسه
الغباوة والخرق ولا يفعلها في نفسه بنفسه فاذا تناهت التعليلات الى امور خلقها الله تعالى اضطرارا علمنا ان كل هذه
الامور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك ان تسوي بين الشخصين الذين اطاع احدهما وعصى الاخر في كل حال اعني في
العقل والجهل والفطانة والغباوة والحزم والخرق والمعلمين والباعثين والزاجرين ولا يمكنك ان تقول انهما
لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذا سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص امور وقعت بتخليق الله
الله تعالى وقضائه وعند هذا يقال اين من العدل والرحمة والكرم ان يخلق العاصي على ما خلقه عليه من الفظاظة والجسارة
والقساوة والطيش والخرق ثم يعاقبه عليه وهلا خلقه مثل ما خلق الطائع لبيبا حازما عارفا عالما واين من
العدل ان يسخن قلبه ويقوي غضبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب اديب ومعلم عالم
وواعظ مبلغ بل يقيض له اضداد هؤلاء في افعالهم واخلاقهم فيتعلم منهم ثم يؤاخذه بما يؤاخذ به اللبيب
الحازم العاقل العالم البارد الرأس المعتدل المزاج كالقلب اللطيف الروح الذي رزقه مربيا شفيقا ومعلما كاملا
فهذا من العدل والرحمة والكرم والرافة في شيء فثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول وخامسها
انه سبحانه وتعالى انما كلفنا النفع يعود الينا لانه قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فاذا عصينا فقد
فوتنا على انفسنا تلك المنافع فهل يحسن في العقول ان ياخذ الحكيم انسانا ويقول له اني اعذبك العذاب الشديد لانك
فوتت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فهب اني فوتت على نفسي ادون
المطلوبين افتفوت علي لاجل ذلك اعظمهما وهل يحسن من السيد ان ياخذ عبده ويقول له انك قدرت على ان تكتسب دينارا

الملح نقيض العذب
النقاخ كغراب الماء العذب ق

ارجح من ايصال النفع المحض

ولا يقبلها

[illegible]

عشر قسما النوع الاول ان يحصل العرفان القلبي فههنا اما ان ينضم اليه الاقرار باللسان او الانكار باللسان او السكوت القسم الاول ان يحصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالاتفاق [illegible] القسم الثاني ان يحصل العرفان القلبي والانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا القسم الثالث ان يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما ان يكون اضطراريا او اختياريا

تسل العين نفسها

قلنا لا نسلم ان كل كذب قبيح

فان كان

فان كان اضطراريا فذلك ما اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا او كما اذا عرف الله بدليله ثم لما تم النظر مات فجاءة فهذا مؤمن قطعا لانه اتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار فكان معذورا فيه اما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم انه لم يأت بالاقرار فهذا محل بحث ومال الغزالي الى انه يكون مؤمنا لقوله عليه الصلوة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل قلبه مملو من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار النوع الثاني ان يحصل في القلب اعتقاد تقليدي فاما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسئلة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن ام لا وان كان اضطراريا فهذا يفرع على الصورة الاولى فان حكمنا فيها بالكفر فههنا لا كلام وان حكمنا هناك بالايمان وجب ان نحكم ههنا بالنفاق لان في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا فبان يكون منافقا عند التقليد كان اولى القسم الثاني الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك انه كفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب ان نحكم بالايمان في هذه الصورة القسم الثالث الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان او اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد النوع الثالث الانكار القلبي فاما ان يوجد معه الاقرار اللساني او الانكار اللساني او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل ان يعتقد بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار اقر باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز ان يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد فلم لا يجوز ان يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم ايضا من النفاق القسم الثاني ان يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا بخلاف باطنه القسم الثالث ان يوجد السكوت مع الانكار القلبي فهذا كافر ايضا وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا بخلاف باطنه النوع الرابع القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا اما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما ان يكون اختياريا او اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث اخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه ام لا وان كان لا في مهلة النظر ففيه نظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لان توقفه ان كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا القسم الثاني القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر القسم الثالث القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذاك هو الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان كل منافق كافر وانه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يضاد ما في ظاهره او كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا ظهر ان قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر المراد منه المنافقون والله اعلم المسئلة الثانية اختلفوا في ان كفر الكافر الاصلي اقبح ام كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال اخرون بل المنافق ايضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال تعالى والله يعلم ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد امور منكرة احدها انه قصد التلبيس والكافر ما قصد ذلك وثانيها ان الكافر على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنوثة وثالثها ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضي بذلك ورابعها ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلي ولاجل غلظ كفره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وخامسها قال مجاهد انه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين في اربع ايات ثم ثنى بذكر الكفار في ايتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة اية وذلك يدل على ان المنافقين اعظم جرما وهذا بعيد لان بكثرة الاقتصاص بخبرهم لا يجب ان يكون جرمهم اعظم فان عظم فلغير ذلك وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب الغوائل الى غير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان كثرة الاقتصاص بخبرهم يدل على ان الاهتمام بدفع شرهم اشد من الاهتمام بدفع شر الكفار وذلك يدل على انهم اعظم جرما من الكفار والله اعلم المسئلة الثالثة هذه الاية دالة على امرين الاول انها تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا الثاني انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله ومن لم يكن عارفا به لا يكون مكلفا اما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به لا بد ان يكون مؤمنا واما الثاني فلان غير العارف لو كان معذورا لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان من لا يعرف هذه الاشياء يكون معذورا المسئلة الرابعة ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها احدها يروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي وسميت انسانا لانك ناسي قال الشاعر ابو الفتح البستي

يا اكثر الناس احسانا الى الناس ❊ واكثر الناس افضالا على الناس
نسيت وعدك والنسيان مغتفر ❊ فاغفر فاول ناس اول الناس

وثانيها سمي انسانا لاستيناسه بمثله وثالثها قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهورهم وانهم يؤنسون اي يبصرون من قوله آنس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء اخر والا لزم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء اخر المسئلة الخامسة قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انها نزلت في منافقي اهل الكتاب منهم عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجده في كتابنا بنعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض المسئلة السادسة لفظة من لفظة صالحة للتثنية والجمع والواحد اما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد نرجع الى اللفظ وعند الجمع نرجع الى المعنى وحصل الامران في هذه الاية لان قوله تعالى يقول لفظ الواحد وامنا لفظ الجمع وبقي من مباحث الاية اسئلة السؤال الاول المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الاخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته صلى الله عليه وسلم فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله وباليوم الاخر والجواب ان حملنا هذه الاية على منافقي المشركين فلا اشكال لان اكثرهم

كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث والنشور وان حملناه على منافقي اهل الكتاب وهم اليهود فانما كفرهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم يعتقدونه جسما وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان فلما قالوا امنا بالله كذبهم الله فيه وهم يؤمنون على ذلك الوجه الباطل وكذلك يؤمنون باللسان وهم غير مؤمنين بالقلب فلما قالوا انا امنا بالله مثل ما امنتم كذبهم الله تعالى فيه. السؤال الثاني كيف طابق قوله تعالى وما هم بمؤمنين قولهم امنا بالله وباليوم الآخر والاول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل الجواب ان هذا انكار ما ادعوه ونفي ما انتحلوا اثباته فكان ابلغ وآكد في نفي الايمان عنهم. السؤال الثالث ما المراد باليوم الآخر الجواب يجوز ان يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الابد الدائم الذي لا ينقطع وان يراد به الوقت المحدود من النشور الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حد له. قوله تعالى يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون. اعلم ان الله تعالى ذكر من قبائح افعال المنافقين اربعة اشياء احدها ما ذكره في هذه الآية وهو انهم يخادعون الله والذين امنوا وفي الآية مسائل. المسئلة الاولى اعلم انه لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب ان يميز من غيره لكي لا يفعل واصل هذه اللفظة الاخفاء وسميت الخزانة المخدع والاخدعان عرقان في العنق لانهما خفيان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى في جحره وطريق خادع وخدوع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له ومنه المخدع واما حدها فهو اظهار ما يوهم السلامة والسداد وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير او التخلص منه فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب المخالصة لله تعالى في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم المرائي بانه مدلس اذا اظهر خلاف مراده ومنه اخذ التدليس في الحديث لان الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع واذا اعلن ذلك لا يقال انه مدلس. المسئلة الثانية ان قيل كيف يخادعون الله فلنا فيه وجوه الاول انه تعالى لما كان لا يخفى عليه البواطن لم يصح ان يخادع اذ التحقيق ان المنافقين كانوا يعتقدون ان الله بعث الرسول صلى الله عليه وسلم اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله ... والمراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وخادعوا الرسول يتعظيم امره وتعظيم شانه ... خادعوا الله تعالى ... صورة صنيعهم مع الله صورة صنيع المخادع وصورة صنيع الله معهم حيث امر باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع المخادع وكذلك صورة صنيع المؤمنين معهم ... المسئلة الثالثة في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه الاول انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يجرونهم في التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين اذا اظهروا لهم الايمان وان اسروا خلافه ... الثاني يجوز ان يكون مرادهم افشاء النبي صلى الله عليه وسلم اليهم اسراره ... الثالث انهم دفعوا عن انفسهم احكام الكفار مثل القتل ... الرابع انهم كانوا يطمعون في اموال الغنائم ... فان قيل فالله تعالى كان قادرا على ان يوحي الى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرهم وخداعهم ... المسئلة الرابعة قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وما يخادعون والباقون وما يخدعون ... فتحصل المعنى ثم ذكروا في قوله وما يخدعون الا انفسهم وجهين الاول انه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة خادعين الا انفسهم ... الثاني ان ذلك الخداع ... في الدنيا لان الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم ... وهو كقوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم ... قولهم انما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم ... الا انهم هم السفهاء ... ومكروا ومكر الله ... المراد بقوله وما يخدعون ... الذين يحاربون الله ورسوله ... بمعنى يخدعون ... وما يشعرون ... فالمرض وثانيها ... لشعور علم الشيء ... بالاحساس كقوله تعالى وهم لا يشعرون ... الى نفسهم ... كانهم لتماديهم في الغفلة كالذي لا يحس اما قوله في قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الخلل في الافعال

الصادرة عن موضوع تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الاثار كانت تلك الصفات امراضا للقلب فان قيل الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان المراد من المرض هنا الجهل والكفر لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا على الجهل والكفر فيلزم ان يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى فعل الكفر والجهل لوجوه احدها ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القران فلو كان المعنى كذلك لقالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم اذا فعل الله الكفر فينا فكيف تأمرنا بالايمان وثانيها انه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجزة على يد الكذاب فكان لا يبقى كون القران حجة فكيف يشتغل بمعانيه وتفسيره وثالثها انه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم لهم على كفرهم وكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم ورابعها قوله تعالى ولهم عذاب اليم فان كان الله خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم فاي ذنب لهم حتى يعذبهم وخامسها انه تعالى اضاف اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى هذا وصفهم الله تعالى بانهم مفسدون في الارض وانهم السفهاء وانهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل وهو من وجوه الاول يحمل المرض على الغم لانهم يقولون مرض قلب فلان من امر كذا والمعنى ان المنافقين مرضت قلوبهم لما راوا اثبات امر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شانه يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم كما قد روي انه صلى الله عليه وسلم مر بعبد الله بن ابي بن سلول على حمار فقال له نح حمارك يا محمد فقد اذتني ريحه فقال له بعض الانصار اعذره يا رسول الله فقد كنا عزمنا ان نتوجه للرياسة قبل ان تقدم علينا فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله ذلك فقال فزادهم الله مرضا اي زادهم غما على غمهم بما يزيد على اعلاء امر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شانه الثاني ان مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف فهو كقوله تعالى في السورة فزادتهم رجسا الى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قبل ذلك وكقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني والنبي عليه السلام ان لم ياذن له لم يفتنه ولكنه كان يفتتن عند خروجه فنسبت الفتنة اليه وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى في فساده ما زادتك موعظتي الا شرا وما زادتك موعظتي الا فسادا فكذلك هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله تعالى الى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لا جرم اضيفت زيادة كفرهم الى الله الثالث المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة الالطاف فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله قاتلهم الله انى يؤفكون الرابع ان العرب تصف فتور النظر بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف قال جرير ان العيون التي في طرفها مرض قتلننا ثم لم يحيين قتلانا وكذلك المرض هنا انما هو الفتور في النية وذلك لانهم في اول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة واظهار الخصومة ثم انكسرت شوكتهم فاخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى فزادهم الله مرضا اي زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف ولقد حقق الله ذلك بقوله وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين الخامس ان يحمل المرض على الم القلب وذلك لان الانسان اذا ابتلي بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فربما صار ذلك سببا لتغير مزاج القلب وتالمه وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان اولى من سائر الوجوه اما قوله ولهم عذاب اليم فقال صاحب الكشاف يقال الم فهو اليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به نحو قوله تحية بينهم ضرب وجيع وهذا على طريقة قولهم جد جده والالم في الحقيقة للمولم كما ان الجد للجاد اما قوله بما كانوا يكذبون ففيه ابحاث احدها ان الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه كذبا الا اذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفا للخبر وهذه الآية حجة عليه وثانيها ان قوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علة للعذاب الاليم وذلك يقتضي ان يكون كل كذب حراما فاما ما روي ان ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليه كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به وثالثها في هذه الآية قراءتان احديهما يكذبون والمراد بكذبهم قولهم امنا بالله وباليوم الآخر وثانيهما يكذبون من كذبه الذي هو نقيض صدقه ومن كذب الذي هو مبالغة في كذب كما بولغ في صدق فقيل صدق قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبائح افعال المنافقين والكلام فيه من وجوه احدها ان يقال من القائل لا تفسدوا في الارض وثانيها ما الفساد في الارض وثالثها من القائل انما نحن مصلحون ورابعها ما الصلاح المسئلة الاولى منهم من قال ذلك القائل هو الله تعالى ومنهم من قال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز ان يكون القائل لذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وان كان الاقرب هو ان القائل لهم ذلك من شافههم بذلك فاما ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوا بما يحقق ايمانهم وانهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما ان يقال ان بعض من كانوا يلقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلا لهم لا تفسدوا فان قيل انما يخبرون الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك قلنا نعم لان المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما اخبر تعالى في قوله تعالى يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم لترضوا عنهم المسئلة الثانية الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعا به ونقيضه الصلاح فاما كونه فسادا في الارض فانه يفيد امرا زائدا وفيه ثلاثة اقوال احدها قول ابن عباس والحسن وقتادة رضي الله تعالى عنهم ان المراد بالفساد في الارض اظهار معصية الله تعالى وتقريره ما ذكره القفال وهو ان اظهار معصية الله تعالى انما كان افسادا في الارض لان الشرائع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل احد شانه فحقنت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها اما اذا تركوا التمسك بالشرائع واقدم كل احد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب فلذلك قال الله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض

لم يحيين لم

شعر
وخيل قد دلفت لها بخيل
آنا الذي لم يحتل وقد خدعن
اضاع وكاسي امره وهو مدبر

بتهيهم على انهم اعرضوا عن الطاعة فلم يحصلوا الا على الافساد في الارض وثانيها ان يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم لانهم مالوا الى الكفار مع انهم في الظاهر مؤمنون اوهم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وضعف انصاره فكان ذلك يجرئ الكفار على اظهار عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم ونصب الحرب وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الارض وثالثها قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكذيبه وجحد الاسلام والقاء الشبه

المسئلة الثالثة الذين قالوا انما نحن مصلحون هم المنافقون والاقرب في مرادهم ان يكون نقيضا لما نهوا عنه فلما كان الذي نهوا عنه هو الافساد في الارض كان قولهم انما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر احتمالات احدها انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين لاجرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعوا الا للتطهير وجه الارض عن الفساد وثانيها انا اذا اقتصرنا لا نفسد وبمداراة المنافقين للكافرين فقولهم انما نحن مصلحون يعني بان هذه المداراة سعي في الاصلاح بين المسلمين والكفار وكذلك حكى الله عنهم انهم قالوا ان اردنا الا احسانا وتوفيقا فقولهم انما نحن مصلحون اي نحن نصلح امور انفسنا واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الاية على ان من اظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه وتجويز خلافه لا يطعن فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله تعالى اعلم اما قوله تعالى الا انهم هم المفسدون فخارج عن الوجوه الثلاثة احدها انهم مفسدون لان الكفر فساد في الارض اذ فيه كفران نعمة الله واقدام كل احد على ما يهواه لانه اذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا يخشى عقابا يهارج الناس ومن هذا ثبت ان النفاق فساد ولهذا قال فهل عسيتم ان توليتم على ما تقدم تقريره قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس قالوا انؤمن كما امن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح افعال المنافقين وذلك لانه سبحانه وتعالى لما نهاهم في الاية المتقدمة عن الفساد في الارض امرهم في هذه الاية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بمجموع امرين اولهما ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا وثانيها فعل ما ينبغي وهو قوله امنوا وههنا مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى امنوا كما امن الناس اي ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل ان يستدل بهذه الاية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لو لم يكن ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل الاخلاص فكان قوله امنوا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما امن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الاخلاص واما في الظاهر فلا سبيل اليه الا باقرار الظاهر فلاجرم افتقر فيه الى تاكيده بقوله كما امن الناس المسئلة الثانية اللام في الناس فيها وجهان احدهما انها للعهد اي كما امن الرسول ومن معه وهم ناس معهودون او عبد الله بن سلام واتباعه لانهم من ابناء جنسهم والثاني انها للجنس ثم ههنا ايضا وجهان احدهما ان الاوس والخزرج اكثرهم كانوا مسلمين وهؤلاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين ولفظ العموم قد يطلق على الاكثر والثاني ان المؤمنين هم الناس في الحقيقة لانهم هم الذين اعطوا الانسانية حقها لان فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي المسئلة الثالثة القائل امنوا كما امن الناس اما الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض نؤمن كما امن سفيه بني فلان وسفيه بني فلان والرسول صلى الله عليه وسلم لا يعرف ذلك فقال تعالى الا انهم هم السفهاء المسئلة الرابعة السفه الخفة يقال سفهت الريح الشيء اذا حركته قال ذو الرمة

جرين كما اهتزت رماح تسفهت اعاليها مر الرياح النواسم

وقال ابو تمام

سفيه الرمح جاهله اذا ما بدا فضل السفيه على الحليم

اراد به سريع الطعن بالرمح خفيفه وانما قيل لبذي اللسان سفيه لانه خفيف لا راي له وقال تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال صلى الله عليه وسلم شارب الخمر سفيه لقلة عقله وانما سمى المنافقون المسلمين بالسفه لان المنافقين كانوا اهل الخطر والرياسة واكثر المؤمنين كانوا فقراء وعندنا ان دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل والباطل لا يقبله الا السفيه فلهذه الاسباب نسبوهم الى السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجوه احدها ان من اعرض عن الدليل ونسب المتمسك به الى السفاهة فهو السفيه وثانيها ان من باع اخرته بدنياه فهو السفيه وثالثها ان من عادى محمدا صلى الله عليه وسلم فقد عادى الله تعالى وذلك هو السفيه المسئلة الخامسة انما قال في اخر هذه الاية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين الاول ان الوقوف على ان المؤمنين على الحق وهم على الباطل امر عقلي نظري واما ان النفاق وما فيه من البغي يفضي الى الفساد في الارض فضروري جار مجرى المحسوس الثاني انه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم احسن طباقا له والله اعلم قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون هذا هو النوع الرابع من افعالهم القبيحة يقال لقيته ولاقيته اذا استقبلته قريبا منه وقرا ابو حنيفة اذا لاقوا اما قوله قالوا امنا فالمراد اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك الثاني ان قولهم للمؤمنين امنا يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب ان يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب اما قوله واذا خلوا الى شياطينهم فقال صاحب الكشاف يقال خلوت بفلان واليه اذا انفردت به ويجوز ان يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالية ومن خلوت به اذا سخرت منه وهو من قولك خلا فلان بعرض فلان يعبث به ومعناه واذا انهوا السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدثوهم بها كما تقول احمد اليك فلانا واذمه اليك واما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم اما قوله تعالى قالوا انا معكم ففيه سؤالان الاول هذا القائل هم كل المنافقين ام بعضهم الجواب في هذا خلاف لان من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على انه من صغارهم فكانوا يقولون للمؤمنين امنا واذا عادوا الى اكابرهم قالوا انا معكم لئلا يتوهموا فيهم المباينة ومن يقول في الشياطين المراد بهم الكفار لم يمتنع اضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد بالشياطين كبارهم اما الكفار واما كبار المنافقين لانهم هم الذين يقدرون على الافساد في الارض اما الاصاغر فلا الثاني لم كانت مخاطبتهم للمؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالاسمية محققة بان الجواب ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا باقوى الكلامين لانهم كانوا في ادعاء حدوث الايمان منهم لا في ادعاء انهم في الدرجة الكاملة منه اما لانفسهم [illegible]

المنافقين

معه المبالغة وانما لعلهم بادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين واما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلموا ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان التاكيد لا يفتقر اليه اما قوله تعالى انما نحن مستهزؤن ففيه سؤالات الاول ما الاستهزاء الجواب اصل الباب الخفة من الهزء وهو القتل السريع وهزأ يهزأ مات على المكان وتهزأ به ناقته اي تسرع وتخف ثم عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فهؤلاء لما قالوا نحن مستهزؤن كان يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن من شرهم ونقف على اسرارهم ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم الثاني كيف يتعلق قوله انما نحن مستهزؤن بقوله انا معكم الجواب هو تاكيد له لان قوله انا معكم معناه الثبات على الكفر وقوله انما نحن مستهزؤن رد للاسلام ورد نقيض الشيء تاكيد لثباته او بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر او استئناف كانهم اعترضوا عليهم حين قالوا انا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون اهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزؤن واعلم انه سبحانه لما حكى عنهم ذلك اجابهم باشياء احدها قوله الله يستهزئ بهم وفيه اسئلة الاول كيف يجوز وصف الله تعالى بانه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس وهو على الله محال ولانه لا ينفك عن الجهل لقوله قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين والجهل على الله محال الجواب ذكروا في التاويل خمسة اوجه احدها ان ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء لان جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله يخادعون الله وهو خادعهم وقال عليه الصلاة والسلام اللهم ان فلانا هجاني وهو يعلم اني لست بشاعر فاهجه اللهم والعنه عدد ما هجاني اي اجزه جزاء هجائه وقال عليه الصلاة والسلام تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا وثانيها ان ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار بالمؤمنين فيصير كان الله استهزأ بهم وثالثها ان من اثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا بالسبب عن المسبب ورابعها ان استهزاء الله بهم ان يظهر لهم من احكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الاخرة كما انهم اظهروا للنبي عليه الصلاة والسلام والمؤمنين امرا مع ان الحاصل منهم في السر خلافه وهذا التاويل ضعيف لانه لما ظهر لهم احكام الدنيا فقد ظهر الادلة الواضحة بما يعاملون به في دار الاخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس في ذلك مخالفة لما اظهره في الدنيا وخامسها ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فلانه تعالى يطلع الرسول على اسرارهم مع انهم كانوا يبالغون في اخفائها عنه واما في الاخرة فقال ابن عباس اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين واذا راى المنافقون الباب مفتوحا اخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون الى الجنة واهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب فذلك قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون وهذا هو الاستهزاء السؤال الثاني كيف ابتدا قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذي قبله الجواب هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم الذي يصير استهزاؤهم في مقابلته كالمعدوم وفيه ايضا ان الله تعالى هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم باستهزاء مثله السؤال الثالث هلا قيل الله مستهزئ بهم ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستهزؤن الجواب لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت وهكذا كانت نكايات الله تعالى فيهم اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين وايضا فما كانوا يخلون في اكثر اوقاتهم من تهتك استار وتكشف اسرار واستشعار حذر من ان تنزل فيهم اية يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزؤا ان الله مخرج ما تحذرون الجواب الثاني قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف انه من مد الجيش وامده اذا زاده والحقه ما يقويه ويكثره وكذلك مد الدواة وامدها زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اصلحتهما بالزيت والسماد ومده الشيطان في الغي وامده اذا واصله بالوساوس ومد وامد بمعنى واحد وقال بعضهم مد يستعمل في الشر وامد في الخير قال الله تعالى ونمد له من العذاب مدا وقال في كثيم وامددناكم باموال وبنين وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين ومن الناس من يزعم انه من المد في العمر والاملاء والامهال وهذا خطا من وجهين الاول ان قراءة ابن كثير وابن محيصن ونمد وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم يدل على انه من المدد دون المد الثاني الذي بمعنى امهله انما هو مد له كاملى له قالت المعتزلة هذه الاية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه احدها قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اضاف ذلك الغي الى اخوانهم فكيف يكون مضافا الى الله وثانيها ان الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه وثالثها لو كان فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القران فكان الاشتغال بتفسيره عبثا ورابعها انه تعالى اضاف الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم يعمهون ولو كان ذلك من الله تعالى لما اضافه اليهم فظهر انه تعالى انما اضافه اليهم ليعرف انه تعالى غير خالق لذلك ومصداقه انه حين اسند المد الى الشياطين اطلق الغي ولم يقيده بالاضافة في قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اذا ثبت هذا فنقول التاويل من وجوه احدها وهو تاويل الكعبي وابي مسلم ابن بحر الاصفهاني ان الله تعالى لما منعهم الطافه التي يمنحها للمؤمنين وخذلهم الله بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها تزايد النور في قلوب المسلمين فسمي ذلك التزايد مددا واسند الى الله تعالى لانه مسبب عن فعله بهم وثانيها ان يحمل على منع القسر والالجاء كما قيل ان السفيه اذا لم ينه مامور وثالثها ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده ورابعها ما قاله الجبائي فانه قال ويمدهم اي يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين الاول ما بينا انه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر الثاني هب انه يصح ذلك ولكنه يفيد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يقيد الاشكال اجاب القاضي عن ذلك بانه ليس المراد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في الطغيان بل المراد انه تعالى يبقيهم ويلطف لهم في الطاعات فيابون الا ان يعمهوا واعلم ان الكلام في هذا الباب تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو قال تعالى انا لما طغى الماء اي جاوز قدره وقال اذهبا الى فرعون انه طغى اي اسرف وتجاوز الحد

وتسميد الارض ان يجعل فيها السماد وهو سرجين ورماد

وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لغتان كلقيان ولقيان والعمه مثل العمى الا ان العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصة وهو التردد والتحير لا يدري اين يتوجه قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على الهدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كانه في ايديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلال فقد استبدلوها به والضلالة الخروج عن القصد وفقد الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين اما قوله تعالى فما ربحت تجارتهم فالمعنى انهم ما ربحوا في تجارتهم وفيه سؤالان الاول كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها الجواب هو من الاسناد المجازي وهو ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري الثاني هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة الجواب هذا مما يقوي امر المجاز ويحسنه كما قال ولما رايت النسر عز ابن داية وعشش في وكريه جاش له صدري لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه ذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر الله سبحانه الشرى اتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته اما قوله تعالى وما كانوا مهتدين فالمعنى ان الذي يطلبه التجار في متصرفاتهم امران سلامة راس المال والربح وهؤلاء قد اضاعوا الامرين لان راس مالهم هو العقل الخالي عن المانع فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة فهؤلاء مع انهم لم يربحوا فقد افسدوا راس مال العقل السليم الهادي الى العقائد الحقة وقال قتادة انتقلوا من الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى المعصية ومن الجماعة الى الفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون واعلم انا قبل الخوض في تفسير الفاظ هذه الاية نتكلم في شيئين احدهما ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه وذلك لان الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالشاهد فيتاكد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية في الايضاح الا ترى ان الترغيب اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل لم يتاكد وقوعه من القلب كما يتاكد وقوعه اذا مثل بالنور واذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتاكد قبحه في العقول كما يتاكد اذا مثل بالظلمة واذا اخبر بضعف امر من الامور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك ابلغ في تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ولهذا ما اكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه امثاله قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس ومن سور الانجيل سورة الامثال المسئلة الثانية المثل في اصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل وشرطه ان يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه المسئلة الثالثة ان الله تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان احدهما هذا المثل وفيه اشكالات احدها ان يقال ما وجه التمثيل بمن اعطي نورا ثم سلب ذلك النور منه مع ان المنافق ليس له نور وثانيها ان يقال ان من استوقد نارا فاضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم فاما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل وثالثها ان مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى اذهب بنوره وتركه في ظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الخيبة والحيرة فقد اتي فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه الجواب ان العلماء قد ذكروا في كيفية التشبيه وجوها احدها قال السدي ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصول النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه ههنا في غاية الصحة لانهم بايمانهم اولا اكتسبوا النور ثم بنفاقهم ثانيا ابطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لا حيرة اعظم من حيرة الدين لان المتحير في طريقه لاجل الظلمة لا يخسر الا القليل من الدنيا اما المتحير في الدين فانه يخسر نفسه في الاخرة ابد الابدين وثانيها ان لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين ابدا من اول امرهم فههنا تاويل اخر ذكره الحسن وهو انهم لما اظهروا الايمان فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة اموالهم عن الغنيمة واولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر احكام المسلمين عد ذلك نورا من انوار الايمان ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قليل قدره شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة التي جاءته في اعقاب النور فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظم ضررهم في الاخرة يشبه الظلمة وثالثها ان يقول ليس وجه التشبيه ان للمنافق نورا بل وجه التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحير والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه اشد من تحير سالك الطريق على ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح ان يوصف بهذه الظلمة الشديدة لا ان وجه التشبيه يجمع النور والظلمة ورابعها ان الذي اظهروه يوهم انه من باب النور الذي ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهره لاصحابه من الكفر والنفاق ومن قال بهذا قال ان المثل انما عطف على قوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم فالنار مثل لقولهم امنا وذهابه مثل لقولهم للكفار انا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الايمان مثلا بالنور وهو حين تكلم بها اظهر خلافها قلنا انه لو ضم الى القول اعتقادا له وعملا به لاتم النور لنفسه ولكنه لم يفعل لم يتم نوره وانما سمى مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه وخامسها يجوز ان يكون استيقاد النار عبارة عن اظهار المنافق كلمة الايمان وانما سماه نورا لانه يتزين بظاهره منهم ويصير ممدوحا بسببه فيما بينهم ثم ان الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة امره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه اسم الايمان فبقي في ظلمات لا يبصر اذ النور الذي كان له قبل قد كشف الله امره فزال وسادسها انهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات وسابعها يجوز ان يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون اثارتها بهذه النار فان الفتنة التي كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء الا ترى الى قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وثامنها قال سعيد بن جبير نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج النبي صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركي العرب فلما خرج كفروا به وكانت انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كايقاد النار وكفرهم بعد ظهوره كزوال ذلك النور والله اعلم المسئلة الرابعة فاما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله كثير والوجه

فيه ان النور قد بلغ النهاية في كونه هاديا الى المحجة والى طريق المنفعة وازالة الحيرة وهذا حال الايمان في باب الدين فشبه ما هو النهاية في زوال الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق المحتاج الى سلوكه لا يرد عليه من اسباب الحرمان والتحير اعظم من الظلمة ولا شيء كذلك في باب الدين اعظم من الكفر فشبه الله تعالى احدهما بالاخر فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الاية بقيت ههنا اسولة واجوبة تتعلق بالتفاصيل السؤال الاول قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا يقتضي تشبيه مثلهم بمثل المستوقد فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه احدهما بالاخر الجواب استعير المثل للقصة او للصفة اذا كان لها شان وفيها غرابة كانه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد نارا وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي وفيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شان من العظمة والجلالة مثلهم في التورية اي صفتهم وشانهم المتعجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثلة في الخير والشر فاشتقوا منه صفة العجيب الشان السؤال الثاني كيف مثلت الجماعة بالواحد والجواب من وجوه احدها انه يجوز وضع الذي موضع الذين كقوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا وانما جاز ذلك لان الذي لكونه وصلة الى وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا بصلته حقيق بالتخفيف ولذلك نهكوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا به على اللام وحدها في اسم الفاعل والمفعول وثانيها ان يكون المراد جنس المستوقدين او اريد الجمع او الفوج الذي استوقد نارا وثالثها وهو الاقوى ان المنافقين ذواتهم لم يشبهوا بذوات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة المستوقد ومثله قوله مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار وقوله ينظرون اليك نظر المغشي عليه ورابعها المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلا اي يخرج كل واحد منكم السؤال الثالث ما الوقود وما النار وما الاضاءة وما النور وما الظلمة الجواب اما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها واما النار فهو جوهر لطيف مضيء حار محرق واشتقاقها من نار ينور اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها وهو ضوءها والمنار العلامة والمنارة وهي الشيء الذي يؤذن عليها ويقال ايضا للشيء الذي يوضع السراج عليه ومنه النورة لانها تطهر البدن والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا واضاء يرد لازما ومتعديا تقول اضاء القمر الظلمة واضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر اضاءت لهم احسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه واما حول الشيء فهو الذي يتصل به تقول دار حوله وحواليه والحول السنة لانها تحول وحال عن العهد اي تغير وحال لونه اي تغير لونه والحوالة انقلاب الحق من شخص الى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد ان لم يكن طالبا له والحول انقلاب العين والحول الانقلاب قال تعالى لا يبغون عنها حولا والظلمة عدم النور عما من شانه ان يستنير والظلم في اصل اللغة عبارة عن النقصان قال تعالى آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص وفي المثل من اشبه اباه فما ظلم اي فما نقص حق الشبه والظلم الثلج لانه ينتقص سريعا والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج السؤال الرابع اضاءت متعدية ام لا الجواب كلاهما جائز يقال اضاءت النار بنفسها واضاءت غيرها وكذلك اظلم الشيء بنفسه واظلم غيره اي صيره مظلما وههنا الاقرب انها متعدية ويحتمل ان يكون غير متعدية مستندة الى ما حوله والتانيث للحمل على المعنى لان ما حول المستوقد اماكن واشياء ويعضده قراءة ابن ابي عبلة ضاءت السؤال الخامس هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله فلما اضاءت الجواب ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب بضوئهم لاوهم ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الا ترى كيف ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات لا يبصرون والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون السؤال السادس لم قيل ذهب الله بنورهم ولم يقل اذهب الله نورهم الجواب الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان بماله اخذه قال تعالى فلما ذهبوا به اذا لذهب كل اله بما خلق والمعنى اخذ الله نورهم وامسكه وما يمسك الله فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب وقرا اليماني اذهب الله نورهم السؤال السابع ما معنى وتركهم الجواب ترك اذا علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا علق بشيئين كان بمعنى صير فيجري مجرى افعال القلوب ومنه قوله تعالى وتركهم في ظلمات اصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصب الجزئين السؤال الثامن لم حذف احد المفعولين من لا يبصرون الجواب انه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا من المقدر المنوي كان الفعل غير متعد اصلا قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون واعلم انه لما كان المعلوم من حالهم انهم كانوا يستمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القران وما يظهره الرسول صلى الله عليه وسلم من الادلة والايات بمن هو اصم في الحقيقة فلا يسمع واذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب فكذلك جعله بمنزلة الابكم واذا لم ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الاعمى اما قوله تعالى فهم لا يرجعون ففيه وجوه احدها انهم لا يرجعون كما تقدم ذكره وهو تمسكهم بالنفاق الذي لاجل تمسكهم به وصفهم الله بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على انهم يستمرون على نفاقهم ابدا وثانيها انهم لا يعودون الى الهدى بعد ان باعوه او عن الضلالة بعد ان اشتروها وثالثها اراد انهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون ايتقدمون ام يتاخرون وكيف يرجعون الى حيث ابتدؤا منه قوله تعالى او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير اعلم ان هذا هو المثل الثاني للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه احدها انه اذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون اصابعهم في اذانهم حذر الموت وان البرق يكاد يخطف ابصارهم فاذا اضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لان من اصابه البرق في هذه الظلمات الثلاث ثم ذهب عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة في عينه ويكون له مزية على من لم يزل في الظلمة فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون وثانيها ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد

فهذه الصورة مع هذه الاحوال الضارة صار النفع به تلافا فكذا اظهار الايمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن فاذا فقد
فيه الاخلاص وحصل معه النفاق صار ضررا في الدين وثالثها ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق ظن المخلص منها ان
يجعل اصابعه في آذانه وذلك لا ينجيه مما يريد الله تعالى به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى
حال المنافقين في ظنهم ان اظهارهم للمؤمنين ما اظهروه ينفعهم مع ان الامر في الحقيقة ليس كذلك ورابعها ان عادة
المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد فرارا من الموت والقتل فشبه الله حالهم في ذلك بحال من نزلت هذه الامور به واراد
دفعها بجعل اصبعيه في اذنيه وخامسها ان هؤلاء الذين يجعلون اصابعهم في آذانهم وان تخلصوا عن الموت في تلك الساعة
فان الموت والهلاك من ورائهم لا مخلص لهم منهما فكذلك حال المنافقين فان الذي يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب
النار وسادسها ان من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع انواع الظلمات وحصول انواع المخافة وحصل للمنافقين
نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لان المنافق يتصور في كل وقت انه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل فلا
يكاد الوجل والخوف يزول عن قلبه مع النفاق وسابعها المراد من الصيب هو الايمان والقرآن والظلمات والرعد والبرق
هو الاشياء الشاقة على المنافقين وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الآباء والامهات
وترك الاديان القديمة والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما ان الانسان يبالغ في
الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو اشد الاشياء نفعا بسبب هذه الامور المقارنة فكذا المنافقون يحترزون عن الايمان و
القرآن بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه انه متى حصل لهم شيء من المنافع وهو عصمة اموالهم
ودمائهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون في الدين واذا اظلم عليهم قاموا اي متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع فحينئذ
يكرهون الايمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه واعلم ان في هذه الآية اسئلة واجوبة السؤال الاول
اي التمثيلين ابلغ الجواب الثاني لانه ادل على فرط الحيرة وشدة الامر وفظاعته ولذلك اخر وهم يتدرجون في نحو هذا من الاهون
الى الاغلظ السؤال الثاني لم عطف احد التمثيلين على الاخر بحرف الشك الجواب من وجوه احدها ان او في اصلها تساوي
بين الشيئين فصاعدا ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك كقولك جالس الحسن او ابن سيرين
تريد انهما سيان في استصواب ان تجالس ايهما شئت ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي الآثم والكفور متساويان
في وجوب عصيانهما فكذا قوله او كصيب معناه ان كيفية قصة المنافقين مشبهة بكيفية هاتين القصتين فبايتهما مثلتها
فانت مصيب وان مثلتها بهما جميعا فكذلك وثانيها انما ذكر تعالى ذلك لان المنافقين قسمان بعضهم يشبهون اصحاب النار
وبعضهم يشبهون اصحاب المطر ونظيره قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى وقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها
بأسنا بياتا او هم قائلون وثالثها او بمعنى بل قال تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون ورابعها او بمعنى الواو كانه
قال وكصيب من السماء وهو كقوله تعالى او بيوت آبائكم وقال الشاعر وقد زعمت ليلى باني فاجر
لنفسي تقاها او عليها فجورها وهذه الوجوه مطردة في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة السؤال الثالث
المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو الجواب لعلماء البيان هاهنا قولان
احدهما ان هذا تشبيه مفرق ومعناه ان يكون المثل مركبا من امور والممثل يكون مركبا من امور ويكون كل واحد من المثل
شبيها بكل واحد من الممثل فههنا شبه دين الاسلام بالصيب لان القلوب تحيى به حياة الارض بالمطر وما يتعلق به من شبهات
الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق
والمعنى او كمثل ذوي صيب والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه الصفة والقول الثاني انه تشبيه مركب وهو الذي يشبه فيه
احدى الجملتين بالاخرى في امر من الامور وان لم تكن آحاد احدى الجملتين شبيهة بآحاد الجملة الاخرى وههنا المقصود تشبيه حيرة المنافقين
في الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره بعد ايقادها وبحيرة من اخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق فان قيل
الذي كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك او كمثل ذوي صيب هل تقدر مثله في المركب قلنا
لولا طلب الراجع في قوله يجعلون اصابعهم ما كان بنا حاجة الى تقديره السؤال الرابع ما الصيب الجواب
انه المطر الذي يصوب اي ينزل من صاب يصوب اذا نزل ومنه صوب رأسه اذا خفضه وقيل انه من صاب يصوب اذا قصد
ولا يقال صيب الا للمطر الجود كان عليه السلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيئا اي مطرا جودا ويقال ايضا للسحاب صيب قال
الشماخ وتنكير صيب لانه اريد نوع من المطر شديد هائل كما تنكرت النار في التمثيل الاول

> الجود المطر الغزير ص
> قال ابو ذؤيب
> عفا ابن ربع الجنوب مع الصبا
> واسحم دان مزنه متصوب
> امالي

وقرئ او كصائب والصيب ابلغ والسماء هذه المظلة السؤال الخامس قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب لا يكون الا من السماء
الجواب من وجهين الاول لو قال او كصيب فيه ظلمات احتمل ان يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون بعض
اما لما قال من السماء دل على انه عام مطبق آخذ بآفاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير
ايد ذلك بان جعله مطبقا الثاني من الناس من قال المطر انما يحصل من ارتفاع ابخرة رطبة من الارض الى الهواء فينعقد
هناك من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة اخرى فذاك هو المطر ثم ان الله سبحانه وتعالى ابطل ذلك المذهب ههنا بان بين ان
ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى وينزل من السماء من جبال فيها
من برد السؤال السادس ما الرعد والبرق الجواب الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب كان اجرام السحاب تضطرب
وتنتقض اذا اخذتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من السحاب من برق الشيء بريقا اذا لمع
السؤال السابع الصيب هو المطر او السحاب فايهما اريد فما ظلماته الجواب اما ظلمات السحاب فاذا كان اسحم مطبقا
فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة اليها ظلمة الليل واما ظلمة المطر فظلمته تكاثفه وانتساجه بتتابع القطر وظلمة اظلال
الغمامة مع ظلمة الليل السؤال الثامن كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما مكانهما السحاب الجواب لما كان التعلق
بين السحاب والمطر شديدا جاز اجراء احدهما مجرى الآخر في الاحكام السؤال التاسع هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات
الجواب الفرق انه حصلت انواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج الى صيغة الجمع اما الرعد فانه نوع واحد وكذا البرق ولم يجتمع
اجتماع انواع البرق والرعد في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع السؤال العاشر لم جاءت هذه الاشياء منكرات
الجواب لان المراد انواع منها كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف السؤال الحادي عشر الى ماذا يرجع

الضمير في يجعلون الجواب الى اصحاب الصيب وهو وان كان محذوفا في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه
مستانفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكان قائلا يقول فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل
يجعلون اصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال يكاد البرق يخطف ابصارهم السؤال الثاني عشر
رؤس الاصابع هي التي تجعل في الآذان فهلا قال اناملهم الجواب المذكور وان كان هو الاصبع لكن المراد بعضه كما في قوله
تعالى فاقطعوا ايديهما المراد بعضها السؤال الثالث عشر ما الصاعقة الجواب انها قصفة رعد ينقض معها شعبة من نار
وهي نار لطيفة قوية لا تمر بشيء الا اتت عليه الا انها مع قوتها سريعة الخمود السؤال الرابع عشر ما احاطة الله تعالى بالكافرين
الجواب انه مجاز والمعنى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة اقوال احدها انه عالم بهم قال الله
تعالى وان الله قد احاط بكل شيء علما وثانيها قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط وثالثها يهلكهم من قوله تعالى
الا ان يحاط بكم السؤال الخامس عشر ما الخطف الجواب انه الاخذ بسرعة وقرأ مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح افصح وعن ابن مسعود
يختطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء واصله يختطف وعنه بكسرهما يخطف على اتباع الياء الخاء وعن زيد بن علي
يخطف من خطف وعن ابي يتخطف من قوله ويتخطف الناس من حولهم واما قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه فهو استيناف
ثالث كانه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الامر على المنافقين بشدته
على اصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما ياتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف ان
يخطف ابصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة فاذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن
الحركة ولو شاء الله لزاد في قصف الرعد فاصمهم وفي ضوء البرق فاعماهم واضاء اما متعد بمعنى كلما نور لهم مسلكا
اخذوه والمفعول محذوف واما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره ويعضده قراءة ابن ابي عبلة كلما ضاء
فان قيل كيف قيل مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا قلنا لانهم حراص على امكان المشي فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها
وليس كذلك التوقف والاقرب في اظلم ان يكون غير متعد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم ومنه قامت
السوق وقام الماء جمد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم وابصارهم

> لذهب بها

وههنا مسئلة وهي ان المشهور ان لو يفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ومنهم من انكر ذلك وزعم انها لا يفيد الا الربط
واحتج عليه بالآية والخبر اما الآية فقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو
افادت كلمة لو انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض لان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا
وما اسمعهم وقوله ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون يفيد انه تعالى ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي خير فيلزم
ان يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه
فعلى مقتضى قولهم يلزم انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فعلمنا ان كلمة لو لا تفيد الا الربط والله اعلم اما قوله تعالى
ان الله على كل شيء قدير ففيه مسائل المسئلة الاولى منهم من استدل به على ان المعدوم شيء قال لانه تعالى اثبت القدرة على
الشيء والموجود لا قدرة عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذي عليه القدرة معدوم وهو شيء فالمعدوم شيء والجواب لو صح
هذا الكلام لزم ان ما لا يقدر الله عليه ان لا يكون شيئا فالموجود اذا لم يقدر الله عليه وجب ان لا يكون شيئا المسئلة
الثانية احتج جهم بهذه الآية على انه تعالى ليس بشيء قال لانها تدل على ان كل شيء مقدور لله تعالى والله تعالى ليس بمقدور
له تعالى فوجب ان لا يكون شيئا واحتج ايضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شيء قال لو كان الله شيئا وهو تعالى مثل مثل
نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شيء فوجب ان لا يكون شيئا حتى لا تتناقض هذه الآية واعلم ان هذا الخلاف في الاسم لانه
لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج اصحابنا بوجهين احدهما قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والثاني قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه والمستثنى داخل في المستثنى منه فوجب ان يكون شيئا المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية
ان مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لابي علي وابي هاشم وجه الاستدلال ان مقدور العبد شيء وكل شيء مقدور لله
بهذه الآية فيلزم ان يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى المسئلة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان المحدث حال حدوثه
مقدور خلافا للمعتزلة فانهم يقولون الاستطاعة قبل الفعل فالشيء انما يكون مقدورا قبل حدوثه وبيانه ان الاستدلال
الاصحاب ان المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورا ترك العمل فيه فبقي معمولا به
في محل النزاع ولان حال البقاء مقدور والمعنى انه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيستحيل ان يقدر على اعدامه
لاستحالة ان يصير معدوما في اول زمان وجوده فلم يبق الا ان يكون قادرا على ايجاده المسئلة الخامسة تخصيص العام جائز
في الجملة وايضا تخصيص العام بدليل العقل جائز لان قوله تعالى والله على كل شيء قدير يقتضي ان يكون قادرا على نفسه ثم خص
بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا للكل ثم تبين انه غير صادق في الكل كان هذا كذبا وذلك يوجب الطعن في القرآن
قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في المجموع فقد يستعمل مجازا في الاكثر واذا كان ذلك مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال
اللفظ فيه كذبا والله اعلم القول في اقامة الدلالة على النبوة والتوحيد والمعاد اما التوحيد فقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا
ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من
الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واعلم ان في هذه الآيات مسائل المسئلة الاولى ان الله تعالى لما قدم
احكام الفرق الثلاثة اعني المؤمنين والكافرين والمنافقين اقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله
اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد احدها ان فيه مزيد هز وتحريك من السامع كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن
ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت ثم تخاطب ذلك الثالث فتقول يا فلان من حقك ان تلازم الطريقة الحميدة في مجاري
امورك فهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث وثانيها كانه سبحانه وتعالى يقول جعلت
الرسول واسطة بيني وبينك اولا والآن اريد ان اكرمك واقربك فاخاطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبيه على الادلة
شرف المخاطبة والمكالمة وثالثها انه مشعر بان العبد اذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون ابدا في الترقي بدليل انه في هذه الآية
انتقل من الغيبة الى الحضور ورابعها ان الآيات المتقدمة كانت في حكاية احوالهم واما هذه الآية فانها امر وتكليف وفيه
كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه المشقة والكلفة وتلك الراحة هي ان يرفع ملك الملوك الواسطة من البين

ويخاطبهم بذلك لانه كما ان العبد اذا الزم تكليفا شاقا فلو شافهه المولى وقال اريد منك ان تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق
لذيذا لاجل ذلك الخطاب المسئلة الثانية حكي عن علقمة والحسن انه قال كل شيء في القران يا ايها الناس فانه مكي وما كان يا ايها
الذين امنوا فانه مدني قال القاضي هذا الذي ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فمسلم وان كان السبب فيه حصول
المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف لانه يجوز ان يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم
وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد فيها فالخطاب في الجميع ممكن المسئلة
الثالثة اعلم ان الالفاظ في الاغلب عبارات دالة على امور هي اما الالفاظ او غيرها اما الالفاظ فهي كالاسم والفعل
والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة كل واحد منها تدل على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ فكالحجر والسماء والارض
ولفظ النداء لم يجعل دليلا على شيء اخر بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمله عامل لاجل التنبيه فاما الذين فسروا قولنا يا زيد
بانادي زيدا او اخاطب زيدا فهو خطأ من وجوه احدها ان قولنا انادي زيدا خبر يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا
يا زيد لا يحتملهما وثانيها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك
وثالثها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك لانه لا يمتنع ان يخبر
انسانا اخر باني انادي زيدا ورابعها ان قولنا انادي زيدا اخبار عن النداء والاخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا
يا زيد فاذن قولنا انادي زيدا غير قولنا يا زيد فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول ثم ههنا نكتة نذكرها وهي ان اقوى
المراتب هو الاسم واضعفها الحرف فظن قوم انه لا يأتلف الاسم بالحرف فكذا اعظم الموجودات هو الحق سبحانه واضعفها البشر
وخلق الانسان ضعيفا فقالت الملائكة اي مناسبة بينهما اتجعل فيها من يفسد فيها فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء
فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع ربنا ظلمنا انفسنا وقال ادعوني استجب لكم المسئلة الرابعة يا حرف ربكم
وضع في اصله لنداء البعيد وان كان لنداء القريب لكن بسبب امر مهم جدا واما نداء القريب فله اي والهمزة ثم استعمل في نداء
من سهى وغفل وان قرب تنزيلا له منزلة البعيد فان قيل فلم يقول الداعي يا رب يا الله وهو اقرب اليه من حبل الوريد قلنا
هو استبعاد لنفسه من مظان الزلفى وما يقربه الى منازل المقربين هضما لنفسه واقرارا عليها بالتقصير حتى تحقق الاجابة
بمقتضى قوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي ولاجل ان اجابة الدعاء من اهم المهمات للداعي المسئلة الخامسة اي وصلة
الى نداء ما فيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف باسماء الاجناس ووصف المعارف بالجمل وهو اسم
مبهم يفتقر الى ما يزيل ابهامه فلا بد وان يردفه اسم الجنس او ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذي
يعمل فيه حرف النداء هو اي والاسم التابع له صفته كقولك يا زيد الظريف الا ان ايا لا تستقل بنفسه استقلال زيد
فلم ينفك من الصفة واما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان معاضدة حرف النداء بتاكيد معناه
ووقوعها عوضا عما يستحقه اي من الاضافة وانما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه
التاكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله به عباده من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد واقتصاص اخبار المتقدمين
امور عظام واشياء يجب على المستمعين ان يتفطنوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا وجب ان ينادوا بالابلغ الاكد المسئلة
السادسة اعلم ان قوله يا ايها الناس اعبدوا يقتضي ان الله تعالى امر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب
لكان ذلك تخصيصا للعموم وههنا ابحاث البحث الاول ان لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم والخلاف فيه مع الشيخ
والقاضي ابي بكر وابي هاشم لنا انه يصح تاكيده بما يفيد العموم لقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولو لم يكن اللفظ في
اصله للعموم لما كان قوله كلهم تاكيدا بل بيانا ولانه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب
ان يفيد العموم وتمام تقريره في اصول الفقه البحث الثاني لما ثبت ان قوله يا ايها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين
في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناولهم لان قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة
وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز وايضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون
موجودا في تلك الحالة لا يكون انسانا وما لا يكون انسانا لا يدخل تحت قوله يا ايها الناس فان قيل فوجب ان لا يتناول شيء من
هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلنا لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك الا انا
عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة
فلهذه الدلائل المنفصلة حكمنا بالعموم البحث الثالث قوله يا ايها الناس اعبدوا امر للكل بالعبادة فهل يفيد امر الكل بكل عبادة
الحق لا لان قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا اتوا بفرد من افراد الماهية في الوجود فقد ادخلوا
الماهية في الوجود لان الفرد من افراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبارة عبارة عن العبادة مع قيد كونها
هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيداه فالاتي بفرد من افراد العبادات اتى بتمام مقتضى قولنا اعبدوا واذا كان كذلك وجب
خروجه عن العهدة فان اردنا ان نجعله دالا على العموم نقول الامر بالعبادة لا بد وان يكون لاجل كونها عبادة لان ترتب
الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف لا سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم وههنا كون العبادة عبارة تناسب الامر
لما ان العبادة عبارة عن تعظيم الله واظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في العقول واذا ثبت ان كونه عبادة علة للامر بها
وجب في كل عبادة ان يكون مامورا بها لانه اينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة البحث الرابع لقائل ان يقول قوله
يا ايها الناس اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن ان يكونوا مامورين بالايمان واذا امتنع ذلك امتنع ان
يكونوا مامورين بالعبادة اما انه لا يمكن ان يكونوا مامورين بالايمان فلان الامر بمعرفة الله تعالى اما ان يتناوله حال
كونه غير عارف بالله او حال كونه عارفا بالله فان تناوله حال كونه غير عارف بالله فهو محال لانه حال كونه غير عارف بالله
استحال ان يكون عارفا بامر الله لان العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله
الامر في حال يستحيل منه ان يعرف كونه مامورا بذلك الامر وذلك تكليف ما لا يطاق وان تناوله الامر بالمعرفة
حال كونه عارفا بالله فذلك محال لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل ان يكون مامورا بتحصيل
المعرفة واذا استحال ذلك استحال ان يكون مامورا بالعبادة لانه اما ان يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لان عبادة
من لا يعرف ممتنعة او يؤمر بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون الامر بالعبادة موقوفا على الامر بالمعرفة

فلما كان الامر بالمعرفة ممتنعا كان الامر بالعبادة ايضا ممتنعا وايضا يستحيل ان يكون هذا الخطاب مع المؤمنين لانهم
يعبدون الله فامرهم بالعبادة يكون امرا بتحصيل الحاصل وهو محال والجواب من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول
المعرفة كما ان الامر بالزكوة مشروط بحصول النصاب وهؤلاء هم الذين قالوا بان المعارف ضرورية واما من لم يقل بذلك
[illegible]
قلنا هذه المسئلة مستقصاة في الاصول والذي [illegible]
[illegible]
البحث الخامس قالت المنكرة للتكليف لا يجوز ورود
الامر من الله بالتكليف لوجوه احدها ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء دواعيه الى الفعل والترك
[illegible]
انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفا بايجاد ما يجب وقوعه وان وقع
بالمرجوح كان التكليف تكليفا بما يمتنع وقوعه وكلاهما تكليف بما لا يطاق وثانيها ان الذي ورد به التكليف اما ان يكون
قد علم الله في الازل وقوعه وعلم انه لا يقع او لم يعلم لا هذا ولا ذاك فان كان الاول كان واجب الوقوع ممتنع العدم
فلا فائدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع واجب العدم فكان الامر بايقاعه امرا بايقاع الممتنع
وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان قولا بالجهل وهو على الله محال ولان بتقدير ان يكون الامر كذلك فانه لا يميز المطيع عن
العاصي وحينئذ لا يكون في الطاعة فائدة وثالثها ان ورود الامر بالتكاليف اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة فان كان
لفائدة فهي اما عائدة الى المعبود او الى العابد اما الى المعبود فمحال لانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملا لغيره ولانا
نعلم بالضرورة ان الاله تعالى على الدهر والزمان يستحيل ان ينتفع بركوع العبد وسجوده واما الى العابد فمحال لان جميع
الفوائد محصورة في حصول اللذة ودفع الالم والله سبحانه قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداء من غير واسطة هذه
المشاق فيكون توسطها عبثا والعبث غير جائز على الحكيم ورابعها ان العبد غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها
ومن لا يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجدا له واذا لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه فان امره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه
فقد امره بتحصيل الحاصل وان امره به حال ما لم يخلقه فيه فقد امره بالمحال وكل ذلك محال وخامسها ان المقصود من التكليف
انما هو تطهير القلب على ما دلت عليه ظواهر القران فلو قدرنا انسانا مشتغل القلب دائما بالله تعالى وبحيث لو اشتغل
بهذه الافعال الظاهرة لصار ذلك صارفا له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب ان يسقط عنه هذه التكاليف
الظاهرة فان الفقهاء والقياسيين قالوا اذا لاح المقصود والحكمة في التكاليف وجب اتباع الحكم المعقول لا اتباع الظواهر
والجواب عن الشبه الثلثة الاول من وجهين الاول ان اصحاب الشبه اوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف
ينفي التكليف وانه متناقض والثاني ان عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق او غيره لانه تعالى
خالق ومالك والمالك لا اعتراض عليه في فعله البحث السادس قالوا الامر بالعبادة وان كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص
في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون والغافل والناسي وفي حق من لا يقدر لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم
من قال انه مخصوص في حق العبد لان الله اوجب عليهم طاعة مواليهم واشتغالهم بطاعة الموالي يمنعهم عن الاشتغال
بالعبادة والامر الدال على وجوب الطاعة للمولى اخص من الامر الدال على وجوب العبادة والخاص مقدم على العام والكلام
في هذا المعنى مذكور في اصول الفقه المسئلة السابعة قال القاضي الاية تدل على ان سبب وجوب العبادة ما بينه من خلقه لنا
والانعام علينا واعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الاية على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه ايانا وانعامه
علينا سببا لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة اداء للواجب والانسان لا يستحق باداء الواجب شيئا
فوجب ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى اما قوله تعالى ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما امر بعبادة الرب اردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين وخلق
من قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا النظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا
الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في اثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وههنا ثلاث مقامات المقام الاول في بيان فضيلة
هذا العلم وهو من وجوه احدها ان شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم اشرف كان العلم الحاصل به اشرف فلما كان
اشرف المعلومات ذات الله وصفاته وجب ان يكون العلم المتعلق به اشرف العلوم وثانيها ان العلم اما ان يكون دينيا
او غير ديني ولا شك ان العلم الديني اشرف من غير الديني واما العلم الديني فاما ان يكون هو علم الاصول او ما عداه
اما ما عداه فانه يتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث عن معاني كلام الله تعالى وذلك فرع على وجود الصانع
المختار المتكلم واما المحدث فانما يبحث عن معاني كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته
والفقيه انما يبحث عن احكام الله تعالى وذلك فرع على التوحيد والنبوة فثبت ان هذه العلوم مفتقرة الى علم الاصول
وظاهر ان علم الاصول غني عنها فوجب ان يكون علم الاصول اشرف العلوم وثالثها ان شرف الشيء قد يظهر بواسطة
خساسة ضده وكلما كان ضده اخس كان هو اشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما من اخس الاشياء

فوجب ان يكون علم الاصول اشرف الاشياء ورابعها ان شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لشدة الاحتياج
اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل وذلك لان علم الهيئة اشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع
علم الهيئة اشرف من موضوع علم الطب وان كان الطب اشرف نظرا الى ان الحاجة الى الطب اشرف من الحاجة الى الهيئة وعلم
الحساب اشرف منهما نظرا الى ان براهين الحساب اقوى اما علم الاصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله وصفاته وافعاله ومعرفة
اقسام المعلومات من المعدومات والموجودات فلا شك ان ذلك اشرف الامور واما الحاجة اليه فشديدة لان الحاجة
اما في الدين او في الدنيا اما في الدين فشديدة لان من عرف الاشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة ومن جهلها
استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين واما في الدنيا فلان مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث
والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم واما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب ان يكون مركبة من
مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل
فوجب ان يكون اشرف العلوم وخامسها ان هذا العلم لا يتطرق عليه النسخ والتغير ولا يختلف باختلاف النواحي والامم
بخلاف سائر العلوم فوجب ان يكون اشرف العلوم وسادسها ان الايات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها اشرف من
الايات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جاء في فضيلة قل هو الله احد واية الكرسي وامن الرسول ما لم يجئ مثله في فضيلة
قوله ويسئلونك عن المحيض وقوله يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين وذلك يدل على ان هذا العلم افضل وسابعها ان الايات
الواردة في الاحكام الشرعية اقل من ستمائة اية واما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان
واصناف المشركين واما الايات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله وقدرته على ما قاله تعالى لقد كان
في قصصهم عبرة لاولي الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم افضل ولنشر الى معاقد الدلائل اما الذي يدل على وجود
الصانع فالقران مملوء منه اولها ما ذكر ههنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المكلفين وخلق من قبلهم وخلق السماء وخلق
الارض وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء الى الارض وكلما ورد في القران من عجائب السموات والارض فالمقصود
منه ذلك واما الذي يدل على الصفات اما العلم فقوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ثم اردفه
بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال
واتقانها على علم الصانع وههنا استدل سبحانه بتصوير الصور في الارحام على كونه عالما بالاشياء وقال الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك الدلالة قال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وذلك تنبيه على كونه عالما بكل
المعلومات لانه تعالى يخبر عن المغيبات فيقع تلك الاشياء على وفق ذلك الخبر فلولا كونه عالما بالمغيبات والا لما وقع
كذلك اما صفة القدرة فكل ما ذكره الله تعالى من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبايع
الاربعة فذلك يدل على كونه تعالى قادرا مختارا لا موجبا بالذات واما التنزيه فالذي يدل على انه ليس بجسم ولا في مكان
قوله قل هو الله احد فان المركب مفتقر الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان احدا وجب ان لا يكون جسما واذا لم يكن جسما
لم يكن في المكان واما التوحيد فالذي يدل عليه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله وقوله اذا لابتغوا الى ذي العرش [لقد تا]
سبيلا وقوله ولعلا بعضهم على بعض واما النبوة فالذي يدل عليها قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة من مثله واما المعاد فقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وانت لو فتشت علم الكلام لم تجد
فيه الا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها افترى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه
الادلة التي ذكرها الله او لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الادلة ما ارى ان عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى
وثامنها ان الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة واكثر الانبياء اما الملائكة فلانهم لما قالوا اتجعل فيها
من يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشيء قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فاجابهم الله بقوله اني اعلم ما لا تعلمون
والمراد اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها انتم ولا شك ان هذا
هو المناظرة واما مناظرة الله مع ابليس فهي ظاهرة واما الانبياء عليهم السلام فاولهم ادم عليه السلام وقد
اظهر الله حجته على فضله بان اظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال واما نوح عليه السلام فقد حكى الله عن
الكفار قولهم يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم ان تلك الجدال ما كان في تفاصيل الاحكام الشرعية
بل كانت في التوحيد والنبوة فالمجادلة في نصرة الحق في هذا العلم حرفة الانبياء عليهم السلام فالاستقصاء في شرح
احواله في هذا الباب مطول وله مقامات احدها مع نفسه وهو قوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي [واما ابرهيم م]
فلما افل قال لا احب الافلين وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها ثم ان الله تعالى مدحه
على ذلك فقال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه وثانيها حاله مع ابيه وهو قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر
ولا يغني عنك شيئا وثالثها حاله مع قومه تارة بالقول واخرى بالفعل اما بالقول فهو قوله ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون
واما بالفعل فهو قوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون ورابعها حاله مع ملك زمانه في قوله ربي الذي يحيي ويميت
قال انا احيي واميت الى اخره وكل من سلك طريقة ابرهيم عليه السلام في الكلام ليس الا تقرير هذه الدلائل ودفع الاسولة والمعارضات
عنها فهذا كله بحث ابرهيم عليه السلام في المبدأ واما بحثه في المعاد فقال رب ارني كيف تحيي الموتى واما موسى عليه
السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة اما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام انما يعول في اكثر
الامر على دلائل ابرهيم عليه السلام وذلك لان الله تعالى حكى في سورة طه انه قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي
اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابرهيم عليه السلام في قوله الذي خلقني فهو يهدين وقال
في سورة الشعراء ربكم ورب ابائكم الاولين وهذا هو الذي قال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك
وطالبه بشيء اخر قال موسى رب المشرق والمغرب وما بينهما وهذا هو الذي قال ابرهيم ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات
بها من المغرب فهذا تنبيه على ان التمسك بهذه الدلائل فرض على المعصومين واما النبوة فان الله تعالى
فقد توارثوا ... هو ان استدلال لموسى عليه السلام على النبوة بالمعجز وهي قوله او لو جئتك
بشيء مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق واما محمد صلى الله عليه وسلم فاشتغاله بالدلائل على التوحيد

والنبوة

والنبوة والمعاد اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فان القران مملوء منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار
فالاول الدهرية الذين كانوا يقولون وما يهلكنا الا الدهر والله تعالى ابطل قولهم بانواع الدلائل والثاني الذين ينكرون القادر
المختار والله تعالى ابطل قولهم بحدوث انواع النبات واصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبائع وتاثيرات الافلاك
وذلك يدل على وجود القادر والثالث الذين اثبتوا شريكا مع الله وذلك الشريك اما ان يكون علويا او سفليا
اما الشريك العلوي فمثل من جعل الكواكب مؤثرة في هذا العالم والله تعالى ابطله بدليل الخليل في قوله فلما جن عليه
الليل راى كوكبا واما الشريك السفلي فالنصارى قالوا وعبدة الاوثان قالوا بالهية الاوثان والله تعالى اكثر الدلائل [بالهية المسيح م]
على فساد قولهم والرابع الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان احدهما الذين طعنوا في اصل النبوة وهم الذين حكى الله
عنهم انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا والثاني الذين سلموا اصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وهم اليهود والنصارى والقران مملوء من الرد عليهم من وجوه تارة بالطعن في القران واجاب بقوله
ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها وتارة بالتماس المعجزات كقوله وقالوا لن نؤمن لك
حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وتارة بان هذا القران لم ينزل جملة واحدة وذلك ظاهر التهمة فاجاب الله عنه بقوله
كذلك لنثبت به فؤادك والخامس الذين نازعوا في الحشر والنشر والله تعالى ورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول
المنكرين بوجوه كثيرة من الدلائل والسادس الذين طعنوا في التكليف تارة بانه لا فائدة فيه فاجاب الله عنه بقوله
ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها وتارة بان الحق هو الجبر وانه ينافي صحة التكليف واجاب الله تعالى
عنه بانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فهذه مجامع ما يتعلق بهذا المقام من الدلائل المختصرة في هذا الفضاء فيما ذكرنا في جملة هذا
الكتاب وثالثها ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبياء والرسل علمنا ان الطاعن في هذا العلم انما يكون كافرا المقام
الثاني في بيان ان تحصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان ليس تقليد البعض [الاستقصا]
اولى من تقليد الباقي فاما ان يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار واما ان يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم
ان يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير ان يكون له سبيل الى انه لم قلد احدهما دون الاخر واما ان
لا يجوز التقليد اصلا وهو المطلوب واذا بطل التقليد لم يبق الا هذه الطريقة النظرية اما المنقول فيدل عليه الايات
والاخبار اما الايات فاحدها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن
ولا شك ان المراد بقوله بالحكمة اي بالبرهان والحجة فكانت الدعوة بالبرهان والحجة الى الله مامورا به وقوله و
جادلهم بالتي هي احسن ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لان من انكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع
الشرع ومن اثبت نبوته فانه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة وكان الجدال فيه مامورا به
ثم انا مامورون باتباعه صلى الله عليه وسلم لقوله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة فوجب كوننا مامورين بذلك الجدال وثانيها قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ذم من يجادل
بغير علم وذلك يقتضي ان المجادل بالعلم لا يكون مذموما بل يكون ممدوحا وايضا حكى الله تعالى عن نوح في قوله
يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا وثالثها ان الله تعالى امر بالنظر فقال افلا يتدبرون القران افلا ينظرون الى
الابل كيف خلقت سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم اولم يروا انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها قل انظروا
ماذا في السموات والارض ورابعها ان الله ذكر التفكر في معرض المدح فقال ان في ذلك لايات لاولي الالباب
ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ان في ذلك لايات لاولي النهى وايضا ذم المعرضين فقال وكاين من اية في
السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وخامسها ان الله تعالى ذم التقليد فقال تعالى حكاية عن
الكفار انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وقال بل وجدنا
اباءنا كذلك يفعلون وقال ان كاد ليضلنا عن الهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والد ابرهيم عليه السلام لئن
لم تنته لارجمنك واهجرني مليا وكل ذلك يدل على وجوب النظر والتفكر وذم التقليد فمن دعا الى النظر
والاستدلال كان على وفق القران ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القران ودين الانبياء وعلى
وفاق دين الكفار واما الاخبار ففيها كثرة ولنذكر منها وجوها احدها ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب
عن ابي هريرة رض قال جاء رجل من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امراتي ولدت غلاما اسود فقال
له هل لك من ابل فقال نعم قال فما الوانها قال حمر قال فهل فيها من اورق قال فانى ذلك قال عسى ان يكون نزعة [قال نعم م]
عرق قال وهذا عسى ان يكون نزعة عرق فاعلم ان هذا هو التمسك بالالزام والقياس وثانيها عن ابي هريرة قال
عليه الصلاة والسلام قال الله تعالى كذبني ابن ادم ولم يكن له ان يكذبني وشتمني ابن ادم ولم يكن له ينبغي ان
يشتمني اما تكذيبه اياي فقوله فلن يعيدني كما بداني وليس اول الخلق باهون علي من اعادته واما شتمه اياي فقوله اتخذ
الله ولدا وانا الله الاحد الصمد لم الد ولم اولد ولم يكن لي كفوا احد فانظر كيف احتج الله في المقام الاول بالقدرة
على الابتداء على القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية وثالثها روى
عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة
انا نكره الموت فذاك كراهتنا لقاء الله فقال عليه السلام لا ولكن المؤمن احب لقاء الله واحب الله لقاءه والكافر
كره لقاء الله وكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على ان النظر والتفكر في الدلائل مامور به واعلم ان للخصم مقامات
احدها ان النظر لا يفيد العلم وثانيها ان النظر المفيد للعلم غير مقدور وثالثها انه لا يجوز الاقدام عليه ورابعها
ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما امر به وخامسها انه بدعة اما المقام الاول فاحتج الخصم عليه بوجوه احدها انا
اذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علما اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول
باطل لان الانسان اذا تامل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده في ان الواحد نصف الاثنين وان
الشمس مضيئة والنار حارة وجد الاول اضعف من الثاني وذلك يدل على تطرق الضعف الى الاول والثاني باطل لان
الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وثالثها انا راينا عالما من الناس تفكروا واجتهدوا

على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا فى تلك المقدمة فاذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية لان المظنون لا يفيد اليقين فيلزم ان يخرج الانسان فى كل ساعة عن الدين بسبب كل ما يخطر بباله من الاسئلة والكلمات ورابعها انه اشتهر فى الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح الباب فيه **المقام الرابع** ان بتقدير انه فى نفسه غير قبيح ولكنا نقيم الدلائل على ان الله ورسوله ما امر بذلك والذى يدل عليه ان هذه المطالب لا يخلو اما ان يكون العلم بدلائلها ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة واما ان لا يكون كذلك بل يحتاج فى تحصيلها الى التامل والتدبر والاستفادة والاول باطل والا لوجب ان يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة لانا نجرب اذكى الناس فى هذا العلم فلا يمكنه تحصيله بالسنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتصانيف وان كان الثانى وجب ان لا يحصل ذلك العلم للانسان الا بعد الممارسة الشديدة والمباحثات الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب ان لا يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بصحة اسلام الرجل الا بعد ان يسأله عن هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك لاشتهر فلما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه لم يخطر بباله شئ من ذلك علمنا ان ذلك غير معتبر فى صحة الدين فان قيل معرفة اصول الدلائل حاصلة لاكثر العقلاء انما المحتاج الى التدقيق دفع الاسئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر فى صحة اصل الدين قلنا هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الزائد على تلك العشرة ان كان معتبرا فى تحقيق ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل مركب من العشرة فقط وان لم يكن معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شئ فى الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان ايضا لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لان المبنى على الظنى اولى ان يكون ظنيا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل بطلانه ذلك السؤال مثاله اذا رأى انسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان كان الهواء صافيا قال سبحان الله فمن الناس من قال ان قوله سبحان الله يدل على انه عرف الله بدليله وهذا باطل لانه انما يكون عارفا بالله اذا عرف بالدليل ان ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل ان يكون المؤثر فيه سوى الله وهذه المقدمة الثانية لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحدوث الى الفلك والنجوم والطبيعة والعلة الموجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل كان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون المقدمة تقليدية فيكون المبنى عليها تقليديا لا يقينيا فثبت بهذا فساد ما قلتموه **المقام الخامس** ان يقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف اما القرآن فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون ذم الجدل وقال ايضا واذا رأيت الذين يخوضون فى اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره قالوا فامر بالاعراض عنهم عند خوضهم فى ايات الله واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم تفكروا فى الخلق ولا تتفكروا فى الخالق وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بدين العجائز وقوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا واما الاجماع فهو ان هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر لانه لم ينقل عن احد منهم انه نصب بنفسه للاستدلال فى هذه الاشياء بل كانوا من اشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا ثبت انه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق واما الاثر قال مالك بن انس اياكم والبدع قالوا يا ابا عبد الله وما البدع قال اهل البدع الذين يتكلمون فى اسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون وسئل سفيان بن عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعى لان يبتلى الله احدا بكل ذنب سوى الشرك خير له من ان يبتليه بشئ من الكلام وقال لو اوصى رجل بكتبه العلمية لاخر وكان فيها كتب الكلام لم يدخل تلك الكتب فى الوصية اما الحكم فهو انه لو اوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله اعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين فى النظر والاستدلال والجواب اما الشبه التى تمسكوا بها فى ان النظر لا يفيد العلم فهى فاسدة لان الشبه التى ذكروها ليست ضرورية بل نظرية فهم ابطلوا كل النظر ببعض انواعه وهو متناقض واما الشبه التى تمسكوا بها فى ان النظر غير مقدور فهى فاسدة لانهم مختارون فى استخراج تلك الشبه فبطل قولهم انها ليست باختيارنا واما الشبه التى تمسكوا بها فى ان التعويل على النظر قبيح فهو متناقضة لانه يلزمهم ان يكون ايرادهم لهذه الشبه التى اوردوها قبيحا واما الشبه التى تمسكوا بها فى ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما امر بذلك فهو باطل لانا بينا ان الانبياء صلوات الله عليهم باسرهم ما جاؤا الا بالامر بالنظر والاستدلال واما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو محمول على الجدل بالباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم بالتى هى احسن واما قوله واذا رأيت الذين يخوضون فى اياتنا فجوابه ان الخوض ليس هو النظر بل الخوض فى الشئ هو اللجاج واما قوله عليه السلام تفكروا فى الخلق فذلك انما امر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب واما قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز فليس المراد الا تفويض الامور كلها الى الله والاعتماد فى كل الامور على الله على ما قلنا واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا فضعيف لان النهى الجزئى لا يفيد النهى الكلى واما الاجماع فنقول ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فمسلم لكنه لا يلزم منه القدح فى الكلام كما انهم لم يستعملوا الفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح فى الفقه وان عنيتم انهم ما عرفوا الله ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم واما تشديد السلف على الكلام فمحمول على اهل البدعة واما مسئلة الوصية فهى معارضة بما انه لو اوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وافعاله وانبيائه ورسله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبنى الوصية على العرف فهذا تمام هذه المسئلة وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** اما حقيقة العبادة فذكرناها فى قوله تعالى اياك نعبد واما الخلق فحكى الازهرى صاحب التهذيب عن ابن الانبارى انه التقدير والتسوية واحتجوا فيه بالاية والشعر والاستشهاد اما الاية فقوله تعالى احسن الخالقين اى المقدرين ويخلقون افكا

انما تستقيم

والحكم

اى يقدرون كذبا وانك تخلق من الطين كهيئة الطير اى تقدره واما الشعر فقول زهير ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى وقال اخر ولا تئط بايدى الخالقين ولا ايدى الخوالق الا جيد الاديم واما الاستشهاد فيقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس ومنه قول العرب للاحاديث التى لا يصدق بها احاديث الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الا خلق الاولين والخلاق المقدار من الخير وهو خليق اى جدير كانه الذى منه الخلاق والصخرة الخلقاء الملساء لان فى الملاسة استواء وفى الخشونة اختلافا ومنه اخلق الثوب لانه اذا بلى صار املس واستوى نتوه واعوجاجه فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضى عبد الجبار الخلق فعل على تقدير وترتيب والغرض من ذلك لا يتاتى الا من الله تعالى بل [illegible] فى قوله فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى كان يفعل الافعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم وقال استاذه ابو عبد الله البصرى اطلاق اسم الخالق على الله تعالى محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن وذلك فى حق الله تعالى محال وقال الجمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى لما امر بعبادته فقد كان الامر بالعبادة موقوفا على معرفة وجوده ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم اورد ههنا ما يدل على وجوده واعلم انا بينا فى الكتب العقلية ان الطريق الى اثبات الصانع تعالى اما الامكان او الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما فى الجواهر واما فى الاعراض فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده تعالى ستة لا مزيد عليها احدها الاستدلال بامكان الذوات واليه الاشارة بقوله تعالى والله الغنى وانتم الفقراء وبقوله حكاية عن ابرهيم فانهم عدو لى الا رب العالمين وبقوله وان الى ربك المنتهى وبقوله قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون وبقوله الا بذكر الله تطمئن القلوب وثانيها الاستدلال بامكان الصفات واليه الاشارة بقوله الذى خلق السموات والارض وثالثها الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقوله حكاية عن ابرهيم عليه السلام لا احب الافلين ورابعها الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه الطريقة اقرب الطرق الى افهام الخلق وذلك محصور فى امرين دلائل الانفس ودلائل الافاق والكتب الالهية فى الاكثر مشتملة على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين الوجهين اما دلائل الانفس فهى ان كل احد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار الان موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلابد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلابد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص الا ان لقائل ان يقول هنا لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه طبائع الفصول والافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وهو المراد من دلائل الافاق ويدخل فيها كل ما يوجد من تغيرات احوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة فى الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن ان يكون للجسمية ولا لشئ من لوازمها والا وجب استواء الكل فى تلك الصفات فلابد وان يكون لامر منفصل وذلك الامر ان كان جسما عاد البحث فى اختصاصه بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام وان لم يكن جسما فاما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل والا كانت نسبته الى كل الاجسام على السوية فلا يكون اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات اولى من العكس فلابد وان يكون قادرا فثبت بهذا الدليل افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم ولا جسمانى وعند هذا ظهر ان الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكون الا بعد الاستدلال بامكان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى اختص هذا النوع من الدلالة بان ذكره فى اول كتابه لوجهين الاول ان هذا الطريق لما كان اقرب الطرق الى الافهام واشدها التصاقا بالعقول وكانت الادلة المذكورة فى القرآن يجب ان يكون ابعد عن الدقة واقرب الى الافهام لينتفع به كل احد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى فى اول كتابه ذلك الثانى انه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة فى القلوب وهذا النوع من الاستدلال اقوى من سائر الطرق فى هذا الباب لان هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخالق علينا فان الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا وتذكر النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الادلة اولى من سائر الانواع واعلم ان للسلف طرقا لطيفة فى هذا الباب احدها روى ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند جعفر الصادق فقال جعفر هل ركبت البحر قال نعم قال هل رايت اهواله قال بلى هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتعلقت انا ببعض الواحها ثم ذهب عنى ذلك اللوح فاذا انا مدفوع فى تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى تنجيك فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجو السلامة بعد فقال بل رجوت السلامة قال ممن ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذى كنت ترجوه فى ذلك الوقت وهو الذى انجاك من الغرق فاسلم الرجل على يده وثانيها كان ابو حنيفة سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو يوما فى مسجده قاعد اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم اجيبونى عن مسئلة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون فى رجل يقول لكم انى رايت سفينة مشحونة بالاحمال مملوءة من الاثقال قد احتوشها فى لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهى من بينها تجرى مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك فى العقل قالوا لا هذا شئ لا يقبله العقل فقال ابو حنيفة يا سبحان الله اذا لم يجز فى العقل سفينة تجرى فى البحر مستوية من غير متعهد ولا مجر فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف احوالها وتغير اعمالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت واغمدوا سيوفهم وتابوا وثالثها سالوا الشافعى

[illegible]

ما الدل

ما الدليل على وجود الصانع فقال ورقة الفرصاد وطعمها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فيأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم ويأكلها النحل فيخرج منها العسل ويأكلها الشاة فيخرج منها البعر ويأكلها الظباء فيخرج من نوافجها المسك فمن الذى جعلها كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك وامنوا على يده وهم سبعة عشر وخامسها سئل ابو حنيفة عنه مرة اخرى فتمسك بان الوالد يريد الذكر فيكون انثى وبالعكس فيدل على الصانع وسادسها تمسك احمد بن حنبل بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ وسابعها سال هرون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات وثامنها سئل ابو نواس عنه فقال تأمل فى نبات الارض وانظر الى اثار ما صنع المليك على قصب الزبرجد شاهدات بان الله ليس له شريك وتاسعها سئل اعرابى عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث يدل على الحمير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج اما تدل على العليم القدير وعاشرها قيل لطبيب بم عرفت ربك قال باهليلج مجفف اطلق ولعاب ملين امسك وقال اخر عرفته بنحلة باحدى طرفيها تعسل وبالاخرى تلسع والعسل مقلوب اللسع وحادى عاشرها حكم البديهة فى قوله ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله فلما راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين المسئلة الرابعة قال القاضى الفائدة فى قوله الذى خلقهم ان العبادة لا يستحق الا بذلك فهما الزم العبادة بين ما له ولاجله تلزم العبادة فان قيل فما الفائدة فى قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضى وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين الاول ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن علمهم بان الله خلقهم كعلمهم بانه تعالى خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحدة الثانى ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجرى مجرى الانعام على الفروع فكان الله تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم فيقول لا تظن انى انما انعمت عليك حين اوجدت بل كنت منعما عليك قبل ان اوجدت بالوف سنين بسبب انى كنت خالقا لاصولك واباءك المسئلة الخامسة فى قوله تعالى لعلكم تتقون بحثان البحث الاول ان كلمة لعل للترجى والاشفاق تقول لعل زيدا يكرمنى وقال تعالى لعله يتذكر او يخشى لعل الساعة قريب الا ترى الى قوله والذين امنوا مشفقون منها والترجى والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال فلا بد فيه من التاويل وهو من وجوه احدها ان معنى لعل راجع الى العباد لا الى الله تعالى فقوله تعالى لعله يتذكر او يخشى اى اذهبا انتما على رجائكما وطمعكما فى ايمانه ثم ان الله تعالى عالم بما يؤل اليه امره وثانيها ان من عادة الملوك والعظماء ان يقتصروا فى مواعيدهم التى يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات او الظفر منهم بالرمزة او الابتسامة او النظرة الحلوة فاذا عثر على شئ من ذلك لم يبق للطالب شك فى الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل فى كلام الله تعالى وثالثها ما قيل ان لعل بمعنى كى قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون بمعنى كى ولكن كلمة لعل للاطماع والكريم الرحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة فجرى اطماعه مجرى وعده المحتوم فلهذا السبب قيل لعل فى كلام الله بمعنى كى ورابعها انه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود لانه تعالى لما اعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وازاح اعذارهم فكل من فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظة لعل فعل ما لو فعله غيره لكان موجبا للرجاء وخامسها قال القفال لعل ماخوذ من تكرار الشئ كقولهم علل بعد نهل واللام فيها هى لام التاكيد كاللام التى يدخل فى لقد فاصل لعل عل لانهم يقولون علك ان تفعل كذا اى لعلك واذا كانت حقيقته التكرير والتاكيد كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك معناه افعله فان فعلك له مؤكد طلبك له ويقويك عليه البحث الثانى ان لقائل ان يقول اذا كانت العبادة تقوى فقوله اعبدوا ربكم لعلكم تتقون جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون او اتقوا ربكم لعلكم تتقون والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى لان الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المامور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز بل يوجب الاحتراز فكانه تعالى قال فاعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه واذا قيل فى نفس الفعل انه اتقاء فذلك مجاز لان الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء لكن لاتصال احد الامرين بالاخر اجرى اسمه عليه الثانى انه تعالى انما خلق المكلفين لكى يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فكانه تعالى امر بعبادة الرب الذى خلقهم لهذا الغرض وهذا التاويل لايق باصول المعتزلة المسئلة السادسة قرا ابو عمرو وخلقكم بالادغام وقرا ابو السميفع وخلق من قبلكم وقرا زيد بن على والذين من قبلكم قال صاحب الكشاف الوجه فيه انه اقحم الموصول الثانى بين الاول وصلته تاكيدا كما اقحم جرير فى قوله يا تيم تيم عدى لا ابا لكم تيما الثانى بين الاول وما اضيف اليه واما قوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ففيه مسائل المسئلة الاولى لفظ الذى وهو موصول مع صلته اما ان يكون فى محل النصب وصفا للذى خلقكم او على المدح والتعظيم واما ان يكون رفعا على الابتداء وفيه ما فى النصب من المدح المسئلة الثانية الذى كلمة موضوعة للاشارة الى المفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كقولك ذهب الرجل الذى ابوه منطلق فابوه منطلق قضية فاذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة ادخلت عليه لفظ الذى وهو تحقيق قولهم انه مستعمل لوصف المعارف بالجمل اذا ثبت هذا فقوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء يقتضى انهم كانوا عالمين بوجود شئ جعل الارض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله المسئلة الثالثة ان الله تعالى ذكر ههنا خمسة انواع من الدلائل اثنين من الانفس وثلاثة من الافاق فبدا اولا بقوله خلقكم وثانيا بالاباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بكون الارض فراشا ورابعا بكون السماء بناء وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب سببان الاول ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلم الانسان باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره واذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان اظهر دلالة كان اقوى افادة وكان اولى بالذكر فلهذا السبب

المخزوم

تمامه لا يلقينكم فى سوءة عمر

قدم ذكر نفس الانسان ثم ثناه بابائه وامهاته ثم ثلث بالارض لان الارض اقرب الى الانسان من السماء والانسان
اعرف بحال الارض منه باحوال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك
كالامر المتولد من السماء والارض والاثر متاخر عن المؤثر فلهذا السبب اخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء الثاني
وهو ان خلق المكلفين احياء قادرين اصل لجميع النعم واما خلق الارض والسماء والماء فذلك انما ينتفع به بشرط حصول
الخلق والحيوة والقدرة والشهوة فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع الثالث ان كل ما في السماء والارض من دلائل
الصانع فهو حاصل في الانسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما لان الانسان حصل فيه الحيوة والقدرة والشهوة و
العقل وكل ذلك مما لا يقدر عليه احد سوى الله تعالى فلما كانت وجوه الدلالة ههنا اتم كان اولى بالتقديم واعلم
انا لما ذكرنا السبب في الترتيب فلنذكر ما في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع المسئلة الرابعة انه تعالى ذكر
ههنا انه جعل الارض فراشا ونظيره قوله امن جعل الارض قرارا وجعل خلالها انهارا وقوله الذي جعل لكم الارض
مهادا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بامور الاول كونها ساكنة وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها
اما بالاستقامة او بالاستدارة فان كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الاطلاق لان من طفر من موضع
عال كان يجب ان لا يصل الى الارض لان الارض هاوية وذلك الانسان هاو والارض اثقل من الانسان والثقيلان
اذا نزلا كان اثقلهما اسرعهما والابطأ لا يلحق الاسرع فكان يجب ان لا يصل الانسان الى الارض فثبت انها لو كانت
هاوية لما كانت فراشا اما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى
المشرق والانسان كان يريد ان يتحرك الى المغرب ولا شك ان حركة الارض اسرع فكان يجب ان يبقى الانسان على مكانه
ولا يمكنه الوصول الى حيث يريده فلما امكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي
ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه احدها ان الارض لا نهاية لها من جانب السفل واذا كانت كذلك
لم يكن لها مهبط ولا منزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الاجسام وثانيها الذين سلموا تناهي الاجسام قالوا الارض
ليست بكرة بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شان الثقيل
اذا انبسط ان يندغم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل
من وجهين الاول ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الارض الثاني لم صار ذلك الجانب
من الارض منبسطا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب منجذبا وثالثها الذين قالوا سبب سكون الارض جذب الفلك لها
من كل الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض المواضع اولى من بعض فبقي في الوسط وهذا باطل من وجهين الاول ان الاصغر
اسرع انجذابا من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك الثاني الاقرب اولى بالانجذاب فالمدرة المقذوفة الى فوق اولى
بالانجذاب فكان يجب ان لا تعود ورابعها قول من جعل سبب سكونها دفع الفلك من كل الجوانب للارض كما اذا جعل شيء
من التراب في قنينة ثم اديرت القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يقف التراب في وسطها لتساوي الدفع من كل الجوانب
وهذا ايضا باطل من وجوه خمسة الاول الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به كل واحد منا الثاني ما بال هذا
الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها الثالث ما باله لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسرع من انتقالنا الى المشرق
الرابع يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم ان تكون حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم من الدافع القاسر ابطأ من اندفاع
الاصغر الخامس يجب ان تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء اقرب
من الفلك وخامسها ان الارض بالطبع تطلب وسط الفلك وهو قول ارسطاليس وجمهور اتباعه وهذا ايضا ضعيف
لان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد ان يكون جائزا فيفتقر
فيه الى الفاعل المختار وسادسها قال ابو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة والنصف الاعلى فيه
اعتمادات هابطة فتتدافع الاعتمادات فيلزم الوقوف والسؤال عليه ان اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة
لا يمكن الا بالفاعل المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض
لتعرف انها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها اما انه لا علاقة فوقها فمشاهد واما انها لو كانت معلقة بعلاقة
لكانت تلك العلاقة محتاجة الى علاقة اخرى لا الى النهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لا بد من ممسك
يمسكها بقدرته واختياره فلهذا قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما
من احد من بعده الشرط الثاني في كون الارض فراشا لنا ان لا تكون في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه والمشي عليه
مما يؤلم البدن وايضا فلو كانت الارض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليها ولا يمكن ايجاد الابنية منها ولتعذر
حفرها وتركيبها كما يراد وان لا تكون في غاية اللين كالماء الذي يغوص فيه الرجل الشرط الثالث ان لا تكون في غاية
اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس فكان
يبرد جدا فجعل الله لونها اغبر ليستقر النور عليه ويتسخن فيصلح ان يكون فراشا للحيوانات الشرط الرابع ان يكون
بارزا عن الماء لان طبع الارض ان يكون غائصا في الماء فيجب ان يكون البحار محيطة بالارض ولو كانت كذلك
لم يكن فراشا فقلب الله تعالى طبيعة الارض واخرج بعض جوانبها من المياه كالجزيرة البارزة حتى صلحت ان يكون
فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة فاستدل بهذه الاية على ان الارض
ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار عليه والذي
يزيده تقريرا ان الجبال اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فههنا اولى المسئلة الخامسة في سائر منافع الارض
وصفاتها فالمنفعة الاولى الاشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والاثار العلوية والسفلية ولا يعلم
تفاصيلها الا الله تعالى والثانية ان يتخمر الرطب به فيحصل التماسك في ابدان المركبات والثالثة اختلاف بقاع
الارض فمنها ارض رخوة وصلبة ورملة وسبخة وحرة وهو قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وقال
والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا والرابعة اختلاف الوانها فاحمر وابيض
واسود ورمادي اللون واغبر على ما قال تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود والخامسة

وقد حصل في الانسان

القنينة بالكسر وكتشديد ما يجعل فيه الشراب

انصداعها

انصداعها بالنبات ومنه قوله تعالى والارض ذات الصدع والسادسة كونها بحيث تنتفع بالماء المنزل من السماء و
اليه الاشارة بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقوله
تعالى قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين والسابعة العيون والانهار العظام التي فيها واليه
الاشارة بقوله تعالى وجعل فيها رواسي وانهارا والثامنة ما فيها من المعادن والفلزات واليه الاشارة بقوله
تعالى والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون ثم بين ذلك تمام البيان فقال وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والتاسعة الخصب الذي يخرج من الارض من الحب والنوى
وقال ان الله فالق الحب والنوى [illegible] ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع اليها الحبة
واحدة وهي تدفع اليك سبعمائة حبة كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والعاشرة حياتها بعد
موتها قال تعالى [illegible] الى الارض الجرز فنخرج به زرعا وقال وآية لهم الارض الميتة احييناها واخرجنا
منها حبا الحادية عشرة ما فيها من الدواب المختلفة الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير عمد
ترونها والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة الثانية عشرة ما فيها من النبات المختلفة الوانه وانواعها
ومنافعها واليه الاشارة بقوله وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها دلالة واختلاف طعومها دلالة
واختلاف روائحها دلالة فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كما قال كلوا وارعوا انعامكم اما مطعوم البشر فمنها الطعام
ومنها الادام ومنها الدواء ومنها الفاكهة ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحموضة قال الله تعالى وقدر فيها
اقواتها في اربعة ايام وثانيها انها كسوة [illegible] النباتية وهي القطن والكتان والحيوانية وهي الشعر
والصوف والابريسم والجلود وهي من الحيوانات التي بثها الله في الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض
ثم قال تعالى ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة [illegible] ثم انه تعالى جعل الارض
ساترة لقبائحنا بعد مماتنا فقال تعالى الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه
وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة [illegible] الثالثة عشرة ما فيها من
الاحجار المختلفة ففي صغارها ما يصلح للزينة فجعل فصوص الخواتم وفي كبارها ما يتخذ للابنية وانظر الى الحجر الذي
يستخرج منه النار مع كثرته وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بهذا
الشريف الرابعة عشرة ما اودع الله فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل فان البشر استخرجوا الحرف
الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج السماء [illegible] عجزوا عن ايجاد الذهب
والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فالقدرة في ايجادهما
تبطل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودة اظهارا لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة وكذلك فانه ما اقدر
الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من ايجاد الشبه من النحاس والزجاج من الرمل فاذا تامل العاقل في هذه
اللطائف والعجائب اضطر الى افتقار هذه التدابير الى صانع حكيم مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
الخامسة عشرة كثرة ما يوجد على الجبال والارض من الاشجار التي تصلح للبناء والسقف ثم الحطب وما اشد الحاجة اليه
في الخبز والطبخ وقد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بالفاظ لا يبلغها البلغاء ويعجز عنها الفصحاء فقال وهو
الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين واما الانهار فمنها العظيمة كالنيل
وجيحون والفرات ومنها الصغار وهي كثيرة وكلها تحمل مياها عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد المسئلة السادسة
في ان السماء افضل ام الارض قال بعضهم السماء افضل لوجوه احدها ان السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها
وثانيها لما اتى آدم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل له اهبط من الجنة فان تعالى لا يسكن في جواري من عصاني
وثالثها قوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقوله تعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجا ولم يذكر في الارض مثل
ذلك ورابعها في اكثر الامر ورد السماء مقدما على الارض في الذكر وقال اخرون بل الارض افضل لوجوه احدها
انه تعالى وصف بقاعا من الارض بالبركة وثانيها قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى
وثالثها قوله تعالى في البقعة المباركة من الشجرة ورابعها قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله وخامسها وصف ارض الشام بالبركة فقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا
فيها وسادسها وصف جملة الارض بالبركة فقال تعالى قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض الى قوله وجعل فيها رواسي
من فوقها وبارك فيها فان قيل فاي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز والمهلكة قلنا انها مساكن الوحوش ومرعاها
وانها مساكن الناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى وفي الارض آيات للموقنين وهذه الايات وان كانت حاصلة لغير
الموقنين لكن لما لم ينتفع بها الا الموقنون جعلها آيات للموقنين تشريفا كما قال تعالى هدى للمتقين وسابعها انه تعالى
خلق الانبياء المكرمين من الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم ولم يخلق من السموات شيئا
لانه تعالى قال لهم وجعلنا السماء سقفا محفوظا وثامنها ان الله تعالى كرم نبيه صلى الله عليه وسلم فجعل الارض
كلها مسجدا له وجعل ترابها له طهورا اما قوله والسماء بناء ففيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى ذكر السموات
والارض في مواضع ولا شك ان اكثار الله ذكر السموات والارض يدل على عظم شانهما وعلى ان له سبحانه وتعالى
فيهما اسرارا عظيمة وحكمة بالغة لا يصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم المسئلة الثانية في فضائل السماء وهي من وجوه
الاول ان الله تعالى زينها بسبعة اشياء بالمصابيح ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا
وبالشمس وجعل الشمس سراجا وبالعرش وهو رب العرش العظيم وبالكرسي وسع كرسيه السموات والارض وباللوح
في لوح محفوظ وبالقلم ن والقلم وما يسطرون فهذه سبعة ثلاثة منها ظاهرة واربعة خفية ثبتت بالدلائل السمعية
من الايات والاخبار الثاني انه تعالى سمى السموات باسماء تدل على عظم شانها سماء وسقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا
شدادا ثم ذكر عاقبة امرها فقال واذا السماء فرجت واذا السماء كشطت يوم نطوي السماء وتكون السماء كالمهل
يوم تمور السماء مورا فكانت وردة كالدهان وذكر مبدأها في ايتين فقال ثم استوى الى السماء وهي دخان وقال

لعل فافتقار

وفي الارض

اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاستقصاء الشديد فى كيفية حدوثهما وفنائهما يدل على انه سبحانه وتعالى خلقهما بالحكمة البالغة على ما قال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا الثالث انه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء فالايدى ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهى منزل الانوار ومحل الضياء والصفاء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد الرابع قال بعضهم السموات والارضون على صفتين فالسموات مؤثرة غير متأثرة والارض متأثرة غير مؤثرة والمؤثر اشرف من القابل فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الارض فى الاكثر وايضا فى اكثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح الشعاعات واما الارض فقابلة فكانت الارض الواحدة كافية الخامس ذكر فى لون السماء وما فيه من صواب التدبير فان هذا اللون اشد الالوان موافقة للبصر وتقوية له حتى ان الاطباء يامرون من اصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله اديم السماء ملونا بهذا اللون الازرق لينتفع بها الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه وتعالى جعل لونها انفع الالوان وهو المستنير وشكله افضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال تعالى افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج يعنى وما لها فصول ولو كان سقفا غير محيط بالارض لكانت له فروج حاصلة المسئلة الثالثة فى فضائل السماء وبيان فضائل ما فيها وهى الشمس والقمر والنجوم اما الشمس فتفكر فى طلوعها وغروبها فلولا ذلك لبطل امر العالم كله فكيف كان الناس يسعون فى معايشهم ثم المنفعة فى طلوع الشمس ظاهرة ولكن تأمل فى غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا قرار مع احتياجهم الى الهدوء والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ما قال وهو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وايضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والثالث انه لولا الغروب لكانت الارض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق ما عليها من حيوان ويهلك ما عليها من نبات على ما قال تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع فى وقت وتغيب فى وقت بمنزلة سراج يرفع لاهل بيت بمقدار حاجاتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصارت النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله فى طلوع الشمس وغروبها اما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول الاربعة ففى الشتاء تغور الحرارة فى الشجر والنبات ويتولد منه مواد الثمار ويستلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ويقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية فى البواطن وفى الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة فى الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر ويهيج الحيوانات للسفاد وفى الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار وتحلل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيأ للبناء والعمارة وفى الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الابدان قليلا قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال دفعة واحدة هلكت الابدان وفسدت واما حركة الشمس فتامل فى منافعها فانها لو كانت واقفة فى موضع واحد لاشتدت السخونة فى ذلك الموضع واشتد البرد فى سائر المواضع لكنها تطلع فى اول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهى الى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا وياخذ حظا من شعاع الشمس وايضا كان الله يقول لو كان فى جانب الشرق فالغنى قد رفع بناءه على كوة الفقير فكان لا يصل النور الى الفقير لكنه تعالى يقول ان كان الغنى منع نور الشمس فانا ادير الفلك وادبرها عليه حتى يجد الفقير نصيبه واما منافع ميلها فى حركتها عن خط الاستواء فنقول لو لم تكن للكواكب حركة الميل لكان التاثير مخصوصا فى بقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات واحالتها كلها الى النارية فلم يكون المتولدات فيكون الموضع المحاذى لممر الكواكب على كيفية وحظ ما لا يحاذيه على كيفية اخرى وحظ المتوسط بينهما كيفية متوسطة فيكون فى موضع شتاء دائم يكون فيه النهوة والفجاجة وفى موضع اخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفى موضع اخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم تكن عودات متتالية وكانت الكواكب تتحرك بطيئا لكان الميل قليل المنفعة وكانت التاثيرات شديدة الافراط وكان يعرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كانت هناك ميل يحفظ الحركة من جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى فى كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تاثيره وكثرة منفعته فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية واما كيفية ارتباط الكواكب بها

هذا كله هو الكلام فى الشمس واما القمر وهو المسمى باية الليل فاعلم انه تعالى جعل طلوعه مصلحة وغيبته مصلحة وجعل طلوعه فى وقت وغروبه فى وقت اخر لمصلحة اما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فستره الليل واخفاه فلا يلحقه طالب فينجو ولولا الظلام لادركه العدو وهو المراد من قول المتنبى شعر وكم لظلام الليل عندى من يد تخبر ان المانوية تكذب واما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شئ لخفاء الظلام واظهره القمر ومن الحكايات ان اعرابيا نام عن جمله ليلا ففقده فلما طلع القمر وجده فنظر الى القمر فقال ان الله تعالى صورك ونورك وعلى البروج دورك فاذا شاء قمرك واذا شاء كورك ولا اعلم مزيدا اسأله ولئن اهديت الى سرورا فلقد اهدى الله اليك نورا ثم انشا يقول شعر ماذا اقول وقولى فيك ذو قصر وقد كفيتنى التفصيل والجملة [illegible]

ويقول القمر يقرب الاجل ويفضح السارق ويدرك الهارب [illegible]

[illegible]

فيها منافع المنفعة الاولى كونها رجوما للشياطين والثانية معرفة القبلة والثالثة ان يهتدى بها المسافر فى البر والبحر [illegible]

قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح للمقدورية اما الحدوث واما الامكان واما هما وعلى التقديرات فانه يلزم ان يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض فى الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط ومما يؤكد هذا الدليل العقلى من الدلائل النقلية ما ورد فى الخبر بانه تعالى يخترع نعم اهل الجنة للمثابين من غير هذه الوسائط الا انا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافى قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة للاجسام وظاهر قول المتاخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل السؤال الثانى لما كان قادرا على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة فى خلقها بهذه الوسائط فى هذه المدة الطويلة الجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكروا من الحكم المفصلة وجوها احدها انه تعالى انما اجرى العادة بان لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج لان المكلفين اذا تحملوا المشقة فى الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا انفسهم فى ذلك حالا بعد حال علموا انهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق لطلب المنافع الدنيوية فبان يتحملوها لطلب المنافع الاخروية التى هى اعظم من المنافع الدنيوية كان اولى وصار هذا كما انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه اجرى عادته بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان اولى وثانيها انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضرورى باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمنافى للتكليف والابتلاء اما لما خلقها بهذه الوسائط فحينئذ يفتقر المكلف فى اسنادها الى القادر الى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب وثالثها انه ربما كان للملائكة ولاهل الاستبصار عبرة فى ذلك وافكار صائبة السؤال الثالث قوله وانزل من السماء ماء يقتضى نزول المطر من السماء وليس الامر كذلك فان الامطار انما تتولد من ابخرة ترتفع من الارض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر الجواب من وجوه احدها ان السماء انما سميت سماء لسموها وكل ما سماك فهو سماء فاذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء وثانيها ان المحرك لاثارة تلك الاجزاء الرطبة من عمق الارض الى جو الهواء هو القوة السماوية فصح ان يقال انزل من السماء ماء وثالثها ان قول الله تعالى هو الصدق وقد اخبر انه تعالى ينزل المطر من السماء فاذا علمنا ان مع ذلك ينزل من السحاب فيجب ان يقال ينزل من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض السؤال الرابع ما معنى من فى قوله من الثمرات الجواب فيه وجهان الاول التبعيض لان المنكرين اعنى ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية كانه قيل وانزل من السماء بعض الماء فاخرج به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم الثانى ان يكون من للبيان كقولك انفقت من الدراهم انفاقا فان قيل فبم انتصب رزقا قلنا ان كان من للتبعيض كان انتصابه بانه مفعول له

وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج السؤال الخامس الثمر المخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر والثمار
الجواب تنبيها على قلة ثمار الدنيا واشعارا بتعظيم امر الآخرة اما قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ففيه
سؤالات السؤال الاول بم تعلق فلا تجعلوا الجواب فيه ثلاثة اوجه احدها ان يتعلق بالامر اى اعبدوا الله فلا تجعلوا
لله اندادا فان اصل العبادة واساسها التوحيد وثانيها بلعل والمعنى خلقكم لكى تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوه بالند فانه
اعظم موجبات العقاب وثالثها بقوله الذى جعل لكم الارض فراشا اى هو الذى خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له
شركاء السؤال الثانى ما الند الجواب انه المثل المنازع وناددت الرجل نافرته من ند ندودا اذا نفر كان كل واحد من الندين
يناد صاحبه اى ينافره ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وسموها آلهة اشبهت
حالهم حال من يعتقد انها آلهة قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم
بان جعلوا اندادا كثيرة لمن لا يصح ان يكون له ند قط وقرأ محمد بن السميقع فلا تجعلوا لله ندا السؤال الثالث ما معنى
وانتم تعلمون الجواب معناه انكم لكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها اندادا لله تعالى فلا تقولوا ذلك
فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون اقبح وههنا مسائل المسئلة الاولى اعلم انه ليس فى العالم احد يثبت لله شريكا يساويه
فى الوجوب والقدرة والعلم والحكمة هذا مما لم يوجد الى الآن لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثانى
سفيه يفعل الشر واما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففى الذاهبين الى ذلك كثرة الفريق الاول عبدة الكواكب وهم
الصابئة فانهم يقولون ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هى المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا
ان نعبد الكواكب والكواكب تعبد الله تعالى والفريق الثانى النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام الفريق
الثالث عبدة الاوثان واعلم انه لا دين اقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان اقدم الانبياء الذين نقل الينا
تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالرد عليهم على ما اخبر الله تعالى عن قومه فى قوله وقالوا لا تذرن
آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة موجودة قبل نوح عليه السلام
وهى باقية الى الآن بل اكثر اهل العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب الذى هذا شانه يستحيل ان يكون
بحيث يعرف فساده بالضرورة لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت فى هذه الساعة ليس هو الذى خلقنى وخلق السموات والارض
علم ضرورى فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه فوجب ان يكون لعبدة الاوثان غرض آخر سوى ذلك والعلماء ذكروا
فيه وجوها احدها ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخى فى بعض مصنفاته ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا
يقولون بالله وملائكته ويعتقدون انه تعالى جسم وذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وهكذا حال الملائكة
ايضا فى صورهم الحسنة فانهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء وان الواجب عليهم ان يصوغوا تماثيل انيقة المنظر
حسنة الرواء على الهيئة التى كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة فيعكفون على عبادتها قاصدين طلب الزلفى الى (الرواء بالفتح اى منظر)
الله تعالى وملائكته فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب فى عبادة الاوثان اعتقاد التشبيه وثانيها ما ذكره اكثر العلماء
وهو ان الناس رأوا تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت
الرأس يحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة
والنحوسة فى الدنيا بكيفية وقوعها فى طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا فى تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشياء واجبة
الوجود لذاتها وهى التى خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة للاله الاكبر لكنها خالقة لهذا العالم فالاولون
اعتقدوا انها هى الآلهة فى الحقيقة والفريق الثانى اعتقدوا انها هى الوسائط بين الله وبين البشر فلاجرم اشتغلوا بعبادتها
والخضوع لها ثم لما رأوا الكواكب مستترة فى اكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا اصناما واقبلوا على عبادتها قاصدين تلك
العبادة تلك الاجرام العالية ومتقربين الى اشباحها الغائبة ثم لما طالت المدة الغوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك
التماثيل فهؤلاء فى الحقيقة عبدة الكواكب وثالثها ان اصحاب الاحكام كانوا يعتبرون اوقاتا فى السنين المتطاولة نحو الالف
والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسما فى ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به فى احوال مخصوصة نحو السعادة والخصب
ودفع الآفات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون بها فلما بالغوا فى ذلك التعظيم صار ذلك
كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة باصل الامر ورابعها انه متى مات
منهم رجل كبير يعتقدون فيه انه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته ويعبدونه
على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيمة عند الله تعالى على ما اخبر الله عنهم هذه المقالة فى قوله
هؤلاء شفعاؤنا عند الله وخامسها لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها لا لها كما انا
نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم انه يجب عبادتها وسادسها لعلهم كانوا من
المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التاويل فهذه هى الوجوه التى يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى
لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل المسئلة الثانية فان قال قائل لما رجع حاصل مذهب عبدة الاوثان
الى هذه الوجوه التى ذكرتموها فمن اين يلزم من اثبات خالق العالم ان لا يجوز عبادة الاوثان الجواب قلنا انه تعالى انما نبه
على كون الارض والسماء مخلوقين بما بينا ان الارض والسماء يشاركان سائر الاجسام فى الجسمية فلا بد وان يكون
اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الاشكال والصفات والاحياز لتخصيص مخصص وبينا ان ذلك المخصص لو كان جسما
لافتقر هو ايضا الى مخصص آخر فوجب ان لا يكون جسما اذا ثبت هذا فنقول اما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد
التشبيه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفى الجسمية فقد بطل قوله واما القول الثانى وهو ان هذه الكواكب هى المدبرة لهذا
العالم فلما اقمنا الدلالة على ان كل جسم فانه يفتقر فى اتصافه بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها آلهة وثبت
انهم عبيد لا ارباب واما القول الثالث وهو قول اصحاب الطلسمات فقد بطل ايضا لان تاثير الطلسمات انما يكون بواسطة
قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم واما القول الرابع والخامس فليس فى العقل ما يوجبه
او يحيله لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع منه واما القول السادس فهو ايضا بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا ان
اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التاويلات

المسئلة الثالثة اعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة باسماء القوى الروحانية
والاجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهى عندهم الامر الالهى وهيكل العقل الصريح
وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورة كلها وكان هيكل زحل مسدسا وهيكل المشترى
مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا فى جوفه مربع وهيكل عطارد مثلثا
فى جوفه مستطيل وهيكل القمر مثمنا وزعم اصحاب التاريخ ان عمرو بن لحى لما ساد قومه وتراس على طبقاتهم وولى امر (عمرو بن يحيى)
البيت الحرام اتفقت سفرة الى البلقاء فرأى قوما يعبدون الاصنام فسالهم عنها فقالوا هذه ارباب نستنصرها فننصر
ونستشفى فنشفى فالتمس منهم ان يكرموه بواحد منها فاعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به الى مكة ووضعه فى الكعبة
ودعا الناس الى تعظيمه وذلك فى اول ملك شابور ذى الاكتاف واعلم ان من بيوت الاصنام المشهورة غمدان الذى بناه
الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمان بن عفان ومنها نوبهار بلخ الذى بناه منوشهر الملك على اسم القمر
ثم كان لقبائل العرب اوثان معروفة مثل ود بدومة الجندل لكلب وسواع لبنى هذيل ويغوث ليمن لبنى مذحج ويعوق
بهمدان ونسر بارض حمير لذى الكلاع واللات بالطائف لثقيف ومنات بيثرب للخزرج والعزى لكنانة بنواحى مكة
واساف ونائلة على الصفا والمروة وكان قصى جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى
عبادة الله تعالى وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذى يقول • اربا واحدا ام الف رب • ادين اذا تقسمت الامور •
تركت اللات والعزى جميعا • كذلك يفعل الرجل البصير • الكلام فى النبوة قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على
عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا
النار التى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين اعلم انه تعالى لما اقام الدلائل القاهرة على اثبات الصانع وابطل
القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة (التعليمية والحشوية)
من الرسول وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله الا من القرآن والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم مبنية على كون القرآن معجزا اقام الدلالة على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن بيانه بطريقين الطريق الاول
ان يقال ان القرآن لا يخلو من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون مساويا لكلام سائر الفصحاء او زائدا على كلام سائر
الفصحاء بقدر لا ينقض العادة او زائدا عليه بقدر ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث
وانما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب ان ياتوا بمثل سورة منه اما مجتمعين او منفردين فان وقع
التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية فى الاحتجاج لانهم كانوا فى
معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة فى الغاية وكانوا فى محبة ابطال امره فى الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال
وارتكبوا ضروب المهالك والمحن وكانوا فى الحمية والانفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الاتيان
بما يقدح فى قوله والمعارضة اقوى القوادح فلما لم ياتوا بها علمنا عجزهم عنها فثبت ان القرآن لا يماثل قولهم وان
التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذا تفاوت ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا فهذا هو تقرير
هذه الدلالة وظهر انه سبحانه وتعالى كما لم يكتف فى معرفة التوحيد بالتقليد فكذا فى معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد
واعلم انه قد اجتمع فى القرآن وجوه كثيرة تقتضى نقصان فصاحته ومع ذلك فانه فى الفصاحة بلغ النهاية التى لا غاية
وراءها ودل ذلك على كونه معجزا احدها ان فصاحة العرب اكثرها فى وصف المشاهدات مثل وصف بعير او فرس
او جارية او ملك او ضربة او طعنة او وصف حرب او غارة وليس فى القرآن من هذه الاشياء شئ فكان يجب
ان لا يحصل فيه الالفاظ الفصيحة التى اتفقت العرب عليها فى كلامهم وثانيها انه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه
عن الكذب فى جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره الا ترى ان لبيد بن ربيعة وحسان بن
ثابت لما اسلما نزل شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامى فى الجودة كشعرهما الجاهلى وان الله تعالى مع تنزهه عن
الكذب والمجاز جاء القرآن فصيحا كما ترى وثالثها ان الكلام الفصيح والشعر الفصيح انما يتفق فى القصيدة فى
البيت والبيتين والباقى لا يكون كذلك وليس كذلك القرآن لانه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن
جملته ورابعها ان كل من قال شعرا فصيحا فى وصف شئ فانه اذا كرره لم يكن كلامه الثانى فى وصف ذلك الشئ بمنزلة
كلامه الاول وفى القرآن التكرار كثير ومع ذلك كل واحد منها فى نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت اصلا وخامسها
انه اقتصر على ايجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة وامثال
هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة وسادسها انهم قالوا ان شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وعند ذكر
النساء وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف وشعر الاعشى عند الطلب ووصف الخمر وشعر زهير عند الرغبة
والرجاء وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه فى فن ويضعف فى فن آخر اما القرآن فانه جاء فصيحا فى كل الفنون فى
غاية الفصاحة الا ترى انه تعالى قال فى الترغيب فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وقال تعالى ولكم فيها
ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال فى الترهيب أفأمنتم ان يخسف بكم جانب البر وقال أأمنتم من فى السماء
ان يخسف بكم الارض الى آخره وقال وخاب كل جبار عنيد الى قوله ويأتيه الموت من كل مكان وقال تعالى فى الزجر
ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكلا اخذنا بذنبه الى قوله ومنهم من اغرقنا وقال فى الوعظ ما لا مزيد عليه أفرأيت ان متعناهم سنين
وقال فى الالهيات الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام وما تزداد الخ وسابعها ان القرآن اصل العلوم
كلها فعلم الكلام كله فى القرآن وعلم الفقه كله ماخوذ من القرآن وكذا علم اصول الفقه وعلم النحو واللغة
وعلم الزهد فى الدنيا واختيار الآخرة واستعمال مكارم الاخلاق ومن تامل كتابنا فى دلائل الاعجاز علم ان القرآن (دلائل الاعجاز للمصنف)
قد بلغ فى جميع وجوه الفصاحة الى الغاية القصوى الطريق الثانى ان نقول ان القرآن لا يخلو اما ان يقال انه كان بالغا
فى الفصاحة الى حد الاعجاز او لم يكن كذلك فان كان الاول ثبت انه معجز وان كان الثانى كانت المعارضة على هذا
التقدير ممكنة فعدم اتيانهم بالمعارضة على هذا التقدير مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الاتيان
بها امر خارق للعادة فكان ذلك معجزا فثبت ان القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا اقرب الى الصواب

المسألة الثانية: انما قال نزلنا على لفظ التنزيل دون الانزال لان المراد النزول على سبيل التدريج وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لانهم كانوا يقولون لو كان هذا من عند الله ومخالفا لما يكون من عند الناس لم يكن هكذا منزلا نجوما سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه اهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقا حينا فحينا بحسب ما يظهر من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو انزله الله تعالى لانزله على خلاف هذه العادة جملة وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القران جملة واحدة فالله تعالى ذكرها هنا يدل على ان القران معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقديره هذا القران لما نزل على هذا التدريج اما ان يكون من جنس مقدور البشر او لا يكون فان كان الاول وجب اتيانهم بمثله او بما يقرب منه على التدريج وان كان الثاني ثبت انه مع نزوله على التدريج معجز وقرئ على عبادنا يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وامته

المسألة الثالثة: السورة طائفة من القران وواوها ان كانت اصلا فاما ان تسمى بسور المدينة وهو حائطها لانها طائفة من القران محدودة كالبلد المسور او لانها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها واما ان تسمى بالسورة التي هي الرتبة لان السور بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارئ وهي ايضا في انفسها طوال واوساط وقصار او لرفعة شانها وجلالة محلها في الدين وان جعلت واوها منقلبة عن همزة فلانها قطعة وطائفة من القران كالسؤرة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه فان قيل ما فائدة تقطيع القران سورا قلنا وجوه احدها ما لاجله بوب المصنفون كتبهم ابوابا وفصولا وثانيها ان الجنس اذا حصل تحته انواع كان افراد كل واحد من الانواع عن صاحبه احسن وثالثها ان القارئ اذا ختم سورة او بابا من الكتاب ثم اخذ في اخر كان انشط له وابعث على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله ومثله المسافر اذا علم انه قطع ميلا او طوى فرسخا نفس ذلك منه ونشطه للسير ورابعها ان الحافظ اذا حفظ سورة اعتقد انه اخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجد في نفسه ذلك ويغتبط به ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة افضل

المسألة الرابعة: قوله تعالى فاتوا بسورة يدل على ان القران وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما انزله الله تعالى بخلاف قول كثير من اهل الحديث انه نظم على هذا الترتيب في ايام عثمان رضي الله عنه فلذلك صح التحدي مرة بسورة ومرة بكل القران

المسألة الخامسة: اعلم ان التحدي بالقران جاء على وجوه احدها قوله تعالى فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى وثانيها قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وثالثها قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ورابعها قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ونظيره هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول ائتني بمثله ائتني بنصفه ائتني بربعه ائتني بمسألة مثله فان هذا هو النهاية في التحدي وازالة العذر فان قيل قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة قل يا ايها الكافرون ونحن نعلم بالضرورة ان الاتيان بمثله او بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بامثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على امثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة الى الدين قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت هذه السور في الفصاحة الى حد الاعجاز فقد حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم من المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين امره معجزا فعلى التقديرين يحصل المعجز

المسألة السادسة: الضمير في قوله من مثله الى ماذا يعود فيه وجهان احدهما انه عائد الى ما في قوله مما نزلنا اي فاتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم والثاني انه عائد الى عبدنا اي فاتوا ممن هو على حاله من كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم ياخذ من العلماء والاول مروي عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن واكثر المحققين ويدل على الترجيح وجوه احدها ان ذلك مطابق لسائر الايات الواردة في باب التحدي لا سيما ما ذكره في يونس فاتوا بسورة مثله وثانيها ان البحث انما وقع في المنزل لانه قال وان كنتم في ريب مما نزلنا فوجب صرف الضمير اليه الا ترى ان المعنى وان ارتبتم في ان القران منزل من عند الله فهاتوا انتم شيئا مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا الى الرسول صلى الله عليه وسلم ان يقال وان ارتبتم في ان محمدا صلى الله عليه وسلم منزل عليه فاتوا قرانا من مثله وثالثها ان الضمير لو كان عائدا الى القران لاقتضى كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا او انفردوا وسواء كانوا اميين او كانوا عالمين محصلين ولو كان عائدا الى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضي الا كون احادهم اذا كانوا اميين عاجزين عنه لانه لا يكون مثل محمد صلى الله عليه وسلم الا الشخص الواحد الامي واما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد عليه الصلوة والسلام لان الجماعة لا تماثل الواحد ولا يكون القارئ مثل الامي ولا شك ان الاعجاز على الوجه الاول اقوى ورابعها انا لو صرفنا الضمير الى القران فكونه معجزا انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة اما لو صرفناه الى محمد صلى الله عليه وسلم فكونه معجزا انما يكمل بتقدير كمال حاله في كونه اميا بعيدا عن العلم وهذا وان كان معجزا ايضا الا انه لما كان لا يتم الا بتقدير نوع من النقصان في حق محمد صلى الله عليه وسلم كان الاول اولى وخامسها انا لو صرفنا الضمير الى محمد صلى الله عليه وسلم لكان ذلك يوهم ان صدور مثل القران عمن لم يكن مثل محمد عليه الصلوة والسلام في كونه اميا ممكن ولو صرفناه الى القران لدل ذلك على ان صدور مثله من الامي وغير الامي ممتنع فكان هذا اولى

المسألة السابعة: في المراد من الشهداء وجهان الاول ان المراد من ادعوا فيه الالهة وهي الاوثان فكانه قيل لهم ان كان الامر كما تقولون من انها تستحق العبادة لما انها تنفع وتضر فقد دفعتم في منازعة محمد عليه الصلاة والسلام الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها والا فاعلموا انكم مبطلون في ادعاء كونها الهة وانها تنفع وتضر فيكون في الكلام محاجة من وجهين الاول في ابطال كونها الهة والثاني في ابطال ما انكروه من اعجاز القران وانه من قبله الثاني ان المراد من الشهداء اكابرهم او من يوافقهم في انكار امر النبي صلى الله عليه وسلم والمعنى فادعوا اكابركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وما عليكم فيما يمكن ويتعذر فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معا وبتقدير التعذر فايهما اولى قلنا اما الاول فيمكن لان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر والقائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر والاوثان واكابرهم مشتركة في انهم كانوا يعتقدون فيهم

كونهم

كونهم انصارا لهم واعوانا واذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكلام فيه واما الثاني فنقول الاولى حمله على الاكابر وذلك لان لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا الا على من يصح ان يشاهد ويشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدي بالشهادة وذلك لا يتحقق الا في حق رؤسائهم اما اذا حملناه على الاوثان لزم المجاز اما في اطلاق لفظ الشهداء على الاوثان او يقال المراد وادعوا من تزعمون انهم شهداءكم والاضمار خلاف الاصل اما اذا حملناه على الوجه الاول صح الكلام لانه يصير كانه قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم على هذا الانكار فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضافة في قوله شهداءكم ولانه كان في العرب اكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بان ايهما اعلى درجة من الاخر واذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام على الحقيقة اولى من حمله على المجاز

المسألة الثامنة: اما دون فهو مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الدني الحقير ودون الكتب اذا جمعها لان من جمع الشيء فقد ادنى بعضه من بعض فيقال هذا دون ذلك اذا كان انحط منه قليلا ودونك هذا اصله خذه من دونك اي من ادنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الاحوال يقال زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه في كل تجاوز حد الى حد قال تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل ما متعلق من دون الله قلنا فيه وجوه الاول ان متعلقه شهداءكم وهذا فيه احتمالان الاول المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم الهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيمة انكم على الحق وفي امرهم ان يستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القران المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم والثاني ادعوا شهداءكم من دون الله اي من دون اوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم انكم اتيتم بمثله وهذا من المساهلة والاشعار بان شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تابى عليهم الطبايع السليمة ان يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيها ان متعلقه هو الدعاء والمعنى ادعوا من دون الله شهداء يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد ان ما ندعيه حق كما يقوله العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة تصح بها الدعاوى عند الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانه لم يبق لهم متشبث غير قولهم الله يشهد انا لصادقون

المسألة التاسعة: قال القاضي هذا التحدي يبطل القول من وجوه احدها انه مبني على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه فمن يقول كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدي اصلا وفي هذا ابطال للاستدلال بالمعجز وثانيها ان تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوي في ذلك ما يكون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم وثالثها ان ما يضاف الى العبد فالله تعالى هو الخالق له فتحديه تعالى لهم يعود في التحقيق الى انه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب ان لا يثبت الاعجاز على هذا القول ورابعها ان المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادة فاذا كان من قولهم ان المعتاد ايضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز وخامسها ان الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بانه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلا في الاعجاز وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله والجواب ان المطلوب من التحدي ان ياتي الخصم بالمتحدى به بقصد او ان يقع ذلك منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاق لا يكون في وسعه فثبت الاول واذا كان كذلك ثبت ان اتيانه بالمتحدى به موقوف على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كل ما اورده علينا فيبطل كل ما قال

اما قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا اعلم ان هذه الاية دالة على المعجز من وجوه اربعة احدها انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص على ابطال امره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من اقوى ما يدل على ذلك فاذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في امكانهم الاتيان بمثل القران او بمثل سورة منه لما تاخروا عنه فلما لم ياتوا بذلك ظهر انهم كانوا عاجزين [illegible] وثانيها انه عليه السلام وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب فلو تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز ان يتحداهم ويبلغ في التحدي الى نهايته بل كان يكون وجلا خائفا مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع اموره وحاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم فلولا علمه بانهم عاجزون عن المعارضة [illegible] لما جوز ان يحملهم على المعارضة بابلغ الطرق وثالثها انه عليه السلام لو لم يكن قاطعا بحقيقة نبوته لما قطع في الخبر بانهم لا ياتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المزور البتة لا يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه عليه السلام كان قاطعا في امره ورابعها [illegible]

السؤال الاول [illegible] الجواب فيه وجهان احدهما ان يساق القول معهم على حسب حسبانهم وطمعهم وان العجز عن المعارضة كان قبل التامل كالمشكوك فيه لديهم لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام والثاني ان يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يعاديه ان غلبتك لم ابق عليك وهو يعلم انه غالبه [illegible] السؤال الثاني [illegible] الجواب [illegible] السؤال الثالث ولن تفعلوا ما محلها الجواب لا محل لها لانها جملة اعتراضية السؤال الرابع ما حقيقة لن في باب النفي الجواب لا ولن اختان في نفي المستقبل الا ان في لن توكيدا وتشديدا تقول لصاحبك لا اقيم غدا عندك فان انكر عليك قلت لن اقيم غدا [illegible] السؤال الخامس [illegible] الجواب اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال سيبويه

واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار فاتقاء النار يوجب ترك العناد فاقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قائما مقام قوله فاتركوا العناد وهذا هو الايجاز الذي هو من ابواب البلاغة وفيه تهويل لشان العناد بانابة اتقاء النار منابه متبعا ذلك بتهويل صفة النار **السؤال السادس** ما الوقود **الجواب** ما ترفع به النار واما المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح وسمعنا من العرب من يقول وقدنا النار وقودا عاليا ثم قال والوقود اكثر والوقود الحطب وقرا عيسى بن عمر وبالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر بلده وزين قومه **السؤال السابع** صلة الذي يجب ان يكون قصة معلومة فكيف علم اولئك ان نار الاخرة توقد بالناس والحجارة **الجواب** لا يمتنع ان يتقدم لهم بذلك سماع من اهل الكتاب او سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعوا قبل هذه الاية قوله في سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة **السؤال الثامن** فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وههنا معرفة **الجواب** تلك الاية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مشيرة الى ما عرفوه اولا **السؤال التاسع** ما معنى قوله تعالى وقودها الناس والحجارة **الجواب** انها نار ممتازة من النيران بانها لا تتقد الا بالناس والحجارة وذلك يدل على قوتها من وجهين **الاول** ان سائر النيران اذا اريد احراق الناس بها او احماء الحجارة اوقدت اولا بوقود ثم طرح فيها ما يراد احراقه واحماؤه وتلك اعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما يحرق **الثاني** انها لافراط حرها تتقد في الحجر **السؤال العاشر** لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا **الجواب** لانهم قرنوا بها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دونه قال تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهذه الاية مفسرة لها فقوله انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن انفسهم فكانهم جعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم ابلاغا في ايلامهم واغراقا في تحسرهم ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والاتقاد بحجارة الكبريت امر معتاد فلا يدل الاتقاد بها على قوة النار اما لو حملناه على سائر الاحجار دل على عظم امر النار فان سائر الاحجار تطفأ بها النيران فكانه قال تلك النار بلغت لقوتها ان يتعلق في اول امرها بالحجارة التي هي مطفئة لنيران الدنيا اما قوله اعدت للكافرين فانه يدل على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على ان هناك نيرانا اخر غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق اهل الصلوة **الكلام في المعاد قوله تعالى** وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون

اعلم انه تعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى انه اذا ذكر اية في الوعيد ان يعقبها باية في الوعد وههنا مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان مسئلة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة اما ان يقع عن امكانها او عن وقوعها اما الامكان فيجوز اثباته بالعقل تارة وبالنقل اخرى واما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل وان الله تعالى ذكر هاتين المسئلتين في كتابه وبين الحق فيهما من وجوه **الوجه الاول** انه كثيرا ما حكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بانه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف صحة النبوة عليه امكن اثباته بالدليل النقلي وهذه المسئلة كذلك فجاز اثباتها بالنقل مثاله ما حكم ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما اقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى واما في اثبات الصانع واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة التغابن زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم **الوجه الثاني** انه تعالى اثبت امكان الحشر والنشر بناء على كونه تعالى قادرا على امور تشبه الحشر والنشر وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه واجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن اصحاب الشمال انهم كانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون فاجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بامور اربعة **اولها** قوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون ووجه الاستدلال به ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع كالطل المنبث في افاق اطراف الاعضاء ولهذا يشترك الاعضاء بالتذاذ الوقاع بحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم انه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم انها كانت متفرقة في اطراف بدن الحيوان فجمعها الله تعالى في اوعية المني ثم انه تعالى اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى فهذا تقرير هذه الحجة ولله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله وترى الارض هامدة ثم قال ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة قد افلح بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقال في سورة لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى وقال في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق الى قوله انه على رجعه لقادر **وثانيها** قوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون الى اخره ووجه الاستدلال به ان الحب واقسامه من مطول مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدور ومثلث ومربع

وغير ذلك

وغير ذلك على اختلاف اشكاله اذا وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي بحصول العفونة فهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها ورقتان فزفيان واما المطول فيظهر في راسه ثقب ويظهر الورقة الطويلة كما في الزرع واما النوى فما فيه من الصلابة العظيمة التي بسببها يعجز عن فرقه اكثر الناس اذا وقع في الارض الندية ينفلق باذن الله تعالى ونواة التمر تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة على نصفين يخرج من احد النصفين الجزء الصاعد ومن الباقي الجزء الهابط اما الصاعد فيصعد واما الهابط فيغوص في اعماق الارض فالحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احدهما خفيف صاعد والاخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتربة افلا يدل ذلك على قوة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء ونظيره قوله تعالى في الحج وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت **وثالثها** قوله تعالى افرايتم الماء الذي تشربون الخ وتقريره من وجوه **احدها** ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل امر على خلاف الطبع فلا بد من قاهر قادر يقهر الطبع ويبطل الخاصة ويصعد ما من شانه الهبوط والنزول **وثانيها** ان تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها **وثالثها** تسييرها بالرياح **ورابعها** انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك يدل على جواز الحشر اما صعود الثقيل فلان ترقلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يظهر الحيوة والرطوبة من جساوة التراب **والثاني** لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها **والثالث** تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز ههنا **والرابع** انه تعالى انشأ السحاب لحاجة الناس اليه فههنا الحاجة الى انشاء المكلفين مرة اخرى ليصلوا الى ما يستحقوه من الثواب والعقاب اولى **واعلم** ان الله تعالى عبر عن هذه الدلائل في مواضع من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض الى قوله ان رحمة الله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون **ورابعها** قوله تعالى افرايتم النار التي تورون الى اخره ووجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وايضا النار لطيفة والشجرة كثيفة وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة فاذا امسك الله في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتاليفها وان الله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون **واعلم** انه تعالى ذكر في هذه السورة امر الماء والنار وذكر في النمل امر الهواء امن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله امن يبدؤا الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله وترى الارض هامدة فكانه تعالى بين ان العناصر الاربعة في جميع احوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر **النوع الثاني** من الدلائل الدالة على امكان الحشر والنشر هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على الايجاد اولا فلان اكون قادرا على الاعادة اولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر وانه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله في سبحان وقالوا ائذا كنا عظاما ورفاتا ائنا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة الى قوله قل الذي فطركم اول مرة ومنها في العنكبوت اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ومنها قوله في الروم وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وله المثل الاعلى ومنها في يس قل يحييها الذي انشاها اول مرة **النوع الثالث** الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر وذلك في ايات منها في سورة سبحان اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم وفي سورة يس اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في الاحقاف اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير ومنها في سورة ق ائذا متنا وكنا ترابا الى قوله رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد **النوع الرابع** الاستدلال على وقوع الحشر بانه لا بد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز احدهما عن الاخر منها في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدؤا الخلق ثم يعيده ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط ومنها في طه ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار **النوع الخامس** الاستدلال باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر منها خلقة ادم عليه السلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابرهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى ومنها قوله او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدل على امكانهما بعين ما استدل به على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ومنها قصة اصحاب الكهف ولذلك قال ولتعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة ايوب عليه السلام وهي قوله واتيناه اهله ومثلهم معهم فقوله واتيناه اهله يدل على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا ومنها ما اظهر الله على يد عيسى عليه السلام من احياء الموتى حيث قال ويحيي الموتى وقال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه فتكون طيرا باذن الله ومنها قوله تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا هذا هو الاشارة الى اصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر وسياتي الاستقصاء في تفسير كل اية من هذه الايات عند الوصول اليها ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى حكى في القران عن منكر الحشر والنشر كافرا والدليل عليه قوله ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا وما اظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ووجه الزام الكفر ان دخول هذا الشيء في الوجود ممكن في نفسه

جساوة كما جسا كدعا جسو اصلب ق

انا خلقناه

ان تبيد

اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى فحيث وجد في المرة الاولى علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك
في نفسه من الله تعالى لدل ذلك اما على عجزه حيث لم يقدر على ايجاد ما هو جائز الوجود في نفسه او على جهله حيث
تعذر تمييز اجزاء بدن كل احد من المكلفين عن اجزاء بدن المكلف الاخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة
فكان ذلك موجبا للكفر قطعا المسئلة الثانية هذه الايات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين اما النار فلانه تعالى
قال في صفتها اعدت للكافرين وهذا صريح في انها مخلوقة واما الجنة فلانه تعالى قال في اية اخرى اعدت للمتقين ولانه
تعالى قال ههنا وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا اخبار عن وقوع هذا
الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على ان الجنة والنار مخلوقتان المسئلة
الثالثة اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن او المطعم او المنكح فوصف تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها
الانهار والمطعم بقوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا والمنكح بقوله ولهم فيها ازواج مطهرة ثم ان هذه الاشياء اذا
حصلت وقارنها خوف الزوال كان التنعم منغصا فبين تعالى ان هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها خالدون
فصارت الاية دالة على كمال التنعم والسرور ولنتكلم الان في الفاظ الاية اما قوله تعالى وبشر ففيه سؤالات السؤال
الاول علام عطف هذا الامر الجواب من وجوه احدها انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر
او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول
زيد يعاقب بالقيد والضرب وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وثانيها انه معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يا بني تميم
احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني اسد باحساني اليهم وثالثها قرا زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للمفعول
عطفا على اعدت السؤال الثاني من المامور بقوله وبشر الجواب يجوز ان يكون رسول الله وان يكون كل احد كما قال عليه
الصلوة والسلام بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة لم يامر بذلك واحدا بعينه وانما كل احد
مامور به وهذا الوجه احسن واجزل لانه يؤذن بان الامر لعظمه وفخامته حقيق بان يبشر به كل من قدر على البشارة
السؤال الثالث ما البشارة الجواب انها الخبر الذي يظهر السرور ولهذا قال الفقهاء اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم
فلان وهو حر فبشروه فرادى عتق اولهم لانه هو الذي افاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا
لانهم جميعا اخبروه ومنه البشرة لظاهر الجلد وتباشير الصبح ما ظهر من اوائل ضوئه واما فبشرهم بعذاب اليم فمن
الكلام الذي يقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزا به كما يقول الرجل لعدوه ابشر بقتل ذريتك ونهب اموالك
اما قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار ففيه مسائل المسئلة الاولى هذه
الاية تدل على ان الاعمال غير داخلة في مسمى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير والا لزم
التكرار وهو خلاف الاصل المسئلة الثانية من الناس من اجرى هذه الاية على ظاهرها فقال كل من اتى بالايمان والعمل
الصالح فله الجنة فاذا قيل له فما قولك فيمن اتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال هذا ممتنع لان فعل الايمان
والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بينهما محال وايضا القول
بالتحابط محال فلم يبق الا ان يقال هذا الفرض الذي فرضتموه ممتنع وانما قلنا ان القول بالتحابط محال لوجوه احدها ان
الاستحقاقين اما ان يتضادا او لا فان تضادا كان طريان الطاري مشروطا بزوال الباقي فلو كان زوال الباقي معللا
بطريان الطاري لزم الدور وهو محال وثانيها ان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي بطريان الطاري اولى
من اندفاع الطاري لقيام الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال او يندفعا فحينئذ يبطل القول بالمحابطة وثالثها ان
الاستحقاقين اما ان يتساويا او كان المتقدم اكثر او اقل فان تعادلا مثل ان يقال كان قد حصل استحقاق عشرة اجزاء
من الثواب فطرى استحقاق عشرة اجزاء من العقاب فنقول استحقاق كل واحد من اجزاء العقاب مستقل بازالة كل واحد
من اجزاء استحقاق الثواب واذا كان كذلك لم يكن تاثير هذا الجزء في ازالة ذلك الجزء اولى من تاثيره في ازالة ذلك الجزء
ومن تاثير جزء اخر في ازالته فاما ان يكون كل واحد من هذه الاجزاء الطارية مؤثرا في ازالة كل واحد من الاجزاء
المتقدمة فيلزم ان يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة وكل
ذلك محال واما ان يختص كل واحد من الاجزاء الطارية بواحد من الباقي من غير مخصص وذلك محال لامتناع ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما ان كان المتقدم اكثر فالطاري لا يزيل الا بعض اجزاء الباقي فان يزول به اولى
من سائر الاجزاء فاما ان يزول الكل وهو محال لان الزائد لا يزول بالناقص ويتعين البعض للزوال من غير مخصص
وهو محال ولا يزول شيء منها وهو المطلوب وايضا فهذا الطاري اذا ازال بعض اجزاء الباقي فاما ان يبقى الطاري
او يزول اما القول ببقاء الطاري فلم يقل به احد من العقلاء واما القول بزواله فهو باطل لانه اما ان يكون تاثير
كل واحد منهما في ازالة الاخر معا او على الترتيب والاول باطل لان المزيل لابد وان يكون موجودا حالة الازالة
فلو وجد الزوالان معا لوجد المزيلان معا فيلزم ان يوجدا حال ما عدما وهو محال وان كان على الترتيب فالمغلوب
يستحيل ان ينقلب غالبا وان كان المتقدم اقل فاما ان يكون المؤثر في زواله بعض اجزاء الطاري وذلك محال
لان جميع اجزائه صالح للازالة فاختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال واما ان يصير الكل مؤثرا
في الازالة فيلزم ان يجتمع على معلول واحد علل مستقلة وهو محال فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول
بالاحباط وعند هذا تعين في الجواب قولان الاول قول من اعتبر الموافاة وهو ان شرط حصول الايمان ان لا يموت مسئلة الموافاة
على الكفر فلو مات على الكفر علمنا ان الذي اتى به اولا كان كفرا وهذا قول ظاهر السقوط الثاني ان العبد لا يستحق على الطاعة
ثوابا ولا يستحق على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا وهو قول اهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن هذه
الظلمات المسئلة الثالثة احتجت المعتزلة على ان الطاعة توجب الثواب فان في حال ما بشرهم بان لهم جنات لم يحصل
ذلك على طريق الوقوع ولما لم يمكن حمل الاية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لانه يجوز التعبير عن استحقاق
الوقوع بالوقوع مجازا المسئلة الرابعة الجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانه والتركيب
دائر على معنى الستر وكانها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه اذا ستره كانها سترة واحدة

لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان فان قيل لم نكرت الجنات وعرفت الانهار الجواب اما الاول فلان
الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنان كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم
جنات من تلك الجنان واما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير الى الاجناس
التي في علم المخاطب ويشار الى الانهار المذكورة في قوله فيها انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن لم يتغير
طعمه اما قوله تعالى كلما رزقوا فهذا لا يخلو من ان يكون صفة ثانية لجنات او خبر مبتدا محذوف او جملة مستانفة
لانه لما قيل ان لهم جنات لم يخل قلب السامع ان يقع فيه ان ثمار تلك الجنات اشباه ثمار الدنيا اولا وههنا سؤالات
السؤال الاول ما موقع من ثمرة الجواب فيه وجهان الاول هو كقولك كلما اكلت من بستانك من الرمان شيئا حمدتك
فوقع من ثمرة موقع من الرمان فمن الاولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق قد ابتدا من الجنات والرزق
من الجنات قد ابتدا من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة او الرمانة الفردة على هذا التفسير وانما النوع
من انواع الثمار الثاني هو ان يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك رايت منك اسدا تريد انت اسد وعلى هذا يصح ان يراد
بالثمرة النوع من الثمرة والجنة الواحدة والله اعلم السؤال الثاني كيف يصح ان يقولوا هذا الذي
رزقنا من قبل الجواب انه اذا اتحدا في الماهية وان تغايرا في العدد صح ان يقال هذا هو ذاك اي بحسب الماهية فان
الوحدة النوعية لا تنافيها الكثرة الشخصية وكذلك اذا اشتدت مشابهة الابن بالاب قالوا انه الاب السؤال الثالث
الاية تدل على انهم شبهوا رزقهم في الجنة برزق اخر جاءهم قبل ذلك فالمشبه به هو من رزق
الدنيا ام من رزق الجنة الجواب فيه وجهان الاول انه من رزق الدنيا ويدل عليه وجهان الاول ان الانسان
بالمالوف آنس والى المعهود اميل واذا راى ما لم يالفه نفر عنه طبعه ثم اذا ظفر بشيء من جنس ما سلف له به عهد
ثم وجده اشرف مما عهده اولا عظم ابتهاجه وفرحه به فاهل الجنة اذا ابصروا الرمانة في الدنيا ثم ابصروها في
الاخرة ووجدوا رمانة الجنة اطيب واشرف من رمانة الدنيا كان فرحهم بها اشد من فرحهم بشيء مما شاهدوه
في الدنيا والدليل الثاني ان قوله تعالى كلما رزقوا يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى فهو في المرة الاولى من ارزاق
الجنة لابد وان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا يكون قبل المرة الاولى من ارزاق الجنة شيء من ارزاق الجنة حتى
يشبه ذلك به فوجب حمله على ارزاق الدنيا القول الثاني ان المشبه به رزق الجنة ايضا والمراد تشابه ارزاقهم
ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة على وجهين الاول المراد تساوي ثوابهم في كل الاوقات في القدر والدرجة حتى
لا يزيد ولا ينقص الثاني المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كالاول على ما روي عن الحسن ثم هؤلاء مختلفون فمنهم
من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في الطعم فان الرجل اذا التذ بشيء واعجب به لا يتعلق نفسه الا بمثله فاذا جاءه
ما يشبه الاول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول بل وان حصل الاشتباه في اللون لكنها تكون مختلفة
في الطعم قال الحسن يؤتى احدهم بالصحفة فياكل منها ثم يؤتى بالاخرى فيقول هذا الذي اتينا به من قبل فيقول الملك كل
فاللون واحد والطعم مختلف وفي الاية قول ثالث على لسان اهل المعرفة وهو ان كمال السعادة ليس الا في معرفة الله تعالى
ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروبية والملائكة الروحانية وطبقات الارواح وعالم السموات
وبالجملة بحيث يصير روح الانسان كالمراة المحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف يحصل في الدنيا ولا يحصل
بها كمال الالتذاذ والابتهاج لما ان العلائق البدنية يعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات واذا زال هذا العائق
حصلت السعادات العظيمة والغبطة الكبرى فالحاصل ان كل سعادة روحانية يجدها الانسان بعد الموت فانه
يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك اشارة الى ان الكمالات النفسانية الحاصلة في الاخرة
هي التي كانت حاصلة في الدنيا الا انها في الدنيا ما افادت اللذات والبهجة والسرور وفي الاخرة افادت هذه الاشياء
لزوال العائق اما قوله تعالى واتوا به متشابها ففيه سؤالان الاول الى ما يرجع الضمير في قوله واتوا به الجواب ان قلنا
المشبه به هو رزق الدنيا فالى الشيء المرزوق في الدنيا والاخرة يعني اتوا بذلك النوع متشابها يشبه الحاصل
منه في الاخرة ما كان حاصلا منه في الدنيا وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة ايضا فالى الشيء المرزوق في الجنة
يعني اتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا السؤال الثاني كيف موقع قوله واتوا به متشابها من
نظم الكلام الجواب ان الله تعالى لما حكى عن اهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق في قولهم قالوا هذا الذي رزقنا
من قبل فالله تعالى صدقهم في تلك الدعوى بقوله واتوا به متشابها اما قوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فالمراد
طهارة ابدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة ازواجهن من جميع الخصال الذميمة لا سيما المختص
بالنساء وانما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك قال اهل الاشارة وهذا يدل على انه لا بد من
التنبيه لمسائل احدها ان المراة اذا حاضت فالله منعك من مباشرتها قال تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض
فاذا منعك من مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فاذا كانت الازواج اللواتي في الجنة مطهرات
فلان يمنعك عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع انك غير معذور فيها كان اولى وثانيها ان من قضى شهوة
من الحلال فانه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة
التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك ان ادم عليه السلام لما اتى بالزلة اخرج منها وثالثها من كان على ثوبه ذرة
من نجاسة لا يصح صلوته عند الشافعي فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف تقبل صلوته
وههنا سؤالان الاول هلا جاءت الصفة مجموعة كالموصوف الجواب هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء
فعلت ومنه بيت الحماسة * واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستعجلت نصب القدور فملت * والمعنى وجماعة
ازواج مطهرة وقرا زيد بن علي مطهرات وقرا عبيد بن عمير مطهرة بمعنى متطهرة السؤال الثاني هلا قيل طاهرة
الجواب في المطهرة اشعار بان مطهرا طهرهن وليس ذلك الا الله وذلك يفيد فخامة امر اهل الثواب كانه قيل
ان الله تعالى هو الذي زينهن لاهل الثواب اما قوله تعالى وهم فيها خالدون فقالت المعتزلة الخلد هو الثبات اللازم
والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالاية والشعر اما الاية فقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان

مت فهم الخالدون فنفى الخلد عن البشر مع انه تعالى يعطى بعضهم العمر الطويل والمنفى غير المثبت فالخلد هو البقاء الدائم
واما الشعر فقول امرء القيس ٭ وهل ينعمن الا سعيد مخلد ٭ قليل الهموم ما يبيت باوجال ٭ وقال اصحابنا الخلد هو
الثبات الطويل سواء دام او لم يدم واحتجوا فيه بالاية والعرف اما الاية فقوله تعالى خالدين فيها ابدا ولو كان التابيد
داخلا فى مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا واما العرف فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلدا ولانه يكتب فى صكوك الاوقاف
وقف فلان وقفا مخلدا فهذا هو الكلام فى ان هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب ام لا وقال اخرون العقل يدل على
دوامه لانه لو لم يجب الدوام يجوز انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة لان النعمة كلما كانت اعظم
كان خوف انقطاعها اعظم وقعا فى القلب وذلك يقتضى ان لا ينفك اهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله اعلم قوله
تعالى ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين
كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين ٭ الذين
ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون فى الارض اولئك هم الخاسرون ٭
اعلم انه تعالى لما بين بالدليل كون القران معجزا اورد هاهنا شبهة اوردها الكفار قدحا فى ذلك فاجاب عنها وتقرير
الشبهة انه جاء فى القران ذكر النمل والنحل والذباب والعنكبوت وهذه الاشياء لا يليق ان يذكر فى كلام الفصحاء فاشتمال
القران عليها يقدح فى فصاحته فضلا عن كونه معجزا واجاب الله تعالى عنه بان صغر هذه الاشياء لا يقدح فى الفصاحة
اذا كان ذكرها مشتملا على حكم بالغة فهذا هو الاشارة الى كيفية تعلق هذه الاية بما قبلها ثم فى الاية مسائل المسئلة
الاولى فى نزول الاية اقوال الاول عن ابن عباس رضى الله عنه انه لما نزل يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن فى
اصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود اى قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت
هذه الاية القول الثانى ان المنافقين طعنوا فى ضرب الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق فى قوله كمثل الذى
استوقد نارا القول الثالث ان هذا الطعن كان من المشركين قال القفال الكل محتمل هاهنا اما اليهود فلانه قيل فى اخر
الاية وما يضل به الا الفاسقين ٭ الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لان الخطاب بالوفاء بالعهد
فيما بعد انما هو لبنى اسرائيل واما الكفار والمنافقين فقد ذكر فى سورة المدثر وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون
ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء ٭ فالذين فى قلوبهم مرض هم المنافقون والذين
كفروا يحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان فى ايذاء الرسول وقد مضى فى اول السورة الى هذا الموضع
ذكر المنافقين وذكر اليهود والمشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز ان ينزل ذلك ابتداء من
غير سبب لان معناه مفيد فى نفسه المسئلة الثانية اعلم ان الحياء تغير وانكسار يعترى الانسان من خوف ما يعاب
به ويذم واشتقاقه من الحيوة يقال حيى الرجل كما يقال نسى وحشى وشظى الفرس اذا اعتلت هذه الاعضاء جعل
الحى لما يعتريه من الانكسار والتغير منتكس القوة منتقص الحيوة كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ومات حياء ورايت
الهلاك فى وجهه من شدة الحياء وذاب حياء واذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لانه تغير يلحق البدن وذلك
لا يعقل الا فى الجسم ولكنه وارد فى الاحاديث روى سلمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حى كريم يستحيى
اذا رفع العبد اليه يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تاويله وفيه وجهان الاول وهو
القانون فى امثال هذه الاشياء ان كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله بذلك فذلك محمول
على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض مثاله ان الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدأ ومنتهى اما المبدأ
فهو التغير الجسمانى الذى يلحق الانسان من خوف ان ينسب الى القبيح واما النهاية فهى ان يترك الانسان ذلك الفعل
فاذا ورد الحياء فى حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذى هو مبدأ الحياء ومقدمته بل ترك الفعل الذى
هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له مقدمة وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهى انزال العقاب
بالمغضوب عليه فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ اعنى شهوة الانتقام وغليان دم القلب
بل المراد تلك النهاية وهو انزال العقاب فهذا هو القانون الكلى فى هذا الباب الثانى يجوز ان تقع هذه العبارة فى كلام الكفرة
فقالوا اما يستحيى رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاء هذا الكلام على سبيل اطباق الجواب على السؤال
وهذا فن بديع من الكلام ثم قال القاضى ما لا يجوز على الله من هذا الجنس اثباتا فيجب ان لا يطلق على طريقة النفى
ايضا عليه وانما يقال انه تعالى لا يوصف به فاما ان يقال لا يستحيى ويطلق ذلك عليه فمحال لانه يوهم نفى ما يجوز عليه
وما ذكره تعالى فى كتابه من قوله لا تاخذه سنة ولا نوم ولم يلد ولم يولد فهو بصورة النفى وليس نفيا على الحقيقة
وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كل ما ورد فى القران اطلاقه فجائز
ان يطلق فى المخاطبة فلا يجوز ان يطلق ذلك الا مع بيان ان ذلك محال وللقائل ان يقول لا شك ان هذه صفات
منفية عن الله تعالى فكان الاخبار عن انتفائها يدل على صحتها عليه فنقول هذه الدلالة ممنوعة وذلك لان تخصيص

الزوان بالكسر والضم حب يخالط البر ص

بطير انك وثانيها انه ضربت الامثال فى انجيل عيسى عليه السلام بالاشياء المستحقرة قال مثل ملكوت السماء كمثل رجل
زرع فى قريته حنطة جيدة نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة فلما نبت الزرع واثمر العشب
غلبت عليه الزوان فقال عبيد الزراع يا سيدنا اليس حنطة جيدة نقية زرعت فى قريتك قال بلى قالوا فمن اين هذا الزوان
قال لعلكم ان ذهبتم ان تقلعوا الزوان تقلعوا معه حنطة دعوهما يزبيان جميعا حتى الحصاد فامر الحصادين ان يلتقطوا
الزوان من الحنطة وان يربطوه حزما ثم يحرقوه بالنار ويجمعوا الحنطة الى الخزائن وافسر لكم ذلك الرجل الذى زرع
الحنطة الجيدة هو ابو البشر والقرية هى العالم والحنطة الجيدة النقية هى نحن ابناء الملكوت الذين يعملون بطاعة
الله والعدو الذى زرع الزوان هو ابليس والزوان هو المعاصى التى يزرعها ابليس واصحابه والحصادون هم
الملائكة يتركون الناس حتى يدنوا اجالهم فيحصدون اهل الخير الى ملكوت الله واهل الشر الى الهاوية وكما ان الزوان
يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين وجميع عمال الاثم فيلقونهم فى
اتون الهاوية فيكون هنالك البكاء وصريف الاسنان ويكون الابرار هنالك فى ملكوت ربهم من كانت له اذن يسمع
فليستمع واضرب لكم مثلا اخر يشبه ملكوت السموات رجل اخذ حبة الخردل وهى اصغر الحبوب فزرعها فى قريته
فلما نبتت عظمت حتى صارت كاعظم شجرة من البقول وجاء طير السماء فعشش فى فروعها وكذلك الهدى من دعا
اليه ضاعف الله له اجره وعظمه ورفع قدره ونجا به من اهتدى وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب
ويمسك النخالة كذلك انتم تخرجون الحكمة من افواهكم وتبقون الغل فى صدوركم وقال قلوبكم كالحصاة التى
لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا ينسفها الرياح وقال لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والارضة فيفسدها
ولا فى البرية حيث السموم واللصوص فيحرقها السموم ويسرقها اللصوص ولكن ادخروا ذخائركم عند الله وقال
تحفر فتجد دواب عليها لباسها وهناك رزقها وهن لا يغزلن ولا يشخصن ومنهن ما هو فى جوف الحجر الاصم او فى جوف
العود من يانيهن بلباسهن وارزاقهن الا الله افلا تعقلون وقال لا تنثروا الزنابير فيلدغكم كذلك لا تخاطبوا
السفهاء فيشتموكم فظهر ان الله ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة واما العقل فلان من طبع الخيال المحاكاة
والتشبيه فاذا ذكر المعنى وحده ادركه العقل ولكن مع منازعة الخيال واذا ذكر معه التشبيه ادركه العقل
مع معاونة الخيال ولا شك ان الثانى يكون اكمل وايضا نحن نرى ان الانسان يذكر معنى فلا يلوح كما ينبغى فاذا ذكر
المثال اتضح وصار مبينا مكشوفا واذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره فى الكتاب الذى
لا يراد منه الا الايضاح والبيان اما قولهم ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل
لانه تعالى هو الذى خلق الكبير والصغير وحكمه فى كل ما خلق وبرأ عام لانه قد احكم جميعه وليس الصغير اخف عليه
من العظيم ولا العظيم اصعب عليه من الصغير واذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير اولى ان يضربه تعالى مثلا
لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة فاذا كان الاليق بها الذباب والعنكبوت ضرب المثل بهما لا بالفيل
والجمل فاذا اراد الله تعالى ان يقبح عبادتهم الاصنام وعدولهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب ليبين
ان قدر مضرتها لا يندفع بهذه الاصنام ويضرب المثل ببيت العنكبوت ليبين ان عبادتها اوهن واضعف من ذلك
وفى مثل ذلك كلما كان المضروب به المثل اضعف كان المثل اقوى واوضح المسئلة الرابعة قال الاصم ما فى قوله مثلا ما صلة
زائدة كقوله فبما رحمة من الله لنت لهم وقال ابو مسلم معاذ الله ان يكون فى القران زيادة ولغو والاصح قول ابى مسلم
لان الله تعالى وصف القران بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا ينافى ذلك وفى بعوضة قراءتان احدهما النصب وفى لفظة
ما على هذه القراءة وجهان الاول انها مبهمة وهى التى اذا قرنت باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته شيوعا وبعدا عن
الخصوصية بيانه ان الرجل اذا قال لصاحبه اعطنى كتابا انظر فيه فاعطاه بعض الكتب صح له ان يقول اردت كتابا اخر
ولم ارد هذا ولو قال اعطنى ما لم يصح له ذلك لان تقدير الكلام اعطنى كتابا اى كتاب كان الثانى انها نكرة قام تفسيرها
باسم الجنس مقام الصفة واما على قراءة الرفع ففيها وجهان الاول انها موصولة صلتها الجملة لان التقدير هو بعوضة
فحذف المبتدأ كما حذف فى تماما على الذى احسن الثانى ان يكون استفهامية فانه لما قال ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا
كانه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى لا يضرب المثل به بل له ان يتمثل بما هو اقل من ذلك كثيرا كما يقال فلان لا يبالى
بما وهب ما دينار ودينار اى يهب ما هو اكثر من ذلك بكثير المسئلة الخامسة قال صاحب الكشاف ضرب المثل اعتماده
وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم المسئلة السادسة انتصب بعوضة بانه عطف بيان لمثلا او مفعول ليضرب ومثلا
حال عن النكرة مقدم عليه او انتصبا مفعولين ليضرب مضمنا معنى يجعل هذا اذا كان ما صلة او ابهامية فان كانت
مفسرة ببعوضة فهى تابعة لما هى تفسير له والمفسر والمفسر معا مجموعهما عطف بيان او مفعول ومثلا حال مقدمة
واما رفعها فيكونها خبر مبتدأ اما اذا كانت ما موصولة او موصوفة او استفهامية فظاهر واذا كانت ابهامية
فهى على الجواب كان قائلا قال ما هو فقيل بعوضة المسئلة السابعة قال صاحب الكشاف اشتقاق البعوض من البعض
وهو القطع كالبضع والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشئ لانه قطعة منه والبعوض فى الاصل صفة على فعول
كالقطوع فغلبت وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشئ سمى لقلة جرمه وصغره لانه بعض الشئ قليل بالقياس الى
كله والوجه العربى هو الاول قال وهو من عجائب خلق الله فانه صغير جدا وخرطومه فى غاية الصغر ثم انه مع ذلك
مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص فى جلد الفيل والجاموس على ثخانته كما يضرب الرجل اصبعه
فى الخبيص وذلك لما ركب الله تعالى فى رأس خرطومه من السم المسئلة الثامنة فى قوله فما فوقها وجهان احدهما ان
يكون المراد فما هو اعظم منها فى الجثة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم انكروا تمثيل الله بهذه الاشياء
والثانى اراد فما فوقها فى الصغر اى بما هو اصغر منها والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه احدها ان المقصود من هذا
التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان المشبه به اشد حقارة كان المقصود فى هذا الباب اكمل حصولا وثانيها ان الغرض
هاهنا بيان ان الله لا يمتنع من التمثيل بالشئ الحقير وفى مثل هذا الموضع يجب ان يكون المذكور ثانيا اشد حقارة من
الاول يقال ان فلانا يتحمل الذل فى اكتساب الدينار بل فى اكتساب ما فوقه يعنى فى القلة لان تحمل الذل فى اكتساب

شخص من بلد الى بلد شخوصا ذهب ص

اقل من الدينار اشد من تحمله في اكتسابه الدينار وثالثها ان الشيء كلما كان اصغر كان الاطلاع على اسراره اصعب فاذا كان في نهاية الصغر لم يحط به الا علم الله سبحانه فكان التمثيل به اقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير والجواب عن الاول من وجهين الاول بان لفظ فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذلك فانما معناه انه اكبر منه ويروى ان رجلا مدح عليا كرم الله وجهه والرجل متهم فيه فقال علي انا دون ما تقول وفوق ما في نفسك اراد بهذا اعلى مما في نفسك الثاني كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر والجواب عن الاول ان كل شيء كانت ثبوت صفة فيه اقوى من ثبوتها في شيء اخر كان ذلك الاقوى فوق الاضعف في تلك الصفة يقال ان فلانا فوق فلان في اللوم والدناءة اي هو اكثر لوما ودناءة منه فكذا اذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب ان يكون اكثر صغرا منه والجواب عن الثاني ان جناح البعوضة اقل منها وقد ضربه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدنيا المسئلة التاسعة اما حرف فيه معنى الشرط فلذلك يجاب بالفاء وهو يفيد التاكيد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة ذاهب قلت اما زيد فذاهب اذا ثبت هذا فنقول ايراد الجملتين مصدرتين به احماد عظيم لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم انه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه المسئلة العاشرة الحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم النسج المسئلة الحادية عشر ماذا فيه وجهان ان يكون ذا موصولا بمعنى الذي فيكون كلمتين وان يكون ذا مركبة مع ما مجعولتين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجه الاول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده لو قلت ما اراد الله المسئلة الثانية عشر الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته والمه ولذته واذا كان الامر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الاخر لا في الوقوع بل في الايقاع واحترزنا بهذا القيد الاخير عن القدرة واختلفوا في كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجار انه معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال انه امر ثبوتي وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين البصري معناه علم الله تعالى باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة ويسمون هذا العلم بالداعي والصارف وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم واتباعهما انه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في تلك الصفة انها اما ان تكون ذاتية وهو القول الثاني للنجار واما ان تكون معنوية وذلك المعنى اما ان يكون قديما وهو قول الاشعرية او محدثا وذلك المحدث اما ان يكون قائما بالله تعالى وهو قول الكرامية او قائما بجسم اخر وهذا القول لم يقل به احد او يكون موجودا لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم واتباعهما المسئلة الثالثة عشر الضمير في انه الحق للمثل او لان يضرب وفي قولهم ماذا اراد الله بهذا استحقار كما قالت عائشة في عبد الله بن عمرو بن العاص يا عجبا لابن عمرو هذا المسئلة الرابعة عشر مثلا نصب على التمييز كقولك لمن اجاب بجواب غث ماذا اردت بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا رديا كيف تنتفع بهذا سلاحا او على الحال كقوله تعالى هذه ناقة الله لكم اية المسئلة الخامسة عشر انه تعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله تعالى بقوله ماذا اراد الله بهذا مثلا اجاب عنه بقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ونريد ان نتكلم ههنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل الذي يرجع اليه في كل ما يجيء في هذا المعنى من الايات فلنتكلم اولا في الاضلال فنقول ان الهمزة تارة تجيء لنقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي كقولك خرج فانه غير متعد فاذا قلت اخرج جعلته متعديا وقد يجيء لنقل الفعل من المتعدي الى غير المتعدي كقولك كببته فاكب وقد يجيء لتجرد الوجدان حكي عن عمرو بن معدي كرب انه قال لبني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وهاجيناكم فما افحمناكم وسالناكم فما ابخلناكم اي ما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء ويقال اتيت ارض فلان فاعمرتها اي وجدتها عامرة قال المخبل:

تمنى حصين ان يسود خزاعة ❊ فامسى حصين قد اذل واقهرا

اي وجد ذليلا مقهورا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهمزة لا تفيد الا نقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي فاما قوله كببته فاكب فلعل المراد كببته فاكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وليس هذا بعزيز واما قوله قاتلناكم فما اجبناكم فالمراد ما اثر قتالنا في صيرورتكم جبناء وما اثر هجاؤنا لكم في صيرورتكم مفحمين وكذا القول في البواقي وهذا الذي قلناه اولى دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول قولنا اضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين احدهما انه صيره ضالا والثاني انه وجده ضالا اما الاول وهو انه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على انه تعالى صيره ضالا عماذا وفيه وجهان احدهما انه صيره ضالا عن الدين والاخر انه صيره ضالا عن الجنة اما الاول وهو انه صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتقبيحه في عينه وهذا هو الاضلال الذي اضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين وقال ولاضلنهم ولامنينهم وقال الذين كفروا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وقال فزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وقال الشيطان الى قوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وايضا اضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال واضل فرعون قومه وما هدى اعلم ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه تعالى ما دعا الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه واذا كان المعنى الاصلي للاضلال في اللغة ليس الا هذا وهذا المعنى منفي عن الله تعالى بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على انه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره وعند هذا افتقر اهل الجبر والقدر الى التاويل اما اهل الجبر فقد حملوه على انه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في اصل اللغة لان الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا كما ان الادخال والاخراج عبارة عن جعل الشيء خارجا وداخلا قالت المعتزلة هذا التاويل غير جائز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية اما الاوضاع اللغوية فبيانه من وجوه احدها انه لا يصح من طريق اللغة ان يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه اضله بل يقال منعه عنه وصرفه عنه وانما يقولون انه اضله عن الطريق اذا لبس عليه واورد من الشبهة ما يلبس الطريق عليه فلا يهتدي له وثانيها وهو انه تعالى وصف ابليس وفرعون بكونهما مضلين مع ان ابليس وفرعون ما كانا خالقين الضلال

في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق اما عند الجبرية فلان العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد واما عند القدرية فلان العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخالقية بالاتفاق علمنا ان اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال وثالثها ان الاضلال في مقابلة الهداية وكما صح ان يقال هديته فما اهتدى وجب صحة ان يقال اضللته فما ضل واذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال واما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه احدها انه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه الايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وثانيها لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مثيبا لما كلف العبد به وقد اجمعت الامة على كونه تعالى مثيبا وثالثها انه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم وبعثة الرسل اليهم فائدة لان الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثا وسفها ورابعها انه على مضادة كثيرة من الايات نحو قوله فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين انه لا مانع لهم من الايمان البتة وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسول من البشر وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا وقال انى تصرفون وقال انى تؤفكون فلو كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الايات باطلة وخامسها انه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وامر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله قل اعوذ برب الناس الى قوله من شر الوسواس الخناس وقال رب اعوذ بك من همزات الشياطين واذا قرات القران فاستعذ بالله فلو كان الله يضل عباده عن الدين كما يضل الشياطين لاستحق من المذمة مثل ما استحقوه ولوجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم ولوجب ان يتخذوه عدوا من حيث اضل اكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا لاجل ذلك قالوا بل حصة الله تعالى في ذلك اكثر اذ تضليل ابليس سواء وجوده وعدمه فيما يرجع الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله تعالى فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تبرئة ابليس عن جميع القبائح واحالتها كلها على الله فيكون الذنب منقطعا بالكلية عن ابليس وعائدا الى الله تعالى تعالى الله عن قول الظالمين وسادسها انه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال واضل فرعون قومه وما هدى واضلهم السامري وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى حاكيا عن ابليس ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فهؤلاء اما ان يكونوا قد اضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة او يكون الله هو الذي اضلهم او حصل الاضلال بالله وبهم على سبيل الاشتراك فان كان الله فان كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه متقول عليهم اذ قد رماهم بدائه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه والله تعالى متعال عن ذلك وان كان الله مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز ان يذمهم على فعل هو شريك فيه ومساو لهم فيه واذا فسد الوجهان صح انه لا يضاف خلق الضلال الى الله تعالى وسابعها انه تعالى ذكر اكثر الايات التي فيها ذكر الضلال منسوبا الى العصاة الضلال على ما قال وما يضل به الا الفاسقين ويضل الله الظالمين ان الله لا يهدي القوم الكافرين كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب كذلك يضل الله من هو مسرف كذاب فلو كان المراد بالاضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا للثابت وانه محال وثامنها انه تعالى نفى الهية الاشياء التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يهدون الى الحق قال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فنفى ربوبية تلك الاشياء من حيث انها لا تهدي واوجب ربوبية نفسه من حيث انه سبحانه يهدي فلو كان تعالى يضل عن الحق لكان قد ساواهم في الضلال وفيما لاجله نهى عن اتباعهم بل كان قد اربى عليهم لان الاوثان كما انها لا تهدي فهي لا تضل وانه سبحانه مع انه لا يهدي فهو يضل وتاسعها انه تعالى ذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه فلو كان المراد به ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديدا بامر هم له ملابسون وعليه مقبلون وبه ملتذون ومغتبطون ولو جاز ذلك لجاز ان تجعل العقوبة بالزنا على الزناء وبشرب الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز وعاشرها ان قوله وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه صريح في انه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال الذي يحصل بعد ان صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه فدل ذلك على ان هذا الاضلال الذي يحصل بعد صيرورته فاسقا وناقضا للعهد مغاير لفسقه ونقضه للعهد وحادي عاشرها انه تعالى فسر الاضلال المنسوب اليه في كتابه اما بان يكون ابتلاء وامتحانا او يكون عقوبة ونكالا فقال في الابتلاء وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا الى امتحانا الى ان قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فبين ان اضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من انزاله اية متشابهة او فعلا متشابها لا يعرف الغرض فيه والضال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرير الجهل الباطل كما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة واما العقوبة والنكال فكقوله اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فبين ان اضلاله لا يعدو احد هذين الوجهين واذا كان الاضلال مفسرا بهذين الوجهين وجب ان لا يفسر بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت انه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضلال واذا ثبت ذلك فنقول بينا ان الاضلال في اصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفاء مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التاويل وكتاويل الذي ذهبت الجبرية اليه فقد ابطلناه فوجب المصير الى وجوه اخر من التاويلات احدها ان الرجل اذا ضل باختياره عند حضور شيء من غير ان يكون لذلك الشيء اثر في اضلاله فيقال لذلك الشيء انه اضله قال تعالى في حق الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس اي ضلوا بهن وقال ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا اي ضل كثير من الناس بهم وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعائي الا فرارا اي لم يزدادوا بدعائي الا فرارا وقال فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم ذكري وهم لم ينسوهم

في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببا لنسيانهم اضيف
الانساء اليهم وقال في براءة واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم
ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر سبحانه ان نزول السورة
المشتملة على الشرايع يفرق احوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا
فاضيفت الزيادة في الايمان والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا ايضا لذلك فهكذا
اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذ كان حدوثهما عند ضربه تعالى الامثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا
عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين امنوا ايمانا فاخبر الله تعالى ان ذكره بعدة
خزنة النار امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فآلت العاقبة الى ان صلح المؤمنون عليها وفسد الكافرون
واضاف زيادة الايمان وضدها الى الممتحنين فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك
يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فاضاف الى نفسه اضلالهم وهداهم بعد ان اضافهما اليهم لاخرين معا فبين تعالى
ان الاضلال مفسر بهذا الامتحان ويقال في العرف ايضا امرضني الحب اي مرضت به ويقال قد افسدت فلانة فلانا
وهي لم تعلم به وقال ابو نواس ۵ دع عنك لومي فان اللوم اغراء ۵ اي يغري اللوم باللوم والاضلال على هذا المعنى
يجوز ان يضاف الى الله تعالى على معنى ان الكافرين ضلوا بسبب الايات المشتملة على الامتحان ففي هذه الاية الكفار
لما قالوا ما الحاجة الى هذه الامثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذه الامتحانات جيئت بهذه الاضافة وثانيها
ان الاضلال هو التسمية بالضلال فيقال اضله اي سماه ضالا وحكم عليه به واكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا وانشدوا
بيت الكميت ۵ وطائفة قد اكفروني بحبكم ۵ وطائفة قالوا مسيء ومذنب ۵ وقال طرفة ۵ وما زال شربي الراح حتى اضلني
صديقي وحتى ساءني بعض ذلك ۵ اراد سماني ضالا وهذا الوجه مما يذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن اهل اللغة
من انكره وقالوا انما يقال ضللته تضليلا اذا سميته ضالا وكذا فسقته وفجرته اي سميته فاسقا وفاجرا والجيب عنه
بانه متى صيره في نفسه ضالا لزمه ان يصير محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم
الملزوم على اللازم مجاز مشهور وانه مستعمل ايضا لان الرجل اذا قال لاخر فلان ضال جاز ان يقال له لم جعلته
ضالا ويكون المعنى لم سميته بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية وثالثها ان يكون
الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر فيقال اضله اي خلاه وضلاله قالوا ومجازه من قولهم افسد فلان ابنه
واهلكه ودمر عليه اذا لم يتعهده بالتاديب ومثله قول العرجي ۵ اضاعوني واي فتى اضاعوا ۵ ليوم كريهة وسداد ثغر ۵
ويقال لمن ترك سيفه في الارض الندية حتى فسد وصدئ افسدت سيفك واصدأته ورابعها الضلال والاضلال
هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس
سقر فوصفهم الله تعالى بانهم يوم القيمة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابه وقال تعالى اذ الاغلال في اعناقهم
والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اينما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن
ندعو من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين ففسر ذلك الضلال بالعذاب وخامسها ان يحمل الاضلال على الاهلاك
والابطال كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم قيل اهلكها وابطلها ومجازه من قولهم ضل الماء
في اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال اضللته انا اذا فعلت ذلك به فاهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال اضل القوم
ميتهم اذا واروه في قبره فاخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة ۵ وآب مضلوه بعين جلية ۵ وغودر بالجولان حزم ونائل ۵ الحزم الفارغ والجولان جبل بالشام ق
وقالوا ائذا ضللنا في الارض ائنا لفي خلق جديد اي اندفنا فيها فخفيت اشخاصنا فيحمل على هذا المعنى ان يضل الله انسانا اي
يهلكه ويعدمه فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الاضلال
عن الدين وسادسها ان يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تاويلا بل حمل اللفظ
على ظاهره فان الاية تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على انه عماذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن
طريق الجنة ثم حملوا كل ما في القران من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه
يضله ويهديه الى عذاب السعير اي يضله عن الجنة وثوابها هذا كله اذا حملنا الهمزة في الاضلال على التعدية وسابعها
ان لا يحمل الهمزة على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في اول هذه المسئلة بيانه فيقال اضل فلان بعيره اي ضل عنه
فمعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين وثامنها ان يكون قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من تمام قول
الكفار كانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا
ذكروه على سبيل التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جوابا لهم وما يضل به الا الفاسقين اي ما اضل الا الفاسقين
هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام
ولكن ماذا نعمل ولكم اعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة احدها مسئلة الداعي
وهو ان القادر على العلم والجهل والاهتداء والضلال لم فعل احدهما دون الاخر وثانيها مسئلة العلم على ما سبق
تقريرها في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وما راينا في دفع هذين الكلامين لكم كلاما محصلا قويا ونحن لا نشك ونعلم قوله محصلا [illegible] ص
انه لا يخفى عليكم مع ما معكم من الذكاء ضعف تلك الاجوبة التي تكلمتم بها ولما انصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام
الذي ذكرتموه فانصفوا ايضا واعترفوا بانه لا جواب لكم عن هذين الوجهين فان التغابي والتغافل لا يليق بالعقلاء وثالثها
ان فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل الا الذي قصد ايجاده لان كل احد لا يريد الا تحصيل العلم والاهتداء ويحترز
كل الاحتراز عن الجهل والضلال فكيف حصل الجهل والضلال للكافر مع انه ما قصد الا تحصيل العلم والاهتداء فان
قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن في الجهل انه علم فقصد ايقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا ظنه في
الجهل انه علم ظن خطأ فان كان اختاره اولا فقد اختار الجهل والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه
ذلك بسبب ظن اخر متقدم عليه لزم ان يكون قبل كل ظن ظن لا الى نهاية وذلك محال ورابعها ان التصورات
غير كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية فالتصديقات باسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة المقدمة الاولى

فبيان

في بيان ان التصورات غير كسبية وذلك لان من يحاول اكتسابها فاما ان يكون متصورا لها او لا يكون متصورا
لها فان كان متصورا لها استحال ان يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها
كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل ان يكون طالبا له المقدمة الثانية في بيان ان التصديقات البديهية
غير كسبية لان حصول طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق او لا يكون كافيا فان كان
الاول كان ذلك التصديق دائرا مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفيا واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا
وان كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه المقدمة الثالثة في بيان ان التصديقات باسرها غير كسبية
وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التي هي غير مقدورة كانت تلك النظريات ايضا
غير مقدورة وان لم تكن واجبة اللزوم عن تلك البديهيات لم يكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات
فلم تكن الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات علوما بل لا يكون الا اعتقادا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه فثبت
ان كلامكم في عدم اسناد الاهتداء والضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب عنها
ولنتكلم الان فيما ذكروه من التاويلات اما التاويل الاول فساقط لان انزال هذه المتشابهات هل لها تاثير في تحريك
الدواعي او ليس لها اثر في ذلك فان كان الاول وجب على قولكم ان يقبح لوجهين الاول انا قد دللنا في تفسير قوله ختم
الله على قلوبهم وعلى سمعهم على انه متى حصل الرجحان فلا بد وان يحصل الوجوب فانه ليس بين الاستواء وبين الوجوب
المانع من النقيض واسطة فاذا اثر انزال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت انه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب
فحينئذ جاء الجبر فبطل كل ما قلتموه الثاني هب انه لا ينتهي الى حد الوجوب الا ان المكلف ينبغي ان يكون مزاح العذر
والعلة وانزال هذه المتشابهات عليه مع ان لها اثرا في ترجيح جانب الضلال كالعذر للمكلف في عدم الاقدام على
الطاعة فوجب ان يقبح ذلك من الله واما ان لم يكن لذلك اثر في اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت
نسبة هذه المتشابهات الى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب فكما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه الامور الاجنبية فكذا
وجب ان لا ينسب الى هذه المتشابهات بوجه ما وحينئذ يبطل تاويلهم اما التاويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو
وان كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لانه يقال اذا سماه الله تعالى بذلك وحكم عليه به فلو لم يات المكلف به
لانقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان عدم اتيان المكلف به
محالا واتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذي تفرون منه فانه ملاقيكم لا محالة وههنا ينتهي البحث الى الجواب المشهور بين
لما في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببداهة عقله سقوط ذلك واما التاويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا انما
يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن بالوالدان يمنعه عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لو منعه الوالد عن ذلك
لوقع في مفسدة اعظم من تلك المفسدة الاولى لم يقل احد بانه افسد ولده واضله وههنا الامر بخلاف ذلك لانه تعالى
لو منع المكلف جبرا من هذه المفسدة لزم مفسدة اخرى اعظم من الاولى فكيف يقال انه تعالى افسد المكلف واضله بمعنى
انه ما منعه من الضلال مع انه لو منعه لكانت تلك المفسدة اعظم واما التاويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال
لا نسلم ان الضلال جاء بمعنى العذاب اما قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فيمكن ان يكون المراد في ضلال عن الحق
في الدنيا وفي سعر اي في عذاب جهنم في الاخرة ويكون قوله يوم يسحبون في النار من صلة سعر واما قوله اذ الاغلال
في اعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فمعنى قوله ضلوا عنا اي بطلوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم الذي كنا نرجو
شفاعتهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين قد يكون على معنى كذلك يضل الله اعمالهم اي يحبطها يوم القيمة
ويحتمل كذلك يحبط الله اعمالهم وقد ضل عنهم ما كانوا يرجون الانتفاع به في الدنيا واما التاويل الخامس وهو الاهلاك فغير
لايق بهذا الموضع لان قوله يضل به كثيرا لا يصح ان يحمل على الاهلاك واما التاويل السادس
وهو انه يضله عن طريق الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضل به اي يضل بسبب استماع هذه الايات والاضلال عن
طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الايات بل بسبب اقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه واما التاويل
السابع وهو ان قوله يضل به اي يجده ضالا فقد بينا ان ذلك لا يصح وايضا فلانه عدى الاضلال
بحرف الباء فقال يضل به وانما يعدى في الوجدان بغير حرف واما التاويل الثامن فهو في هذه
الاية يوجب تفكيك النظم لانه الى قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به
الا الفاسقين كلام الله من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وايضا فكذلك في سورة المدثر
وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء لا شك انه قول الله تعالى فثبت ان هذا الكلام في الاضلال اما
الهدى فلها وجوه احدها الدلالة والبيان قال تعالى ولقد جاءهم من ربهم الهدى فقد جاء على وجوه ٣
وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
وقال ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم
وقال لو ان الله هداني لكنت من المتقين او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين بلى قد جاءتك اياتي
فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين فاخبر انه قد هداهم بالايات
لولا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة
والثاني قالوا في قوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم
والثالث التوفيق من الله بالالطاف المشروطة في الايمان يؤتيها المؤمنين جزاء على ايمانهم

ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته فهذا ثواب لهم وبازائه ضد للكافرين وهو ان يسلبهم ذلك فيكون
مع انه تعالى ما هداهم يكون قد اضلهم والدليل على الوجه قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله
الذين اهتدوا هدى والله لا يهدى القوم الظالمين يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا وفى الاخرة
ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم
البينات فاخبر انه لا يهديهم وانهم قد جاءهم البينات فهذا الهدى غير البيان لا محالة وقال ومن يؤمن بالله
يهد قلبه اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ورابعها الهدى الى طريق الجنة قال تعالى فاما الذين
امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما وقال قد جاءكم من الله نور
وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط
مستقيم وقال والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها
لهم والهداية بعد القتل لا تكون الا الى الجنة وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجرى
من تحتهم الانهار فى جنات النعيم وهذا تاويل الجبائى وخامسها الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلانا اى قدمه
امامه واصل هدى من هداية الطريق لان الدليل مقدم على المدلول ويقول العرب اقبلت هوادى الخيل اى مقدماتها
ويقال للعنق هاد وهوادى الخيل اعناقها لانها تتقدمها وسادسها يهدى اى يحكم بان المؤمن مهتدى ويسميه بذلك لان
حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال الله تعالى ما جعل الله من
بحيرة اى ما حكم وما شرع وقال ان الهدى هدى الله معناه ان الهدى ما حكم الله بانه هدى وقال ومن يهدى
الله فهو المهتدى اى من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق بان يسمى مهتديا فهذه هى الوجوه التى ذكرها المعتزلة
وقد تكلمنا عليها بما تقدم فى باب الاضلال قالت الجبرية وههنا وجه اخر وهو ان يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم
قال تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه احدها
انه لا يصح فى اللغة لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا انه هداه اليه وانما يقال رده الى الطريق المستقيم
وحمله عليه وجره اليه فاما ان يقال هداه اليه فلا وثانيها لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الامر والنهى والمدح
والذم والثواب والعقاب فان قيل هب انه خلق الله لكنه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين الاول
ان وقوع هذه الحركات اما ان يكون بتخليق الله او لا بتخليقه فان كان بتخليقه فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد
ان يمتنع منه ومتى لم يخلقه استحال من العبد الاتيان به فحينئذ تتوجه الاشكالات المذكورة فان لم يكن بتخليق الله تعالى
بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال الثانى انه لو كان خلقا لله وكسبا للعبد لم يخل من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون
يخلقه الله اولا ثم يكسبه العبد او لا ثم يخلقه الله تعالى او يقع الامران معا فان خلقه الله تعالى
كان العبد مجبورا على اكتسابه فيعود الالزام وان اكتسبه العبد اولا فالله مجبور على خلقه وان وقعا معا فوجب
ان لا يحصل هذا الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لهما فوجب ان لا يحصل هذا الاتفاق وايضا فهذا
الاتفاق يجب ان لا يحصل الا باتفاق اخر لانه من كسبه وفعله وذلك يؤدى الى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال
هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية انا قد دللنا بالدلائل العقلية التى لا تقبل الاحتمال والتاويل على ان خالق
هذه الافعال هو الله تعالى اما بواسطة او بغير واسطة والوجوه التى تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع
لا يعارضه المحتمل فوجب المصير الى ما قلناه وبالله التوفيق المسئلة السادسة عشر لقائل ان يقول لم وصف المهديون بالكثرة
والقلة صفتهم وقليل من عبادى الشكور وقليل ما هم والحديث الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة وجدت الناس اخبر
تقله الجواب اهل الهدى كثير فى انفسهم وحيث يوصفون بالقلة انما يوصفون بها بالقياس الى اهل الضلال وايضا
— اما قول ابى الدرداء اخبر تقلهم فيريد انك اذا اخبرتهم قليتهم اى ابغضتهم و اخرج الكلام على مخرج الامر ومعناه الخبر صح
فان القليل من المهديين كثير فى الحقيقة وان قلوا فى الصورة فسموا بالكثير ذهابا الى الحقيقة المسئلة السابعة عشر
قال الفراء الفاسق اصله من قولهم فسقت الرطبة من قشرها اى خرجت فالفاسق هو الخارج عن الطاعة وتسمى الفارة
فويسقة لخروجها لاجل المضرة واختلف اهل القبلة فى انه هل هو مؤمن او كافر فعند اصحابنا انه مؤمن وعند الخوارج
انه كافر وعند المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال ان المنافقين
هم الفاسقون وقال حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسئلة
طويلة مذكورة فى علم الكلام المسئلة الثامنة عشر اختلفوا فى ان المراد من قوله ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه و
يقطعون وذكروا وجوها احدها ان المراد بهذا الميثاق حجج الله القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق
رسوله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على التمسك بالتوحيد اذ كان يلزمهم لهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره
ولذلك صح قوله اوفوا بعهدى اوف بعهدكم وثانيها يحتمل ان يعنى به ما دل عليه بقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن
جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم
بنقض عهده وميثاقه والتاويل الاول يمكن فيه العموم فى كل من ضل وكفر والثانى لا يمكن الا فيمن اختص بهذا
القسم اذا ثبت هذا ثبت رجحان التاويل الاول على الثانى من وجهين الاول ان على التقدير الاول يمكن اجراء الاية
على عمومها وعلى الثانى يلزم التخصيص الثانى ان على التقدير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا عهدا ابرمه الله تعالى
واحكمه بما انزل من الادلة التى كررها عليهم فى الانفس والافاق واوضحها وازال التلبيس عنها وبما اودع فى العقول
من دلائلها وبعث الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وانزل الكتب مؤكدا لها واما على التقدير الثانى
فانه يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا شيئا هم بانفسهم التزموه ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه الاول
اولى وثالثها قال القفال يحتمل ان يكون المقصود بالاية قوما من اهل الكتاب قد اخذ عليهم العهد والميثاق فى
الكتب المنزلة على انبيائهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم وبين لهم امره وامر امته فنقضوا ذلك واعرضوا عنه
وجحدوا نبوته ورابعها قال بعضهم انه تعالى عنى به ميثاقا اخذه من الناس وهم على صورة الذر اخرجهم من
صلب ادم كذلك وهو معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه لا

لا يحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يواخذهم بما ذهب علمه عن قلوبهم بالسهو والنسيان فكيف
يجوز ان يعيبهم به وخامسها عهد الله الى خلقه ثلاثة عهود العهد الاول الذى اخذه على جميع ذرية ادم وهو الاقرار
بربوبيته وهو قوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم والثانى خص به النبيين ان يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين
ولا يتفرقوا فيه وهو قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم والثالث خص به العلماء وهو قوله واذ اخذ الله ميثاق
الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير فى ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به
عهد الله من قبوله ويجوز ان يكون بمعنى توثقته كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز ان يرجع الضمير
الى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من اياته وكتبه ورسله المسئلة التاسعة عشر اختلفوا فى المراد من قوله ويقطعون
ما امر الله به ان يوصل فذكروا وجوها احدها اراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التى امر الله بوصلها وهو قوله
تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم وفيه اشارة الى انهم قطعوا ما بينهم وبين
النبى صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التاويل تكون الاية خاصة وثانيها ان الله تعالى امرهم ان يصلوا حبلهم
بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذاك هو المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل
وثالثها انهم نهوا عن التنازع واثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك المسئلة العشرون اما قوله ويفسدون فى
الارض فالاظهر ان يراد به الفساد الذى يتعدى دون ما يقف عليهم والاظهر ان المراد منه الصد عن طاعة الرسول
صلى الله عليه وسلم لان تمام الصلاح فى الارض بالطاعة لان بالالتزام بالشرائع يلتزم الانسان كل ما الزمه وترك
التعدى الى الغير وفيه زوال التظالم وفى زواله العدل الذى قامت به السموات والارض قال تعالى فيما حكى عن فرعون
انه قال انى اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر فى الارض الفساد ثم انه تعالى اخبر ان من فعل هذه الافاعيل خاسر
فقال اولئك هم الخاسرون وفى هذه الخسارة وجوه احدها انهم خسروا نعيم الجنة لانه لا احد الا وله فى الجنة
اهل ومنزل فان اطاع الله وجده وان كان عصاه ورثه المؤمنون فذلك قوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون
الفردوس هم فيها خالدون وقال ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيمة وثانيها انهم خسروا
حسناتهم التى عملوها لانهم احبطوها بكفرهم فلم يحصلوا منها خيرا ولا ثوابا ولا بد فى اليهود ولهم اعمال فى شرعهم و
فى المنافقين وهم يعملون فى الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله وثالثها انهم انما اصروا على الكفر خوفا من ان
تفوتهم اللذات العاجلة ثم انها تفوتهم لما عند ما يصير الرسول عليه السلام ماذونا بالجهاد وعندها قال
القفال والجملة ان الخاسر اسم عام يقع على كل من يعمل عملا لا يجزى عليه فيقال له خاسر كالرجل الذى اذا تعنى وتصرف
فى امر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لانه كمن اعطى شيئا ولم ياخذ بازائه ما يقوم مقامه فيسمى الكافر والذين
يعملون بمعاصى الله خاسرين قال ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وقال الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى
الحيوة الدنيا والله اعلم قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون اعلم
انه تعالى لما تكلم فى دلائل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا الموضع ثم من هذا الموضع الى قوله يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى
فى شرح النعم التى عمت جميع المكلفين وهى اربعة اولها نعمة الاحياء وهى المذكورة فى هذه الاية اعلم ان قوله كيف
تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف لان عظم النعمة يقتضى عظم معصية المنعم
بين ذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بان رباه وعلمه وخرجه وخوله وعرضه للامور الحسان كانت معصيته
لابيه اعظم فبين تعالى بذلك عظم ما اقدموا عليه من الكفر بان ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما اقدموا
عليه من التمسك بالكفر ويبعثهم على اكتساب الايمان فذكر تعالى من نعمه ما هو الاصل فى النعم وهو الاحياء فهذا
هو المقصود الكلى فان قيل لم كان العطف الاول بالفاء والبواقى بثم قلنا لان الاحياء الاول قد تعاقب الموت بغير
تراخ واما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثانى كذلك متراخ عن الموت ان اريد به النشور تراخيا ظاهرا
وباطنا وههنا مسائل المسئلة الاولى قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه احدها انه تعالى
لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون بالله توبيخا لهم كما لا يجوز ان يقول كيف تسودون وتبيضون
وتصحون وتسقمون لما كان ذلك اجمع من خلقه فيهم وثانيها اذا كان خلقهم اولا للشقاء والنار وما اراد بخلقهم
الا الكفر وارادة الوقوع فى النار فكيف يصح ان يقول موبخا كيف تكفرون وثالثها انه كيف يعقل من الحكيم ان يقول
لهم كيف تكفرون بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس ان يؤمنوا حال ما منعهم عن الايمان ويقول
فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول انى يؤفكون وكيف تصرفون ويخلق
فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بان يعد من السخرية اولى من ان يذكر فى باب الزام الحجة على العباد ورابعها
ان الله تعالى اذا قال للعبد كيف تكفرون فهل ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلبا للجواب منه اوليس كذلك
فان لم يكن لطلب ذلك المعنى لم يكن فى ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا وان ذكره لتوجيه الحجة على العبد فللعبد
ان يقول لحصل فى حقى امور كثيرة موجبة للكفر فالاول انك علمت منى الكفر والعلم بالكفر يوجب الكفر والثانى
انك اردت الكفر منى وهذه الارادة موجبة للكفر والثالث انك خلقت الكفر فى وانا لا اقدر على ازالة خلقك والرابع
انك خلقت فى قدرة موجبة للكفر والخامس انك خلقت فى ارادة موجبة للكفر والسادس انك خلقت فى قدرة
موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الاسباب الستة فى حصول الكفر فحصول الايمان يتوقف على
حصول هذه الاسباب الستة فى طرف الايمان وهى باسرها كانت مفقودة فقد حصل لعدم الايمان اثنا عشر سببا كل
واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ومع قيام هذه الاسباب الكثيرة كيف يعقل ان يقال كيف تكفرون بالله وخامسها
انه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذى انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة اعنى نعمة الحيوة وعلى قول
اهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر وذلك لان عندهم كلما فعله الله تعالى بالكافر فانما فعله ليستدرجه الى الكفر
ويحرقه بالنار فاى نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الا بمنزلة من قدم الى غيره صحفة فالوذج
مسموم فان ظاهره وان كان لذيذا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فان احدا لا يعده نعمة ومعلوم ان العذاب

الدائم اشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف يامر رسوله بان يقول لهم كيف تكفرون بالله
اى بمن انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة الجواب ان هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى التمسك بطريق المدح
والذم والامر والنهى والثواب والعقاب فنحن ايضا نقابلها بالكلام المعتمد فى دفع هذه الشبهة وهو ان الله تعالى
علم انه لا يكون فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فوقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون
بالله وايضا فالقدرة على الكفر ان كانت صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للايمان على التعيين الا لمرجح وذلك
المرجح ان كان من العبد عاد السؤال وان كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر واذا حصل
ذلك المرجح وجب وعلى هذا كيف يعقل قوله كيف تكفرون واعلم ان المعتزلى اذا طول كلامه وفرع وجوهه فى المدح
والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلماته ويشوشان كل شبهاته وبالله التوفيق المسئلة
الثانية اتفقوا على ان قوله وكنتم امواتا المراد وكنتم ترابا ونطفا لان ابتداء خلق ادم من التراب وخلق سائر
المكلفين من اولاده الا عيسى عليه السلام من النطف لكنهم اختلفوا فى ان اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة او
مجاز والاكثرون على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس احدهما من الاخر بسبيل لان الميت ما يحله الموت ولابد
ان يكون بصفة من يجوز ان يكون حيا فى العادة فيكون فيه اللحمية والرطوبة وقال الاولون هو حقيقة فيه وهو
مروى عن قتادة قال كانوا امواتا فى اصلاب ابائهم فاحياهم الله تعالى ثم اخرجهم ثم اماتهم الموتة التى لا بد
منه ثم احياهم بعد الموت فههنا حياتان وموتتان واحتجوا بقوله خلق الموت والحيوة فالموت المقدم على الحيوة هو
كونه مواتا فدل على ان اطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والاقرب هو الاول لانه يقال فى الجماد انه موات
وليس بميت فيكون استعمال احدهما فى الاخر على سبيل التشبيه قال القفال وهو كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين
من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين الله تعالى ان الانسان كان لا شئ يذكر فجعله الله حيا وجعله سميعا بصيرا
ومجازه من قولهم فلان ميت الذكر وهذا امر ميت وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر قال ابو بجيلة
السعدى ه واحييت لى ذكرى وما كنت خاملا ه ولكن بعض الذكر انبه من بعض ه فكذا معنى الاية وكنتم امواتا
اى خاملين لا ذكر لكم لانكم لم تكونوا شيئا فاحياكم اى فجعلكم خلقا سميعا بصيرا المسئلة الثالثة احتج قوم بهذه الاية
على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين انه يحييهم مرة فى الدنيا واخرى فى الاخرة ولم يذكر حيوة القبر ويؤكده
قوله انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ولم يذكر حيوة فيما بين هذين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال
بقوله تعالى قالوا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لانه قول الكفار ولان كثيرا من الناس اثبتوا حيوة الذر فى صلب ادم
حين استخرجهم وقال لهم الست بربكم وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتتان من غير حاجة الى اثبات حيوة فى
القبر الجواب لم يلزم من عدم الذكر فى هذه الاية ان لا يكون حاصلة وايضا فلقائل ان يقول ان الله تعالى ذكر حيوة القبر
فى هذه الاية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحيوة الدائم والا لما صح ان يقول ثم اليه ترجعون اذ كلمة ثم يقتضى التراخى
والرجوع الى الله تعالى حاصل عقيب الحيوة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الاية من هذا الوجه دليلا على الحيوة فى
القبر كان قريبا المسئلة الرابعة قال الحسن قوله كيف تكفرون بالله يعنى به العامة فاما بعض الناس فقد اماتهم ثلاث
مرات نحو ما حكى فى قوله تعالى او كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها الى قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه
وكقوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وكقوله تعالى فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى وكقوله فى قصة ايوب
واتيناه اهله ومثلهم معهم فانه تعالى رد عليه اهله بعد ما اماتهم وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله
حق وان الساعة لا ريب فيها المسئلة الخامسة تمسكت المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى فى مكان
وهذا ضعيف والمراد انهم الى حكمه ترجعون لانه تعالى يبعث من فى القبور ويجمعهم فى المحشر فذاك هو الرجوع الى الله
تعالى وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم فيه غير الله كقولهم رجع امره الى الامير اى حيث لا يحكم الا هو
المسئلة السادسة هذه الاية دالة على امور الاول انها مشتملة على وجود ما يدل على الصانع تعالى الثانى انها تدل
على انه لا قدرة على الاحياء والاماتة الا لله تعالى فيبطل به قول اهل الطبايع من ان المؤثر فى الحيوة والموت كذا وكذا من
الكواكب والافلاك والمزاجات والاركان كما حكى عن قوم وقالوا ان هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا
الا الدهر الثالث انها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلى الدال عليه لانه تعالى بين انه احيى هذه
الاشياء بعد موتها فى المرة الاولى فوجب ان يصح ذلك فى المرة الثانية الرابع انها تدل على التكليف والترغيب
والترهيب الخامس انها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه السادس انها تدل على وجوب الزهد فى الدنيا لانه قال
فاحياكم ثم يميتكم فبين انه لا بد من الموت ثم بين انه لا يترك على هذا الموت بل لا بد من الرجوع اليه اما انه لا بد من

[illegible]

يعرضون على الله تعالى

على ربك صفا فيقومون خاشعين كما قال وخشعت الاصوات للرحمن وقال بعضهم الهنا اذا قمنا من ثرى الاجداث
مغبرة رؤسنا ومن شدة الخوف شاخصة وجوهنا ومن هول القيمة مطرقة رؤسنا وجايعة لطول القيمة
بطوننا وبادية لاهل الموقف سوآتنا وموقرة من ثقل الاوزار ظهورنا وبقينا متحيرين فى امورنا نادمين
على ذنوبنا فلا تضعف المصائب باعراضك عنا ومنع رحمتك وغفرانك عنا يا عظيم الرحمة ويا واسع المغفرة
قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شئ عليم اعلم ان
هذا هو النعمة الثانية التى عمت المكلفين باسرهم وما احسن ما راعى الله سبحانه هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض
والسماء انما يكون بعد حصول الحيوة فلهذا ذكر الله امر الحيوة اولا ثم اتبعه بذكر السماء والارض اما الخلق فقد مر
تفسيره فى قوله تعالى اعبدوا ربكم الذى خلقكم اما قوله تعالى لكم فهو يدل على ان المذكور بعد قوله خلق لاجل
انتفاعنا فى الدين والدنيا اما فى الدنيا فليصلح ابداننا ولنتقوى به على الطاعات واما فى الدين فبالاستدلال
بهذه الاشياء والاعتبار بها وجمع بقوله ما فى الارض جميعا جميع المنافع ففيها ما يتصل بالحيوان والنبات
والمعادن والجبال وفيها ما يتصل بضروب الحرف والامور التى استنبطها العقلاء وبين تعالى ان كل ذلك انما
خلقها لكى ينتفع بها كما قال وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض فكانه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم
امواتا فاحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما فى الارض جميعا او يقال كيف تكفرون بقدرة الله على الاعادة
وقد احياكم بعد موتكم ولانه خلق لكم ما فى الارض وكيف يعجز على اعادتكم ثم انه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع فى سور
مختلفة كما قال انا صببنا الماء صبا وقال فى اول سورة اتى امر الله والانعام خلقها لكم الخ وههنا مسائل
المسئلة الاولى قال اصحابنا انه تعالى لا يفعل فعلا لغرض واحتجوا عليه بوجوه احدها ان من فعل لغرض كان مستكملا
بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله محال فان قيل ان فعله تعالى معلل بغرض غير عائد اليه بل
الى غيره قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو اولى لله تعالى من لا عود ذلك الغرض اليه او ليس اولى فان كان
الاول فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وان كان الثانى لم يكن تحصيل ذلك الغرض لذلك
الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه وثانيها ان من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض الا بواسطة
ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال وثالثها انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل
وان كان حادثا كان فعله لذلك الغرض لغرض اخر ولزم التسلسل وهو محال ورابعها انه تعالى لو كان يفعل لغرض
لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة فى حقهم لكنه قد
فعل ذلك حيث كلف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا فى اللام فى قوله خلق لكم ما فى الارض وفى قوله الا ليعبدون
فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشئ لاجل الغرض لا جرم اطلق عليه لفظ الغرض بسبب هذه
المشابهة المسئلة الثانية احتج اهل الاباحة بقوله خلق لكم ما فى الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون
لاحد اختصاص بشئ اصلا وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد
من دليل منفصل والفقهاء استدلوا به على ان الاصل فى المنافع الاباحة وقد بيناه فى اصول الفقه المسئلة
الثالثة قيل انها تدل على حرمة اكل الطين لانه خلق لنا ما فى الارض دون نفس الارض ولقائل ان يقول ان فى جملة
الارض ما يطلق عليه انه فى الارض فيكون جامعا للوصفين ولا شك ان المعادن داخلة فى ذلك وكذلك عروق
الارض وما يجرى مجرى البعض لها ولان تخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفى الحكم عما عداه المسئلة الرابعة قوله
تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا يقتضى انه لا يصح الحاجة على الله تعالى والا لكان قد فعل هذه الاشياء لنفسه ايضا
لا لغيره اما قوله تعالى ثم استوى الى السماء ففيه مسائل المسئلة الاولى الاستواء فى كلام العرب قد يكون بمعنى
الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الاجسام فالله تعالى يجب ان يكون منزها عن ذلك ولان
فى الاية ما يدل على فساده لان قوله ثم استوى يقتضى التراخى ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان
ذلك العلو حاصلا ازلا ولو كان ذلك العلو حاصلا ازلا لما كان متاخرا عن خلق ما فى الارض لكن قوله ثم استوى
يقتضى التراخى ولما ثبت هذا وجب التاويل وتقريره ان الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام و
اعتدل ويقال استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلتفت الى شئ اخر ومنه استعير قوله ثم
استوى الى السماء اى خلق بعد الارض السماء ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيئا اخر بعد خلقه الارض المسئلة
الثانية قوله هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء مفسر بقوله قل ائنكم لتكفرون بالذى
خلق الارض فى يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها
اقواتها فى اربعة ايام سواء للسائلين يعنى تقدير الارض فى يومين وتقدير الاقوات فى يومين اخرين كما يقول
القائل من الكوفة الى المدينة عشرون يوما والى مكة ثلاثون يوما يريد ان جميع ذلك هذا القدر ثم استوى
الى السماء فى يومين اخرين ومجموع ذلك ستة ايام المسئلة الثالثة قال بعض الملاحدة هذه الاية تدل على
ان خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله ائنكم لتكفرون بالذى خلق الارض الى قوله ثم استوى الى السماء وقال
فى سورة والنازعات ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها الى قوله والارض بعد ذلك دحيها وهذا يقتضى ان يكون
خلق الارض بعد السماء وذكر العلماء فى الجواب عنه وجوها احدها يجوز ان يكون خلق الارض قبل السماء الا
انه ما دحاها حتى خلق السماء لان التدحية هى البسط ولقائل ان يقول هذا يشكل من وجهين الاول ان الارض
جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متاخرة عن خلق السماء كان خلقها لا محالة ايضا
متاخرا عن خلق السماء الثانى ان قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء يدل على ان خلق
الارض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق السماء لكن خلق الاشياء فى الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة فهذه
الاية يقتضى كونها مقدمة على خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض وثانيها ان قوله بعد ذلك دحاها يقتضى
تقدم خلق السماء على الارض ولا يقتضى ان تكون تسوية السماء مقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير

بزول التناقض وللقائل ان يقول قوله أانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها يقتضي ان يكون خلق
السماء وتسويتها مقدما على تدحية الارض لكن تدحية الارض ملازمة لخلق ذات الارض فاذن ذات السماء و
تسويتها مقدم على خلق ذات الارض وحينئذ يعود السؤال وثالثها وهو الجواب الصحيح ان قوله ثم ليس للترتيب
ههنا وانما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره الست قد اعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك
ثم دفعت الخصوم عنك ولعل بعض ما اخر في الذكر قد تقدم فكذا ههنا والله اعلم المسئلة الرابعة الضمير في
سواهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره كقوله ربه رجلا وفائدته ان المبهم اذا بين كان افخم واعظم
من ان يبين اولا لانه اذا ابهم تشوقت النفوس الى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوق
وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماة والوجه العربي هو الاول ومعنى تسويتهن
تعديل خلقهن واخلاؤه من العوج والفطور واتمام خلقهن المسئلة الخامسة اعلم ان القران قد دل ههنا على وجود
سبع سموات وقال اصحاب الهيئة اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم
كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل قالوا ولا طريق الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين الاول السير
وذلك لان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز السائر
عن المستور بلونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد وبياض الزهرة ودرية المشتري وكمودة زحل
ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة يكسف المريخ وعلى
هذا الترتيب وهذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به لكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب او فوقها
لانها لا ينكسف بشيء منها واضمحلال انوار سائر الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكروا طريقين احدها ذكر بعضهم
انه راى الزهرة كشامة في صفحة الشمس وهذا ضعيف لان منهم من زعم ان في وجه الشمس شامة كما انه حصل في وجه
القمر المحو الثاني اختلاف المناظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمشتري والمريخ وزحل واما في
حق الشمس فانه قليل جدا فوجب ان يكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الاكثرون الا ابا الريحان قال في تلخيصه
لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا واعلم ان اصحاب
الارصاد وارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة فالسبعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت
الكواكب الثابتة فيه واما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب
واحتجوا على اثبات الفلك الثامن بانا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت ان الكواكب لا يتحرك الا بحركة
فلكها والافلاك الحاملة لهذه السيارات متحركة بحركات سريعة فلا بد من جسم اخر متحرك حركة بطيئة ويكون هو
الحامل لهذه الثوابت وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه اولها لم لا يجوز ان يقال الكواكب تتحرك بانفسها من غير ان تكون
مركوزة في جسم اخر وهذا الاحتمال لا يفسد الا بافساد المختار ودونه خرط القتاد وثانيها سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يقال ان هذه الكواكب مركوزة في ممثلات السيارات والسيارات مركوزة في حواملها وعند ذلك لا يحتاج الى
اثبات الفلك الثامن وثالثها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات
لا فوقها فان قيل لانا نرى ان هذه السيارات يكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة قلنا هذه السيارات
انما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فاما الثوابت القريبة من القطبين فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت القريبة
مركوزة في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات
مركوزة في كرة اخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ثم نقول هب انكم اثبتم هذه الافلاك التسعة
فما الذي دلكم على نفي الفلك العاشر اقصى ما في الباب ان الرصد ما دل الا على هذا القدر الا ان عدم الدليل لا يدل
على عدم المدلول والذي يحقق ذلك انه قال بعض المحققين منهم انه لم يتبين لي الى الان ان كرة الثوابت كرة
واحدة او كرات منطو بعضها على بعض واقول ان هذا الاحتمال واقع لان الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت
ليس الا ان يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الامر كذلك كانت مركوزة في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير
يقينيتين اما الاول فلان حركاتها وان كانت في الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون في الحقيقة واحدة لانا لو قدرنا
ان واحدا منها يتم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة والاخر يتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة
فاذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي هو حصة السنة الواحدة ثلاث عشرة جزءا من الف ومائتي
جزء من واحد وهذا القدر مما لا يحس به بل العشر سنين والمائة والالف مما لا يحس به البتة واذا كان ذلك محتملا
سقط القطع عن استواء حركات الثوابت واما الثاني فلان استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها
باسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وان كانت مشتركة في مقادير الحركات وهذا
كما يقولون في ممثلات اكثر الكواكب فانها في حركاتها متساوية لفلك الثوابت فكذا ههنا واقول هذا الاحتمال الذي
ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل اجراما كثيرة اما
مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا يفي بادراكها اعمارنا وابصارنا وان كانت متساوية على الاطلاق ولكن تساويها
لا يوجب وحدتها ومن اصحاب الهيئة من قطع باثبات افلاك اخر سوى هذه التسعة فان من الناس من اثبت كرة فوق
كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدل عليه من وجوه الاول ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف
المقدار وكل من كان رصده اقدم وجد مقدار الميل اعظم فان بطلميوس وجده كج نا ثم وجد في زمان المامون
كج له ثم وجد بعد المامون وقد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي ان من شان المنطقتين ان يقل ميلها تارة ويكثر
اخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى يدور قطباها حول قطبي كرة الكل ويكون كرة
الثوابت يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب
الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة الى الجنوب عند
ما يرتفع قطب فلك الثوابت الى الجنوب وتارة الى الشمال كما هو الان الثاني ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا

في مقدار

في مقدار سنة الشمس على ما هو المشروح في كتب النجوم حتى ان بطلميوس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذه العودة
تكون في ازمنة متساوية او مختلفة وانه يقول في بعض الاوقات بانها مختلفة وفي بعضها انها متساوية ثم ان الناس
ذكروا في سبب اختلافه قولين الاول قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من
هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها من الاوج فيختلف زمان سنة الشمس من اجله والثاني قول
اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبه
وانحطاطه وحكى عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الراي وذكر فادن الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون
ذلك وان نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتاخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة
من الحوت الى اول الحمل واعلم ان هذا الخبط مما ينبهك على انه لا سبيل للعقول البشرية الى ادراك هذه الاشياء وانه
لا يحيط بها الا علم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية فان قال قائل فهل يدل التخصيص على
سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق لا لان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد المسئلة السادسة قوله
تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على انه تعالى لا يمكن ان يكون خالقا للارض وما فيها والسموات وما فيها من العجائب والغرائب
الا اذا كان عالما بها محيطا بجزئياتها وكلياتها وذلك يدل على امور احدها فساد قول الفلاسفة الذين قالوا ان الله
تعالى لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين وذلك لان المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بان قالوا
انه تعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لا بد وان يكون عالما بما
فعله فهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لانه ذكر خلق الارض والسموات ثم فرع على ذلك كونه
عالما فثبت بهذا ان قول المتكلمين في المذهب والاستدلال مطابق للقران وثانيها فساد قول المعتزلة وذلك
لانه تعالى بين ان الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وان يكون عالما به وبتفاصيله لان خالقه
قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وان يكون بالارادة والا فقد حصل الرجحان من غير
مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشيء لا بد وان يكون عالما به على سبيل التفصيل فلو كان العبد
موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علمنا انه
غير موجد لافعال نفسه وثالثها قالت المعتزلة اذا جمعت بين هذه الاية وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم
ظهر انه تعالى عالم لذاته والجواب قوله وفوق كل ذي علم عليم عام وقوله انزله بعلمه خاص والخاص مقدم على
العام قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون اعلم ان هذه الاية دالة على كيفية خلقة ادم عليه
السلام وعلى كيفية تعظيم الله اياه فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بني ادم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من
تلك النعم العامة التي اوردها في هذا الموضع ثم فيه مسائل المسئلة الاولى في اذ قولان احدهما انه صلة زائدة
الا ان العرب يعتادون التكلم بها والقران نزل بلغة العرب الثاني وهو الحق انه ليس في القران ما لا معنى له وهو
نصب باضمار اذكر والمعنى واذكر لهم اذ قال ربك للملائكة فاضمر هذا الامر لامرين احدهما ان المعنى معروف والثاني
ان الله تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه، واذكر عبدنا ايوب اذ نادى
ربه، واذكر عبدنا داود، واضرب لهم مثلا اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنين والقران كله
كالكلمة الواحدة ولا يبعد ان يكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك ههنا اكتفاء
بذلك المصرح وقال صاحب الكشاف ويجوز ان ينتصب اذ بقالوا المسئلة الثانية الملك اصله من الرسالة يقال
ملكني اليه اي ارسلني اليه والملاكة والالوكة الرسالة اصله الهمزة اي ملاك حذفت الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها
طلبا للخفة لكثرة استعماله قال صاحب الكشاف الملائك جمع ملاك على الاصل كالشمائل جمع شمال والحاق التاء لتانيث
الجمع المسئلة الثالثة من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي ان يكون مقدما على الكلام في الانبياء لوجهين
الاول ان الله تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسل في قوله والمؤمنون كل امن بالله وملائكته
وكتبه ورسله ولقد قال عليه السلام ابدؤا بما بدا الله به الثاني ان الملك واسطة بين الله وبين الرسل في تبليغ
الوحي والشريعة وكان مقدما على الرسول صلى الله عليه وسلم ومن الناس من قال الكلام في النبوات مقدم على
الكلام في الملائكة لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع فكان الكلام في النبوات اصلا للكلام
في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات والاولى ان يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في
عقولنا واذهاننا وبحسب وصولنا اليها بافكارنا واعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان اشرف الرتبة للعالم العلوي
هو وجود الملائكة فيه كما ان اشرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الانسان فيه الا ان الناس اختلفوا في ماهية
الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب ان يقال الملائكة لا بد وان تكون ذوات قائمة بانفسها ثم تلك الذوات
اما ان تكون متحيزة او لا تكون اما الاول وهو ان تكون الملائكة ذوات متحيزة فههنا اقوال احدها انها اجسام
لطيفة هوائية تقدر على التشكلات باشكال مختلفة مسكنها السموات وهذا قول اكثر المسلمين وثانيها قول طوائف
من عبدة الاوثان وهو ان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم
احياء ناطقة وان المسعدات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب وثالثها قول معظم المجوس والثنوية
وهو ان هذا العالم مركب من اصلين ازليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران حساسان مختاران
قادران متضادا النفس والصورة ومختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس
يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الاولياء
وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء وجوهر الظلمة لم يزل يولد
الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه اقوال من جعل الملائكة اشياء
متحيزة جسمانية القول الثاني ان الملائكة ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا باجسام فههنا قولان

احدها قول طوايف من النصارى وهو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة المفارقة لابدانها على نعت الصفا
والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهي
الشياطين وثانيها قول الفلاسفة وهي ايضا انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة وانها بالماهية مخالفة
لنوع النفوس الناطقة البشرية وانها اكمل قوة منها واكثر علما منها وانها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس
بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها ما هو بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا
الناطقة بالنسبة الى ابداننا ومنها ما هي اعلى شانا من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله تعالى
ومحبته ومشتغلة بطاعته وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات
كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من
اثبت انواعا اخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلي ثم ان مدبرات هذا العالم
ان كانت خيرات فهم الملائكة وان كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة
واختلف اهل العالم في انه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل ولا سبيل الى اثباتها الا بالسمع اما الفلاسفة
فقد اتفقوا على ان في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل ابحاث دقيقة عميقة
ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية اقناعية ولنشر اليها احدها ان المراد من الملك الحي الناطق الذي
لا يكون مايتا فنقول القسمة العقلية يقتضي وجود اقسام ثلاثة فان الحي اما ان يكون ميتا وناطقا وسامعا
وهو الانسان او يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهايم او يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك
ان اخس المراتب هو الميت غير الناطق واوسطها الناطق الميت واشرفها الناطق الذي ليس بميت فاذا اقتضت
الحكمة الالهية ايجاد اخس المراتب واوسطها فلان يقتضي ايجاد اشرف المراتب واعلاها كان ذلك اولى وثانيها
ان الفطرة تشهد بان عالم السموات اشرف من هذا العالم السفلي وتشهد ان الحيوة والعقل والنطق اشرف من
اضدادها ومقابلاتها فيبعد في العقل ان يحصل الحيوة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماني ولا يحصل
البتة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف وثالثها ان صاحب المجاهدات اثبتوها من جهة
المشاهدة والمكاشفة واصحاب الحاجات والضرورات اثبتوها من جهة اخرى وهي ما يشاهد من عجيب
اثارها في الهداية الى المعالجات النادرة الغريبة وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات ومما يدل
على ذلك حال الرؤيا الصادقة فهذه وجوه اقناعية بالنسبة الى من سمعها ولم يمارسها وقطعية بالنسبة
الى من جربها وشاهدها واطلع على اسرارها واما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء عليهم السلام
في اثبات الملائكة بل ذلك كالامر المجمع عليه بينهم والله اعلم المسئلة الرابعة في شرح كثرتهم قال عليه السلام
اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وروى ان بني ادم عشر الجن والجن
وبنو ادم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملائكة
الارض الموكلين وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا وكلهم عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب
الى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة الكرسي نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من
سرادقات العرش التي عددها ستمائة الف طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبل به السموات والارضون وما
فيهما وما بينهما فانها كلها تكون شيئا يسيرا وقدرا صغيرا وما من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع
او قائم لهم زجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلاء في مقابلة الذين يحومون حول العرش كالقطرة من البحر ولا يعرف
عددهم الا الله ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم اشياع اسرافيل والملائكة الذين هم جنود جبريل وهم
كلهم سامعون مطيعون ولا يفترون مشتغلون بطاعته تعالى رطاب الالسنة بذكره وتعظيمه يتسابقون
في ذلك منذ خلقهم ولا يستنكفون عن عبادته اناء الليل والنهار ولا يسامون لا تحصى اجناسهم ولا مدة اعمارهم
ولا كيفية عباداتهم وهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال وما يعلم جنود ربك الا هو واقول رايت
في بعض كتب التذكير انه عليه السلام حين عرج به راى ملائكة في موضع بمنزلة سوق بعضهم يمشي تجاه بعض
فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم الى اين يذهبون فقال جبرئيل لا ادري الا اني اراهم منذ خلقت
ولا ارى واحدا منهم قد رأيته قبل ذلك ثم سئلوا واحدا منهم وقيل له كم منذ خلقت فقال لا ادري غير
ان الله تعالى خلق كوكبا في كل اربعمائة الف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني اربعمائة الف كوكب فسبحانه
من اله ما اعظم قدرته وما اجل كماله واعلم ان الله تعالى ذكر في القران اصنافهم واوصافهم اما الاصناف فاحدها
حملة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وثانيها الحافون حول العرش وهو قوله وترى
الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وثالثها اكابر الملائكة فمنهم جبريل وميكائيل لقوله تعالى
قل من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم انه وصف جبريل بامور
الاول انه صاحب الوحي الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الثاني انه تعالى ذكره قبل سائر
الملائكة في القران فجبريل صاحب الوحي والعلم
وميكائيل صاحب الارزاق والاغذية والعلم الذي هو غذاء الروح اشرف من غذاء الجسمان فوجب ان يكون
جبريل عليه السلام اشرف من ميكائيل الثالث انه تعالى جعله ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين الرابع سماه روح القدس قال في حق عيسى اذ ايدتك بروح القدس الخامس ينصر اولياءه ويقهر
اعداءه مع الف من الملائكة مسومين السادس انه مدحه بصفات ستة في قوله انه لقول رسول كريم ذي قوة
عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فرسالته انه رسول الله الى جميع الانبياء فجميع الانبياء والرسل امته وكرمه
على ربه انه جعله واسطة بينه وبين اشرف عباده وهم الانبياء وقوته انه رفع مدائن قوم لوط الى السماء وقلبها
ومكانته عند الله انه جعله ثاني نفسه في قوله فان الله هو مولاه وجبريل وكونه مطاعا انه امام الملائكة

ومقتدا

ومقتداهم واما كونه امينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن جملة اكابر
الملائكة اسرافيل وعزرائيل وقد ثبت وجودهما بالاخبار وثبت ان عزرائيل هو ملك الموت على ما قال
قل يتوفيكم ملك الموت واما قوله حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين
بقبض الارواح البشرية ويجوز ان يكون ملك الموت رئيس جماعة وكلوا على قبض الارواح قال تعالى ولو
ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم واما اسرافيل فقد دلت الاخبار على
انه صاحب الصور على ما قال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم نفخ فيه اخرى فاذا
هم قيام ينظرون ورابعها ملائكة الجنة قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما
صبرتم وخامسها ملائكة النار قال تعالى عليها تسعة عشر وقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة
ورئيسهم مالك وهو قوله يا مالك ليقض علينا ربك واسماء جملتهم الزبانية قال فليدع ناديه
سندع الزبانية وسادسها الموكلون ببني ادم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول
الا لديه رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله وهو القاهر
فوق عباده ويرسل عليكم حفظة وسابعها كتبة الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين
يعلمون ما تفعلون وثامنها الملائكة الموكلون باحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله والصافات صفا
فالزاجرات زجرا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالمقسمات امرا وبقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال ان لله
ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجر فاذا اصاب احدكم عرجة بارض فلاة فليناد اعينوا
عباد الله يرحمكم الله واما اوصاف الملائكة فمن وجوه احدها انهم رسل الله قال الله تعالى جاعل
الملائكة رسلا واما قوله الله يصطفي من الملائكة رسلا فهذا يدل على ان بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه
ان من للتبيين لا للتبعيض وثانيها قربهم من الله تعالى وذلك يمتنع ان يكون بالمكان والجهات فلم يبق ان يكون
الا ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله بل عباد
مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وثالثها وصف طاعتهم وذلك من وجوه الاول قوله
تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع اخر وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون
والله ما اكذبهم في ذلك فثبت بهذا مواظبتهم على العبادة الثاني مبادرتهم الى امتثال امر الله تعالى تعظيما له وهو
قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الثالث انهم لا يفعلون الا بوحيه وامره وهو قوله لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الرابع وصف قدرتهم وذلك من وجوه الاول ان حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش
والكرسي ثم ان الكرسي الذي هو اصغر من العرش اعظم من جملة السموات السبع لقوله وسع كرسيه السموات
والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم الثاني ان علو العرش شيء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله تعرج
الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في
لحظة واحدة الثالث قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم
نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فصاحب الصور بلغ في القوة الى حيث ان بنفخة واحدة منه يصعق من في
السموات والارض وبالنفخة الثانية منه يعودون احياء فاعرف عظم هذه القوة الرابع ان جبريل عليه
السلام بلغ في قوته ان قلع جبال لوط وبلادهم دفعة واحدة الخامس وصف خوفهم ويدل عليه وجوه
الاول انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كان عباداتهم
معاصي قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون الثاني قوله تعالى حتى
اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق روي في التفسير ان الله اذا تكلم بالوحي سمعه اهل
السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففزعوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا
الحق وهو العلي الكبير الثالث روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومعه جبريل عليه السلام بناحية اذا انشق افق السماء فاقبل جبريل يتضائل ويدخل بعضه في بعض ويدنو
من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام
ويخيرك بين ان تكون نبيا ملكا وبين ان تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فاشار جبرئيل الي بيده ان تواضع
فعرفت انه ناصح لي فقلت نبيا عبدا فعرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبرئيل قد كنت اردت ان اسالك عن هذا فرايت
من حالك ما شغلني عن المسئلة فمن هذا يا جبرئيل فقال هذا اسرافيل خلقه الله تعالى يوم خلقه بين يديه صافا
قدميه لا يرفع طرفه بينه وبين الرب سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق وبين يديه اللوح المحفوظ
فاذا اذن الله في شيء من السماء او الارض ارتفع بذلك اللوح يضرب جبينه فينظر فيه فان كان من عملي
امرني به وان كان من عمل ميكائيل امره به وان كان من عمل ملك الموت امره به قلت يا جبرئيل على اي شيء انت
قال على الرياح والجنود قلت على اي شيء ميكائيل قال على النبات قلت على اي شيء ملك الموت قال على قبض الانفس
وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رايت مني الا خوفا من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد
كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة اعلى واجل من كلام امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
قال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فملأهن اطوارا من ملائكته فمنهم سجود لا يركعون وركع
لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ويسبحون لا يسامون ولا يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة
الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم امناء على وحيه والسنة الى رسله ومختلفون بقضائه وقدره ومنهم
الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى اقدامهم والمارقة من السماء
العليا اعناقهم والخارجة من الاقطار اركانهم والمناسبة لقوائم العرش اكتافهم ناكسة دونه ابصارهم
متلفعون تحته باجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة واستار القدرة لا يتوهمون ربهم

ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظائر المسئلة
الخامسة اختلفوا في ان المراد من قوله واذ قال ربك للملائكة كل الملائكة او بعضهم فروى الضحاك عن ابن
عباس انه تعالى انما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما اسكن الجن الارض
فافسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا بعث الله ابليس في جند من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى
اخرجوهم من الارض والحقوهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة
والتابعين انه تعالى قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف
الاصل المسئلة السادسة جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدا والخبر وهما قولك في الارض خليفة
فكانا مفعولين ومعناه مصير في الارض خليفة المسئلة السابعة الظاهر ان الارض التي في الاية جميع الارض من المشرق الى
المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم قال دحيت الارض من مكة وكانت الملائكة
يطوف بالبيت وهي اول من طاف به وهي الارض التي قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والاول اقرب الى
الظاهر المسئلة الثامنة الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال تعالى ثم جعلناكم خلائف في الارض واذكروا
اذ جعلكم خلفاء الارض فاما ان المراد بالخليفة من ففيه قولان احدهما انه ادم عليه السلام وقوله اتجعل
فيها من يفسد فيها المراد ذريته لا هو الثاني انه ولد ادم اما الذين قالوا المراد ادم فقد اختلفوا في انه تعالى
لم سماه خليفة وذكروا فيه وجهين الاول انه تعالى لما نفى الجن من الارض واسكن ادم الارض كان ادم خليفة
لاولئك الجن الذين تقدموه يروى ذلك عن ابن عباس الثاني انما سماه خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين خلقه
وهو المروي عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الراي متاكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض
فاحكم بين الناس بالحق اما الذين قالوا المراد ولد ادم فقالوا انما سماهم خليفة لانهم يخلفون بعضهم بعضا
وهو قول الحسن ويؤكده قوله هو الذي جعلكم خلائف الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر
والانثى وقرئ خليقة بالقاف فان قيل ما الفائدة في ان قال الله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة
مع انه منزه عن الحاجة الى المشورة والجواب من وجهين الاول انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك السر
اوردوا عليه ذلك السؤال وكانت المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا
ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب الوجه الثاني انه تعالى علم عباده المشاورة اما قوله تعالى اتجعل فيها الى اخر
الاية ففيه مسائل المسئلة الاولى الجمهور الاعظم من العلماء الذين اتفقوا على عصمة كل الملائكة من جميع الذنوب
ومن الحشوية من خالف في ذلك لنا وجوه الاول قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
وهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الامور الا بمقتضى الامر والوحي الثاني قوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون الاية مختصة بملائكة النار فاذا اردنا الدلالة العامة تمسكنا
بقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل المامورات وترك المنهيات لان المنهي
عن الشيء مامور بتركه فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم قلنا لانه لا شيء من
المامورات الا ويصح استثناؤه منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه في اصول الفقه الثالث
انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن الرابع انه تعالى حكى
عنهم انهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه
الاول انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا
يقتضي صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه احدها ان قولهم اتجعل فيها هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من اعظم
الذنوب وثانيها انهم طعنوا في بني ادم بالفساد والسفك وذلك غيبة والغيبة من كبار الذنوب وثالثها انهم بعد
ان طعنوا في بني ادم مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولانهم قالوا وانا لنحن الصافون وانا
لنحن المسبحون وهذا الحصر فكانهم نفوا كون غيرهم كذلك وذلك يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال
النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث مهلكات فذكر فيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم هو اعلم
بمن اتقى ورابعها ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنب لما اشتغلوا بالعذر
وخامسها ان قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين فيما قالوه اولا
وسادسها ان قوله الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون يدل على ان الملائكة
ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين في كون الله عالما بكل المعلومات وسابعها ان علمهم
بانهم يفسدون ويسفكون الدماء اما ان يكون قد حصل بالوحي اليهم من الله او قالوه استنباطا والاول بعيد لانه
اذا اوحى الله اليهم لم يكن لاعادة ذلك فائدة فثبت انهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل
الظن غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغني من الحق شيئا وثامنها روي عن ابن
عباس انه قال ان الله سبحانه قال للملائكة الذين كانوا جند ابليس في محاربة الجان اني جاعل في الارض خليفة
فقالت الملائكة مجيبين له اتجعل فيها من يفسد فيها ثم علموا غضب الله عليهم فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
وروي عن الحسن وقتادة ان الله تعالى لما اخذ في خلق ادم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء
ان يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا اعظم منه واكرم عليه فلما خلق ادم عليه السلام وفضله عليهم وعلم ادم
الاسماء وقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين في انه لا يخلق خلقا الا وانتم افضل منه ففزع القوم عند
ذلك الى التوبة وقالوا سبحانك لا علم لنا وفي بعض الروايات انهم لما قالوا اتجعل فيها ارسل الله عليهم نارا فاحرقتهم
الشبهة الثانية تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا انهما كانا ملكين من الملائكة وانهما لما نظرا الى ما يصنع اهل الارض
من المعاصي انكرا ذلك واكبراه ودعوا على اهل الارض فاوحى الله تعالى اليهما اني لو ابتليتكما بما ابتليت به بني ادم من
الشهوات لعصيتماني فقالا يا رب لو ابتليتنا لم نعصك فجربنا فاهبطهما الى الارض وابتلاهما بشهوات بني ادم فمكثا

الآية هذه في قوله ويفعلون ما يؤمرون

الهمس الصوت الخفي ق

في الارض

في الارض وامر الله تعالى الكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فهبطا الى الارض فجعلت الزهرة في صورة امراة
والملك في صورة رجل ثم ان الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما الى نفسها ونصب الملك نفسه في منزلها
في مثال الصنم فاقبلا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة فابت عليهما الا ان يشربا الخمر فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة
عليهما فشربا ثم دعواها الى ذلك فقالت بقيت خصلة لست امكنكما من نفسي حتى تفعلاها قالا وما هي قالت تسجدان
لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر الله فسجدا للصنم فارتفعت الزهرة
والملك الى موضعهما من السماء فعرفا حينئذ انه انما اصابهما ذلك بسبب تعيير بني ادم وفي رواية اخرى ان الزهرة
كانت فاجرة من اهل الارض وانهما واقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم
الذي به كانا يعرجان الى السماء فتكلمت المراة بذلك الاسم وعرجت الى السماء فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب
المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى عرف هاروت وماروت قبح ما فعلا ثم خيرهما بين عذاب الاخرة وبين عذاب
الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا عاجلا فجعلهما ببابل منكوسين في بئر الى يوم القيمة وهما يعلمان الناس السحر
ويدعوان اليه ولا يراهما احد الا من ذهب الى هذا الموضع ليتعلم السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله واتبعوا
ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان الشبهة الثالثة ان ابليس كان من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى وكفر
وذلك يدل على ان الملائكة من جنسها تصدر المعصية الشبهة الرابعة قوله تعالى وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة
قالوا فدل هذا على ان الملائكة يعذبون لان اصحاب النار انما يكون من يعذب فيها كما قال اولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون والجواب عن الشبهة الاولى ان يقول اما الوجه الاول وهو قولهم انهم اعترضوا على الله تعالى وهذا
من اعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شيء كان غافلا عنه فان من اعتقد
ذلك في الله فهو كافر ولا الانكار على الله في ما فعله بل المقصود من ذلك السؤال امور احدها ان الانسان
اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم راى ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له اتفعل هذا كانه
يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطاء هذه النعم العظيمة لمن يفسد ويقتل من الامور التي لا يهتدي العقول فيها
الى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها فاعلم انك لا تفعلها الا لوجه دقيق وسر غامض انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك
واجل علمك فالحاصل ان قوله اتجعل فيها من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله تعالى واحاطة حكمته بما خفي على كل
العقلاء وثانيها ان ايراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا انت الحكيم الذي لا تفعل السفه
البتة ونحن نرى في العرف ان تمكين السفيه من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وانت مع علمك
بان حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وانت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع
بين الامرين فكان الملائكة اوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على ان الملائكة
لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى فكانوا على مذهب العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب وجهان احدهما انهم
اضافوا الفساد وسفك الدماء الى المخلوقين لا الى الخالق وثانيهما انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح
تنزيه ذاته عن صفة الاجسام والتقديس تنزيه افعاله عن صفة الذم ونعت السفه وثالثها ان الشرور وان كانت
حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون يعني
ان الخيرات الحاصلة من تركيب العالم السفلي اكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما هذا شانه لا تركه
وهذا جواب الحكماء ورابعها ان سؤالهم كان على سبيل المبالغة في اعظام الله فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره
ان يكون له عبد يعصيه وخامسها ان قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها مسئلة منهم ان يجعل الارض او بعضها
لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل الارض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام اتهلكنا
بما فعل السفهاء منا والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى اني اعلم ما لا تعلمون من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين اجعلهم
في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الارض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في اديانهم ليرضى
كل فريق بما اختاره الله له وسادسها انهم طلبوا الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل وسابعها قال
القفال انه تعالى لما اخبرهم انه يجعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها اي ستفعل ذلك وهو ايجاب خرج مخرج
الاستفهام قال جرير شعر الستم خير من ركب المطايا واندى العالمين بطون راح اي انتم كذلك ولو كان استفهاما
لم يكن مدحا ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لك لما انا نعلم في الجملة انك
لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم اني اعلم ما لا تعلمون كانه قال والله اعلم نعم
ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحا في حكمتي فاني اعلم ما لا تعلمون فانتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل
وما علمتم باطنهم وانا اعلم ظاهرهم وباطنهم فاعلم من بواطنهم اسرارا خفية وحكما بالغة تقتضي خلقهم
وايجادهم اما الوجه الثاني وهو انهم ذكروا بني ادم بما لا ينبغي وهو الغيبة فالجواب ان محل الاشكال في خلق
بني ادم اقدامهم على الفساد والقتل ومن اراد ايراد السؤال وجب ان يتعرض لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا
السبب ذكروا من بني ادم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عباداتهم وتوحيدهم لان هذا ليس محل الاشكال
اما الوجه الثالث وهو انهم مدحوا انفسهم وذلك يورث العجب وتزكية النفس فالجواب ان مدح النفس غير
ممنوع منه مطلقا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث وايضا فيحتمل ان يكون قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان ان هذا السؤال ما اوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب فانا نسبح بحمدك
ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان انهم ما اوردوا السؤال للطعن في الحكمة والالهية
بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل اما الوجه الرابع وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار
فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نسلم ان الاولى بالملائكة ان لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا هذا الاولى
كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الاولى فان قيل اليس انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب

على صدور المعصية من جنس الملائكة صح

يحتمل صح

ان يكون باذن الله تعالى واذا كانوا ماذونين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه
التخصيص اما الوجه الخامس وهو ان اخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء حصل عن الوحي او قالوه استنباطا
وظنا قلنا اختلف العلماء فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ثم ذكروا فيه وجهين الاول وهو مروي عن ابن عباس
والكلبي انهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل ادم في الارض الثاني انهم عرفوا خلقته وعلموا انه مركب من
هذه الاخلاط الاربعة فلابد وان يتولد فيه الشهوة والغضب ويتولد الفساد من الشهوة وسفك الدماء
من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك عن اليقين وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا
فيه وجوها احدها انه تعالى لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة قال
تكون له ذرية تفسدون في الارض وتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا اتجعل فيها من
يفسد فيها ويسفك الدماء وثانيها انه تعالى كان قد اعلم الملائكة انه اذا كان في الارض خلق عظيم افسدوا فيها
وسفكوا الدماء وثالثها قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت
هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض خلق البتة فلما قال اني
جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم ورابعها لما كتب القلم في اللوح ما هو كائن الى يوم القيمة فلعلهم
طالعوا اللوح فعرفوا ذلك وخامسها اذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا من الله تعالى في الحكم والقضاء والاحتياج
الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وجود الفساد و
الشر بطريق الالتزام ثم قال اهل التحقيق والقول بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير
بما لا يامن ان يكون كاذبا فيه وذلك ينافي العصمة والطهارة اما الوجه السادس وهو الاخبار التي ذكروها فهي
من باب اخبار الاحاد فلا تعارض الدلائل التي ذكرناها واما الشبهة الثانية وهي قصة هاروت وماروت فالجواب
عنها ان القصة التي ذكروها باطلة من وجوه احدها انهم ذكروا في القصة ان الله تعالى قال لهما لو ابتليتكما بما
ابتليت به بني ادم لعصيتماني فقالا لو فعلت بنا يا رب ذلك لما عصيناك وهذا منهما تكذيب لله وتجهيل له وذلك صريح
الكفر والحشوية سلموا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين وثانيها في القصة انهما خيرا بين عذاب الدنيا
وعذاب الاخرة وذلك فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من اشرك به
طول عمره وبالغ في ايذاء انبيائه وثالثها في القصة انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه
وهما يعاقبان على المعصية ورابعها ان المراة الفاجرة كيف تعقل انها لما فجرت صعدت الى السماء وجعلها
الله تعالى كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث اقسم به حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة ركيكة
يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها واما الكلام في تعليم السحر فسياتي في تفسير تلك الاية في موضعها ان شاء الله تعالى
واما الشبهة الثالثة فسنتكلم في بيان ان ابليس لم يكن من الملائكة واما الشبهة الرابعة وهي قوله وما جعلنا اصحاب
النار الا ملائكة فهذا لا يدل على كونهم معذبين بالنار بل انما عرف ذلك بدليل اخر لان المراد بقوله تعالى وما
جعلنا اصحاب النار الا ملائكة خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لامرها المسئلة الثانية اختلفوا في ان
الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور ام لا فقال جمهور الفلاسفة وكثير من اهل الجبر انهم خيرات
محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على
الامرين واحتجوا على ذلك بوجوه احدها ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اما ان يكون معصية او ترك
اولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل وثانيها ان قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم
وذلك يقتضي كونهم مزجورين ممنوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح بترك الاستكبار انما يجوز
لو كان قادرا على فعل الاستكبار وثالثها انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين بفعلها لان الملجأ
الى الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون ممدوحا بفعله ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له اليس ان الثواب
والعوض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه لزم من تركه اما الجهل واما الحاجة وهما محالان و
المفضي الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى واذا كان الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تع
فاعلا للثواب والعوض واجب وتركه محال مع انه تعالى ممدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في
حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب المسئلة الثالثة الواو في ونحن للحال كما تقول اتحسن الى فلان وانا احق
بالاحسان والتسبيح تبعيد الله تعالى من السوء وكذا التقديس من سبح في الماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها
وابعد واعلم ان التبعيد ان اريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن فنقول
التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والافعال اما في الذات فان لا يكون محلا
للامكان فان منبع السوء هو العدم والامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية
ونفي الضد والند وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي واما في الصفات فان يكون منزها عن الجهل فيكون محيطا
بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغيرات واما في الافعال فان لا يكون افعاله
لجلب المنافع ودفع المضار وان لا يستكمل بشيء منها ولا ينتقص بعدم شيء منها فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات
مستوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات قال اهل التذكير التسبيح جاء تارة في القران
بمعنى التنزيه واخرى بمعنى التعجب اما الاول فجاء على وجوه الاول انا المنزه عن النظير والشريك سبحانه هو الله
الواحد القهار الثاني انا المدبر للسموات والارض سبحان رب السموات والارض الثالث انا المدبر لكل العالمين
سبحان الله رب العالمين الرابع انا المنزه عن قول الظالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون الخامس انا المستغني
عن الكل سبحانه هو الغني السادس انا السلطان الذي كل شيء سواي فهو تحت قدرتي وقهري وتسخيري فسبحان
الذي بيده ملكوت كل شيء السابع انا العالم بكل شيء سبحانه عالم الغيب الثامن انا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه
ان يكون له ولد التاسع انا المنزه عن وصفهم وقولهم سبحانه وتعالى عما يصفون عما يقولون عما يشركون

في النار وقوله اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون لا يدل على كونهم معذبين ـه

واما التعجب فجاء على وجوه الاول انا الذي سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف سبحان الذي سخر لنا هذا الثاني
انا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والنصب سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون الثالث انا الذي
اعلم لا بتعليم المعلمين ولا بارشاد المرشدين سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا الرابع انا الذي ازيل معصية سبعين
سنة بتوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم يقول ان اردت رضوان الله فسبح وسبحوه بكرة واصيلا وان
اردت رضى الحق فسبح ومن الليل فسبحه واطراف النهار وان اردت الخلاص من النار فسبح سبحانك فقنا عذاب
النار ايها العبد واظب على تسبيحي فسبحان الله فسبح وسبحوه وان لم تفعل تسبيحي فالضرر عايد اليك لان
الكل يسبحني ومنهم حملة العرش فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون ومنهم المقربون قالوا سبحانك انت
ولينا ومنهم سائر الملائكة قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا ومنهم الانبياء كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانك
وقال موسى سبحانك اني تبت اليك والصحابة يسبحون في قوله سبحانك فقنا عذاب النار والكل يسبحون ومنهم
الحشرات والدواب والذرات وان من شيء الا يسبح بحمده وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار
والظلمات والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح والاجسام على ما قال
يسبح لله ما في السموات ثم قال ايها العبد انا الغني عن تسبيح هذه الاشياء وهذه الاشياء ليست من الاحياء فلا
حاجة لها الى ثواب هذا التسبيح وقد صار ثواب هذه التسبيحات ضايعا وذلك لا يليق بي وما خلقنا السماء و
الارض وما بينهما باطلا لكني اوصل ثواب هذه الاشياء اليك ليعرف كل احد ان من اجتهد في خدمتي اجعل كل العالم
في خدمته والنكتة الاخرى اذكرني بالعبودية لتنتفع به لا انا سبحان ربك رب العزة فانك اذا ذكرتني بالتسبيح
طهرتك من المعاصي سبحوه بكرة واصيلا اقرضني واقرضوا الله قرضا حسنا وان كنت انا الغني حتى ارد الواحد
عليك عشرة من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له كن معينا لي وان كنت غنيا عن اعانتك ولله
جنود السموات والارض وايضا فلا حاجة الى العسكر ولو شاء الله لانتصر منهم ولكن اذا نصرتني نصرتك ان تنصروا
الله ينصركم كن مواظبا على ذكري واذكروا الله في ايام معدودات ولا حاجة بي الى ذكرك لان الكل يذكرونني ولئن
سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لكنك اذا ذكرتني ذكرتك اذكروني اذكركم اخدمني يا ايها الناس
اعبدوا ربكم لا لاني احتاج الى خدمتك فاني انا الملك ولله ملك السموات والارض ولله يسجد من في السموات
والارض ولكن اصرف الى خدمتي هذه الايام القليلة لتنال الراحات الكثيرة قل الله ثم ذرهم المسئلة الرابعة
اما قوله بحمدك فقال صاحب الكشاف بحمدك في موضع الحال اي نسبح لك حامدين لك متلبسين بحمدك واما المعنى
ففيه وجهان الاول انا اذا سبحناك فبحمدك سبحناك يعني ليس تسبيحنا تسبيحا من غير استحقاق بل تستحق بحمدك
وجلالك هذا التسبيح الثاني انا نسبحك بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال داود
يا رب كيف اقدر ان اشكرك وانا لا اصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله تعالى اليه الان قد شكرتني حيث
عرفت ان كل ذلك مني واختلف العلماء في المراد من هذا التسبيح فروي ان ابا ذر دخل بالعبادة على رسول الله
صلى الله عليه وسلم او بالعكس وقال يا رسول الله بابي انت وامي اي الكلام احب الى الله تعالى فقال ما اصطفى
الله لملائكته سبحان الله وبحمده وروى سعيد بن جبير قال كان النبي صلى الله عليه يصلي فمر رجل من المسلمين
على رجل من المنافقين فقال له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وانت جالس فقال له امض الى عملك ان كان لك عمل فقال ما اظن الا سيمر بك من ينكر عليك فمر عليه عمر بن الخطاب فقال له يا فلان ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يصلي وانت جالس فقال له مثلها فوثب اليه فضربه فقال هذا من عملي ثم دخل المسجد
فصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قام عمر فقال يا رسول الله مررت
على فلان وانت تصلي وهو جالس فقلت له نبي الله يصلي وانت جالس فقال لي امض الى عملك فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم هلا ضربت عنقه فقام عمر رضي الله عنه مسرعا ليلحقه فقال له النبي عليه السلام يا عمر
ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم ان لله في السموات ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان قال
عمر يا رسول الله وما صلاتهم فلم يرد عليه شيئا فاتاه جبريل عليه السلام فقال يا نبي الله سالك عمر عن صلاة
اهل السموات قال نعم قال اقرا على عمر السلام واخبره ان اهل سماء الدنيا سجود الى يوم القيمة يقولون سبحان
ذي الملك والملكوت واهل السماء الثانية قيام الى يوم القيمة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل
السماء الثالثة ركوع الى يوم القيمة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة القول الثاني
ان المراد من قولهم نسبح بحمدك ونقدس لك اي نصلي لك والتسبيح هو الصلوة وهو قول ابن عباس وابن مسعود
رضي الله عنهما المسئلة الخامسة التقديس التطهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه احدها نطهرك اي
نصفك بما يليق بك من العلو والعزة وثانيها قول مجاهد نطهر انفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك وثالثها
قول ابي مسلم نطهر افعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك ورابعها نطهر قلوبنا عن الالتفات الى غيرك حتى
تصير مستغرقة في انوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الاية تدل على العدل من وجوه احدها قولهم ونحن
نسبح بحمدك فاضافوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك
ولا فضل لذلك على سفك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله تعالى وثانيها لو كان الفساد والقتل فعلا لله لكان يجب
ان يكون الجواب ان يقول اني مالك افعل ما اشاء وثالثها ان قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضي التبري من الفساد
والقتل لكن التبري من فعل نفسه محال ورابعها اذا كان لا فاحش ولا قبيح ولا جور ولا ظلم ولا فساد الا بصنعه
وخلقه ومشيئته فكيف يصح التنزيه والتقديس وخامسها ان قوله اني اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه
لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي ان يكون الجواب نعم خلقتهم ليفسدوا وليقتلوا فلما لم يرض
بهذا الجواب سقط هذا المذهب وسادسها لو كان الفساد والقتل من فعل الله لكان ذلك جاريا مجرى الوانهم واجسامهم
وكما لا يصح التعجب من هذه الاشياء فكذا من الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسئلة الداعي والعلم

المسئلة السادسة ان قيل قوله انى اعلم ما لا تعلمون كيف يصلح ان يكون جوابا عن السؤال الذى ذكروه قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها احدها للتعجب فيكون قوله اعلم ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه تعالى قال لا تتعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فانى اعلم مع هذا بان فيهم جمعا من الصالحين والمتقين وانتم لا تعلمونهم وثانيها انه للغم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فانى اعلم ايضا ان فيهم جمعا من المتقين ومن لو اقسم على الله لابره وثالثها انه طلب الحكمة فجوابه ان مصلحتكم ان تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان ذلك التفصيل مفسدة لكم ورابعها انه التماس لان يتركهم فى الارض وجوابه انى اعلم ان مصلحتكم ان تكونوا فى السماء لا فى الارض وفيه وجه خامس وهو انهم لما قالوا نسبح بحمدك ونقدس لك قال الله تعالى انى اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان فى قلبه حسدا وكبرا ونفاقا وجه سادس وهو انى اعلم ما لا تعلمون فانكم لما وصفتم انفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم انفسكم فكانكم انتم بهذا الكلام فى تسبيح انفسكم لا فى تسبيحى ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون الى بقولهم ربنا ظلمنا انفسنا وبقوله والذى اطمع ان يغفر لى خطيئتى وبقوله وادخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين.

قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبؤنى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين.

واعلم ان الملائكة لما سئلوا عن وجه الحكمة فى خلق ادم وذريته واسكانه تعالى اياهم فى الارض واخبر الله تعالى عن وجه الحكمة فى ذلك على سبيل الاجمال بقوله انى اعلم ما لا تعلمون اراد الله تعالى ان يزيدهم بيانا وان يفصل لهم ذلك المجمل فبين تعالى لهم من فضل ادم عليه السلام ما لم يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم ادم الاسماء كلها ثم عرضه عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه فى العلم فيتاكد ذلك الجواب الاجمالى بهذا الجواب التفصيلى وههنا مسائل المسئلة الاولى قال الاشعرى والجبائى والكعبى اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعانى وبان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعانى واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها والكلام على التمسك بهذه الاية سؤالا وجوابا ذكرناه فى اصول الفقه وقال ابو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه لا بد وان يكون الوضع مسبوقا باصطلاح بامور احدها انه لو حصل العلم الضرورى بانه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل للعاقل او لغير العاقل لا جائز ان يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضرورى بانه تعالى وضع اللفظ لذلك المعنى لصارت صفات الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز ان يحصل لغير العاقل لانه يبعد فى العقول ان يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل فثبت ان القول بالتوقيف فاسد وثانيها انه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التعليم وثالثها ان قوله وعلم ادم الاسماء كلها يقتضى اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضى فى تلك الاسماء انها كانت اسماء قبل ذلك التعليم واذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم ورابعها ان ادم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الاسماء فلا بد ان يعلم الملائكة كونه صادقا فى تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات والا لم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضى ان يكون وضع تلك الاسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال يخلق الله العلم الضرورى بان واضعا وضع هذه الاسماء بهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى او الانسان وعلى هذا يلزم ان يصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم فى العاقل فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه فى غير العاقل والتعويل على الاستبعاد فى هذا المقام مستبعد وعن الثانى لم لا يجوز ان يقال خاطب الملائكة بطريق اخر بالكتابة وغيرها وعن الثالث لا شك ان ارادة الله وضع تلك الالفاظ لتلك المعانى سابقة على التعليم وكفى ذلك فى اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع ما سياتى بيانه ان شاء الله تعالى المسئلة الثانية من الناس من قال قوله وعلم ادم الاسماء اى علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة او السمو فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها فصح ان يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشئ كالمرتفع على ذلك الشئ فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فكان الدليل اسما فى الحقيقة فثبت انه لا امتناع فى اللغة ان يكون المراد من الاسم الصفة بقى ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به واذا ثبت ان هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب ان يكون هو المراد لا غيره لوجوه احدها ان الفضيلة فى معرفة حقائق الاشياء اكثر من الفضيلة فى معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة اولى من حمله على ما ليس كذلك وثانيها ان التحدى انما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من مثله فى الجملة فان من كان عالما باللغة والفصاحة يحسن ان يقول له غيره على سبيل التحدى ائت بكلام مثل كلامى فى الفصاحة اما العربى لا يحسن منه ان يقول للزنجى فى معرض التحدى تكلم بلغتى وذلك لان العقل لا طريق له الى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل الا بالتعليم فان حصل التعليم حصل العلم به والا فلا واما العلم بحقائق الاشياء فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدى فيه القول الثانى وهو المشهور ان المراد اسماء كل ما خلق من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التى يتكلم بها ولد ادم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان اولاد ادم يتكلمون بهذه اللغات فلما مات ادم وتفرق اولاده فى نواحى العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه ذلك اللسان فلما طالت المدة مات منهم قرون بعد قرون نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب فى تغير الالسنة فى ولد ادم عليه السلام قال اهل المعانى قوله وعلم ادم الاسماء لا بد فيه من اضمار فيحتمل ان يكون المراد وعلم ادم اسماء المسميات ويحتمل ان يكون المراد وعلم ادم مسميات الاسماء قالوا لكن الاول اولى لقوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء وانبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم ولم يقل انبؤنى بهؤلاء وانبئهم بهم فان قيل لما علمه الله تعالى اسماء جميع المسميات وكان فى المسميات ما لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها قلنا لانه لما كان فى جملتها الملائكة والانس

والجن وهم العقلاء فغلب الاكمل لانه جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كما غلبوا المذكر المسئلة الثالثة من الناس من تمسك بقوله انبؤنى باسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف لانه تعالى انما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله ان كنتم صادقين المسئلة الرابعة قالت المعتزلة ان ما ظهر من ادم عليه السلام فى علمه بالاسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام فى ذلك الوقت والاقرب انه كان مبعوثا الى حواء ولا يبعد ان يكون مبعوثا الى من توجه التحدى اليهم من الملائكة لان جميعهم وان كانوا رسلا فقد يجوز الارسال الى الرسل كبعثة ابرهيم الى لوط عليهما السلام واحتجوا عليه بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا واذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا فى ذلك الوقت ولقائل ان يقول لا نسلم ان ذلك العلم ناقض للعادة لان حصول العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه ليس بناقض للعادة وايضا فاما ان يقال الملائكة علموا كون تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات او ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على ان يذكروا اسماء تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا يظهر المزية والفضيلة وان لم يعرفوا ذلك فكيف عرفوا ان ادم عليه السلام اصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ اسما لكل واحد من تلك المعانى واعلم انه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين الاول ربما كان لكل صنف من اصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وكان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الاخر ثم ان جميع اصناف الملائكة حضروا وان ادم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات باسرها بان ذكر لكل صنف اصابته فى تلك اللغة الخاصة فعرف الكل صدق ادم عليه السلام بهذا الطريق فعرفوا عجزهم عن معرفة تلك اللغات باسرها فكان ذلك معجزا الثانى لا يمتنع ان يقال انه تعالى عرفهم قبل ان سمعوا من ادم تلك الاسماء باستدلال به على صدق ادم فلما سمعوا منه تلك الاسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزا تمسك من قال بانه ما كان نبيا فى ذلك الوقت بانه من باب الكرامات ومن باب الارهاص وهما عندنا جائزان وحينئذ يضعف الكلام فى هذه المسئلة فرعا على الكلام الذى يحتج من قطع بان ادم عليه السلام ما كان نبيا فى ذلك الوقت بوجوه الاول لو كان نبيا فى ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة وذلك غير جائز فوجب ان لا يكون نبيا فى ذلك الزمان اما الملازمة فلان صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر على ما سيأتى شرحه ان شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاقا للطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فوجب ان يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة والثانى لو كان رسولا فى ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثا الى احد ولا يكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملائكة او الى الانس او الى الجن والاول باطل لان الملائكة عند المعتزلة افضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولا الى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الاشرف تابعا للادون خلاف الاصل وايضا فالمرء الى قبول القول ممن هو من جنسه امكن ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولا جائز ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هناك احد من البشر الا حواء وان حواء انما عرفت التكليف لا بواسطة ادم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شافههما بهذا التكليف وما جعل ادم واسطة ولا جائز ان يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان فى السماء احد من الجن ولا جائز ايضا ان لا يكون مبعوثا الى احد لان المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا مبلغ لم يكن فى جعله رسولا فائدة وهذا الوجه ليس فى غاية القوة والثالث قوله تعالى ثم اجتبيه ربه فهذه الاية دلت على انه تعالى انما اجتباه بعد الزلة فوجب ان يقال انه قبل الزلة ما كان مجتبى واذا لم يكن فى ذلك الوقت مجتبى وجب ان لا يكون رسولا لان الرسالة والاجتباء متلازمان لان الاجتباء لا معنى له الا التخصيص بانواع التشريفات وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته

المسئلة الخامسة ذكروا فى قوله ان كنتم صادقين وجوها احدها معناه اعلموا اسماء هؤلاء ان علمتم انكم تكونون صادقين فى ذلك الاعلام وثانيها معناه اخبرونى ولا تقولوا الا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز لانه متى تمكن فى انفسهم العلم بانهم ان اخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم اليه سبيل علموا ان ذلك متعذر عليهم وثالثها ان كنتم صادقين فى قولكم انه لا شئ مما يتعبد به الخلق الا وانتم تصلحون له وتقومون به وهو قول ابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهما ورابعها ان كنتم صادقين فى قولكم انى لم اخلق خلقا الا كنتم اعلم منهم فاخبرونى باسماء هؤلاء المسئلة السادسة هذه الاية دالة على فضل العلم فانه تعالى ما اظهر كمال حكمته فى خلقة ادم عليه السلام الا بان اظهر علمه فلو كان فى الامكان وجود شئ اشرف من العلم لكان من الواجب اظهار فضله بذلك الشئ لا بالعلم واعلم انه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فوجوه الاول ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظم امر الحكمة وذلك يدل على عظم شان العلم بيان انه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة فى القران على اربعة اوجه احدها مواعظ القران قال فى سورة البقرة وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعنى مواعظ القران وفى سورة النساء وانزل الله عليك الكتاب والحكمة يعنى المواعظ ومثلها فى ال عمران وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى واتيناه الحكم صبيا وفى سورة لقمان ولقد اتينا لقمان الحكمة يعنى الفهم والعلم وفى الانعام اولئك الذين اتيناهم الكتاب والحكم والنبوة وثالثها الحكمة بمعنى النبوة فى النساء فقد اتينا ال ابرهيم الكتاب والحكمة يعنى النبوة وفى ص واتيناه الحكمة يعنى النبوة وفى البقرة واتاه الله الملك والحكمة ورابعها القران فى النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفى البقرة ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند المحققين يرجع الى العلم ثم تفكر فان الله ما اعطى من العلم الا القليل قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قل متاع الدنيا قليل فما سماه قليلا لا يمكننا ان ندرك كميته فما ظنك بما سماه كثيرا ثم البرهان العقلى على قلة الدنيا وكثرة الحكمة ان الدنيا متناهية القدر متناهية العدد متناهية المدة والعلم لا نهاية لقدره وعدده ومدته ولا للسعادة الحاصلة منه وذلك ينبهك على فضيلة العلم الثانى قوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبعة

نقر في كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال تعالى قل لا يستوى الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام و فرق بين
الاعمى والبصير قل هل يستوى الاعمى والبصير و فرق بين النور والظلمة قل هل يستوى الظلمات والنور
و فرق بين الجنة والنار و بين الظل والحرور واذا تاملت وجدت كل ذلك ماخوذا من الفرق بين العالم والجاهل
الثالث قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم و المراد من اولى الامر العلماء في اصح الاقوال لان الملوك
يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم في موضعين من كتابه في
المرتبة الثانية قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم و قال اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولو الامر منكم ثم انه تعالى زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة الاولى في ايتين وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم و قال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب الرابع يرفع الله الذين امنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات واعلم انه تعالى ذكر الدرجات لاربعة اصناف اولها للمؤمنين من اهل بدر قوله انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله درجات عند ربهم وثانيها للمجاهدين قوله فضل الله المجاهدين
على القاعدين وثالثها للصالحين ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى ورابعها للعلماء
والذين اوتوا العلم درجات فالله تعالى فضل اهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات و فضل المجاهدين على
القاعدين بدرجات و فضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف بدرجات فوجب
كون العلماء افضل الناس وخامسها قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء واعلم ان الله وصف العلماء في
كتابه بخمس مناقب احدها الايمان والراسخون في العلم يقولون امنا به وثانيها التوحيد والشهادة شهد الله الخ
وثالثها البكاء ويخرون للاذقان يبكون ورابعها الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله وخامسها الخشية انما
يخشى الله من عباده العلماء واما الاخبار فوجوه احدها ما رواه ثابت عن انس قال عليه السلام من اراد ان
ينظر الى عتقاء النار فلينظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف الى باب العالم الا كتب الله له
بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي في الارض والارض يستغفر له ويمسي ويصبح
مغفورا له وشهدت الملائكة له بانهم عتقاء الله من النار وثانيها قال انس قال رسول الله من طلب العلم لغير الله
لم يخرج من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون لله و من طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان بابا
من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون ابو قبيس ذهبا له فانفقه في سبيل الله وثالثها الحسن مرفوعا من جاءه
الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام فان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة ورابعها ابو موسى
الاشعري مرفوعا يبعث الله العباد يوم القيمة ثم يميز الله العلماء فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نوري
فيكم الا لعلمي بكم ولم اضع علمي فيكم لاعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم وخامسها قال عليه الصلوة والسلام معلم
الخير اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض وحيتان البحار وسادسها ابو هريرة رضي الله عنه مرفوعا من
صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف نبي من الانبياء وسابعها ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا فضل العالم
على العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاما و ذلك لان الشيطان يضع البدعة للناس
فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه لها ولا يتعرف لها وثامنها الحسن مرفوعا رحمة الله
على خلفائي فقيل من خلفاؤك يا رسول الله قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله وتاسعها قال عليه
الصلوة والسلام من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق وضالا الى هدى كان عمله كعبادة اربعين
عاما وعاشرها قال عليه السلام لعلي رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن لان يهدي الله بك رجلا واحدا
خير لك مما تطلع عليه الشمس وتغرب الحادي عشر ابن مسعود رضي الله عنهما مرفوعا من طلب العلم ليحدث به
الناس ابتغاء وجه الله اعطاه الله اجر سبعين نبيا الثاني عشر عامر الجهني رضي الله عنه مرفوعا يؤتى بمداد
طالب العلم ودم الشهيد يوم القيمة لا يفضل احدهما على الاخر وفي رواية يرجح مداد العلماء الثالث عشر
ابو واقد الليثي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس والناس معه اذ اقبل ثلاثة
نفر اما احدهم فراى فرجة في الحلقة فجلس اليها واما الاخر فجلس خلفهم واما الثالث فاعرض ورجع وفرغ
فلما فرغ صلى الله عليه وسلم من كلامه قال الا اخبركم عن النفر الثلاثة اما الاول فاوى الى الله فاواه الله
واما الثاني فاستحيى من الله فاستحيى الله منه واما الثالث فاعرض فاعرض الله عنه اما الاثار فمن وجوه الاول
العالم ارأف بالتلميذ من الاب والام لان الاباء والامهات يحفظونهم من نار الدنيا وافاتها والعلماء يحفظونهم
من نار الاخرة وشدايدها الثاني قيل لابن مسعود رضي الله عنه بم وجدت هذا العلم قال بلسان سؤول
وقلب عقول الثالث قال بعضهم سل مسئلة الحمقا واحفظ حفظ الاكياس الرابع مصعب بن الزبير رضي الله عنهما
قال لابنه يا بني تعلم العلم فان لم يكن لك مال كان لك جمالا الخامس قال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه لا خير
في الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل السادس قال بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بامر الله
وعالم بامر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبامر الله اما الاول فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه
فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه الثاني
وهو الذي يكون عالما بامر الله وغير عالم بالله وهم الذين عرفوا الحلال والحرام ودقايق الاحكام لكنه لا يعرف
اسرار جلال الله واما العالم بالله وباحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم
المحسوسات فهو تارة مع الله بالمحبة له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار
معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله واذا خلا بربه مشتغلا بفكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل
المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء
فالمراد من قوله عليه السلام سائل العلماء العلماء بامر الله غير العالمين بالله فامر بمسائلتهم عند الحاجة
الى الاستفتاء واما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون اوامر الله فامر بمخالطتهم واما الكبراء

فهم العالمون بالله وباحكام الله فامر بمجالستهم لان في تلك المجالسة منافع الدنيا والاخرة ثم قال شقيق
البلخي لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات اما العالم بامر الله فله ثلاث علامات ان يكون ذاكرا باللسان
دون القلب وان يكون خائفا من الخلق دون الرب وان يستحيي من الخلق في الظاهر ولا يستحيي من الله في
السر واما العالم بالله فانه يكون خائفا ذاكرا مستحييا اما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان واما الخوف
فخوف الرياء لا خوف المعصية واما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر واما العالم بالله وبامر الله
فله ستة اشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاث اخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين
عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه عالما بالقسمين الاولين وكونه بحيث يحتاج الفريقان اليه وهو مستغن
عنهما ثم قال مثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر
يكمل تارة وينقص اخرى ومثل العالم بامر الله كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره السابع قال فتح الموصلي اليس السراج
المريض اذا منع عنه الطعام والشراب والدواء يموت فكذا القلب اذا منع عنه العلم والفكر والحكمة يموت
الثامن قال شقيق الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة اصناف كافر محض ومنافق محض ومؤمن مخلص وذلك
لاني افسر القران فاقول عن الله وعن الرسول فمن لا يصدقني فهو كافر محض ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض
ومن ندم على ما صنع وعزم ان لا يذنب كان مؤمنا مخلصا وقال ايضا ثلاثة من النوم يبغضها الله وثلاثة
من الضحك النوم بعد صلوة الفجر وقبل صلوة العتمة والنوم في الصلوة والنوم عند مجلس الذكر والضحك بعد الصلوة
والضحك خلف الجنازة والضحك في المقابر والضحك في مجلس الذكر التاسع قال بعضهم في قوله فاحتمل السيل
زبدا رابيا السيل ههنا العلم شبهه الله بالماء لخمس خصال احدها كما ان المطر ينزل من السماء كذا العلم ينزل من السماء الثانية
كما ان اصلاح الارض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم الثالثة كما ان الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذا الاعمال
والطاعات لا تخرج بغير العلم الرابعة كما ان المطر فرع الرعد والبرق كذا العلم فرع الوعد والوعيد الخامسة
كما ان المطر نافع وضار كذا العلم نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به العاشر كم من مذكر بالله ناس
لله وكم من مخوف بالله جرى على الله وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار عن الله وكم من
تال كتاب الله منسلخ من ايات الله الحادي عشر الدنيا بستان زينت بخمسة اشياء علم العلماء وعدل الامراء
وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة المحترفين فجاء ابليس بخمسة اعلام فاقامها بجنب هذه الخمسة جاء
بالجهل فركزه في جنب العلم وجاء بالجور فركزه في جنب العدل وجاء بالرياء فركزه في جنب العبادة وجاء بالخيانة
فركزها في جنب الامانة وجاء بالغش فركزه في جنب النصيحة الثاني عشر فضل الحسن البصري على التابعين
بخمسة اشياء الاول لم يامر احدا بشيء حتى عمله الثاني لم ينه احدا عن شيء حتى نهى نفسه الثالث كل من طلب
منه شيئا مما رزقه الله لم يبخل به من العلم والمال الرابع كان يستغني بعلمه عن الناس الخامس كانت سريرته
وعلانيته سواء الثالث عشر اذا اردت ان تعلم ان علمك ينفعك ام لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقراء
لقلة المؤنة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب الزهد في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب
وحب الخلوة طلبا للمناجاة للرب الرابع عشر اطلب خمسة في خمسة الاول طلبا للعز في التواضع لا في المال
والعشيرة الثاني اطلب الغناء في القناعة لا في الكثرة الثالث اطلب الامن في الجنة لا في الدنيا الرابع اطلب
الراحة في القلة لا في الكثرة الخامس اطلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية الخامس عشر قال ابن المبارك
ما جاء فساد هذه الامة الا من جهة الخواص وهو خمسة العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة
اما العلماء فهم ورثة الانبياء واما الزهاد فعماد اهل الارض واما الغزاة فجند الله في الارض واما التجار
فامناء الله في الامة واما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعا وللمال رافعا فبمن يقتدي الجاهل
واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فبمن يقتدي التائب واذا كان الغازي طامعا فكيف يظفر بالعدو واذا كان
التاجر خائنا فكيف يحصل الامانة واذا كان الراعي ذئبا فكيف تحصل الرعاية السادس عشر قال علي بن
ابي طالب كرم الله وجهه العلم افضل من المال بسبعة اوجه الاول العلم ميراث الانبياء والمال ميراث
الفراعنة الثاني العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص الثالث يحتاج المال الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه
الرابع اذا مات الرجل يبقى ماله والعلم معه في قبره الخامس المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل
الا للمؤمن السادس جميع الناس يحتاجون الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال السابع العلم
يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه السابع عشر قال الفقيه ابو الليث ان من جلس عند العالم
ولا يقدر ان يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات الاول ينال فضل المتعلمين الثاني ما دام جالسا عنده
كان محبوسا عن الذنوب الثالث اذا خرج من منزله طلبا للعلم تنزل الرحمة عليه الرابع اذا جلس في حلقة
العلم فانزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب الخامس ما دام يكون في الاستماع تكتب له طاعة السادس
اذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الهم وسيلة الى حضرة الله تعالى لقوله
انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي السابع يرى اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفاسق فيرد قلبه عن المعصية
ويميل طبعه الى العلم ولهذا امر عليه السلام بمجالسة الصالحين الثامن عشر قيل من العلماء من يحب ان يخزن
علمه ولا يحب ان يوجد عند غيره فذاك في الدرك الاول من النار ومن العلماء من يكون في علمه بمنزلة السلطان من يضن بعلمه صح
فان رد عليه شيء من حقه غضب فذاك في الدرك الثاني ومن العلماء من يجعل حديثه وغرايب علمه لاهل
الشرف واليسار ولا يرى الفقراء اهلا له فذاك في الدرك الثالث من النار ومن العلماء من كان معجبا بنفسه فان
وعظ عنف وان وعظ انف فذاك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطأ
فذاك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من تعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين فهو في الدرك السادس
من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار التاسع عشر قال الفقيه ابو الليث

من جلس مع ثمانية اصناف من الناس زاده الله ثمانية اشياء من جلس مع الاغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء حصل له الشكر والرضاء بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد في اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من الجرأة على الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع العشرون ان الله تعالى علم سبعة نفر سبعة اشياء الاول علم ادم اسماء الاشياء وعلم ادم الاسماء كلها الثاني علم خضر الفراسة وعلمناه من لدنا علما الثالث علم يوسف عليه السلام علم التعبير رب قد اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث الرابع علم داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم الخامس علم سليمان عليه السلام منطق الطير وعلمنا منطق الطير السادس علم عيسى عليه السلام علم التورية ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية السابع علم محمدا صلى الله عليه وسلم علم التوحيد والشرع وعلم ما لم تكن تعلم ويعلمك الكتاب والحكمة الرحمن علم القران فعلم ادم كان سببا له في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سببا لان وجد تلميذا مثل موسى ويوشع عليهما السلام وعلم يوسف كان سببا لوجدان الاهل والمملكة وعلم داود كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سببا لوجدان بلقيس والغلبة وعلم عيسى كان سببا لزوال التهمة عن امه وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سببا لوجود الشفاعة ثم يقول فمن علم اسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته اما يجد تحية الملائكة بل تحية الرب سلام قولا من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى فامة الحبيب بعلم الحقيقة يجدون صحبة محمد عليه السلام فاولئك مع الذين انعم الله عليهم ويوسف عليه السلام بتاويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتاويل كتاب الله ينجو من حبس الشهوات والشبهات ويهدي من يشاء وايضا فان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تاويل الاحاديث فانت يا عالم اما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فاي نعمة اجل مما اعطاك الله حيث جعلك مفسرا لكلامه وسميا لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا لاهل بلاده وقائدا للخلق الى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم عبادة الحادي والعشرون المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال مع نفسه الاول ان يقول ان الله امرني باداء الفرائض وانا لا اقدر على ادائها الا بالعلم الثاني ان الله تعالى اوجب على شكر نعمته ولا اقدر عليه الا بالعلم الثالث ان الله نهاني عن المعاصي ولا اقدر اجتنابها الا بالعلم الرابع ان الله امرني بانصاف الخلق وانا لا اقدر الا بالعلم الخامس ان الله امرني بالصبر على بلائه وانا لا اقدر الا بالعلم السادس ان الله امرني بالعداوة مع الشيطان وانا لا اقدر عليها الا بالعلم الثاني والعشرون طرق الجنة في يدي اربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الامن والعابد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الثناء والحمد والعالم اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الحكمة الثالث والعشرون اطلب اربعة من اربعة من الموضع السلامة ومن الصاحب الزيادة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد من السلامة فالسجن خير منه واذا لم تجد من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من المال الفراغة فالمدر خير منه واذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه الرابع والعشرون لا يتم اربعة اشياء الا باربعة اشياء لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا يتم المروة الا بالتواضع ولا يتم العلم الا بالعمل فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالهدر والمروة بلا تواضع كشجر بلا ثمر والعلم بلا عمل كغيم بلا مطر الخامس والعشرون قال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه لجابر بن عبد الله الانصاري رضي الله عنه قوام الدنيا باربعة بعالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغني لا يبخل بماله وفقير لا يبيع اخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه واذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير اخرته بدنياه والويل لهم والثبور سبعين مرة السادس والعشرون قال الخليل الرجال اربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل يدري ولا يدري انه يدري فهو نائم فايقظوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو مسترشد فارشدوه ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه السابع والعشرون اربع لا ينبغي للشريف ان يانف منها وان كان اميرا قيامه من مجلسه لابيه وخدمته لضيفه وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسؤال عما لا يعلم عمن هو اعلم منه الثامن والعشرون اذا اشتغل العالم بجمع المال الحلال صار العوام اكلين للشبهات واذا صار العالم اكلا للشبهات صار العامي اكلا للحرام واذا كان العالم اكلا للحرام صار العامي كافرا يعني اذا استحلوا

اما الوجوه العقلية فامور احدها ان الامور على اربعة اقسام قسم يرضاه العقل ولا يرضاه الشهوة وقسم يرضاه الشهوة ولا يرضاه العقل وقسم يرضاه العقل والشهوة معا وقسم لا يرضاه الشهوة والعقل معا اما الاول فهو الامراض والمكاره في الدنيا واما الثاني فهو المعاصي اجمع واما الثالث فهو العلم واما الرابع فهو الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار وكما ان العقل والشهوة لا يرضيان بالنار كذا لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة فكذا يرضيان بالعلم فمن رضي بالجهل فقد رضي بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة ثم من اختار العلم يقال له غدا تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة في ادراك المحبوب وكمال الالم في البعد عن المحبوب فالجراحة انما تولم لانها تبعد جزأ من البدن عن جزء من محبوب تلك الاجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وبعده فلا جرم كان ذلك مولما والاحراق بالنار انما كان اشد ايلاما من الجرح لان الجرح لا يفيد الا تبعيد جزء معين عن جزء معين اما النار فانها تغوص في جميع الاجزاء واقتضت تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفريقات في الاحراق اشد كان الالم هنالك اصعب

الموضع

واما اللذة فهو عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك تلك الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل لادراك القوة الباصرة تلك الالوان المشتاق اليها فاذا عرفت ذلك الادراك لذة لما فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والالم عبارة عن ادراك المكروه اذا عرفت هذا فنقول كلما كان الادراك اغوص واشد والمدرك اشرف واكمل والمدرك انقى وابقى وجب ان يكون اللذة اشرف واكمل ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو اشرف من البدن فلا شك ان الادراك العقلي اغوص واشرف علما يستحيل ايا بتفسير قوله تعالى الله نور السموات والارض واما المعلوم فلا شك انه اشرف لانه هو الله تعالى وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع احكامه واوامره وتكاليفه واي معلوم اشرف من ذلك فثبت انه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاء ولا نقصان فوق شقاء الجهل ونقصانه ونزيد هاهنا تنبيها فنقول انا اذا سئل الواحد منا عن مسئلة علمية فان علمها وعرف وجه الجواب الصحيح فيها فرح بذلك وابتهج وان جهلها استحيى ذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بالعلم اكمل اللذات والشقاء الحاصل بالجهل اكمل انواع الشقاء واعلم انا هاهنا وجوها اخرى من النصوص تدل على فضيلة العلم نسيناها الى قبل ذلك فلا باس بان نذكرها هاهنا الوجه الاول ما نزل قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فتبين انه لا بد من رعاية التناسب بين الايات فان مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم فاجيب عنه بان وجه المناسبة انه تعالى ذكر اول حال الانسان وهو كونه علقة مع انها اخس الاشياء واخر حاله وهو صيرورته عالما وهو اجل المراتب كانه تعالى قال كنت في اول حالك في تلك الدرجة التي هي غاية الخساسة فصرت في اخر حالك في هذه الدرجة التي هي غاية في الشرف وهذا انما يتم لو كان العلم اشرف المراتب اذ لو كان غيره اشرف لكان ذكر ذلك الشيء في هذا المقام اولى الثاني قال وربك الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على ان الاكرمية لاجل التعليم فلو كان شيء اشرف من غيره والالما كانت افادته اشرف من افادة غيره الثالث قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وهذه الاية فيها وجوه احدها دلالتها على انهم من اهل الجنة وذلك لان العلماء من اهل الخشية وكل من كان من اهل الخشية كان من اهل الجنة بيان ان العلماء من اهل الخشية قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء بيان ان اهل الخشية من اهل الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشي ربه ويدل عليه ايضا قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله تعالى وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا اجمع امنين فاذا امنني في الدنيا اخفته يوم القيمة واذا خافني في الدنيا امنته يوم القيمة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتي هذه الدلالة بالعقل اما بيان ان العالم بالله يجب ان يخشاه وذلك لان من لم يكن عالما بالشيء استحال ان يكون خائفا منه ثم ان العلم بالذات لا يكفي بالخوف بل لا بد من العلم بامور ثلاثة احدها العلم بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على افعالهم القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه بانهم لا يقدرون على دفعه ومنها العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقته فلا يخافه ومنها العلم بكونه حكيما فان المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبائح افعاله لكنه يعلم انه قد رضي بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف اما لو علم اطلاع السلطان على قبائح افعاله وعلم قدرته على منعه وعلم انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف العبد من الله لا يحصل الا اذا علم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات غير راض بالمنكرات والمحرمات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله واما قلنا ان الخوف سببا للفوز بالجنة وذلك لانه اذا سنح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف امر الله تعالى وجد ذلك الشيء مشتملا على منفعة ومضرة وصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح فاذا علم بنور الايمان ان اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الالم الاجل صار ذلك الايمان سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو الخشية فاذا صار تاركا للمحظور فاعلا للواجب كان من اهل الثواب فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم بالله خائف والخائف من اهل الجنة وثانيها ان ظاهر الاية يدل على انه ليس للجنة اهل الا العلماء وذلك لان كلمة انما للحصر فهذا يدل على ان خشية الله تعالى لا يحصل الا للعلماء والاية الثانية وهي قوله ذلك لمن خشي ربه دالة على ان الجنة لاهل الخشية وكونها لاهل الخشية ينافي كونها لغيرهم فدل مجموع الايتين على انه ليس للجنة اهل الا العلماء واعلم ان هذه الاية فيها تخويف عظيم وذلك لانه ثبت ان الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة تنبهك على ان العلم الذي هو سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية وان انواع المجادلات وان دقت وغمضت اذا خلت عن افادة الخشية كانت من العلم المذموم وثالثها قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الاول ونصب الثاني ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشي الا العلماء لانهم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز اما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فاي مبالات به واي التفات اليه ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم والرابع قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه ادل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تعالى اياه حيث امر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره وقال قتادة لو اكتفى احد من العلم لاكتفى نبي الله موسى ولم يقل هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشدا والخامس كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى انه قال رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ثم انه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حين قال يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن من سليمان ان يفتخر بالعلم فلان يحسن بالمؤمن ان يفتخر بمعرفة رب العالمين كان احسن ولانه قدم ذلك على قوله واوتينا من كل شيء وايضا فانه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم اولا فقال وداود وسليمان اذ يحكمان

اول

فالعلماء من اهل الجنة

فى الحرث الى قوله وكلا آتينا حكما وعلما ثم انه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق باحوال الدنيا فدل على ان العلم اشرف السادس قال بعضهم الهدهد مع النهاية فى الضعف ومع انه فى موقف المعاتبة قال لسليمان احطت بما لم تحط به فلولا ان العلم اشرف الاشياء والا فمن اين لمثل هدهد ان يتكلم فى مجلس سليمان بمثل هذا الكلام وكذلك ترى الرجل الساقط اذا تعلم العلم صار نافذ القول على السلاطين وما ذاك الا ببركة العلم السابع قال عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وفى التفضيل وجهان احدهما ان التفكر يوصلك الى الله تعالى والعبادة يوصلك الى ثواب الله والذى يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله وثانيهما ان التفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب اشرف من الجوارح فكان عمل القلب اشرف من عمل الجوارح والذى يؤكد هذا الوجه قوله تعالى اقم الصلوة لذكرى جعل الصلوة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود اشرف من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم اشرف من غيره الثامن قال الله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا والحكمة هى العلم وقال ايضا الرحمن علم القران فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم فدل على انه افضل من غيره التاسع ان سائر كتب الله تعالى ناطقة بتفضيل العلم اما التورية فقال تعالى لموسى عليه السلام عظم الحكمة فانى لا اجعل الحكمة فى قلب عبد الا واردت ان اغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كى تنال بذلك كرامتى فى الدنيا والاخرة واما الزبور فقال تعالى يا داود قل لاحبار بنى اسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الاتقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فان لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء فان التقى والعقل والعلم ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن فى احد من خلقى وانا اريد هلاكه وانما قدم تعالى التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا ان الخشية لا توجد الا مع العلم فالموصوف بالاخرين اشرف من الموصوف بامر واحد ولهذا السر قدم العالم على العاقل لان العالم لا بد ان يكون عاقلا اما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبدن والعلم كالشجرة والتقوى كالثمرة واما الانجيل قال تعالى فى السورة السابعة عشر منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف ان نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو ان نعلم فنعمل والعلم يشفع لصاحبه وحق على الله ان لا يخزيه ان الله تعالى ينادى يوم القيمة يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان يرحمنا ويغفر لنا فيقول انى قد فعلت انى قد استودعتكم حكمتى لا لشر اردته بكم بل لخير اردته بكم فادخلوا فى صالح عبادى الى جنتى برحمتى وقال مقاتل بن سليمان وجدت فى الانجيل ان الله قال لعيسى يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فانى فضلتهم على جميع خلقى الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الاخرة على الدنيا وكفضلى على كل شئ اما الاخبار الاول عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى للعلماء انى لم اضع علمى فيكم وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان فيكم الثانى قال ابو هريرة وابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته خطبة وهى اخر خطبة خطبها بالمدينة فقال من تعلم العلم لله وتواضع فى العلم وعلمه عباد الله يريد ما عنده لم يكن فى الجنة افضل ثوابا منه ولا اعظم منزلة منه ولم يكن فى الجنة منزلة ولا درجة رفيعة الا كان له فيها اوفر الحظ واشرف المنازل الثالث ابن عمر مرفوعا اذا كان يوم القيمة حفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة مفصصة بالدر والياقوت والزمرد والزبرجد جلالها السندس والاستبرق ثم ينادى مناد الرحمن اين من علم امة محمد علما يريد وجه الله اجلسوا فى هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة الرابع عن عيسى ابن مريم ان من امة محمد علماء وحكماء كانهم فى الفقه انبياء يرضون من الله باليسير من الرزق ويرضى الله منهم باليسير من العمل ويدخلون الجنة بلا اله الا الله الخامس قال عليه الصلوة والسلام من اغبرت قدماه فى طلب العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكاه وان مات فى طلبه مات شهيدا وكان فى قبره روضة من رياض الجنة ويوسع له من قبره مد بصره وينور على جيرانه اربعين عن يمينه واربعين عن يساره واربعين عن خلفه واربعين عن امامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلت من عينه يطفئ بحرا من جهنم فمن اهان عالما فقد اهان العلم ومن اهان العلم فقد اهان النبى ومن اهان النبى فقد اهان جبريل ومن اهان جبريل فقد اهان الله ومن اهان الله اهانه يوم القيمة السادس قال عليه السلام الا اخبركم باجود الاجواد قالوا نعم يا رسول الله قال الله اجود الاجواد وانا اجود ولد آدم واجودهم من بعدى رجل عالم ينشر علمه فيبعث يوم القيمة امة وحدة ورجل جاهد فى سبيل الله حتى يقتل السابع عن ابى هريرة مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الاخرة ومن يسر على معسر يسر الله عليه فى الدنيا والاخرة والله فى عون العبد ما دام العبد فى عون اخيه ومن سلك طريقا يبتغى به علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم فى مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم الا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم فى الصحيح الثامن قال عليه السلام يشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء وقال الراوى فاعظم مرتبة هى واسطة بين النبوة والشهادة التاسع معاذ بن جبل رضى الله عنه قال عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه لله حسنة وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه صدقة وبذله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبيل الجنة والانيس من الوحشة والصاحب فى الوحدة والمحدث فى الخلوة والدليل على السراء والضراء والسلاح على الاعداء والزين عند الاخلاء يرفع الله به اقواما فيجعلهم فى الخير قادة هداة يهتدى بهم وائمة يقتفى باثارهم ويقتدى بافعالهم وينتهى الى رايهم ترغب الملائكة فى خلتهم وباجنحتها تمسحهم وفى صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وانعامه والسماء ونجومها الا ان العلم حيوة القلوب من العمى ونور الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الاحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى فى الدنيا والاخرة والتفكر فيه

يعدل

يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع ويعبد وبه يمجد ويوحد وبه يوصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام العاشر عن ابى هريرة رضى الله عنه قال قال عليه السلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له بالخير الحادى عشر قال عليه السلام اذا سالتم الحوائج فاسئلوا الناس قيل يا رسول الله ومن الناس قال اهل القران قيل ثم من قال ثم اهل العلم قيل ثم من قال صباح الوجوه قال الراوى فالمراد باهل القران من يحفظ معانيه الثانى عشر قال عليه السلام من امر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله فى ارضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القاتل لعباده فخذوا منها بقدر السم فى الادوية لعلكم تنجون قال الراوى والعلماء داخلون فيه لانهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه الثالث عشر فى الخبر العالم نبى لم يوح اليه الرابع عشر قال عليه السلام كن عالما او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن الخامس تهلك قال الراوى وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين الرواية الاخرى وهى قوله عليه السلام الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما احسن قول بعض الاعراب لولده كن سبعا خالسا او ذئبا خانسا او كلبا حارسا واياك ان تكون انسانا ناقصا الخامس عشر قال عليه السلام من اتكى على يده عالم كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل راس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة السادس عشر قال عليه السلام برواية ابى هريرة بكت السموات السبع ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعزيز ذل وغنى افتقر وعالم يلعب به الجهال السابع عشر قال عليه السلام حملة القران عرفاء اهل الجنة والشهداء قواد اهل الجنة والانبياء سادة اهل الجنة الثامن عشر وقال العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الانبياء قال الراوى الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى ان ما عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه ان من راى فى النوم ان بيده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علما فى الدين التاسع عشر قال عليه الصلوة والسلام لله عز وجل كل يوم وليلة الف رحمة على جميع خلقه البالغين وغير البالغين فتسعمائة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبى العلم ورحمة واحدة لسائر الناس العشرون وقال عليه الصلوة والسلام قلت يا جبرئيل اى الاعمال افضل لامتى قال العلم قلت ثم اى قال النظر الى العالم قال قلت ثم اى قال زيارة العالم ثم قال ومن كتب العلم لله واراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرد به عرضا من الدنيا فانا كفيله بالجنة الحادى والعشرون قال عليه السلام عشرة يستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازى والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لابويه والمرأة المطيعة لزوجها الثانى والعشرون سئل النبى صلى الله عليه وسلم ما العلم قال دليل العمل قيل فما العقل قال قائد الخير قيل فما الهوى قال مركب المعاصى قيل فما المال قال رداء المتكبرين قيل فما الدنيا قال سوق الاخرة الثالث والعشرون انه عليه السلام كان يحدث انسانا فاوحى الله تعالى اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذى تحدثه الا ساعة وكان هذا وقت العصر فاخبره النبى صلى الله عليه وسلم بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلنى على اوفق عمل فى هذه الساعة فقال اشتغل بالتعلم فاشتغل بالتعلم وقبض قبل المغرب قال الراوى ولو كان شئ افضل من العلم لامره النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك الوقت الرابع والعشرون قال عليه الصلوة والسلام الناس كلهم موتى الا العالمون الخبر مشهور الخامس والعشرون انه قال عليه الصلوة والسلام سبعة للعبد تجرى بعد موته من علم علما او اجرى نهرا او حفر بئرا او بنى مسجدا او اورث مصحفا او ترك ولدا صالحا يدعو له او صدقة تجرى له بعد موته فقدم عليه الصلوة والسلام العلم على جميع الانتفاعات لانه روحانى والروحانى ابقى من الجسمانى السادس والعشرون قال عليه الصلوة والسلام لا تجالسوا العلماء الا اذا دعوكم من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الرياء الى الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد السابع والعشرون اوصى النبى صلى الله عليه وسلم الى على بن ابى طالب كرم الله وجهه فقال يا على احفظ التوحيد فانه راس مالى والزم العمل فانه حرفتى واقم الصلوة فانها قرة عينى واذكر الرب فانه بصيرة فؤادى واستعمل العلم فانه ميراثى الثامن والعشرون ابو كبشة الانصارى قال ضرب لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل اربعة رهط رجل اتاه الله علما واتاه مالا فهو يعمل بعلمه فى ماله ورجل اتاه الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله اتانى مثل ما اوتى فلان لفعلت مثل ما فعله فهما فى الاجر سواء ورجل اتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يمنعه من الحق وينفقه فى الباطل ورجل لم يؤته الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله اتانى مثل ما اوتى فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما فى الوزر سواء الاثار فالاول كميل بن زياد قال اخذ على بن ابى طالب بيدى فاخرجنى الى الجبانة فلما اصحر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها فاحفظ ما اقول لك الناس ثلاثة عالم ربانى ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وانت تحرس المال والمال ينقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم دين يدان به يكسب الانسان به الطاعة فى حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه الثانى عمر بن الخطاب رض ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع العلم خاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء فان الله لم يخلق تربة فى وجه الارض اكرم من مجالس العلماء الثالث ابن عباس رضى الله عنهما خير سليمان بين الملك والمال والعلم فاختار العلم فاعطى الملك والمال معا الرابع سليمان عليه السلام لم يحتج الى الهدهد الا لعلمه بالماء روى عن نافع بن الازرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء قال ابن عباس لان الارض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع قف يا وقاف الفخ يغطى له باصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عمى البصر الخامس قال ابو سعيد الخدرى تقسم الجنة على عشرة الاف جزء وتسعة الف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله امره وكانوا هداة ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول فيقتسمون المنازل

وجزء للمؤمنين الضعفاء والفقراء الصالحين السادس قال ابن عباس لولده يا بني عليك بالادب فانه دليل
على المروة وانس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل
وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلالة للملك السابع الحسن البصري صرير قلم العلماء تسبيح
وكتابة العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المداد ثوبه فكانما اصابه دم الشهداء واذا انقطر منها على
الارض تلألأ نوره واذا قام من قبره نظر اليه اهل الجنة فقالوا هذا عبد من عباد الله اكرمه الله وحشره
مع الانبياء عليهم السلام الثامن في كتاب كليلة ودمنة احق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة العالم والسلطان
والاخوان فان من استخف بالعلماء اهلك دينه ومن استخف بالسلطان اهلك دنياه ومن استخف بالاخوان
اهلك مروته التاسع قال سقراط من فضيلة العلم انك لا تقدر على ان يخدمك فيه احد كما تجد من يخدمك في سائر الاشياء
بل تخدمه بنفسك ولا يقدر احد على سلبه عنك العاشر قيل لبعض الحكماء لا تنظر فغمض عينيه قيل لا تسمع
فسد اذنيه قيل لا تتكلم فوضع يده على فيه قيل له لا تعلم قال فلا اقدر عليه الحادي عشر اذا كان السارق
عالما لا يقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبته حلالا وكذا الزاني يقول تزوجتها
فانه لا يحد الثاني عشر قال بعضهم احيوا قلوب اخوانكم ببصائر بيانكم كما تحيون الموات بالنبات والنواة فان نفسا
تبعد من الشهوات والشبهات افضل من ارض تصلح للنبات قال الشاعر ** وفي الجهل قبل الموت موت لاهله
واجسامهم قبل القبور قبور ** وان امرأ لم يحي بالعلم ميت ** فليس له حتى النشور نشور ** اما النكات
فالاول المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة ترجى زوالها انظر الى زلة آدم عليه السلام فانه
لعلمه استغفر والشيطان غوى وبقي في غيه ابدا لان ذلك كان بسبب الجهل الثاني ان يوسف عليه السلام
لما كان ملكا احتاج الى وزير فسال ربه عن ذلك فقال جبريل ان ربك يقول لا تختر الا فلانا فرآه يوسف
في اسوء الاحوال فقال لجبريل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل عليه السلام ان ربك
عينه لذلك لانه ذب عنك حين قال ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة ان الذي
ذب عن يوسف استحق الشركة في مملكته فمن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من
الله الاحسان والتحسين الثالث اراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع
في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت اهلا لخدمتي فقال كنت اهلا لخدمتك
وحين رايتني اهلا لخدمتك رايت نفسي اهلا لخدمة الله تعالى وذلك اني كنت اظن ان الباب بابك بجهلي
والان علمت ان الباب باب الرب الرابع تحصيل العلم انما صعب عليك لفرط حبك للدنيا لانه تعالى اعطاك سواد
العين وسويداء القلب ولا شك ان السواد اكثر من السويداء في اللفظ لان السويداء تصغير السوداء ثم اذا
وضعت على سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء جميع الدنيا كيف ترى بقلبك
شيئا الخامس قال حكيم القلب ميت وحيوته بالعلم والعلم ميت وحيوته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة
فاذا قوي بالمدارسة فهو محتجب فاظهاره بالمناظرة واذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه بالعمل فاذا زوج
بالعمل توالد وتناسل ملكا ابدا بلا اخر له السادس قالت نملة يا ايها النمل الى قوله وهم لا يشعرون كانت رياسة
تلك النملة على غيرها لم تكن الا بسبب انها علمت مسئلة واحدة وهي قوله وهم لا يشعرون كانها قالت ان سليمان
معصوم والمعصوم لا يجوز منه ايذاء البريء عن الجرم ولكنه لو حطمكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل
السهو لانه لا يعلم حالكم فقوله لا يشعرون اشارة الى تنزيه الانبياء عن المعصية فتلك النملة لما علمت هذه المسئلة
الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقايق الاشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب
الرياسة في الدنيا والدين السابع الكلب اذا تعلم فاذا ارسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا
والنكتة ان هناك العلم انضم الى الكلب فصار ببركته العلم النجس طاهرا فههنا النفس والروح طاهرتان
في اصل الفطرة الا انها تلوثت باوزار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته فنرجو من عميم لطفه
ان ينقلب النجس طاهرا والمردود مقبولا الثامن القلب رئيس الاعضاء وتلك الرياسة ليست للقوة فان
العظم اقوى منه ولا للعظم فان الفخذ اعظم منه ولا للحدة فان الصفر احد منه وانما تلك الرياسة بسبب
العلم فدل على ان العلم اشرف الصفات اما الحكايات فالاول حكي ان هرون الرشيد كان معه الفقهاء وكان
فيهم ابو يوسف فاتي برجل وادعى عليه اخر انه اخذ من بيته مالا بالليل ثم اقر الاخذ بذلك في المجلس
فاتفق الفقهاء على انه يقطع يده فقال ابو يوسف قالوا لم قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب القطع لا يقطع
بل بالاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا للاخذ اسرقت قال نعم فاجمعوا على انه وجب القطع
لانه اقر بالسرقة فقال ابو يوسف لا قطع لانه وان اقر بالسرقة لكن بعد ما وجب عليه الضمان باقراره
بالاخذ فاذا اقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل
من ذلك الثاني عن الشعبي كنت عند الحجاج فاتي بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا بالحديد فقال له الحجاج
انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتاتيني بها
واضحة بينة من كتاب الله او لاقطعنك عضوا عضوا فقال اتيك بها واضحة بينة من كتاب الله تعالى يا حجاج قال
فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تاتيني بهذه الاية قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم فقال اتيك بها
واضحة من كتاب الله تعالى قوله تعالى ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا
ويحيى وعيسى فمن كان ابو عيسى وقد الحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع راسه فقال كاني لم اقرا هذه
الاية من كتاب الله حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا الثالث يحكى ان جماعة من اهل المدينة جاؤا الى ابي حنيفة
رضي الله عنه ليناظروه في القراءة خلف الامام ويبكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع
فوضوا امر المناظرة الى اعلمكم لاناظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال والمناظرة معه

حين لم ترني اهلا لخدمتك

كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال وان ناظرته والزمته الحجة فقد
الزمتكم قالوا نعم قال وكيف قالوا لانا رضينا به اماما فكان قوله قولا لنا قال ابو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام
في الصلوة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فاقروا له بالالزام الرابع هجا الفرزدق واحدا فقال **
لقد ضاع شعري على بابكم ** كما ضاع در على خالصة ** وان خالصة كانت معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة
صاحبة ادب وكانت هيبة سليمان بن عبد الملك تفوق هيبة المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت
على سليمان وشكت عن الفرزدق فامر سليمان باشخاص الفرزدق على افظع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر
وما كان له من الرمق الا مقدار ما يقيمه على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك انت القائل **
لقد ضاع شعري على بابكم ** كما ضاع در على خالصة ** فقال ما قلته هكذا وانما غيره علي من اراد بي مكروها
وانما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع ** لقد ضاء شعري على بابكم ** كما ضاء در على خالصة ** فسري عن
خالصة فلم تملك نفسها ان خرجت من الستر والقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهو زيادة على الف الف
درهم فاتبعه سليمان بن عبد الملك بحاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلي من الفرزدق بمائة الف درهم
وردها على خالصة الخامس دعى المنصور ابا حنيفة يوما فقال الربيع وهو يعاديه يا امير المؤمنين هذا يخالف
ابا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستثناء المنفصل جائز وهو ينكره فقال ابو حنيفة هذا الربيع يقول
ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستثنون
فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع وابا حنيفة فلما خرج قال الربيع سعيت في دمي يا ابا حنيفة
فقال ابو حنيفة كنت البادي وانا الدافع السادس يحكى ان مسلما قتل ذميا عمدا فحكم ابو يوسف بقتل المسلم فبلغ
زبيدة ذلك فبعثت الى ابي يوسف وقالت اياك وان تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة في امر المسلم فلما حضر
ابو يوسف وحضر الفقهاء وجيء باولياء الذمي والمسلم قال له الرشيد احكم بقتله قال يا امير المؤمنين هو
مذهبي غير اني لست اقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة ان الذمي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدي الجزية
فلم يقدروا عليه فبطل دمه السابع دخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث
تغد بالحجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك ايها الامير فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج
فقال قاتلك الله يا غضبان اخذت لنفسك امانا بردي عليك اما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت الماء البارد
بعد ساعتك هذه فانظر الى فائدة العلم في هذه الصورة فلله در العلم ومن به تردى وتعسا للجهل ومن في
اوديته تردى الثامن بلغ عبد الملك قول الشاعر ** ومنا سويد والبطين وقعنب ** ومنا امير المؤمنين شبيب **
فامر به فادخل عليه فقال انت القائل ومنا امير المؤمنين شبيب فقال انا قلت ومنا امير المؤمنين شبيب بنصب
الراء فناديتك واستغثت بك فسري عن عبد الملك وتخلص الرجل عن الهلاك بصنعة يسيرة عملها بعلمه
وهي انه حول الضمة فتحة التاسع قال ابو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير بلغني انك كنت في مجلس وقد جرى
بين يديك ذكري فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم قلته ولكن في كرم كذا لما
نظرت الى الحصرم فاستحسن قوله وعفا عنه العاشر قال رجل لابي حنيفة اني حلفت بالطلاق ان لا اكلم امرأتي حتى
تكلمني وحلفت بصدقة ما تملك ان لا تكلمني حتى اكلمها فتحير الفقهاء فيه فقال سفيان من كلم صاحبه حنث فقال ابو حنيفة
اذهب وكلمها ولا حنث عليكما فذهب الى سفيان واخبره بما قال ابو حنيفة فذهب سفيان الى ابي حنيفة مغضبا
وقال تبيح الفروج فقال ابو حنيفة وما ذاك قال سفيان اعيدوا على ابي حنيفة السؤال فاعادوا واعاد ابو حنيفة
الجواب فقال من اين قلت قال لما شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة له فسقطت يمينه فان كلمها
فلا حنث عليه ولا عليها لانه كلمها بعد يمينها فسقطت اليمين عنهما فقال سفيان انه ليكشف لك من العلم
عن شيء كلنا عنه غافل الحادي عشر دخل اللصوص على رجل واخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثا ان لا يعلم
احدا فاصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر ان يتكلم من اجل يمينه فجاء الرجل يشاور ابا حنيفة
فقال احضرني امام مسجدك واهل محلتك فاحضرهم اياه فقال لهم ابو حنيفة هل تحبون ان يرد الله على هذا متاعه قالوا
نعم قال فاجمعوا كل داعر منكم فادخلوهم في دار ثم اخرجوهم واحدا واحدا فتقولون له هذا لصك فان كان ليس لصه
قال لا وان كان لصه فليسكت فاذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم به ابو حنيفة فرد الله عليه جميع ما
سرق منه الثاني عشر كان في جوار ابي حنيفة فتى يحضر مجلس ابي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد التزوج
من ال فلان وقد خطبتها اليهم وقد طلبوا مني المهر فوق طاقتي وقد احتلت [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
من الخمسين الثالث عشر عن الليث بن سعد قال رجل لابي حنيفة ان ابني ليس بمحمود السيرة اشتري له جارية
بالمال العظيم فيعتقها واذا زوجته امرأة بالمال العظيم طلقها فقال له ابو حنيفة اذهب به معك الى سوق
النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها اياه فان طلقها عادت اليك مملوكة وان
اعتقها لم يجز عتقها قال الليث فوالله ما اعجبني جوابه كما اعجبني سرعة جوابه الرابع عشر سئل ابو حنيفة عن رجل
حلف ليقربن امرأته نهارا في رمضان فلم يعرف احد وجه الجواب فقال ابو حنيفة يسافر مع امرأته فيطاها نهارا
في رمضان الخامس عشر جاء رجل الى الحجاج فقال سرق لي اربعة الاف درهم فقال الحجاج من تتهم قال لا اتهم

ورجل منسوب حسن الوجه [illegible]

الى هم ذلك قال ابو حنيفة الطريق [illegible]

احدا قال لعلك اتيت من قبل اهلك قال سبحان الله امرانى خير من ذلك قال الحجاج لعطاره اعمل لى طيبا ذكيا ليس له نظير فعمل له طيبا ثم ادعى الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولايدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه اقعدوا على ابواب المساجد وارائهم الطيب وقال ومن وجدتم منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجل له ذفرة فاخذوه فقال الحجاج من اين لك هذا الدهن قال اشتريته فقال له اصدقنى والا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ فقال هذا صاحب اربعة الاف درهم عليك بامر الله فاحسن ادبهما ثم اخذ اربعة الاف درهم من الرجل فردها الى صاحبها السادس عشر قال الرشيد يوما لابى يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هى احب الناس الى وقد عرف ذلك فحلف ان لايبيع ولايهب ولايعتق وهو الان يطلب حل يمينه قال يهب النصف ويبيع النصف ولايحنث السابع عشر قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة فاذا انا بالباب يدق ويقرع فقلت انظروا من ذلك فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحى فقمت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال دعوتك فى مسئلة ان ام محمد يعنى زبيدة قلت لها انى امام العدل وامام العدل فى الجنة فقالت لى انك ظالم عاص قد شهدت لنفسك بالجنة وكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك فقلت له يا امير المؤمنين اذا وقعت فى معصية فهل تخاف الله فى تلك الحال او بعدها فقال اى والله لاخافه خوفا شديدا قلت له فانا اشهد ان لك جنتين لا جنة واحدة قال تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان فلاطفنى وامرنى بالانصراف فلما رجعت الى دارى رايت البدرة مبادرة الى الثامن عشر ان ابا يوسف اتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله فخاف ابو يوسف على نفسه فلبس ازاره ومشى خائفا الى دار الخليفة فلما دخل عليه سلم عليه فرد الجواب واوجد ذلك سكنت روعته ثم قال الرشيد ان حليا لنا غابت فى الدار فاتهمت بها جارية من جوار الدار من الخاصة وحلفت لتصدقنى والا قتلتك وقد ندمت فاطلب وجها فقال ابو يوسف فاذن لى فى الدخول عليها فاذن له فراى جارية كانها فلقة قمر فاخلى المجلس ثم قال لها امعك الحلى فقالت لا والله فقال احفظى ما اقول لك ولاتزيدى عليه ولاتنقصى عنه اذا دعاك الخليفة وقال لك اسرقت الحلى فقولى نعم فاذا قال لك فهاتيها فقولى ما سرقتها ثم خرج ابو يوسف الى مجلس الرشيد وامر باحضار الجارية فحضرت فقال للخليفة سلها عن الحلى فقال لها الخليفة اسرقت الحلى قالت نعم فقال لها فهاتيها قالت لم اسرقها قال ابو يوسف قد صدقت يا امير المؤمنين فى الاقرار او الانكار وخرجت من اليمين فسكن غضب الرشيد وامر ان يحمل الى دار ابى يوسف مائة الف درهم فقالوا ان الخزان غيب فلو اخرنا ذلك الى الغد فقال ان القاضى اعتقنا الليلة فلا نؤخر صلته الى الغد فامر حتى حمل عشر بدر مع ابى يوسف الى منزله التاسع عشر قال بشر المريسى للشافعى كيف تدعى انعقاد الاجماع مع ان اهل المشرق والمغرب لا يمكن اجتماعهم على شىء وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعى رضى الله عنه هل تعرف اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فاقر به خوفا وانقطع العشرون اعرابى قصد الحسين بن على كرم الله وجهه فسلم عليه فساله حاجته وقال سمعت جدك يقول اذا سألتم حاجة فاسئلوها من احد اربعة اما عربيا شريفا او مولى كريما او حامل القران او صاحب وجه صبيح فاما العرب فشرفت بجدك واما الكرم فدابكم وسيرتكم واما القران فى بيوتكم نزل واما الوجه الصبيح فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اردتم ان تنظروا الى فانظروا الى الحسن والحسين فقال الحسين ما حاجتك فكتبها على الارض فقال الحسين سمعت ابى عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسنه وسمعت جدى يقول المعروف بقدر المعرفة فاسئلك عن ثلث مسائل ان احسنت فى جواب واحدة فلك ثلث ما عندى وان اجبت عن اثنتين فلك ثلثا ما عندى وان اجبت عن الثلاثة فلك كل ما عندى وحمل الى صرة مختومة من العراق فقال سل ولا قوة الا بالله فقال اى الاعمال افضل قال الايمان بالله قال فما نجاة العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين الرجل قال علم معه حلم قال فان اخطاه ذلك قال فمال معه كرم قال فان اخطاه ذلك قال ففقر معه صبر قال فان اخطاه ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك حسين ورمى بالصرة اليه اما الشواهد العقلية فى فضيلة العلم فنقول ان كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان امر معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتاذى بذلك وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وايضا فالعلم اينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى ان الحيوان اذا راى الانسان احتشمه بعض الاحتشام وانزجر بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان اقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة اذا راوا من جنسهم من كان اوفر عقلا منهم واغزر فضلا فيما هم بصدده انقادوا له طوعا فالعلماء اذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم فى العلم ولذلك فان كثيرا ممن كانوا يعاندون النبى عليه الصلوة والسلام قصدوه ليقتلوه فما كان الا ان وقع بصرهم عليه فالقى الله فى قلوبهم منه روعة فهابوه وانقادوا له ولهذا قال الشاعر

لو لم تكن فيه ايات مبينة * كانت بداهته تغنيك عن خبره *

وايضا فلا شك ان الانسان افضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصورته فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيها او يزيد عليه فاذا تلك الفضيلة ليست الا لاختصاصه بالمزية النورانية واللطيفة الربانية التى لاجلها صار مستعدا لادراك حقائق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله تعالى على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وايضا فالجاهل كانه فى ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير فى اقطار الملكوت ويسبح فى بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبالغ فى تقسيم كل واحد منها الى انواعها وانواع انواعها واجزائها واجزاء اجزائها والجزء الذى به يشارك غيره والجزء الذى به يمتاز عن غيره ويعرف اثر كل شىء ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكليته وجزئيته وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التى اثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها واقسامها فاى سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك يصير النفوس الجاهلة عالمة فيصير تلك النفس كالشمس فى عالم الارواح وسببا للحيوة الابدية لسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكملة وهى

العتبى الرضا واعتبه اعطاه العتبى ق

واسطة

واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقران وكما ان البدن بلا روح ميت فاسد فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا فالعلم روح الارواح ونور النور ولب اللب ومن خواص هذه السعادة انها تكون باقية امنة من الفناء والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال والتغير واذا كانت هذه السعادة فى نهاية الجلالة فى ذاتها ثم انها باقية ابد الاباد ودهر الداهرين كانت لا محالة اكمل السعادات وايضا فالانبياء عليهم السلام ما بعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة وقال تعالى قل هذه سبيلى ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى ثم خذ من اول الامر فانه تعالى لما قال انى جاعل فى الارض خليفة قالت الملائكة اتجعل فيها قال سبحانه انى اعلم ما لا تعلمون فاجابهم بكونه عالما ولم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة والارادة والسمع والبصر والوجوب والقدم والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على ان صفات الجلال والجمال وان كانت باسرها فى نهاية الشرف الا ان صفة العلم اشرف ثم انه تعالى انما اظهر فضل ادم بالعلم وذلك ايضا يدل على ان العلم اشرف من غيره ثم انه تعالى لما اظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلى وذلك يدل على ان تلك المنقبة انما استحقها ادم بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما ان حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق اخس المراتب قال تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار او تقليدا والتقليد مذموم فثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار ببركة العلم ثم ان ادم عليه السلام انما وقع عليه اسم المعصية لانه اخطأ فى مسئلة واحدة اجتهادية على ما سيأتى بيانه فلاجل هذا الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه والشىء كلما كان الخطر فيه اكثر كان اشرف فذلك يدل على جلالة العلم ثم انه ببركة العلم لما تاب واناب وترك الاصرار والاستكبار وجد خلعة الاجتباء ثم انظر الى ابرهيم عليه السلام كيف اشتغل فى اول امره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا ثم انتقل من الكواكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شىء الى شىء الى ان وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود واعرض عن الشرك فقال انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله باشرف المدائح وعظمه على اتم الوجوه فقال تارة وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وقال اخرى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ثم انه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد فقال واذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة مع ابيه تارة على ما قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قومه ما هذه التماثيل التى انتم لها عاكفون واخرى مع ملك زمانه الم تر الى الذى حاج ابرهيم فى ربه وانظر الى صالح وهود وشعيب كيف كان اشتغالهم فى اوائل امورهم واواخرها بالتعليم والتعلم وارشاد الخلق الى النظر والتفكر فى الدلائل وكذلك احوال موسى مع فرعون ووجوه دلائله معه ثم انظر الحال سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد اخرى فقال ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال ايضا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان وقال لا تعلمها انت ولا قومك ثم انه اول ما اوحى اليه قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذى وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو عليه الصلوة والسلام كان ابدا يقول ارنا الاشياء كما هى [illegible] ان يظهر شىء اصلا وايضا فان الله تعالى سمى العلم باسماء [illegible] الحيوة او من كان ميتا فاحييناه وثانيها الروح وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا وثالثها النور الله نور السموات والارض وايضا قال تعالى فى صفة طالوت ان الله اصطفيه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم فقدم ذكر العلم على الجسم [illegible] المقصود من سائر النعم سعادة البدن فسعادة البدن اشرف من سعادة المال فاذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فاولى ان تكون راجحة على السعادة المالية وقال يوسف عليه السلام اجعلنى على خزائن الارض انى حفيظ عليم [illegible]

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده * فلم يبق الا صورة اللحم والدم *

[illegible] كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم وقال بعضهم [illegible] وقال على بن ابى طالب كرم الله وجهه [illegible] وايضا قيل العلوم عشرة علم التوحيد للاديان وعلم السر للشيطان وعلم المعاشرة للاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم النجوم للازمان وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للعيان وعلم الفراسة للبرهان وعلم الطب للابدان وعلم الحقيقة للرحمن [illegible]

المسئلة السابعة [illegible]

قال العلم هو المعرفة الاعتراض على الاول ان قوله معرفة المعلوم [illegible]

خلق الى قوله علم الانسان ما لم يعلم

لا تكون الا على وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا اما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل الاول ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف الشيء بنفسه وهو محال الثاني ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت اعرف فلانا والان قد عرفته الثالث ان الله يوصف بانه عالم ولا يوصف بانه عارف وقال الاستاذ ابو اسحق العلم تبين المعلوم وربما قال انه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو ايضا ضعيف اما قوله العلم هو التبيين فليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ اخفى منه ولان التبين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرد في علم الله تعالى واما قوله تبين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام قال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة قال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتمييزها من غيرها ان نقول انا نجد من انفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الاشياء فنقول اعتقادنا في الشيء اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي او لموجب حصل من تركيبها العلوم الضرورية وهو العلم النظري او لا لموجب وهو اعتقاد المقلد واما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما فاما ان يكون الطرفان متساويين وهو الشك او يكون احدهما ارجح من الاخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه فالاول ان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي فاذا جاز ذلك فلم لا ندعي ان العلم بماهية العلم بديهي الثاني ان هذا تعريف العلم بانتفاء اضداده وليست معرفة هذه الاضداد اقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم البعض معرفا للبعض فرجع حاصل الامر الى تعريف الشيء بمثله او بالاخفى الثالث ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف واذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون النفس قالوا ولفظ السكون وان كان مجازا ههنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره قادحا في المقصود واعلم ان الاصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم عبارة عنه ولهم ان يقولوا لا نسلم ان بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا فنحن نعني بالاعتقاد ذلك القدر قال الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه ايضا علم الله تعالى فانه لا يجوز ان نقول فيه انه يقتضي سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب الاول اطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك انه من المجازات ولا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال كما انه يحصل في المرآة صورة الوجه فكذلك يحصل صورة المعلوم في الذهن فهو ضعيف لانا اذا عقلنا الجبل والبحر فان حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر وهذا محال وان لم يحصلا في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشيء الذي تلك الصورة صورته وجب ان لا يصير معلوما فان قيل حصلت الصورة ومحلها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن الثاني ان قوله مطابقة للمعلوم يقتضي الدور الثالث ان عندهم ان المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول الرابع انا قد نعقل المعدوم ولا يمكن ان يقال الصورة العقلية مطابقة للمعلوم لان المطابقة تقتضي كون المطابقين امرا ثبوتيا والمعدوم نفي محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي ايضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة كما يتوهم انطباع الصورة في المرآة مثلا فكما ان البصر ياخذ صور المبصرات اي ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال مطابق صورتها فكذا العقل على مثال المرآة تنطبع فيها صور المعقولات واعني بصور المعقولات حقايقها وماهياتها في المرآة امور ثلاثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الادمي كالحديد وعقله كالصقالة والعلوم كالصور واعلم ان هذا الكلام ساقط جدا اما قوله لا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة فباطل لوجوه الاول انه ذكر في تعريف الابصار المبصر والباصر وهو دور الثاني انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما ابصرنا الا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول ابصار الشيء العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة الثالث انا نرى المرئي حيث هو ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة لما رايته في حيزه ومكانه واما قوله فكذا العقل تنطبع فيه صور المعقولات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل اما ان تكون مساوية للحرارة في الماهية او لا تكون فان كان الاول لزم ان يصير العقل حارا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف بالحرارة وان كان الثاني لم يكن تعقل الماهية الا عبارة عن حصول الشيء في الذهن المخالف للحرارة في الماهية وذلك يبطل قوله واما الذي ذكره من انطباع الصورة في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على ان صورة المرئي لا ينطبع في المرآة فثبت ان الذي ذكره في تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلائم اصولهم ولما ثبت ان التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم ان العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدا وقد يكون لبلوغه في الجلاء الى حيث لا يوجد شيء اعرف منه ليجعل معرفا له والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب والحق ان ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا ولا حاجة في معرفته الى معرف والدليل عليه ان كل احد يعلم بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السماء ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه عالما بهذه الاشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شيء الى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلا كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا واذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعا فهذا القدر كاف ههنا وسائر التدقيقات مذكورة في الكتب العقلية المسألة الثامنة

حتى يجعل عدم النقيض معرفا للنقيض سه

بالعجز سه

في البحث عن الفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهي تسعة وعشرون احدها الادراك وهو اللقاء والوصول يقال ادرك الغلام وادرك الثمر قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة فكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئات الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة حالان في المادة الجسمانية اطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التاويل ورابعها الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتاكيد بعد الضعف لاجرم لا يسمى علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله محالا لاجرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر واعلم ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها فاستحال ان يكون طالبا لاسترجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتاملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول في الاشياء التي هي اخفى الامور واعصاها على العقول والاذهان وسادسها الذكر فالصورة الزائلة اذا حاول الذهن استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر شعر الله يعلم اني لست اذكره ٭ وكيف اذكره اذ لست انساه ٭ فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر فيوصف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وههنا دقيقة تفسيرية وهي انه تعالى قال اذكروني اذكركم فهذا الامر يتوجه على العبد حال حصول النسيان او بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان غافل عن الامر والآمر وكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلف به وهو ايضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله الا ان الجواب في قوله فاعلم ان المامور به انما هو معرفة التوحيد وهو من باب التصديقات فلا يبقى فيه ذلك الاشكال اما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق انا نجد من انفسنا انه يمكننا التذكر فاذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقي ان يقال فكيف يتذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتمكنك من التذكر في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بان ذلك ليس منك بل ههنا سر اخر وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها ليتوصل العبد به الى كنه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادي اسرار كونه ظاهرا وباطنا وسابعها المعرفة وقد اختلف الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات واخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنه هويته وسر الوهيته محال واخرون قالوا من ادرك شيئا وحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا المدرك الذي ادركه ثانيا هو الذي كان قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ويقال قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رايته وقت كذا ثم في الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان ويقول انها الذر المستخرج من صلب ادم عليه السلام وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها كانت عارفة به فلاجرم سمي هذا الادراك عرفانا وثامنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان الكفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لاجرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي لا يقفون على المقصود الاصلي والغرض الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك اخرى فيجري ذلك العلم مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله امره ونهيه فهذا هو القدر اللائق بهذا المكان والاستقصاء فيه سيجيء في موضع اخر ان شاء الله تعالى الحادي عشر الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل على الله الثاني عشر الحكمة وهي اسم

دري راسه حكه بالمدرى وهو القرن ق

لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وفي العمل اكثر استعمالا منه في العلم ومنها يقال الحكم
العمل احكاما وحكم يحكم احكاما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال او في المآل ومن العباد
ايضا كذلك ثم حدت الحكمة بالفاظ مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء بحقايقها وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات
لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة واما ادراك الماهية فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل هي الاتيان بالفعل
الذي له عاقبة حميدة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان يجتهد ان
ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه الثالث عشر علم اليقين وعين اليقين وحق
اليقين قالوا واليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك
الاعتقاد موجب هو اما بديهة الفطرة واما نظر العقل الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم
التي هي غير حاصلة وتحقيق القول فيه انه تعالى خلق الروح خاليا عن تحقق الاشياء وعن العلم بها كما قال اخرجكم
من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه تعالى انما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر اقم الصلوة لذكري فبين انه امر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا بد منه
على كل حال فلا بد وان يكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطى الحق تعالى من الحواس ما اعان على
تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهديناه النجدين وقال في البصر سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وقال
في الفكر وفي انفسكم افلا تبصرون فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله الرحمن علم
القرآن فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن الخامس عشر الفكر وهو انتقال الروح من
التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجري مجرى التضرع الى الله في استنزال
العلوم من عنده السادس عشر الحدس ولا شك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول ليصير
النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد لها من قائد يقودها وسائق
يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين فله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان
وكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فكما انه لا بد في الشرع
من شاهدين فكذا لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان تنتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان
ذلك المتوسط هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لان الذكاء
هو المضاء في الامر وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة اي مدرك ذبحها بحدة
السكين الثامن عشر الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل في الاكثر في استنباط
الاحاجي والرموز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال
والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا
لاسم الحال على المحل العشرون الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة
لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة المؤذي الحادي والعشرون الظن وهو الاعتقاد الراجح
ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط وكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح
احد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم ان الظن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا
جرم قد يطلق ايضا على العلم اسم الظن كما قاله بعض المفسرين في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا وانما
اطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس في الدنيا بالاضافة الى علمه به في الآخرة
كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى
في قوله الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل ومدح وعليه مدار اكثر
احوال هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن اثم
الثاني والعشرون الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه سمي الطيف الوارد من صورة
المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال الا فيما كان في حال النوم الثالث
والعشرون البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بان الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون
الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها اولا لا بتوسط
شيء آخر فاما الذي يكون بتوسط شيء آخر فذلك المتوسط هو المحمول اولا الخامس والعشرون الروية وهي ما كان من
المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى السادس والعشرون الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع ولهذا قال
عليه السلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت
السابع والعشرون الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة يقال لخبرته قال ابو الدرداء وجدت الناس اخبر تقله
وقيل من قولهم ناقة خبرة اي غزيرة اللبن فكان الخبر هو غزارة المعرفة ويجوز ان يكون قولهم ناقة خبرة هي المخبر
عنها بغزارتها الثامن والعشرون الرأي وهو احالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية
المستنتجة من الرأي رأي والرأي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والرأي الفطير وقيل دع الرأي يغب
التاسع والعشرون الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن فقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق
بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقها من قولهم
فرس السبع الشاة فكانت الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له
سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان في امتي المحدثين وان
عمر منهم ويسمى ذلك ايضا النفث في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال
بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد
منه ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال

كل شيء غلقته عن ادراكهم فطير يقال اياك والرأي الفطير
غب فلان عندنا بات ومنه قولهم ورد الشعر يغب ص

المسألة التاسعة قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وقوله تعالى الرحمن علم
القرآن لا يقتضي جواز وصف الله بانه معلم لانه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه
عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لا يدخل
فيها المدرس فكذا لا يقال لله انه معلم الا مع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه فيه بل كان يجب
ان لا يستعمل الا فيه تعالى لان المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة لاحد على ذلك الا الله تعالى
قوله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انباهم
باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون اعلم ان الذين اعتقدوا
ان الملائكة اتوا بالمعصية في قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا خطاهم في ذلك السؤال رجعوا
وتابوا واعتذروا عن خطاهم بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا في ذلك
وجهين الاول انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك
لانهم قالوا انا لا نعلم الا ما علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه الثاني ان الملائكة انما قالوا اتجعل
فيها من يفسد فيها لان الله اعلمهم ذلك فكانهم قالوا انك اعلمتنا انهم يفسدون في الارض ويسفكون الدماء
فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد واما هذه الاسماء فانك ما اعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها وههنا مسائل المسألة
الاولى احتج اصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة لله تعالى قالت المعتزلة المراد به
لا علم لنا الا من جهته اما بالتعليم واما بنصب الدلائل الجواب التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد
عبارة عن تحصيل السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن افادة الامر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط
وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم والامر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل
ذلك لانا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر هو فعل العبد فلم يكن حصول
ذلك العلم بتعليم الله وانه يناقض قوله لا علم لنا الا ما علمتنا المسألة الثانية احتج اهل الاسلام بهذه الآية
على انه لا سبيل الى معرفة المغيبات الا بتعليم الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة
ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسول وللمنجم ان يقول للمعتزلي اذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندي حركات النجوم دلائل خلقها الله تعالى
على احوال هذا العالم فاذا استدللت بها على هذه الاحوال كان ذلك بتعليم الله تعالى ويمكن ان يقال ايضا ان
الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلان يعجز عنه احدنا كان اولى المسألة الثالثة العليم من صفات المبالغة
في العلم والمبالغة التامة لا تتحقق الا عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا هو تعالى فلا جرم ليس العليم
المطلق الا هو فلذلك قال انك انت العليم الحكيم على سبيل الحصر المسألة الرابعة الحكيم يستعمل على وجهين احدهما
بمعنى العليم فيكون من صفات الذات وعلى هذا التفسير يقول انه تعالى حكيم في الازل والآخر انه الذي يكون
فاعلا لما لا اعتراض لاحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل ولا نقول انه حكيم في الازل والاقرب ههنا
ان يكون المراد هو المعنى الثاني والا لزم التكرار وكان الملائكة قالوا انت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم
آدم وانت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه وعن ابن عباس ان مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذي حكم بجعل
خليفة في الارض المسألة الخامسة ان الله تعالى لما امر آدم عليه السلام بان يخبرهم عن اسماء الاشياء وهو
عليه السلام اخبرهم بها قال تعالى عند ذلك الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض والمراد من هذا الغيب انه
تعالى كان عالما باحوال آدم قبل ان خلقه وهذا يدل على انه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان
مذهب هشام بن الحكم فانه يقول لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها فان قيل الايمان هو العلم فقوله يؤمنون
بالغيب يدل على ان العبد قد يعلم الغيب فكيف قال ههنا اني اعلم غيب السموات والارض والاشعار بان علم
الغيب ليس الا لي وان كل ما سواي فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
اما قوله تعالى واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ففيه وجوه احدها روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود
ان قوله اعلم ما تبدون اراد به قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها وبقوله وما كنتم تكتمون اراد به ما اسر ابليس في
نفسه من الكبر وان لا يسجد وثانيها اني اعلم ما لا تعلمون من الامور الغائبة والاسرار الخفية التي يظن في الظاهر
انه لا مصلحة فيها ولكني لعلمي بالاسرار المغيبة الخفية اعلم ان المصلحة في خلقها وثالثها انه تعالى لما خلق آدم عليه
السلام رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء فلن يخلق ربنا خلقا الا كنا اكرم عليه منه فهذا هو الذي
كتموا ويجوز ان يكون هذا القول سرا اسروه بينهم فابداه بعضهم لبعض واسروه عن غيرهم فكان في هذا الفعل
ابداء وكتمان ورابعها وهو قول الحكماء ان الاقسام خمسة اما ان يكون خيرا محضا او شرا محضا او ممتزجا وعلى تقدير
الامتزاج فاما ان يعتدل الامران او يكون الخير غالبا او الشر غالبا اما الخير المحض فالحكمة تقتضي ايجاده واما
الذي يكون الخير فيه غالبا فالحكمة تقتضي ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة
ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة الى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله اني اعلم غيب السموات والارض
فاعرف ان خيرهم غالب على هذه الشرور فاقتضت الحكمة ايجادهم وتكوينهم اعلم ان في هذه الآية خوفا عظيما وفرحا
فيها اما الخوف فلان الله تعالى لا يخفى عليه شيء من احوال الضمائر فيجب ان يجتهد المرء في تصفية باطنه وان لا يكون
بحيث يترك المعصية لاطلاع الخلائق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والاخبار مؤكدة لذلك الاول
روى عدي بن حاتم قال عليه السلام يؤتى بناس يوم القيمة فيؤمر بهم الى الجنة حتى اذا دنوا منها ووجدوا
رائحتها ونظروا الى قصورها والى ما اعد الله تعالى فيها لاهلها نودوا ان اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون
عنها بحسرة ما رجع احد بمثلها ويقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان ترينا ما اريتنا من ثوابك وما اعددت
فيها لاوليائك كان اهون علينا فنودوا ذلك اردت بكم كنتم اذا خلوتم بي بارزتموني بالعظائم واذا لقيتم الناس

المسألة السادسة

لقيتموهم محتجين تراؤن الناس بخلاف ما تضمرون عليه في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني اجللتم الناس ولم تجلوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لي كنت اهون الناظرين عليكم فاليوم اذيقكم اليم عذابي مع ما حرمتكم من النعيم الثاني قال سليمان بن علي المجيد الطويل عظني فقال ان كنت اذا عصيت الله خاليا ظننت انه يراك فلقد اجترأت على امر عظيم وان كنت ظننت انه لا يراك فلقد كفرت الثالث قال حاتم الاصم طهر نفسك في ثلاثة اوقات اذا كنت عاملا بالجوارح فاذكر نظر الله اليك واذا كنت قائلا فاذكر سمع الله اليك واذا كنت ساكتا عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك اذ هو يقول انني معكما اسمع وارى الرابع اعلم انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكمة الله تعالى فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر ووقع نظرهم على طاعة ابليس فاستعظموه اما علام الغيوب فانه كان عالما بانهم ان اتوا بالقتل والفساد لكنهم سياتون بعده بقولهم ربنا ظلمنا وان ابليس وان اتى بالطاعات ولكنه سياتي بعدها بقوله انا خير ومن شان العاقل ان لا يعتمد على ما يراه وان يكون ابدا في الخوف والوجل فقوله تعالى اني اعلم غيب السموات معناه اني انا الذي اعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع واعلم ان من تروه عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتي ومن ترونه فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتي فالخلق لا يمكنهم ان يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم ان يخرقوا استار العجز فانهم لا يحيطون بشيء من علمه ثم انه تعالى حقق من علم الغيب وعجز الملائكة ان اظهر من البشر كمال العبودية من اشد ساكني السموات عبادة كمال الكفر لئلا يغتر احد بعمله ويفوضوا امورهم الى الاشياء ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين اعلم ان هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهي انه جعل ابانا مسجود الملائكة وذلك لانه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة اولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه في العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر الآن كونه مسجودا للملائكة وههنا مسائل المسألة الاولى الامر بالسجود حصل قبل ان يسوى الله تعالى خلقة آدم عليه السلام بدليل قوله اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الاية يدل على انه عليه السلام كما صار حيا صار مسجودا للملائكة لان الفاء في قوله فقعوا له للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد ان صار مسجود الملائكة المسألة الثانية اجمع المسلمون على ان ذلك السجود ليس سجود العبادة لان العبادة لغير الله كفر والامر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة اقوال الاول ان ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين الاول انه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت الى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبلة لذلك السجود لوجب ان يقال سجدوا الى آدم فلما لم يرد الامر هكذا بل قال اسجدوا لآدم علمنا ان آدم عليه السلام لم يكن قبلة الثاني ان ابليس قال ارايتك هذا الذي كرمت علي اي كونه مسجودا يدل على انه اعظم حالا من الساجد ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى الكعبة ولم يلزم ان تكون الكعبة افضل من محمد عليه الصلوة والسلام الجواب عن الاول انه كما يجوز ان يقال صليت الى القبلة جاز ان يقال صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر اما القرآن فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل والصلوة لله تعالى لا للدلوك واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال صليت للقبلة مع ان الصلوة تكون لله تعالى لا للقبلة واما الشعر فقول حسان بن ثابت
ما كنت اعرف ان الامر منصرف ٭ عن هاشم ثم منها عن ابي حسن
اليس اول من صلى لقبلتكم ٭ واعرف الناس بالقرآن والسنن
فقوله صلى لقبلتكم نص على المقصود والجواب عن الثاني ان ابليس شكى تكريمه وذلك التكريم لا نسلم انه حصل بمجرد تلك السجدة بل لعله حصل بذلك مع امور اخر فهذا ما في هذا القول الاول اما القول الثاني فهو ان السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيما له وتحية له كالسلام منهم عليه وقد كانت الامم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضا بالسلام قال قتادة في قوله وخروا له سجدا كانت تحية الناس يومئذ سجود بعضهم لبعض وعن صهيب ان معاذا رضي الله عنه لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا معاذ ما هذا قال ان اليهود يسجد لعظمائها وعلمائها ورايت النصارى يسجد لقسيسها وبطارقها قلت ما هذا فقالوا تحية الانبياء فقال عليه السلام كذبوا على انبيائهم وعن الثوري عن سماك بن هانئ قال دخل الجاثليق على علي ابن ابي طالب رضي الله عنه فاراد ان يسجد له فقال له علي كرم الله وجهه اسجد لله ولا تسجد لي وقال عليه السلام لو امرت احدا ان يسجد لغير الله لامرت المرأة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها القول الثالث ان السجدة في اصل اللغة الانقياد والخضوع قال الشاعر
ترى الاكم فيها سجدا للحوافر ٭
اي تلك الجبال الصغار كانت مذللة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان واعلم ان القول الاول ضعيف لان المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله واما القول الثالث فضعيف ايضا لان السجود لا شك انه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الارض فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لا نسلم انها عبادة بيانه ان الفعل قد يصير بالمواضعة مفيدا كالقول يبين ذلك ان قيام احدنا للغير يفيد من الاعظام ما لا يفيده القول وما ذاك الا للعادة واذا ثبت ذلك لم يمتنع ان يكون في بعض الاوقات ان يكون سقوط الانسان على الارض والصاق الجبين بها مفيدا ضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة واذا كان كذلك لم يمتنع ان يتعبد الله الملائكة بذلك اظهارا لرفعته وكرامته المسألة الثالثة اهل العلم اختلفوا في ان ابليس هل كان من الملائكة قال اكثر المتكلمين ولا سيما المعتزلة انه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء انه كان منهم واحتج الاولون بوجوه احدها انه كان من الجن فوجب ان لا يكون من الملائكة انما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن واعلم ان من الناس من ظن انه لما ثبت انه كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لان الجن جنس مخالف للملك وهذا ضعيف لان الجن

الحكمة الخالق

بجمع نزيل الملق في تجزائه

ماخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمي الجنين جنينا لاجتنانه ومنها الجنة لكونها ساترة والجنة لكونها مستترة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه فلما ثبت هذا والملائكة مستترون عن الاعين وجب جواز اطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت ان هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول لما ثبت ان ابليس كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وهذه الاية صريحة في الفرق بين الجن والملك فان قيل لا نسلم انه كان من الجن اما قوله تعالى كان من الجن فلم لا يجوز ان يكون المراد كان من الجنة على ما روي عن ابن مسعود انه قال كان من الجن اي كان خازن الجنة سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان يكون قوله كان من الجن اي صار من الجن كما ان قوله وكان من الكافرين اي صار من الكافرين سلمنا ان ما ذكرت يدل على انه من الجن فلم قلت ان كونه من الجن ينافي كونه من الملائكة وما ذكرتم من الاية فهو معارض باية اخرى وهي قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وذلك لان قريشا قالت الملائكة بنات الله فهذه الاية تدل على ان الملك يسمى جنا والجواب لا يجوز ان يكون المراد من قوله كان من الجن انه كان خازن الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود لكونه جنيا ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازنا للجنة فيبطل ذلك قوله كان من الجن اي صار قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة اما قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قلنا يحتمل ان بعض الكفار اثبت ذلك النسب في الجن كما اثبته في الملائكة وايضا فقد بينا ان الملك يسمى جنا بحسب اصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما ان لفظ الدابة وان كان بحسب اللغة الاصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الاية على اللغة الاصلية والاية التي ذكرناها على العرف الحادث وثانيها ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لها انما قلنا ان ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفته افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية له وانما قلنا ان الملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا انثى فيهم لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا انكر على من حكم عليهم بالانوثة واذا انتفت الانوثة انتفى التوالد لا محالة فانتفت الذرية وثالثها ان الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وابليس لم يكن كذلك فوجب ان لا يكون من الملائكة ورابعها ان ابليس مخلوق من النار والملائكة ليسوا كذلك انما قلنا ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وايضا فلانه كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار واما ان الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار ولان من المشهور الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقيل انما سموا بذلك لانهم خلقوا من الريح او من الروح وخامسها ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسل الله معصومون لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته فلما لم يكن ابليس كذلك وجب ان لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بامرين الاول انه تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد اخراج ما لولاه لدخل او لصح دخوله وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال تعالى واذ قال ابرهيم لقومه انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما وقال لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وايضا فلانه كان جنيا واحدا بين الالوف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله فسجدوا ثم استثني هو منهم استثناء واحد بين الالوف من الملائكة لانا نقول كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل وذلك انما يصار اليه عند الضرورة والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد على العمومات فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات اكثر في كتاب الله من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا اولى وايضا فالاستثناء مشتق من الثني وهو الصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه واما قوله انه جني واحد بين الملائكة فنقول انما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقط العبرة غير ملتفت اليه اما اذا كان معظم الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجز اجراء حكم غيره عليه الحجة الثانية قالوا لو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا متناولا له ولو لم يكن متناولا له لاستحال ان يكون تركه للسجود اباء واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصلت هذه الامور علمنا ان ذلك الخطاب يتناوله ولن يتناوله ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن من الملائكة الا انه نشأ معهم فطالت مخالطته بهم والتصق بهم فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه وان لم يدخل في هذا الامر ولكن الله امره بالسجود بلفظ اخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لانا نقول اما الاول فجوابه ان المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ولهذا قلنا في اصول الفقه ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين وايضا فشدة المخالطة بين الملائكة وبين ابليس لما لم يمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف يمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة واما الثاني فجوابه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلما ذكر قوله واستكبر عقيب قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اشعر هذا التعقيب بان هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة امر اخر فهذا ما عندي من الجانبين والله اعلم بحقائق الامور المسألة الرابعة اعلم ان جماعة من اصحابنا يحتجون بامر الله للملائكة بسجود آدم عليه السلام على ان آدم كان افضل من الملائكة فرأينا ان نذكر ههنا هذه المسألة فنقول قال اكثر اهل السنة الانبياء افضل من الملائكة

وقالت المعتزلة بل الملائكة افضل من الانبياء وهو قول جمهور الشيعة وهذا القول مختار القاضي ابي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وابي عبد الله الحليمي من فقهائنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين اما القائلون بان الملائكة افضل من البشر فقد احتجوا بامور احدها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الاية من وجهين الاول ان المراد من هذه العندية ليس عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الاية واردة في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القرب والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل ان يقول انه تعالى اثبت هذه العندية في الاخرة لاحاد المؤمنين وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال عليه السلام حاكيا عنه تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا اكثر اشعارا بالتعظيم لان هذا الحديث دل على انه تعالى عند هؤلاء المنكسرين وما احتجوا به من الاية يدل على ان الملائكة عند الله ولا شك ان كون الله تعالى عند العبد ادخل في التعظيم من كون العبد عند الله الوجه الثاني في الاستدلال بالاية ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب ان لا يستكبر ولو كان البشر افضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي وبالجملة فمعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف ولقائل ان يقول لا نزاع في ان الملائكة اشد قوة وقدرة من البشر ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على اجرام السموات والارض وامنهم من المرض والهرم وطول اعمارهم لا يتركون العبادة لحظة واحدة فالبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في اسرع الاحوال في المرض والهرم وانواع الافات اولى ان لا يتمردوا وهذا القدر من التفاوت كاف ولا نزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك اكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه من دليل مع ان المتبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه وثانيها قالوا عبادة الملائكة اشق من عبادة البشر فيكون اكثر ثوابا من عبادة البشر وانما قلنا انها اشق من وجوه احدها ان ميلهم الى التمرد اشد فيكون طاعتهم اشق وانما قلنا ان ميلهم الى التمرد اشد لان العبد السليم من الافات المستغني عن طلب الحاجات يكون اميل الى التنعم والالتذاذ من المغمور في الحاجات فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال تعالى اذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنان وبساتين ومواضع التنزه والراحة وهم امنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال اسباب التنعم لهم ابدا مذ خلقوا مشتغلون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كانهم مسجونون لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات بل مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفزع العظيم وكانه لا يقدر احد من بني ادم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة ادم عليه السلام فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله وكلا منها رغدا حيث شئتما ثم منع عن شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم اشق من طاعة البشر وثانيها ان انتقال البشر المكلف من نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من بستان الى بستان اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله تعالى مقسوما بالسور والاعشار والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عباداتهم في نهاية المشقة اذا ثبت ذلك وجب ان يكون عباداتهم اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها وقوله عليه السلام لعائشة اجرك على قدر نصبك والقياس ايضا يقتضي ذلك فان العبد كلما كان تحمله للمشاق لاجل رضاء مولاه اكثر كان احق بالتعظيم والتقديم ولقائل ان يقول على الوجهين هب ان مشقتهم اكثر فلم قلت يجب ان يكون ثوابهم اكثر وذلك لانا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما نقطع بان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يتحمل بعض ذلك ثم انا نقطع بان النبي صلى الله عليه وسلم افضل منه ومن امثاله بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم انهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن احد من الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة في العبادة لا يقتضي زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب لا يحصل الا بناء على الدواعي والمقصود فلعل الفعل الواحد ياتي به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق احدهما به ثوابا عظيما والاخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لما ان اخلاص احدهما اشد واكثر من اخلاص الثاني فاذن كثرة العبادة ومشقتها لا يقتضي التفاوت في الفضل ثم نقول لا نسلم ان عبادات الملائكة اشق اما قوله في الوجه الاول السموات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بان الاتيان بالعبادات في المواضع الطيبة اشق من الاتيان بها في المواضع الردية اكثر ما في الباب ان يقال انه قد تهيأ له اسباب التنعم فامتناعه عنها مع تهيئها له اشق ولكنه معارض بما ان اسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم انهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا يفترهم تلك المحن والافات عن الخضوع له والمواظبة على عبوديته وذلك ادخل في العبودية ولذلك فان الخدمة والعبيد يطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون النعم والرفاهية ولا تصبر احد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص فما ذكروه بالعكس اولى اما قوله المواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة قلنا هذا معارض بوجه اخر وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين الذين لا يقدرون على خلافه على ما قيل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك فان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن الوصال في الصوم وقال افضل الصوم صوم داود وهو ان يصوم يوما ويفطر يوما وثالثها قالوا عبادة الملائكة ادوم فكانت افضل بيان انها ادوم قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كان

اعمارهم مساوية لاعمار البشر لكانت طاعتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الاية سؤال روى في شعب الايمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال قلت لكعب رايت قول الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا افلا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح وايضا قال اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالتنفس لنا وكما ان اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذا اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذا اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال واقول لقائل ان يقول الاشتغال بالتنفس انما لم يمنع من الكلام لان آلة التنفس غير آلة الكلام اما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الالة الواحدة محال والجواب اي استبعاد في ان يخلق الله لهم السنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنون اعداء الله تعالى بالبعض الاخر والجواب الثاني ان اللعن هو الطرد والتبعيد والتسبيح هو الخوض في ثناء الله ولا شك ان ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه الثالث قوله لا يفترون عن العزم على ادائه في اوقاته اللائقة به كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد به انه ابدا مشتغل بها بل يراد انه مواظب على العزم على ادائها في اوقاتها واذا ثبت ان عباداتهم ادوم وجب ان يكون افضل اما اولا فلان الادوم اشق فيكون افضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية واما ثانيا فلقوله عليه الصلوة والسلام افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة اطول العباد اعمارا واحسنهم اعمالا فوجب ان يكون افضل العباد ولانه عليه السلام قال الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان يكونوا في البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر ولقائل ان يقول ان نوحا عليه السلام وكذا لقمان وكذا الخضر كانوا اطول عمرا من محمد عليه السلام فوجب ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوا وقد نجد في الامة من هو اطول عمرا واشد اجتهادا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه ابعد في الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى والتحقيق فيه ما بينا ان كثرة الثواب انما يحصل لامر يرجع الى الدواعي والمقصود ويجوز ان تكون الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة يقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا ورابعها انهم اسبق سابقيه في كل العبادات لا خصلة من خصال الدين الا وهم ائمة متقدمون فيها بل هم المنشئون العامرون لطرق الدين والسبقة في العبادة جهة تفضيل وتعظيم اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلقوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون واما ثالثا فلقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للانبياء مع زيادة الثواب الذي استحقوها بافعالهم التي اتوا بها قبل خلق البشر ولقائل ان يقول فهذا يقتضي ان يكون ادم عليه السلام افضل من محمد عليه الصلوة والسلام لانه اول من سن عبادة الله من البشر واول من سن دعوة الكفار الى الله ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل ما ذكروه والتحقيق فيه ما قدمناه ان كثرة الثواب يكون بامر يرجع الى النية فيجوز ان يكون نية المتاخر اصفى فيستحق من الثواب اكثر مما يستحقه المتقدم وخامسها ان الملائكة رسل الى الانبياء والرسول افضل من الامة فالملائكة افضل من الانبياء اما ان الملائكة رسل الى الانبياء فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك واما ان الرسول افضل من الامة فبالقياس على الانبياء من البشر فان قيل الفرق ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جماعة عظيمة ليكون حاكما فيهم ومتوليا لامورهم فهذا الرسول يكون اشرف منهم واما اذا ارسل واحدا الى واحد فقد لا يكون الرسول اشرف من المرسل اليه كما اذا ارسل واحدا من عبيده الى الوزير فانه لا يكون ذلك العبد اشرف من الوزير قلنا كان جبريل عليه السلام مبعوثا الى كافة الانبياء والرسل من البشر فيلزم على هذا القانون الذي ذكره السائل ان يكون جبريل افضل منهم واعلم ان هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه اخر وهو ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا [illegible] الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته رسل واما الرسول البشري فهو رسول لكن امته ليسوا برسل والرسول الذي كل امته رسل افضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة ولان ابراهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط فكان افضل منه وموسى كان رسولا الى انبياء زمانه الذين كانوا في عسكره وكان افضل منهم فهكذا هنا ولقائل ان يقول ان المرسل رسولا الى الغير فقد يكون ذلك لانه جعل ذلك الرسول حاكما عليهم ومتوليا لامورهم ومتصرفا في احوالهم وقد يكون لا كذلك بل يبعثه اليهم ليخبرهم عن بعض الامور مع انه لا يجعله حاكما عليهم ومتوليا لامورهم فالرسول في القسم الاول يجب ان يكون افضل من المرسل اليه واما في القسم الثاني فلا ثم ان بعثة الملائكة الى الانبياء من القسم الثاني حتى يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء وسادسها ان الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكون افضل من البشر انما قلنا انهم اتقى لانهم مبرؤن عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم واشفاقهم لازم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية واما الانبياء فهم مع انهم افضل البشر ما خلا واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه السلام ما منا احد الا عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فثبت ان تقوى الملائكة اشد من تقوى البشر فوجب ان تكون الملائكة افضل من البشر لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم فان قيل قوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم خطاب مع الادميين فلا يتناول الملائكة وايضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى في حقهم فالجواب عن الاول ان ترتيب الكرامة على التقوى مشعر بان التقوى علة للكرامة فحيث كانت التقوى اكثر كانت الكرامة اكثر

معنا انهم لا يفترون ٤

الملك ٥

عدم الشهوة فى حقهم بل لا شهوة لهم لا الى الاكل ولا الى المباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولذلك قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك وقال تعالى ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم ولقائل ان يقول الحديث الذى ذكرتم يدل على ان يحيى عليه السلام كان اتقى من سائر الانبياء فوجب ان يكون افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاجماع فعلمنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل وتحقيقه ما قدمنا ان من المحتمل ان يكون انسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وانسان اخر صدرت عنه معصية ثم اتى بطاعة استحق بها الف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب فيبقى له تسع مائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية عنه يكون افضل من الانسان الذى لم تصدر المعصية عنه قط وايضا فلا نسلم ان تقوى الملائكة اشد وذلك لان التقوى مشتق من الوقاية والمقتضى للمعصية فى حق بنى ادم اكثر وكان تقوى المتقين منهم اكثر قوله الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا لا يضر وذلك لان هذه الشهوة حاصلة للبشر ايضا وقد حصلت لهم انواع اخر من الشهوات وهى شهوة البطن والفرج واذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات اكثر فى بنى ادم فوجب ان يكون تقوى المتقين منهم اشد

وسابعها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال ان قوله ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التاكيد للاول ومثل هذا التاكيد انما يكون بذكر الافضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف من خدمته الوزير ولا البواب ولقائل ان يقول هذه الاية ان دلت فانما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح لكن لا يلزم فضل الملائكة المقربين على من هو افضل من المسيح وهو محمد صلى الله عليه وسلم وموسى وابرهيم عليهما السلام وبالجملة فلو ثبت لهم ان المسيح افضل من كل الانبياء كان مقصودهم حاصلا فاما قبل ان يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لا سيما وقد اجمع المسلمون على ان محمدا عليه افضل الصلوة والسلام افضل من المسيح عليه السلام وما راينا احدا من المسلمين قطع بفضل المسيح على ابرهيم وموسى عليهما السلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الا واو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على ان المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما ان يدل على ان الملائكة افضل من المسيح فلا واما الامثلة التى ذكروها فنقول المثال لا يكفى فى اثبات الدعوى الكلية ثم ان ذلك المثال معارض بامثلة اخرى وهو قوله ما اعاننى على هذا الامر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو افضل من زيد وكذلك قوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه اذا قيل هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بعقولنا ان العشرة اقوى من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الثانى المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فههنا فى الاية انما يمكننا ان نعرف ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين افضل من المسيح وحينئذ يتوقف صحة الاستدلال بهذه الاية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الاية عليه فيلزم الدور وانه باطل سلمنا انه يفيد التفاوت لكنه فى كل الدرجات او فى درجة واحدة الاول م بيانه انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته القاضى ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان اكمل من القاضى فى بعض الامور وهو القوة والقدرة والاستيلاء والسلطنة ولا يدل على كونه افضل من القاضى فى العلم والزهد والخضوع لله اذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لان الملك افضل من البشر فى القدرة والبطش فان جبريل قلع مداين لوط والبشر لا يقدرون على شىء من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من البشر فى كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه ان الفضل المختلف فيه فى هذه المسئلة وهو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا يحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف من عبودية الله تعالى ولا يلائمها البتة بل ينافيها ويناقضها واذا كان هذا الكلام ظاهرا جليا كان حمل كلام الله عليه مخرجا له من الفائدة اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد وترك العبودية والنصارى لما شاهدوا من المسيح احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتى بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه فى القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الاية على ان الملائكة افضل من البشر فى الشدة والبطش لكنها لا تدل على انه افضل من البشر فى كثرة الثواب ويقال انهم انما ادعوا الهيته لانه حصل من غير اب فقيل لهم الملك حصل لا من اب ولا من ام فكان التعجب من عيسى فى ذلك مع انه لا يستنكفون عن عبادته فان قيل فى الاية ما يدل على ان المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة فى العبودية لا فى القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم مقربين علمنا ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح فى درجات الفضل لا فى الشدة والبطش قلنا ان كان مقصودك من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب ان لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل لان تخصيص الشىء بالذكر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودك انه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب ان يكون التفاوت واقعا فى ذلك فهذا باطل ايضا لاحتمال ان يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم فى صفة القرب فى الطاعة يتباينون بامور اخر فيكون المراد بيان التفاوت فى تلك الامور سؤال اخر وهو القول بموجب الاية ونسلم ان عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة فى الفضل فلم قلتم انه دون كل واحد من الملائكة فى الفضل سؤال اخر لعله تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع اقوام اعتقدوا ان الملك افضل من البشر فاورد الكلام على حسب

يفيد التفاوت [illegible] غير مسلم

معتقدهم كما فى قوله وهو اهون عليه وثامنها قوله تعالى حكاية عن ابليس ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ولو لم يكن متقررا عند ادم وحوا ان الملك افضل من البشر لم يقدر ابليس ان يغرهما بذلك ولا كان ادم وحوا يغتران بذلك ولقائل ان يقول هذا قول ابليس فلا يكون حجة ولا يقال ان ادم اعتقد صحة ذلك والا لما اغتر واعتقاد ادم حجة لانا نقول لعل ادم اخطا فى ذلك فان الزلة جائزة على الانبياء ولانه ما كان نبيا فى ذلك الوقت وايضا فهب انه حجة لكن ادم عليه السلام لم يكن نبيا حينئذ فلم لا يجوز ان يكون فضل الملك عليه فى ذلك الوقت لا يقتضى فضل الملك عليه حال ما صار نبيا وايضا فهب ان الاية تدل على ان الملك افضل من البشر فى بعض الامور المرغوبة فلم قلتم انها تدل على فضل الملك على البشر فى باب الثواب وذلك لانه لا نزاع فى ان الملك افضل من البشر فى باب القدرة والقوة وفى باب الحسن والجمال وفى باب الصفا والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملائكة خلقوا من الانوار وادم مخلوق من التراب فلعل ادم عليه السلام وان كان افضل منهم فى كثرة الثواب الا انه رغب فى ان يكون مساويا لهم فى تلك الامور التى عددناها فلذلك التقرير حاصلا من هذا الوجه وايضا فقوله الا ان تكونا ملكين يحتمل ان يكون المراد الا ان ينقلبا ملكين فيصح استدلالكم ويحتمل ان يكون المراد الا ان تختص بالملائكة والخالدين دونكما وهذا كما يقول احدنا لغيره ما نهيت عن كذا الا ان تكون فلانا ويكون المعنى ان المنهى هو فلان دونك وليس المراد انه ينقلب فيصير فلانا وكذلك غرض ابليس ايقاع الشبهة لهما اوكد الشبهة بانهما لم ينهيا الا لان المنهى غيرهما وايضا فهب ان الاية تدل على ان الملك افضل من ادم فلم قلتم انها تدل على ان الملك افضل من محمد صلى الله عليه وسلم فان الملك وان كان افضل من ادم لا يلزم من كونه افضل من المفضول كونه افضل من الافضل وتاسعها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك والقائل ان يقول يحتمل ان يكون المراد ولا اقول انى ملك فى كثرة العلوم وشدة القدرة والذى يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه الاول وهو ان الكفار طالبوه بالامور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال واحضار الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة الثانى ان قوله قل لا اقول لكم عندى خزائن الله هذا يدل على اعترافه بانه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا اعلم الغيب يدل على اعترافه بانه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله ولا اقول لكم انى ملك معناه والله اعلم وكما لا ادعى القدرة على كل المقدورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا ادعى قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم الثالث ان قوله ولا اقول لكم انى ملك لم يرد به نفى الصورة لانه لا يفيد الغرض وانما اراد نفى ان يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفى فى صدقه ان لا يكون متصفا بتمام صفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت فى كل الصفات فان عدم الاستواء فى الكل غير وحصول الاختلاف فى الكل غير وعاشرها قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد وقوع التشبيه فى الصورة والجمال قلنا الاولى ان يكون هذا التشبيه واقعا فى السيرة لا فى الصورة لانه قال ان هذا الا ملك كريم فشبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت ان المراد تشبيهه بالملك فى نفى دواعى الشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى واثبات ضد ذلك وهى حالة الملك وهى غض البصر وقمع النفس عن الميل الى المحرمات فدلت هذه الاية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر ولقائل ان يقول ان قول المراة فذلكن الذى لمتننى فيه كالصريح فى ان مراد النساء بقولهن ان هذا الا ملك كريم تعظيم حال يوسف فى الحسن والجمال لا فى السيرة لان ظهور عذرها فى شدة عشقها انما يحصل بسبب فرط يوسف عليه السلام فى الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا يناسب شدة عشقها له سلمنا ان المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك فى الاعراض عن المشتهيات فلم قلت يجب ان يكون يوسف اقل ثوابا من الملائكة وذلك لانه لا نزاع فى ان عدم التفات البشر الى المطاعم والمناكح اقل من عدم التفات الملائكة الى هذه الاشياء لكن لم قلتم ان ذلك يوجب المزيد فى الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا بان كل من كان اقل معصية وجب ان يكون افضل فقد سبق الكلام عليه الحجة الحادية عشر قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون او من عداهم ولا شك ان المكلفين افضل من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والبشر والجن والشياطين ولا شك ان الانس افضل من الجن والشياطين فلو كان افضل من الملك ايضا لزم حينئذ ان يكون البشر افضل من كل المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فائدة بل كان ينبغى ان يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ولما لم يقل كذلك علمنا ان الملك افضل من البشر ولقائل ان يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح بانه افضل من كثير المخلوقات لا يدل على انه ليس افضل من الباقى الا بواسطة دليل الخطاب وايضا فهب ان جنس الملائكة افضل من جنس بنى ادم ولكن لا يلزم من كون احد المجموعين افضل من المجموع الثانى ان يكون كل واحد من افراد المجموع الاول افضل من كل واحد من افراد المجموع الثانى فانا اذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوى مائة دينار وعشرة اخرى حصل فيهم عبد يساوى مائتى دينار والتسعة الباقية يساوى كل واحد منهم دينارا فالمجموع الاول افضل من المجموع الثانى الا انه حصل فى المجموع الثانى واحد هو افضل من كل واحد من احاد المجموع الاول فكذا ههنا وايضا فقوله وفضلناهم يجوز ان يكون المراد به وفضلناهم فى الكرامة التى ذكرناها فى اول الاية وهى قوله تعالى ولقد كرمنا بنى ادم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزية الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة والمبالغة فى النظافة والطهارة واذا كان كذلك فنحن نسلم ان الملك ازيد من البشر فى هذه الامور لكن لم قلتم ان الملك اكثر ثوابا من البشر

وذلك لان المسلمين اجمعوا على ان محمدا عليه السلم [illegible]

وايضا فقوله تعالى خلق السموات بغير عمد ترونها لا يقتضي ان يكون هناك الٰه آخر له به برهان فكذا ههنا
الحجة الثانية عشر الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ما استغفروا لاحد الا بدؤا بالاستغفار
لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن
دخل بيتي مؤمنا وقال ابرهيم ربنا اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى
رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر اما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم
طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك
وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين آمنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤا في ذلك بانفسهم
لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه السلام ابدأ بنفسك ثم بمن تعول
وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر ولقائل ان يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملك لم يصدر عنهم
الزلة البتة وان البشر قد صدرت عنهم الزلات لكنا بينا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب
التفاوت في الفضيلة ومن الناس من يقول ان استغفارهم للبشر كالعذر عما طعنوا فيهم بقولهم اتجعل
فيها من يفسد فيها الحجة الثالثة عشر قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين
من بني آدم فدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى جعلهم
حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف من المعصية لابد وان يكون ابعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ وذلك
يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل الثاني انه تعالى
جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول
البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس ولقائل ان يقول اما قوله الحافظ يجب ان يكون اكرم
من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا يلزم ان يكون الحافظ اشرف من المحفوظ
هناك اما قوله جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون حالا من المشهود عليه
الحجة الرابعة عشر قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا
والمقصود من ذكر احوالهم المبالغة في شرح عظمة الله وجلاله ولو كان في الخلق طائفة قيامهم وتضرعهم
اقوى في الانباء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم اولى في هذا المقام ثم كما انه تعالى بين عظمة
ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله وترى الملائكة حافين
من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ولقائل ان يقول كل ذلك يدل على انهم ازيد حالا من البشر في بعض الامور
فلم لا يجوز ان تكون تلك الحالة هي قوتهم وشدتهم وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لما جلس وقف
حول سريره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا
لا يدل على انهم اكرم عند السلطان من ولده فكذا ههنا الحجة الخامسة عشر قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لابد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء ثم بدا بنفسه
وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا
العلم قائما بالقسط وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة
يدل عليه ان تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا
فلان الشاعر لما قال ~ كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا ~ قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لو قدمت الاسلام
لاجزتك ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في
تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي كرم الله وجهه وبين معاوية وهذا يدل على ان التقديم في الذكر
يدل على مزيد الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه
المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن فثبت ان تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقدمهم في الشرف
والفضل ولقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو فالواو لا يفيد الترتيب وان
كان على التقديم في الذكر فينتقض بتقديم سورة تبت على سورة الاخلاص الحجة السادسة عشر قوله تعالى
ان الله وملائكته يصلون على النبي فجعل صلوة الملائكة كالتشريف للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك
يدل على كون الملائكة اشرف من النبي ولقائل ان يقول هذا ينتقض بقوله يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه
فامر المؤمنين بالصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلزم كون المؤمنين افضل من النبي صلى الله
عليه وسلم فكذا الملائكة الحجة السابعة عشر ان نتكلم في محمد صلى الله عليه وسلم وفي جبريل عليه السلام
فنقول ان جبريل افضل من محمد صلى الله عليه وسلم والدليل عليه قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة
عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست
صفات الكمال احدها كونه رسول الله وثانيها كونه كريما على الله وثالثها كونه ذا قوة عند الله وقوته عند الله
لا يكون الا بقوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره ورابعها كونه مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا
في عالم السموات وسادسها كونه امينا في كل الطاعات مبرأ عن انواع الجنايات ثم انه تعالى بعد ان وصف جبريل
بهذه الصفات العالية وصف محمدا عليه السلام بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد عليه السلام مساويا
لجبريل في صفات الفضل ومقاربا له لكان وصف محمد صلى الله عليه وسلم تحقير شانه وابطال حقه
وذلك غير جائز على الله تعالى فدلت هذه الآية على انه ليس لمحمد عليه الصلوة والسلام عند جبريل من المنزلة
الا مقدار ان يقال ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل ومحمد عليه السلام في الفضل
والدرجة فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة لمحمد عليه الصلوة والسلام لا لجبريل

قلنا

قلنا لان قوله ولقد رآه بالافق المبين يبطل ذلك ولقائل ان يقول انا توافقنا جميعا على انه قد كان لمحمد عليه
السلام فضائل اخرى سوى كونه ليس بمجنون وان الله تعالى ما ذكر شيئا من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذا
عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع واذا ثبت ان لمحمد عليه السلام فضائل سوى
الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز ان يقال ان محمدا بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة ههنا يكون افضل
من جبرئيل فانه تعالى كما وصف جبرئيل ههنا بهذه الصفات الست وصف محمدا عليه السلام ايضا بصفات ست
وهي قوله تعالى يا ايها النبي انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا الى آخره فالوصف الاول كونه نبيا والوصف
الثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس كونه داعيا
الى الله باذنه والسابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا وبالجملة فافراد احد الشخصين بالوصف لا يدل
البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني الحجة الثامنة عشر الملك اعلم من البشر والاعلم افضل فالملك
افضل وانما قلنا ان الملك اعلم لان جبريل كان معلما لمحمد عليه السلام بدليل قوله تعالى علمه شديد
القوى والمعلم لابد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعلوم قسمان احدهما العلوم التي يتوصل اليها
بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته ولا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل ولمحمد عليه السلام لان في
التقصير في ذلك جهل وهو قادح في معرفة الله واما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم
باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملائكة وانواع الحيوانات
في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل اطول عمرا واكثر مشاهدة لها وكان علمه اكثر واتم واما
العلوم التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد ولسائر الانبياء عليهم السلام الا من جهة جبريل عليه
السلام فيستحيل ان يكون لمحمد عليه السلام فضيلة فيها على جبريل واما جبريل فانه كان هو الواسطة
بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما بجميع الشرائع الماضية والحاضرة وايضا عالم بشرائع الملائكة و
بتكاليفهم ومحمد عليه السلام ما كان عالما بذلك فثبت ان جبريل عليه السلام اكثر علما من محمد صلى الله
عليه وسلم واذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون ولقائل ان يقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان آدم عليه السلام
اكثر علما منهم بدليل قوله تعالى يا آدم انبئهم باسمائهم ثم ان سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة
الثواب فانا نرى الرجل المبتدع محيطا بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن ان يكون ثوابه
اكثر وسببه ما نبهنا مرارا عليه ان كثرة الثواب انما تحصل بسبب الاخلاص في الافعال ولم تعلم ان اخلاص
الملائكة اكثر الحجة التاسعة عشر قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذه الآية دالة
على انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى انهم لو خالفوا امر الله لما خالفوه الا بادعاء الالهية لا بشيء آخر
من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالتهم ولقائل ان يقول لا نزاع في نهاية جلالتهم اما قوله انهم
بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا امر الله تعالى لما خالفوه الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك
لان علومهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبرؤون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف امر الله
لم يخالف الا في المعنى الذي ذكرته لكن لم قلتم ان ذلك يدل على انهم اكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس
الا ذاك الحجة العشرون قوله صلى الله عليه وسلم رواية عن الله تعالى واذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته
في ملأ خير من ملائه وهذا يدل على ان الملأ الاعلى اشرف ولقائل ان يقول هذا خبر واحد وايضا فهذا يدل
على ان ملأ الملائكة افضل من ملأ البشر والبشر عبارة عن العوام لا عن الانبياء فلا يلزم من كون الملك
افضل من عامة البشر كونهم افضل من الانبياء هذا آخر الكلام في الدلائل النقلية واعلم ان الفلاسفة اتفقوا
على ان الارواح السماوية المسماة بالملائكة افضل من الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على
وجوه عقلية نحن نذكرها ان شاء الله تعالى الحجة الاولى الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب
من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب
لان اسباب العدم للمركب اكثر منها للبسيط ولذلك وان فردانية الله من صفات جلاله ونعوت كبريائه
الاعتراض عليه لا نسلم ان البسيط اشرف من المركب وذلك لان جانب الروحاني امر واحد وجانب الجسماني
امران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسم من عالم الاجساد فهو
لكونه مستجمعا للروحاني والجسماني يجب ان يكون افضل من الروحاني الصرف والجسماني الصرف وهذا هو السر
في ان جعل البشر الاول مسجود الملائكة ومن وجه آخر وهو ان الارواح الملكية مجردات مفارقة عن علائق
الجسمانية فكان استغراقها في مقاماتها النورانية عائقا عن تدبير هذا العالم الجسداني اما النفوس البشرية
النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيها في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير
العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظم عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها وافية
بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنسين فوجب ان يكون اشرف واعظم الحجة الثانية الجواهر الروحانية مبرأة عن
الشهوة التي هي منشأ الفساد والغضب الذي هو منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بهما والخالي
عن منبع الشر اشرف من المبتلى به الاعتراض لا شك ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق ادل
على الاخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من العوائق والموانع وذلك يدل على ان مقام البشر في المحبة
اعلى واكمل وايضا فالروحانيات لما اطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة لقهر الشياطين الذين هم اعداء الله
اما الارواح البشرية فانها لما اطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي
شياطين الانس وكانت طاعتهم اكمل وايضا فمن الظاهر ان درجات الروحانيات حين قالت لا علم لنا الا ما
علمتنا اكمل من درجاتهم حين قالت اتجعل فيها من يفسد فيها وما ذلك الا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة

الزجل بالتحريك الصوت يقال سحاب زجل اذا كان فيه رعد

وهذا في البشر اكمل ولهذا قال عليه السلام حكاية عن ربه لانين المذنبين احب الي من زجل المسبحين الحجة الثالثة
الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكنا لها بحسب انواعها [illegible] فقد خرج الى الفعل
والانبياء ليسوا كذلك ولهذا قال عليه السلام وانى لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة [illegible] ما ادرى
ما يفعل بي ولا بكم وما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بالفعل اتم واشرف مما بالقوة الاعتراض
لا نسلم انها بالفعل التام فلعلها بالقوة في بعض الامور [illegible]
من القوة الى الفعل وهذه الحركات بالنسبة اليها كالحركات [illegible] الحاملة لقوى الفكر والذكر عند
محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة الى الفعل الحجة الرابعة الروحانيات ابدية الوجود مبرأة عن طبيعة
التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك الاعتراض المقدمتان ممنوعتان لان الروحانيات
ممكنة الوجود لذواتها [illegible] فلا نسلم ان الارواح البشرية حادثة بل هي
عند بعضهم ازلية وهؤلاء قالوا ان هذه الارواح كانت سرمدية موجودة [illegible] العرش يسبحون بحمد
ربهم الا ان المبدأ الاول امرها حتى نزلت الى عالم الاجسام وشبكات المواد [illegible] عشقتها
[illegible] الى هذا العالم لمحتاج الى تخليص تلك الارواح عن الشباك
وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة الحجة الخامسة الروحانيات نورانية علوية
لطيفة والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبداهة العقول تشهد بان النور اشرف من الظلمة والعلوي اشرف من
السفلي واللطيف اكمل من الكثيف الاعتراض هذا كله اشارة الى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لامر الخالق
[illegible] قل الروح من امر ربي وادعاء الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين الاول وقد قيل له ما قيل
الحجة السادسة الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل اما العلم فلاتفاق العقلاء على احاطة الروحانيات
السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الامور وايضا فعلومهم فعلية [illegible] كلية تامة دائمة وعلوم البشر
على الضد من ذلك واما العمل فلانهم مواظبون على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يلحقهم نوم
العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان [illegible] التسبيح وشرابهم التقديس والتحميد والتهليل وانسهم
بذكر الله [illegible]
فاين احد القسمين من الاخر الاعتراض لا نزاع في كل ما ذكرتموه الا ان ههنا دقيقة وهي ان المواظب على تناول الاغذية
اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع اياما كثيرة فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون
من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في اكثر الاوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه
المزية من اللذة مما يختص به البشر [illegible] من قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان [illegible]
الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الاطباء [illegible] الحرارة في الدق
دائمة [illegible]
خالية عن القوة [illegible] فلم يبق شيء يقوى على تحمل هذه الامانة الا البشر الحجة السابعة الروحانيات
لهم قوة على تصريف الاجسام وتقليب الاجرام والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب
ثم انك ترى [illegible] من النبات في بدو نموها تفتق الحجر وتشق الصخر وما ذلك الا لقوة نباتية فاضت عليها
من جواهر القوى السماوية [illegible] السفلية تصريفا
وتقليبا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون [illegible]
[illegible]
والعقول [illegible] والارواح العلوية ليست كذلك [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
كاملة مستعلية على الاجرام العنصرية بالتقليب والتصريف [illegible] الحجة الثامنة
الروحانيات [illegible] نظام هذا العالم
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاعتراض هذا يدل على ان الملائكة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الحجة التاسعة الروحانيات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] كما ان هذه الارواح

لا يستصعبون نسخ

السفلية نسخ

الفلسفية نسخ

الوضر الدرن والدسم نخ

معلولات لكمالات تلك الارواح ونسبة تلك الارواح الى هذه الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس
وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هي الاثار وهناك المنابع والمعادن فكيف يليق بالعقل ادعاء
المساواة فضلا عن الزيادة الاعتراض كل ما ذكرتموه متنازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لانا بينا
ان الوصول الى اللذيذ بعد الحرمان منه الذ من الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة الا للبشر
الحجة العاشرة قالوا الروحانيات الفلكية مبادى لروحانيات هذا العالم ومعادلها والمبدأ اشرف من ذى المبدأ
لان كل كمال لذي المبدأ فهو مستفاد عن المبدأ والمستفيد اقل حالا من الواهب وكذا المعاد يجب ان يكون اشرف فعالم
الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد اليها والمصدر عنها والمرجع اليها وايضا فان الارواح انما نزلت من عالمها
حتى اتصلت بالابدان فتوسخت باوضار الاجسام ثم تطهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت
عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول هو النشاة الاولى والصعود هو النشاة الاخرة فعرفت ان الروحانيات اشرف
من الاشخاص البشرية الاعتراض هذه الكلمات مبنية على نفي الفاعل المختار وعلى نفي حشر الاجساد وقد تمهد خطؤها الحجة
الحادية عشر اليس ان الانبياء عليهم السلام اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم الا بعد
الوحي فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة منهم اليس انهم اتفقوا على ان الملائكة هم الذين يعينونهم على عداتهم
كما في قلع بلاد قوم لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم كما في قصة نوح في مجرى السفينة فاذا
اتفقوا على ذلك فمن اين وقع لكم ان فضلتموهم على الملائكة مع تصريحهم بافتقارهم اليهم في كل الامور الحجة
الثانية عشر التقسيم العقلي قد دل على ان الاحياء اما ان تكون خيرة محضة او شريرة محضة او يكون خيرة من
وجه شريرة من وجه فالخير المحض هو النوع الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الاخرين هو
النوع البشري وايضا فان الانسان هو الناطق المايت وعلى جانبيه قسمان اخران احدهما الناطق الذي لا يكون
مايتا وهو الملك والاخر المايت الذي لا يكون ناطقا وهو البهايم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر
في الدرجة المتوسطة من الكمال والملك يكون في اطراف الاقصى من الكمال فالقول بان البشر افضل قلب للقسمة
العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود الاعتراض ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم ان الملك اكثر ثوابا
فهذا محصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق واحتج من قال بفضل الانبياء على الملائكة
بوجوه احدها ان الله تعالى امر الملائكة بسجود ادم وثبت ان ادم لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة في الحقيقة
واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ادم افضل منهم لان السجود نهاية التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع للادون
مستقبح في العقول فانه يقبح ان يؤمر ابو حنيفة بان يخدم اقل الناس بضاعة في الفقه فدل هذا على ان ادم كان
افضل من الملائكة وثانيها ان الله تعالى جعل ادم خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى يا داود
انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم ان اعلى الناس منصبا عند الملك من كان قائما
مقامه في الولاية والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل ان ادم عليه السلام كان اشرف الخلايق وهذا متاكد
بقوله تعالى وسخر لكم ما في البر والبحر ثم اكد هذا التعميم بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فبلغ ادم عليه السلام
في منصب الخلافة الى اعلى الدرجات والدنيا خلقت متعة لبقائه والاخرة مملكة لجزائه وصارت الشياطين
ملعونين بسبب الكبر عليه والجن رعيته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين
له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم انه تعالى يقول مع هذه المناصب
العالية ولذريته يتاغر فاذا لانهاية لهذا الكمال والجلال وثالثها ان ادم عليه السلام كان اعلم والاعلم افضل
اما انه اعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم
فعند ذلك قال تعالى يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم وذلك يدل على انه عليه السلم
كان عالما بما لم يكونوا عالمين به واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
ورابعها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين والعالم عبارة عن كل ما سواه
تعالى وذلك لان اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان علما على الله تعالى ودليلا عليه فهو عالم
ولا شك ان كل محدث فهو عالم فقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين
معناه ان الله اصطفاه على كل المخلوقات ولا شك ان الملائكة من المخلوقات فهذه الاية يقتضي انه تعالى اصطفى
هؤلاء الانبياء على الملائكة فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني
فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم ان يكونوا افضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا وايضا
قال تعالى في حق مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين ولم يلزم كونها افضل من فاطمة
رضي الله عنها فكذا ههنا قلنا الاشكال مدفوع لان قوله تعالى فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين
كانوا اسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد عليه السلام موجودا في ذلك الزمان وما لم يكن موجودا
لم يكن من العالمين لان المعدوم لا يكون من العالمين واذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله تعالى اياهم
على العالمين في ذلك الوقت ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم فاما جبريل عليه السلام فانه كان
موجودا حين قال الله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين فيلزم ان يكون
قد اصطفى الله هؤلاء على جبريل وايضا فهب ان تلك الاية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا
دليل يوجب ترك الظاهر فوجب اجراؤه على ظاهره في العموم وخامسها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب ان يكون محمد افضل
منهم وسادسها ان عبادة البشر اشق فوجب ان يكون افضل انما قلنا انه اشق لوجوه الاول ان الادمي
له شهوة داعية الى المعصية والملك ليس له شهوة داعية الى المعصية والفعل مع المعارض القوي اشد منه
بدون المعارض فان قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم الى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا هب ان الامر

كذلك لكن البشر لهم انواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج وشهوة الرياسة والملائكة ليس لهم من تلك الشهوات الا شهوة واحدة وهي شهوة الرياسة والمبتلى بانواع كثيرة من الشهوات يكون الطاعة عليه اشق من المبتلى بشهوة واحدة الثاني ان الملائكة لا يعلمون الا بالنص لقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون والبشر لهم قوة القياس والاستنباط قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وقال معاذ اجتهد برأيي فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ومعلوم ان العمل بالاستنباط اشق من العمل بالنص الثالث ان الشبهات للبشر اكثر مما للملائكة لان من جملة الشبهات القوية كون الافلاك والانجم السيارات اسبابا للحوادث في هذا العالم فالبشر احتاجوا الى دفع هذه الشبهة والملائكة لا يحتاجون اليها لانهم ساكنون في عالم السماوات فيشاهدون كيفية افتقارها الى المدبر الصانع الرابع ان الشيطان لا سبيل له الى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة وذلك تفاوت عظيم فثبت ان طاعتهم اشق فوجب ان يكونوا اكثر ثوابا بالنص والقياس اما النص فقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها واما القياس فانا نعلم ان الشيخ الذي لم يبق له ميل الى النساء اذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من امتنع عنه مع الميل الشديد والشوق العظيم فكذا هنا وسابعها ان الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق آدم وجمع فيه بين الامرين فصار الآدمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لا حصر لها ثم رأينا يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الآدمي اذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل ولذلك صار مصيرهم الى النار دون البهائم فيجب ان يقال اذا غلب عقله هواه حتى لا يعمل بهوى نفسه شيئا بل يعمل بمقتضى عقله ان يكون فوق الملائكة اعتبارا لاحد الطرفين بالآخر وثامنها ان الملائكة حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ اعز واشرف من الحافظ فيجب ان يكون بنو آدم اكرم واشرف على الله من الملائكة وتاسعها ما روي ان جبريل عليه السلام اخذ بركاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام الى بعض المقامات تخلف عنه جبريل وقال لو دنوت انملة لاحترقت وعاشرها قوله عليه السلام ان لله تعالى ملكين في السماء ووزيرين في الارض اما اللذان في السماء فجبريل وميكائيل واما اللذان في الارض فابو بكر وعمر فهذا الخبر يدل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان ملكا وجبريل وميكائيل كالوزيرين له فالملك افضل من الوزير فيلزم ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم افضل من الملك هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على الملك اجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجة الاولى فقالوا المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الارض ومنهم من سلم ان السجود عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكنه قال المسجود له هو الله تعالى وآدم قبلة السجود وعلى هذين القولين لا اشكال اما اذا سلمنا ان السجود كان لآدم فلم قلتم ان ذلك لا يجوز من الاشرف في حق الشريف وذلك لان الحكمة قد تقتضي ذلك كما ان الملك الاشرف قد يامر بعض عبيده بالتواضع لبعض فلم لا يجوز ان يكون غرضه من ذلك اظهار كونهم مطيعين له في كل الامور منقادين له في جميع الاحوال فلم لا يجوز ان يكون الامر هنا كذلك وايضا السجود في هذا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وان افعاله غير معللة ولذلك قلنا انه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الانسان ثم في تعذيبه عليه ابد الآباد واذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في الامر بالسجود لآدم واما الحجة الثانية فجوابها ان الله تعالى جعل آدم خليفة في الارض وذلك يقتضي ان يكون آدم اشرف من كل من في الارض ولا يدل على كونه اشرف من ملائكة السماء فان قيل فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة له في الارض قلنا لوجوه منها ان البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها ان الجنس الى الجنس اميل ومنها ان الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا واما الحجة الثالثة فلا نسلم ان آدم عليه السلام كان اعلم منهم بل غاية ما في الباب انه كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكن يحتمل انهم كانوا عالمين باشياء سوى اللغات وآدم عليه السلام ما كان عالما بها والذي يحققه انا اتفقنا على ان محمدا عليه السلام افضل من آدم مع ان محمدا عليه السلام ما كان عالما بهذه اللغات باسرها وايضا فان ابليس كان عالما بان الشجرة مما يوجب خروج آدم من الجنة وآدم عليه السلام لم يعلم ذلك ولم يلزم كون ابليس افضل من آدم وكذا الهدهد قال لسليمان احطت بما لم تحط به ولم يلزم ان يكون الهدهد افضل من سليمان سلمنا انه كان اعلم منهم ولكن لم لا يجوز ان يقال ان اخلاصهم في الطاعة اكثر واما الحجة الرابعة فهي مبنية على الوجوه المذكورة واما الحجة الخامسة وهي قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلا يلزم من كون محمد عليه السلام رحمة لهم ان يكون افضل منهم كما في قوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ولا يمتنع ان يكون هو عليه السلام رحمة لهم من وجه ويكونون رحمة له من وجه آخر واما الحجة السادسة وهي ان عبادة البشر اشق فهذا ينتقض بما انا نرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بانه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع انا نعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من الكل وما ذلك الا لان كثرة الثواب مبنية على الاخلاص في النية ويجوز ان يكون الفعل اسهل الا ان الاخلاص الآتي به اكثر وكان الثواب عليه اكثر واما الحجة السابعة فهي جمع بين الطرفين من غير جامع واما الحجة الثامنة وهي ان المحفوظ اشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الاطلاق بل قد يكون الحافظ اشرف من المحفوظ كالامير الكبير الموكل على المتهمين من الجند اما الوجهان الاخيران فهما من باب الآحاد وهما معارضان بما روينا من شدة تواضع الرسول عليه السلام لجبريل فهذا آخر هذه المسئلة والله اعلم المسئلة الخامسة اعلم انه تعالى لما استثنى ابليس من الساجدين فكان يجوز ان يظن انه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى انه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله ابى لان الاباء هو الامتناع مع الاختيار اما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له ابى ثم قد كان يجوز ان يكون كذلك للتقدم

اليه الكبر فبين تعالى ان ذلك على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز ان يوجد الاباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى انه كفر بقوله وكان من الكافرين قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان قول اهل الجبر من وجوه احدها انهم يزعمون انه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لان عندهم القدرة مع الفعل ومن لم يسجد لا يقدر على الشيء ومن لا يقدر على الشيء لا يقال انه اباه وثانيها ان من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بان لم يفعل لانه اذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وانما يوصف بالاستكبار اذا لم يفعل مع انه لو اراد الفعل لامكنه وثالثها قال وكان من الكافرين ولا يجوز ان يكون كافرا بان لا يفعل ما لا يقدر عليه ورابعها ان استكباره وامتناعه خلق من الله تعالى فيه فهو بان يكون معذورا اولى من ان يكون مذموما ثم قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لابليس فهو خاسر الصفقة والجواب عنه ان هذا القاضي لا يزال يطنب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع الى الامر والنهي والثواب والعقاب فنقول نحن ايضا صدر ذلك الفعل عن ابليس عن قصد وداع او لا عن قصد وداع فان كان عن قصد وداع فمن اين ذلك القصد او قع لا عن فاعل او عن فاعل هو العبد او عن فاعل هو الله فان وقع لا عن فاعل فكيف يثبت الصانع وان وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه ان كان لقصد آخر فيلزم التسلسل وان كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسنبطله وان وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كل ما اوردته علينا واما ان قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو سد باب اثبات الصانع وايضا فان كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا والاتفاقي لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيا ايها القاضي ما الفائدة في التمسك بالامر والنهي وتكثير الوجوه التي يرجع حاصلها الى حرف واحد مع ان مثل هذا البرهان القاطع القالع خلفك يستاصل عروق كلامك ولو اجتمع الاولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه الا بالالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ ينسد باب اثبات الصانع او بالالتزام انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا المسئلة السادسة للعقلاء في قوله تعالى وكان من الكافرين قولان احدهما ان ابليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان احدهما حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في اول كتابه المسمى بالملل والنحل عن شارح الاناجيل الاربعة وهي مذكورة في التورية متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود قال ابليس للملائكة اني اسلم ان لي الها هو خالقي وموجدي وهو خالق الخلق لكن لي على حكمته اسولة سبعة الاول ما الحكمة في الخلق لا سيما كان عالما بان الكافر عند خلقه لا يستوجب الا الآلام الثاني ثم ما الفائدة في التكليف مع انه لا يعود اليه نفع ولا ضرر وكل ما يعود الى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف الثالث هب انه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني بسجود آدم الرابع ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم لعنني واوجب عقابي مع انه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه اعظم الضرر الخامس ثم لما فعلت ذلك لم مكنني من الدخول الى الجنة ووسوسة آدم عليه السلام السادس ثم لما فعلت ذلك فلم سلطني على اولاده ومكنني من اغوائهم واضلالهم السابع ثم لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلم امهلني ومعلوم ان العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك خيرا قال شارح الانجيل فاوحى الله تعالى اليه من سرادقات الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت انه لا اعتراض علي في شيء من افعالي فاني انا الله لا اله الا انا لا اسئل عما افعل واعلم انه لو اجتمع الاولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا وكان الكل لازما اما اذا اجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما انه تعالى واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المرجحات والمؤثرات اذ لو افتقر لكان فقيرا لا غنيا فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات واذا كان كذلك لم تتطرق اللمية الى افعاله ولم يتوجه على خالقيته وما احسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال عن ان يوزن بميزان الاعتزال فهذا القائل اجرى قوله تعالى وكان من الكافرين على ظاهره وقال انه كان كافرا منافقا منذ كان الوجه الثاني في تقرير انه كان كافرا ابدا قول اصحاب الموافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فالجمع بين هذين الاستحقاقين محال فاذا صدر الايمان عن المكلف في وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك كفر فاما ان يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما بيناه او يكون الطارئ مزيلا للسابق وهو ايضا محال لان القول بالاحباط باطل فلم يبق الا ان يقال هذا الفرض محال وشرط حصول الايمان في وقت ان لا يصدر عنه الكفر قط فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا ان الذي صدر عنه اولا ما كان ايمانا واذا ثبت هذا فنقول لما كان ختم ابليس على الكفر علمنا انه ما كان مؤمنا قط القول الثاني ان ابليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله تعالى وكان من الكافرين فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين في علم الله اي كان الله عالما في الازل بانه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم الوجه الثاني انه لما كفر في وقت معين بعد ان كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت انه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق ذلك وجب ان يصدق عليه انه كان من الكافرين لان قولنا كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة الوجه الثالث ان المراد من كان صار اي صار من الكافرين وههنا ابحاث البحث الاول اختلفوا في ان قوله وكان من الكافرين هل يدل على انه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول عليه بانه كان من الكافرين قال قوم انه يدل عليه لان كلمة من للتبعيض فالحكم عليه بانه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكفار حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكد ذلك ما روي عن ابن بريدة انه قال ان الله خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فاحرقتهم فكان ابليس من اولئك الذين ابوا وقال الآخرون هذه الآية لا تدل على ذلك

ثم لهم في تفسير الاية وجهان احدهما معنى الاية انه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك وهو قول الاصم وذكر في مثاله قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الى البعض بسبب الموافقة في الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من اهل العالم عند نزول هذه الاية صح قوله من الكافرين وثانيهما ان هذا اضافة فرد من افراد الماهية الى تلك الماهية وصحة هذه الاضافة لا يقتضي وجود تلك الماهية كما ان الحيوان الذي خلقه الله تعالى اولا يصح ان يقال انه فرد من افراد الحيوان لا بمعنى انه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى انه فرد من افراد هذه الماهية و واحد من احاد هذه الحقيقة واعلم انه يتفرع على هذا البحث ان ابليس هل كان اول من كفر بالله والذي عليه الاكثرون انه اول من كفر بالله البحث الثاني ان المعصية عند المعتزلة وعندنا لا يوجب الكفر اما عندنا فلان صاحب الكبيرة مؤمن واما عند المعتزلة فلانه وان خرج من الايمان فلم يدخل في الكفر واما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم تمسكوا بهذه الاية قالوا ان الله سبحانه كفر ابليس بتلك المعصية فدل على ان المعصية كفر والجواب ان قلنا انه كان كافرا من اول الامر فهذا السؤال زائل وان قلنا انه كان مؤمنا فنقول انه انما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله انا خير منه المسئلة السابعة قال الاكثرون ان جميع الملائكة كانوا مامورين بالسجود لادم واحتجوا عليه بوجهين الاول ان لفظ الملائكة صيغة الجمع وهو يفيد العموم ولا سيما قد وردت هذه اللفظة مقرونة باكمل وجوه التاكيد في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الثاني وهو انه تعالى استثنى ابليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على ان من عدا ذلك الشخص كان داخلا في ذلك الحكم ومن الناس من انكر ذلك وقال المامورون بهذا السجود هم ملائكة الارض واستعظموا ان يكونوا اكابر الملائكة مامورين بذلك ٥ واما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل ان يكون الارواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة انما المراد من الملائكة المامورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفوس الناطقة والكلام في هذه المسئلة مذكور في العقليات قوله تعالى وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ٥ اعلم ان ههنا مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان قوله اسكن امر او اباحة فالمروي عن قتادة انه قال ان الله تعالى ابتلى ادم باسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لانه كلفه بان يكون في الجنة ياكل منها حيث يشاء ونهاه عن شجرة واحدة ان ياكل منها فما زال به البلاء حتى وقع فيما نهي عنه فبدت سوءته عند ذلك واهبط من الجنة فاسكانه موضعا يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع انه منعه عن تناوله من اشد التكاليف وقال اخرون ان ذلك اباحة لان الاستقرار في المواضع الطيبة النزهة التي يتمتع فيها لا يدخل تحت التعبد كما ان اكل الطيبات لا يدخل تحت التعبد ولا يكون قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم امرا وتكليفا بل اباحة والاصح ان ذلك الاسكان مشتمل على ما هو اباحة وعلى ما هو تكليف اما الاباحة فهو انه عليه السلام كان ماذونا في الانتفاع بجميع نعم الجنة واما التكليف فهو ان المنهي عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم لو قال رجل لغيره اسكنتك داري لا تصير داره ملكا له فههنا لم يقل الله سبحانه وهبت منك الجنة بل قال اسكنك الجنة وانما لم يقل ذلك لانه خلقه لخلافة الارض وكان اسكان الجنة كالمقدمة على ذلك المسئلة الثانية ان الله لما امر الكل بسجود ادم عليه السلام وابى ابليس السجود صيره الله ملعونا ثم امر ادم بان يسكنها مع زوجته واختلفوا في الوقت الذي خلقت زوجته فيه فذكر السدي عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة ان الله تعالى لما اخرج ابليس من الجنة واسكن ادم الجنة فبقي فيها وحده وما كان معه من يستانس به فالقى الله تعالى عليه النوم ثم اخذ ضلعا من اضلاعه من شقه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند راسه امراة قاعدة فسالها من انت قالت امراة قال ولم خلقت قالت لتسكن الي فقالت الملائكة ما اسمها قال حواء قالوا لم سميت حواء قال لانها خلقت من شيء حي وعن ابن عباس قال بعث الله جندا من الملائكة فحملوا ادم وحواء على سرير من ذهب كما يحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى ادم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى ادخلا الجنة فهذا الخبر يدل على ان حواء خلقت قبل ادخال ادم الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت في الجنة والله اعلم المسئلة الثالثة اجمعوا على ان المراد بالزوجة حواء وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القران ما يدل على ذلك وانها مخلوقة منه قال الله تعالى في سورة النساء الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل منها زوجها ليسكن اليها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان المراة خلقت من ضلع الرجل فان ذهبت تقيمها كسرتها وان تركتها انتفعت بها واستقامت المسئلة الرابعة اختلفوا في الجنة المذكورة في هذه الاية هل كانت في الارض او في السماء وبتقدير انها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب او جنة الخلد او جنة اخرى فقال ابو القاسم البلخي وابو مسلم الاصفهاني هذه الجنة كانت في الارض وحملا الاهباط على الانتقال من بقعة الى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا واحتجا عليه بوجوه احدها ان هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان ادم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ولما صح قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وثانيها ان من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين وثالثها ان ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على ان يصل الى جنة الخلد ورابعها ان الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله تعالى اكلها دائم وظلها ولقوله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها الى ان قال عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها ادم لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولما خرج منها ادم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات وخامسها انه لا يجوز في حكمته تعالى

امر تكليف والجنة نعم ان ٤

ان يبتدئ الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لانه تعالى لا يعطي جزاء العاملين من ليس بعامل ولانه لا يهمل عباده بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد وسادسها لا نزاع في ان الله تعالى خلق ادم في الارض ولم يذكر في هذه القصة انه نقله الى السماء ولو كان تعالى قد نقله الى السماء لكان ذلك اولى بالذكر لان نقله من الارض الى السماء من اعظم النعم فدل ذلك على انه لم يحصل وذلك يوجب ان المراد من الجنة التي قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة جنة اخرى غير جنة الخلد القول الثاني وهو قول الجبائي ان تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل عليه قوله تعالى اهبطوا منها ثم ان الاهباط الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والاهباط الثاني كان من السماء الى الارض القول الثالث وهو قول جمهور اصحابنا ان هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لان سكنى جميع الجنان محال فلا بد من صرفه الى المعهود السابق والجنة التي هي المعهودة المعلومة بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها القول الرابع ان الكل ممكن والادلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع المسئلة الخامسة قال صاحب الكشاف اسكن امر من السكون الذي هو اللبث والاستقرار وانت تاكيد للمستكن في اسكن ليصح العطف عليه ورغدا وصف للمصدر اي اكلا رغدا واسعا رافها وحيث للمكان المبهم اي اي مكان من الجنة شئتما اطلق لهما الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث لم يحظر عليهما بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة من بين اشجارها الكثيرة المسئلة السادسة لقائل ان يقول انه تعالى قال ههنا وكلا منها رغدا وقال في الاعراف فكلا فعطف كلوا على قوله اسكن في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالفاء فما الحكمة الجواب كل فعل عطف عليه شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشيء بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول بالفاء دون الواو كقوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الاكل منها متعلقا بدخولها فكانه قال ان دخلتموها اكلتم منها فالدخول موصل الى الاكل والاكل متعلق وجوده بوجوده يبين ذلك قوله تعالى في مثل هذه الاية من سورة الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء لان اسكنوا من السكنى وهي المقام مع طول اللبث والاكل لا يختص وجوده بوجوده لان من دخل بستانا قد ياكل منه وان كان مجتازا فلما لم يتعلق الثاني بالاول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء اذا ثبت هذا فنقول ان اسكن يقال لمن دخل مكانا فيراد منه الزم المكان الذي دخلته ولا تنتقل عنه ويقال ايضا لمن لم يدخله اسكن هذا المكان يعني ادخله واسكن فيه ففي سورة البقرة هذا الامر انما ورد بعد ان كان ادم في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا ان الاكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفي سورة الاعراف هذا الامر انما ورد قبل ان دخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا ان الاكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله اعلم المسئلة السابعة قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة لا شبهة في انه نهي ولكنه في انه نهي تحريم او نهي تنزيه فيه خلاف فقال قائلون هذه الصيغة لنهي التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه واخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذاك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على المنع من الفعل او على الاطلاق فيه لكن الاذن في الفعل كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير يرجع حاصل معصية ادم الى ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان اولى بالقبول وقال اخرون بل هذا النهي نهي تحريم واحتجوا عليه بامور احدها ان قوله ولا تقربا هذه الشجرة كقوله ولا تقربوا مال اليتيم ولا تقربوا الزنا فكما ان هذا للتحريم فكذا الاول وثانيها انه قال فتكونا من الظالمين معناه ان اكلتما منها فقد ظلمتما انفسكما الا ترى انهما لما اعترفا بذلك قالا ربنا ظلمنا انفسنا وثالثها ان هذا النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق ادم باكله الاخراج من الجنة ولما وجبت عليه التوبة والجواب عن الاول ان النهي وان كان في الاصل للتنزيه لكنه قد يحمل على التحريم لدليل منفصل وعن الثاني ان قوله فتكونا من الظالمين اي تظلمان انفسكما بفعل ما الاولى بكما تركه لانكما اذا فعلتما ذلك اخرجتما من الجنة التي لا تظمآن فيها ولا تضحيان ولا تجوعان فيها ولا تعريان الى موضع ليس لكما فيه شيء من هذا وعن الثالث ان الاخراج من الجنة كان لان المصلحة صارت بعد ذلك في الاخراج قالوا قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد بفحواه النهي عن الاكل وهذا ضعيف لان النهي عن القرب لا يفيد النهي عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع انه لو حمل اليه لجاز له اكله بل هذا الظاهر يتناول النهي عن القرب واما النهي عن الاكل فانما عرف بدليل اخر وهو قوله تعالى في غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة بالاكل فقال وكلا منها رغدا حيث شئتما فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهاهما عن اكل ثمرة تلك الشجرة لكن النهي عن ذلك بهذا القول يعم الاكل وسائر الانتفاعات فلو نص على الاكل ما كان يعم كل ذلك ففيه مزيد فائدة المسئلة الثامنة اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس انها البر والسنبلة وروي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود انها الكرم وعن مجاهد وقتادة انها التين وقال الربيع بن انس كانت شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون في الجنة حدث واعلم انه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة ايضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام ان يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا لان احدنا لو اراد ان يقيم العذر لغيره في التاخير فقال شغلت بضرب غلماني لاساءتهم الادب لكان هذا العذر احسن من ان يذكر عين ذلك الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس

نهي ع

لا نضياء لا يحصل بكمال شمس الضحى لانتفاء الشمس في الجنة من قوله تعالى ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظمأ فيها ولا تضحى ٥

لاحد ان يظن انه وقع ههنا تقصير في البيان ثم قال بعضهم الاقرب في لفظ الشجرة ان يتناول ماله ساق واغصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله تعالى وانبتنا عليه شجرة من يقطين مع انها كالزرع والبطيخ فلم يخرجه ذهابه على وجه الارض من ان يكون شجرا قال المبرد واحسب ان كل ما تفرعت له اغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرا في وقت تشعبه واصل هذا انه لكل ما شجر اي اخذ يمنة ويسرة يقال رايت فلانا قد شجرته الرياح قال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان في امر كذا المسئلة التاسعة اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى فتكونا من الظالمين هو انكما ان اكلتما فقد ظلمتما انفسكما لان الاكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير وقد يكون ظالما بان يظلم نفسه وبان يظلم غيره وظلم النفس اعم واعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة اقوال الاول قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلما الثاني قول المعتزلة الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة ثم لهؤلاء قولان احدهما قول ابي علي الجبائي وهو انه ظلم نفسه بان الزمها ما يشق عليه من التوبة والتلافي وثانيهما قول ابي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث احبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصانا فيما قد استحقه الثالث قول من ينكر صدور المعصية منهم مطلقا وحمل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له ان لا يفعله ومثاله انسان طلب الوزارة ثم انه تركها واشتغل بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك فان قيل هل يجوز وصف الانبياء عليهم السلام بانهم كانوا ظالمين او بانهم كانوا ظالمي انفسهم والجواب الاولى ان لا يطلق ذلك لما فيه من ايهام الذم قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال صاحب الكشاف فازلهما الشيطان عنها تحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظة عن في هذه الاية كهي في قوله وما فعلته عن امري وقال القفال هو من الزلل يكون الانسان ثابتا لقدم على الشيء فتزل عنه ويصير متحولا عن ذلك الموضع ومن قرأ ازالهما فهو من الزوال عن المكان وحكي عن ابي معاذ انه قال تقول ازللتك عن كذا حتى زللت عنه وازللتك حتى زللت ومعناهما واحد اي حولتك عنه وقال بعض العلماء ازلهما الشيطان اي استزلهما وهو من قولك زل في دينه اذا اخطأ وازله غيره اذا كان سببا لما يزل من اجله في دينه او دنياه واعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى اختلف الناس في عصمة الانبياء وضبط القول فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد وثانيها ما يقع في باب التبليغ وثالثها ما يقع في باب الاحكام والفتيا ورابعها ما يقع في افعالهم وسيرهم اما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند اكثر الامة وقالت الفضيلية انه قد وقع منهم ذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية اما النوع الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعت الامة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوثوق بالاداء واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز ايضا سهوا ومن الناس من جوز ذلك سهوا قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن واما النوع الثالث وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على انه لا يجوز خطاؤهم فيه على سبيل العمد واما على سبيل السهو فجوزه بعضهم واباه الاخرون واما النوع الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد اختلفت الامة فيه على خمسة اقوال القول الاول قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية والثاني قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول اكثر المعتزلة والثالث انه لا يجوز ان ياتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التاويل وهو قول الجبائي والرابع انه لا يقع منهم الذنب الا على جهة السهو والخطاء ولكنهم ماخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن امتهم وذلك لان معرفتهم اقوى ودلائلهم اكثر وانهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم والخامس انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التاويل والخطأ وهو مذهب الرافضة واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة اقوال القول الاول قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة والثاني قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة والثالث قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت النبوة اما قبل النبوة فجائز وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه احدها لو صدر الذنب عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة ان درجات الانبياء كانت في غاية الجلالة والشرف ومن كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى الى قوله يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر واما انه لا يجوز ان يكون النبي اقل حالا من الامة فذاك بالاجماع وثانيها ان بتقدير اقدامه على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا كان اقل حالا من عدول الامة وكيف لا نقول ذلك وانه لا معنى للنبوة والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى بانه شرع هذا الحكم وذاك وايضا فهو يوم القيمة شاهد على الكل لقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وثالثها ان بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ورابعها ان محمدا صلى الله عليه وسلم لو اتى بمعصية لوجب علينا الاقتداء به لقوله تعالى فاتبعوه فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال واذا ثبت ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم ثبت ايضا في سائر الانبياء ضرورة انه لا قائل بالفرق وخامسها انا نعلم ببداهة العقل انه لا شيء اقبح من نبي رفع الله تعالى درجته وائتمنه على وحيه وجعله خليفة في عباده وبلاده فسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحا للذته وغير ملتفت الى نهي ربه ولا ينزجر بوعيده وهذا معلوم القبح بالضرورة وسادسها انه لو صدرت المعصية من الانبياء عليهم السلام لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى

ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ولاستحق اللعن لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين واجمعت الامة على ان احدا من الانبياء لم يكن مستحقا للعن وعذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عنهم وسابعها انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون وقال وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه فما لا يليق بواحد من وعاظ الامة كيف يجوز ان ينسب الى الانبياء عليهم السلام وثامنها قوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات و لفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت ان الانبياء كانوا فاعلين لكل ما ينبغي فعله وتاركين لكل ما ينبغي تركه وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وتاسعها قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذا يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الاخيار الا في الفعلة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته فثبت انهم كانوا اخيارا في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وقال ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقال في ابرهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا وقال في موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال واذكر عبادنا ابرهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فكل هذه الايات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية وكل ذلك ينافي صدور الذنب عنهم وعاشرها انه تعالى حكى عن ابليس بقوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم الانبياء قال تعالى في صفة ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وقال في يوسف انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لانه لا قائل بالفرق الحادي عشر قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فاولئك الذين ما اتبعوه وجب ان يقال انه ما صدر الذنب عنهم والا فقد كانوا متبعين له واذا ثبت في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما الانبياء او غيرهم فان كانوا هم الانبياء فقد ثبت في النبي انه لا يذنب وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت في الانبياء انهم اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبي افضل من النبي وذلك باطل بالاتفاق فثبت ان الذنب ما صدر عنهم الثاني عشر انه تعالى قسم الخلق الى قسمين فقال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وقال في القسم الاخر اولئك حزب الله هم المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية وكل من عصى الله كان من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية عن الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان ولصدق عليه انه من الخاسرين فلصدق على زهاد الامة انهم من حزب الله وانهم من المفلحين فحينئذ يكون ذلك الواحد من الامة افضل بكثير عند الله من ذلك الرسول وهذا لا يقوله مسلم الثالث عشر ان الرسول افضل من الملك فوجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول وانما قلنا انه افضل لقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين ووجه الاستدلال به قد تقدم في مسئلة فضل الملك على البشر فلما ثبت قلنا انه لما كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال لا يسبقونه بالقول وقال لا يعصون الله ما امرهم الاية فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من الملك لقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار الرابع عشر روي ان خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على اعرابي فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول الله اني اصدقك على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات افلا اصدقك في هذا القدر فصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسماه بذي الشهادتين فلو كانت المعصية جائزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة الخامس عشر قال تعالى في حق ابرهيم اني جاعلك للناس اماما والامام من يؤتم به فاوجب على كل الناس ان ياتموا به فلو صدرت منه الذنوب لوجب عليهم ان ياتموا به في الذنب وذلك يفضي الى التناقض السادس عشر قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب ان لا تثبت الامامة للظالمين واذا لم تثبت الامامة للظالمين وجب ان لا تثبت النبوة للظالم لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به ويقتدى به فثبت بالاية على جميع التقديرات ان النبي لا يكون مذنبا اما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بايات ونحن نشير الى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على سائر السور في هذا التفسير ان شاء الله تعالى اما الايات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلاثة اولها تمسكوا في الطعن في اعتقاد ادم عليه السلام بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها الى قوله فتعالى الله عما يشركون قالوا ان النفس الواحدة هي ادم وزوجها المخلوق منها هي حواء ثم قال فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما اتاهما فتعالى الله عما يشركون وذلك يقتضي صدور الشرك عنهما والجواب انا لا نسلم ان النفس الواحدة هي ادم عليه السلام وليس في الاية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش وهم ال قصي والمعنى خلقكم من نفس واحدة هي قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما اتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما المقتدين بهما وثانيها قالوا ان ابرهيم عليه السلام ما كان عالما بالله ولا باليوم الاخر اما الاول فلانه قال في الكوكب هذا ربي واما الثاني فلقوله تعالى رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي والجواب اما قوله هذا ربي فهو استفهام على سبيل الانكار واما قوله ولكن ليطمئن قلبي فالمراد انه ليس الخبر كالمعاينة وثالثها تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين

الا ان حزب الله هم

يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدلت الاية على ان محمدا صلى الله عليه وسلم
كان في شك مما اوحي اليه والجواب ان القلب في دار الدنيا لا ينفك عن الافكار المتعقبة للشبهات الا انه عليه
السلام كان يزيلها بالدلائل اما الايات التي تمسكوا بها في باب التبليغ فثلاث احدها قوله سنقرئك فلا
تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل على النسيان في الوحي والجواب ليس النهي عن النسيان الذي هو ضد الذكر وقوع ع
لان ذلك غير داخل في الوسع بل عن النسيان بمعنى الترك فنحمله على ترك الاولى وثانيها قوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستقصا
وثالثها قوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه
رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا فلولا الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الانبياء
لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة والجواب لم لا يجوز ان تكون الفائدة ان يدفع ذلك الرصد
الشياطين عن القاء الوسوسة اما الايات التي تمسكوا بها في الفتيا فثلاث احدها قوله تعالى وداود وسليمان
اذ يحكمان في الحرث وقد تكلمنا عليه في سورة الانبياء وثانيها قوله تعالى في اسارى بدر حين فاداهم النبي
صلى الله عليه وسلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فلولا انه اخطأ في هذه الحكومة والا
لما عوتب وثالثها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم والجواب عن الكل انا نحمله على ترك الاولى اما الايات
التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة اولها قصة آدم عليه السلام وتمسكوا بها من سبعة اوجه الاول انه كان
عاصيا والعاصي لا بد وان يكون صاحب الكبيرة وانما قلنا انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى ادم ربه
فغوى وانما قلنا ان العاصي صاحب الكبيرة لوجهين الاول ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولا معنى لصاحب الكبيرة الا ذلك الثاني ان العاصي اسم ذم فوجب
ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة الوجه الثاني في التمسك بقصة ادم انه كان غاويا لقوله تعالى فغوى
والغي ضد الرشد من الغي فجعل الغي مقابلا للرشد الوجه الثالث انه تائب والتائب مذنب وانما قلنا انه
تائب لقوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه وانما قلنا ان التائب مذنب لان التائب هو النادم على
فعل الذنب والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب
وان صدق فيه فهو المطلوب الوجه الرابع انه ارتكب المنهي عنه في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ولا تقربا
هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه عين الذنب الوجه الخامس سماه ظالما في قوله فتكونا من الظالمين وهو سمى
نفسه ظالما في قوله ربنا ظلمنا انفسنا والظالم ملعون لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين ومن استحق
اللعن كان صاحب الكبيرة الوجه السادس انه اعترف بانه لولا مغفرة الله اياه والا لكان خاسرا في قوله تعالى
وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة الوجه السابع انه اخرج من
الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما اقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه
صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لا شك في كونه
قاطعا في الدلالة عليه ويجوز ان يكون كل واحد من الوجوه وان لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك الوجوه يكون
دالا على الشيء والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا ان نقول كلامكم انما يتم لو بينتم بالدلالة ان ذلك
كان حال النبوة وذلك محال فلم لا يجوز ان يقال ان آدم عليه السلام حال ما صدر عنه هذه الزلة ما كان نبيا
ثم بعد ذلك صار نبيا ونحن قد بينا انه لا دليل على هذا المقام واما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه
المفصلة فسيأتي ان شاء الله عند الكلام في تفسير كل واحدة من هذه الايات ولنذكر هنا كيفية تلك الزلة
ليظهر مراد الله تعالى من قوله فازلهما الشيطان فنقول لنفرض انه صدر ذلك الفعل عن ادم عليه السلام بعد
النبوة فاقدامه على ذلك اما ان يكون حال كونه ناسيا او حال كونه ذاكرا اما الاول وهو انه فعله ناسيا فهو قول
طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما ومثلوه بالصائم يشتغل بامر يستغرقه
ويغلب عليه فيصير ساهيا عن الصوم وياكل في اثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين الاول
قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين يدل على انه
ما نسي النهي حال الاقدام روي عن ابن عباس ما يدل على ان ادم عليه السلام تعمد لانه قال لما اكلا منها وبدت
لهما سواتهما خرج ادم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته فناداه الله تعالى افرارا مني فقال بل حياء منك
فقال له اما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب ولكن وعزتك ما كنت ارى
ان احدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لاهبطنك منها ثم لا تنال العيش الا كدا الثاني وهو انه لو كان ناسيا
لما عوتب على ذلك الفعل اما من حيث العقل فلان الناسي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله لا يكلف الله
نفسا الا وسعها واما من حيث النقل فلقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث الحديث فلما عوتب عليه دل
على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم ان آدم وحواء عليهما السلام
قبلا من ابليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في ذلك التصديق اعظم من
اكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فقد القى اليهما سوء الظن
بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضاء بحكمه والى ان يعتقدا فيه كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى
قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء اعظم من اكل الشجرة فوجب ان تكون المعاتبة في ذلك اشد وايضا فكان
ادم عليه السلام عالما بتمرد ابليس عن سجوده وكونه مبغضا له وحاسدا له على ما اتاه الله من النعم فكيف يجوز
من العاقل ان يقبل قول عدوه مع هذه القرائن وليس في الاية انهما اقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام
او بعده واما ما روي عن ابن عباس فهو اثر مروي بالاحاد فكيف يعارض القران واما الجواب عن الثاني فهو
ان العتاب انما حصل على ترك التحفظ من اسباب النسيان وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان

يجوز ان يؤاخذوا به وليس بموضوع عن الانبياء لعظم خطرهم ومثلوه بقوله يا نساء النبي لستن كاحد
من النساء ثم قال من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال عليه السلام اشد
الناس بلاء الانبياء ثم الامثل فالامثل وقال عليه الصلاة والسلام اني اوعك كما يوعك الرجلان منكم فان الوعك شدة الحر واذى الحمى ق
قيل كيف يجوز ان يؤثر عظم حالهم وعلو منزلتهم في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا اما
سمعت حسنات الابرار سيئات المقربين ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف
ما لم يكن على غيره فهذا في تقدير انه صدر ذلك عن ادم عليه السلام على جهة السهو والنسيان وروايات في
بعض التفاسير ان حواء سقته الخمر حتى سكر ثم في اثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس ببعيد لانه عليه
السلام كان ماذونا في تناول الخمر وكل الاشياء سوى تلك الشجرة فاذا حملنا الشجرة على البر كان ماذونا
في تناول الخمر ولقائل ان يقول ان خمر الجنة لا يسكر لقوله تعالى في صفة خمر الجنة لا فيها غول واما القول الثاني
وهو انه عليه السلام فعله عامدا فههنا اربعة اقوال احدها ان ذلك النهي كان نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقدم
الكلام في هذا القول وثانيها انه كان ذلك عمدا من ادم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع ان ادم
عليه السلام كان في ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساد هذا القول الثالث انه عليه السلام فعله عمدا لكن مع
من الوجل والفزع والاشفاق ما صير ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول ايضا باطل بالدلائل المتقدمة لان
المقدم على ترك الواجب وفعل المنهي عمدا وان فعله مع الخوف الا انه يكون مع ذلك عاصيا مستحقا للعن والذم الخوف ع
والخلود في النار ولا يصح وصف الانبياء عليهم السلام بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان في قوله تعالى
فنسي ولم نجد له عزما وذلك ينافي العمدية القول الرابع وهو اختيار بعض المعتزلة انه عليه السلام اقدم
على الاكل بسبب اجتهاد اخطأ فيه وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة بيان الاجتهاد الخطأ انه لما قيل له ولا تقربا
هذه الشجرة فلفظ هذه قد يشار به الى الشخص وقد يشار به الى النوع روي انه عليه السلام اخذ حريرا وذهبا
بيده وقال هذان حل لاناث امتي حرام على ذكورهم واراد به نوعهما وروي انه عليه السلام توضأ مرة وقال
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واراد به نوعه فلما سمع ادم عليه السلام قوله ولا تقربا هذه الشجرة
ظن ان النهي انما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول شجرة اخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطئا في
ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع اذا كان خطأ
لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا فان قيل الكلام على هذا القول
من وجوه الاول ان كلمة هذه في اصل اللغة للاشارة الى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يكون الا شيئا معينا
فكلمة هذه في اصل اللغة للاشارة الى الشيء المعين فاما ان يراد بها الاشارة الى النوع فذلك على خلاف
الاصل وايضا فانه تعالى لا تجوز الاشارة عليه فوجب ان يكون قد امر بعض الملائكة بالاشارة الى ذلك
الشخص وكان ما عداه خارجا عن النهي لا محالة اذا ثبت هذا فنقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فادم
عليه السلام لما حمل لفظ هذا على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان الكلام مؤيد هذا ع
بامرين آخرين احدهما ان قوله وكلا منها رغدا حيث شئتما افاد الاذن في تناول كل ما في الجنة الا ما خصه الدليل
الثاني ان العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع الا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل الا على ذلك المعين
فثبت ان ادم عليه السلام كان ماذونا في الانتفاع بسائر الاشجار واذا ثبت هذا امتنع ان يستحق بسبب
هذا عتابا وان يحكم عليه مخطئا فثبت ان حمل القصة على هذا الوجه موجب ان يحكم عليه بانه كان مصيبا لا مخطئا
واذا كان كذلك ثبت فساد هذا التاويل الوجه الثاني الاعتراض على هذا التاويل هب ان لفظ هذا متردد بين
الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص او ما فعل
ذلك فان كان الاول فاما ان يقال ان ادم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد اتى
بالذنب وان لم يقصر فيها بل عرفه فقد عرف حينئذ ان المراد هو النوع فاقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع
يكون اقداما على الذنب قصدا الوجه الثالث ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد
اقدام على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم اما الانبياء عليهم السلام فانهم قادرون
على تحصيل اليقين فوجب ان لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير
جائز عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية الوجه الرابع هذه المسئلة اما ان
يكون من المسائل القطعية او الظنية فان كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال وان
كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها اصلا وان قلنا المصيب فيها واحد والمخطئ
فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطا سببا لان ينزع عن ادم عليه السلام لباسه فاخرج
من الجنة واهبطا الى الارض الجواب عن الاول ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة الى الشخص لكنه قد
يستعمل في الاشارة الى النوع كما تقدم بيانه وانه تعالى كان قد قرن به ما دل على ان المراد هو النوع والجواب
عن الثاني هو ان ادم عليه السلام لعله قصر في معرفة تلك الدلائل لانه ظن انه لا يلزمه ذلك في الحال
او يقال انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لان في الخبر
ان ادم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم اخرج والجواب عن الثالث انه لا حاجة هنا الى اثبات
ان الانبياء تمسكوا بالاجتهاد فانا بينا انه عليه السلام قصر في معرفة تلك الدلالة او انه كان قد عرفها
لكنه كان نسيها وهو المراد من قوله فنسي ولم نجد له عزما والجواب عن الرابع يمكن ان يقال كانت تلك الدلالة
قطعية الا انه عليه السلام لما نسيها صار النسيان عذرا في ان لا يصير الذنب كبيرا او يقال كانت ظنية
الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لان ذلك يجوز ان يختلف باختلاف
الاشخاص فكما ان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوص بامور كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات

بما لم يثبت في حق الامة فكذا ههنا واعلم انه يمكن ان يقال في المسئلة وجه اخر وهو انه تعالى لما قال ولا
تقربا هذه الشجرة نهاهما معا فظن آدم عليه السلام انه يجوز لكل واحد منهما وحده ان يقرب من الشجرة
وان يتناول منها لان قوله ولا تقربا نهي لهما عن الجمع ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال
الانفراد ولعل الخطأ في الاجتهاد انما وقع من هذا الوجه فهذا جملة ما يقال في هذا الباب المسئلة الثانية
اختلفوا في انه كيف تمكن ابليس من وسوسة آدم عليه السلام مع ان ابليس كان خارج الجنة وآدم عليه
السلام كان في الجنة وذكروا فيه وجوها احدها قول القصاص وهو الذي رووه عن وهب بن منبه
والسدي عن ابن عباس وغيره رضي الله عنهم انه لما اراد ابليس ان يدخل الجنة منعته الخزنة فاتى الحية
وهي دابة لها اربع قوائم كانها البختية وهي كاحسن الدواب بعد ما عرض نفسه على سائر الحيوانات فما قبله
واحد من الحيوانات فابتلعته الحية وادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج ابليس من
فمها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في
التراب وجعلت عدوا لبني آدم واعلم ان هذا وامثاله مما لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول
في فم الحية فلم لم يقدر على ان يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولانها لما فعلت ذلك مع الحية فلم عوقبت
الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكلفة وثانيها ان ابليس دخل الجنة في صورة دابة وهذا القول اقل فسادا
من الاول وثالثها قال بعض اهل الاصول ان آدم عليه السلام وحواء لعلهما كانا يخرجان الى باب الجنة وابليس
كان يقرب من الباب فوسوس لهما ورابعها وهو قول الحسن ان ابليس كان في الارض فاوصل الوسوسة اليهما في
الجنة فقال بعضهم هذا بعيد لان الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكن ايصاله من الارض الى السماء واختلفوا
من وجه اخر وهو ان ابليس هل باشر خطابهما او يقال انه اوصل الوسوسة اليهما على لسان بعض اتباعه حجة القول
الاول قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين وذلك يقتضي المشافهة وكذا قوله فدلاهما بغرور وحجة القول
الثاني ان آدم وحواء كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من العداوة والحسد فيستحيل في العادة ان يقبلا قوله وان
يلتفتا اليه فلا بد وان يكون المباشر للوسوسة بعض اتباع ابليس بقي ههنا سؤالان السؤال الاول ان الله تعالى
قد اضاف هذا الازلال الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل قلنا معنى قوله فازلهما انهما عند وسوسته اتيا
بذلك الفعل فاضيف ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقال تعالى حاكيا عن ابليس
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قالته المعتزلة والتحقيق في هذه الاضافة
ما قررناه مرارا ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوي يستحيل ان يصير مصدرا لاحد هذين
الامرين الا عند انضمام الداعي اليه والداعي عبارة في حق العبد عن علم او ظن او اعتقاد بكون الفعل مشتملا
على مصلحة فاذا حصل ذلك العلم او الظن بسبب منبه نبه عليه كان الفعل مضافا الى ذلك المنبه لانه هو
الفاعل لما لاجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى يضاف الفعل ههنا الى الوسوسة وما احسن
ما قاله بعض العارفين ان زلة آدم عليه السلام هب انها كانت بسبب وسوسة ابليس فمعصية ابليس
حصلت بوسوسة من وهذا ينبهك على انه ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وان الدواعي وان ترتب بعضها على بعض
فلا بد من انتهائها الى ما يخلقه الله تعالى ابتداء وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله ان هي الا فتنتك
تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء السؤال الثاني كيف كانت تلك الوسوسة الجواب انها هي التي حكى الله تعالى
عنها في قوله ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين فلم يقبلا منه ذلك فلما ايس
من ذلك عدل الى اليمين على ما قال وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فلم يصدقاه ايضا والظاهر انه بعد ذلك
عدل الى شيء اخر وهو انه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما
فيه نسيان النهي فعند ذلك حصل ما حصل والله اعلم بحقائق الامور كيف كانت اما قوله تعالى قلنا اهبطوا ففيه مسائل
المسئلة الاولى من قال ان جنة آدم كانت في السماء فسر الهبوط بالنزول من العلو الى السفل ومن قال انها كانت في
الارض فسره بالتحول من موضع الى غيره كقوله اهبطوا مصرا المسئلة الثانية اختلفوا في المخاطبين بهذا الخطاب
بعد الاتفاق على ان آدم وحواء كانا مخاطبين به وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين ان ابليس دخل
فيه ايضا قالوا فان ابليس قد جرى ذكره في قوله فازلهما الشيطان عنها اي فازلهما وقلنا لهم اهبطوا واما قوله تع
بعضكم لبعض عدو فهو تعريف لآدم وحواء ان ابليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة
فقال وقلنا يا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس لما ابى من السجود
صار كافرا واخرج من الجنة وقيل له اخرج منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وقال ايضا اخرج منها فانك رجيم
وقال ايضا اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فزلة آدم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم امر
بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبطوا متناولا له قلنا ان الله تعالى لما اهبطه
الى الارض فلعله عاد الى السماء مرة اخرى لاجل ان يوسوس آدم فحين كان آدم وحواء في الجنة قال الله تعالى لهما
اهبطا فلما خرجا من الجنة واجتمع ابليس معهما خارج الجنة امر الكل فقال اهبطوا ومن الناس من قال ليس معنى قوله
اهبطوا انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم في وقت على حدة الوجه الثاني ان المراد آدم
وحواء والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع ان المكلفين هم الملائكة والجن والانس ولقائل ان يمنع هذا
الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه
وقال سليمان لهدهد لاعذبنه عذابا شديدا الوجه الثالث المراد آدم وحواء وذريتهما لانهما لما كانا اصل الانس
جعلا كانهما الانس كلهم والدليل عليه قوله تعالى اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ويدل عليه ايضا قوله
فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي والتباغي وتضليل بعضهم لبعض

واعلم ان هذا القول ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب اما
من زعم ان اقل الجمع اثنان فالسؤال زائل على قوله المسئلة الثالثة اختلفوا في ان قوله اهبطوا امر او اباحة والاشبه
ان يكون امرا لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كانا فيه من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا
بالمشقة والكد من اشق التكاليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن ان ذلك عقوبة لان التشديد في التكليف سبب
للثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان قيل الستم تقولون في الحدود وكثير من الكفارات
انها عقوبات وان كانت من باب التكاليف قلنا اما الحدود فهي واقعة بالمحدود من فعل الغير فيجوز ان يكون
عقابا اذا كان الرجل مصرا واما الكفارات فانما يقال في بعضها انها تجري مجرى العقوبات لانها لا تثبت الا مع
المأثم فاما ان تكون عقوبة مع كونها تعريضات للثواب العظيم فلا المسئلة الرابعة ان قوله تعالى اهبطوا بعضكم
لبعض عدو امر بالهبوط وليس امرا بالعداوة لان عداوة ابليس لآدم وحواء بسبب الحسد والاستكبار من
السجود وخداعه اياهما حتى اخرجهما من الجنة وعداوته لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية
وشيء من ذلك لا يجوز ان يكون مامورا به فاما عداوة آدم لابليس فانه مامور بها لقوله تعالى ان الشيطان
لكم عدو فاتخذوه عدوا وقال يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة اذا ثبت هذا ظهر ان المراد
من الاية اهبطوا من السماء وانتم بعضكم لبعض عدو المسئلة الخامسة المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله
تعالى الى ربك يومئذ المستقر وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير
مستقرا وقال تعالى فمستقر ومستودع اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون حملوا قوله تعالى ولكم في الارض
مستقر على المكان والمعنى انها مستقر لكم حالتي الحيوة والموت وروى السدي عن ابن عباس انه قال المستقر هو
القبر اي قبوركم تكونون فيها والاول اولى لانه تعالى قدر المتاع وذلك لا يكون الا في حال الحيوة ولانه تعالى خاطبهم
بذلك حال الاهباط وذلك يقتضي حال الحيوة واعلم انه تعالى قال في سورة الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا
بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون فيجوز
ان يكون قوله فيها تحيون الى اخر الكلام بيانا لقوله لكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ويجوز ان يكون زيادة
على الاول المسئلة السادسة اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على انه اسم للزمان والاولى ان يراد به الممتد من
الزمان لان الرجل يقال لصاحبه ما رايتك منذ حين اذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة
فلما كانت اعمار الناس طويلة واجالهم عن اوائل حدوثهم متباعدة جاز ان يقول ومتاع الى حين المسئلة
السابعة اعلم ان في هذه الايات تحذيرا عظيما عن كل المعاصي من وجوه احدها ان من تصور ما جرى على آدم
عليه السلام بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر يا ناظرا يرنو
بعيني راقد • ومشاهدا للامر غير مشاهد • تصل الذنوب الى الذنوب وترتجي • درك الجنان ونيل فوز العابد •
انسيت ان الله اخرج آدما • منها الى الدنيا بذنب واحد • وعن فتح الموصلي انه قال كنا قوما من اهل الجنة فسبانا
ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهم والحزن حتى نرد الى الدار التي اخرجنا منها وثانيها التحذير عن الاستكبار والحسد
والحرص عن قتادة في قوله تعالى ابى واستكبر قال حسد عدو الله ابليس آدم عليه السلام على ما اعطاه الله
من الكرامة فقال انا ناري وهذا طيني وكان بدء الذنوب الاستكبار ثم الحرص حتى حمله على ان اكل من الشجرة ثم الحسد
في قابيل حتى قتل هابيل وثالثها انه تعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وابليس وهذا تنبيه
عظيم على وجوب الحذر قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال القفال اصل التلقي هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الجائي ثم يوضع
موضع القبول والاخذ قال تعالى وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم اي تلقنه ويقال تلقينا الحاج اي
استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان اي اخذتها منه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من
تلقى رجلا فتلاقيا لقي كل واحد صاحبه واضيف الاجتماع اليهما معا صلح ان يشتركا في الوصف بذلك فيقال
تلقى آدم كلمات بالرفع على معنى جاءه عن الله كلمات ومثله قوله لا ينال عهدي الظالمين وفي قراءة ابن مسعود
الظالمون المسئلة الثانية اعلم انه لا يجوز ان يكون المراد ان الله عرفه حقيقة التوبة لان المكلف لا بد وان يعرف
ماهية التوبة ويمكنه بفعلها من تدارك الذنوب وتمييزها عن غيرها فضلا عن الانبياء عليهم السلام بل
يجب حمله على احد امور احدها التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عند ذلك من التائبين
المنيبين وثانيها انه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولا لانه لا محالة على معنى ان من اذنب ذنبا صغيرا وكبيرا
ثم ندم على ما صنع وعزم ان لا يعود فاني اتوب عليه فتلقى آدم من ربه هذه الكلمات الى ان اخذها وعمل بها
وثالثها انه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعي القوية الى التوبة ورابعها انه تعالى علمه
كلاما لو حصلت التوبة معه كان ذلك سببا لكمال حال التوبة المسئلة الثالثة اختلفوا في تلك الكلمات
ما هي فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان آدم عليه السلام قال يا رب الم تخلقني بيدك بلا واسطة
قال بلى قال يا رب الم تنفخ في من روحك قال بلى قال يا رب الم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال يا رب ان تبت
واصلحت اراجعي انت الى الجنة قال نعم وثانيها قال النخعي اتيت ابن عباس فقلت له ما الكلمات التي تلقى آدم من ربه
قال علم الله آدم وحواء امر الحج فحجا وهي الكلمات التي يقال في الحج فلما فرغا من الحج اوحى الله تعالى اليهما اني قبلت توبتكما وثالثها قال
مجاهد وقتادة في احدى الروايتين عنهما هي قوله ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من
الخاسرين ورابعها قال سعيد بن جبير عن ابن عباس هي قوله لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت
نفسي فاغفر لي انك انت خير الغافرين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فارحمني وانت

قال الم تسكني جنتك قال بلى

خير الراحمين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فتب علي انك انت التواب الرحيم خامسها
قالت عائشة رضي الله عنها لما اراد الله تعالى ان يتوب على آدم عليه السلام طاف بالبيت سبعا والبيت
يومئذ ربوة حمراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم
حاجتي فاعطني سؤلي وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي اللهم اني اسألك ايمانا يباشر به قلبي ويقينا
صادقا حتى اعلم انه لن يصيبني الا ما كتبت لي ورضى بما قسمت لي فاوحى الله الى آدم يا آدم قد غفرت لك
ذنوبك ولن ياتيني احد من ذريتك فيدعوني بمثل الذي تدعوني به الا غفرت ذنبه وكشفت همومه ونزعت
الفقر من عيشه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها المسألة الرابعة قال الغزالي التوبة يتحقق من ثلاثة
امور مترتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثان والعمل ثالث والاول موجب للثاني والثاني موجب للثالث
ايجابا اقتضاه سنة الله في الملك والملكوت اما العلم فهو معرفة ما في الذنب من الضرر وكونه حجابا بين العبد
وبين رحمة الرب فاذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تالم القلب بسبب فوات المحبوب فان
القلب مهما شعر بفوات المحبوب تالم فان كان فواته بفعل من جهته تاسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذي كان
سببا لذلك الفوات فسمي ذلك التاسف ندما ثم ان ذلك الالم اذا تاكد حصلت منه ارادة جازمة ولها
تعلق بالحال والمستقبل والماضي اما تعلقها بالحال فبترك الذنب الذي كان ملابسا له واما بالمستقبل
فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى آخر العمر واما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان
كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني به اليقين التام بان هذه الذنوب سموم مهلكة
فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتالم به القلب حيث ابصر باشراق نور الايمان بانه صار محجوبا
عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع سحاب فراى محبوبه قد اشرف
على الهلاك فتشتعل نيران الحب على قلبه فتنبعث من تلك النيران ارادته الانتهاض للتدارك فالعلم والندم والقصد
المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي ثلاثة معان مترتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها
وكثيرا ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمرة والتابع كالمتاخر
وبهذا الاعتبار قال عليه السلام الندم توبة اذ لا ينفك الندم عن علم اوجبه وعن عزم يتبعه فيكون الندم
محفوفا بطرفيه اعني بمثمره وثمرته فهذا هو الذي لخصه الشيخ الغزالي في حقيقة التوبة وهو كلام حسن وقال
القفال لابد في التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على ان لا يعود الى مثله ومن
الاشفاق فيما بين ذلك كله اما انه لابد من الترك فلانه لو لم يترك لكان فاعلا له فلا يكون تائبا واما الندم
فلانه لو لم يندم لكان راضيا بكونه فاعلا له والراضي بالشيء قد يفعله والفاعل للشيء لا يكون تائبا عنه واما
العزم على ان لا يعود الى مثله فلان فعله معصية والعزم على المعصية معصية واما الاشفاق فلانه مامور بالتوبة
ولا سبيل له الى القطع بانه اتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفا ولهذا قال الله تعالى يحذر الآخرة ويرجوا رحمة ربه
وقال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا واعلم ان كلام الغزالي ابين وادخل في التحقيق الا
انه يتوجه عليه اشكال وهو ان العلم بكون الفعل الفلاني ضررا مع العلم بان ذلك الفعل صدر منه يوجب تالم القلب
وذلك التالم يوجب ارادة الترك في الحال والاستقبال وارادة تلافي ما حصل منه في الماضي واذا كان بعض هذه
الاشياء مترتبا على البعض ترتبا ضروريا لم يكن ذلك داخلا تحت قدرته فاستحال ان يكون مامورا به والحاصل ان
الداخل في الوسع ليس الا تحصيل العلم فاما ما عداه فليس للاختيار اليه سبيل لكن لقائل ان يقول تحصيل العلم ليس
ايضا في الوسع لان تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن الا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول
فتلك العلوم الحاضرة المتوسل بها الى اكتساب ذلك المجهول اما ان يكون مستلزما للعلم بذلك المجهول او لم يكن
مستلزما له فان كان الاول كان ترتب المتوسل اليه على المتوسل به ضروريا فلا يكون ذلك داخلا في القدرة
والاختيار وان كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة فان المقدمات القريبة
لابد وان يكون بحال يلزم من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب فاذا لم يكن كذلك لم يكن تلك المقدمات منتجة
لتلك النتيجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان تلك المقدمات وان كانت حاضرة في الذهن الا ان كيفية التوصل
بها الى تلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية التوصل بها الى تلك النتيجة اما ان يكون من البديهيات او من
الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن في وسعه وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في
الاول فاما ان يفضي الى التسلسل وهو محال وان يفضي الى ان يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور والله
اعلم المسألة الخامسة سال القاضي عبد الجبار نفسه فقال اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف يلزم التوبة
واجاب بان ابا علي قال انها يلزم لان المكلف متى علم انه قد عصى لم يخل فيما بعد وهو مختار والا مانع من ان يكون
نادما او مصرا لكن الاصرار قبيح ولا يتم مفارقته لهذا القبيح الا بالتوبة فهي اذا لازمة سواء كانت المعصية
صغيرة او كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل او لم يتب اما ابو هاشم فانه يجوز ان يخلو العاصي من التوبة
والاصرار ويقول ولا يصح ان تكون التوبة واجبة على الانبياء لهذا الوجه بل يجب ان تكون واجبة لاحد خلال
فاما ان تجب لان بالصغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة واما لان التوبة نازلة منزلة الترك
فاذا كان الترك واجبا عند الامكان فلابد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال تجب التوبة عليهم
من جهة السمع وهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لا يجوز ان تجب لعود الثواب الذي هو المنافع فقط لان الفعل
لا يجوز ان يجب لاجل جلب المنافع كما لا يجب النوافل بل الانبياء عليهم السلام لما عصمهم الله صار احد اسباب
عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالا بعد حال وان كانت معاصيهم صغيرة المسألة السادسة قال القفال
اصل التوبة الرجوع كالاوبة يقال توب كما يقال اوب قال الله تعالى قابل التوب فقوله تاب يتوب توبا وتوبة
ومتابا فهو تائب وتواب كقولهم آب يؤوب اوبا واوبة فهو آيب واواب والتوبة لفظ يشترك فيه الرب

غير حاضرة في الذهن فحينئذ لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة

والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع عن هواه الى ربه لان كل عاص فهو في معنى الهارب من ربه فاذا تاب
فقد رجع عن هربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب في هذه الحالة كالمعرض عن عبده فاذا وصف بها الرب تعالى
فالمعنى انه رجع على عبده بفضله ورحمته فلهذا السبب وقع الاختلاف في الصلة فقيل في العبد تاب الى ربه
وفي الرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفه عنه ثم يراجع خدمته فيقال
فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعروفه واذا عرفت هذا فيقال التوبة يكون بوجهين احدهما
ان يتوب عليه بالثواب العظيم كان قبول الطاعة يراد به ذلك والثاني بانه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة
المسألة السابعة المراد من وصف الله بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين الاول ان واحدا
من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر منه فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد في الجناية والى الاعتذار
مرة اخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر اما الله تعالى فانه يفعل بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة
لا لامر يرجع الى رقة طبع او جلب نفع او دفع ضرر بل انما يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة
ثم تاب وبقي على هذه الحالة العمر الطويل لكان تعالى يغفر له ما سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا للمبالغة
في قبول التوبة فوصف بانه تعالى تواب الثاني ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة
الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب من
جهته نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه توابا بانه رحيم المسألة الثامنة في هذه الآية فوائد احدها انه
لابد وان يكون العبد مشتغلا بالتوبة في كل حين واوان روى ان رجلا سال امير المؤمنين علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه عن الرجل يذنب ثم يتوب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال امير المؤمنين يستغفر ابدا حتى يكون
الشيطان هو الخاسر فقال الاطاقة له بعده فقال على كل حال كرم الله وجهه قدرتك تطهرك في ورطة وتخلصك فاضل
وثانيها روى ابو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اصر من استغفر
وان عاد في اليوم سبعين مرة وثالثها عن ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم توبوا الى ربكم
فاني اتوب اليه في كل يوم مائة مرة ورابعها ابو هريرة قال عليه الصلوة والسلام حين انزل عليه وانذر عشيرتك
الاقربين يا معشر قريش اشتروا انفسكم من الله لا اغني عنكم من الله شيئا يا عباس بن عبد المطلب لا اغني عنك
من الله شيئا يا صفية عمة رسول الله لا اغني عنك من الله شيئا يا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت لا اغني عنك من
الله شيئا اخرجاه في الصحيحين وخامسها قال عليه السلام انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم
ان الغين شيء يغشى القلب فيغطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي في الهواء فلا يحجب عين الشمس ولكن
يمنع كمال ضوئها ثم ذكروا لهذا الحديث تاويلات احدها انه تعالى اطلع نبيه على ما يكون في امته من بعده من
الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر ذلك وجد غينا في قلبه فاستغفر لامته وثانيها انه عليه السلام كان ينتقل
من حالة الى حالة ارفع من الاولى فكان الاستغفار لذلك وثالثها ان الغين عبارة عن السكر الذي كان يلحق
في طريق المحبة حتى يصير فانيا عن نفسه بالكلية فاذا عاد الى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تاويل
ارباب الحقيقة ورابعها وهو تاويل اهل الظاهر ان القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وانواع
الميل والارادات فكان يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخطرات روى ابو هريرة قال عمر في قوله توبوا
الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد ان يعود اليه ولا يعود وقال ابن مسعود هو ان
يندم على الذنب ويعزم على ان لا يعود اليه ابدا وخامسها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى
يقول للملائكة اذا هم عبدي بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها له عشر امثالها واذا هم بالسيئة
وعملها فاكتبوها سيئة واحدة وان تركها فاكتبوها له حسنة رواه مسلم وسادسها روى جابر عليه
السلام سمع ابراهيم عليه السلام وهو يقول يا كريم العفو فقال جبريل او تدري ما كريم العفو فقال لا يا جبريل
قال ان يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة وسابعها روى ابو هريرة عنه عليه السلام من استغفر اول نهاره والنهار
وختمه بالخير قال الله للملائكة لا تكتبوا على عبدي ما بين ذلك من الذنوب وثامنها روى الخدري قال عليه السلام
كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فسال عن اعلم اهل الارض فدل على راهب فاتاه فقال انه
قد قتل تسعة وتسعين نفسا فهل له من توبة قال نعم ومن يحول بينه وبين التوبة انطلق الى ارض
كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون الله فاعبد معهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض سوء فانطلق حتى اتى
نصف الطريق فاتاه الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء
تائبا مقبلا بقلبه الى الله وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط فاتاه ملك في صورة آدمي ولو سط بينهم
فقال قيسوا ما بين الارضين فالى ايتهما كان ادنى فهو له فقاسوه فوجدوه ادنى الى الارض التي ارادها بشبر
فقبضته ملائكة الرحمة رواه مسلم وتاسعها ثابت البناني بلغنا ان ابليس قال يا رب انك خلقت آدم وجعلت
بيني وبينه عداوة فسلطني عليه وعلى ولده فقال الله تعالى جعلت صدورهم مساكن لك فقال يا رب زدني
فقال لا يولد لآدم ولد الا ولد لك عشرة قال رب زدني قال تجري منه مجرى الدم قال رب زدني قال
فاجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد قال فشكى آدم الى ربه فقال يا رب انك
خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضا وسلطته علي وعلى ذريتي وانا لا اطيقه الا بك فقال
الله تعالى لا يولد لك ولد الا وكلت له ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة بعشر
امثالها قال زدني قال لا احجب عن احد من ولدك التوبة ما لم يغرغر وعاشرها ابو موسى الاشعري قال عليه السلام
ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى يطلع الشمس من مغربها رواه مسلم
الحادي عشر عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال اذا كنت اذا حدثني رسول الله حديثا نفعني الله منه بما
شاء ان ينفعني واذا حدثني احد من اصحابه استحلفته فاذا حلف لي صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر

قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله الا غفر الله له ثم قرأ والذين اذا فعلوا فاحشة الى قوله فاستغفروا لذنوبهم الثاني عشر ابو امامة قال بينا انا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فقال فاعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك واقيمت الصلوة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خرج قال ابو امامه وكنت امشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه و يقول يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فقال عليه السلام اليس حين خرجت من بيتك توضأت فاحسنت الوضوء قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معنا هذه الصلاة قال بلى يا رسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك او ذنبك رواه مسلم الثالث عشر عبد الله جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني عالجت امرأة من اقصى المدينة واني اصبت ما دون ان امسها فانا هذا فاقض في ما شئت فقال له عمر لقد سترك الله لو سترت نفسك فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الاية اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فقال احد من القوم يا نبي الله هذا له خاصة قال بل للناس عامة رواه مسلم الرابع عشر ابو هريرة قال عليه السلام ان عبدا اصاب ذنبا فقال يا رب اني اذنبت ذنبا فاغفرلي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنوب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا اخر فقال يا رب اني اذنبت ذنبا اخر فاغفرلي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا اخر فقال يا رب اني اذنبت ذنبا اخر فاغفرلي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فقال ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء اخرجاه في الصحيحين الخامس عشر ابو بكر رضي الله عنه قال عليه السلام لم يصر من استغفر الله ولو عاد في اليوم سبعين مرة السادس عشر ابو ايوب قال قد كنت كتمتكم شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذنبون لخلق الله خلقا يذنبون فيستغفرون ثم يغفرلهم رواه مسلم السابع عشر قال عبد الله بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التف عليه فقال يا رسول الله اني مررت بغيضة شجر فسمعت فيها اصوات فراخ طائر فاخذتهن فوضعتهن في كسائي فجاءت امهن فاستدارت على راسي فكشفت لها عنهن فوقعت عليهن امهن فلففتهن بكسائي فهن معي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ضعهن عنك فوضعتهن فابت امهن الا لزومهن فقال عليه السلام اتعجبون برحمة ام الفراخ فراخها قالوا نعم يا رسول الله قال فوالذي نفسي بيده او قال فوالذي بعثني بالحق نبيا ان الله عز وجل ارحم بعباده من ام الفراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن من حيث اخذتهن وامهن معهن فرجع الثامن عشر عن ابي ادريس الخولاني عن ابي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن الله تعالى قال يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرما بينكم فلا تظالموا يا عبادي انكم الذين تخطئون بالليل والنهار وانا الذي اغفر الذنوب ولا ابالي فاستغفروني اغفر لكم يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني اكسكم يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب اتقى رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب افجر رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسالوني فاعطيت كل انسان منكم ما سال لم ينقص ذلك من ملكي شيئا الا كما ينقص البحر ان يغمس فيه المخيط غمسة واحدة يا عبادي انما هي اعمالكم احفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال وكان ابو ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثى على ركبتيه اعظاما له اما الاثار فسئل ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعان ستة اولهن الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك الذنوب في المستقبل والثالث اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله والرابع اداء المظالم الى المخلوقين في اموالهم واعراضهم والخامس اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن الم الطاعات كما ذاق حلاوة المعصية وكان احمد بن حارث يقول يا صاحب الذنوب الم يان لك ان تتوب يا صاحب الذنوب ان الذنب في الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب انت غدا بالذنوب مطلوب الفائدة الثانية من فوائد الاية ان آدم عليه السلام لم يستغن عن التوبة مع علو شانه فالواحد منا اولى بذلك الفائدة الثالثة ان ما ظهر من آدم عليه السلام من البكاء على زلته تنبيه لنا ايضا لانا احق بالبكاء من ادم عليه السلام روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود الى بكاء نوح لكان بكاء نوح اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح الى بكاء ادم على خطيئته لكان بكاء ادم اكثر المسئلة التاسعة انما اكتفى الله تعالى بذكر توبة ادم دون توبة حوا لانها كانت تبعا له كما طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك وقد ذكرهما في قوله قالا ربنا ظلمنا انفسنا

قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في فائدة تكرير الامر بالهبوط وجهين الاول قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سماء الدنيا والثاني من سماء الدنيا الى الارض وهذا ضعيف من وجهين احدهما انه قال في الهبوط الاول ولكم في الارض مستقر فلو كان الاستقرار في الارض انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله ولكم في الارض مستقر عقيب الهبوط الثاني اولى وثانيهما انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير في منها عائد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة الوجه الثاني ان التكرير لاجل التاكيد وعندي فيه وجه ثالث اقوى من هذين الوجهين وهو ان ادم وحواء لما اتيا بالزلة امرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما ان الامر بالهبوط لما كان بالزلة فبعد التوبة وجب ان لا يبقى الامر بالهبوط فاعاد الله الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر

كان

كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله اني جاعل في الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئتني فان قدرت احسنت اليك المسئلة الثانية روي في الاخبار ان ادم عليه السلام اهبط بالهند وحوا بجدة وابليس بموضع من البصرة على اميال والحية باصفهان المسئلة الثالثة في الهدى وجهان احدهما ان المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمه تعالى على ادم وحوا وكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤديكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط ادم الى الارض اوحى الله تعالى اليه يا ادم اربع خصال فيه كل الامر لك ولولدك واحدة لي و واحدة لولدك و واحدة بيني وبينك و واحدة بينك وبين الناس اما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا واما التي لك فاذا عملت اجرتك واما التي بيني وبينك فعليك الدعاء وعلي الاجابة واما التي بينك وبين الناس فان تصحبهم بما تحب ان يصحبوك به وثانيهما ما روي عن ابي العالية ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتم لو كان المخاطب بقوله فاما يأتينكم مني هدى غير ادم وهم ذريته وفي الجملة فهذا التاويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية ادم وتخصيص الهدى بنوع معين وهو الانبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص المسئلة الرابعة انه تعالى بين ان من تبع هداه بحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعاني لان قوله فاما يأتينكم مني هدى دخل فيه الانعام بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكين وجمع قوله فمن تبع هداي تامل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل التكليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعده الله تعالى لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الافات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكلف الذي اطاع الله لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر الاية وقال قوم من المتكلمين ان اهوال القيمة كما تصل الى الكفار والفساق تصل ايضا الى المؤمنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وايضا اذا انكشفت تلك الاهوال وصاروا الى الجنة ورضوان الله تعالى صار ما تقدم كان لم يكن بل ربما كان زائدا في الالتذاذ بما يجده من النعيم وهذا ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر اخص من قوله يوم ترونها الاية والخاص مقدم على العام وقال ابن زيد ولا خوف عليهم امامهم فليس شيء اعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت فامنهم الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فان قيل قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي نفي الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والاخرة وليس الامر كذلك لانهما حصلا في الدنيا للمؤمنين اكثر من حصولهما لغير المؤمنين قال عليه السلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وايضا فالمؤمن لا يمكنه القطع انه اتى بالعبادات كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وايضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرائن الكلام تدل على ان المراد نفيهما في الاخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور فاخبر عنهم ما كان فيهم من الخوف والاشفاق في الدنيا ان تفوتهم كرامة الله تعالى التي نالوها الان المسئلة الخامسة قال القاضي قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يدل على امور احدها ان الهدى قد ثبت ولا اهتداء فلذلك قال فمن تبع هداي وثانيها بطلان القول بان المعارف ضرورية وثالثها ان اتباع الهدى يستحق الجنة ورابعها ابطال التقليد لان المقلد لا يكون متبعا للهدى قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما وعد متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعد له العذاب فقال والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فهم اصحاب العذاب الدائم واما الكلام في الخلود فقد تقدم في تفسير قوله تعالى ولهم عذاب عظيم وهنا اخر الايات الدالة على النعم العامة وهي دالة على التوحيد لان هذه النعم حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة لان محمدا صلى الله عليه وسلم اخبر عنها وكان موجودا في التورية والانجيل من غير تعلم ولا تلمذ وعلى المعاد لان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل اعلم انه تعالى لما اقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد اولا ثم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف اليهود كسرا لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من حيث كونها اخبارا عن الغيب واعلم انه سبحانه وتعالى ذكرهم تلك النعم اولا على سبيل الاجمال فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وفرع على تذكيرها الامر بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ثم عقبها بذكر الامور التي تمنعهم عن الايمان به ثم ذكرهم ثانيا بقوله مرة اخرى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين مقرونا بالترغيب البالغ بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية مقرونا بالترهيب البالغ ثم شرع بعد ذلك في تعديد النعم على سبيل التفصيل ومن تامل وانصف علم ان هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذ قد حققنا هذه المقدمة فلنتكلم الان في التفسير بعون الله تعالى قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واياي فارهبون اعلم ان فيه مسائل المسئلة الاولى اتفق المفسرون على ان اسرائيل هو يعقوب

اسحاق بن ابرهيم ويقولون معنى اسرائيل عبد الله لان اسرى فى لغتهم هو العبد وايل هو الله وكذلك جبرئيل
هو عبد الله وميكائيل عبد الله قال القفال قيل ان اسر بالعبرانية فى معنى انسان فكانه قيل رجل الله فقوله
يا بنى اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب فى ايام محمد عليه السلام المسئلة
الثانية حد النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة
على جهة الاحسان قالوا وانما زدنا هذا لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر
والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة
استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فاى امتناع فى اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق
الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا ان يكون الامر كذلك ولنرجع الى تفسير الحد فنقول اما قولنا
المنفعة فلان المضرة المحضة لا يجوز ان يكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلانه لو كان نفعا
وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن احسن الى جاريته ليربح عليها او اراد استدراجه الى ضرر
واختداعه كمن اطعم خبيصا مسموما ليهلكه لم يكن ذلك نعمة واما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد
الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الينا
اناء الليل والنهار فى الدنيا والاخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة
فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اوجه احدها نعمة تفرد الله بها نحو ان خلق وان رزق وثانيها نعمة وصلت
الينا من جهة غيره بان خلقها وخلق المنعم ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعية ووفقه
عليه وهداه اليه وهذه النعمة فى الحقيقة ايضا من الله تعالى الا انه تعالى لما اجراها على يد عبده كان ذلك
العبد مشكورا ولكن المشكور فى الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لى ولوالديك فبدأ بنفسه وقال
عليه الصلوة والسلام لا يشكر الله من لا يشكر الناس وثالثها نعمة وصلت الينا من الله تعالى بواسطة
طاعتنا وهى ايضا من الله تعالى لانه لولا انه تعالى وفقنا على الطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح
الاعذار والا لما وصلنا الى شىء منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله الفرع الثانى ان نعم الله على عبيده مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها وانما لا يمكن ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع واللذات التى ننتفع بها والجوارح والاعضاء
التى نستعملها فى جر المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى فى العالم مما يلتذ به ويستدل به على وجود الصانع
وما وجد فى العالم مما يحصل الانزجار برؤيته عن المعاصى مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة
هى اللذة او ما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله كذلك لان كل ما يلتذ به نعمة وكل ما لا يلتذ به وهو
وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذى لا يكون جالبا للنفع الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر وهو صالح
لان يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية
فثبت ان جميع مخلوقاته تعالى نعم على العبيد ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد ما فى اقل الاشياء من المنافع والحكم
فكيف يمكن الاحاطة بكل ما فى العالم من المنافع والحكم فصح بهذا معنى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
فان قيل فاذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به فى حق العبد فكيف امر بتذكرها فى قوله اذكروا
نعمتى التى انعمت عليكم والجواب انها غير متناهية بحسب الانواع والاشخاص الا انها متناهية بحسب الاجناس
وذلك يكفى فى التذكر الذى يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والثناء
والطاعة لا يتحقق الا على ايصال النعمة فثبت انه تعالى هو المستحق لحمد الحامدين ولهذا قال فى ذم الاصنام هل
يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون قال الله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم وقال افمن
يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى الفرع الثالث ان اول ما انعم الله على عبيده هو ان خلقهم
احياء والدليل عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون
هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا الى اخر الاية وهذا صريح فى ان اصل النعم الحيوة لانه تعالى ولما ذكر
من النعم فانما ذكر الحيوة ثم انه تعالى ذكر عقيبها سائر النعم وانه تعالى لما ذكر الموت ليتبين ان المقصود من
حيوة الدنيا والثواب وبين ان جميع ما خلق قسمان منتفع ومنتفع به هذا على قول المعتزلة وقال اهل السنة حيوة الاخرة
انه تعالى لما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لاحد عليه ولهذا سمى نفسه بالنافع والضار ولا يسئل عما
يفعل وهم يسئلون الفرع الرابع قالت المعتزلة ان الله تعالى قد انعم على المكلفين بنعمة الدنيا ونعمة الدين
وسوى بين الجميع فى النعم الدينية والدنيوية اما فى النعم الدينية فلان كل ما كان فى المقدور من الالطاف
فقد فعل بهم والذى لم يفعله فغير داخل فى القدرة اذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبقى عذر المكلف
واما فى الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لان عندهم يجب رعاية الاصلح فى الدنيا وعند البصريين لا يجب
وقال اهل السنة ان الله خلق الكافر للنار ولعذاب الاخرة ثم اختلفوا فى انه هل لله نعمة على الكافر فى الدنيا
فمنهم من قال هذه النعمة القليلة فى الدنيا لما كانت مؤدية الى الضرر الدائم فى الاخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر
فى الدنيا فان من جعل السم فى الحلواء لم يعد النفع الحاصل من اكل الحلواء نعمة لما كان ذلك سبيلا الى الضرر العظيم
ولهذا قال تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خير لانفسهم انما نملى لهم ليزدادوا اثما ومنهم من قال
انه تعالى وان لم ينعم على الكافر بنعمة الدين فلقد انعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضى ابى بكر الباقلانى
وهذا القول اصوب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم
لعلكم تتقون الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فنبه على انه يجب على الكل طاعته
لمكان هذه النعم وهى نعمة الخلق والرزق وثانيها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا الى اخره ذكر ذلك
فى معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل اليهم من الله شىء من النعم لما صح ذلك وثالثها قوله تعالى يا بنى اسرائيل

اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم وهذا نص صريح فى ان الله تعالى انعم على الكافرين اذ المخاطب بذلك هم اهل الكتاب
وكانوا من الكفار وكذا قوله يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم وانى فضلتكم على العالمين الى قوله واذ انجيناكم
وقوله واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وكل ذلك عد النعم على العبيد ورابعها قوله الم يروا كم اهلكنا
من قبلهم من قرن مكناهم فى الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا وخامسها قوله تعالى قل من ينجيكم
من ظلمات البر والبحر تدعونه الى قوله ثم انتم تشركون وسادسها قوله تعالى ولقد مكناكم فى الارض وجعلنا لكم فيها
معايش قليلا ما تشكرون وقال فى قصة ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم يكن عليهم من الله نعمة لما كان لهذا
القول فائدة وسابعها قوله تعالى واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم فى الارض الاية وقال تعالى حاكيا
عن شعيب واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال تعالى حاكيا عن موسى اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين
وثامنها قوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وهذا صريح وتاسعها
قوله هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وعاشرها قوله
تعالى واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم والحادى عشر قوله تعالى هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى
اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة الى قوله فلما انجيهم اذا هم يبغون فى الارض بغير الحق والثانى عشر هو الذى
جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا والثالث عشر الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحلوا قومهم دار البوار
والرابع عشر الله الذى خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك
لتجرى فى البحر بامره والخامس عشر قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار وهذا صريح
فى اثبات النعمة فى حق الكفار واعلم ان الخلاف فى هذه المسئلة راجع الى العبارة وذلك انه لا نزاع فى ان هذه
الاشياء اعنى الحيوة والعقل والسمع والبصر وانواع الرزق والمنافع من الله تعالى وانما الخلاف فى ان امثال
هذه المنافع اذا حصل عقيبها تلك المضار الابدية هل يطلق عليها فى العرف اسم النعمة ام لا ومعلوم ان ذلك نزاع فى
مجرد عبارة فاما الذى يدل على ان ما لا يلتذ به المكلف فهو الله تعالى انما خلقه لينتفع به فى الاستدلال على
الصانع وعلى لطفه واحسانه فامور احدها قوله تعالى فى سورة اتى امر الله ينزل الملائكة بالروح من امره على
من يشاء من عباده فبين تعالى انه انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولاجل الدعوة الى وحدانيته والايمان بتوحيده
وعدله ثم انه تعالى قال خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم
مبين فبين ان حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من اعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال الى
حال من كونه نطفة ثم علقة ثم مضغة الى ان ينتهى من اخس احواله وهو كونه نطفة الى اشرف احواله وهو كونه
خصيما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوه انعامه فقال والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون الى قوله
هو الذى انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون بين بذلك الرد على الدهرية واصحاب
الطبايع لانه تعالى بين ان الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الالوان والطعوم والروايح ثم قال وسخر
لكم الليل والنهار بين به الرد على المنجمين واصحاب الافلاك حيث استدلوا بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة
واحدة على حدوثها فاثبت سبحانه وتعالى بهذه الايات ان كل ما فى العالم مخلوق لاجل المكلفين لان كل ما فى العالم
مما يغاير ذات المكلف ليس يخلو من ان يستلذ به المكلف ويستروح اليه فيحصل له به سرورا ويتحمل عنه كلفة او يحصل
له به اعتبار نحو الاجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيتذكر بالنظر اليها انواع العقاب فى الاخرة فيحترز منها او يستدل
به على المنعم الاعظم فثبت انه لا يخرج شىء من مخلوقاته من هذه المنافع ثم انه تعالى نبه على عظم انعامه بهذه الاشياء
فى اخر هذه الايات فقال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وثانيها قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت امنة مطمئنة
ياتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فنبه بذلك على ان كون النعمة واصلة اليهم يوجب ان يكون كفرها
سببا للتبديل وثالثها قال فى قصة قارون واحسن كما احسن الله اليك وقال الم تروا ان الله سخر لكم ما فى
السموات وما فى الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون
وقال فباى الاء ربكما تكذبان على سبيل التكرير وكل ما فى هذه السورة فهو من النعم اما فى الدين او فى الدنيا فهذا
ما يتعلق بهذا الباب المسئلة الثالثة فى النعم المخصوصة ببنى اسرائيل قال بعض العارفين عبيد النعم كثيرة وعبيد المنعم
قليلون فالله تعالى ذكر بنى اسرائيل نعمه عليهم ولما ال الامر الى امة محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم المنعم فقال اذكرونى
اذكركم فدل ذلك على فضل امة محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الامم واعلم ان نعم الله على بنى اسرائيل كثيرة احدها
استنقاذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وابدلهم من ذلك بتمكينهم فى الارض وتخليصهم من العبودية
كما قال ونريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم فى الارض
ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون وثانيها جعلهم انبياء وملوكا بعد ان كانوا عبيد
القبط واهلك اعداءهم واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم كما قال واورثناها بنى اسرائيل وثالثها انزل عليهم
الكتب العظيمة التى ما انزلها على امة سواهم كما قال واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء
وجعلكم ملوكا واتيكم ما لم يؤت احدا من العالمين ورابعها روى هشام عن ابن عباس انه قال من نعم الله تعالى
على بنى اسرائيل ان نجاهم من ال فرعون وظلل عليهم فى التيه الغمام وانزل عليهم المن والسلوى فى التيه واعطاهم
الحجر الذى كان كراس الرجل يسقيهم ما شاؤا من الماء متى ارادوه فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عليهم
واعطاهم عمودا من النور ليضىء لهم بالليل فكان رؤسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى واعلم انه تعالى انما ذكرهم بهذه
النعم لوجوه احدها ان فى جملة النعم ما يشهد بصدق محمد صلى الله عليه وسلم وهو التورية والانجيل والزبور
وثانيها ان كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكى يحذروا مخالفة ما دعوا اليه من الايمان
بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقران وثالثها ان تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن اظهار المخالفة ورابعها ان تذكير
النعم الكثيرة يفيد ان المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص احدا بنعم كثيرة فالظاهر انه لا يزيلها

عنهم لما قيل إتمام المعروف من ابتدائه فكان تذكر النعم السالفة مطمع في النعم الآتية وذلك الطمع مما يحملهم على
الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فإن قيل تلك النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعمة
عليهم وسببا لعظم معصيتهم قلنا الجواب من وجوه أحدها لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا وما كان يحصل هذا
النسل فصارت هذه النعم التي على الآباء كأنها نعم على الأبناء وثانيها أن الانتساب إلى آباء خصهم الله بنعم
الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الأولاد وثالثها الأولاد متى سمعوا أن الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم
لمكان طاعتهم وإعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لأن الولد مجبول على التشبه بالأب
في أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا إلى الاشتغال بالخيرات والإعراض عن الشرور وأما قوله تعالى وأوفوا بعهدي
فاعلم أن العهد يضاف إلى المعاهد والمعاهد جميعا وذكروا في هذا العهد قولين الأول أن المراد منه جميع ما أمر الله
به من غير تخصيص ببعض التكاليف دون بعض ثم فيه روايات أحدها أنه تعالى جعل تعريفه إياهم نعمه عهدا له
عليهم من حيث أنه يلزمهم القيام بشكره كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق وقوله تعالى أوف بعهدكم أراد به
الثواب والمغفرة فجعل الوعد شبيها بالعهد به من حيث اشتراكهما في أنه لا يجوز الإخلال به وثانيها قال الحسن
المراد منه العهد الذي أخذه الله على بني إسرائيل في قوله وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله إني معكم لئن
أقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة إلى قوله ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار فمن وفى لله بعهده وفى الله له بعهده
وثالثها قول جمهور المفسرين أن المراد أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصي أوف بعهدكم أي أرضى
عنكم وأدخلكم الجنة وهو الذي حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى إن الله اشترى من
المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة إلى قوله ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم
القول الثاني أن المراد من هذا العهد ما أثبته في الكتب المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وأنه سيبعثه
على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل إلى قوله لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم
جنات تجري من تحتها الأنهار وقال في الأعراف ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة
والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل
وأما عهد الله معهم فهو أن ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الإصر والأغلال التي كانت في أعناقهم
وقال وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه
قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين وقال وإذ قال
عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من
بعدي اسمه أحمد قال ابن عباس إن الله تعالى كان عهد إلى بني إسرائيل في التوراة إني باعث من بني إسمعيل نبيا
أميا فمن تبعه وصدق بالنور الذي يأتي به أي بالقرآن غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين أجرا
باتباع ما جاء به موسى وجاءت به سائر الأنبياء وأجرا باتباع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم النبي الأمي
من ولد إسمعيل وتصديق هذا في القرآن في قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون أولئك يؤتون
أجرهم مرتين بما صبروا وكان علي بن عيسى يقول تصديق ذلك في قوله يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله
يؤتكم كفلين من رحمته وتصديقه أيضا فيما روى أبو موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله أجران ورجل
أدب أمته فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها فتزوجها فله أجران ورجل أطاع الله وأطاع سيده
فله أجران بقي ههنا سؤالان السؤال الأول لو كان كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحده والجواب من وجهين
الأول أن هذا العلم كان حاصلا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانه الثاني
أن ذلك النص كان نصا خفيا فجاز وقوع الشكوك والشبهات فيه السؤال الثاني المبشر به في هذه الكتب إما أن
يكون قد ذكر في الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك أو لم يذكر شيء من ذلك
فإن كان الأول كان نصا جليا واردا في كتب منقولة إلى أهل العالم بالتواتر فكان يمتنع قدرتهم على الكتمان وكان
يلزم أن يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين وإن كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن يقولوا إن ذلك المبشر به سيجيء بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود
والجواب أن الذين حملوا قوله تعالى وأوفوا بعهدي على الأمر بالتأمل في الدليل الدال على التوحيد والنبوة على
ما شرحنا في القول الأول إنما اختاروه لقوة هذا السؤال فأما من أراد أن ينصر القول الثاني فإنه يجيب عنه
بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوصا عليه نصا جليا يعرفه كل أحد بل كان منصوصا عليه نصا خفيا فلا جرم
لم يلزم أن يعلم ذلك بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين عليهم السلام ولنذكر الآن بعض ما جاء في
كتب الأنبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فالأول جاء في الفصل التاسع من السفر
الأول من التوراة أن هاجر لما غضبت عليها سارة تراءى لها ملك الله فقال لها يا هاجر أين تريدين ومن أين
أقبلت قالت هربت من سيدتي سارة فقال لها ارجعي إلى سيدتك واخفضي لها فإن الله سيكثر زرعك وذريتك
وستحبلين وتلدين ابنا وتسميه إسمعيل من أجل أن الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس ويكون
يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة إليه بالخضوع وهو يسكن على تخوم جميع إخوته واعلم أن الاستدلال
بهذا الكلام أن هذا الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز أن يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبأمر
لا يتم إلا بالكذب على الله تعالى ومعلوم أن إسمعيل وولده لم يكونوا متصرفين في الكل أعني في معظم الدنيا ومعظم
الأمم ولا كانوا مخالطين للكل على سبيل الاستيلاء إلا بالإسلام لأنهم كانوا قبل الإسلام محصورين في البادية
ولا يتجاسرون على الدخول في أوائل العراق وأوائل الشام إلا على أتم خوف فلما جاء الإسلام استولوا على
الشرق والغرب بالإسلام ومازجوا الأمم ووطئوا بلادهم ومازجتهم الأمم وحجوا بيتهم ودخلوا باديتهم

بسبب

بسبب مجاورة الكعبة فلو لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه المخالطة منهم للأمم
ومن الأمم لهم معصية لله تعالى وخروجا عن طاعته إلى طاعة الشيطان والله تعالى يتعالى أن يبشر بما هذا
سبيله والثاني جاء في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس أن الرب إلهكم يقيم لكم نبيا مثلي من إخوتكم وفي
هذا الفصل أن الرب تعالى قال لموسى إني مقيم لهم نبيا مثلك من بين إخوانهم وأيما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها
عني ذلك الرجل باسمي أنا أنتقم منه وهذا الكلام يدل على أن النبي الذي يقيمه الله تعالى ليس من بني إسرائيل
كما أن من قال لبني هاشم أنه سيكون من إخوتكم إمام عقل منه أنه لا يكون من بني هاشم ثم إن يعقوب عليه السلام
وهو إسرائيل ولم يكن له أخ إلا العيص ولم يكن للعيص ولد من الأنبياء سوى أيوب عليه السلام وأنه كان
قبل موسى عليه السلام فلا يجوز أن يكون موسى مبشرا به وأما إسمعيل فإنه كان أخا إسحق والد يعقوب ثم إن كل نبي بعث بعد موسى كان
من بني إسرائيل والنبي صلى الله عليه وسلم ما كان منهم لكنه كان من إخوانهم لأنه من ولد إسمعيل الذي
هو أخو إسحق عليهم الصلاة والسلام فإن قيل قوله من بينكم يمنع من أن يكون المراد محمدا عليه الصلاة والسلام
لأنه لم يقم من بين بني إسرائيل قلنا بل قد قام من بينهم لأنه عليه السلام ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر إلى
المدينة وبها تكامل أمره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبني قينقاع والنضير وغيرهم وأيضا
فإن الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا إذ ذاك بالشام فإذا قام محمد صلى الله عليه وسلم بالحجاز فقد
قام من بينهم وأيضا فإنه إذا كان من إخوانهم فقد قام من بينهم لأنه ليس ببعيد منهم والثالث قال في الفصل
العشرين من هذا السفر إن الرب تعالى جاء من طور سينا وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران ومعه
عن يمينه ربوات القديسين فمنحهم العز وحببهم إلى الشعوب ودعا جميع قديسيه بالبركة ووجه الاستدلال
أن جبل فاران وجدناه منقوطا بنقطتين وهو بالحجاز لأن في التوراة أن إسمعيل تعلم الرمي في برية فاران ومعلوم
أنه إنما سكن بمكة وإذا ثبت هذا فنقول إن قوله فمنحهم العز لا يجوز أن يكون المراد إسمعيل عليه السلام لأنه لم
يحصل عقيب سكنى إسمعيل هناك عز ولا اجتمع هناك ربوات القديسين فوجب حمله على محمد صلى الله عليه وسلم
قالت اليهود المراد أن النار لما ظهرت من طور سينا ظهرت من ساعير نار أيضا ومن جبل فاران أيضا وانتشرت
في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لأن الله تعالى لو خلق نارا في موضع فإنه لا يقال جاء الله من ذلك الموضع إلا إذا
تبع تلك الواقعة وحي نزل في ذلك الموضع أو عقوبة وما أشبه ذلك وعندكم أنه لم يتبع ظهور النار وحي ولا كلام
إلا من طور سيناء فقط فأما أن يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله
من الغمام إذا ظهر في الغمام احتراق ونيران كما يتفق ذلك في أيام الربيع وأيضا في كتاب حبقوق بيان ما قلنا
وهو جاء الله من طور سينا والقدس من جبل فاران لقد انكشفت السماء من بهاء محمد صلى الله عليه وسلم
وامتلأت الأرض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور يحوط بلده بعزه تسير المنايا أمامه وتصحب سباع
الطير أجناده قام فمسح الأرض وتأمل الأمم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية
وتزعزعت ستور أهل مدين ركبت الخيول وعلوت مراكب الإنقاذ والغوث وستنزع في قسيك إغراقا ونزعا وترتوي
السهام بأمرك يا محمد ارتواء وتخرث الأرض بالأنهار لقد رأتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل
ونفرت المهاوي نفيرا ورعبا ورفعت أيديها وجلا وخوفا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت
العساكر في برق سهامك ولمعان نيازكك تدوخ الأرض غضبا وتدوس الأمم زجرا لأنك ظهرت بخلاص أمتك
وإنقاذ تراث آبائك هكذا نقل علي بن زين الطبري وأما النصارى فقال أبو الحسين في كتاب الغرر ورأيت في نقولهم
وظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوي السهام بأمرك المحمود لأنك ظهرت بخلاص
أمتك وإنقاذ مسيحك فظهر بما ذكرنا أن قوله تعالى في التوراة ظهر الرب من جبل فاران ليس معناه ظهور
النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذاك إلا رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم فإن
قالوا المراد مجيء الله تعالى ولهذا قال في آخر كلامه وإنقاذ مسيحك قلنا لا يجوز وصف الله تعالى بأنه يركب
الخيول وبأن شعاع منظره مثل النور وبأنه جاز المساعي القديمة وأما قوله وإنقاذ مسيحك فإن محمدا عليه السلام
أنقذ المسيح من كذب اليهود والنصارى والرابع ما جاء في كتاب شعيا في الفصل الثاني والعشرين منه قومي فأزهري
مصباحك يريد مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى طالعة عليك فقد تجلل الأرض الظلام وغطى على الأمم
الضباب والرب يشرق عليك إشراقا ويظهر كرامته عليك تسير الأمم إلى نورك والملوك إلى ضوء طلوعك ارفعي
بصرك إلى ما حولك وتأملي فإنهم مستجمعون عندك ويحجونك ويأتيك ولدك لأنها أم القرى فأولاد سائر
البلاد كأنها أولاد مكة من بلد بعيد وتتزين ثيابك على الأرائك والسرر وحين ترين ذلك تسرين وتبتهجين
من أجل أنه يميل إليك ذخائر البحر ويحج إليك عساكر الأمم ويساق إليك كباش مدين ويأتيك أهل سبأ
يتحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير إليك أغنام فاران ويرفع إلى مذبحي ما يرضيني وأحدث حينئذ لبيت
محمدي حمدا فوجه الاستدلال أن هذه الصفات كلها موجودة لمكة فإنه قد حج إليها عساكر الأمم ومال إليها
ذخائر البحر وقوله وأحدث لبيت محمدي حمدا معناه أن العرب كانت تلبي قبل الإسلام فتقول لبيك لا شريك لك
إلا شريك هو لك تملكه وما ملك ثم صار في الإسلام لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك فهذا هو الحمد
الذي جدده تعالى لبيت محمد فإن قيل المراد بذلك بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز أن
يقول الحكيم قد دنا وقتك مع أنه ما دنا بل الذي دنا أمر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه وأيضا فإن
كتاب شعيا مملوء من ذكر البادية وصفتها وذلك يبطل قولهم والخامس روى السمان في تفسيره في السفر
الأول من التوراة أن الله تعالى أوحى إلى إبرهيم في السفر الأول من التوراة أنه تعالى قال قد أجبت دعاءك في إسمعيل
وباركت عليه وكثرته وعظمته جدا جدا وسيلد اثني عشر عظيما وأجعله لأمة عظيمة والاستدلال به
أنه لم يكن في ولد إسمعيل من كان لأمة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وأما دعاء إبراهيم عليه السلام

الى قوله

هذه

فلا يجوز أن يكون موسى

سمعت أنه نبي من أنبياء بني إسرائيل

ذاخ البلاد بدوخها قهرها واستولى عليها والعصب الطي الشديد

واسمعيل عليه السلام فكان لرسولنا صلى الله عليه وسلم لما فرغا من بناء الكعبة وهو قوله تعالى ربنا وابعث
فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم ولهذا كان
يقول عليه السلام انا دعوة ابي ابرهيم وبشارة عيسى وهو قوله ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه
احمد السادس قال المسيح انا اذهب وسياتيكم الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول
كما يقال له وتصديق ذلك ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي اما الفارقليط ففي تفسيره وجهان الاول انه مشتق من الحمد والاسم المشتق من الحمد ليس الا لنبينا عليه
السلام فان اسمه محمد واحمد ومحمود ويقال ان صفته في التورية ان مولده بمكة ومسكنه بطيبة وملكه
بالشام وامته الحمادون والثاني ان معنى الفارقليط الشافع المشفع وهذا ايضا صفة محمد صلى الله عليه وسلم
والثالث قال بعض النصارى الفارقليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال راووق
للذي يروق به واما ليط فهو للتحقيق في الامر كما يقال شب است روز ست وهذا ايضا صفة شرعنا لانه
هو الذي يفرق بين الحق والباطل والسابع قال دانيال لبخت نصر حين ساله عن رؤيا كان راها من غير ان قصها
عليه رايت ايها الملك منظرا هائلا راسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذه من نحاس
وساقه من حديد وبعض رجليه من حديد وبعضها من خزف ورايت حجرا يقطع من غير قاطع وصك رجل
ذلك الصنم ودقها دقا شديدا فتفتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه وصارت رفاتا
وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها اثر وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلا عظيما امتلأت
به الارض فهذا رؤياك ايها الملك فاما تفسيرها فانت الراس الذي رايته من الذهب ويقوم بعدك مملكة اخرى
دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تنبسط على الارض كلها والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد
فاما الرجل الذي كان بعضها من حديد وبعضها من نحاس فان بعض المملكة تكون عزيزا وبعضها ذليلا وتكون كلمة
الملك متشتتة ويقيم اله السماء في تلك الايام مملكة ابدية لا تتغير ولا تزول وانه يزيل جميع الممالك وسلطانها
يبطل جميع السلاطين وتقوم هي الى دهر الداهرين فهذا تفسير الحجر الذي رايت انه يقطع من حجر جبل بلا قاطع حتى
دقت الحديد والنحاس والخزف والله اعلم بما يكون في اخر الزمان فهذه هي الاشارات الواردة في كتب المتقدمة
لمبعث رسولنا صلى الله عليه وسلم اما قوله تعالى اوف بعهدكم فقالت المعتزلة ذلك العهد هو ما دل العقل
عليه من ان الله تعالى يجب عليه ايصال الثواب الى المطيع وصح وصف ذلك الوجوب بالعهد لانه يجب الوفاء به كان
ذلك اوكد من العهد بالايجاب والنذر واليمين وقال اصحابنا انه لا يجب للعبد على الله شيء وفي هذه الاية ما يدل
على ذلك لانه تعالى لما قدم ذكر النعم ثم رتب عليه الامر بالوفاء بالعهد دل على ان تلك النعم السالفة توجب
عهد العبودية واذا كان كذلك كان اداء العبادات اداء لما وجب بسبب النعم السالفة واداء الواجب لا يكون
سببا لواجب اخر فثبت ان اداء التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين الاول
انه تعالى وعد بالثواب وكل ما وعد به استحال ان لا يوجد لانه لو لم يوجد لانقلب خبره الصدق كذبا والكذب
محال والمفضي الى المحال محال وكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك اكد مما ثبت باليمين والنذر والثاني ان يقال
العهد هو الامر والعبد يجوز ان يكون مامورا الا ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مامورا لكنه تعالى اجرى في ذلك
على موافقة اللفظ كقوله يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله اما قوله تعالى واياي فارهبون
فاعلم ان الرهبة هي الخوف قال الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال في المكلف انه خائف من وجهين المتكلمون
احدهما مع العلم والاخر مع الظن اما العلم فاذا كان على يقين من انه اتى بكل ما امر به واحترز عن كل ما نهى
عنه فان خوفه انما يكون عن المستقبل وعلى هذا نصف الملائكة والانبياء بالخوف والرهبة قال الله تعالى
يخافون ربهم من فوقهم واما الظن فاذا لم يقطع بانه فعل المامورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف ان
لا يكون من اهل الثواب واعلم ان من كان خوفه في الدنيا اشد كان امنه يوم القيمة اكثر وبالعكس روي انه ينادي
مناد يوم القيمة وعزتي وجلالي اني لا اجمع على عبدي خوفين ولا امنين من امنني في الدنيا اخوفته في الاخرة
ومن خافني في الدنيا امنته يوم القيمة وقال العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والاول
نصيب اهل الظاهر والثاني نصيب اهل القلوب والاول يزول والثاني لا يزول واعلم ان في الاية دلالة على
ان كثرة النعم تعظم المعصية ودلالة على ان تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على ان الرسول عليه السلام
كما كان مبعوثا الى العرب كان مبعوثا الى بني اسرائيل وقوله تعالى واياي فارهبون يدل على ان المرء يجب ان لا يخاف
احدا الا الله تعالى وكما يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجاء والامل وذلك يدل على ان الكل بقضاء الله تعالى
وقدره اذ لو كان العبد مستقلا بالفعل لوجب ان يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل
عليه قوله واياي فارهبون بل كان يجب ان لا يرهب الا نفسه لان مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله تعالى
فوجب ان لا يخاف الا نفسه وان لا يخاف الله تعالى البتة وفيها دلالة على انه يجب على المكلف ان ياتي بالطاعات للخوف
والرجاء وان ذلك لا بد منه في صحتها قوله تعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به ولا تشتروا
باياتي ثمنا قليلا واياي فاتقون اعلم ان المخاطبين بقوله وامنوا هم بنو اسرائيل ويدل عليه وجهان الاول انه
معطوف على قوله اذكروا نعمتي كانه قيل اذكروا نعمتي واوفوا بعهدي وامنوا بما انزلت الثاني ان قوله مصدقا لما معكم
يدل على ذلك اما قوله بما انزلت ففيه قولان الاقوى انه القران وعليه دليلان احدهما انه وصفه بكونه منزلا وذلك
هو القران لانه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل والثاني وصفه بكونه
مصدقا لما معهم من الكتب وذلك هو القران وقال قتادة المراد امنوا بما انزلت من كتاب ورسول تجدونه مكتوبا في
التورية والانجيل اما قوله تعالى مصدقا لما معكم ففيه تفسيران احدهما ان في القران ان موسى وعيسى حق وان التورية
والانجيل حق وان التورية انزل على موسى والانجيل على عيسى عليهما السلام فكان الايمان بالقران مؤكدا للايمان

بالتورية

بالتورية والانجيل فكانه قيل لهم ان كنتم تريدون المبالغة في الايمان بالتورية والانجيل فامنوا بالقران فان
الايمان به يؤكد الايمان بالتورية والانجيل والثاني انه حصلت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقران في التورية
والانجيل فكان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقران تصديقا للتورية والانجيل وتكذيب محمد عليه
السلام والقران تكذيبا للتورية والانجيل وهذا التفسير اولى من التفسير الاول لان على التفسير الاول
لا يلزم الايمان بمحمد عليه السلام لان بمجرد كونه مخبرا عن كون التورية والانجيل حقا لا يجب الايمان بنبوته اما
على التفسير الثاني يلزم الايمان به لان التورية والانجيل اذا اشتملا على كون محمد عليه السلام صادقا فالايمان
بالتورية والانجيل يوجب الايمان بكون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا لا محالة ومعلوم ان الله تعالى انما ذكر
هذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان هذا التفسير اولى واعلم
ان هذا التفسير الثاني يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين الاول ان شهادة كتب الانبياء عليهم
السلام لا تكون الا حقة والثاني انه عليه السلام اخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك الا من قبل الوحي اما
قوله ولا تكونوا اول كافر به فمعناه اول من كفر به او اول فريق او فوج كافر به او ولا يكن كل واحد منهم اول كافر به
ثم فيه سؤالان السؤال الاول كيف جعلوا اول من كفر به وقد سبقهم الى الكفر به مشركو العرب والجواب من وجوه
احدها ان هذا تعريض بانه كان يجب ان يكونوا اول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفاته ولانهم كانوا هم المبشرين به وبزمان
محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتحين على الذين كفروا به فلما بعث كان امرهم على العكس لقوله فلما جاءهم
ما عرفوا كفروا به وثانيها يجوز ان يراد ولا تكونوا مثل اول كافر به يعني من اشرك من اهل مكة اي ولا تكونوا وانتم
تعرفونه مذكورا في التورية والانجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له وثالثها ولا تكونوا اول كافر به من اهل
الكتاب لان هؤلاء كانوا اول من كفر بالقران من بني اسرائيل وان كانت قريش كفرت به قبل ذلك ورابعها ولا تكونوا
اول كافر به يعني بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم اي لا تكونوا اول احد من امتكم كذب كتابكم لان تكذيبكم بمحمد صلى الله
عليه وسلم يوجب تكذيبكم بكتابكم وخامسها ان المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لانهم كما شاهدوا المعجزات
الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة في التورية والانجيل بمقدمه فكان كفرهم اشد من كفر من لم يعرف
الا نوعا واحدا من الدليل والسابق الى الكفر يكون اعظم ذنبا ممن بعده لقوله عليه السلام من سن سنة سيئة لعله فان السابق في الكفر
فله وزرها ووزر من عمل بها فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا في الكفر عظيما فقد اشتركا في هذا الوجه فصح
اطلاق اسم احدهما على الاخر على سبيل الاستعارة وسادسها المعنى ولا تكونوا اول من جحد مع المعرفة لان كفر قريش
كان مع الجهل لا مع المعرفة وسابعها اول كافر به من كفر من اليهود لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها
قريظة والنضير فكفروا به ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل اول كافر من كفر به من اهل الكتاب وهو
كقوله واني فضلتكم على العالمين اي عالمي زمانهم وثامنها ولا تكونوا اول الكافرين به عند سماعكم بذكره بل
تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم فيه وتاسعها ان لفظ اول صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف السؤال
الثاني او كان يجوز لهم الكفر اذا لم يكونوا اولا والجواب من وجوه احدها انه ليس في ذكر الشيء دلالة على ان ما
عداه بخلافه وثانيها ان في قوله وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم دلالة على ان كفرهم اولا واخرا محظور وثالثها
[illegible]
[illegible]
صلى الله عليه وسلم وصفته ورابعها قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فانه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا انتم اول الكفار لان هذه الاولية موجبة لمزيد الاثم
سبقوا الى الكفر فاما ان يقتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر كان الله ووزر ذلك الكفر ووزر كفر من كفر الى يوم القيمة
وان لم يقتد [illegible] اجتمع عليه امران احدهما السبق الى الكفر والثاني التفرد به
في قوله تعالى ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا [illegible]
في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ان الاشتراء يوضع موضع الاستبدال فكذلك الثمن
يوضع موضع البدل عن الشيء والعوض عنه فاذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا
عنده قال ابن عباس ان رؤساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحيي بن اخطب وامثالهما كانوا ياخذون
من فقراء اليهود الهدايا وعلموا انهم لو تبعوا محمدا صلى الله عليه وسلم لانقطعت عنهم تلك الهدايا فاصروا على
الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر الحقير وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليل جدا فانه نسبة
المتناهي الى غير المتناهي ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا فكان ذلك القليل جدا من
نسبة له الى الكثير الذي لا نهاية له واعلم ان هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من تعجل له
ان علمائهم كانوا ياخذون الرشى على كتمان امر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التورية
كان الكلام ابين اما قوله تعالى واياي فاتقون فيقرب معناه مما تقدم من قوله واياي فارهبون والفرق ان الرهبة
عبارة عن الخوف واما الاتقاء فانما يحتاج اليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه وكان تعالى امرهم بالرهبة لاجل جواز
العقاب ثم امرهم بالتقوى لاجل تعين العقاب قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق
وانتم تعلمون اعلم انه تعالى لما امرهم بالايمان بما انزلت نهاهم عن الكفر والضلال
الاغترار والاضلال واعلم ان اضلال الغير لا يحصل الا بطريقين وذلك ان ذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق
فاضلاله لا يمكن الا بتشويش تلك الدلائل عليه وان كان ما سمعها فاضلاله انما يكون باخفاء تلك الدلائل عليه
ومنعه من الوصول اليها فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه
وقوله وتكتموا الحق اشارة الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول اليها واعلم ان الاظهر في الباء التي في قوله بالباطل

انها للاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة في التورية والانجيل في امر محمد صلى الله عليه وسلم كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتاملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل وهو المذكور ايضا في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله تعالى وانتم تعلمون فمعناه وانتم تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيمة وذلك لان ذلك التلبيس صار صارفا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيمة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيمة ولا شك في ان موقعه عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى ثم ههنا بحثان البحث الاول قوله تعالى وتكتموا جزم داخل تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا او منصوب باضمار ان البحث الثاني ان النهي عن اللبس والكتمان وان تقيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم ان ذلك اللبس والكتمان حق او باطل وما لا يعرف كونه حقا او باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه وسبب ذكر هذا القيد ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا افحش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين بما في التلبيس من المفاسد كان اقدامهم عليه اقبح والاية دالة على ان العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه والله اعلم

قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين واعلم ان الله تعالى لما امرهم بالايمان اولا ونهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالمقدم والاصل فيها وهو الصلاة التي هي اعظم العبادات المالية وههنا مسائل المسئلة الاولى القائلون بانه (البدنية والزكوة التي هي اعظم العبادات ٤) لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاء قوله تعالى واقيموا الصلوة بعد ان كان النبي عليه السلم وصف لهم اركان الصلوة وشرائطها وكانه تعالى قال واقيموا الصلوة التي عرفتموها والقائلون بجواز التاخير قالوا بجواز ان يرد الامر بالصلوة وان كانوا لا يعرفون ان الصلوة ما هي ويكون المقصود ان يوطن السامع نفسه على الامتثال وان كان لا يعلم ان المامور به ما هو كما انه لا نزاع انه يحسن من السيد ان يقول لعبده اني امرك غدا بشيء فلا بد وان تفعله ويكون غرضه منه ان يعزم العبد في الحال على ادائه في الوقت الثاني المسئلة الثانية قالت المعتزلة الصلوة من الاسماء الشرعية قالوا لانها امر حدث في الشرع فاستحال ان يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم اصلها في اللغة الدعاء قال الاعشى

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي ۞ عينا فان لجنب المرء مضطجعا ۞

وقال الاخر ۞ وقابلها الريح في دنها ۞ وصلى على دنها وارتسم ۞ (ارتسم الرجل كبر ودعا ... من الحقيقة)

وقال بعضهم الاصل فيها اللزوم ۞ لم اكن من جناتها علم الله ۞ واني لحرها اليوم صال ۞

اي ملازم وقال اخرون بل هي ماخوذة من المصلي وهو الفرس الذي يتبع غيره والاقرب انها ماخوذة من الدعاء اذ لا صلاة الا ويقع فيها الدعاء او ما يجري مجراه وقد تكون صلوة ولا تحصل فيها متابعة الغير واذا حصل في وجه التشبيه ما هو عام كل الصور كان اولى من ان يجعل وجه التشبيه شيئا يختص ببعض الصور (لمن تجعل) وقال اصحابنا من المجازات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلوة الشرعية مشتملة على الدعاء لا جرم اطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا اما الزكوة فهي في اللغة عبارة عن النماء يقال زكا الزرع اذا نما وعن التطهير قال تعالى اقتلت نفسا زكية بغير نفس اي طاهرة وقال قد افلح من تزكى اي تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا وقال ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه اي تطهر بطاعة الله ولعل اخراج نصف دينار من عشرين دينارا سمي زكوة تشبيها بهذين الوجهين لان في اخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث التزكية فان الله يدفع البلاء عن ذلك المال بتزكية تلك العطية فصار ذلك الاعطاء نماء في المعنى وان كان نقصانا في الصورة (بسبب ٣) ولهذا قال عليه السلام عليكم بالصدقة فان فيها استحصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الاخرة فاما التي في الدنيا فتزيد الرزق وتكثر المال وتعمر الديار واما التي في الاخرة فستر العورة وتصير ظلا فوق الراس وتكون سترا من النار ويجوز ان تسمى الزكوة بالوجه الثاني من حيث انه يطهر مخرج الزكوة من كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها المسئلة الثالثة قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع اما قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ففيه وجوه احدها ان اليهود لا ركوع في صلاتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضا لهم على الاتيان بصلوة المسلمين وثانيها ان المراد صلوا مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار لان في الاول امر تعالى باقامتها وامر في الثاني بفعلها في الجماعة وثالثها ان يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهيا عن الاستكبار المذموم وامرا بالتذلل للمؤمنين كما قال تعالى فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وكقوله امرا تاديبا لرسوله صلى الله عليه وسلم واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وكمدحه بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فكانه تعالى لما امرهم بالصلوة والزكوة امرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع وترك التمرد وحكى الاصمعي عن بعضهم انه انما امر الله بني اسرائيل بالزكوة لانهم كانوا لا يؤتون الزكوة وهو المراد بقوله تعالى واكلهم السحت وبقوله واخذهم الربوا واكلهم اموال الناس بالباطل (وقد نهوا عنه ٤) فاظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوما ليحذروا ان يفضحهم في سائر اسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا كالاخبار عن الغيب الذي هو احد دلائل نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قوله تعالى اتامرون الناس بالبر

وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون اعلم ان الهمزة في اتامرون للتقرير مع التوبيخ والتعجيب من حالهم واما البر فهو اسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه عمل مبرور اي قد رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اي صدق ولم يحنث ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولكن البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى واعلم انه تعالى امر بني اسرائيل بالايمان والشرائع بناء على ما اختصهم به من النعم ورغبهم في ذلك ... من امر الناس بذلك اما النصيحة والشفقة وليس من العقل ان يشفق الانسان على غيره وينصح غيره وينسى نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بان قرعهم بهذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر ههنا على وجوه احدها وهو قول السدي انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية وثانيها قول ابن جريج انهم كانوا يامرون الناس بالصلوة والزكوة وهم كانوا يتركونهما وثالثها انه اذا جاءهم احد في الخفية لاستعلام امر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وامره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلات التي كانت تصل اليهم من اتباعهم ورابعها ان اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسبب انهم كانوا يامرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه واعرضوا عن دينه وهذا اختيار ابي مسلم وخامسها وهو قول الزجاج انهم كانوا يامرون الناس ببذل الصدقة وكانوا يشحون بها لان الله وصفهم بقساوة القلب واكل الربوا والسحت وسادسها لعل المنافقين من اليهود كانوا يامرون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم في الظاهر ثم انهم كانوا في قلوبهم منكرين له فوبخهم الله تعالى عليه وسابعها ان المنافقين من اليهود كانوا يامرون غيرهم باتباع التورية ثم انهم خالفوه لانهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم انهم ما امنوا به اما قوله تعالى وتنسون انفسكم فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز ان يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون انفسكم انكم تغفلون عن حق انفسكم وتعدلون عما لها فيه من النفع اما قوله تعالى وانتم تتلون الكتاب فمعناه انكم تقرؤن التورية وتدرسونها وتعلمون ما فيها من الحث على افعال البر والاعراض عن افعال الاثم اما قوله تعالى افلا تعقلون فهو تعجيب للعقلاء من افعالهم ونظيره قوله تعالى اف لكم ولما تعبدون من دون الله افلا تعقلون وسبب التعجب وجوه الاول ان المقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة والاحسان الى النفس اولى من الاحسان الى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكانه اتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال افلا تعقلون الثاني ان من وعظ الناس واظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سببا لرغبة الناس في المعصية لان الناس يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على انه لا اصل لهذه التخويفات والا لما اقدم على المعصية فيصير هذا داعيا لهم الى التهاون بالدين والجراة على المعصية فاذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية ثم اتى بفعل يوجب الجراة على المعصية فكانه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بافعال العقلاء فلهذا قال افلا تعقلون الثالث ان من وعظ فلا بد وان يجتهد في ان يصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول ومن عصى كان غرضه ان لا يصير وعظه مؤثرا في القلب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء ولهذا قال علي رضي الله عنه قصم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك وتبقى ههنا مسائل المسئلة الاولى قال بعضهم ليس للعاصي ان يامرهم بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالاية والمعقول اما الاية فقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فلا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال ايضا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما المعقول فهو انه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامراة ان ينكر عليها في اثناء الزنا على كشفها عن وجهها ومعلوم ان ذلك مستنكر والجواب المكلف مامور بشيئين احدهما ترك المعصية والثاني منع الغير عن فعل المعصية والاخلال باحد التكليفين لا يقتضي الاخلال بالاخر اما قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فهو نهي عن الجمع بينهما والنهي عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين احدهما ان يكون المراد هو النهي عن نسيان النفس مطلقا والاخر ان يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس بالبر حال كونه ناسيا للنفس وعندنا المراد من الاية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير فسقط قول الخصم واما المعقول الذي ذكروه فيلزمهم المسئلة الثانية احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالوا قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم انما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فاما اذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار فان ذلك لا يحسن اذ لا يجوز ان يقال للاسود لم لا تبيض لما كان السواد مخلوقا فيه والجواب ان قدرته لما صلحت للضدين فان حصل احد الضدين دون الاخر لا لمرجح كان ذلك محض الاتفاق والامر الاتفاقي لا يمكن التوبيخ عليه وان حصل لمرجح فان كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه وان حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والاخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع لانه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية اولى بان يكون ممتنع الوقوع واذا امتنع احد النقيضين وجب الاخر وحينئذ يعود عليكم كلما اوردتموه علينا ثم الجواب الحقيقي عن الكل انه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون المسئلة الثالثة (وفيها اخبار) الاول عن انس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم مررت ليلة اسري بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من النار فقلت يا اخي جبريل من هؤلاء فقال هؤلاء خطباء من اهل الدنيا كانوا يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم الثاني وقال عليه السلام ان في النار رجلا يتاذى اهل النار بريحه فقيل من هو يا رسول الله قال عالم لا ينتفع بعلمه الثالث وقال مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء الناس ويحرق نفسه الرابع الشعبي يطلع قوم من اهل الجنة على قوم من اهل النار فيقولون لم دخلتم النار ونحن انما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم فقالوا انا كنا

يا امر الناس ولا تفعله الخامس قيل من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه وقال الشاعر
ابدأ بنفسك فانهها عن غيها • فاذا انتهت عنه فانت حكيم • فهناك تقبل ان وعظت وتقتدى • بالرأى
منك وينفع التعليم • قيل عمل رجل في الف رجل ابلغ من قول الف رجل واما من وعظ واتعظ فمحله عند الله
عظيم روى ان يزيد بن هرون مات وكان واعظا زاهدا فرئى في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لى
واول ما سألنى منكر ونكير فقالا من ربك فقلت اما تستحيان من شيخ دعى الناس الى الله كذا وكذا سنة
فتقولان له من ربك وقيل للشبلى عند النزع قل لا اله الا الله فقال ان بيتا انت ساكنه غير محتاج الى السرج
قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين • الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم
اليه راجعون • فيه مسئلتان المسئلة الاولى اختلفوا في المخاطبين بقوله واستعينوا بالصبر والصلوة فقال
قوم هم المؤمنون بالرسول عليه السلام قال لان من ينكر الصلوة اصلا والصبر على دين محمد صلى الله عليه وسلم
لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلوة فلا جرم وجب صرفه الى من صدق بمحمد عليه السلام ولا يمتنع ان يكون
الخطاب اولا في بنى اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا للمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم والاقرب ان المخاطبين هم
بنو اسرائيل لان صرف الخطاب الى غيرهم يوجب تفكيك النظم اما قوله كيف يؤمرون بالصبر والصلوة مع كونهم
منكرين لهما قلنا لا نسلم كونهم منكرين لهما وذلك لان كل واحد يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عنه حسن وان
الصلوة التى هى تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تسلى عن محن الدنيا وآفاتها وانما الاختلاف فى الكيفية فان
صلوة اليهود واقعة على كيفية اخرى وصلوة المسلمين على كيفية اخرى واذا كان متعلق الامر هو الماهية التى هى القدر
المشترك زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول انه تعالى لما امرهم بالايمان وبترك الاضلال وبالتزام الشرايع
وهى الصلوة والزكوة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجاه لا جرم عالج
الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلوة المسئلة الثانية ذكر فى الصبر والصلوة وجوه احدها
كانه قيل واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما يستثقله طباعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم
بالصبر اى بحبس النفس عن اللذات فانكم اذا كلفتم انفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم اذا ضممتم الصلوة الى
ذلك تم الامر لان المشتغل بالصلوة لابد وان يكون مشتغلا بذكر الله وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله
فاذا تذكر رحمته صار مائلا الى طاعته واذا تذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه
المعصية وثانيها المراد من الصبر ههنا هو الصوم لان الصائم صابر عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة
البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلوة استنار القلب بانوار معرفة الله وانما
قدم الصوم على الصلوة لان تأثير الصوم فى ازالة ما لا ينبغى وتأثير الصلوة فى حصول ما ينبغى والنفى مقدم على
الاثبات ولانه صلى الله عليه وسلم قال الصوم جنة وقال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر لان الصلوة تمنع عن
الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسبب تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ
والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق الى دار الثواب والعقاب رغبة فى الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهون حينئذ على الانسان
ترك الرياسة وانقطاعه عن المخلوقين الى التوجه الى خدمة الخالق ونظير هذه الآيات يا ايها الذين آمنوا استعينوا
بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين واما قوله تعالى وانها ففى هذا الضمير وجوه احدها الضمير عائد الى الصلوة
اى الصلوة ثقيلة الا على الخاشعين وثانيها الضمير عائد الى الاستعانة التى يدل عليها قوله واستعينوا وثالثها
انه عائد الى جميع الامور التى امر بها بنو اسرائيل ونهوا عنه من قوله اذكروا نعمتى الى قوله واستعينوا والعرب قد يضمر الشئ
اختصارا ويقتصر فيه على الايماء اذا وثقت بعلم المخاطب فيقول القائل ما عليها افضل من فلان يعنى الارض ويقولون
ما بين لابتيها اكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من
دابة ولا ذكر للارض اما قوله لكبيرة اى لشاقة ثقيلة من قولك كبر هذا على وقال الله تعالى كبر مقتا عند الله
وكبر على المشركين ما تدعوهم اليه فان قيل ان كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب ان يكون ثوابهم
اكثر وثواب الخاشعين اقل وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذى يلحقهم من التعب اكثر مما يلحق الخاشع
وكيف يكون كذلك والخاشع يستعمل عند صلوته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما ياتى به من
الذكر وعن التذلل والخضوع واذا ذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فكذلك واذا كان هذا فعل الخاشع
فالثقل عليه بفعل الصلوة اعظم وانما المراد بقوله وانها لثقيلة على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد فى فعلها ثوابا
ولا فى تركها عقابا فيصعب عليه فعلها والحاصل ان الملحد اذا لم يعتقد فى فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لان الاشتغال
بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع اما الموحد فلما اعتقد فى فعلها اعظم المنافع وفى تركها اعظم المضار لم يثقل عليه ذلك
لما يعتقد فى فعله من الفوز بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم الا ترى الى قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم اى يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه ومثاله اذا قيل للمريض كل هذا الشئ المر فان اعتقد ان له فيه
شفاء سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه وعليه يحمل قوله عليه السلام وجعلت قرة عينى
فى الصلوة وصفا الصلوة بذلك للوجوه التى ذكرناها لانها لا يثقل عليه وكيف كان عليه السلام يصلى حتى تورمت
قدماه اما الخشوع فهو التذلل والخضوع اما قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فللمفسرين فيه قولان الاول
الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن هو الاعتقاد الذى يقارنه تجويز النقيض فيقتضى ان يكون صاحبه غير جازم
بيوم القيمة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب ان يكون المراد من الظن ههنا
العلم وسبب هذا المجاز ان العلم والظن يشتركان فى كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا ان العلم راجح مانع من
النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح اطلاق اسم احدهما على الآخر قال اوس بن حجر
فارسله مستيقن الظن انه • مخالط ما بين الشراسيف جائف • وقال تعالى انى ظننت انى ملاق حسابيه
وقال تعالى الا يظن اولئك انهم مبعوثون • ذكر الله تعالى ذلك انكارا عليهم وبعثا على الظن ولا يجوز ان يبعثهم

لعله فيؤمل

الشراسيف اطراف الاضلاع والجائف الطعنة التى تبلغ الجوف ص

على

على الاعتقاد الذى يجوز النقيض فثبت ان المراد بالظن ههنا العلم القول الثانى ان يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن
الحقيقى ثم ههنا وجوه الاول ان يجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لان ملاقاة الرب مسبب عن الموت
فاطلق اسم المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور فانه يقال لمن مات انه لقى ربه اذا ثبت هذا فنقول المراد انها
لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون الموت فى كل لحظة وذلك لان من كان متوقعا للموت فانه لا يفارق قلبه
الخشوع فهم يبادرون الى التوبة لان خوف الموت مما يقوى ذلك والامر خشوعه لابد فى كل
حال من ان لا يامن تقصيرا جرى منه فيلزمه التلافى فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا له الى المبادرة الى
التوبة الثانى ان تفسير ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع
بكونه ملاقيا ثواب الله تعالى بل يظن ذلك الا ان ذلك الظن مما يحصل فى كل الخشوع الثالث المعنى الذين يظنون
انهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الانسان الخاشع قد يسئ ظنه بنفسه وباعماله فيغلب على ظنه انه يلقى الله
بذنوبه فعند ذلك يتسارع الى التوبة وذلك من صفات المدح ثم فيه مسئلتان المسئلة الاولى استدل بعض
الاصحاب بقوله تعالى ملاقوا ربهم على رؤية الله تعالى قالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه
الآية والخبر والعرف اما الآية فقوله تعالى فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه
فقال ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقال تعالى فى معرض التهديد واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه وهذا يتناول
الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية واما الخبر فقوله عليه السلام
من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقى الله وهو عليه غضبان وليس المراد انه راى الله تعالى لان ذلك
وصف اهل النار واما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات لقى الله ولا يعنون ان راى الله وايضا فاللقاء يراد به
القرب ممن تلقى على وجه يزول الحجاب بينهما ولذلك يقول الرجل اذا حجب عن الامير ما لقيته بعد وان كان
قد رآه واذا اذن له فى الدخول عليه يقول لقيته وان كان ضريرا ويقال لقى فلان جهدا شديدا ولقيت من
فلان الداهية ولاقى فلان حمامه وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ومما يدل عليه ايضا قوله
تعالى فالتقى الماء على امر قد قدر وهذا لا يصح على الله قال الاصحاب اللقاء فى اصل
اللغة عبارة عن وصول احد الجسمين الى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقى هذا ذاك اذا ماسه واتصل
به ولما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الادراك بحيث يمتنع اجراء اللفظ على المماسة وجب
حمله على الادراك لان اطلاق لفظ السبب على معنى المسبب من اقوى وجوه المجاز فثبت انه يجب حمل لفظ اللقاء
على الادراك اكثر ما فى الباب انه ترك هذا المعنى فى بعض الصور لدليل يخصه فوجب اجراؤه على الادراك فى
البواقى وعلى هذا التقدير زال السؤال لان قوله تعالى فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى
ربه قلنا فاجعل هذه الصورة قلنا ان المراد الى يوم يلقون حسابه وحكمه الا ان هذا الاضمار على خلاف
الدليل فانما يصار اليه عند الضرورة ففى هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه واما فى قوله ملاقوا ربهم
لا ضرورة فى صرفه عن ظاهره ولا فى اضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله
فان احتجوا بالدلائل العقلية النافية لجواز الرؤية فحينئذ يحتاجون الى التأويل
من هذا الوجه المسئلة الثانية المراد من الرجوع الى الله تعالى الرجوع الى حيث لا يكون لهم مالك سواه وان لا يملك لهم
احد نفعا ولا ضرا كما كانوا كذلك فى اول الخلق فجعل مصيرهم الى مثل ما كانوا عليه اولا رجوعا الى الله تعالى من
حيث كانوا فى سائر ايام حيوتهم قد يملك غيرهم الحكم عليهم ويملك غيرهم ضرهم ونفعهم وان كان الله تعالى مالكا
لهم فى جميع احوالهم وقد احتج بهذه الآية فريقان من المبطلين الاول المجسمة فانهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال
فلما ثبت الرجوع الى الله تعالى وجب كون الله تعالى جسما الثانى التناسخية فانهم قالوا الرجوع الى الشئ مسبوق
بالكون عنده فدل هذا على كون الارواح قديمة وانها كانت موجودة فى عالم الروحانيات والجواب عنهما قد حصل
بناء على ما تقدم قوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم وانى فضلتكم على العالمين • واعلم انه تعالى
انما اعاد هذا الكلام مرة اخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم قرنه بالوعيد
وهو قوله واتقوا يوما كانه قال ان لم تطيعونى لاجل سوالف نعمتى عليكم فاطيعونى للخوف عن عقابى فى المستقبل
اما قوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين ففيه سؤال وهو انه يلزم ان يكونوا افضل من محمد عليه الصلوة
والسلام وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه احدها قال قوم العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس
كقولك رأيت عالما من الناس المراد منه الكثرة لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل
فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين العالم كل موجود سوى الله تعالى وعلى
هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات وثانيها المراد فضلتكم على عالمى زمانكم وذلك لان الشخص الذى سيوجد
بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا
والشئ حال عدمه لا يكون موجودا فالشئ حال عدمه لا يكون من العالمين وان محمدا عليه الصلوة والسلام ما كان
موجودا فى ذلك الوقت فما كان فى ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بنى اسرائيل افضل العالمين
فى ذلك الوقت كونهم افضل من محمد صلى الله عليه وسلم فى ذلك الوقت وهذا هو الجواب ايضا عن قوله تعالى اذ جعل
فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتيكم ما لم يؤت احدا من العالمين • وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين • واراد به
عالمى ذلك الزمان وانما كانوا افضل من غيرهم بما اعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية وثالثها ان قوله وانى
فضلتكم على العالمين عام فى العالمين لكنه مطلق فى الفضل والمطلق يكفى فى صدقه صورة واحدة فالآية تدل
على ان بنى اسرائيل فضلوا على العالمين فى امر ما وهذا لا يقتضى ان يكونوا افضل من كل العالمين فى كل الامور
بل لعلهم وان كانوا افضل من غيرهم فى امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر وعند هذا يظهر
انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين على ان الانبياء

كان علما صح

افضل من الملائكة بقي ههنا ابحاث البحث الاول قال ابن زيد اراد به المؤمنين منهم لان عصاتهم مسخوا قردة
وخنازير على ما قال وجعل منهم القردة والخنازير وقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل البحث الثاني جميع
ما يخاطب الله تعالى به بني اسرائيل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي قد لحقهم وجميع اقاصيص الانبياء تنبيه
وارشاد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم
وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وكذلك روى قتادة قال ذكر لنا ان عمر بن الخطاب كان يقول
قد مضى والله بنو اسرائيل وما يعني بما يسمعون من غيركم البحث الثالث قال القفال النعمة بكسر النون المنة وما
ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها علي واما النعمة بفتح النون فهو ما يتنعم به في العيش
وقال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين البحث الرابع قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين يدل على ان رعاية الاصلح
لا يجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين لان قوله فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك
التفضيل اما ان يكون واجبا او لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من ادى واجبا فلا
منة له على احد وان كان غير واجب مع انه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على ان رعاية الاصلح
غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب ان يخصهم ايضا بالنعم
العظيمة في الاخرة كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد في قوله واتقوا يوما والجواب
لان المعصية مع عظم النعمة تكون اقبح وافحش فلهذا حذرهم عنها البحث الخامس في بيان ان اي فرق العالم افضل
يعني انهم اكثر استجماعا لخصال الخير اعلم ان هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي فكل طائفة
يدعي انها افضل واكثر استجماعا للصفات الكمال ونحن نشير الى معاقد الكلام في هذا الباب بتوفيق الله تعالى قوله تعالى

واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون اعلم ان اتقاء
اليوم هو اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدائد لان نفس اليوم لا يتقى ولا بد من ان يرده اهل الجنة
والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف اليوم باشد الصفات واعظمها تهويلا وذلك لانه اذا دفع احدهم
الى كريهة وحاولت اعوانه دفاع ذلك عنه بدات بما في نفوسها الابية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد
عن ولده بغاية قوته فان راى انه ممن لا طاقة له لممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة
ما قصر عنه بالمخاشنة فان لم تغن عنه الحالتان من الخشونة والليان لم يبق بعد الا فداء الشيء بمثله اما مال او غيره
فان لم تغن عنه هذه الثلاثة تعلل بما يرجوه من نصر الاخلاء والاخوان فاخبر الله تعالى انه لا يغني شيء من هذه الامور
عن المجرمين في الاخرة وبقي على هذا الترتيب سؤالان السؤال الاول الفائدة من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا
هي الفائدة من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرير والجواب المراد من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا
انه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء واما النصرة فهي ان يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فرقا اخر
ان شاء الله تعالى السؤال الثاني ان الله قدم في هذه الاية قبول الشفاعة على اخذ الفدية وذكر هذه الاية في هذه
السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة الجواب ان من كان ميله الى حب
المال اشد من ميله الى علو النفس فانه يقدم التمسك بالشافعين على اعطاء الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية
على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين ولنذكر الان تفسير الالفاظ اما قوله تعالى
لا تجزي نفس عن نفس شيئا فقال القفال الاصل في جزى عند اهل اللغة قضى ومنه الحديث ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال لابي بردة بن يسار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك هكذا يرويه اهل العربية تجزيك بفتح التاء
غير مهموز اي تقضي عن اضحيتك وتنوب ومعنى الاية ان يوم القيمة لا تنوب نفس عن نفس شيئا ولا تحمل عنها شيئا
مما اصابها بل يفر فيه المرء من ابيه وامه واخيه ومعنى هذه النيابة ان طاعة المطيع لا تقضي عن العاصي ما كان
واجبا عليه وقد يقع هذه النيابة في الدنيا تقضي عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه فاما يوم القيمة فان قضاء
الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى ابو هريرة انه قال عليه السلام رحم الله عبدا كان عنده لاخيه مظلمة في عرض
او مال او جاه فاستحله قبل ان يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كان له حسنات اخذ من حسناته
وان لم يكن له حسنات حمل من سيئاته قال صاحب الكشاف شيئا مفعول به ويجوز ان يكون في موضع مصدر اي
قليلا من الجزاء كقوله ولا يظلمون شيئا ومن قرا لا يجزئ من اجزا عنه اذا اغنى عنه فلا يكون في قراءته الا بمعنى
شيئا من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما فان قيل فاين العائد منها الى الموصوف قلنا محذوف تقديره
لا تجزي فيه ومعنى التنكير ان نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس منها شيئا من الاشياء وهو الاقناط الكلي القطاع
للمطامع اما قوله ولا تقبل منها شفاعة فالشفاعة ان يستوهب احد لاحد شيئا ويطلب له حاجة واصلها من
الشفع الذي هو ضد الوتر كان صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفيع له شفعا اي صار زوجا واعلم ان الضمير
في ولا تقبل منها راجع الى الثانية العاصية وهي التي لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا تقبل منها شفاعة اي انها ان جاءت
بشفاعة شفيع لم تقبل منها ويجوز ان يرجع الى النفس الاولى على انها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزي عنها شيئا
اما قوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل اي فدية واصل الكلمة من معادلة الشيء تقول ما اعدل بفلان احدا اي لا ارى
له نظيرا قال الله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الاية قوله تعالى ولو ان للذين ظلموا ما في الارض
جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيمة وقال الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله
معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم وقال ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم
ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اما قوله ولا هم ينصرون فاعلم ان
الناصر انما يكون في الدنيا بالمخالة والقرابة وقد اخبر الله تعالى انه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وانه لا انساب
بينهم يومئذ وانما المرء يفر من ابيه وامه وقرابته قال القفال والنصر يراد به المعونة كقوله عليه الصلوة والسلام
انصر اخاك ظالما او مظلوما وفيه معنى الاعانة تقول العرب ارض منصورة اي ممطورة والغيث ينصر البلاد

تعلل به

كالجيل

وتخاول المخالة والمصادقة

الذين كذبوا باياتنا

اذا انبتها وكان اذا غاثوا اهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن ان لن ينصره الله اي لن يرزقه الله والغيث البلاد
وقد يسمى الانتقام نصرة وانتصارا قال تعالى ونصرناه من القوم قالوا ومعناه انتقمنا فقوله ولا هم ينصرون
يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم القيمة لا يغاثون ولا يعاونون ولا ينتصر لهم احد منهم اذا عذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله والحاصل
كان النصر هو دفع الشدائد فاخبر الله تعالى انه لا دافع هناك من عذابه ويتفرع على الاية مسئلتان المسئلة الاولى
ان في الاية اعظم تحذير عن المعاصي واقوى ترغيب في تلافي الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لانه اذا
تصور انه ليس بعد الموت استدراك ولا نصرة ولا شفاعة ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة فاذا كان
لا يامن كل ساعة من التقصير في العبادة ومن فوات التوبة من حيث لا يتيقن البقاء صار حذرا خائفا في كل
حال وكان الاية وان كانت في بني اسرائيل فهي في المعنى مخاطبة للكل لان الوصف الذي ذكر فيها وصف يوم القيامة وذلك
يعم كل من يحضر في ذلك اليوم المسئلة الثانية اجمعت الامة على ان لمحمد صلى الله عليه وسلم شفاعة في الاخرة
وحمل على ذلك قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى ثم
اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته عليه السلام لمن تكون للمؤمنين المستحقين للثواب ام يكون لاهل
الكبائر المستحقين للعقاب فذهبت المعتزلة الى انها للمستحقين للثواب وتاثير الشفاعة في ان يحصل زيادة من
المنافع على قدر ما استحقوه وقال اصحابنا تاثيرها في اسقاط العقاب عن المستحقين للعقاب اما بان يشفع لهم
في عرصة القيمة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على انها
ليست للكفار واستدلت المعتزلة على انكار الشفاعة لاهل الكبائر بوجوه احدها هذه الاية قالوا وانها تدل
على نفي الشفاعة من ثلاثة اوجه الاول قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولو اثرت الشفاعة في اسقاط
العقاب لكان قد اجزت نفس عن نفس شيئا الثاني قوله تعالى ولا تقبل منها شفاعة وهذه نكرة في سياق النفي فيعم
جميع انواع الشفاعة الثالث قوله تعالى ولا هم ينصرون ولو كان محمد صلى الله عليه وسلم شفيعا لاحد من
العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الاية لا يقال الكلام على الاية من وجهين الاول ان اليهود كانوا يزعمون
ان اباءهم يشفعون لهم فاويسوا عن ذلك فالاية نزلت فيهم الثاني ظاهر الاية يقتضي نفي الشفاعة مطلقا
الا انا اجمعنا على تطرق التخصيص اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن ايضا نخصه في حق المسلم صاحب
الكبيرة بالدلائل التي نذكرها لانا نجيب عن الاول بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني
انه لا يجوز ان يكون المراد من الاية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بانه لا تنفع فيه
شفاعة ولا يحصل التحذير اذا رجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لان عدم حصول زيادة النفع
ليس فيه خطر ولا ضرر بين ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوما لا ازيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة احد لم يحصل
بذلك زجر عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجرا
عن المعاصي فثبت ان المقصود من الاية نفي تاثير الشفاعة في اسقاط العقاب لا نفي تاثيرها في زيادة المنافع
وثانيها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم هو الاتي بالظلم وذلك يتناول الكفر
وغيره لا يقال انه تعالى نفى ان يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعا يجاب ونحن نقول بموجبه فانه
لا يكون في الاخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى احد يطيعه الله تعالى لانا
نقول لا يجوز حمل الاية على ما قلتم من وجهين الاول ان العلم بانه ليس فوقه تعالى احد يطيعه متفق عليه بين العقلاء
اما من اثبته تعالى فقد اعترف انه لا يطيع احدا واما من نفاه فمع القول بالنفي استحال ان يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره
واذا ثبت هذا كان حمل الاية على ما ذكرتم حملا لها على معنى لا يفيد الثاني انه تعالى نفى شفيعا يطاع والشفيع لا يكون
الا دون المشفوع اليه لان من فوقه يكون امرا له وحاكما عليه ومثله لا يسمى شفيعا فافاد قوله شفيع كونه دون
الله تعالى فلم يمكن حمل قوله يطاع على من فوقه فوجب حمله على ان المراد به انه لا يكون لهم شفيع يجاب وثالثها
قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر الاية يقتضي نفي الشفاعات باسرها ورابعها
قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو كان الرسول صلى الله عليه وسلم شفيع الفاسق من امته لوصفوا بانهم
منصورون لانه اذا تخلص بسبب شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم عن العقاب فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته
وخامسها قوله تعالى لا يشفعون الا لمن ارتضى اخبر تعالى عن الملائكة انهم لا يشفعون لاحد الا لمن يرتضيه الله
تعالى والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى واذا لم تشفع الملائكة له فكذا الانبياء عليهم السلام لانه لا قائل
بالفرق وسادسها قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت
الشفاعة قد نفعتهم وذلك ضد الاية وسابعها ان الامة مجمعة على انه ينبغي ان نرغب الى الله تعالى في ان
يجعلنا من اهل شفاعته عليه السلام ويقولون في جملة ادعيتهم واجعلنا من اهل شفاعته فلو كان المستحق
للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرا على الكبائر لكانوا قد رغبوا الى الله تعالى في ان يختم لهم مصرين على
الكبائر لا يقال لم لا يجوز ان يقال انهم يرغبون الى الله تعالى في ان يجعلهم من اهل شفاعته اذا خرجوا مصرين
لا انهم يرغبون في ان يختم لهم مصرين كما انهم يقولون في دعائهم اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون في
ان يذنبوا ثم يتوبوا وانما يرغبون في ان يوفقهم للتوبة اذا كانوا مذنبين وكلتا الرغبتين مشروطة بشرط
وهو تقدم الاصرار وتقدم الذنب لانا نقول الجواب عنه من وجهين الاول ليس يجب اذا شرطنا شرطا في قولنا
اللهم اجعلنا من التوابين ان نزيد شرطا في قولنا اجعلنا من اهل الشفاعة الثاني ان الامة في كلتا الرغبتين
الى الله تعالى يسالون منه تعالى ان يفعل بهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه ففي قولهم اجعلنا من التوابين يرغبون
في ان يوفقهم للتوبة من الذنوب وفي الثاني يرغبون في ان يفعل بهم ما يكونون عنده اهلا لشفاعته عليه السلام
فلو لم يحصل اهلية الشفاعة الا بالخروج من الدنيا مصرا على الكبائر لكان سؤال اهلية الشفاعة سؤالا للخروج
من الدنيا حال الاصرار على الكبائر وذلك غير جائز بالاجماع اما على قولنا ان اهلية الشفاعة انما يحصل بالخروج

من الدنيا مستحقا للثواب كان سؤال اهلية الشفاعة حسنا فظهر الفرق وثامنها قوله تعالى وان الفجار لفي
جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان كل الفجار يدخلون النار وانهم لا يغيبون عنها
واذا ثبت انهم لا يغيبون عنها ثبت انهم لا يخرجون عنها واذا كان كذلك لم يكن للشفاعة اثر لا في العفو عن العقاب
ولا في الاخراج من النار بعد الادخال فيها وتاسعها قوله تعالى يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه فنفى الشفاعة
عمن لم ياذن في شفاعته وكذا قوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وكذا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال
صوابا وانه تعالى لم ياذن في الشفاعة في حق اصحاب الكبائر لان هذا الاذن لو عرف لعرف اما بالعقل او بالنقل
اما العقل فلا مجال له فيه واما النقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاحاد لا مجال له فيه لان رواية الاحاد لا يفيد
الا الظن والمسئلة علمية والتمسك في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جائز واما بالتواتر فباطل لانه
لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما انكروا هذه الشفاعة وحيث اطبق الاكثرون على الانكار
علمنا انه لم يوجد هذا الاذن وعاشرها قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون
به ويستغفرون للذين امنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت
الشفاعة حاصلة للفساق لم يكن لتقييدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى الحادي عشر الاخبار الدالة على
انه لا توجد الشفاعة في حق اصحاب الكبائر وهي اربعة الاول ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن ابي هريرة انه عليه
الصلاة والسلام دخل المقبرة فقال السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون وددت
اني قد رايت اخواننا قالوا يا رسول الله لسنا اخوانك قال بل انتم اصحابنا واخواننا الذين لم ياتوا بعد قالوا
يا رسول الله كيف تعرف من بعدك من امتك قال ارايت ان كان لرجل خيل غر محجلة في خيل دهم بهم الا يعرف
خيله قالوا بلى يا رسول الله قال فانهم ياتون يوم القيمة غرا محجلين من الوضوء وانا فرطهم على الحوض فليذادن
رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال اناديهم الا هلم الا هلم فيقال انهم قد بدلوا بعدك فاقول فسحقا
فسحقا فسحقا والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة انه لو كان شفيعا لهم لم يكن ليقول فسحقا فسحقا فسحقا
لان الشفيع لا يقول ذلك فكيف يجوز ان يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب الدائم وهو يمنعهم شربة
ماء الثاني روى عبد الرحمن بن ساقط عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا كعب بن عجرة
اعيذك بالله من امارة السفهاء انه سيكون امراء من دخل عليهم فاعانهم على ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس
مني ولست منه ولن يرد على الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني
وانا منه سيرد على الحوض يا كعب بن عجرة الصلوة قربان والصوم جنة والصدقة تطفئ الخطيئة كما تطفئ الماء
النار يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت والاستدلال بهذا الحديث من ثلاثة اوجه احدها انه
اذا لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم فكيف يشفع له وثانيها قوله ولم يرد على الحوض دليل على نفي الشفاعة
لانه اذا منع عن الوصول الى الرسول حتى لا يرد على الحوض فبان يمنع الرسول عليه الصلوة والسلام من خلاصه
من العقاب اولى ان قوله لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح في انه لا اثر للشفاعة في حق صاحب الكبيرة الثالث
عن ابي هريرة قال قال عليه الصلوة والسلام لا الفين احدكم يوم القيمة على رقبته شاة لها ثغاء يقول يا رسول الله
اغثني واقول لا املك لك من الله شيئا قد بلغتك وهذا صريح في المطلوب لانه اذا لم يملك له من الله شيئا فليس له
في الشفاعة نصيب الرابع عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة انا خصمهم يوم القيمة ومن كنت
خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فاكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوف اجرته
والاستدلال به انه عليه السلام لما كان خصما لهؤلاء استحال ان يكون شفيعا لهم هذا مجموع وجوه المعتزلة
في هذا الباب اما اصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجوه احدها قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم
عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وجه الاستدلال ان هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام اما
ان يقال انها كانت في حق الكفار او في حق المسلم المطيع او في حق صاحب الصغيرة او المسلم صاحب الكبيرة
بعد التوبة او المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة والقسم الاول باطل لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم لا يليق بالكفار والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لان المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم
صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم واذا كان كذلك لم يكن قوله ان تعذبهم فانهم عبادك
لائقا بهم واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال هذه الشفاعة انما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة
واذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول بها في حق محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انه
لا قائل بالفرق وثانيها قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم
قوله ومن عصاني لا يجوز حمله على الكافر فانه ليس اهلا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا
على صاحب الكبيرة بعد التوبة لان غفرانه واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة فيه الى الشفاعة فلم يبق الا حمله
على صاحب الكبيرة قبل التوبة ومما يؤكد دلالة هاتين الايتين على ما قلناه ما رواه البيهقي في كتاب شعب الايمان
انه عليه الصلوة والسلام تلا قوله تعالى في ابرهيم ومن عصاني فانك غفور رحيم وقول عيسى عليه السلام
ان تعذبهم فانهم عبادك ثم رفع يديه وقال امتي امتي فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد صلى الله عليه وسلم
وربك اعلم فاسئله ما يبكيك فاتاه جبرئيل فساله فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله تعالى
يا جبرئيل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك في امتك ولا نسوءك رواه مسلم في الصحيح وثالثها قوله تعالى في سورة
مريم يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند
الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الاية ان المقصود من الاية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم او انهم لا يملكون
شفاعة غيرهم لهم لان المصدر كما يجوز ويحسن اضافته الى الفاعل يجوز ويحسن اضافته الى المفعول الا انا نقول
حمل الاية على الوجه الثاني اولى لان حملها على الوجه الاول يجري مجرى ايضاح الواضحات فان كل احد يعلم ان المجرمين

ولا النبي منه ع

وثالثها

الثغاء صوت الشاة والمعز وما شاكلها ق

اللهم ع

الذين يساقون الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على الوجه الثاني اذا ثبت هذا فنقول الاية
تدل على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال عقيبه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير ان المجرمين لا يستحقون
ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب
الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا التوحيد والاسلام فوجب ان يكون داخلا تحته اقصى ما في الباب ان يقال واليهودي
اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان فوجب دخوله تحته لكنا نقول ترك العمل به في حقه لضرورة الاجماع فوجب
ان يكون معمولا به فيما رواه ورابعها قوله تعالى في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وجه الاستدلال
ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب ان يكون من اهل الشفاعة انما قلنا
ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله لانه مرتضى عند الله بحسب ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه انه مرتضى
عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى عند الله لان المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى
عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله واذا ثبت هذا
وجب ان يكون من اهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى الشفاعة الا لمن كان مرتضى والاستثناء
من النفي اثبات فوجب ان يكون المرتضى اهلا لشفاعتهم واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب
دخوله في شفاعة الانبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انه لا قائل بالفرق فان قيل الكلام على هذا
الاستدلال من وجهين الاول ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة واذا لم يكن
اهلا لشفاعة الملائكة وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة محمد صلى الله عليه انما قلنا انه ليس بمرتضى بحسب فسقه
وفجوره ومن صدق عليه انه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره صدق عليه انه ليس بمرتضى بمثل ما ذكرتم
من الدليل واذا ثبت انه ليس بمرتضى وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة لان قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن
ارتضى يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا في حق المرتضى واذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب ان لا يكون داخلا
في الثاني ان الاستدلال بالاية انما يتم لو كان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله اما اذا احتمل ان يكون المراد ولا يشفعون
الا لمن ارتضى الله شفاعته فلا تدل الاية على ما ذكرتم وهذا اول المسئلة والجواب عن الاول ان نقول في تعلوم
الحقيقة ان المهملتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال ان يكون المراد زيد
عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام واذا ثبت هذا فكذا قولنا ان صاحب الكبيرة ليس بمرتضى وصاحب الكبيرة مرتضى
لا يتناقضان لاحتمال ان يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب فسقه واذا ثبت انه لا تناقض
بينهما فنحن انما ادخلناه تحت الاستثناء من حيث انه مرتضى بحسب ايمانه فوجب ان يكون داخلا
تحت الاستثناء وخروجه من المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت انه من اهل الشفاعة واما السؤال الثاني فجوابه
ان حمل الاية على ان يكون معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته لا يستقيم لان على التقدير الاول تفيد الاية
الترغيب والتحريض على طلب مرضاة الله تعالى والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا يحصل ذلك
ولا شك ان تفسير كلام الله تعالى بما كان اكثر فائدة اولى وخامسها قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة
الشافعين خصصهم بذلك فوجب ان يكون حال المسلم بخلافه فدل على مسئلة وسادسها قوله تعالى لمحمد
صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فدلت الاية على انه تعالى امره بان يستغفر لكل
المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا
كان كذلك ثبت ان محمدا صلى الله عليه وسلم استغفر لهم واذا كان كذلك ثبت انه تعالى قد غفر لهم والا لكان
الله تعالى قد امره بالدعاء ثم لم يرد دعاءه فيصير ذلك محض التغرير والايذاء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد
صلى الله عليه وسلم فدلت على ان الله تعالى لما امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب
دعاءه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا وسابعها قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن
منها او ردوها ان الله تعالى امر الكل بانه اذا حياهم احد بتحية ان يقابلوا تلك التحية باحسن منها او بان يردوها
ثم امرنا بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما والصلوة من الله
رحمة ولا شك ان هذا تحية فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه السلام وجب بمقتضى قوله فحيوا باحسن منها
او ردوها ان يفعل محمد مثله وهو ان يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى وهذا هو معنى الشفاعة ثم توافقنا
على انه عليه السلام غير مردود الدعاء فوجب ان يقبل الله تعالى شفاعته في الكل وهو المطلوب وثامنها قوله تعالى
ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وليس في
الاية ذكر التوبة فالاية تدل على ان الرسول متى استغفر لهم فان الله يغفر للعصاة والظالمين وهو يدل على ان شفاعة
الرسول في حق اهل الكبائر مقبولة في الدنيا فوجب ان تكون مقبولة في الاخرة لانه لا قائل بالفرق وتاسعها اجمعنا
على وجود الشفاعة لمحمد صلى الله عليه وسلم فتاثيرها اما ان يكون في زيادة المنافع او في اسقاط المضار والاول
باطل والا لكنا شافعين للرسول عليه السلام اذا طلبنا من الله ان يزيد في فضله عندما نقول اللهم صل على محمد
وعلى ال محمد واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب فان قيل انما لا يطلق علينا كوننا شافعين لمحمد
صلى الله عليه وسلم لوجهين الاول ان الشفيع لا بد وان يكون اعلى مرتبة من المشفوع له ونحن وان كنا نطلب
الخير له عليه الصلوة والسلام ولكن لما كنا ادون رتبة منه عليه الصلوة والسلام لم يصح ان نوصف بكوننا
شافعين له الثاني قال ابو الحسين سؤال المنافع للغير انما يكون شفاعة اذا كان يفعل تلك المنافع لاجل سؤاله
ولولاه لم يفعل او كان لسؤاله تاثير في فعلها فاما اذا كانت تفعل سواء سالها او لم يسئلها وكان غرض السائل
التقرب بذلك الى الرسول وان لم يستحق المسئول له بذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك لا يكون شفاعة
له الا ترى ان السلطان اذا عزم على ان يعقد لابنه ولاية فحثه بعض الاولياء على ذلك فكان يفعل ذلك لا محالة

ويجيء كونه مرتضى ح

سواء حثه عليه او لم يحثه وقصد بذلك التقرب الى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه لا يقال انه شفيع لابن السلطان اليه وهذه حالنا في حق الرسول عليه الصلوة والسلام فيما نسئله له من الله فلم يصح ان نكون شافعين والجواب عن الاول لا نسلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع وهذا المعنى لا يعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط السؤال الثاني وايضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بان الله تعالى يكرم رسوله ويعظمه سواء سالت الامة ذلك او لم تسال ولكنا لا نقطع بانه لا يجوز ان يزيد في اكرامه بسبب سؤال الامة ذلك على وجه لولا سؤال الامة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال مجوزا وجب ان يبقى تجويز كوننا شافعين للرسول عليه السلام ولما بطل ذلك باتفاق الامة بطل قولهم وعاشرها قوله تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من تستغفر الملائكة لهم اقصى ما في الباب انه ورد بعد ذلك فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الا ان هذا لا يقتضي تخصيص العام لما ثبت في اصول الفقه ان لفظ العام اذا ذكر بعده بعض اقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص الحادي عشر الاخبار الدالة على حصول الشفاعة لاهل الكبائر ولنذكر منها ثلاثة الاول قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من وجوه احدها انه خبر واحد ورد على مضادة القران فانا بينا ان كثيرا من الايات تدل على نفي هذه الشفاعة وخبر الواحد اذا ورد على خلاف القران وجب رده وثانيها انه يدل على ان شفاعته ليست الا لاهل الكبائر وهذا غير جائز لان شفاعته منصب عظيم فتخصيصه باهل الكبائر فقط يقتضي حرمان اهل الثواب عنه وذلك غير جائز لانه لا اقل من التسوية وثالثها ان هذه المسئلة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك في هذه المسئلة بهذا الخبر ثم لئن سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات احدها ان يكون المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار بمعنى شفاعتي لاهل الكبائر من امتي كما ان المراد من قوله هذا ربي اي هذا ربي وثانيها ان لفظ الكبيرة غير مختص لا في اصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية لانا بينا ان المعصية والطاعة قال تعالى في صفة الصلاة وانها لكبيرة الا على الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل الكبائر لا يجب ان يكون المراد منه اهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه اهل الطاعات الكبيرة فان قيل هب ان لفظ الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصي ولكن قوله اهل الكبائر صيغة جمع مقرونة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من اهل الكبائر سواء كان اهلا للطاعات الكبيرة او المعاصي الكبيرة قلنا لفظ الكبائر وان كان للعموم الا ان لفظ اهل لفظ مفرد فلا يفيد العموم ويكفي في صدق الخبر شخص واحد هو اهل الكبائر فحمله على الشخص الاتي بكل الطاعات فانه يكفي في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه وثالثها هب انه يجب حمل اهل الكبائر على اهل المعاصي الكبيرة اعم من اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة او قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون تاثير الشفاعة في ان يتفضل الله عليه بما انحبط من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سلمنا دلالة الخبر على قولكم لكنه معارض بما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه قال لا شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الانكار وروى الحسن عنه عليه السلام انه قال ما ادخرت شفاعتي الا لاهل الكبائر من امتي واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التمسك في مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الاخبار الواردة دالة على سقوط كل هذه التاويلات الثاني روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته واني اختبات دعوتي شفاعة لامتي يوم القيمة فهي نائلة ان شاء الله تعالى من مات من امتي لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم في الصحيح والاستدلال به ان الحديث صريح في ان شفاعته صلى الله عليه وسلم ينالها كل من مات من امته لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان ينالها وله الشفاعة الثالث عن ابي هريرة قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بلحم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فنهس منها نهسة ثم قال انا سيد الناس يوم القيمة هل تدرون لم ذلك يجمع الله الاولين والاخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض الا ترون ما انتم فيه الا ترون ما قد بلغكم الا تذهبون الى من يشفع لكم الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض ابوكم ادم فياتون ادم فيقولون يا ادم انت ابو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وامر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه الا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبل ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى نوح فياتون نوحا فيقولون يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض وسماك الله تعالى عبدا شكورا اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابرهيم فياتون ابرهيم فيقولون انت يا ابرهيم نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ابرهيم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى موسى فياتون موسى ويقولون يا موسى انت رسول الله فضلك الله برسالاته وبتكليمه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا لم اومر بقتلها نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى ابن مريم فياتون عيسى عليه السلام فيقولون انت رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى محمد فياتون فيقولون يا محمد انت رسول الله وخاتم النبيين وقد غفر الله ما تقدم

الكبائر

لكن اهل المعاصي الكبيرة

من ذنبك وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فانطلق واستاذن على ربي فيؤذن لي فاذا رايت ربي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع محمد راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رايت ربي تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد راسك وقل يسمع لك واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رايت ربي وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول يا محمد ارفع راسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاقول يا رب ما بقي في النار الا من حبسه القران اي وجب عليه الخلود واكثر هذا الخبر مخرج بلفظه في الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر من وجوه احدها ان هذه الاخبار اخبار طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان الراوي انما رواها بلفظ نفسه وعلى هذا التقدير لا يكون شيء منها حجة وثانيها انها خبر عن واقعة واحدة وانها رويت عن وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصان وذلك مما يطرق التهمة اليها وثالثها انها مشتملة على التشبيه وذلك باطل ايضا بطريق التهمة اليها ورابعها انها وردت على خلاف ظاهر القران وذلك ايضا يطرق التهمة اليها وخامسها انها خبر عن واقعة عظيمة تتوفر الدواعي على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة اليها وسادسها ان الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جائز اجاب اصحابنا عن هذه المطاعن بان كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله اعلم والجواب عن جميع ادلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان ادلتهم على نفي الشفاعة تفيد نفي جميع اقسام الشفاعات وادلتنا على اثبات الشفاعة تفيد اثبات شفاعة خاصة والعام والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ثم انا نخص كل واحد من الوجوه الذي ذكروها بجواب على حدة اما الوجه الاول وهو التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه ادنى دليل فاذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها واما الوجه الثاني وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض لقولنا للظالمين حميم وشفيع لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار فاما ان يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا واما الوجه الثالث وهو قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول واما الوجه الرابع وهو قوله للظالمين من انصار فالجواب عنه انه نقيض لقولنا للظالمين انصار وهذه الموجبة كلية فقوله وما للظالمين من انصار سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب واما الوجه الخامس وهو قوله وما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين واما الوجه السادس وهو قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه واما الوجه السابع وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه ان عندنا تاثير الشفاعة في جلب امر مطلوب واعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السؤال واما الوجه الثامن وهو التمسك بقوله وان الفجار لفي جحيم فالكلام عليه سياتي ان شاء الله تعالى في مسئلة الوعيد واما الوجه التاسع وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله تعالى في الشفاعة لاهل الكبائر فجوابه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما اوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة واما الوجه العاشر وهو قوله في حق الملائكة فاغفر للذين تابوا فجوابه ما بينا ان خصوص اخر هذه الاية لا يقدح في عموم اولها واما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا صلى الله عليه وسلم لا يشفع لبعض الناس ولا في بعض مواطن القيمة وذلك لا يدل على انه لا يشفع البتة لاحد من اصحاب الكبائر ولا انه يمنع من الشفاعة في جميع المواضع والذي يحققه انه تعالى بين ان احدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فلعل الرسول لم يكن ماذونا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك الزمان ولا في ذلك المكان ثم يصير ماذونا في موضع اخر وفي وقت اخر في الشفاعة فيشفع هناك والله اعلم قالت الفلاسفة في تاويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود فحيث لا يحصل فانما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان لا يكون الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا انه يكون مستعدا لقبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الاول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تضيء الا للقابل المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طشت مملوء من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى ذلك السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس فارواح الانبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين ارواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى الارواح العامة وهذا ما قالوه في الشفاعة تفريعا على اصولهم قوله تعالى واذ نجيناكم من ال فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم اعلم انه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا بين بعد ذلك اقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون ابلغ في التذكير واعظم في الحجة فكانه قال اذكروا نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذكروا اذ فرقنا بكم البحر وهي في هذه الاية هو الانعام الاول اما قوله تعالى واذ نجيناكم ففيه ايضا انجيناكم ونجيناكم قال القفال اصل الانجاء والتنجية التخليص وان تباين الشيء من الشيء حتى لا يتصلا وهما لغتان نجى وانجى بنفسه ونجى بنفسه وقالوا للمكان العالي نجوة

وسل تعطه

لقبول

نعمة ثالثة

لان من صار اليه نجا اي تخلص ولان الموضع المرتفع بائن مما انحط عنه فكانه متخلص منه قال صاحب الكشاف اصل آل اهل ولذلك يصغر باهيل فابدلت هاؤه الفا وخص استعماله باولي الخطر والشان كالملوك واشباههم ولا يقال آل الحجام والاسكاف قال علي بن عيسى الاهل اعم من الآل يقال اهل الكوفة واهل البلد واهل العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم فكانه قال الاهل هم خاصة الشيء من جهة تغليبه عليهم والآل خاصة الرجل من جهة قرابة او صحبة وحكي عن ابي عبيدة انه سمع فصيحا يقول اهل مكة آل الله اما فرعون فهو علم لمن ملك العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك واختلفوا في فرعون من وجهين احدهما انهم اختلفوا في اسمه فحكى ابن جريج عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال ابن اسحق هو الوليد بن مصعب قال ولم يكن من الفراعنة احد اشد غلظة واقسى قلبا منه وذكر وهب بن منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط الثاني قال ابن وهب ان فرعون يوسف هو فرعون موسى وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى اكثر من اربعمائة سنة وقال محمد بن اسحق هو غير فرعون يوسف وان فرعون يوسف كان اسمه ريان بن الوليد اما آل فرعون فلا شك ان المراد منه ههنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم منهم بما يفصل من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه اما قوله تعالى يسومونكم فهو من سامه خسفا اذا اولاه ظلما قال عمرو بن كلثوم

اذا ما الملك سام الناس خسفا ابينا ان يكون الخسف فينا

واصله من سام السلعة اذا طلبها كانه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونكم عليه والسوء مصدر بمعنى السيء يقال اعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبحهما ومعنى سوء العذاب كل شيء اشده واصعبه كانه اقبحه بالاضافة الى سائره واختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه جعلهم خولا وخدما له وصنفهم في اعماله اصنافا فصنف كانوا يبنون له وصنف كانوا يحرثون له وصنف كانوا يزرعون له فهم كانوا في اعماله ومن لم يكن في نوع من اعماله كان يأمر بان يوضع عليه جزية يؤديها قال السدي كان قد جعلهم في الاعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله عن بني اسرائيل انهم قالوا لموسى اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا وقال موسى لفرعون وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرائيل اعلم ان كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لا سيما اذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك يكون من اشد انواع العذاب حتى ان من هذه حاله ربما تمنى الموت فبين الله تعالى عظم نعمته عليهم بان نجاهم من ذلك ثم انه تعالى اتبع بذلك نعمة اخرى اعظم منها فقال يذبحون ابناءكم ومعناه يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث وههنا ابحاث الاول اعلم ان ذبح الذكور دون الاناث مضرة من وجوه احدها ان ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وانقطاع النسل لان النساء اذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك فذلك يفضي آخر الامر الى هلاك الرجال والنساء وثانيها ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في امر المعيشة فان المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بامرها الموت لما قد يقع اليها من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة في المحن والنجاة منها في العظم تكون بحسبها وثالثها ان قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من اعظم العذاب لان قتله والحال هذه اشد من قتل من بقي المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا باحواله فنعمة الله في التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه ورابعها ان الابناء احب الى الوالدين من البنات ولذلك قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانما كانوا يئدون الاناث دون الذكران وخامسها ان بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات للاعداء وذلك نهاية الذل والهوان البحث الثاني ذكر في هذه السورة يذبحون بلا واو وفي سورة ابرهيم ذكره مع الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بقوله يذبحون ابناءكم لم يحتج الى الواو واما اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا آخر سوى سوء العذاب احتيج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا ان الفائدة التي يجوز ان تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابرهيم ان يقال انه تعالى قال قبل هذه الاية ولقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله والتذكير بايام الله لا يحصل الا بتعديد نعم الله فوجب ان يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من قوله ويذبحون ابناءكم نوعا آخر ليكون التخليص منهما نوعين من النعمة فلهذا وجب ذكر العطف هناك واما في هذه الاية لم يرد الامر الا بتذكير جنس النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح او غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق البحث الثالث قال بعضهم اراد بقوله يذبحون ابناءكم الرجال دون الاطفال ليكون في مقابلة النساء والنساء اسم للبالغات فكذا المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يامر بقتل الرجال الذين كان يخاف الخروج عليه منهم والتجمع لافساد امره واكثر المفسرين على ان المراد بالاية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه الاول حملا للفظ الابناء على ظاهره الثاني انه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم الثالث انهم كانوا محتاجين اليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة الرابع انه لو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى عليه الصلوة والسلام في التابوت حال صغره معنى اما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء فجوابه من وجهين الاول ان الابناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم اما البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن الثاني قال بعضهم المراد بقوله ويستحيون نساءكم اي يفتشون حياء المرأة اي فرجها هل بها حمل ام لا وابطل ذلك بان ما في بطونهن اذا لم يكن للعيون ظاهرا لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل الى استخراجه باليد البحث الرابع في سبب قتل الابناء ذكروا فيه وجوها احدها قول ابن عباس انه وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد لابرهيم ان يجعل في ذريته انبياء وملوكا فخافوا ذلك واتفقوا كلهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون في بني اسرائيل فلا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه فلما راوا ان كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء

من التعليقات وسلك مثل ... وتخذ تش

فحينئذ

فحينئذ لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام وثانيها قول السدي ان فرعون رأى نارا اقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فاحرقت القبط وتركت بني اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده وثالثها ان المنجمين اخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلذا كان يقتل ابناءهم في تلك السنة والاقرب هو الاول لان الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون امرا مفصلا والا قدح ذلك في كون الاخبار عن الغيب معجزا بل يكون امرا مجملا والظاهر من حال العاقل ان لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم بسببه فان قيل ان فرعون كان كافرا بالله فكان بان يكون كافرا بالرسل اولى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابرهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الانبياء الا انه كان كافرا كفر الجحود والعناد وقيل كان شاكا متحيرا في دينه وكان يجوز صدق ابرهيم عليه السلام واقدم على ذلك الفعل احتياطا البحث الخامس اعلم ان الفائدة في ذكر هذه النعمة من وجوه احدها ان هذه الاشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من اعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله اياهم عن هذه المحن من اعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاكا منجيا ولا هلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في اذلالهم ولا شك في ان ذلك من اعظم النعم وتعظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضي نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة في الزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم وثانيها انهم لما عرفوا انهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية العز الا انهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكانه تعالى قال لا تغتروا بفقر محمد وقلة انصاره في الحال فانه محق لا بد وان ينقلب العز الى جانبه والذل الى جانب اعدائه وثالثها ان الله تعالى نبه بذلك على ان الملك بيد الله يؤتيه من يشاء فليس للانسان ان يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الاخرة اما قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم قال القفال اصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وقال وبلوناهم بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على نوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء والاكثر ان يقال في الخير ابلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل احدهما على الاخر قال زهير

جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم وابلاهما خير البلاء الذي يبلو

اذا عرفت هذا فنقول البلاء ههنا هو المحنة ان اشير بلفظة ذلكم الى صنع فرعون والنعمة ان اشير به الى الانجاء وحمله على النعمة اولى لانها هي التي صدرت من الله تعالى ولان موضع الحجة على اليهود انعام الله تعالى على اسلافهم قوله تعالى واذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم واغرقنا آل فرعون وانتم تنظرون هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا اي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ فرقنا بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الاشياء لان المسالك كانت اثني عشر على عدد الاسباط فان قلت ما معنى بكم قلنا فيه وجهان احدهما انهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما يفرق بما توسط بينهما وثانيها فرقناه بسببكم وبسبب انجائكم ثم ههنا ابحاث البحث الاول روي انه تعالى لما اراد اغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله انه لا يؤمن احد منهم امر موسى عليه السلام بني اسرائيل ان يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين احدهما ليخرجوا خلفهم لاجل المال والثاني ان تبقى اموالهم في ايديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشي وقال لموسى اخرج قومك ليلا وهو المراد من قوله اوحينا الى موسى ان اسر بعبادي وكانوا ستمائة الف نفس لانهم كانوا اثني عشر سبطا كل سبط خمسون الفا فلما خرج موسى عليه السلام ببني اسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك قال الراوي فوالله ما صاح ليلته ديك فلما اصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا افرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع الي ستمائة الف من القبط وقال قتادة اجتمع عليه الف الف ومائتا الف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا وهو قوله تعالى فاتبعوهم مشرقين اي بعد طلوع الشمس فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون فقال موسى كلا ان معي ربي سيهدين فلما سار بهم موسى واتى البحر قال له يوشع بن نون اين امرك ربك فقال موسى الى امامك واشار الى البحر فاقحم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشي في الماء حتى بلغ الغمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال لموسى اين امرك ربك فقال البحر فقال والله ما كذبت وما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فاوحى الله اليه ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا فاخذ كل سبط منهم طريقا ودخلوا فيه فقالوا لموسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر رأى ابليس واقفا نهاه عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على رمكة فتقدم جبريل فرعون وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا آخركم باولكم فلما دخلوا البحر بالكلية امر الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى واغرقنا آل فرعون وانتم وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى ذلك اليوم شكرا لله تعالى البحث الثاني اعلم ان هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة في الدين والدنيا اما نعم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي انهم لما وقعوا الى ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا ادركهم العدو واهلكهم باشد العذاب وان ساروا غرقوا فلا خوف اعظم من ذلك ثم ان الله نجاهم بفلق البحر فلا فرح اشد من ذلك وثانيها ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله تعالى وثالثها انهم شاهدوا ان الله اهلك اعداءهم ومعلوم ان الخلاص من مثل هذا البلاء من اعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم واهلاك العدو ورابعها انه تعالى اورثهم ارضهم وديارهم ونعمهم واموالهم وخامسها انه تعالى لما اغرق آل فرعون فقد خلص بني اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كان خائفا منهم ولو انه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما اهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انهم ربما اجتمعوا واحتالوا الحيلة وقصدوا ايذاء موسى وقومه ولكن الله تع

قال الاجر يقال نزلت بلاده على الخيار ... العرب

بين الشيئين

و فرس حصان بالكسر بين التحصين ...

تنظرون

لما اغرقهم قد حسم مادة الخوف بالكلية وسادسها انه وقع ذلك الاغراق بحضر من بني اسرائيل وهو المراد من قوله تعالى وانتم تنظرون. اما نعم الدين في حق موسى عليه السلام من وجوه احدها ان قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام يقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق وثانيها انهم لما عاينوا ذلك صار داعية لهم الى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار ذلك داعيا لقوم فرعون الى ترك تكذيب موسى عليه السلام والاقدام على تكذيب فرعون وثالثها انهم عرفوا ان الامور بيد الله فانه لا عزة في الدنيا اكمل مما كان لفرعون ولا شدة اشد مما كان لبني اسرائيل ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علايق الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور واما النعم الحاصلة لامة محمد صلى الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة احدها انه كان كالحجة لمحمد صلى الله عليه وسلم على اهل الكتاب لانه كان معلوما من حال محمد عليه السلام انه كان اميا لم يقرا ولم يكتب ولم يخالط اهل الكتاب فاذا اورد عليهم من اخبارهم المفصلة ما لا يعلم الا من الكتب علموا انه اخبر عن الوحي وانه صادق فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه وثانيها انا اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا ان من خالف الله شقي في الدنيا والاخرة ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا والاخرة فصار ذلك مرغبا لنا في الطاعة ومنفرا عن المعصية وثالثها ان امة موسى عليه السلام مع انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام في امور حتى قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة واما امة محمد صلى الله عليه وسلم فمع ان معجزتهم هي القران الذي لا يعرف كونه معجزا الا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد صلى الله عليه وسلم وما خالفوه في امر البتة ويدل هذا على ان محمدا عليه السلام افضل من امة موسى ثم على الاية سؤالان السؤال الاول ان فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى عليه السلام كالامر الضروري فكيف يجوز فعله في زمان التكليف والجواب اما على قولنا فظاهر واما المعتزلة فقد اجاب الكعبي بان في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بني اسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا في التنبيه الى معاينة الايات العظام كفلق البحر ورفع الطور واحياء الموتى الا ترى انهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على اصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة واما العرب فحالهم بخلاف ذلك لانهم كانوا في نهاية الكمال في العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات اللطيفة السؤال الثاني ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وان يعلم ان ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقي على الكفر مع ذلك فان قلت انه كان عارفا بربه الا انه كان كافرا على سبيل الجحود والعناد قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز ان يربط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع انه كان في تلك الساعة كالمضطر الى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب حب الشيء يعمي ويصم فحبه الجاه والتلبيس حمله على اقتحام تلك المهلكة واما قوله وانتم تنظرون ففيه وجوه احدها انكم ترون التطام امواج البحر بفرعون وقومه وثانيها ان قوم موسى عليه السلام سالوه ان يريهم الله تعالى حالهم فسال موسى عليه السلام ربه ان يريهم اياهم فلفظهم البحر الف الف ومائتي الف نفس وفرعون معهم فنظروا اليهم طافيا وان البحر لم يقبل واحدا منهم لشوم كفرهم فهو قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية اي نخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء ليراك الناس وتكون عبرة لهم وثالثها ان المراد وانتم بالقرب منهم حيث لو اجهوهم وتقابلونهم وان كانوا لا يرونهم بابصارهم قال الفرا وهو مثل قولك لقد ضربتك واهلك ينظرون اليك فما اغاثوك تقول ذلك اذا قرب اهله منه وان كانوا لا يرونه ومعناه راجع الى العلم قوله تعالى واذ واعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون اعلم ان هذا هو الانعام الثالث فاما قوله واذ واعدنا فقرا ابو عمرو ويعقوب واذ وعدنا موسى بغير الف في هذه السورة وفي الاعراف وطه وقرا الباقون واعدنا بالالف في المواضع الثلاثة فاما بغير الف فوجهه ظاهر لان الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة ولا بد من الاثنين واما بالالف فله وجوه احدها ان الوعد وان كان من الله فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لان القابل للوعد لا بد وان يقول افعل ذلك وثانيها قال القفال ولا يبعد ان يكون الادمي يعد الله ويكون معناه يعاهد الله وثالثها انه امر جرى بين اثنين فجاز ان يقال واعدنا ورابعها وهو الاقوى ان الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله المجيء للميقات الى الطور واما موسى ففيه وجوه احدها وزنه فعلى والميم فيه اصلية من ماس يميس اذا تبختر في مشيته وكان موسى عليه السلام كذلك وثانيها وزنه مفعل فالميم فيه زائدة وهو من اوسيت الشجر اذا اخذت ما عليها من الورق وكانه سمي بذلك لصلعه وثالثها انها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الماء بلسانهم وسو هو الشجر وانما سمي بذلك لان امه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون فالقته في البحر فدفعته امواج البحر حتى ادخلته بين اشجار عند بيت فرعون فخرجت جواري آسية امراة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فاخذنه فسمي باسم المكان الذي اصيب فيه وهو الماء والشجر واعلم ان الوجهين الاولين فاسدان جدا اما اولا فلان بني اسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز ان يكون مرادهم ذلك واما ثانيا فلان هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات والاقرب هو الوجه الثالث وهو امر معتاد بين الناس فاما نسبه صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابرهيم اما قوله تعالى اربعين ليلة ففيه ابحاث الاول ان موسى عليه السلام قال لبني اسرائيل ان خرجنا من البحر سالمين اتيتكم من عند الله بكتاب مبين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك فلما جاوز موسى البحر ببني اسرائيل واغرق الله فرعون قالوا يا موسى ائتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب الى ربه ووعدهم اربعين ليلة وذلك قوله تعالى وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة واستخلف عليهم هرون ومكث على الطور اربعين ليلة وانزلت التورية عليه في الالواح وكانت الالواح من زبرجد فقربه الرب نجيا وكلمه من غير واسطة واسمعه صرير القلم قال ابو العالية وبلغنا انه لم يحدث حدثا في الاربعين ليلة حتى هبط

من الطور البحث الثاني انما قال اربعين ليلة كقولهم اليوم اربعون يوما منذ خرج فلان اي تمام الاربعين والحاصل انه حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسئل القرية وايضا فليس المراد انقضاء اي اربعين كان بل اربعينا معينا وهو الثلثون من ذي القعدة والعشر الاول من ذي الحجة لان موسى عليه السلام كان عالما بان المراد هو هذا الاربعون وايضا فقوله تعالى واذ واعدنا موسى اربعين ليلة يحتمل ان يكون المراد انه وعد قبل هذا الاربعين ان يجيء الى الجبل بعد انقضاء هذا الاربعين حتى تنزل التورية عليه ويحتمل ان يكون المراد انه امر بان يجيء الى الجبل هذا الاربعين ووعد بانه ستنزل عليه بعد ذلك التورية وهذا الاحتمال الثاني هو المتايد بالاخبار البحث الرابع قوله واعدنا موسى اربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من اول الامر على الاربعين وقوله في الاعراف وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر يفيد ان المواعدة كان في اول الامر على الثلاثين فكيف التوفيق بينهما اجاب الحسن البصري فقال ليس المراد ان وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك بعشر لكنه وعده اربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلاثة في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اما قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده ففيه ابحاث الاول انما ذكر لفظة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لانزال التورية عليه بحضرة السبعين واظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بني اسرائيل ليكون ذلك تنبيها للحاضرين على علو درجتهم وتعريفا للمعاندين وتكملة للدين كان ذلك من اعظم النعم فلما اتوا عقيب ذلك باقبح انواع الجهل والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول اني احسنت اليك وفعلت كذا وكذا ثم انك تقصدني بالسوء والايذاء البحث الثاني قال اهل السير ان الله تعالى لما اغرق فرعون وعد موسى عليه السلام انزال التورية عليه قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى الطور وكان قد بقي مع بني اسرائيل الثياب والحلي الذي استعاروه من القبط قال لهم هرون ان هذه الثياب والحلي لا تحل لكم فاحرقوها فجمعوا نارا واحرقوها وكان السامري في مسيره مع موسى عليه السلام في البحر نظر الى حافر دابة جبرئيل عم حين تقدم على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم ان السامري اخذ ما كان معه من الذهب وصور منه عجلا فالقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كانه الخوار فقال للقوم هذا الهكم واله موسى فاتخذه القوم الها لانفسهم فهذا ما في الرواية ولقائل ان يقول الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز ان يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه احدها ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل ان يكون اله السموات والارض وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح ان يكون شبهة في قلب احد من العقلاء في كونه الها وثانيها ان القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التي تكون قريبة من حد الالجاء في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة ومع ان صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل ان يقتضي شبهة في كون ذلك الجسم المصور الها والجواب هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها الا على وجه واحد وهو ان يقال ان السامري القى الى القوم ان موسى عليه السلام انما قدر على ما اتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري للقوم وانا اتخذ لكم طلسما مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث يخرج عنه صوت عجيب فاطمعهم في ان يصيروا مثل موسى عليه السلام في الاتيان بالخوارق او لعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة البحث الثالث ان هذه القصة فيها فوائد احدها انها تدل على ان امة محمد صلى الله عليه وسلم خير الامم لان اولئك اليهود مع انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة واما امة محمد صلى الله عليه وسلم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة كون القران معجزا الى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات العظيمة وذلك يدل على ان هذه الامة خير من اولئك واكمل عقلا وازكى خاطرا منهم وثانيها انه عليه الصلوة والسلام ذكر هذه الحكاية مع انه لم يتعلم علما ولم يقرا كتابا وذلك يدل على انه عليه السلام استفادها من الوحي وثالثها فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فان اولئك الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا في شبهة السامري ورابعها فيه تسلية النبي صلى الله عليه وسلم مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه فكانه تعالى امره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام في هذه الواقعة النكرة فانهم بعد ان خلصهم الله تعالى من فرعون واراهم المعجزات العجيبة اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى عليه السلام صبر على ذلك فلان يصبر محمد صلى الله عليه وسلم على اذى قومه اولى وخامسها ان اشد الناس مجادلة مع الرسول وعداوة له هم اليهود فكانه تعالى قال ان هؤلاء انما يفتخرون باسلافهم ثم ان اسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعناد الى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف اما قوله تعالى وانتم ظالمون ففيه ابحاث البحث الاول في تفسير الظلم [illegible]

ذلك فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب اتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضكم بعضا وهذا ضعيف من وجهين
الاول ان قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لان اداء الواجب لا يعد
من باب الانعام والمقصود من هذه الايات تعديد نعم الله عليهم الثاني ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق
اما اسقاط ما يجب اسقاطه فذلك لا يسمى عفوا الا ترى ان الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العذاب
لا يسمى ذلك الترك عفوا فكذلك ههنا اذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى
فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الاية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت
ذلك ثبت ايضا انه تعالى قد يسقط عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرعا وذلك ايضا خلاف قول المعتزلة واذا
ثبت انه تعالى عفى عن كفار قوم موسى فلان يعفو عن فساق امة محمد صلى الله عليه وسلم مع انهم خير امة اخرجت
للناس كان اولى اما قوله تعالى لعلكم تشكرون فاعلم ان الكلام في تفسير لعل قد تقدم في قوله لعلكم تتقون واما
الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجيء ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى بين انه انما عفى عنهم
ولم يؤاخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر الجواب لو اراد الله منهم الشكر لاراد ذلك
اما بشرط ان يحصل للشاكر داعية الشكر او لا بهذا الشرط والاول باطل اذ لو اراد ذلك بهذا الشرط فان كان
هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية الى داعية اخرى وان كان من الله فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة
وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزلة وان اراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية
فقد اراد منه المحال لان الفعل بدون الداعي محال فثبت ان الاشكال وارد عليهم ايضا والله اعلم قوله تعالى واذ آتينا
موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون اعلم ان هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل ان يكون هو التورية
وان يكون شيئا داخلا في التورية وان يكون شيئا خارجا عن التورية فهذه الاقسام ثلاثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال
الاول ان التورية لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا يفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رايت الغيث والليث
تريد الرجل الجامع بين الجراة والجود ونظيره قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرى واما تقرير
الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الفرقان بعض ما في التورية من بيان الدين لانه اذا بان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد
من الفرقان بعض ما في التورية وهو بيان اصول الدين وفروعه واما تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه احدها ان يكون
المراد من الفرقان ما اوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الايات وسميت بالفرقان لانها فرقت بين الحق والباطل
وثانيها ان يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي اتاه الله بني اسرائيل على قوم فرعون قال تعالى وما انزلنا على عبدنا
يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي اتاه الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم يوم بدر وذلك لان قبل
ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين في ان يكون هو المستولي وصاحبه هو المقهور فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح
وانفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب وثالثها قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام فان قلت هذا قد
صار مذكورا في قوله واذ فرقنا بكم البحر وايضا فقوله تعالى بعد ذلك لعلكم تهتدون لا يليق الا بالكتاب لان ذلك لا يذكر
الا عقيب الهدى قلت الجواب عن الاول انه تعالى لم يبين في قوله واذ فرقنا بكم البحر ان ذلك كان لاجل موسى عليه السلام
وفي هذه الاية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص وعن الثاني ان فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد انا لما اتينا موسى
فرقان البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وايضا فالهدى قد يراد به الفوز
والنجاة كما يراد به الدلالة فكانه تعالى بين انه اتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به نجاتهم من الخصم نعمة
عاجلة واعلم ان من الناس من غلط فظن ان الفرقان هو القرآن وانه انزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لان الفرقان
هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون والمعنى واذ آتينا موسى
الكتاب يعني التورية وآتينا محمدا صلى الله عليه وسلم الفرقان لكي تهتدون به يا اهل الكتاب وقد مال الى هذا القول
من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة البتة اليه واما قوله تعالى لعلكم تهتدون فقد
تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله لعلكم تهتدون على ان الله تعالى اراد الاهتداء من
الكل وذلك يبطل قول من يقول اراد الكفر من الكافر وايضا فاذا كان عندهم انه تعالى يخلق الاهتداء فيمن يهتدي والضلال
فيمن يضل فما الفائدة في ان ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون ومعلوم ان الاهتداء اذا كان بخلقه فلا تاثير
لانزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل ولو انزل بدلا من الكتاب الواحد الف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم
لما حصل الاهتداء فكيف يجوز ان يقول انزلت الكتاب لكي تهتدوا واعلم ان هذا الكلام قد تقدم مرارا لا يحصى مع الجواب
والله اعلم قوله تعالى واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم
ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم اعلم ان هذا هو الانعام الخامس قال بعض المفسرين هذه الاية
وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لانها امر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه احدها
ان الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من اعظم النعم في الدين
واذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبان يعدد عليهم هذه النعمة الدينية اولى ثم ان هذه النعمة وهي كيفية
هذه التوبة لما لم يكمل وصفها الا بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها ايضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنته هذه الاية
معدودا في نعم الله فجاز التذكير بها وثانيها ان الله تعالى لما امرهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل فنائهم بالكلية
فكان ذلك نعمة في حق اولئك الباقين وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم لانه تعالى لولا انه
رفع القتل عن ابائهم لما وجد اولئك الابناء فحسن ايراده في معرض الانعام على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه
وثالثها انه تعالى لما بين ان توبة اولئك ما تقبل الا بالقتل مع ان محمدا عليه السلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الان
في التوبة الى القتل بل ان رجعتم عن كفركم وامنتم قبل الله تعالى ايمانكم منكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيها على الانعام
العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة ورابعها ان فيه ترغيبا شديدا لامة محمد صلى الله عليه وسلم في التوبة
فان امة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس فلان يرغب الواحد منا في التوبة التي

هي مجرد الندم كان اولى ومعلوم ان ترغيب الانسان فيما هو مصلحته المهمة له من اعظم النعم واما قوله تعالى واذ قال
اى واذكروا اذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه فراهم قد اتخذوا العجل يا قوم انكم ظلمتم
انفسكم وللمفسرين في الظلم قولان احدهما انكم نقصتم انفسكم الثواب الواجب بالاقامة على عهد موسى وثانيهما
ان الظلم هو الاضرار الذي ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لا علما ولا ظنا فلما عبدوا العجل فقد اضروا
بانفسهم لان ما يؤدي الى الضرر الابدي من اعظم الظلم ولذلك قال ان الشرك لظلم عظيم لكن هذا الظلم من حقه
ان يقيد لئلا يوهم اطلاقه انه ظلم للغير لان الاصل في الظلم ما يتعدى فلذلك قال انكم ظلمتم انفسكم اما قوله تعالى
باتخاذكم العجل ففيه حذف لانهم لم يظلموا انفسهم بهذا القدر لانهم لو اتخذوه ولم يجعلوه الها لم يكن فعلهم ظلما
فالمراد باتخاذكم العجل الها لكن لما دلت مقدمة الاية على هذا المحذوف حسن هذا الحذف اما قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم
فاقتلوا انفسكم ففيه سؤالات السؤال الاول قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة
بقتل النفس كما ان قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه
يقتضي ان وضع الطهور مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل لان التوبة عبارة عن الندم على
القبيح الذي مضى والعزم على ان لا ياتي بمثله بعد ذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له وكيف يجوز تفسيره به
والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان ان توبتهم لا تتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك
لان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام ان شرط توبتهم قتل النفس كما ان القاتل عمدا لا تتم توبته الا بتسليم
النفس حتى يرضى اولياء المقتول ويقتلونه فلا يمتنع ان يكون من شرع موسى عليه السلام ان توبة المرتد لا تتم الا
بالقتل اذا ثبت هذا فنقول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال للغاصب اذا قصد التوبة ان توبتك
رد ما غصبت يعني ان توبتك لا تتم الا به فكذا ههنا السؤال الثاني ما معنى قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم والتوبة لا تكون
الا للباري والجواب المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كانه قال لهم لو اظهرتم التوبة لا عن القلب فانتم ما تبتم الى
الله الذي هو مطلع على ضميركم وانما تبتم الى الناس وذلك مما لا فائدة فيه فانكم لما اذنبتم الى الله وجب ان تتوبوا
الى الله السؤال الثالث كيف اختص هذا الموضع بذكر البارى والجواب البارى هو الذي خلق الخلق بريئا من التفاوت
ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ومتميزا بعضه من بعض بالاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها
على ان من كان كذلك فهو احق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في الغباوة السؤال الرابع ما الفرق بين الفاء
في قوله فاقتلوا والفاء في قوله فتوبوا الجواب الفاء في فتوبوا للتسبب لان الظلم سبب التوبة والفاء في فاقتلوا
للتعقيب لان القتل من تمام التوبة فمعنى قوله فتوبوا اى فاتبعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم السؤال الخامس ما المراد
بقوله فاقتلوا انفسكم اهو ما يقتضيه ظاهره من ان يقتل كل واحد نفسه او المراد غيره الجواب اختلف الناس فيه فقال
قوم من المفسرين لا يجوز ان يكون المراد امر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار واحتج
عليه بوجهين الاول وهو الذي عول عليه اهل التفسير ان المفسرين اجمعوا على انهم ما قتلوا انفسهم بايديهم ولو كانوا
مامورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك الثاني وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل هو نقض
البنية التي عندها يجب ان يخرج من ان يكون حيا وما عدا ذلك مما يؤدي الى ان يموت قريبا او بعيدا انما سمي قتلا
على طريق المجاز اذا عرفت حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز ان يامر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن
لكونها مصالح لذلك المكلف ولا يكون مصلحة الا في الامور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل
مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله من الاماتة لان ذلك من فعل الله فيحسن ان يفعله اذا كان صلاحا لمكلف
اخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف ان يامر الله بان يجرح نفسه او يقطع عضوا من اعضائه ولا يحصل
الموت عقيبه لانه لما بقي بعد ذلك الفعل حيا لم يمتنع ان يكون ذلك الفعل صلاحا في الافعال المستقبلة ولقائل
ان يقول لا نسلم ان القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدي الى الزهوق اما في
الحال او بعده والدليل عليه انه لو حلف ان لا يقتل انسانا فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد تلك الجراحة حيا لحظة
واحدة ثم مات فانه يحنث في يمينه ويسميه كل اهل اللغة قاتلا والاصل في الاستعمال الحقيقة فدل ان اسم القتل
اسم للفعل المؤدي الى الزهوق سواء ادى اليه في الحال او بعد ذلك وانت سلمت جواز ورود الامر بالجراحة التي
لا تستعقب الزهوق في الحال واذا كان كذلك ثبت جواز ان يرد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا ان القتل اسم
للفعل المزهق في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به قوله لا بد في ورود الامر به من مصلحة استقبالية قلنا اولا
لا نسلم انه لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه انه امر من يعلم كفره بالايمان ولا مصلحة في ذلك اذ لا فائدة من ذلك
التكليف الا حصول العقاب سلمنا انه لا بد من مصلحة ولكن لم قلتا انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز
ان يقال ان قتله نفسه مصلحة لغيره فالله تعالى امره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم
اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز ان يقال ان علمه بكونه مامورا بذلك الفعل مصلحة له مثل
انه لما امر بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك يصير داعيا له الى ترك القبائح من ذلك الزمان الى ورود الغد واذا
كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قال القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون اقوى وعلى هذا يجب
صرف الاية عن ظاهرها ثم فيه وجهان الاول ان يقال امر كل واحد من التائبين بان يقتل بعضهم بعضا بقوله اقتلوا
انفسكم معناه ليقتل بعضكم بعضا وهو كقوله في موضع اخر لا تقتلوا انفسكم ومعناه لا يقتل بعضكم بعضا وتحقيقه ان
المؤمنين كالنفس الواحدة وقيل في قوله تعالى ولا تلمزوا انفسكم اى اخوانكم من المؤمنين وفي قوله تعالى ولولا اذ سمعتموه
ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا اى بامثالهم من المؤمنين وكقوله فسلموا على انفسكم اى ليسلم بعضكم على
بعض ثم قال المفسرون اولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضا الى الليل الوجه الثاني ان الله تعالى امر غير اولئك
التائبين فيكون المراد من قوله اقتلوا انفسكم اى استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني اقرب لان في الوجه الاول تزداد
المشقة لان الجماعة اذا اشتركت في الذنب كان بعضهم اشد عطفا على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بان يقتل بعضهم

بعضا عظمت المشقة فی ذلك ثم اختلفت الروايات فالاول انه امر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين بحضور الميقات
ان يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتولون سبعين الفا فما تحركوا حتى قتلوا ثلاثة ايام وهذا القول ذكره محمد بن
اسحق الثانی انه لما امرهم موسى عليه السلام بالقتل اجابوا فاخذ عليهم المواثيق ليصبروا على القتل فاصبحوا مجتمعين
كل قبيلة على حدة فاتاهم هرون بالاثنی عشر الفا الذين ما عبدوا العجل وبايديهم السيوف فقال التائبون ان هؤلاء
اخوانكم قد اتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه او مد طرفه اليهم او اتقاهم
بيد او رجل يقولون امين فجعلوا يقتلونهم الى المساء وقام موسى وهرون يدعوان الله ويقولان البقية البقية يا الهنا
فاوحى الله تعالى اليه قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقی قالوا وكان القتلى سبعين الفا هذا رواية الكلبی الثالث
ان بنی اسرائيل كانوا على قسمين منهم من عبد العجل ومنهم من لم يعبد ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل
بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون ان الرجل كان يبصر والده وولده وجاره فلم يمكنه المضی
لامر الله فارسل الله سحابة سوداء ثم امر بالقتل فقتلوا الى المساء حتى دعا موسى وهرون وقالا يا رب هلكت بنی
اسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التورية وسقطت الشفار من ايديهم السؤال السادس كيف استحقوا
القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلعل شرع موسى عليه السلام
كان يقتضی قتل التائب عن الردة اما عاما فی حق الكل وخاصا بذلك القوم السؤال السابع هل يصح ما روی ان منهم
من لم يقتل ممن قبل الله توبته الجواب لا يمتنع ذلك لان قوله تعالى انكم ظلمتم انفسكم خطاب مشافهة فلعله كان مع
البعض وان كان عاما فالعام قد يتطرق اليه التخصيص اما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم ففيه تنبيه على ما لاجله
يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لان حالهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الاخرة والاول اولى بالتحمل لانه متناه
وضرر الاخرة غير متناه ولان الموت لا بد واقع فليس فی تحمل القتل الا التقديم والتاخير واما الخلاص من العقاب و
الفوز بالثواب فذلك هو الغرض الاعظم اما قوله تعالى فتاب عليكم ففيه محذوف ثم فيه وجهان احدهما ان يقدر
فی قول موسى عليه السلام كانه قال فان فعلتم فقد تاب عليكم والاخر ان يكون خطابا من الله لهم على طريقة الالتفات
فيكون التقدير ففعلتم ما امركم به موسى عليه السلام فتاب عليكم بارئكم واما قوله تعالى فتاب عليكم انه هو التواب
الرحيم فقد تقدم فی قوله فتاب عليه انه هو التواب الرحيم قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون اعلم ان هذا هو الانعام
السادس وبيانه من وجوه احدها كانه تعالى قال اذكروا نعمتی حين قلتم لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة ثم احييتكم لتتوبوا عن بغيكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب وثانيها ان فيها تحذيرا لمن كان فی زمان
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق بسببه ان يفعل به ما فعل باولئك وثالثها تشبيههم فی جحودهم معجزات
النبی صلى الله عليه وسلم بجحود اسلافهم بنبوة موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الايات الظاهرة وتنبيها
على انه تعالى انما لا يظهر على النبی صلى الله عليه وسلم مثلها لعلمه بانه لو اظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب
مثل ما استحق اسلافهم ورابعها فيه تسلية للنبی صلى الله عليه وسلم مما كان يلاقی منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر
اولوا العزم من الرسل وخامسها ازالة شبهة من يقول ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لو صحت لكان اولى الناس بالايمان
به اهل الكتاب لما انهم عرفوا خبره وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع مشاهدتهم تلك الايات الباهرة على نبوة
موسى عليه السلام كانوا يرتدون كل وقت ويتحكمون عليه ويخالفونه فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد عليه السلام وان
وجدوا فی كتبهم الاخبار بنبوته وسادسها لما اخبر محمد عليه الصلوة والسلام عن هذه القصص مع انه كان اميا لم يشتغل
بالتعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحی البحث الثانی للمفسرين قولان الاول ان هذه الواقعة كانت قبل ان كلف
الله عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فرای ما هم عليه من عبادة العجل
قال لاخيه والسامری ما قال وحرق العجل والقاه فی البحر واختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور
قالوا لموسى عليه السلام سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسال موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله اليه فلما دنا من الجبل
وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ودنى من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وادعوا
وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع احد من بنی ادم النظر اليه وسمع
القوم كلام الله مع موسى يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذی دخل فيه فقال
القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة وماتوا جميعا وقام موسى رافعا يديه الى
السماء يدعو ويقول يا الهی اخترت من بنی اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودی بقبول توبتهم فارجع اليهم
وليس معی منهم واحد فما الذی يقولون فی فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى رد الله اليهم ارواحهم وطلب
توبة بنی اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم القول الثانی ان هذه الواقعة كانت بعد القتل
قال السدی لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله ان ياتيهم موسى فی ناس من بنی اسرائيل
يعتذرون اليهم من عبادتهم العجل فاختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وماتوا جميعا فقام موسى يبكی ويقول يا رب ماذا اقول لبنی اسرائيل فانی امرتهم
بالقتل ثم اخترت من بينهم هؤلاء فاذا رجعت اليهم ولا يكون معی احد فماذا اقول لهم فاوحى الله الى موسى ان هؤلاء
السبعين ممن اتخذوا العجل الها فقال موسى ان هی الا فتنتك الى قوله انا هدنا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر
كل واحد الى الاخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لا تسال الله شيئا الا اعطاك فادعه يجعلنا انبياء فدعا
بذلك فاجاب الله دعوته واعلم انه ليس فی الاية ما يدل على ترجيح احد القولين على الاخر وكذلك ليس فيها ما يدل
على ان الذين سالوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل او غيرهم اما قوله تعالى لن نؤمن لك فمعناه لا نصدقك ولا نقر
بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا قال صاحب الكشاف وهی مصدر من قولك جهر بالقراءة وبالدعاء كان الذی
يرى بالعين جاهر بالرؤية والذی يرى بالقلب مخافت وانتصابها على المصدر لانها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها

في نسخة

واسعوا

كما تنصب

القرفصاء ضرب من القعود قال
ثم جلست القرفصا منكبا
تحكى اعاريب فلاة هلبا

كما تنصب القرفصاء بفعل الجلوس او على الحال بمعنى ذوی جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهی اما مصدر كالغلبة
واما جمع جاهر وقال القفال اصل الجهرة من الظهور يقال جهرت الشیء كشفته وجهرت البئر اذا كان ماؤها مغطى
بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهوری الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه
جهير اذا كان ظاهر الوضاءة وانما قال جهرة مؤكدة لئلا يتوهم متوهم ان المراد بالرؤية العلم او التخيل على ما يراه
النائم اما قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة ففيه ابحاث البحث الاول استدلت المعتزلة بذلك على ان رؤية الله تعالى
ممتنعة قال القاضی عبد الجبار انها لو كانت جائزة لكانوا قد التمسوا امرا مجوزا فوجب ان لا تنزل بهم العقوبة كما لم
تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل من قوت الى قوت وطعام الى طعام فی قوله لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك
يخرج لنا مما تنبت الارض وقال ابو الحسين فی كتاب التصفح ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا واستعظمه وذلك فی
ايات احدها هذه الاية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول الامم
لانبيائهم لن نؤمن لك الا باحياء ميت فی انه لا يستعظم ولا تاخذهم الصاعقة وثانيها قوله تعالى يسالك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم فی الحال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسال معجزة زائدة فان
قلت اليس انه تعالى قد اجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية فی كون كل واحد منهما عتوا فكما ان انزال الكتاب غير ممتنع
فی نفسه فكذا سؤال الرؤية قلنا الظاهر يقتضی كون كل واحد منهما ممتنعا ترك العمل به فی انزال الكتاب فيبقى معمولا به
فی الرؤية وثالثها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فی
انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فالرؤية لو كانت جائزة وهی عند مجوزيها من اعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لان من
سال الله تعالى نعمة فی الدين او الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك مجرى ما يقال لن نؤمن لك حتى تحيی بدعائك هذا
الميت واعلم ان هذه الوجوه مشتركة فی حرف واحد وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا ومنكرا
وذلك ممنوع قوله ان طلب سائر المنافع من النقل من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا وكذا القول
فی طلب سائر المعجزات قلنا ولم قلت انه لما كان طالب ذلك الممكن ليس بعات وجب ان يكون طالب كل ممكن غير عات
والاعتماد فی مثل هذا الموضع على ضرب الامثلة لا يليق باهل العلم وكيف وان الله تعالى لما ذكر الرؤية الا وذكر
معها شيئا ممكنا بالاتفاق وهو اما انزال الكتاب من السماء او نزول الملائكة واثبت صفة العتو على مجموع الامرين
وذلك كالدلالة القاطعة فی ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممتنعا اما قول ابی الحسين الظاهر
يقتضی كون الكل ممتنعا ترك العمل به فی البعض فيبقى معمولا به فی الباقی قلنا انك ما اقمت دليلا على ان الاستعظام
لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ضرب الامثلة والمثال لا ينفع فی هذا الباب فبطل قولك الظاهر
يقتضی كون الكل ممتنعا فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب فی استعظام سؤال الرؤية
الجواب فی ذلك يحتمل وجوها احدها ان رؤية الله تعالى لا تحصل الا فی الاخرة فكان طلبها فی الدنيا مستنكرا وثانيها
ان حكم الله تعالى ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يری الله وكان طلب الرؤية طلبا لازالة التكليف وهذا على قول
المعتزلة اولى لان الرؤية تتضمن العلم الضروری والعلم الضروری ينافی التكليف وثالثها انه لما تمت الدلائل الزائدة
تعنتا والتعنت يستوجب التعنيف ورابعها لا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان فی منع الخلق عن رؤيته تعالى فی الدنيا
ضربا من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية كما ان انزال الكتاب من السماء ونزول الملائكة من
السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك البحث الثانی للمفسرين فی الصاعقة قولان الاول
انها هی الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء الله
وهذا ضعيف لوجوه احدها قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو كانت الصاعقة هی الموت لامتنع
كونهم ناظرين الى الصاعقة وثانيها انه تعالى قال فی حق موسى عليه السلام وخر موسى صعقا اثبت الصاعقة
فی حقه مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما افاق والافاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشی وثالثها ان الصاعقة هی
التی تصعق وذلك اشارة الى سبب الموت ورابعها ان ورودها وهم مشاهدون لها اعظم فی باب العقوبة منها
اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وانتم تنظرون فدل ذلك على ان المراد العقوبة القول الثانی وهو قول المحققين ان
الصاعقة هی سبب الموت ولذلك قال فی سورة الاعراف فلما اخذتهم الرجفة واختلفوا فی ان ذلك السبب ای شیء كان
على ثلاثة اوجه احدها انها نار وقعت من السماء فاحرقتهم وثانيها صيحة جاءت من السماء وثالثها ارسل الله
تعالى جنودا سمعوا بحسها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم ففيه ابحاث
ثم بعثناكم من بعد موتكم لان البعث قد يكون بعد الموت وقد يكون لا بعده كما قال فی اهل الكهف ثم بعثناهم
ثم بعثناهم لنعلم ای الحزبين احصى لما لبثوا امدا فان قلت هل دخل موسى عليه السلام فی هذا الكلام
قلت لا لوجهين احدهما انه خطاب مشافهة فلا يجب ان يتناول موسى عليه السلام الثانی انه لو تناول موسى
لوجب تخصيصه بقوله تعالى فی حق موسى فلما افاق لان لفظ الافاقة لا يستعمل فی الموت وقال ابن قتيبة ان
موسى عليه السلام قد مات وهو خطأ لما بيناه اما قوله لعلكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما بعثهم بعد
الموت فی دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافی ما صدر عنهم من الجرائم اما انه كلفهم فلقوله تعالى
لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا فان قيل كيف يجوز ان يكلفهم
وقد اماتهم ثم احياهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكلف اهل الاخرة اذا بعثهم بعد الموت قلنا الذی يمنع من تكليفهم فی الاخرة
ليس هو الاماتة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة الى المعرفة والى معرفة ما فی الجنة
من اللذات وما فی النار من الالام وبعد العلم الضروری لا تكليف فاذا كان المانع هو هذا لم يمتنع فی هؤلاء
اذا احياهم الله بعد الصاعقة ان لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح ان يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء
بمنزلة النوم او بمنزلة الاغماء ونقل عن الحسن البصری انه تعالى قطع آجالهم بهذه الاماتة ثم اعادهم كما احياهم

على صدق المدعى كان طلب
الدلائل الزائدة

الذى اماته حين مر على قرية وهى خاوية على عروشها واحيا الذين اماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم الوف
حذر الموت وهذا ضعيف لانه تعالى ما اماتهم بالصاعقة الا وقد كتب واخبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا
لموتهم الاول ثم الوقت الاخر اجلا لحياتهم واما استدلال المعتزلة بقوله تعالى لعلكم تشكرون على انه تعالى
يريد الايمان عن الكل وجوابنا عنه قد تقدم مرارا فلا حاجة الى الاعادة قوله تعالى وظللنا عليكم الغمام وانزلنا
عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون اعلم ان هذا هو الانعام
السابع الذى ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الاية بهذه الالفاظ فى سورة الاعراف وظاهر الاية يدل على
ان هذا الاظلال كان بعد بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام وانزلنا
فبعضه معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التى خصهم الله تعالى بها قال المفسرون
وظللنا وجعلنا الغمام يظلكم وذلك فى التيه سخر الله لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم
المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويبعث اليهم السلوى وهى السمانى فيذبح
الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة القول وما ظلمونا يعنى فظلموا بان كفروا هذه النعم او بان اخذوا ازيد مما اطلق لهم
فى اخذه او بان سالوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وما ظلمونا عليه قوله تعالى
واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم
وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذى قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا
يفسقون اعلم ان هذه هو الانعام الثامن وهذه الاية معطوفة على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم
بان ظلل لهم الغمام وانزل لهم المن والسلوى وهو من النعم العاجلة اتبعه بنعمه عليهم فى باب الدين فيقول حيث امرهم بما
يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة واعلم ان الكلام فى هذه الاية على نوعين النوع الاول
ما يتعلق بالتفسير اما قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فاعلم انه تكليف ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى
امر بدخول الباب سجدا وذلك فعل شاق فكان الامر به تكليفا ودخول الباب سجدا مشروط بدخول القرية وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فثبت ان الامر بدخول القرية امر تكليف لا امر اباحة الثانى ان قوله ادخلوا الارض المقدسة
التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم دليل على ما ذكرناه اما القرية فظاهر القران لا يدل على عينها وانما نرجع فى ذلك
الى الاخبار وفيه اقوال احدها وهو اختيار قتادة والربيع وابى مسلم الاصفهانى انها بيت المقدس واستدل عليه بقوله
تعالى فى المائدة ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم ولا شك ان المراد بالقرية فى الايتين واحد وثانيها انها نفس
مصر وثالثها وهو قول ابن عباس وابن زيد انها اريحا وهى قريبة من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز ان
تكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء فى قوله تعالى فبدل الذين ظلموا يقتضى التعقيب فوجب ان يكون ذلك التبديل
وقع منهم عقيب هذا الامر فى حيوة موسى لكن موسى عليه السلام مات فى ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس واجاب
الاولون بانه ليس فى هذه الاية انا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى او على لسان يوشع واذا حملناه على لسان
يوشع زال الاشكال اما قوله تعالى فكلوا منها رغدا فتقدم تفسيره فى قصة ادم عليه السلام وهو امر اباحة اما قوله
تعالى وادخلوا الباب سجدا ففيه بحثان الاول اختلفوا فى الباب على وجوه احدها وهو قول ابن عباس والضحاك
ومجاهد وقتادة انه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس وثانيها حكى الاصمعى عن بعضهم انه عنى بالباب جهة من جهات
القرية ومدخلا اليها الثانى اختلفوا فى المراد بالسجود فقال الحسن اراد به نفس السجود الذى هو الصاق الوجه
بالارض وهذا بعيد لان الظاهر يقتضى وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم
من حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين الاول رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس ان المراد هو الركوع لان الباب
كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا فما كان يحتاج
فيه الى الامر الثانى اراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع لانهم اذا
اخذوا فى التوبة فالتائب عن الذنب لا بد ان يكون خاضعا مستكينا اما قوله تعالى وقولوا حطة ففيه وجوه احدها
وهو قول القاضى والمعنى انه تعالى بعد ان امرهم بدخول الباب على وجه الخضوع امرهم بان يقولوا ما يدل على التوبة وذلك
لان التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه ان يحكى توبته لمن شاهد منه
الذنب لان التوبة لا تتم الا به اذ الاخرس تصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب
الى التوبة ولازالة التهمة عن نفسه وكذلك من عرف بمذهب خطأ ثم تبين له الحق فانه يلزمه ان يعرف اخوانه الذين
عرفوه بالخطأ عدوله عنه لتزول عنه التهمة فى الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب
الزم الله تعالى بنى اسرائيل مع الخضوع الذى هو صفة القلب ان يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله حطة
فالحاصل انه امر القوم بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين
بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا الوجه احسن الوجوه واقربها الى التحقيق وثانيها
قول الاصم ان هذه اللفظة من الفاظ اهل الكتاب اى لا يعرف معناه فى العربية وثالثها قال صاحب الكشاف حطة
فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهى خبر مبتدأ محذوف اى مسئلتنا حطة او امرك حطة والاصل النصب بمعنى حط
عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطى معنى الثبات كقوله صبر جميل فكلانا مبتلى والاصل صبرا على اصبر صبرا وقرأ ابن ابى عبلة
بالنصب ورابعها قول ابى مسلم الاصفهانى معناه امرنا حطة اى ان نحط فى هذه القرية ونستقر فيها وزيفه القاضى
ذلك بان قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على
ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بانهم لما حطوا فى تلك القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان
الغفران متعلقا به وخامسها قول القفال معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانا انما انحططنا لوجهك وارادة التذلل لك
فحط عنا ذنوبنا فان قال قائل هل كان التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها ام لا قلنا روى عن ابن عباس انهم امروا
بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل ولا قرب خلافه لوجوه احدها ان هذه اللفظة عربية وهم كانوا يتكلمون بالعبرانية

فقيل ان المراد من هذه القرية بيت المقدس

وثانيها

وثانيها وهو الاقرب انهم امروا بان يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا مكان قوله حطة
اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا لان المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان اما القلب
فالندم واما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم فى القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها اما قوله نغفر
لكم فالكلام فى المغفرة قد تقدم ثم ههنا ابحاث الاول ان قوله نغفر لكم خطاياكم ذكره الله تعالى فى معرض الامتنان
ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما تقوله المعتزلة لما كان الامر كذلك بل كان اداء للواجب واداء الواجب لا يجوز
ذكره فى معرض الامتنان الثانى قرأ نافع يغفر بالياء وضمها وفتح الفاء وقرأ ابن عامر بالتاء وضمها وفتح الفاء والباقون
بالنون وفتحها وكسر الفاء الثالث قرأ الباقون من اهل المدينة وجماعة من المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء ورابعها قرأ الحسن و
قتادة وابو حيوة والجحدرى بالياء وضمها وفتح الفاء قال القفال والمعنى فى هذه القراءات كلها واحد لان الخطيئة اذا
غفرها الله تعالى فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل
جاز التذكير والتانيث كقوله واخذ الذين ظلموا الصيحة واخذت الذين ظلموا الصيحة والمراد من الخطيئة الجنس الواحد والعدد
قوله نغفر لكم خطاياكم ففيه قراءات احدها الجحدرى خطيئتكم بمدة وهمزة وتاء مرفوعة بعد الهمزة على واحدة وثانيها
الاعمش خطيئاتكم بمدة وهمزة وتاء بعد الالف قبل التاء وكسر التاء وثالثها الحسن خطياتكم بياء ساكنة بعد الطاء ورابعها
الكسائى خطاياكم بهمزة ساكنة بعد الطاء قبل الياء وخامسها ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف وسادسها
عن الكسائى بكسر الطاء والتاء وبالياء فقط اما قوله وسنزيد المحسنين ففيه بحثان الاول ان المراد من
المحسن من كان محسنا بالطاعة فى هذا التكليف ومن كان محسنا بطاعات اخرى فى سائر التكاليف اما على التقدير الاول
فالزيادة الموعودة يمكن ان تكون من منافع الدنيا وان تكون من منافع الدين اما الاحتمال الاول وهو ان يكون من
منافع الدنيا فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة فانا نزيده سعة فى الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية واما الاحتمال
الثانى وهو ان يكون من منافع الاخرة فالمعنى من كان محسنا بهذه الطاعة والتوبة فانا نغفر له خطاياه ونزيده على
غفران الذنوب اعطاء الثواب الجزيل كما قال للذين احسنوا الحسنى وزيادة اى نجازيهم بالاحسان احسانا وزيادة
كما جعل الثواب للحسنة الواحدة عشرا واكثر من ذلك واما ان كان المراد من المحسنين من كان محسنا بطاعات اخرى
بعد هذه التوبة فيكون المعنى انا نجعل دخولكم الباب سجدا وقولكم حطة مؤثرا فى غفران الذنوب ثم اذا اتيتم بعد
ذلك بطاعات اخرى اعطيناكم الثواب على تلك الطاعات الزائدة وفى الاية تاويل اخر وهو ان المعنى من كان خاطئا
بل كان محسنا زدنا فى احسانه اى كتبنا تلك الطاعة فى حسناته وزدناه زيادة منا فيكون المغفرة للمؤمنين والزيادة
للمطيعين اما قوله تعالى فبدل ففيه قولان الاول قال ابو مسلم قوله تعالى فبدل يدل على انهم لم يفعلوا ما امروا
به لا على انهم اتوا له ببدل والدليل عليه ان تبديل القول قد يستعمل فى المخالفة قال تعالى سيقول المخلفون من الاعراب
الى قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله ولم يكن تبديلهم الا الخلاف فى الفعل لا فى القول فكذا ههنا فيكون المعنى انهم
لما امروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا امر الله ولم يلتفتوا اليه الثانى وهو قول جمهور المفسرين ان المراد
من التبديل انهم اتوا ببدل له لان التبديل له مشتق من البدل فلا بد من حصول البدل وهذا كما يقال فلان بدل
دينه يفيد انه انتقل من دين الى دين اخر ويؤكد ذلك قوله تعالى قولا غير الذى قيل لهم ثم اختلفوا فى ان ذلك
القول والفعل اى شىء كان فروى عن ابن عباس انهم دخلوا الباب الذى امروا ان يدخلوا فيه سجدا زاحفين على
استاههم قائلين حنطة فى شعرة وعن مجاهد انهم دخلوا على ادبارهم وقالوا حنطة استهزاء وقال ابن زيد
استهزاء بموسى وقالوا ما يشاء موسى ان يلعب بنا الا لعب بنا حطة حطة اى شىء حطة اما قوله تعالى الذين ظلموا
فانما وصفهم الله بذلك اما لانهم سعوا فى نقصان خيراتهم فى الدنيا والدين او لانهم اضروا بانفسهم وذلك ظلم
على ما تقدم اما قوله تعالى فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء ففيه بحثان الاول ان فى تكرير الذين ظلموا زيادة
فى تقبيح امرهم وايذانا بان انزال الرجز عليهم لظلمهم الثانى ان الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى ولما
وقع عليهم الرجز اى العقوبة وكذا قوله تعالى لئن كشفت عنا الرجز وذكر الزجاج ان الرجز والرجس معناهما
واحد وهو العذاب واما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان فمعناه لطخه وما يدعوا اليه من الكفر ثم
ان تلك العقوبة اى شىء كانت لا دلالة فى الاية عليه فقال ابن عباس مات منهم بالفجاءة اربعة وعشرون
الفا فى ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الغداة الى العشى عشرون الفا ولم يبق
منهم احد اما قوله تعالى بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضر يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها
وفى الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله الى معصيته قال ابو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور فى قوله تعالى
على الذين ظلموا وفائدة التكرار التاكيد والحق انه غير مكرر لوجهين الاول ان الظلم قد يكون من الصغاير
وقد يكون من الكباير وكذلك وصف الله تعالى الانبياء بالظلم فى قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا ولانه تعالى
قال ان الشرك لظلم عظيم ولو لم يكن الظلم الا عظيما لكان ذكر العظيم تكرارا والفسق لا بد وان يكون من الكباير
فلما وصفهم الله تعالى بالظلم اولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف ان ظلمهم كان من الكباير لا من الصغاير
الثانى يحتمل انهم استحقوا باسم الظالم بسبب ذلك التبديل وانزال الرجز عليهم من السماء لا بسبب ذلك التبديل
بل بالفسق الذى كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار النوع الثانى من الكلام فى هذه
الاية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الاية فى سورة الاعراف وهى قوله واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها
حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطاياكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم
قولا غير الذى قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون واعلم ان من الناس من يحتج بقوله تعالى
فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار انه غير جائز تغييرها ولا تبديلها الى غيره وربما احتج به اصحاب
الشافعى فى انه لا يجوز تحريم الصلوة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا يجوز القراءة بالفارسية اجاب ابو بكر الرازى عنه
بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول اخر يضاد معناه معنى الاول فلا جرم استوجبوا الذم فاما من غير اللفظ

واخذ الذين ظلموا الصيحة

غفرنا له ذنبه بهذا الفعل ومن لم يكن خاطئا

مع بقاء المعنى فليس كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول كل من بدل قولا
بقول اخر سواء اتفق القولان في المعنى او لم يتفقا وههنا سؤالات السؤال الاول لم قال في سورة البقرة واذ قلنا
وقال في سورة الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في اول القران بان قائل هذا القول هو الله تعالى
ازالة للابهام ولانه ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ يعدد نعمة نعمة فاللائق بهذا الكلام
ان يقول واذ قلنا اما في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله تعالى واذ قيل ابهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة
السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد
منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكون في السورة المتاخرة السؤال الثالث لم قال في البقرة
فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا بالواو الجواب ههنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلا منها رغدا
وفي الاعراف فكلا السؤال الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف نغفر لكم خطيئاتكم الجواب
الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة وفي سورة البقرة لما اضاف ذلك القول الى نفسه فقال واذ
قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال
على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضف ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر بجمع القلة فالحاصل انه لما ذكر
الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة
السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات
لانه لما اسند الفعل الى نفسه ذكر معه الانعام الاعظم وهو ان ياكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه
لا جرم لم يذكر الانعام الاعظم فيه السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف
قدم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق وايضا فالمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان يقال
ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض الاخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لا بد وان يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدما على
اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة فلا جرم كان
تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي لا يكون مذنبا فالاولى به ان يشتغل اولا بالعبادة
ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس وازالة العجب في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا
ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد
منهما في سورة اخرى السؤال السابع لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين
من غير واو الجواب اما في الاعراف فذكر فيه امرين احدهما قول الحطة وهو اشارة الى التوبة وثانيهما دخول الباب
سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين احدهما قوله نغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة الحطة والاخر
قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجدا فترك الواو يفيد توزيع كل واحد من الجزائين على كل
واحد من الشرطين واما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا لمجموع الفعلين اعني دخول
الباب وقول الحطة السؤال الثامن قال الله تعالى في سورة البقرة فبدل الذين ظلموا قولا فما الفائدة في زيادة كلمة منهم

وفي الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا

في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في الاعراف ان اول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظة من لانه تعالى
قال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم
واوامره لهم فلما انتهت القصة قال تعالى فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة منهم في اخر القصة كما ذكرها في اول
القصة ليكون اخر الكلام مطابقا لاوله فيكون الظالمون من قوم موسى بازاء الهادين منهم فهناك ذكر امة عادلة و
ههنا ذكر امة جائرة وكلتاهما من قوم موسى فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في الاعراف فاما في سورة البقرة فانه
لم يذكر في الايات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في اخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق
السؤال التاسع لم قال في البقرة فانزلنا عليهم رجزا وقال في الاعراف فارسلنا عليهم الجواب الانزال يفيد حدوثه
في اول الامر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستيصاله لهم بالكلية وذلك انما يحدث بالاخرة السؤال العاشر لم
قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم
فسقا اكتفى بلفظ الظلم في الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في البقرة قوله تعالى واذ استسقى موسى لقومه فقلنا
اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض

واشربوا

مفسدين. قرا العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقرا ابو جعفر بكسر الشين وعن بعضهم بفتح الشين
والوجه هو الاول لانه اخف وعليه اكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل
وهو جامع لنعم الدنيا والدين اما في الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما
لولا انزاله المن والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل
شيء حي بل الانعام بالماء في التيه اعظم من الانعام بالماء المعتاد لان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الماء في المفازة
وقد انسدت عليه ابواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا
فانشق عنه وانبثق منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم واما كونه من نعم الدين فلانه من اظهر

بثق السيل تبع كذا شقه فانبثق صح

الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل المسألة
الاولى اجمعوا جمهور المفسرين على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لان الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وانزل عليهم
المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فاعطاهم الله الماء من ذلك الحجر وانكر ابو مسلم
حمل هذه المعجزة على ايام مسيرهم الى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر
على عادة الناس اذا قحطوا ويكون ما فعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق الاجابة بالسقيا وانزال الغيث والحق انه ليس
في الاية ما يدل على ان الحق هذا او ذاك وان كان الاقرب ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان احدهما ان
المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء الا في النادر الثاني ما روي انهم كانوا يحملون الحجر مع انفسهم لانه صار معدا

لذلك

لذلك فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهما في كل غداة فكذلك الماء ينفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا بايامهم
في التيه المسألة الثانية اختلفوا في العصا فقال الحسن كانت عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كانت من اس
الجنة طولها عشرة اذرع على طول موسى عليه السلام وله شعبتان تتقدان في الظلمة والذي يدل عليه القران
ان مقداره كان مقدارا يصح ان يتوكأ عليها وان ينقلب حية عظيمة ولا يكون كذلك الا وله قدر من الطول والغلظ
وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت عن امثال هذه المباحث واجب لانه ليس فيها نص متواتر قاطع
ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيه بالظن المستفاد من اخبار الاحاد والاولى تركها المسألة الثالثة اللام في الحجر اما
للعهد او للاشارة الى حجر معلوم فروي انه حجر طوري حمله معه وكان مربعا له اربعة اوجه ينبع من كل وجه
ثلاث اعين لكل سبط عين تسيل في جدول الى ذلك السبط وكانوا ستمائة الف وسعة المعسكر اثني عشر ميلا
وقيل اهبطه ادم من الجنة فتوارثوه حتى وقع الى شعيب فدفعه الى موسى مع العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه
حين اغتسل اذ رموه بالادرة ففر به قال له جبرئيل يقول الله تعالى ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله
في مخلاته واما للجنس اي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر وعن الحسن لم يامره ان يضرب حجرا بعينه قال وهذا اظهر
في الحجة وابين في القدرة وروي انهم قالوا كيف بنا لو افضينا الى ارض ليست فيها حجارة فحمل حجرا في مخلاته فحيثما نزلوا
القاه وقيل كان يضرب بعصاه فينفجر ويضرب بها فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله اليه
لا تقرع الحجر وكلمها تطعك واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل راس الانسان
والمختار عندنا تفويض امره الى الله تعالى المسألة الرابعة الفاء في قوله فانفجرت متعلقة بمحذوف اي فضرب فانفجرت
او فان ضربت فقد انفجرت ثم ههنا سؤالات السؤال الاول هل يجوز ان يامره الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر فينفجر
من غير ضرب حتى يستغني عن تقدير هذا الحذف الجواب لا يمتنع في القدرة ان يامره الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر ومن
قبل ان يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه ابلغ في الاعجاز لكان اقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجر لانه تعالى
لو امر رسوله بشيء ثم ان الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصيا ولانه لو انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب
بالعصا كانه لا معنى له ولان المروي في الاخبار ان تقديره فضرب فانفجر كما في قوله تعالى فانفلق من ان المراد
فضرب فانفلق السؤال الثاني انه تعالى ذكر ههنا فانفجرت وفي الاعراف فانبجست وبينهما تناقض لان الانفجار خروج
الماء بكثرة والانبجاس خروجه بقلة الجواب من ثلاثة اوجه احدها الفجر الشق في الاصل والانفجار الانشقاق ومنه
الفاجر لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما يختلفان اختلاف العام
والخاص فلا يتناقضان وثانيها لعله انبجس اولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه
وثالثها لا يمتنع ان حاجتهم كانت تشتد الى الماء فينفجر اي يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس اي يخرج قليلا
السؤال الثالث كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير الجواب هذا السائل اما ان يسلم وجود الفاعل المختار او
ينكره فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر على ان يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة
له في البحث عن معنى القران والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله تعالى
في القران من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وايضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لان العناصر
الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس ولذلك
قالوا اذا وضع في الكوز الفضي جمد فانه يجتمع على اطراف الكوز قطرات من الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان
الهواء انقلب ماء فثبت ان ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا ان
يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الامر الغريب في هذا العالم فثبت ان الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك اما
المعتزلة فانهم لما اعتقدوا كون العبد موجدا لا جرم قلنا لهم لم لا يجوز ان يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك
طريقين ضعيفين جدا سنذكرهما ان شاء الله تعالى في تفسير اية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما واذا كان كذلك
فلا يمكنهم القطع بان ذلك من فعل الله تعالى فتنسد عليهم ابواب المعجزات والنبوات اما اصحابنا فانهم لما اعتقدوا انه
لا موجد الا الله تعالى لا جرم جزموا بان المحدث لهذه الافعال الخارقة للعادات هو الله تعالى فلا جرم امكنهم الاستدلال
بظهورها على يد المدعي على كونه صادقا السؤال الرابع ايقولون ان ذلك الماء كان مستكنا في الحجر ثم ظهر او قلب الله
الهواء ماء او خلق الماء ابتداء الجواب اما الاول فباطل لان الظرف الصغير لا يحوي الجسم العظيم الا على سبيل التداخل
وهو محال اما الوجهان الاخيران فكل واحد منهما محتمل فان كان على الوجه الاول فقد ازال الله تعالى اليبوسة من اجزاء
الهواء وخلق الرطوبة فيها وان كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الاجزاء وخلق الرطوبة فيها واعلم ان الكلام في هذا
الباب كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في ميضاة
ففار الماء من بين اصابعه حتى استكفوا السؤال الخامس معجزة موسى في هذا المعنى اعظم ام معجزة محمد صلى الله عليه
وسلم الجواب كل واحدة منهما معجزة باهرة قاهرة لكن التي لمحمد صلى الله عليه وسلم اقوى لان نبوع الماء من الحجر
معهود في الجملة اما نبوعه من بين الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك اقوى السؤال السادس ما الحكمة في جعل
الماء اثني عشر عينا الجواب انه قد كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه
فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى ذلك الى الفتن العظيمة فاكمل الله تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم
ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد ان لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين السؤال
السابع من كم وجه يدل هذا الانفجار على الاعجاز الجواب من وجوه احدها ان نفس ظهور الماء معجزة وثانيها خروج
الماء العظيم من الحجر الصغير وثالثها خروج الماء بقدر حاجتهم ورابعها خروج الماء عند ضرب الحجر بالعصا وخامسها
انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرة تامة نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ
في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك الا للحق سبحانه وتعالى واما قوله تعالى قد علم كل اناس
مشربهم فنقول انما علموا ذلك لانه امر كل انسان ان لا يشرب الا من جدول معين كيلا يختلفوا عند الحاجة الى الماء وانما

وأما اضافة المشرب اليهم فلأنه تعالى لما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه صار ذلك كالملك لهم فجازت اضافته اليهم أما قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله ففيه حذف والمعنى فقلنا لهم او قال لهم موسى كلوا واشربوا وانما قال كلوا لوجهين احدهما لما تقدم من ذكر المن والسلوى فكأنه قال كلوا من المن والسلوى الذي رزقكم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء وثانيهما ان الاغذية لا تكون الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكأنه تعالى اعطاهم المأكول والمشروب واحتجت المعتزلة بهذه الآية على ان الرزق هو الحلال قالوا لأن أقل درجات كلوا واشربوا الاباحة فهذا يقتضي كون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وحراما وانه غير جائز أما قوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين فالمعنى اشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حال فسادكم لأنهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكأنه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع والله أعلم

قوله تعالى وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون

اعلم ان القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء تنبت بضم التاء وكسر الباء وقرأ زيد بن علي يخرج بفتح الياء وضم الراء وتنبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم ان اكثر الظاهريين من المفسرين زعموا ان ذلك السؤال كان معصية وعندنا انه ليس الامر كذلك والدليل عليه ان قوله كلوا واشربوا من قبل هذه الآية عند انزال المن والسلوى ليس بإيجاب بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لأن من أبيح له ضرب من الطعام يحسن منه ان يسأل غير ذلك اما بنفسه او على لسان الرسول فلما كان عندهم انهم اذا سألوا موسى ان يسأل ذلك عن ربه كان الدعاء اقرب الى الاجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم ان سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل ان يكون لأغراض الاول انهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد اربعين سنة ملوه فاشتهوا غيره الثاني لعلهم في اصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع وانما تعودوا سائر الانواع ورغبة الانسان فيما اعتاده في اصل التربية وان كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا الثالث لعلهم ملوا من البقاء في التيه فسألوا هذه الاطعمة التي لا توجد الا في البلاد وغرضهم الوصول الى البلاد لا نفس تلك الاطعمة الرابع ان المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت ان تبديل النوع بالنوع يصلح ان يكون مقصود العقلاء وثبت انه ليس في القرآن ما يدل على انهم كانوا ممنوعين عنه فثبت ان هذا القدر لا يكون معصية ومما يؤكد ذلك ان قوله تعالى اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم كالاجابة لما يطلبونه ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الاجابة اليه معصية وهي غير جائزة على الانبياء لا يقال انهم لما ابوا شيئا اختاره الله لهم اعطاهم عاجل ما سألوه كما قال ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها لأنا نقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على ان ذلك السؤال كان معصية بوجوه الاول ان قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم كرهوا انزال المن والسلوى وتلك الكراهة معصية الثاني ان قول موسى عليه السلام أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على كونه معصية الثالث ان موسى عليه السلام وصف ما سألوه بأنه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه والجواب عن الاول انه ليس تحت قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيئا آخر ولأن قولهم لن نصبر اشارة الى المستقبل لأن كلمة لن للنفي في المستقبل فلا يدل على انهم كرهوا او سخطوا الواقع وعن الثاني ان الاستفهام على سبيل الانكار قد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الآخرة وعن الثالث تقريب من ذلك فإن الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الانتفاع به حاضرا متيقنا ومن حيث انه يحصل عفوا بلا كد كما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه انه ادنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل اليه الا بالكد فلا يمتنع ان يكون مراده بقوله أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير هذا المعنى او بعضه فثبت بما ذكرنا ان ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك فقوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله لا يجوز ان يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله تعالى ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين تعالى انهم لما ضربت الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لأنهم سألوا ذلك المسألة الثانية قوله تعالى لن نصبر على طعام واحد ليس المراد انه واحد في النوع بل انه واحد في النهج وهو كما يقال ان طعام فلان على مائدته طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نهجه المسألة الثالثة القراءة المعروفة وقثائها بكسر القاف وقرأ الاعمش وطلحة وقثائها بضم القاف والقراءة المعروفة وفومها بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها بالثاء وهي قراءة ابن عباس قالوا وهذا اوفق لذكر البصل واختلفوا في الفوم فعن ابن عباس انه الحنطة وعنه ايضا ان الفوم هو الخبز والمروي عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكي عن بعض العرب فوموا لنا اي اخبزوا وقيل هو الثوم وهو مروي ايضا عن ابن عباس ومجاهد وهو اختيار الكسائي واحتجوا عليه بوجوه الاول انه في حرف عبد الله بن مسعود وثومها الثاني ان المراد لو كان هو الحنطة لما جاز ان يقال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير لأن الحنطة اشرف الاطعمة الثالث ان الثوم اوفق للعدس والبصل من الحنطة المسألة الرابعة القراءة المعروفة أتستبدلون الذي هو وفي حرف ابي بن كعب أتبدلون باسكان الباء وعن زهير الفرقبي ادنأ بالهمزة من الدناءة واختلفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه ان المراد اما ان يكون كونه ادنى في المصلحة في الدين او في المنفعة في الدنيا والاول غير مراد لأن الذي كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين من الذي طلبوه لما جاز ان يجيبهم اليه لكنه قد اجابهم اليه بقوله اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم فبقي ان يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز ان يكون المراد ان هذا النوع الذي انتم عليه افضل من الذي تطلبونه لما بينا ان الطعام

الذي

الذي يكون ألذ الاطعمة عند قوم قد يكون اخسها عند آخرين بل المراد ما بينا ان هذا المن والسلوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول فالمتيقن خير من المشكوك ولأن هذا يحصل من غير كد ولا تعب وذلك لا يحصل الا مع الكد فيكون الاول اولى فإن قيل كان لهم ان يقولوا هذا الذي يحصل عفوا صفوا لما كرهناه بطباعنا كان تناوله اشق من الذي لا يحصل الا مع الكد اذا اشتهته طباعنا قلنا هب انه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما ان الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك المسألة الخامسة القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء والقراءة المشهورة مصرا بالتنوين وانما صرف مع اجتماع السببين وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله ونوحا ولوطا وفيهما العجمة والتعريف وان اريد به البلد فما فيه الا سبب واحد وفي مصحف عبد الله وقرأ به الاعمش اهبطوا مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصرا وروي عن ابن مسعود وأبي ابن كعب ترك التنوين وقال الحسن الالف في مصر زيادة من الكاتب فحينئذ يكون معرفة فيجب ان يحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون وهو مروي عن ابي العالية والربيع وأما الذين قرءوا بالتنوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذي كان منه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال الآخرون المراد الامر بدخول بلد اي بلد كان لتجدوا فيه هذه الاشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في ان المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه اولا او بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز ان يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع من دخول ارض اخرى الثاني ان قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيه الثالث ان قوله ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس الرابع انه تعالى بعد ان امر بدخول الارض المقدسة قال فإنها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فإذا تقدم هذا ثم بين تعالى انهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند زوال العذر وجب ان يلزمهم دخولها واذا كان كذلك لم يجز ان يكون المراد من مصر سواها فإن قيل هذه الوجوه ضعيفة أما الاول فلأن قوله ادخلوا الارض المقدسة امر والامر للندب فلعلهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم ما منعوا من دخول مصر وأما الثاني فهو قوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك الندبية وأما الثالث وهو قوله تعالى ولا ترتدوا على ادباركم فلا نسلم ان معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان آخران الاول المراد لا تعصوا فيما امرتم به اذ العرب يقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان ان ينكروا ان يكون دخول الارض المقدسة اولى الثاني ان تخصيص ذلك النهي بوقت معين فقط قلنا ثبت في اصول الفقه ان ظاهر الامر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الاصل وايضا فهب انه للندب ولكن الاذن في تركه يكون اذنا في ترك المندوب وذلك لا يليق بالانبياء قوله لا نسلم ان المراد من قوله ولا ترتدوا ولا ترجعوا قلنا الدليل عليه انه لما امر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على ادباركم تبادر الى الفهم ان هذا النهي يرجع الى ما تعلق به ذلك الامر قوله تخصيص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص خلاف الظاهر أما ابو مسلم الاصفهاني فانه جوز ان يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين الاول انا ان قرأنا اهبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة علما لبلد معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولأن اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمله على العلم اولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فانهما لما جاءا علمين كان حملهما على العلمية اولى وأما ان قرأناه بالتنوين فإما ان نجعله مع ذلك اسم علم فنقول انما دخل فيه التنوين لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون التقريب ايضا ما تقدم بعينه وأما ان جعلناه اسم جنس فقوله تعالى اهبطوا مصرا يقتضي التخيير كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضي التخيير بين رقاب الدنيا الوجه الثاني ان الله تعالى ورث بني اسرائيل ارض مصر واذا كانت موروثة لهم فقوله تعالى فأخرجناهم من جنات وعيون وزروع ومقام كريم الى قوله كذلك واورثناها بني اسرائيل ولما ثبت انها موروثة لهم وجب ان لا يكونوا ممنوعين من دخولها لأن الارث يفيد الملك والملك مطلق للتصرف فإن قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كحال من اوجب على نفسه اعتكافا في المسجد فإن داره وان كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث اوجب عليهم ان يدخلوا الارض المقدسة قلنا الاصل ان الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف خلاف الدليل أجاب الفريق الاول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما ابو مسلم فقالوا أما الوجه الاول فالجواب عنه انا نتمسك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراءة تقتضي التخيير قلنا نعم لكن تخصيص العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل وأما الوجه الثاني فالجواب انا لا ننازع في ان الملك مطلق للتصرف ولكن قد يترك هذا الاصل لعارض كالمرهون والمستأجر فنحن تركنا هذا الاصل لما قدمناه من الدلالة أما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة او الصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازب كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والاقرب في الذلة ان يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى في من يحارب ويفسد ذلك لهم خزي في الدنيا فأما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقوله بعيد لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من اول الامر أما قوله تعالى والمسكنة فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز ان يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لأنه عليه السلام اخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان اخبارا عن الغيب فيكون معجزا أما قوله تعالى وباءوا ففيه وجوه احدها البوء الرجوع فقوله باءوا اي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الا بشر وثانيها البوء التسوية فقوله باءوا اي استوى عليهم غضب الله قاله الزجاج وثالثها باءوا اي استحقوا ومنه قوله تعالى اني اريد ان تبوء بإثمي واثمك

كانه قيل لهم ادخلوا بلدا اي بلد كان ثم

اى لا تستحق الاثنين جميعا الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل احدهما جزاء للثاني اولى من العكس وجوابه المعارضة بالعلم والداعي واما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها اما قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق فالمعنى انهم يستحقون ما تقدم لاجل هذه الافعال ايضا وفيه سؤالات السؤال الاول ان قوله تعالى يكفرون يدخل تحته قتل الانبياء فلم اعاد ذكره مرة اخرى الجواب المذكور ههنا الكفر بايات الله وذلك هو الجهل والجحد باياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء السؤال الثاني لم قال بغير الحق وقتل الانبياء لا يكون الا على هذا الوجه الجواب من وجوه احدها ان الاتيان بالباطل قد يكون لان الآتي به اعتقده حقا لشبهة وقعت في قلبه وقد ياتي به مع علمه بكونه باطلا ولا شك ان الثاني اقبح فقوله ويقتلون النبيين بغير الحق اي انهم قتلوهم من غير ان يكون ذلك القتل حقا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه وثانيها ان هذا التكرير لاجل التاكيد كقوله تعالى ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به ويستحيل ان يكون لمدعي الاله الثاني برهان وثالثها ان الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا اليس ان الله يقتلهم ولكن الله تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق واما قوله ذلك بما عصوا فهو تاكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الاول وهو بمنزلة ان يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند اخرها هذا بما عصيتني وخالفت امري هذا بما تجرأت علي واغتررت بحلمي هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بالفاظ مختلفة تبكيتا اما قوله تعالى وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم او تجاوز الحق الى الباطل واعلم انه تعالى لما ذكر انزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ اولا بما فعلوه في حق الله تعالى وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه في العظم وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منه من المعاصي التي تخصهم ثم ربع ذلك بما يكون منهم من المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب فان قيل قال ههنا ويقتلون النبيين بغير الحق فذكر الحق بالالف واللام معرفة وقال في ال عمران ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون الانبياء بغير حق نكرة غير معرفة وكذلك في هذه السورة ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء فما الفرق الجواب الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرء مسلم الا باحدى معان ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور بحرف التعريف اشارة الى هذا واما الحق المنكر فالمراد به تاكيد العموم اي لم يكن هنا حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره

قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

اعلم ان القراءة المشهورة هادوا بضم الدال وعن ابي الضحاك ومجاهد بفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهري والصابين بياء ساكنة من غير همزة والصابون بباء مضمومة وحذف الهمزة وعن العمري يجعل الهمزة فيهما وعن ابي جعفر بياءين خالصتين فيهما بدل الهمزة فاما ترك الهمزة فيحتمل وجهين احدهما ان يكون من صبا يصبوا اذا مال الى شيء فاحبه والاخر قلب الهمزة فيقول الصابين والصابيون والاختيار الهمزة لانه قراءة الاكثر والى معنى التفسير اقرب لان اهل العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم ان عادة الله اذا ذكر وعدا ووعيدا عقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دالا على انه تعالى يجازي المحسن باحسانه والمسيء باساءته كما قال ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فقال ان الذين امنوا واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في اخر الاية من امن بالله واليوم الاخر فان ذلك يقتضي ان يكون المراد من الايمان في قوله تعالى ان الذين امنوا غير المراد منه في قوله تعالى من امن بالله ونظيره في الاشكال قوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا فلاجل هذا الاشكال ذكروا وجوها احدها وهو قول ابن عباس المراد امنوا قبل مبعث محمد عليه الصلوة والسلام بعيسى عليه السلام بعد البراءة عن اباطيل اليهود والنصارى مثل قس بن ساعدة وبحيرة الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وابي ذر الغفاري ووفد النجاشي فكانه تعالى قال ان الذين امنوا قبل مبعث محمد عليه السلام والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى كل من امن منهم بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بالله وباليوم الاخر وبمحمد صلى الله عليه وسلم فلهم اجرهم عند ربهم وثانيها انه تعالى ذكر في اول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله تعالى ان الذين امنوا هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من اتى منهم بالايمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله تعالى وهو قول سفيان الثوري وثالثها المراد من قوله ان الذين امنوا هم المؤمنون بمحمد صلى الله عليه وسلم في الحقيقة وهو عائد الى الماضي ثم قوله تعالى من امن بالله يقتضي المستقبل فالمراد الذين امنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل وهو قول المتكلمين اما قوله تعالى والذين هادوا فقد اختلفوا في اشتقاقه على وجوه احدها انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا انا هدنا اليك اي تبنا ورجعنا عن ابن عباس وثانيها سموا به لانهم نسبوا الى يهوذا اكبر ولد يعقوب وانما قالت العرب بالدال الغير المعجمة للتعريب فان العرب اذا نقلوا اسما من العجمية الى لغتهم غيروا بعض حروفها وثالثها قال ابو عمرو بن العلاء سموا بذلك لانهم يتهودون اي يتحركون عند قراءة التورية اما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه احدها ان القرية التي كان ينزلها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج وثانيها لتناصرهم فيما بينهم اي لنصرة بعضهم بعضا وثالثها قال لان عيسى عليه السلام قال للحواريين من انصاري الى الله قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامرأة نصرانة والياء في نصراني للمبالغة كالتي في احمري لانهم نصروا المسيح اما قوله تعالى والصابئين فهو من صبا اذا خرج من دينه الى دين اخر ولذلك كانت العرب يسمون النبي صلى الله عليه وسلم صابيا لانه صلى الله عليه وسلم صبا عن مذهبهم لانه اظهر دينا بخلاف اديانهم وصبأت النجوم

واما غضب الله فهو ارادة الانتقام كما قدمنا ذكره بانهم كانوا يكفرون بايات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم ولحاق

اذا خرجت من مطلعها وصبا ناب اذا خرج نابه وللمفسرين في تفسير مذهبهم اقوال احدها قال مجاهد والحسن هم طائفة من المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم وثانيها قال قتادة هم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال ايضا الاديان خمسة منها للشيطان اربعة وواحد للرحمن الصابئون وهم يعبدون الملائكة والمجوس وهم يعبدون النار والذين اشركوا يعبدون الاوثان وهم اليهود والنصارى وثالثها وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان الاول ان خالق العالم هو الله تعالى الا انه امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلوة والدعاء والتعظيم والثاني ان الله خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض وهي الخالقة لها فيجب على البشر تعظيمها لانها هي الالهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله تعالى وهذا المذهب هو القول المنسوب الى الكسدانيين الذين جاءهم ابرهيم عليه السلام رادا عليهم ومبطلا لقولهم ثم انه تعالى بين في هذه الفرق الاربع انهم اذا امنوا بالله تعالى فلهم الثواب في الاخرة ليعرف ان جميع ارباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالهم وامنوا بالدين الحق فان الله تعالى يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة واعلم انه قد دخل في الايمان بالله الايمان بما اوجبه اعني الايمان برسله ودخل في الايمان باليوم الاخر جميع احكام الاخرة فهذان القولان قد جمعا كل ما يتصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الاخرة من ثواب وعقاب اما قوله تعالى عند ربهم فليس المراد العندية المكانية فان ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ كالودايع بل المراد ان اجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عندهم اما قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقيل اراد زوال الخوف والحزن عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الاخرة في حال الثواب وهذا اصح لان قوله ولا خوف عليهم عام في النفي وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن اما في اسباب الدنيا واما في امور الاخرة فكانه تعالى وعدهم في الاخرة بالاجر ثم بين ان من صفة ذلك الاجر ان يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب ان يكون نعيمهم دائما لانه لو جوزوا كونه منقطعا لاعتراهم الخوف العظيم فان قال قائل ان الله تعالى ذكر هذه الاية في سورة المائدة هكذا ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين والمجوس والذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيمة ان الله على كل شيء شهيد فهل في اختلاف هذه الايات بتقديم الطرف وتاخيرها ورفع الصابئين في اية ونصبها في اخرى فائدة تقتضي ذلك والجواب لما كان المتكلم احكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد فان ادركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا احلنا بالقصور على عقولنا لا على كلام الحكيم والله اعلم

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين

اعلم ان هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم اما قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ففيه بحثان الاول اعلم ان الميثاق انما يكون بفعل الامور التي توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها احدها ما اودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وقدرته وحكمته والدلائل الدالة على صدق انبيائه ورسله وهذا النوع من المواثيق والعهود اقويها لانه لا يحتمل الخلف والكذب والتبديل بوجه البتة وهو قول الاصم وثانيها ما روى عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم ان موسى لما رجع من عند ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لن ناخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فاخذتهم الصاعقة فماتوا ثم احياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فابوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه عليكم فاخذوه فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور اية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما راوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام مضافا الى سائر الايات اقروا له بالصدق فيما جاء به واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق الى ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا بالتورية فكان هذا عهدا موثقا جعلوه لله على انفسهم وهذا هو اختيار ابي مسلم وثالثها ان لله ميثاقين فالاول حين اخرجهم من صلب ادم واشهدهم على انفسهم والثاني انه الزم الناس متابعة الانبياء والمراد ههنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف الثاني انه قال القفال انما قال ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين احدهما اراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد اخذ ذلك كما قال نخرجكم طفلا اي كل واحد منكم والثاني انه كان شيئا واحدا اخذ من كل واحد منهم ما اخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قيل مواثيقكم لاشبه ان يكون هناك مواثيق اخذت عليهم لا ميثاق واحد والله اعلم اما قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله تعالى واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وفيه ابحاث الاول الواو في قوله تعالى ورفعنا واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى ان اخذ الميثاق كان متقدما فلما نقضوه بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل واما على تفسير ابي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكانه قال واذ اخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم الثاني قيل ان الطور كل جبل قال العجاج داني جناحيه من الطور فمر تقضي البازي اذا البازي كسر اما الخليل قال في كتابه ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه يقتضي حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه وقد يجوز ان ينقله الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل في الهواء قادر ايضا على ان يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس امر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من اصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان العسكر فرسخا في فرسخ فاوحى الله اليهم ان اقبلوا التورية والا رميت الجبل عليهم فلما راوا ان لا مهرب قبلوا التورية بما فيها وسجدوا للفزع سجودا يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم الثالث من الملاحدة من انكر امكان وقوف الثقيل في الهواء بلا عمود واما الارض فقالوا انها انما وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلا جرم وقفت في المركز وقد دللنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف الثقيل في الهواء ممكن فوجب ان يكون قادرا عليه وتمام تقريرها تين المقدمتين معلوم في كتب الاصول

الكسدانيين

والنصارى

الرابع قال بعضهم اظلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان ذلك يجري مجرى الالجاء الى الايمان وهو ينافي التكليف اجاب القاضي بانه لا يلجي لان اكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر في مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد جاز ههنا ان يزول عنهم الخوف فيزول الالجاء ويبقى التكليف اما قوله تعالى خذوا ما اتيناكم بقوة اي بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائي هذا يدل على ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز ان يقال خذ هذا بقوة ولا قوة حاصلة كما يقال كتب بالقلم ولا قلم واجاب اصحابنا بان المراد خذوا ما اتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل اما قوله تعالى واذكروا ما فيه اي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه فان قيل هلا حملتموه على نفس الذكر قلنا لان الذكر الذي هو ضد النسيان من فعل الله فكيف يجوز الامر به فاما اذا حملناه على المدارسة فلا اشكال اما قوله تعالى لعلكم تتقون اي لكي تتقوا واحتج الجبائي بذلك على انه اراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ما تقدم واعلم ان المعلوم من قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور وقلنا خذوا ما اتيناكم بقوة انهم فعلوا ذلك والا لم يكن ذلك اخذ الميثاق ولا صح قوله من بعد ثم توليتم فدل ذلك منهم على القبول والالتزام اما قوله تعالى ثم توليتم من بعد ذلك اي ثم اعرضتم عن الميثاق والوفاء قال القفال قد يعلم في الجملة انهم بعد قبول التوبة ورفع الطور تولوا عن التورية بامور كثيرة فحرفوا التورية وتركوا العمل به وقتلوا الانبياء وكفروا بهم وعصوا امرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما عمله اوائلهم ومنها ما فعله متاخروهم ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل اذى ويجاهرون بالمعاصي في عسكرهم ذلك حتى لقد خسف ببعضهم واحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التورية التي يقرون بها ثم فعل متاخروهم ما لا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله والقران وان لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التورية فالجملة معروفة وذلك اخبار من الله عن عناد اسلافهم فمن عجيب انكارهم ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من الكتاب وجحودهم لحقه وحالهم في كتابهم ونبيهم ما ذكر والله اعلم اما قوله تعالى فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ففيه بحثان الاول ذكر القفال في تفسيره وجهين الاول لولا ما تفضل الله به عليكم من امهالكم وتاخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين اي من الهالكين الذين باعوا انفسهم بنار جهنم فدل هذا القول على انهم انما خرجوا عن الخسران لان الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا الثاني ان يكون الخبر قد انتهى عند قوله ثم توليتم من بعد ذلك ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى اوله اي لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم بذلك حتى تبتم البحث الثاني ان لقائل ان يقول كلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره فههنا يقتضي ان انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب ان لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من الالطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة اجاب الكعبي بانه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن بعضهم انتفع دون بعض فصح ان يقال ذلك كما يقول القائل وقد سوى بين اولاده في العطية فانتفع بعضهم لولا ان اباك وصلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان اهل اللغة نصوا على ان لولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدا

قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين. فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين.

اعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم اولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم من التشديدات وهذا هو النوع الاول وفيه مسائل

المسئلة الاولى روي عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بايلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر تجتمع اليه الحيتان من كل ارض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله تعالى واسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت اذ تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تاتيهم فحفروا حياضا عند البحر وشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم ثم انهم اخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال عليهم العهد استسن الابناء بسنة الاباء واتخذوا الاموال فمشى اليهم طوائف من اهل المدينة الذين كرهوا الصيد في السبت ونهوهم فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به الا خيرا فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فاصبح القوم وهم قردة خاسئون فمكثوا كذلك ثلاثة ايام ثم هلكوا

المسئلة الثانية المقصود من ذكر هذه القصة امران الاول اظهار معجزة محمد صلى الله عليه وسلم فان قوله ولقد علمتم كالخطاب لليهود الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم فلما اخبرهم محمد صلى الله عليه وسلم عن هذه الواقعة مع انه كان اميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على انه عليه السلام انما عرفه من الوحي الثاني انه تعالى لما اخبرهم بما عاجل به اصحاب السبت فكانه يقول لهم اما تخافون ان ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا اهل الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها

المسئلة الثالثة الكلام فيه حذف كانه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ولفظ الاعتداء يدل على ان الذي فعلوه في السبت كان محرما عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الاية لكنه مذكور في قوله تعالى واسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ثم يحتمل ان يقال انهم انما تعدوا في ذلك الاصطياد فقط وان يقال انهم انما تعدوا لانهم اصطادوا مع انهم استحلوا ذلك الاصطياد

المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت فان قيل لما كان الله تعالى نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في ان اكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تعالى تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تاتيهم كذلك نبلوهم وهل هذا الا اثارة الفتنة وارادة الاضلال قلنا اما على مذهب اهل السنة فارادة الاضلال جائزة من الله تعالى واما على مذهب اهل الاعتزال فالتشديد في التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب اما قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ففيه مسائل المسئلة الاولى

ان يقال

اشان

بما عامل به صح

قال

قال صاحب الكشاف قردة خاسئين خبر اي كونوا جامعين بين القردة والخسوء وهو الصغار والطرد

المسئلة الثانية قوله تعالى كونوا قردة ليس بامر لانهم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون. وكقوله تعالى قالتا اتينا طائعين. والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما اراد انزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم كونوا قردة صاروا كذلك اي لما اراد ذلك بهم صاروا كما اراد وهو كقوله كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا ولا يمتنع ايضا ان يتكلم الله بذلك عند هذا التكوين الا ان المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والارادة فان قيل لما لم يكن لهذا القول اثر في التكوين فاي فائدة فيه قلنا اما عندنا فاحكام الله تعالى وافعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة واما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لطفا لبعض الملائكة او لغيرهم

المسئلة الثالثة المروي عن مجاهد انه تعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا انه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ونظيره ان يقول الاستاذ للمتعلم البليد الذي لا ينجع فيه تعليمه كن حمارا واحتج على امتناعه بامرين الاول ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا ابطلها وخلق في تلك الاجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك اعداما للانسان وايجادا للقرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول الى انه تعالى اعدم الاعراض التي باعتبارها كان انسانا واوجد اعراضا باعتبارها كانت قردا فهذا يكون اعداما وايجادا لا انه يكون مسخا والثاني انا لو جوزنا ذلك لما امنا في كل ما نراه قردا وكلبا انه كان انسانا عاقلا وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات واجيب عن الاول بان الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان الانسان قد يصير سمينا بعد ان كان هزيلا وبالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي غير الزائل فالانسان امر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما ان يكون جسما ساريا في البدن او جزءا في بعض جوانب البدن كقلب او دماغ او موجودا مجردا على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز في الملك الذي تكون جثته في غاية العظم ان يدخل حجرة الرسول عليه الصلوة والسلام وعن الثاني ان الامان يحصل باجماع الامة ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ امكن اجراء الاية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة الى التاويل الذي ذكره مجاهد وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا اصر على جهالته بعد ظهور الايات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البتة بقي ههنا سؤالان السؤال الاول انه بعد ان صار قردا لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم ولا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القردية غير مؤلم بدليل ان القرود حال سلامتها غير متالمة فمن اين يحصل العذاب بسببه الجواب لم لا يجوز ان يقال ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا عاقلا فاهما كان باقيا الا انه لما تغيرت الخلقة والصورة لا جرم انها ما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف والخجالة فربما كانت متالمة بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تالم القرود الاصلية بتلك الصورة القردية العرضية السؤال الثاني اولئك القرود بقوا او افناهم الله فان قلنا انهم بقوا فهذه القرود التي في زماننا هل يجوز ان يقال انها من نسل اولئك الممسوخين ام لا الجواب الكل جائز عقلا الا ان الرواية عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة ايام ثم هلكوا

المسئلة الرابعة قال اهل اللغة الخاسئ الخاسر الصاغر المتباعد المطرود كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ اي تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا الموضع موضعا قال الله تعالى ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير يحتمل صاغرا ذليلا ممنوعا عن معاودة النظر لانه قال فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير فكانه تعالى قال رد البصر في السماء ترديد من يطلب فطورا فانك وان اكثرت من ذلك لم تجد فطورا فيرتد اليك طرفك ذليلا كما يرتد الخائب بعد طول تتبعه في طلب شيء فلا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا مطرودا من حيث كان يقصده من ان يعاوده اما قوله تعالى فجعلناها ففيه اختلفوا في ان هذا الضمير الى ماذا يعود على وجوه احدها قال الفراء جعلناها يعني المسخة التي مسخوها وثانيها قال الاخفش اي جعلنا القردة نكالا وثالثها جعلنا قرية اصحاب السبت نكالا ورابعها جعلنا هذه الامة نكالا لان قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم يدل على الامة والجماعة او نحوها وهو الاقرب الوجهان الاولان لانه اذا امكن رد الكناية الى مذكور متقدم فلا وجه لردها الى غيره والى هذا المذكور في الاية المتقدمة وذكر عقوبتهم اما النكال فقال القفال انه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الاقدام على مثل تلك المعصية واصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ويقال للقيد النكل وللجام الثقيل ايضا نكل لما فيهما من المنع والحبس ونظيره قوله تعالى ان لدينا انكالا وجحيما وقال والله اشد باسا واشد تنكيلا والمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم اي لم نقصد بذلك ما يقصده الادميون من التشفي لان ذلك انما يكون ممن تضره المعاصي فينتقص من ملكه وتوثر فيه وانما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا زاجر وموعظة قال القاضي اليسير من الذم لا يوصف بانه نكال حتى اذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه اوجب الله على السارق القطع جزاء ونكالا وارادبه ان يفعل على وجه الاهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزي الذي لا يستعمل الا في الذم العظيم فكانه تعالى لما بين ما انزله بهؤلاء الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من اصطياد الحيتان وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق فبين انه تعالى انزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لانه كان لا يمتنع ان يقدر ذلك مقدرا فيعتبر به الغير كما يبتلى المكلف بالامراض المغيرة للصورة ويكون ذلك محنة لا عقوبة فبين تعالى بقوله فجعلناها نكالا ان ذلك عقوبة اما قوله تعالى لما بين يديها وما خلفها ففيه وجوه احدها لما قبلها وما معها وما بعدها من الامم والقرون لان مسخهم ذكر في كتب الاولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغته هذه الواقعة من الاخرين وثانيها اريد بما بين يديها ما بحضرتها من القرى والامم وثالثها المراد لما بين يديها من ذنوبهم وما خلفها ما تقدم من ذنوبهم وهو قول الحسن اما قوله تعالى وموعظة للمتقين ففيه وجهان احدهما ان من عرف الامر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف ان فعل مثل فعلهم

عدم تالم الانسان بتلك الصور صح

منكم

مثل فعلهم ان ينزل به مثل ما نزل بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد من ان يخاف من العقاب الآجل الذي هو اعظم
وادوم واما تخصيصه المتقين بالذكر فكمثل ما بيناه في اول السورة عند قوله هدى للمتقين لانهم اذا اختصوا
بالاتعاظ والانزجار والانتفاع بذلك صلح ان يختصوا به لانه ليس بمنفعة لغيرهم الثاني ان يكون معنى قوله وموعظة
للمتقين اي يعظ المتقون بعضهم بعضا اي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فيكون الموعظة مضافة
الى المتقين على معنى انهم يتعظون بها وهذا خاص لهم دون غير المتقين والله اعلم قوله تعالى واذ قال موسى لقومه
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ۞ قالوا ادع لنا ربك
يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون ۞ قالوا ادع لنا ربك
يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ۞ قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر
تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون ۞ قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية
فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون ۞ واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم
تكتمون ۞ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون ۞ اعلم ان هذا هو النوع الثاني من
التشديدات روي عن ابن عباس وسائر المفسرين ان رجلا في بني اسرائيل قتل قريبا له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق
ثم شكى ذلك الى موسى عليه السلام فاجتهد موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له فسل لنا ربك حتى يبينه فسأله
فاوحى الله اليه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فعجبوا من ذلك ثم شددوا على انفسهم في الاستفهام حالا بعد حال واستقصوا
في طلب الوصف فلما تعين لم يجدوها بذلك النعت الا عند انسان معين ولم يبعها الا باضعاف ثمنها فاشتروها
وذبحوها وامرهم موسى ان يأخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو الذي
ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودا ثم ههنا مسائل المسئلة الاولى ان الايلام والذبح حسن والا لما امر الله به ثم عندنا
وجه الحسن فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة ان ذلك انما يحسن لاجل الاعواض المسئلة
الثانية انه تعالى امر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير فدل ذلك على صحة قولنا بالواجب المخير المسئلة
الثالثة القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم
فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكروا العموم ان هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه الاول ان المفهوم
من قول القائل اذبح بقرة يمكن تقسيمها الى قسمين فانه يصح ان يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كيت وكيت ويصح ايضا
ان يقال اذبح بقرة اي بقرة شئت فاذا المفهوم من قولك اذبح معنى مشترك بين هذين القسمين والمشترك بين
القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذا قوله اذبحوا بقرة معناه معنى قوله اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فثبت انه لا يفيد
العموم لانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا اي بقرة شئتم تكريرا ولكان قوله اذبحوا بقرة معينة نقضا ولما لم يكن
كذلك علمنا فساد هذا القول الثاني ان قوله تعالى اذبحوا بقرة كالنقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا بقرة
يفيد النفي العام فوجب ان يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكفي في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه
واحد فاذا قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط اما الاطلاق في ذبح اي بقرة شاء فذلك لا حاجة
اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب ان لا يكون مستفادا من اللفظ الثالث ان قوله تعالى بقرة لفظة مفردة منكرة و
المفرد المنكر انما يفيد فردا معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز ان يفيد فردا اي فرد كان
بدليل انه اذا قال رأيت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت انه في الخبر كذلك وجب ان يكون في الامر كذلك
واحتج القائلون بالعموم بانه لو ذبح اي بقرة كان فانه يخرج عن العهدة فوجب ان يفيد العموم والجواب ان هذا
مصادرة على المطلوب الاول فان هذا انما يثبت ان لو ثبت ان قوله اذبح بقرة معناه اذبح اي بقرة شئت وهذا
هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسئلة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في ان قوله تعالى اذبحوا
بقرة هل هو امر بذبح بقرة معينة غير مبينة او هو امر بذبح بقرة اي بقرة شئت فالذين يجوزون تاخير البيان
عن وقت الخطاب قالوا انه كان امرا بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة وقال المانعون منه انه كان امرا بذبح
بقرة اي بقرة كانت الا ان القوم لما سألوا تغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان كافيا لو فعلوه
وكان التاخير في جنس البقر اذ ذاك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا وراجعوا بالمسئلة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك
معلوم بالمشاهد لان المدبر لولده قد يأمره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في ان يأمره
بالصعب فكذا ههنا واحتج الفريق الاول بوجهين الاول ان قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقوله
الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول منصرف الى ما امروا بذبحه من قبل
وهذه الكنايات تدل على ان المأمور به ما كان ذبح بقرة اي بقرة كانت بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة الثاني
ان الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني اما ان يقال انها صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة
وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان
يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخرا وانه لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك لما اجمع المسلمون على ان تلك
الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم فان قيل اما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة ولم لا يجوز
ان يقال انها كنايات عن القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان هذه
الكنايات لو كانت عائدة الى القصة والشان لبقي ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لانه لا فائدة في قوله تعالى بقرة صفراء
بل لا بد من اضمار شيء آخر وذلك خلاف الاصل اما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المأمور به لم يلزم هذا المحذور
وثانيها ان الحكم برجوع الكناية الى القصة والشان خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة
والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فبقي ما عداه على الاصل
وثالثها ان الضمير في قوله ما لونها وما هي لا شك انه عائد الى البقرة المأمور بها فوجب ان يكون الضمير في قوله انها
بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال الثالث انهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن

فمقدار

في مقدار ما اخبرهم به موسى ما يزيل الاحتمال لان مقدار ما ذكره موسى ان يكون بقرة صفراء متوسطة في السن
كاملة في القوة وهذا القدر موضع لاحتمالات كثيرة فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا انهم ما كانوا معاندين واحتج
الفريق الثاني بوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة اي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم
(معناه يامركم ان تذبحوا بقرة ح)
وذلك يقتضي ان يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا وثانيها لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا
التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله في قوله فافعلوا ما تؤمرون وفي قوله فذبحوها
وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المأمور به اولا ذبح البقرة المعينة
وثالثها ما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزأت عنهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد
الله عليهم ورابعها ان الوقت الذي امروا بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو كان المأمور به ذبح بقرة معينة
مع ان الله ما بينها لكان ذلك تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز والجواب عن الاول ما بينا في اول المسئلة
ان قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة لا يدل على ان المأمور به ذبح بقرة اي بقرة كانت وعن الثاني ان قوله تعالى
وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا في اول القصة وانهم كانوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ
محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه وعن
الثالث ان هذه الرواية عن ابن عباس من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا يصلح ان يكون معارضة لكتاب الله وعن
الرابع ان تاخير البيان عن وقت الحاجة انما يلزم لو دل الامر على الفور وذلك عندنا ممنوع والله اعلم واعلم انا اذا فرعنا
على القول بان المأمور به بقرة اي بقرة كانت فلا بد وان يكون التكاليف متغايرة فكلفوا في الاول اي بقرة كانت وثانيا
ان تكون لا فارضا ولا بكرا بل عوانا فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا ان تكون مع ذلك لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث
(صفراء فلم يفعلوا ذلك كلفوا ان تكون ح)
ثم اختلف القائلون بهذا المذهب فمنهم من قال في التكليف الواقع اخيرا يجب ان يكون مستوفيا لكل صفة تقدم حتى
تكون البقرة مع الصفة الاخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول انما يجب كونها بالصفة الاخيرة فقط وهذا
اشبه بظاهر الكلام اذا كان تكليفا بعد تكليف وان كان الاول اشبه بالروايات وطريقة التشدد عليهم عند ترك [illegible]
واذا ثبت ان البيان لا يتاخر فلا بد من كونه تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على ان الاسهل قد ينسخ بالاشق ويدل على جواز
النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع موسى عليه السلام وله
ايضا تعلق بمسئلة ان الزيادة على النص هل هو نسخ ام لا ويدل على حسن التكليف ثانيا لمن عصى ولم يفعل ما كلف اما قوله
تعالى قالوا اتتخذنا هزوا ففيه مسائل المسئلة الاولى قرئ هزؤا بضمتين وهزءا بسكون الزاء نحو كفؤا وكفؤا وقرأ
حفص بالضمتين والواو وكذلك كفوا المسئلة الثانية قال القفال قوله تعالى اتتخذنا هزوا استفهام على معنى الانكار
(هزوا)
والهزؤ يجوز ان يكون في معنى المهزوء به كما يقال كان هذا في علم الله اي في معلومه والله رجاؤنا اي مرجونا ونظيره قوله
تعالى فاتخذتموهم سخريا قال صاحب الكشاف اتتخذنا هزوا اتجعلنا مكان هزؤ او اهل هزؤ والهزء نفسه فرط الاستهزاء
المسئلة الثالثة القوم انما قالوا ذلك لانهم طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا
بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا انه عليه السلام يداعبهم لانه من المحتمل ان موسى عليه السلام امرهم
بذبح البقرة وما اعلمهم انهم اذا ذبحوا بقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزء
ويحتمل انه عليه السلام وان كان قد بين كيفية الحال لهم الا انهم تعجبوا من ان القتيل كيف يصير حيا بان يضربوه ببعض
اجزاء البقرة فظنوا ان ذلك يجري مجرى الاستهزاء المسئلة الرابعة قال بعضهم ان اولئك القوم كفروا بقولهم
لموسى اتتخذنا هزوا لانهم ان قالوا ذلك وهم شاكون في قدرة الله تعالى على احياء الميت فهو كفر وان شكوا في ان الذي
امرهم به من عند الله تعالى فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام في الوحي وذلك
ايضا كفر ومن الناس من قال انه لا يوجب الكفر وبيانه من وجهين الاول ان المداعبة على الانبياء جائزة فلعلهم ظنوا انه
عليه السلام داعبهم مداعبة حقة وذلك لا يوجب الكفر الثاني ان معنى قوله اتتخذنا هزوا اي ما اعجب هذا
الجواب كانك تستهزئ بنا لا انهم حققوا على موسى الاستهزاء اما قوله اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ففيه
وجوه احدها ان الاشتغال بالاستهزاء لا يكون الا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء
فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه اليه لكنه استعاذ من السبب الموجب له كما يقول القائل
اعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل انه اطلق اسم السبب على المسبب مجازا هذا هو الوجه الاول وثانيها
اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بما في الاستهزاء في امر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فاني متى علمت ذلك
امتنع اقدامي على الاستهزاء وثالثها قال بعضهم ان نفس الهزء قد يسمى جهلا وجهالة فقد روي عن بعض اهل اللغة
ان الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم انه ضد العلم [illegible]
[illegible] قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
[illegible] موسى عليه السلام [illegible] السؤال الاول ما حكاه الله عنهم انهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي فاجاب موسى عليه السلام بقوله انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم
(يدل على الامر بذبح بقرة)
ان في الآية اشكالا وهو ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة [illegible]
حسن موقع سؤالهم [illegible]
للعموم فلا بد من بيان انه ما الذي حملهم على ان استفسروا وفيه وجوه احدها ان موسى عليه السلام لما اخبرهم
بانهم اذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حيا تعجبوا من امر تلك البقرة وظنوا ان تلك البقرة التي يكون لها مثل
هذه الخاصية لا تكون الا بقرة معينة فلا جرم استقصوا في السؤال عن وصفها كعصا موسى المخصوص من بين سائر
العصي بتلك الخواص الا ان القوم كانوا مخطئين في ذلك لان هذه الآية العجيبة ما كانت خاصية البقرة بل كانت
معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام وثانيها [illegible]
[illegible]

ذلك الى موسى وثالثها ان الخطاب الاول وان افاد العموم الا ان القوم ارادوا الاحتياط فسئلوا طلبا للمزيد البيان
وازالة لسائر الاحتمالات الا ان المصلحة تغيرت واقتضت الامر بذبح البقرة المعينة البحث الثاني ان طلب ما هو طلب
لتعريف الماهية والحقيقة لان لفظ ما سؤال ولفظ هي اشارة الى الحقيقة بما هي فلا بد وان يكون طلبا للحقيقة وتعريف
الماهية والحقيقة لا يكون الا بذكر اجزائها ومقوماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها ومعلوم ان وصف السن
من الامور الخارجة عن الماهية فوجب ان لا يكون هذا الجواب مطابقا لهذا السؤال والجواب عنه ان الامر وان كان كما ذكرتم
لكن قرينة الحال تدل على انه ما كان مقصودهم من قولهم ما البقر طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات
التي بسببها تتميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جوابا عن هذا السؤال البحث الثالث قال صاحب
الكشاف الفارض المسنة وسميت المسنة فارضا لانها فرضت سنها اي قطعت وبلغت آخرها والبكر الفتية والعوان النصف
قال القاضي اما البكر فقيل انه الصغير وقيل ما لم تلد وقيل انها التي ولدت مرة واحدة قال المفضل بن سلمة انه ذكر في الفارض
انها المسنة وفي البكر انها الشابة وهي من النساء التي لم توطأ ومن الابل التي وضعت بطنا واحدا قال القفال البكر تدل
على الاول ومنه الباكورة لاول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليه البارحة اذا جاء في اول الليل وكان الاظهر
انها هي التي لم تلد لان المعروف من اسم البكر من الاناث من بني آدم ما لم ينز عليه الفحل وقال بعضهم العوان التي ولدت
بطنا بعد بطن وحرب عوان اذا كانت حربا قد قوتل فيها مرة بعد اخرى وحاجة عوان اذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة
البحث الرابع احتج العلماء بقوله تعالى عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الاحكام اذ لا يعلم
انها بين الفارض والبكر الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالات الاول لفظة بين تقتضي شيئين فصاعدا فمن اين جاز
دخوله على ذلك الجواب لانه في معنى شيئين حيث وقع مشارا به الى ما ذكر من الفارض والبكر السؤال الثاني كيف جاز
ان يشار بلفظة ذلك الى مؤنثين مع انه للاشارة الى مذكر واحد الجواب جاز ذلك على تأويل ما ذكر وما تقدم
للاختصار عن الكلام اما قوله تعالى فافعلوا ما تؤمرون ففيه تأويلات الاول فافعلوا ما تؤمرون به من قولك امرتك
الخير والثاني ان يكون المراد فافعلوا امركم بمعنى مأموركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الامير واعلم ان المقصود الاصلي
من هذا الجواب كون البقرة في كل احوالها وذلك لان الصغيرة تكون ناقصة لانها ما وصلت الى حالة الكمال والمسنة كانها
صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال فاما المتوسط فهو الذي يكون في حالة الكمال ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثاني
وهو قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم انهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون فاجابهم الله
بانها صفراء فاقع لونها والفقوع اشد ما يكون من الصفرة يقال في التوكيد اصفر فاقع واسود حالك وابيض يقق واحمر
قاني واخضر ناضر وههنا سؤالات الاول فاقع ههنا واقع خبرا عن اللون فكيف يقع تأكيدا لصفراء الجواب لم يقع خبرا عن اللون
انما وقع تأكيدا لصفراء الا انه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك صفراء
فاقعة وصفراء فاقع لونها السؤال الثاني فهلا قيل صفراء فاقعة واي فائدة في ذكر اللون الجواب الفائدة فيه التوكيد لان
اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكانه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون وعن وهب اذا
نظرت اليها خيل اليك ان شعاع الشمس يخرج من جلدها اما قوله تعالى تسر الناظرين فالمعنى ان هذه البقرة لحسن لونها
تسر من نظر اليها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السواد لان العرب تسمي الاسود اصفر نظيره قوله تعالى في صفة الدخان
كانه جمالات صفر اي سود واعترضوا على هذا التأويل بان الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وايضا
السواد لا ينعت بالفقوع انما يقال اصفر فاقع واسود حالك والله اعلم فاما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول
اعتقاد او علم او ظن بحصول شيء لذيذ او نافع ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون وههنا مسائل المسئلة الاولى قال الحسن عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحيل بينهم وبينها ابدا واعلم ان ذلك يدل على ان
التلفظ بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته المسئلة
الثانية احتج اصحابنا بهذا على ان الحوادث باسرها مراد الله تعالى فان عند المعتزلة ان الله تعالى لما امرهم بذلك
فقد اراد اهتداءهم لا محالة وحينئذ لا يبقى لقولهم ان شاء الله تعالى فائدة اما على قول اصحابنا بانه تعالى قد يأمر بما لا يريد
فحينئذ يبقى لقولنا ان شاء الله فائدة المسئلة الثالثة احتجت المعتزلة على ان مشيئة الله تعالى محدثة بقوله ان شاء
الله من وجهين الاول ان دخول كلمة ان تقتضي الحدوث الثاني وهو انه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة
الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء ازليا وجب ان لا يكون مشيئة الاهتداء ازلية ولنرجع الى التفسير فاما قوله تعالى
يبين لنا ما هي ففيه السؤال المذكور وهو قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور في الجواب الصفات العرضية المفارقة
فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه اما قوله تعالى ان البقر تشابه علينا فالمعنى ان البقر الموصوف
بالتعوين والصفرة كثيرة فاشتبه علينا ايها نذبح وقرئ تشابه بمعنى تتشابه بطرح التاء وادغامها في الشين
وتشابهت ومتشابهة ومتشابه اما قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون ففيه وجوه ذكرها القفال احدها وانا
بمشيئة الله نهتدي للبقرة المأمور بذبحها عند تحصيلنا اوصافها التي بها تمتاز عما عداها وثانيها وانا ان شاء الله
تعريفها ايانا بالزيادة لنا في البيان نهتدي اليها وثالثها وانا ان شاء الله لمهتدون على هدى في استقصائنا في السؤال
عن اوصاف البقرة اي نرجو انا لسنا على ضلالة فيما نفعله من هذا البحث ورابعها انا بمشيئة الله نهتدي للقاتل اذا
وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز هي عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى انها بقرة لا ذلول تثير
الارض وقوله لا ذلول صفة للبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب واثارة الارض ولا هي من البقر الذي
يسقى عليها فتسقي الحرث ولا الاولى للنفي والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لا ذلول تثير وتسقي على ان الفعلين
صفتان لذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وجملة القول ان الذلول بالعمل لا بد من ان يكون ناقصة فبين تعالى
انها لا تثير الارض ولا تسقي الحرث لان هذين العملين يظهر بهما النقص اما قوله تعالى مسلمة ففيه وجوه احدها

قال
امرتك الخير فافعل ما امرت به . فقد تركتك ذا مال وذا نشب .

قال
اذا المرء لم يحتل وقد جد جده . اضاع وقاسى امره وهو مدبر .

من العيوب مطلقا وثانيها مسلمة من آثار العمل المذكور وثالثها مسلمة اي وحشية مرسلة عن الحبس ورابعها مسلمة من
الشية التي هي خلاف لونها اي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا كان قوله
لا شية فيها تكرارا غير مفيد بل الاولى حمله على السلامة عن العيوب واللفظ يقتضي ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة
عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز ان يكون الباطن بخلافه لان قوله مسلمة اذا حكم
بانها مسلمة من العيوب فذلك لا نعلمه من طريق الحقيقة انما نعلمه من طريق الظاهر اما قوله تعالى لا شية فيها فالمراد
خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة في اكثرها فاراد تعالى
ان يبين عموم ذلك بقوله تعالى لا شية فيها فهي صفرة الاظلاف لا صفرة القرون والوشي خلط لون
بلون ومنه ثور موشى اما قوله تعالى الآن جئت بالحق اي الآن بان لنا هذه البقرة
عن غيرها لانها بقرة صفراء غير مذللة بالعمل قال القاضي قوله الآن جئت بالحق كفر من قبلهم لا محالة لانه يدل على
انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما امرنا
به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا اما قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون
ففيه ابحاث البحث الاول النحويون ذكروا لكاد تفسيرين الاول قالوا ان نفيه اثبات واثباته نفي فقولنا كاد يفعل معناه
قرب من ان يفعل لكنه ما فعله وقولنا ما كاد يفعل معناه قرب من ان لا يفعله لكنه فعله والثاني وهو اختيار الشيخ
عبد القاهر النحوي ان كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه
وللاولين ان يحتجوا على فساد هذا الثاني بهذه الآية لان قوله تعالى وما كادوا يفعلون معناه ما قاربوا الفعل ونفي
المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية البحث الثاني
روي ان شيخا صالحا من بني اسرائيل كان له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى يكبر وكان بارا
بوالديه فشبت وكانت من احسن البقر واسمنها فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة
اذ ذاك بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة البحث الثالث روي عن الحسن ان البقرة تذبح ولا تنحر
وعن عطاء انه قال الذبح والنحر سواء وحكي عن قتادة والزهري ان شئت نحرت وان شئت
ذبحت وظاهر الآية يدل على انهم امروا بالذبح وانهم فعلوا ما سمي ذبحا والنحر وان اجزى عن الذبح فصورته مخالفة لصورة
الذبح فالظاهر يقتضي ما قلناه حتى لو نحروا لا يدل على امتثالهم مقام الذبح البحث الثالث اختلفوا
في السبب الذي لاجله ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لاجل غلاء ثمنها وعن آخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى
كلا الوجهين فالاحجام عن المأمور به غير جائز اما الاول فلانهم لما امروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل لا يتم الا بالثمن
الكثير وجب عليهم اداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلي ان يتطهر
بالماء اذا لم يجده الا بغلاء من جهة الشرع ولولاه للزم ذلك اذا وجب التطهر مطلقا واما الثاني وهو خوف الفضيحة فذلك
لا يدفع التكليف فان القود اذا كان واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولي الدم اذا طالب وربما لزمه التعريف ليزول
الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لتزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح القتيل في القرب منهم لانه الذي عرضهم
للتهمة فيلزمه ازالتها فكيف يجوز جعله سببا للتثاقل في هذا الفعل البحث الرابع احتج القائلون بان الامر للوجوب
بهذه الآية لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم المتثاقل فيه والتكاسل في الاشتغال بمقتضاه
وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان الغرض من المأمور به ازالة شر وفتنة دل ذلك على وجوبه
وانما امر الله تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز عن هذا الجنس من المضار واجب
فلما كان الصلاح ازالته بهذا الفعل صار واجبا وايضا فغير ممتنع ان في تلك الشريعة ان التعبد بالقربان لا يكون الا
على سبيل الوجوب فلما تقدم علمهم بذلك كفاهم مجرد الامر واقول حاصل هذين السؤالين يرجع الى حرف واحد وهو انا
وان كنا لا نقول ان الامر للوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب ايضا فلعله فهم الوجوب ههنا بسبب آخر سوى الامر وذلك
السبب المنفصل اما قرينة حالية وهي العلم بان دفع المضار واجب ومقالية وهو ما تقدم بيانه من ان القربان
لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب والجواب ان المذكور مجرد قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم والتوبيخ
على ترك المأمور به علمنا ان منشأ ذلك الذم هو مجرد ورود الامر به لما ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف
مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم البحث الخامس احتج القائلون بان الامر للفور بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف
على ترك المأمور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور اما قوله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فاعلم ان
وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامره تعالى بالذبح اما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد وان
يكون بضرب القتيل ببعض تلك البقرة فلا يجب ان يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فقول من يقول هذه القصة
يجب ان تكون متقدمة في التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة في نفسها يجب ان تكون متقدمة على الاولى في الوجود
فاما التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم واخرى على العكس من ذلك فكانه لما وقعت
لهم تلك الواقعة امرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها من قبل واختلفتم وتنازعتم
فاني مظهر لكم القاتل الذي سترتموه بان يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب
انه لا خلل في هذا النظم ولكن النظم الآخر كان مستحسنا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر
بذبح البقرة على ذكر القتيل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولذهب الغرض في تثنية التقريع اما قوله تعالى
فادارأتم فيها ففيه وجوه احدها اختلفتم واختصمتم في شأنها لان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا اي يدفعه ويزاحمه
وثانيها ادارأتم بنفي كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره وثالثها دفع بعضكم بعضا عن البراءة والتهمة و
جملة القول فيه ان الدرء هو الدفع فالمتخاصمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل
واحد منهم حجة صاحبه عن تلك الفعلة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه
في براءته عنه قال القفال والكناية في فيها للنفس اي فاختلفتم في النفس ويحتمل في القتلة لان قوله قتلتم يدل على المصدر

وان اجزى عن الذبح نحر

أما قوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون أي مظهر لا محالة ما كتمتم من أمر القتل فإن قيل كيف أعمل مخرج وهو في معنى المضي
قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارؤ كما حكى الحاضر في قوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف
والمعطوف عليه وهما ادارأتم فقلنا ثم فيه مسائل المسئلة الاولى قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون
أي لابد وأن يفعل ذلك وإنما حكم بأنه لابد أن يفعل ذلك لأن الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن
والفساد والله لا يحب الفساد فلأجل هذا قال لابد وأن يزيل هذا الكتمان ليزول الفساد فدل ذلك على أنه تعالى لا يريد
الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه المسئلة الثانية يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وإلا لما قدر على إظهار ما كتموه المسئلة
الثالثة تدل الآية على أن ما يسره العبد من خير أو شر ودام ذلك منه أن الله سيظهره قال عليه السلام إن عبدا لو
أطاع الله تعالى من وراء سبعين حجابا لأظهر الله تعالى ذلك على ألسنة الناس وكذلك المعصية وروي أن الله تعالى
أوحى إلى موسى عليه السلام قل لبني إسرائيل يخفون لي أعمالهم وعلي أن أظهرها لهم المسئلة الرابعة دلت الآية على أنه يجوز
ورود العام لإرادة الخاص لأن قوله ما كنتم تكتمون يتناول كل المكتومات ثم إن الله تعالى أراد هذه الواقعة أما
قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسائل المسئلة الاولى المروي عن ابن عباس أن صاحب بقرة بني إسرائيل طلبها
أربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الآن هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لأن الفاء في قوله تعالى فقلنا
اضربوه ببعضها للتعقيب وذلك يدل على أن قوله اضربوه ببعضها حصل عقيب قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا
بقرة المسئلة الثانية الهاء في قوله تعالى فاضربوه ضمير وهو إما أن يرجع إلى النفس وحينئذ يكون التذكير على
تأويل الشخص والإنسان وإما إلى القتيل وهو الذي دل عليه قوله ما كنتم تكتمون المسئلة الثالثة يجوز أن يكون
الله تعالى إنما أمر بذبح البقرة لأنه تعلق بذبحها مصلحة لا تحصل إلا بذبحها ويجوز أن يكون الحال فيها وفي غيرها على السوية
والأقرب هو الأول لأنه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها وههنا سؤالات
السؤال الأول ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع أن الله قادر على أن يحييه ابتداء الجواب الفائدة فيه
لتكون الحجة أوكد وعن الحيلة أبعد فقد كان يجوز للملحد أن يوهم أن موسى عليه السلام إنما أحياه بضرب من السحر والحيلة
فإنه إذا حيي عند ما يضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة في أنه لم يحي بشيء انتقل إليه من الجسم الذي ضرب به
إذ كان ذلك إنما حيي بفعل فعلوه هم فدل ذلك على أن أعلام الأنبياء إنما يكون من عند الله لا بتمويه العباد وأيضا فتقديم
القربان على طلب الإحياء وحصول الغرض بسبب ذلك القربان مما يعظم أمر القربان السؤال الثاني هلا أمر بذبح غير
البقرة وأجاب بأن الكلام في غيرها لو أمروا به كالكلام فيها ثم ذكر فيها فوائد أحدها التقرب بالقربان الذي كانت العادة به
جارية ولأن هذا القربان كان عندهم من أعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلاء
ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة المسئلة الرابعة اختلفوا في أن ذلك البعض الذي ضربوا القتيل به ما هو
والأقرب أنهم كانوا مخيرين في أبعاض البقرة لأنهم أمروا بضرب القتيل ببعض البقرة أي بعض من أبعاض البقرة ضربوا
القتيل به فإنهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله فاضربوه ببعضها والإتيان بالمأمور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت
في أصول الفقه وذلك يقتضي التخيير واختلفوا في البعض الذي ضرب به القتيل فقيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل
ذنبها وقيل العظم الذي يقال له الغضروف وهو أصل الأذن وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك أن القرآن لا يدل
عليه فإن ورد فيه خبر صحيح قبل وإلا وجب السكوت عنه المسئلة الخامسة في الكلام محذوف والتقدير فقلنا
اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيي إلا أنه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى وهو كقوله تعالى
اضرب بعصاك الحجر أي فضرب فانفجرت وروي أنهم لما ضربوه قام بإذن الله وأوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان
وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا وقتلا أما قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في
هذه الآية وجهان أحدهما أن يكون إشارة إلى نفس ذلك الميت وثانيهما أنه احتج في صحة الإعادة ثم هذا الاحتجاج
أهو على المشركين أو على غيرهم فيه وجهان الأول قال الأصم إنه على المشركين لأنه إن ظهر لهم بالتواتر أن هذا الإحياء
قد كان على هذا الوجه علموا صحة الإعادة وإن لم يظهر لهم ذلك بالتواتر فإنه يكون داعية لهم إلى التفكر قال القاضي
وهذا هو الأقرب لأنه تقدم منه تعالى ذكر الأمر بالضرب وأنه إحياء ذلك الميت ثم قال كذلك يحيي الله الموتى فجمع
الموتى ولو كان المراد ذلك القتيل لما جمع في القول فكأنه تعالى دل بذلك على أن الإعادة كالابتداء في قدرته الثاني
قال القفال ظاهر الكلام يدل على أن الله تعالى قال هذا لبني إسرائيل أي إحياء الله تعالى لسائر الموتى يكون مثل هذا الذي
شاهدتم لأنهم وإن كانوا يؤمنون بذلك إلا أنهم لم يؤمنوا به إلا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئا منه
فإذا شاهدوه اطمأنت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو المستدل منها وقد قال إبراهيم عليه السلام رب
أرني كيف تحيي الموتى إلى قوله ليطمئن قلبي فأحيا الله تعالى لبني إسرائيل القتيل عيانا ثم قال لهم كذلك يحيي الله الموتى
أي كالذي أحياه في الدنيا يحيي في الآخرة من غير احتياج في ذلك الإيجاد إلى مادة ومدة ومثال وآلة المسئلة الثانية
من الناس من استدل بقوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى على أن المقتول ميت وهو ضعيف لأنه تعالى قاس على إحياء
ذلك القتيل إحياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا أما قوله تعالى ويريكم آياته فلقائل أن يقول إن ذلك كان
آية واحدة فلم سميت بالآيات والجواب أنها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات
المختار في الإيجاد والإبداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا وعلى تعيين تلك
التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وإن كانت واحدة إلا أنها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى
الآيات الكثيرة أما قوله تعالى لعلكم تعقلون ففيه بحثان البحث الأول أن كلمة لعل قد تقدم تفسيرها في قوله تعالى
لعلكم تتقون البحث الثاني أن القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم وإذا كان العقل حاصلا امتنع أن يقال
عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلا فإذن لا يمكن إجراء الآية على ظاهرها بل لا بد من التأويل وهو أن يكون
المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وأن من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الأنفس كلها لعدم الاختصاص
حتى لا ينكروا البعث هذا آخر الكلام في تفسير الآية واعلم أن كثيرا من المتقدمين ذكروا أن من جملة أحكام هذه الآية

البضعة القطعة من اللحم ص

تروه تشخب ما بين تجري ص

أن

إن القاتل هل يرث أم لا فالأكثرون على أنه لا يرث روي عن عبيدة السلماني أن الرجل الذي كان قاتلا في هذه الواقعة حرم
عن الميراث لأجل كونه قاتلا قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسئلة من أحكام هذه الآية لأنه ليس في الظاهر أن القاتل
هل كان وارثا لقتيله أم لا وبتقدير أن يكون وارثا فهل حرم الميراث أم لا وليس يجب إذا روي عن عبيدة أن القاتل
حرم لمكان قتله الميراث أن يعد ذلك في جملة أحكام القرآن إذا كان لا يدل عليه لا مجملا ولا مفصلا وإذا كان لا يثبت
أن شرعهم كشرعنا وأنه يلزمنا الاقتداء بهم فإدخال هذا الكلام في أحكام القرآن تعسف واعلم أن الذي قاله القاضي
حق ومع ذلك فلنذكر هذه المسئلة فنقول اختلف المجتهدون في أن القاتل هل يرث أم لا فقال الشافعي رضي الله عنه
لا يرث سواء كان ذلك القتل بغير حق عمدا كان أو خطأ أو كان مستحقا كالعادل إذا قتل الباغي وعند أبي حنيفة لا يرث في
العمد والخطأ إلا أن العادل إذا قتل الباغي فإنه يرث وكذا إذا كان القاتل صبيا أو مجنونا فإنه يرث لا من دية ولا من سائر ماله
وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرث
من ديته ويرث من سائر أمواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والأوزاعي واحتج الشافعي رضي الله عنه بعموم
الخبر المشهور المستفيض أنه صلى الله عليه وسلم قال ليس للقاتل من الميراث شيء واعلم أن الاستدلال بهذا الخبر إنما يصح
لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والكلام فيه مذكور في أصول الفقه ثم ههنا دقيقة وهي أن تطرق
التخصيص إلى العام يفيد نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر بصور معينة ثبت فيه أسباب الضعف فإن كونه
خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصا سبب آخر فلو خصصنا عموم الكتاب
به لكنا قد رجحنا الضعيف جدا على القوي جدا أما إذا لم يخصص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض أسباب الضعف فحينئذ
لا يبعد تخصيص عموم الكتاب واحتج أبو بكر الرازي أن العادل إذا قتل الباغي فإنه لا يصير محروما عن الميراث فإنا لا نعلم
خلافا أن من وجب له القود على إنسان فقتله قودا أنه لا يحرم الميراث واعلم أن الشافعية يمنعون هذه الصورة
والله أعلم قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن
منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون. اعلم أن قوله تعالى ثم قست قلوبكم
من بعد ذلك فيه مسائل المسئلة الاولى الشيء الذي من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الأثر عن شيء آخر ثم إنه عرض لذلك القابل
ما لأجله صار بحيث لا يقبل الأثر فيقال لذلك القابل إنه صار صلبا غليظا قاسيا فالجسم من حيث إنه جسم يقبل الأثر عن
الغير إلا أن صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شأنه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل
والآيات والعبر وتأثره عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار وإظهار الطاعة والخضوع لله والخوف عن الله
فإذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر شبيها بالحجر فيقال قسي القلب وغلظ ولذلك كان الله
وصف المؤمنين بالرقة فقال كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم المسئلة الثانية قال القفال
يجوز أن يكون المخاطبون بقوله تعالى قلوبكم أهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أي اشتدت
قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التي جاءت بها أوائلكم والأمور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل بمن أصر
على المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها أنبياؤهم والمواثيق التي أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالتوراة
ممن سواهم فأخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تلين عندها القلوب وهذا
أولى لأن قوله تعالى ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين أولى ويحتمل أيضا أن يكون المراد أولئك اليهود
الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز أن يريد من قبلهم من سلفهم المسئلة الثالثة قوله تعالى من بعد ذلك
يحتمل أن يكون المراد من بعد ما أظهره الله تعالى من إحياء ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل
فإنه روي أن ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه القاتل إلى الكذب وما ترك الإنكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع
فعنده قال تعالى واصفا لهم إنهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبكم أي صارت قلوبكم بعد ظهور هذه الآية في القسوة
كالحجارة ويحتمل أن يكون قوله من بعد ذلك إشارة إلى جميع ما عدد الله من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي أظهرها
على يد موسى عليه السلام فإن أولئك اليهود بعد أن كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه
السلام وذلك بين في أخبارهم في التيه لمن نظر فيها أما قوله تعالى أو أشد قسوة ففيه مسائل المسئلة الاولى كلمة أو
للترديد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو من وجوه أحدها أنها بمعنى الواو كقوله تعالى إلى مائة ألف
أو يزيدون بمعنى ويزيدون وكقوله تعالى ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن والمعنى وآبائهن وكقوله تعالى
أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم بمعنى وبيوت آبائكم ومن نظائره قوله تعالى لعله يتذكر أو يخشى فالملقيات ذكرا عذرا
أو نذرا وثانيها أنه تعالى أراد أن يبهمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره أكلت خبزا أو تمرا وهو لا يشك أنه أكل
أحدهما إذا أراد أن لا يبينه لصاحبه وثالثها أن يكون المراد فهي كالحجارة ومنها ما هو أشد قسوة من الحجارة ورابعها أن
الآدميين إذا اطلعوا على أحوال قلوبهم قالوا إنها كالحجارة أو هي أشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله تعالى فكان
قاب قوسين أو أدنى أي في نظركم واعتقادكم وخامسها أن كلمة أو بمعنى بل وأنشدوا شعر فوالله ما أدري أسلمى تغولت
أم القوم أم كل إلي حبيب ه قالوا أراد بل كل وسادسها أنه على معنى قولك ما آكل إلا حلوا أو حامضا أي طعامي لا يخرج عن
هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض إيقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما وسابعها أن أو حرف إباحة كأنه قيل بأي
هذين شبهتم قلوبهم كان صدقا كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين أي أيهما جالست كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت
مصيبا أيضا المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف أشد معطوف على الكاف إما على معنى أو مثل أشد قسوة فحذف المضاف
وأقيم المضاف إليه مقامه وإما على معنى أو هي في نفسها أشد قسوة المسئلة الثالثة إنما وصفها بأنها أشد قسوة لوجوه أحدها
أن الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال تعالى لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا
من خشية الله وثانيها أن الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها من أمر الله تعالى وإن كانت قاسية بل هي منصرفة على
مراد الله تعالى غير ممتنعة من تسخيره وهؤلاء مع ما وصفنا من أحوالهم في اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم
يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه

البتي الطيلسان من خز ومنسوخه وبانتهى ومنه عثمان البتي ق

تغولت عليه الحادم البت عليه

الى قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم فى الظلمات كان المعنى ان الحيوانات غير بنى آدم امم يتحرك كل واحد منها لشئ فهو منقاد لما اريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما اراد الله منهم وثالثها او اشد قسوة لان الاحجار ينتفع بها من بعض الوجوه ويظهر منه الماء فى بعض الاحوال اما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه

المسئلة الرابعة قال القاضى ان كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو ان موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا ان الذى خلق الصلابة فى الحجارة هو الذى خلق فى قلوبنا القسوة والخالق فى الحجارة انفجار الانهار هو الخالق القادر على ان ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الايمان فينا فاذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه اوكد من حجته عليهم وهذا النمط من الكلام قد تكرر تقريرا وتزييفا مرارا واطوارا

المسئلة الخامسة انما قال اشد قسوة ولم يقل اقسى لان ذلك ادل على فرط القسوة ووجه آخر وهو ان لا يقصد معنى الاقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كانه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم اشد قسوة وقرئ قساوة وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالتباس كقولك زيد كريم وعمرو اكرم ثم انه فضل الحجارة على قلوبهم بان بين ان الحجارة قد يحصل فيها ثلاثة انواع من المنافع ولا توجد فى قلوب هؤلاء شئ من المنافع فاولها قوله تعالى وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وفيه مسائل المسئلة الاولى قرئ ان بالتخفيف وهى ان المخففة من الثقيلة التى تلزمها اللام الفارقة منها قوله تعالى وان كل لما جميع لدينا محضرون المسئلة الثانية التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان اى انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجور وقرأ مالك بن دينار ينفجر بمعنى وان من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذى يجرى حتى يكون منه الانهار قالت الحكماء الانهار انما تتولد عن ابخرة تجتمع فى باطن الارض فان كان ظاهر الارض رخوا انشقت تلك الابخرة وانفصلت وان كان ظاهر الارض صلبا حجريا اجتمعت تلك الابخرة ولا يزال يتصل تواليها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتوالى مددها ان تنشق الارض وتسيل تلك المياه اودية وانهارا وثانيها قوله تعالى وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء اى من الحجارة لما يتصدع فيخرج منه الماء اى فينبع منه الماء فيكون عينا لا نهرا جاريا اى ان الحجارة قد يندى بالماء الكثير وبالماء القليل وفى ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وانها قد تكثر فى حال حتى يخرج منها ما يجرى منه الانهار وقد يقل وهؤلاء قلوبهم فى نهاية الصلابة لا تندى بقبول شئ من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا تتوجه الى الاهتداء وقوله تعالى يشقق اى يتشقق فادغم التاء كقوله يذكر اى يتذكر وقوله يا ايها المزمل ويا ايها المدثر وثالثها قوله تعالى وان منها لما يهبط من خشية الله اعلم ان فيه اشكالا وهو ان الهبوط من خشية الله صفة الاحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكروا فى هذه الآية وجوها احدها قول ابى مسلم خاصة وهو ان الضمير فى قوله تعالى وان منها راجع الى القلوب فان القلوب يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة واقصى ما فى الباب ان الحجارة اقرب المذكورين الا ان هذا الوصف لما كان لا يليق بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع الضمير الى القلوب دون الحجارة واعترضوا عليه من وجهين الاول ان قوله تعالى فهى كالحجارة او اشد قسوة جملة تامة ثم ابتدأ تعالى فذكر حال الحجارة بقوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار فيجب فى قوله تعالى وان منها لما يهبط من خشية الله ان يكون راجعا اليها الثانى ان الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس الهبوط اولى من تاويل الخشية وثانيها قول جميع المفسرين ان الضمير عائد الى الحجارة لكن لا نسلم ان الحجارة ليست حية عاقلة بيانه ان المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع وتجلى له ربه وذلك لانه تعالى خلق فيه الحيوة والعقل والادراك فهذا غير مستبعد فى قدرة الله ونظيره قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل الذى وصفه بالخشية وقال ايضا لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذا وروى انه حن الجذع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه لما اتاه الوحى فى اول المبعث فانصرف النبى صلى الله عليه وسلم الى منزله سلمت عليه الاحجار فكلها كانت تقول السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع ان يخلق فى بعض الاحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه وانكرت المعتزلة هذا التاويل لما ان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحيوة والعقل ولا دلالة لهم على اشتراط البنية الا مجرد الاستبعاد فوجب ان لا يلتفت اليهم وثالثها قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عائد الى الحجارة وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا على هذا القول انواعا من التاويل الاول ان من الحجارة ما يتردى من الموضع العالى الذى يكون فيه فينزل الى السفل وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر فكان الهبوط من العلو جعل مثلا للانقياد وقوله من خشية الله اى ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار لكان به خاشعا من الله وهو كقوله جدارا يريد ان ينقض فاقامه اى جدارا قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله فى حى مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا قول بعضهم بخيل تضل البلق فى حجراته ترى الاكم فيها سجدا للحوافر وقول جرير لما اتى خبر الزبير تواضعت سور المدينة والجبال الخشع فجعل الاول ظهور اثر الحوافر فى الاكم مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها سجودا منها للحوافر وكذلك الثانى جعل ما ظهر فى اهل المدينة من آثار الجزع خشوعا وعلى هذا الوجه يتاول اهل النظر قوله تعالى يسجد له السموات والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده وقوله تعالى ولله يسجد من فى السموات والارض الآية وقوله تعالى والنجم والشجر يسجدان الوجه الثانى فى التاويل ان قوله يهبط من خشية الله اى من الحجارة ما ينزل ويتشقق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من اجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم اليه بالدعاء والتوبة وتحقيقه انه لما كان المقصود الاصلى من اهباط الاحجار والزلازل الشديدة ان يحصل خشية الله فى قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة فى حصول ذلك الهبوط فكلمة من لابتداء الغاية فقوله من خشية الله اى بسبب ان تحصل خشية الله فى القلوب الوجه الثالث ما ذكره الجبائى وهو انه فسر الحجارة بالبرد الذى يهبط من السحاب تخويفا من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى يهبط من خشية الله اى بما يوجب الخشية لله كما يقال نزل الامر بتحريم كذا وتحليل كذا اى بايجاب ذلك على الناس قال القاضى هذا التاويل

وحجرة القوم ناحيته والجمع حجر وحجرات صح

ترك الظاهر من غير ضرورة لان البرد لا يوصف بالحجارة لانه وان اشتد عند النزول فهو ماء فى الحقيقة ولانه لا يليق ذلك بالتشبيه اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فالمعنى ان الله بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لاعمالهم محص لها فهو مجازيهم بها فى الدنيا والآخرة وهو كقوله تعالى وما كان ربك نسيا وفى هذا وعيد لهم وتخويف لينزجروا فان قيل هل يصح ان يوصف الله بانه ليس بغافل قلنا قال القاضى انه لا يصح لانه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان نفى الصفة عن الشئ لا يستلزم ثبوت صحتها عليه بدليل قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم وهو يطعم ولا يطعم قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون اعلم انه تعالى لما ذكر قبايح افعال اسلاف اليهود الى هنا شرع من هنا فى شرح قبايح افعال اليهود الذين كانوا فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القفال ان فيما ذكر الله فى هذه السورة من اقاصيص بنى اسرائيل وجوها من المقصود احدها الدلالة على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه اخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن الا ان يكون بالوحى ويشترك فى الانتفاع بهذه الدلالة اهل الكتاب والعرب اما اهل الكتاب فلانهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد صلى الله عليه وسلم من غير تفاوت اصلا علموا لا محالة انه اخذها من الوحى واما العرب فلما يرون من اهل الكتاب يصدقون محمدا صلى الله عليه وسلم فى هذه الاخبار وثانيها تعديد النعم على بنى اسرائيل وما من الله تعالى به على اسلافهم من انواع الكرامة والفضل كالانجاء من آل فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين وتصييره اياهم انبياء وملوكا وتمكينه لهم فى الارض وفرقه بهم البحر واهلاك عدوهم وانزال النور والبيان عليهم بواسطة انزال التورية والصفح عن الذنوب التى ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسئلة النظر الى الله جهرة ثم ما اخرجه لهم فى التيه من الماء العذب من الحجر وانزال المن والسلوى عليهم ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة وثالثها اخبار النبى صلى الله عليه وسلم بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الانبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم فى ذلك ما لم يبلغه احد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما امروا بدخول الباب سجدا وان يقولوا ووعدهم ان يغفر لهم خطاياهم ويزيد فى ثواب محسنهم فبدلوا القول وفسقوا ثم سالوا الثوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التورية بعد ايمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق ان يؤمنوا به وينقادوا لما ياتى به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد فى السبت واعتدوا ثم امروا بقتل البقرة فشافهوا موسى بقولهم اتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا احياء الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول اذا كانت هذه افعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذى اعزهم الله به وانقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع ما يعاملون به محمدا عليه الصلاة والسلام اى فليهن عليكم ايها النبى والمؤمنون ما ترونه من عنادهم واعراضهم عن الحق ورابعها تحذير اهل الكتاب الموجودين فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل باسلافهم من تلك الوقايع المعدودة وخامسها تحذير مشركى العرب اى ينزل العذاب عليهم كما نزل على اولئك اليهود وسادسها انه احتجاج على مشركى العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله تعالى كذلك يحيى الله الموتى اذا عرفت هذا فنقول انه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعاء الى الحق وقبولهم الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله عليه اخبار بنى اسرائيل فى العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية لرسوله فيما يظهر من اهل الكتاب فى زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم وههنا مسائل المسئلة الاولى فى قوله تعالى افتطمعون وجهان الاول وهو قول ابن عباس انه خطاب مع النبى صلى الله عليه وسلم خاصة لانه هو الداعى وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكنا حملناه على الخصوص لهذه القرينة روى انه حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله وكذبوه فانزل الله هذه الآية والثانى وهو قول الحسن انه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضى وهذا اليق بالظاهر لانه عليه السلام وان كان الاصل فى الدعاء فقد كان فى الصحابة من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم الدلائل وينبههم عليها فصح ان يقول تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم ويريد به الرسول ومن هذا حاله من اصحابه واذا كان ذلك صحيحا فلا وجه لترك الظاهر المسئلة الثانية المراد بقوله ان يؤمنوا هم اليهود الذين كانوا فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم لانهم الذين يصح فيهم الطمع فى ان يؤمنوا فلان الطمع انما يصح فى المستقبل لا فى الواقع المسئلة الثالثة ذكروا فى سبب الاستبعاد وجوها احدها افتطمعون ان يؤمنوا لكم مع انهم ما آمنوا بموسى عليه السلام الذى كان هو السبب فى ان الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يديه وظهور انواع العذاب على المتمردين وثانيها افتطمعون ان يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله وثالثها افتطمعون ان يؤمنوا لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف وقد كان فريق من اسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمونه ثم يعاندونه المسئلة الرابعة لقائل ان يقول القوم كلفوا بان يؤمنوا بالله فما الفائدة فى قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم الجواب انه اقرارهم بما دعوا اليه ولو كان الايمان لله كما قال تعالى فآمن له لوط لما اقر بنبوته وبتصديقه ويجوز ان يراد بذلك ان يؤمنوا لاجلكم ولاجل تشددكم فى دعائهم اليه فيكون هذا معنى الاضافة اما قوله تعالى وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا فى ذلك الفريق منهم من قال المراد بالفريق من كان فى ايام موسى عليه السلام لانه تعالى وصف هذا الفريق بانهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم اهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم وهذا اقرب لان الضمير فى قوله تعالى وقد كان فريق منهم راجع الى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد بينا ان الذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين كانوا فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل الذين سمعوا قوله تعالى الذين يسمعون كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل يجوز فيمن سمع كلام ربه ان يقال انه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله اذا قرئ عليه القرآن اما قوله تعالى ثم يحرفونه ففيه مسائل المسئلة الاولى قال القفال التحريف التغيير والتبديل واصله من الانحراف عن الشئ والتحرف عنه قال تعالى متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة والتحريف هو امالة الشئ عن حقه يقال قلم محرف اذا كان راسه قط مائلا غير مستقيم المسئلة الثانية قال القاضى ان التحريف اما ان يكون فى اللفظ او فى المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ اولى من حمله على تغيير المعنى لان كلام الله تعالى

اذا كان باقيا على جهته وغيروا تاويله فانما يكونوا مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فان امكن ان يحمل على ذلك كما
روي عن ابن عباس من انهم زادوا فيه ونقصوا فهو اولى وان لم يمكن ذلك فيجب ان يحمل على تغيير تاويله وان كان التنزيل
ثابتا وانما يمتنع ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القران فاما قبل ان يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس
كلامه لكن ذلك ينظر فيه فان كان تغييرهم له يؤثر في قيام الحجة به فلا بد من ان يمنع الله تعالى منه وان لم يؤثر في ذلك
صح وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب ان يقسم على ما ذكرناه فاما تحريف المعنى فقد يصح على وجه ما لم يعلم قصد (على كل وجه نسخه)
الرسول فيه باضطرار فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الان ان يتاول متاول
تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها **المسئلة الثالثة** اعلم انا ان قلنا بان المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه
السلام فالاقرب انهم حرفوا ما لا يتصل بامر محمد صلى الله عليه وسلم روي ان قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله
حين كلم موسى عليه السلام بالطور وما امر به ونهى عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول في اخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه
الاشياء فافعلوا وان شئتم لا تفعلوا فلا باس واما ان قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فالاقرب
ان المراد تحريف امر محمد صلى الله عليه وسلم وذلك اما انهم حرفوا نعت الرسول وصفته او لانهم حرفوا الشرايع كما حرفوا اية
الرجم وظاهر القران لا يدل على انهم اي شيء حرفوا **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف
حصول الياس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافي اقرار الباقين اجاب القفال عنه بان قال يحتمل ان يكون المعنى
كيف يؤمن هؤلاء وهم انما ياخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فاولئك انما يعلمونهم ما حرفوه
وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول اهل الحق وهو كقولك للرجل كيف تفلح واستاذك
فلان اي انت تاخذ عنه ولا تاخذ عن غيره **المسئلة الخامسة** اختلفوا في قوله افتطمعون فقال قائلون ايسهم الله من
ايمان هذه الفرقة وهم جماعة باعيانهم وقال الجماعة لم يؤيسهم من ذلك الا من جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من
التحريف والتبديل والعناد وهو كالانطمع لعبيدنا وخدمنا ان يملكوا بلادنا ثم انا لا نقطع بانهم لا يملكون بل نستبعد ذلك
وللقائل ان يقول ان قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم استفهام على سبيل الانكار وكان ذلك جزما بانهم لا يؤمنون
البتة فايمان من اخبر الله عنه انه لا يؤمن ممتنع فحينئذ تعود الوجوه المقررة للجبر على ما تقدم اما قوله تعالى من بعد ما عقلوه
فالمراد انهم علموا صحته وفساد ما خالفوه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد فلاجل ذلك وجب ان يحمل الكلام
على انهم العلماء منهم وانهم فعلوا ذلك بضرب من الاعراض على ما بينه الله تعالى من بعد في قوله واشتروا به ثمنا قليلا
وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويجب ان يكون في عددهم قلة لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لانا
ان جوزنا ذلك لم يعلم الحق من المبطل وان كثر العدد اما قوله تعالى وهم يعلمون فلقائل ان يقول قوله عقلوه وهم يعلمون
تكرار لا فائدة فيه اجاب القفال عنه من وجهين **الاول** من بعد ما عقلوا مراد الله منه فاولوه تاويلا فاسدا يعلمون
انه غير مراد الله تعالى وعلموا ان التاويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم (الثاني انهم علموا مراد الله نسخه)
بما فيه من الوزر كانت قسوتهم اشد وخسارتهم اعظم ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم
وتصبيره على عنادهم فكلما كان عنادهم اعظم كان ذلك في التسلية اقوى وفي الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** قال
القاضي قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على ان ايمانهم من قبلهم لانه لو كان خلقا لله تعالى
فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية للرسول والمؤمنين
لان على هذا القول امرهم بالايمان موقوف على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على ان لا يخلقه فيهم ومن وجه اخر وهو
اعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بان يعلموا او لا يعلموا
لا يتغير ذلك واضافته تعالى التحريف اليهم على وجه الذم يدل على ذلك **واعلم** ان الكلام عليه قد تقدم مرارا واطوارا
فلا فائدة في الاعادة **المسئلة الثانية** قال ابو بكر الرازي تدل الاية على ان العالم المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى
الياس من الجاهل لان قوله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به **قوله تعالى**
واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم افلا
تعقلون * اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون * هذا هو النوع الثاني من قبائح افعال اليهود الذين كانوا
في زمن محمد صلى الله عليه وسلم والمروي عن ابن عباس ان منافقي اهل الكتاب كانوا اذا لقوا اصحاب محمد صلى الله عليه
وسلم قالوا امنا بالذي امنتم به ونشهد ان صاحبكم صادق وان قوله حق ونجد نعته وصفته في كتابنا ثم اذا خلا
بعضهم الى بعض قال الرؤساء لهم اتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابكم من نعته وصفته ليحاجوكم به فان المخالف اذا اعترف بصحة
التورية واعترف بشهادة التورية على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة اقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم
يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند محمد واصحابه قال القفال قوله تعالى فتح الله عليكم ماخوذ من قولهم قد فتح الله
على فلان في علم كذا اي رزق ذلك وسهل عليه طلبه اما قوله تعالى عند ربكم ففيه وجوه **احدها** انهم جعلوا محاجتهم
به وقولهم هو في كتابكم هكذا محاجة عند الله الا تراك تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد **وثانيها**
قال الحسن اي ليحاجوكم في ربكم لان المحاجة فيما الزمه الله تعالى من اتباع الرسل يصح ان يوصف بانه محاجة فيه لانه محاجة
في دينه **وثالثها** قال الاصم المراد ويحاجوكم يوم القيمة وعند المسائلة فيكون ذلك زائدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم
على رؤس الخلائق في الموقف لانه ليس من عرف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الانكار فكان القوم يعتقدون ان ظهور ذلك
مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الاخرة **ورابعها** قال القاضي ابو بكر ان المحتج بشيء قد يحتج ويكون غرضه من اظهار تلك
الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقرر
حجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتموهم بما فتح الله عليكم من حجتهم في التورية فصاروا يتمكنون من الاحتجاج
به على وجه الديانة والنصيحة لان من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه قد اوجبت عليك عند الله واقمت (قد اوجبت نسخه)
عليك الحجة بيني وبين ربي فان قبلتها احسنت الى نفسك وان جحدت كنت الخائب الخاسر **وخامسها** قال القفال يقال
فلان عندي عالم اي في اعتقادي وحكمي وهذا عند الشافعي حلال وعند ابي حنيفة حرام اي في حكمهما فقوله تعالى

ليحاجوكم به عند ربكم اي ليصيروا محجوجين بتلك الدلائل في حكم الله وتاول بعض العلماء قوله تعالى فاذ لم ياتوا
بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون اي في حكم الله وقضائه ان القاذف اذا لم يات بالشهود لزمه حكم
الكاذبين وان كان عند نفسه صادقا اما قوله تعالى افلا تعقلون ففيه وجوه **احدها** انه يرجع الى المؤمنين
فكانه تعالى قال افلا تعقلون لما ذكرته لكم من صفتهم انه لا مطمع لكم في ايمانهم وهو قول الحسن **وثانيها** انه راجع
اليهم فكان عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم اتحدثونهم بما يرجع وباله عليكم وصرتم محجوجين به افلا تعقلون
ان ذلك لا يليق بما انتم عليه وهذا الوجه اظهر لانه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه الى غيرهم اما قوله تعالى
اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان **احدهما** وهو قول الاكثرين ان اليهود كانوا يعرفون
الله ويعرفون انه تعالى يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به **وثانيهما** انهم ما علموا بذلك فرغبهم بهذا القول
في ان يتفكروا فيعرفوا ان لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم وانهم لا يامنون حلول العقاب بسبب نفاقهم وعلى (لا يامنون نسخه)
القولين جميعا فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتمان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
والاقرب ان اليهود والمخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لانهم لا يكاد يقال على طريق الزجر اولا يعلم كيت وكيت
الا وهو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك الشيء زاجرا له عن ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون ان
يسروا الى اخوانهم النهي عن اظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمنافقين الذين لا يعلمون الله
ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فشانهم من هذه الجهة اعجب قال القاضي الاية تدل على امور **احدها** انه تعالى
ان كان هو الخالق لافعال العباد فكيف يصح ان يزجرهم عن تلك الاقوال والافعال **وثانيها** انها تدل على صحة الحجاج والنظر
وان ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين وان ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه **وثالثها**
انها تدل على ان الحجة قد تكون الزامية لانهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا احدى تينك المقدمتين لما تمت الدلالة **ورابعها** انها تدل
على ان الآتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون اعظم جرما ووزرا والله اعلم **قوله تعالى** ومنهم اميون لا يعلمون
الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون * فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به
ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون * **اعلم** ان المراد بقوله ومنهم اميون اليهود لانه تعالى
لما وصفهم بالعناد وازال الطمع عن ايمانهم بين فرقهم **فالفرقة الاولى** هي الفرقة الضالة المضلة وهم المحرفون الكلم
عن مواضعه **الفرقة الثانية** المنافقون **الفرقة الثالثة** الذين يجادلون المنافقين **الفرقة الرابعة** وهم المذكورون في هذه
الاية وهم العامة الاميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم فبين
تعالى ان الذين يمتنعون عن قبول الايمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب اخر ومن تامل ما ذكره
الله تعالى في هذه الاية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الامة فان فيهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال
الغير ومنهم من يكون متوسطا ومنهم من يكون عاميا محضا مقلدا وههنا مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في الامي
فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال اخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني اصوب لان الاية
في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول ولانه عليه السلام قال نحن امة امية لا نكتب ولا نحسب وذلك يدل
على هذا القول ولان قوله تعالى لا يعلمون الكتاب لا يليق الا بذلك **المسئلة الثانية** الاماني جمع امنية ولها مشترك في اصل
واحد **احدها** ما يتخيله الانسان ويقدر في نفسه وقوعه ويحدثها بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد فلانا ويمنيه
قوله تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا فان فسرنا الاماني بهذا كان قوله الا اماني الا ما هم
عليه من امانيهم في ان الله لا يؤاخذهم بخطاياهم وان اباءهم الانبياء يشفعون لهم وما تمنيهم احبارهم من ان النار
لا تمسهم الا اياما معدودة **وثانيها** الاماني الاكاذيب مختلقة سمعوها من علمائهم فقبلوها على التقليد قال اعرابي
لابن داب في شيء حدث به اهذا شيء رويته ام تمنيته اي اختلقته **وثالثها** الاماني اي الا ما يقرؤن من قوله
تمنى كتاب الله اول ليلة * قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى اذا قدر لان المتمني يقدر في نفسه ويحزر ما يتمناه (تمامه: تمنى داود الزبور على رسل)
وكذلك المختلق والقاري يقدر ان كلمة كذا بعد كذا قال ابو مسلم حمله على تمني القلب اولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن
يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم اي تمنيهم وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من
يعمل سوءا يجز به وقال تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم وقال وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا
الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون بمعنى يقدرون ويخرصون وقال الاكثرون حمله على القراءة اولى
كقوله تعالى اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ولان حمله على القراءة اولى واليق بطريقة الاستثناء لانا اذا حملناه
على ذلك كان له به تعلق فكانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم
لا يتمكنون من التدبر والتامل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب والظن والتقدير وحديث النفس كان
الاستثناء فيه نادرا **المسئلة الثالثة** قوله تعالى الا اماني من الاستثناء المنقطع قال النابغة * حلفت يمينا غير
ذي مثنوية * ولا علم الا حسن ظن بغائب * وقرئ الا اماني بالتخفيف قوله تعالى وان هم الا يظنون فكالمحقق لما قلناه
لان الاماني ان اريد بها التقدير والتفكر لامور لا حقيقة لها فهي ظن ويكون ذلك تكرارا وللقائل ان يقول حديث
النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار فاذا حملناه على التلاوة عليهم يحسن معناه فكانه تعالى قال ومنهم اميون
لا يعلمون الكتاب الا بان يتلى عليهم فيسمعونه والا بان يذكر لهم تاويله كما يراد فظنوه وبين تعالى ان هذه الطريقة (فيظنونه نسخه)
لا توصل الى الحق وفي الاية مسائل **احدها** ان المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن **وثانيها** ابطال
التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد في الفروع جائز عندنا **وثالثها** ان المضل وان كان مذموما فالمغتر باضلال
المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه الصفة **ورابعها** ان الاكتفاء بالظن في اصول الدين غير جائز والله
اعلم اما قوله تعالى فويل فقالوا الويل كلمة يقولها كل مكروب وقال ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري
انه مسيل صديد اهل جهنم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه واد في جهنم يهوي فيه الكافر اربعين خريفا

قبل ان يبلغ قعره قال القاضي ويل تتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن
واد في جهنم او عن العذاب العظيم اما قوله تعالى يكتبون الكتاب بايديهم ففيه وجهان الاول ان الرجل قد يقول كتبت
اذا امر بذلك ففائدة قوله بايديهم انه لم يقع منهم على هذا الوجه الثاني انه تاكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التاكيد
كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه يا هذا ما كتبته بيمينك اما قوله تعالى ثم يقولون هذا من عند الله فالمراد من يكتب هذه
الكتابة ويكسب هذا الكسب في نهاية الرداءة لانهم ضلوا عن الدين واضلوا وباعوا اخرتهم بدنياهم فذنبهم اعظم
من ذنب غيرهم فان من المعلوم ان الكذب على الغير بما يضر يعظم اثمه فكيف بمن يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال
ويضم اليهما حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها ويضم اليهما انه مهد طريقا في الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى
ما فعلوه فان قيل انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما كتبة الكتاب والاخر اسناده الى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد
مرتب على الكتبة على سبيل اسناد المكتوب الى الله او عليهما معا قلنا ولا شك ان كتبة الاشياء الباطلة لقصد الاضلال
من المنكرات والكذب على الله تعالى ايضا كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جدا اما قوله تعالى ليشتروا به ثمنا قليلا فهو
تنبيه على امرين الاول انه تنبيه على نهاية شقاوتهم لان العاقل يجب ان لا يرضى بالوزر القليل في الاخرة لاجل الاجر
العظيم في الدنيا فكيف يليق به ان يرضى بالعقاب العظيم في الاخرة لاجل النفع الحقير في الدنيا الثاني انه يدل على انهم
ما فعلوا ذلك التحريف ديانة بل فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان اخذ المال على الباطل وان كان بالتراضي
محرم لان الذي كانوا يعطون من المال كان على محبة ورضا ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه اما قوله تعالى فويل
لهم مما كتبت ايديهم فالمراد بيان ان كتبتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك اخذهم المال عليه فلذلك اعاد
ذكر الويل بالكسب ولو لم يعد ذكره كان يجوز ان يقال ان مجموعهما يقتضي الوعيد العظيم دون كل واحد منهما
فازال تعالى هذه الشبهة واختلفوا في قوله تعالى مما يكسبون هل المراد ما كانوا ياخذون على هذه الكتابة والتحريف
فقط او المراد بذلك سائر معاصيهم والاقرب في نظام الكلام انه راجع الى المذكور من المال الماخوذ على هذا الوجه
وان كان الاقرب من حيث العموم انه يشمل الكل لكن الذي يرجح الاول انه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد
عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده واولى ما يقيد به ما تقدم ذكره قال القاضي دلت الاية
على ان كتابتهم ليست خلقا لله تعالى لانها لو كانت خلقا لله تعالى لكانت اضافتها اليه تعالى بقولهم هو من عند الله حقيقة
لانه تعالى اذا خلقها فيهم فهب ان العبد مكتسب الا ان انتساب ذلك الفعل الى الخالق اولى من انتسابه الى المكتسب فكان
اسناد تلك الكتبة الى الله تعالى اولى من اسنادها الى العبد فكان يجب ان يستحقوا الحمد على قولهم فيها انها من عند الله
ولما لم يكن كذلك علمنا ان تلك الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب ان الداعية الموجبة لها من خلق الله تعالى
بالدلائل المذكورة فهي ايضا يكون كذلك والله اعلم قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم
عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح اقوالهم
وافعالهم وهو جزمهم بان الله تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل اليه بالعقل البتة اما على
قولنا فلان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي
واما على قول المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على ان المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على
ذلك احتيج في تقدير العقاب مدة ثم في زواله بعدها الى سمع يبين ذلك فثبت ان كلا المذهبين لا سبيل الى معرفة
ذلك الا بالدلائل السمعي وحيث لم توجد الدلالة السمعية لم يجز الجزم بذلك وههنا مسائل المسئلة الاولى ذكروا
في تفسير الايام المعدودة وجوها الاول ان لفظ الايام لا يضاف الا الى العشرة فما دونها ولا يضاف الى ما فوقها
فيقال ايام خمسة وايام عشرة ولا يقال ايام احدى عشرة الا ان هذا يشكل بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب
على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات وهي ايام الشهر كله وهي ازيد من العشرة ثم قال القاضي اذا ثبت
ان الايام محمولة على العشرة فما دونها فالاشبه ان يقال انه الاقل او الاكثر لان من يقول ثلاثة يقول احمله على اقل
الحقيقة فله وجه ومن يقول عشرة يقول احمله على الاكثر وله وجه فاما حمله على الواسطة اعني على ما هو اقل من العشرة
وازيد من الثلاثة فلا وجه له لانه ليس عدد اولى من عدد اللهم اذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب
القول بها وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة ايام قال مجاهد ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة الاف سنة
فان الله تعالى يعذب مكان كل الف سنة يوما وحكى الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة ايام فكانوا يقولون
ان الله تعالى معذبنا سبعة ايام وهذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانه ليس بين كون عمر الدنيا سبعة الاف
سنة وبين كون العذاب سبعة ايام مناسبة وملازمة البتة واما الثاني فلانه لا يلزم من كون المعصية مقدرة
بسبعة ايام ان يكون عذابها كذلك اما على قولنا فلانه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية واما عند المعتزلة فلان العاصي
يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة او العفو فان قيل اليس انه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء
سيئة سيئة مثلها فوجب ان لا يزيد العقاب على المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله على العباد
خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا الوجه الثاني روي عن ابن عباس انه فسر هذه الايام بالاربعين
وهو عدد الايام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه كالكلام على السبعة الوجه الثالث قيل في معنى معدودة قليلة
كقوله تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة والله اعلم المسئلة الثانية ذهبت الحنفية الى ان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره
عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك فمدة الحيض ما يسمى اياما واقل عدد
يسمى اياما ثلاثة واكثره عشرة على ما بيناه فوجب ان يكون اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم
المسئلة الثالثة ذكر ههنا وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وفي ال عمران الا اياما معدودات وللسائل ان يقول
لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو اياما والجواب ان الاسم
ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل
في صفة جمعه الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابي مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف

والتاء

والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات فجل قوله تعالى في ايام معدودات في ايام معلومات
فالله تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الاصل وهو قوله تعالى في ايام معدودة وفي ال عمران بما هو كالفرع قوله تعالى
قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففيه مسائل المسئلة الاولى العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد
والخبر وانما سمي خبره تعالى عهدا لان خبره تعالى اوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر
والعهد من الله تعالى لا يكون الا بهذا الوجه المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف فلن يخلف الله متعلق بمحذوف تقديره
ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده المسئلة الثالثة قوله تعالى اتخذتم ليس باستفهام بل هو انكار لانه لا يجوز
ان يجعل تعالى حجة رسوله في ابطال قولهم ان يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل
الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ان لا يجوز الجزم بهذا التقدير المسئلة الرابعة
قوله تعالى فلن يخلف الله عهده يدل على انه تعالى منزه عن الكذب في وعده ووعيده قال اصحابنا ان الكذب صفة
نقص والنقص على الله تعالى محال وقالت المعتزلة لانه تعالى عالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه والكذب قبيح لانه كذب
والعالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه يستحيل ان يفعله فدل على ان الكذب منه محال فلهذا قال فلن يخلف الله عهده
فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه فلما خص الوعد بانه لا يخلفه علمنا ان الخلف
في الوعيد جائز ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف في الوعد لوم وفي الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في
جميع انواع الكذب المسئلة الخامسة قال الجبائي دلت الاية على انه تعالى لم يعد موسى ولا سائر الانبياء بعده
انه تعالى يخرج اهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما جاز ان ينكر على اليهود هذا
القول واذا ثبت انه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعيد العصاة اذ كان بذلك زجرهم عن الذنوب
فقد وجب ان يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيدية واذا ثبت ذلك في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الامة
لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم اذ كان قدر المعصية في الجميع لا يختلف واعلم ان
هذا الوجه في نهاية التعسف فنقول لا نسلم انه تعالى ما وعد موسى انه يخرج اهل الكبائر من النار قوله لو وعد بذلك
لما انكر على اليهود قولهم قلنا لم قلتم انه تعالى لو لم يعد موسى لما انكر على اليهود قولهم ذلك وما الدليل على هذه
الملازمة ثم انا بينا شرعا ان ذلك غير لازم من وجوه احدها لعل الله تعالى انما انكر عليهم لانهم قالوا ايام
العذاب فان قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودات يدل على ايام قليلة جدا فالله تعالى كذبهم في جزمهم بهذه القلة
الا انه تعالى انكر عليهم انقطاع العذاب وثانيها ان المرجئة يقطعون في الجملة بالعفو فاما في حق الشخص المعين فلا سبيل
الى القطع فلما حكموا في حق انفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم انكر الله عليهم ذلك وثالثها انهم كانوا كافرين وعندنا
عذاب الكافرين دائم لا ينقطع سلمنا انه تعالى ما وعد موسى عليه السلام انه يخرج اهل الكبائر من النار فلم قلت انه لا يخرجهم
من النار بيانه انه فرق بين ان يقال انه تعالى ما وعد اخراجهم من النار وبين ان يقال انه اخبر انه لا يخرجهم من النار والاول
لا مضرة فيه فانه تعالى ربما لم يقل ذلك لموسى عليه السلام الا انه سيفعله ذلك يوم القيامة وانما رد على اليهود ذلك
لانهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم ان يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا لا بالنفي ولا بالاثبات سلمنا انه تعالى لا يخرج
عصاة قوم موسى من النار فلم قلت انه لا يخرج عصاة هذه الامة من النار واما قول الجبائي لان حكمه تعالى في الوعد
والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم فهو تحكم محض فان العقاب حق الله تعالى فله ان يتفضل على البعض بالاسقاط وان
لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت ان هذا الاستدلال ضعيف اما قوله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون فهو بيان
لتمام الحجة المذكورة فانه اذا كان لا طريق للتقدير المذكور الا السمع وثبت انه اذا لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير
قولا على الله بما لا يكون معلوما لا محالة وهذه الاية تدل على فوائد احدها انه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا عن
دليل علمنا ان القول بغير دليل باطل وثانيها ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير الى الاثبات والى النفي الا
بدليل سمعي وثالثها ان منكري القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الاية قالوا لان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم
فوجب ان لا يكون التمسك به جائزا لقوله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر ذلك في معرض الانكار والجواب انه
لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند الى القياس والى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوما فكان
القول به قولا بالمعلوم لا بغير المعلوم قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون قال صاحب الكشاف بلى اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله لن تمسنا النار اي بلى تمسكم ابدا بدليل قوله هم
فيها خالدون اما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها من يعمل سوءا يجز به ولما كان
من الجائز ان يظن ان كل سيئة صغرت او كبرت فحالها سواء في ان فاعلها يخلد في النار لا جرم بين تعالى ان الذي يستحق
الخلود ان يكون سيئة محيطة به ومعلوم ان لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم اخر كاحاطة السور بالبلد
والكوز بالماء وذلك هنا ممتنع فنحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين احدهما ان المحيط يستر المحاط به والكبيرة
لكونها محيطة بثواب الطاعات كالساترة لتلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة وثانيها ان الكبيرة
اذا احبطت ثواب الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات واحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث
لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه تعالى قال بلى من كسب كبيرة واحاطت كبيرته بطاعاته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
فان قيل هذه الاية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استدلت
المعتزلة به في اثبات الوعيد لاصحاب الكبائر واعلم ان هذه المسئلة من معظمات المسائل فلنذكرها هنا فنقول اختلف
اهل القبلة في وعيد اصحاب الكبائر فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من اثبت الوعيد المؤبد وهو قول
جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من اثبت وعيدا منقطعا وهو قول بشر المريسي والخالدي ومن الناس من قطع بانه
لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر والقول الثالث انا نقطع بانه تعالى يعفو عن بعض العصاة
وعن بعض المعاصي لكنا نتوقف في حق كل احد على التعيين انه هل يعفو عنه ام لا ونقطع بانه تعالى اذا عذب احدا منهم
فانه لا يعذبه ابدا بل يقطع عذابه وهذا قول الصحابة والتابعين واهل السنة والجماعة واكثر الامامية فيشتمل هذا

سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد واسد سبطر مثال هزبر اى ممتد عند الوثبة وجمال سبطرات طوال على وجه الارض والتاء ليست للتانيث وانما هي كقولهم حمامات صح

البحث عن مسئلتين احدهما في القطع بالوعيد والاخرى في انه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام ام لا المسئلة الاولى في الوعيد ولنذكر دلائل المعتزلة اولا ثم دلائل المرجئة الخالصة ثم دلائل اصحابنا رحمهم الله اما المعتزلة فانهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها وردت بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع اما النوع الاول فآيات احدها قوله تعالى في اية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقد علمنا ان من ترك الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزناء وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب ان يكون من اهل العقاب وذلك لان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في اصول الفقه فمتى حمل الخصم هذه الاية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذي يبطل قوله وجهان احدهما انه تعالى بين حدوده في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك الحدود واوعد من يعصيه فيها ومن تمسك بالايمان والتصديق به تعالى فهو اقرب الى الطاعة فيها ممن يكون منكرا الربوبيته ومكذبا برسله وشرايعه فترغيبه في الطاعة فيها اخص بمن هو اقرب الى الطاعة وهو المؤمن ومتى كان المؤمن مرادا باول الاية فكذلك باخرها الثاني انه قال تلك حدود الله ولا شبهة في ان المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد فاقتضى سياق الاية ان الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون ان يضم الى ذلك تعدي حدود اخر ولهذا كان المؤمن مزجورا بهذا الوعيد في تعدي هذه الحدود فقط ولو لم يكن مرادا بهذا الوعيد لما كان مزجورا به واذا ثبت ان المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من خصها بالكافر فان قيل ان قوله تعالى ويتعد حدوده جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدي فانه يكون ذلك شاملا لجميع عبيده واذا ثبت ذلك اختصت هذه الاية بمن تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن قلنا الامر وان كان كما ذكرتم نظرا الى اللفظ لكنه وجدت قرائن تدل على انه ليس المراد هنا تعدي جميع الحدود احدها انه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده قوله تعالى تلك حدود الله فانصرف قوله ويتعد حدوده الى تلك الحدود وثانيها ان الائمة متفقون على ان المؤمن مزجور بهذه الاية عن المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير مزجور بها وثالثها انا لو حملنا الاية على تعدي جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة لان احدا من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لان الحدود ما لا يمكن الجمع بينها في التعدي لتضادها فانه لا يتمكن احد من ان يعتقد في حالة واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد في المكلفين من يعصي الله بجميع المعاصي ورابعها قوله تعالى في قاتل المؤمن عمدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها دلت الاية على ان ذلك جزاؤه فوجب ان يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وخامسها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا الى قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله وماويه جهنم وبئس المصير وسادسها قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وسابعها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله تعالى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وثامنها قوله تعالى انه من يات ربه مجرما فان له نار جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى فبين تعالى ان الكافر والفاسق من اهل العقاب الدائم كما ان المؤمن من اهل الثواب وتاسعها قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب ان يكون الظالم من اهل الصلوة داخلا تحت الوعيد وعاشرها قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ضعفين بين ان الفاسق كالكافر في انه من اهل الخلود الا من تاب من الفساق وامن من الكفار والحادي عشر قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ امنون ومن جاء بالسيئة وهذا يدل على ان المعاصي كلها متوعد عليها كما ان الطاعات موعود عليها والثاني عشر قوله تعالى واما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي الماوى والثالث عشر قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولم يفصل بين الكافر والفاسق والرابع عشر قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فحكى في اول الاية قول المرجئة عن اليهود فقال وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم ان الله تعالى كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار فهذه هي الايات التي تمسكوا بها في المسئلة لاشتمالها على صيغة من في معرض الشرط واستدلوا على ان هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه احدها انها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص او مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم اما انه لا يجوز ان تكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم ان يعطي الجزاء لكل من اتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتبا على ذلك الشرط لكنهم اجمعوا على انه اذا قال من دخل داري اكرمته انه يحسن ان يكرم كل من دخل داره فعلمنا ان هذه اللفظة ليست للخصوص واما انه لا يجوز ان يكون موضوعة للاشتراك اما اولا فلان الاشتراك خلاف الاصل واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتب الجزاء على الشرط الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه اذا قال من دخل داري اكرمته فيقال له اردت الرجال او النساء فاذا قال اردت الرجال يقال له العرب اردت او العجم فاذا قال اردت العرب يقال له اردت الربيعة ام مضر وهلم جرا الى ان ياتي على جميع التقسيمات الممكنة ولما علمنا بالضرورة ان من عادة اهل اللسان قبح ذلك علمنا ان القول بالاشتراك باطل وثانيها انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لابد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء الا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بين الكلامين معلوم بالضرورة واما ثانيا فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب ان يكون هذا فائدة الاستثناء في جميع المواضع لان احدا من اهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد وبين الداخل في غيره من الالفاظ فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه وذلك يدل على ان من في معرض الشرط للعموم وثالثها انه تعالى لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى

او النساء فاذا قال اردت الرجال

فمتمسك بعموم اللفظ والنبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليه ذلك يدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم النوع الثاني من دلائل المعتزلة التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف واللام وهي في آيات احدها قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم واعلم ان القاضي والجبائي وابا الحسين يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم وابو هاشم يقول انها لا تفيد العموم فنقول الذي يدل على انها للعموم وجوه احدها ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش والانصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم اخرين اما كون كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال لابي بكر لما هم بقتال مانعي الزكوة اليس قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على ابي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل ابو بكر ولا احد من الصحابة ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه السلام قال الا بحقها وان الزكوة من حقها وثانيها ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يفيد الاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في الاصل للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الاصل وانما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي بل في اعطاء حكم جديد وكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الاصل وثالثها ان الالف واللام اذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن اهل اللغة فيجب صرفه الى ما به تحصل المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه معلوم للمخاطب واما صرفه الى ما دون الكل فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض الجموع اولى من بعض فكان يبقى مجهولا فان قلت اذا افاد جمعا مخصوصا من ذلك الجنس فقد افاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال رايت رجالا افاد تعريف ذلك الجنس وتمييزه عن غيره فدل على ان للالف واللام فائدة زائدة وما هي الا الاستغراق ورابعها انه يصح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم وخامسها الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رايت رجالا من الرجال ولا يقال رايت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر من المنتزع اذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف اما الكل او ما دونه والثاني باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد علمت ان المنتزع منه اكثر فوجب ان يكون الجمع المعرف مفيدا للكل والله اعلم اما على طريقة ابي هاشم وهي ان الجمع المعرف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالاية من وجهين اخرين الاول ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله وان الفجار لفي جحيم يقتضي ان الفجور هي العلة اذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهي ان اللام في قوله تعالى وان الفجار ليست لام تعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه وجهان احدهما انها تجاب بالفاء كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كما تقول الذي يلقاني فله درهم الثاني يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فلولا ان قوله ان المصدقين بمعنى الذين اصدقوا لما صح ان يعطف عليه قوله واقرضوا الله واذا ثبت ذلك كان قوله ان الفجار لفي جحيم معناه ان الذين فجروا فهم في الجحيم وذلك يفيد العموم الاية الثانية في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالالف واللام والاية الثالثة قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا والاية الرابعة قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم بين انه يؤخر عقابهم الى يوم اخر وذلك انما يصدق ان لو حصل عقابهم في ذلك اليوم النوع الثالث من العمومات صيغة العموم والجموع المقرونة بحرف الذي فاحدها قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون وثانيها قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وثالثها قوله تعالى الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وان كان معترفا بالله ورسله ورابعها قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره وخامسها قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله وسادسها قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولو لم يكن الفاسق من اهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة وسابعها قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا فبين تعالى ما على الفاسق من العذاب في الدنيا والاخرة وثامنها قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة النوع الرابع من العمومات قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة فتوعد على منع الزكوة النوع الخامس من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فبين ما يستحق الظالم على ظلمه النوع السادس ما يدل على انه تعالى لابد ان يفعل ما توعدهم به وهو قوله تعالى لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد بين انه لا يبدل قوله بالوعيد والاستدلال بالاية من وجهين احدهما انه تعالى جعل العلة في ازاحة العذر تقديم الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عذابه وثانيهما قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا صريح في انه تعالى لابد وان يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات القران اما عمومات الاخبار فكثيرة النوع الاول المذكور بصيغة من احدها ما روى وقاص بن ربيعة عن المستورد بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكل باخيه اكلة اطعمه الله نار جهنم ومن اخذ باخيه كسوة كساه الله نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة اقامه الله يوم القيمة مقام رياء وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى اقامه الله اي جازاه الله على ذلك وثانيها قال عليه السلام من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين ولم يفصل

بعد الوعيد اي بعده

بين المنافقين وبين غيره فى هذا الباب وثالثها عن سعيد بن زيد قال عليه السلام من ظلم من ارض شبرا طوقه الله يوم القيمة من سبع ارضين ورابعها عن انس قال عليه السلام المؤمن من امنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر السوء والذى نفسى بيده لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل عليه انه غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين وخامسها عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء يوم القيمة بريئا من ثلثة دخل الجنة الكبر والغلول والدين وهذا يدل على ان صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات غاصبا مانعا ولم يرد التوبة ولم يتب عنه وسادسها عن ابى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا يطلب علما سهل الله له طريقا من طرق الجنة ومن ابطا به عمله لم يسرع به نسبه وهذا نص فى ان النجاة لا يكون الا بالطاعة فالخلاص من النار لا يكون الا بالعمل وسابعها عن ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ومن شرب الخمر فى الدنيا ولم يتب عنها لم يشربها فى الاخرة وهو صريح فى وعيد الفاسق وانه من اهل الخلود لانه اذا لم يشربها لم يدخل الجنة لان فيها ما تشتهى الانفس وتلذ الاعين وثامنها عن ام سلمة قال عليه السلام انما انا بشر ولعلكم تختصمون الى ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق اخيه فانما قطعت له قطعة من النار وتاسعها عن ثابت بن ضحاك قال عليه السلام من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه بشىء يعذب به فى نار جهنم وعاشرها عن عبد الله بن عمر قال عليه السلام من حافظ عليها كان له نور وبرهان ونجاة يوم القيمة ومن لم يحافظ عليها لم يكن له برهان ولا نجاة ولا نور وكان يوم القيمة مع قارون وهامان وفرعون وابى بن خلف وهذا نص فى ان ترك الصلوة يحبط العمل ويوجب وعيد الابد الحادى عشر عن ابن عباس قال قال رسول الله عليه السلام من لقى الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما ثبت انه لا يكفر علمنا ان المراد منه احباط العمل الثانى عشر عن ابى هريرة قال عليه السلام من قتل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يجا بها بطنه يهوى فى نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا ومن تردى من جبل متعمدا فقتل نفسه فهو متردى فى نار جهنم خالدا فيها ابدا الثالث عشر عن ابى ذر قال عليه السلام ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف كاذبا يعنى بالمسبل المتكبر الذى يسبل ازاره ومعلوم ان من لم يكلمه الله ولم يرحمه وله عذاب اليم فهو من اهل النار وورود هذه فى الفاسق نص فى الباب الرابع عشر عن ابى هريرة قال قال عليه السلام من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيمة ومن لم يجد عرف الجنة فلا شك انه فى النار لان المكلف لا بد وان يكون فى الجنة او فى النار الخامس عشر عن ابى هريرة قال عليه السلام من كتم علما الجم بلجام من نار يوم القيمة السادس عشر عن ابن مسعود قال عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين كاذبا ليقطع بها مال اخيه لقى الله وهو عليه غضبان وذلك لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا الى اخر الاية وهذا نص فى الوعيد ونص فى ان الاية واردة فى الفساق كورودها فى الكفار السابع عشر عن ابى امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فاجرة ليقطع بها مال امرء مسلم بغير حقه حرم عليه الجنة واوجب له النار قيل يا رسول الله وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قضيبا من اراك الثامن عشر عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فاتاه رجل وقال انى رجل معيشتى من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فان الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع الحديث قوم يفرون منه صب فى اذنيه الانك ومن ارى عينيه فى المنام ما لم يره كلف ان يعقد بين شعيرتين التاسع عشر عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة العشرون عن ابن عمر فى مناظرته مع عثمان حين اراد ان يوليه القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان قاضيا يقضى بالجهل كان من اهل النار الحادى والعشرون قال عليه السلام من ادعى ابا فى الاسلام وهو يعلم انه غير ابيه فالجنة عليه حرام الثانى والعشرون عن الحسن عن ابى بكر قال قال عليه الصلوة والسلام من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة واذا كان فى قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل اولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث والعشرون عن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لبس الحرير فى الدنيا لم يلبسه فى الاخرة واذا وجب ان لا يكون من اهل الجنة لقوله تعالى فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين النوع الثالث من العمومات الاخبار الواردة لا بصيغة من وهى كثيرة جدا الاول عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من اهل النار بالاجماع الثانى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده واحسن عبادة ربه وعفيف متعفف وثلاثة يدخلون النار امير مسلط وذو ثروة من مال لا يؤدى حق الله وفقير فخور الثالث ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة قال نعم الا ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت نعم قال فهو ذاك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرؤا ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم وهذا نص فى وعيد قاطع الرحم وتفسير الاية وفى حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمى فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفى حديث ابى بكرة قال ما من ذنب احرى ان يعجل الله لصاحبه العقوبة فى الدنيا مع ما يدخره فى الاخرة من البغى وقطيعة الرحم الرابع معاذ بن جبل رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض الحاضرين ما حق الله تعالى على العباد قال الله ورسوله اعلم قال ان تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله اعلم قال ان يغفر لهم ولا يعذبهم ومعلوم ان المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم ان لا يغفر لهم اذا لم يعبدوه الخامس عن ابى بكرة قال قال رسول الله

فى الصلوة ٢

العرف بالفتح الريح طيبة كانت او منتنة

غشى عليه كرضى ظلمه ق
ورجل غش بالفتح عظيم الشرة وبالضم الغاش ق

واذا لم يلبسه فى الاخرة م

اذا اقبل المسلمان بسيفهما فقتل احدهما صاحبه فالقاتل والمقتول فى النار السادس عن ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى يشرب فى انية الذهب والفضة انما يجرجر فى بطنه نار جهنم السابع عن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذى نفسى بيده لا يبغض اهل البيت رجل الا ادخله النار واذا استحقوا النار ببغضهم فلان يستحقوها بقتلهم اولى الثامن فى حديث ابى هريرة انا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام خيبر الى ان كنا بوادى القرى فبينما مدعم يحط رحل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه سهم فقتله فقال الناس هنيئا له الجنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا والذى نفسى بيده ان الشملة التى اخذها يوم خيبر من الغنائم لم يصبها من المقاسم اشتعلت عليه نارا فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراك او شراكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام شراك من نار او شراكين من النار التاسع عن ابى بردة عن ابى موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر العاشر عن ابى هريرة قال عليه الصلوة والسلام ما من عبد له مال لا يؤدى زكوته الا جمع الله له يوم القيمة يحمى عليه صفائح من نار جهنم تكوى بها جبهته وجنبه وظهره حتى يقضى الله بين عباده فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القران والاخبار اجاب اصحابنا عنه بوجوه اولها انا لا نسلم ان صيغة من فى معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة باللام للعموم والذى يدل عليه امور الاول انه يصح ادخال لفظى الكل والبعض على هاتين اللفظتين يقال كل من دخل دارى اكرمته ويقال كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة من للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذلك فى لفظة الجمع المعرف فثبت ان هذه الصيغ لا تفيد العموم الثانى هو ان الصيغ جاءت فى كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق والاخرى البعض فان اكثر عمومات القران مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بين العموم والخصوص وهو ان يحمل على ارادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيد الثالث وهو ان هذه الصيغ لو افادت العموم افادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال فحيث حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا انها لا تفيد معنى العموم لا محالة سلمنا انها تفيد معنى العموم ولكن افادة قطعية او ظنية الاول ممنوع وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجمع على سبيل المبالغة كقوله واوتيت من كل شىء واذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسئلة ليست من المسائل الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شىء من المخصصات فانه لا نزاع فى جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شىء من المخصصات اقصى ما فى الباب ان يقال بحثنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكنك تعلم ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ بمعنى الاستغراق متوقفة على نفى المخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب ان لا تحصل الدلالة ومما يؤكد هذا المقام ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على كل الذين كفروا انهم لا يؤمنون ثم انا شاهدنا ان قوما منهم قد امن فعلمنا انه لا بد من احد الامرين اما لان هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول او لانها ان كانت موضوعة لهذا المعنى الا انه قد وجدت قرينة فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها ان مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص وايا ما كان فلم لا يجوز مثله ههنا سلمنا انه لا بد من بيان المخصص لكن ايات العفو مخصصة لها والرجحان معنا لان ايات العفو بالنسبة الى ايات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا انه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان الوفاء بالوعد ادخل فى الكرم من الوفاء بالوعيد الثانى انه قد اشتهر فى الاخبار ان رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه وكان ترجيح عمومات الوعد اولى الثالث وهو ان الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد اولى بالتحصيل من حق الله تعالى سلمنا انه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت فى حق الكفار فلا تكون قاطعة فى العموم فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما راينا ان كثيرا من الالفاظ العامة وردت فى الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا ان افادتها للعموم لا يكون قويا والله اعلم اما الذين قطعوا بنفى العقاب عن اهل الكبائر فقد احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت الاية على ان ماهية الخزى والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب ان لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين الثانى قوله تعالى يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رايت الملك على اكله اى رايته حال اشتغاله بالاكل فكذا هذا وجب ان يغفر لهم الله تعالى حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة مقتضى هذه الاية ان يغفر للكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك العمل به هناك فبقى معمولا به فى الباقى والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية الرابع قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى وكل نار فهى متلظية لا محالة فكانه تعالى قال ان النار لا يصلاها الا الاشقى الذى هو المكذب المتولى الخامس قوله تعالى كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شىء ان انتم الا فى ضلال كبير دلت الاية على ان جميع اهل النار مكذب لا يقال هذه الاية خاصة فى الكفار الا ترى انه يقول قبله وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا وهى تفور تكاد تميز من الغيظ وتدل على انها مخصوصة فى بعض الكفار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شىء وليس هذا قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الاية على الكفار ولا يمنع من عموم ما بعدها اما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم فان اليهود والنصارى

اذا اقتتل المسلمان بسيفهما

هذه

كانوا يقولون ما نزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء السادس قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور وهذا بناء على المبالغة فوجب ان يختص بالكافر الاصلي السابع انه تعالى بعد ما اخبر ان الناس صنفان بيض الوجوه وسودهم قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم الكفار الثامن انه تعالى بعد ما جعل الناس ثلاثة اصناف السابقون واصحاب الميمنة واصحاب المشئمة بين ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة وان اصحاب المشئمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون التاسع ان اصحاب الكبيرة لا يخزى وكل من ادخل النار فانه يخزى فاذن صاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن لما سبق بيانه في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لوجوه احدها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وثانيها قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وثالثها قوله ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا الى ان حكى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم ومعلوم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض يدخل فيه الغاصب والزاني وشارب الخمر فلما حكى الله عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم بين تعالى انه استجاب لهم في ذلك ثبت انه تعالى لا يخزيهم فثبت انه تعالى لا يخزي عصاة اهل القبلة وانما قلنا ان كل من ادخل النار فقد اخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان اصحاب الكبيرة لا يدخل النار العاشر العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فحكم بالفلاح على كل من امن وقال ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا فانه نكرة في الاثبات فيكفي فيه الاتيان بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وانها كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من ارادها فليطالع هذه الرسالة والجواب عن هذه الوجوه انها معارضة بعمومات الوعيد والكلام في تفسير كل واحد من الايات يجيء في موضعه ان شاء الله تعالى اما اصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بايات الحجة الاولى في الايات الدالة على كون الله تعالى عفوا غفورا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله تعالى ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وقوله ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وايضا اجمعت الامة على ان الله يعفو عن عباده واجمعوا على ان من جملة اسمائه العفو فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه والقسم الثاني باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفا الا ترى ان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفى عنه انما يقال له عفى اذا كان له ان يعذبه فتركه ولهذا قال وان تعفوا اقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا الحجة الثانية الايات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب ان يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كانه احسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فهو تعالى بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تاخير العقاب عن الدنيا الى الاخرة والدليل على ان العفو مستعمل في تاخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العذاب بل تاخيره الى الاخرة وكذلك قوله ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير اي ما يعجل الله تعالى من مصائب اما على جهة المحنة او على جهة العقوبة المعجلة بذنوبكم ولا يعجل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام الى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي لو شاء اهلاكهن اهلكهن ولا يمهل على كثير من الذنوب والجواب العفو اصله من عفى اثره اي ازاله واذا كان ذلك يجب ان يكون المسمى من العفو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وليس المراد منه التاخير بل الازالة وكذا قوله وان تعفوا اقرب للتقوى وليس المراد منه التاخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على ان العفو لا يتناول التاخير ان الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفى عنه ولو اسقطه يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتاخير الحجة الثالثة الايات الدالة على كونه رحمانا رحيما والاستدلال بها ان رحمة الله اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب والى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته في حقهم اما ان تحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو في حقهم او لانه تفضل عليهم بما هو زيد من حقهم والاول باطل لان اداء الواجب لا يسمى رحمة الا ترى ان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه قهرا وتكليفا لا يقال في المعطي انه اعطى الاخذ ذلك القدر رحمة والثاني باطل لان المكلف صار بما اخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغني عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى البتة رحمة الا ترى ان السلطان المعظم اذا كان في خدمته امير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم ان السلطان اذا ضم اليه مالا من المملكة مملكة اخرى فانه لا يقال للسلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام عليه فكذا ههنا اما القسم الثاني وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما ان يكون رحمة لانه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق وهنا باطل لان ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولانه يلزم

ان يكون كل كافر وظالم رحيما علينا لاجل انه ما ظلمنا فبقي انه انما يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة لان ترك عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة فان قيل لم لا يجوز ان تكون رحمته لاجل ان الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ولاجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة قلنا اما الاول فانه يفيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الاخرة مع ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما الثاني فلان عندكم التخفيف عن العذاب غير جائز هكذا قول المعتزلة الوعيدية اذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الاية ثبت جواز العفو لان كل من قال باحدهما قال بالاخر الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقوله لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك معناه انه لا يغفره تفضلا لانه يغفره استحقاقا فادل عليه العقل والسمع واذا كان كذلك لزم ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ويتفضل بغفران ما دون ذلك الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطي ما دونها لمن استحق لم يكن كلاما منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا امتنع كونهما مرادين من الاية وثانيها انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر للمستحقين كالتائبين واصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك مما دون الشرك معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق فلا يغفر عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة وثالثها ان غفران التائبين واصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشية [لان المعلق على المشية] هو الذي ان شاء فاعله فعله وان شاء تركه فالواجب هو الذي لا بد له من فعله شاء ام ابى والمغفرة المذكورة في الاية معلقة على المشية فلا يجوز ان تكون المغفرة المذكورة في الاية مغفرة التائبين واصحاب الصغائر واعلم ان هذه الوجوه باسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما نحن فلا نقول ذلك ورابعها ان قوله ويغفر ما دون ذلك يفيد القطع بانه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة الا ان غفران هذه الثلاثة يحتمل قسمين لانه يحتمل ان يغفر كلها لكل احد وان يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا للكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللائق باصولنا فان قيل لا نسلم ان المغفرة تدل على انه تعالى لا يعذب العصاة في الاخرة بيانه ان المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم من اسقاطه دائما او لا دائما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدائم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى مزيدا للكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لانا نقول تقدير الاية ان الله تعالى لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار وتخويفا لتجويز كل واحد من هؤلاء ان يعجل عقابه وان كان لا يفعل ذلك بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة اما الوجوه الثلاثة الاول فهي مبنية على اصول لا يقولون بها وهي وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال كل وبعض على البدل عليه [لفظ] مثل ان يقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك ولو كان قوله ما دون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لان الايات الواردة في الوعيد كل واحدة منها تختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الاية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فايات الوعيد يجب ان تكون متقدمة على هذه الاية فالجواب عن الاول انا اذا حملنا المغفرة على تاخير العقاب وجب بحكم الاية ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من عقاب المؤمنين والا لم يكن في هذا التفصيل فائدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل قوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة قوله لم قلتم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعا بانه يغفرها في كل صورة يتحقق فيها هذه الماهية فوجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء اي معصية كانت منها وعندنا الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم اما قولنا ايات الوعيد اخص من هذه الاية قلنا هذه الاية اخص منها لانها تفيد العفو عن البعض دون البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل لان ترجيح ايات العفو اولى لكثرة ما جاء في القرآن والاخبار من الترغيب في العفو الحجة الخامسة ان نتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح او من التوقف والترجيح معنا لوجوه احدها ان عمومات الوعد اكثر والترجيح بكثرة الادلة امر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في اصول الفقه وثانيها ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه فوجب بحكم هذا الايماء ان يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولا به في الباقي وثالثها قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة

راجحة عند الله على جانب السيئة ورابعها انه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء والذين آمنوا وعملوا الصالحات
سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله وعد الله حقا
انما ذكره للتاكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقا اما قوله تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام
للعبيد فهو في حق الكفار ولان قوله تعالى ما يبدل القول لدي يتناول الوعد والوعيد وخامسها قوله تعالى ومن
يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما
حكيما والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة وصرح ههنا بانه سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر غفر الله له
ولم يقل ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة
راجحة ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها ولم يقل وان اساتم اساتم لها فكانه تعالى
اظهر احسانه بان اعاده مرتين وستر عليه اساءته بان لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب
الحسنات راجحة وسادسها انا قد دللنا على ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الا العفو عن صاحب
الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتاكيد ولم يذكر شيئا من آيات
الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان عناية الله بجانب الوعد على
الحسنات والعفو عن السيئات اتم وسابعها ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التاويل الى احد
الجانبين وصرف التاويل الى الوعيد احسن من صرفه الى الوعد لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف واهمال الوعد
مستقبح في العرف وكان صرف التاويل الى الوعيد اولى من صرفه الى الوعد وثامنها ان القرآن مملوء من كونه تعالى غافرا
غفورا غفارا وان له الغفران والمغفرة وانه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والآيات
الدالة على هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على انه تعالى
بعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد وتاسعها ان هذا الانسان
اتى بما هو افضل الخيرات وهو الايمان ولم يأت بما هو اقبح القبائح وهو الكفر بل اتى بالشر الذي هو في طبقة القبائح
ليس في الغاية والسيد الذي له عبد ثم اتى عبده باعظم الطاعات واتى بمعصية متوسطة فلو رجح المولى تلك المتوسطة
على الطاعة العظيمة يعد ذلك السيد لئيما مؤذيا وكذا ههنا فلما لم يجز ذلك على الله ثبت ان الرجحان لجانب الوعد وعاشرها
قال يحيى بن معاذ الرازي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة
الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر
اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهو كلام حسن الحادي عشر انا قد بينا بالدليل ان قوله
تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل
التوبة لزم تعطيل الآية اما لو خصصنا عمومات الوعيد بمن يستحقها لم يلزم منه الا تخصيص العموم ومعلوم ان
التخصيص اهون من التعطيل فان قيل ترجيح جانب الوعيد اولى من وجوه اولها وهو ان الامة اتفقت على ان
الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وانه من اهل الخزي وذلك يدل على انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقا
للعقاب استحال ان يبقى في تلك الحال مستحقا للثواب واذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحا على جانب الوعد اما
بيان انه يلعن فبالقرآن والاجماع اما القرآن فقوله تعالى في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله الا
لعنة الله على الظالمين واما الاجماع فظاهر واما انه يحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله واما انه يحد على سبيل العذاب فلقوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طائفة
من المؤمنين واما انه من اهل الخزي فلقوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله تعالى
ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه الصفات ثبت انه مستحق
للعقاب والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لهما دائما ومتى استحقهما دائما امتنع ان يبقى مستحقا للثواب لان
الثواب والعقاب متنافيان فالجمع بين استحقاقهما محال واذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت ان جانب الوعيد راجح على
جانب الوعد وثانيها ان آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام وثالثها ان الناس جبلوا
على الفساد والظلم وكانت الحاجة الى الزجر اشد فكانت جانب الزجر اولى قلنا الجواب عن الاول من وجوه الاول كما وجدنا
آيات دالة على انهم يلعنون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك ايضا وجدنا آيات دالة على انهم يعظمون
ويكرمون في الدنيا بسبب ايمانهم قال الله تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على
نفسه الرحمة فليس ترجيح آيات الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة على انهم يلعنون ويعذبون في الدنيا اولى من ترجيح
آيات الوعد بالآخرة بالآيات الدالة على انهم يعظمون بسبب ايمانهم في الدنيا الثاني فكما ان آيات الوعد معارضة
لآيات الوعيد في الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد والنكال في الدنيا فلم كان ترجيح آيات الوعيد في الدنيا على آيات
الوعد في الآخرة اولى من العكس الثالث انا اجمعنا على ان السارق وان تاب لا بد ان يقطع يده لا نكالا ولكن امتحانا
فثبت ان قوله تعالى جزاء بما كسبا نكالا مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز ايضا ان يكون مشروطا بعدم العفو الرابع
ان الجزاء ما يجزي ويكفي واذا كان كافيا وجب ان لا يجوز العقاب في الآخرة والا قدح ذلك في كونه مجزيا وكافيا
فثبت ان هذا لا ينافي العقاب في الآخرة واذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول الآيات الدالة على
الوعد والوعيد موجودات فلا بد من التوفيق بينهما فاما ان نقول العبد يصل اليه الثواب ثم ينقل الى دار العقاب
وهو قول باطل باجماع الامة او يقال العبد يصل اليه العقاب ثم ينقل الى دار الثواب ويبقى هناك ابد الآباد وهو
المطلوب واما الترجيح فهو ضعيف لان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لا يتناول الكفر فقوله ومن يعص الله ورسوله
يتناول الكل فكان قولنا يتناول الخاص والله اعلم الحجة السادسة انا قد دللنا على ان تاثير شفاعة محمد عليه السلام في اسقاط
العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسألة الحجة السابعة قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص
في المسألة فان قيل هذه الآية ان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب

قال المعتزلة

فما تدل الآية عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الآية عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها انه تعالى يغفر جميع الذنوب
مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل اولى لوجهين احدهما انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير
تخصيص الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب والانابة
هو التوبة فدل على ان التوبة شرط فيه الجواب عن الاول ان قوله يغفر الذنوب جميعا وعد منه تعالى بانه سيسقطها
في المستقبل ونحن نقطع بانه سيفعل في المستقبل ذلك فانا نقطع بانه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة فيكون
هذا قطعا بالغفران لا محالة وبهذا ثبت انه لا حاجة في اجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة فهذا تمام الكلام في هذه
المسألة وبالله التوفيق ولنرجع الى تفسير الآية فنقول ان المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محبطة
لثواب فاعلها والاعتراض عليه من وجوه الاول انه كما ان من شرط كون السيئة محيطة بالانسان كونها كبيرة فكذلك
شرط هذه الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت احاطة السيئة بالانسان فاذن لا يثبت كون السيئة
محيطة بالانسان الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو اول المسألة فيتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب
وهو باطل الثاني انا لا نفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بان يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية
وذلك انما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصيا لله تعالى بقلبه ولسانه وجوارحه فاما المسلم الذي يكون مطيعا
لله بقلبه ولسانه ويكون عاصيا لله تعالى ببعض اعضائه دون البعض فههنا لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد ولا شك
ان تفسير الاحاطة بما ذكرناه اولى لان الجسم اذا مس بعض اجزاء الجسم الآخر دون البعض لا يقال انه محيط به وعند هذا
يظهر انه لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا واذا ثبت هذا فقوله فاولئك اصحاب النار يقتضي ان اصحاب
النار ليسوا الا هم وذلك يقتضي ان لا يكون صاحب الكبيرة من اهل النار الثالث ان قوله تعالى فاولئك اصحاب النار
يقتضي كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حمله على انهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه لكن لا نزاع
انه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا اول المسألة والله اعلم ولنختم الكلام في هذه الآية بفائدة فقهية وهي ان
الشرط ههنا امران احدهما اكتساب السيئة والثاني احاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق على وجود الشرطين
لا يترتب عند حصول احدهما وهذا يدل على ان من عقد اليمين على شرطين في طلاق وعتاق انه لا يحنث بوجود احدهما
والله اعلم قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اعلم انه تعالى ما ذكر في
القرآن آية في الوعيد الا وذكر عقيبها آية في الوعد وذلك لفوائد احدها ليظهر بذلك عدله تعالى لانه لما حكم
بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب ان يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الايمان وثانيها ان المؤمن لا بد
وان يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلوة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا وذلك
الاعتدال لا يحصل الا بهذا الطريق وثالثها انه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته فيصير ذلك سببا للعرفان
وههنا مسائل المسألة الاولى العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى قال والذين آمنوا وعملوا الصالحات فلو دل
الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا اجاب القاضي بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع
الاعمال الصالحة الا ان قوله آمن لا يفيد الا انه فعل فعلا واحدا من افعال الايمان فلهذا حسن ان يقول والذين آمنوا وعملوا
الصالحات والجواب ان فعل الماضي يدل على حصول المصدر في زمان مضى والايمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع
الاعمال الصالحة لكان قوله آمن يدل على صدور كل تلك الاعمال منه والله اعلم المسألة الثانية هذه الآية تدل على ان
صاحب الكبيرة قد تدخل الجنة لانا نتكلم فيمن اتى بالايمان وبالاعمال الصالحة ثم انه بعد ذلك اتى بالكبيرة ولم يتب عنها
فههنا قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت ومن صدق عليه انه
آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت فقد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله اولئك اصحاب الجنة هم فيها
خالدون فان قيل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يصدق الا اذا اتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة
فاذا لم يات بها لم يكن آتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الآية قلنا قد بينا انه قبل الاتيان بالكبيرة قد صدق عليه انه آمن وعمل
الصالحات في ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات لان من صدق عليه المركب
صدق عليه المفرد بلى اذا اتى بالكبيرة لم يصدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في كل الاوقات ولكن قولنا آمن وعمل
الصالحات اعم من قولنا انه كذلك في كل الاوقات او في بعض الاوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك فثبت انه
مندرج تحت هذه الآية بقي قولهم ان الفاسق يحبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون لا ترجيح لجانب الوعيد الا
ان الكلام عليه قد تقدم المسألة الثالثة احتج الجبائي بهذه الآية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لان قوله تعالى
اولئك اصحاب الجنة يفيد الحصر فدل على ان ليس للجنة اصحاب الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلا يجوز ان يكون
المراد انهم هم الذين يستحقونها بعملهم فمن اعطي الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم والله اعلم قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق
بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا واقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة ثم توليتم الا قليلا منكم وانتم معرضون اعلم ان هذا نوع آخر من انواع النعم التي خص
الله تعالى بها ولذلك لان التكليف بهذه الاشياء موصل الى اعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا
التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين ههنا انه كلفهم باشياء التكليف الاول قوله تعالى لا تعبدون الا الله
وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يعبدون بالياء والباقون بالتاء وجه قراءة الياء انهم
غيب اخبر عنهم ووجه التاء انه خطاب للمخاطبين والاختيار التاء قال ابو عمرو الا ترى انه قال وقولوا للناس
حسنا فدل الخطاب على التاء المسألة الثانية اختلفوا في موضع يعبدون من الاعراب على خمسة اقوال القول الاول
قال الكسائي رفعه على ان لا يعبدوا وكانه قيل اخذنا ميثاقهم بانهم لا يعبدون الا الله فلما سقطت ان رفع الفعل كما قال
طرفة: الا ايهذا اللائمي احضر الوغى، وان اشهد اللذات هل انت مخلدي، اراد ان احضر ولهذا عطف عليه
وان اشهد واجاز هذا الوجه الاخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وابو مسلم القول الثاني موضعه رفع
على انه جواب القسم كانه قيل واذ اقسمنا عليهم لا يعبدون واجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج

من المعلقات

قابل

وهو احد قولى الاخفش القول الثالث قول قطرب يكون فى موضع الحال فيكون موضعه نصبا كانه قال اخذنا ميثاقكم غير
عابدين الا الله القول الرابع قول الفراء ان موضع لا تعبدون على النهى الا انه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى لا تضار والدة
بولدها بالرفع والمعنى على النهى والذى يؤكد كونه نهيا امور احدها قوله اقيموا وثانيها انه ينصره قراءة عبد الله وابى
لا تعبدوا وثالثها ان الاخبار فى معنى الامر والنهى اكد وابلغ من صريح الامر والنهى لانه كانه سورع الى الامتثال والانتهاء
فهو مخبر عنه القول الخامس التقدير ان لا تعبدوا ويكون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق كانه قيل اخذنا ميثاق بنى اسرائيل
بتوحيدهم المسئلة الثالثة هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه فى الدين لانه تعالى لما امر بعبادة الله تعالى ونهى
عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته والنهى عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته تعالى وبجميع ما يجب ويجوز
ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الانداد والاضداد ومسبوق ايضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التى
لا سبيل الى معرفتها الا بالوحى والرسالة فقوله لا تعبدون الا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه
والاحكام لان العبادة لا تتأتى الا معها التكليف الثانى قوله تعالى وبالوالدين احسانا وفيه مسائل المسئلة الاولى
يقال بم يتصل الباء فى قوله تعالى وبالوالدين احسانا وعلام انتصب احسانا قلنا فيه ثلاثة اقوال القول الاول قال
الزجاج انتصب على معنى احسنوا بالوالدين احسانا والثانى قيل على معنى وصيناهم بالوالدين احسانا الا ان اتصال
الباء به احسن على هذا الوجه ولو كان على الاول لكان والى الوالدين كانه قيل واحسنوا الى الوالدين والثالث قيل
يدل هو على الخبر المعطوف على المعنى الاول يعنى بان لا تعبدوا وتحسنوا احسانا المسئلة الثانية انما اردف عبادة الله
بالاحسان الى الوالدين لوجوه احدها ان نعمة الله على العبد اعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة
الله فنعمة الوالدين اعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب فى كون الولد ووجوده كما انهما منعمان عليه
بالتربية واصل الوجود واما غير الوالدين فلا يصدر عنه الانعام باصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما
اعظم وجوه الانعام بعد انعام الله تعالى وثانيها ان الله تعالى هو المؤثر فى وجود الانسان فى الحقيقة والوالدان
هما المؤثران فى وجوده بحسب العرف والظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقى اردفه بالمؤثر بحسب العرف والظاهر وثالثها
ان الله تعالى لا يطلب بانعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود انما هو محض الانعام وانعام الوالدين كذلك
فانهما لا يطلبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا فان من ينكر المعاد يحب ولده ويربيه فمن هذا
الوجه اشبه انعامهما انعام الله تعالى والرابع ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو اتى العبد باعظم
الجرائم فانه لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهما
وكرمهما وان كان الولد مسيئا الى الوالدين والخامس كما ان الوالد المشفق يتصرف فى مال ولده بالاسترباح وطلب
الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذلك الحق سبحانه وتعالى يتصرف فى طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم انه تعالى
يجعل اعماله التى لا تبقى كالشئ الباقى ابد الاباد كما قال تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبة انبتت
سبع سنابل والسادس ان نعمة الله تعالى وان كانت اعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال
ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة الا انها قليلة بالنسبة الى نعم الله فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله
فلا جرم جعلنا نعم الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى المسئلة الثالثة اتفق اكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا
كافرين ويدل عليه وجوه احدها ان قوله تعالى فى هذه الاية وبالوالدين احسانا غير مقيد بكونهما مؤمنين ام لا
ولانه ثبت فى اصول الفقه ان الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدلت هذه الاية على ان الامر بتعظيم الوالدين
لمحض كونهما والدين وذلك يقتضى العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين
احسانا وثانيها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا نهاية المبالغة فى المنع من ايذائهما ثم انه تعالى قال
فى اخر الاية وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا فصرح ببيان ان السبب فى وجوب هذا التعظيم وثالثها ان الله تعالى حكى عن
ابرهيم عليه السلام انه كيف تلطف فى دعوة ابيه من الكفر الى الايمان فى قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر
ولا يغنى عنك شيئا ثم ان اباه كان يرده ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام يتحمل ذلك واذا ثبت ذلك
فى حق ابرهيم عليه السلام ثبت مثله فى حق هذه الامة لقوله تعالى ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا المسئلة الرابعة اعلم
ان الاحسان اليهما هو ان لا يؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه فيدخل فيه دعوتهما
الى الايمان ان كانا كافرين وامرهما بالمعروف على سبيل الرفق ان كانا فاسقين التكليف الثالث قوله تعالى وذى
القربى وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الشافعى لو اوصى لاقارب زيد دخل فيه الوارث والمحرم وغير المحرم ولا يدخل
الاب والابن لانهما لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل يدخل الكل
وههنا دقيقة وهى ان العرب يحفظون الاجداد العالية فينتسب نسلهم فكلهم اقارب فلو ترقينا الى الجد العالى
وحسبنا اولاده كثروا فلهذا قال الشافعى يرتقى الى اقرب جد ينسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكر الاصحاب
فى مثاله انه لو اوصى لاقارب الشافعى فانا نصرفه الى بنى شافع دون بنى المطلب وبنى عبد مناف وان كانوا اقارب لان
الغزالى وهذا فى زمان الشافعى ينسب فى المشهور الى شافع دون عبد مناف اما فى زماننا فلا ينصرف الا الى اولاد
الشافعى ولا يرتقى الى بنى شافع لانه اقرب من يعرف به اقاربه فى زماننا اما قرابة الام فانها تدخل فى وصية العجم
ولا تدخل فى وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعدون ذلك قرابة اما لو قال لارحام فلان دخل فيه قرابة الاب
والام المسئلة الثانية اعلم ان حق ذوى القربى كالتابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباؤه بواسطة
اتصالهم بالوالدين فالاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذوى القربى فلهذا اخر الله تعالى ذكره عن الوالدين
وعن ابى هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال ان الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيمة يقول اى رب انى
ظلمت اى اسئ الى اى قطعت قال فيجيبها ربها الا ترضين انى اقطع من قطعك واصل من وصلك ثم قرأ فهل عسيتم
ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم والسبب العقلى فى تأكيد رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد
والالفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شئ من ذلك لكان ذلك اشق على القلب وابلغ فى الايلام والايحاش

قال الغزالى هذا فى زمان الشافعى م

الشجنة والشجنة عروق الشجر المشتبكة ويقال بينه وبينه شجنة رحم اى قرابة مشتبكة وفى الحديث الرحم شجنة من الله اى مشتقة من الرحمن ص

والضرر

والضرر كلما كان اقوى كان دفعه اوجب فلهذا امر برعاية حقوق الاقارب التكليف الرابع قوله تعالى واليتامى
وفيه مسائل المسئلة الاولى اليتيم الذى مات ابوه حتى يبلغ الحلم وجمعه ايتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت
امه يتيم قال الزجاج هذا فى الانسان اما فى غير الانسان فيتمه من قبل امه المسئلة الثانية انه تالى لرعاية
حقوق الاقارب وذلك لانه لصغره لا ينتفع به وليتمه وخلوه عمن يقوم بمصالحه يحتاج الى من ينفعه والانسان قلما يرغب
فى صحبة مثله واذا كان هذا التكليف شاقا على النفس لاجرم كانت درجته عظيمة فى الدين التكليف الخامس
قوله تعالى والمساكين واحد المساكين مسكين وفيه مسائل المسئلة الاولى المسكين اخذ من السكون كان الفقر قد سكنه
وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابى حنيفة واحتجوا بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وعند
الشافعى الفقير اسوأ حالا لان الفقير اشتقاقه من فقار الظهر كان فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الانبارى
واحتجوا بقوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر جعلهم مساكين مع ان السفينة كانت ملكا لهم
المسئلة الثانية انما تأخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث ينتفع به فى الاستخدام فكان الميل الى
مخالطته اكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين ايضا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته
واليتيم ليس كذلك فلاجرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين المسئلة الثالثة الاحسان الى ذى القربى واليتامى
لا بد وان يكون مغايرا للزكوة لان العطف يقتضى التغاير التكليف السادس قوله تعالى وقولوا للناس حسنا وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائى حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كانه قيل قولوا قولا حسنا وقرأ
الباقون حسنا بضم الحاء وسكون السين واستشهدوا بقوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبقوله
تعالى ثم بدل حسنا بعد سوء وفيه اوجه الوجه الاول قال الاخفش معناه قولا ذا حسن الوجه الثانى يجوز ان يكون حسنا
فى موضع حسنا كما تقول رجل عدل الوجه الثالث ان يكون قوله قولوا للناس حسنا اى ليحسن قولكم اى نصب على مصدر
الفعل الذى دل عليه الكلام الاول الوجه الرابع حسنا اى قولا هو حسن فى نفسه لافراط حسنه المسئلة الثانية يقال
لم خوطبوا بقولوا بعد الاخبار والجواب من ثلاثة اوجه احدها انه على طريقة الالتفات كقوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك
وجرين بهم وثانيها فيه حذف اى قلنا لهم قولوا وثالثها الميثاق لا يكون الا كلاما كانه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا
المسئلة الثالثة اختلفوا فى ان المخاطب بقوله وقولوا للناس حسنا من هو فيحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم لا
يعبدوا الا الله وعلى ان يقولوا للناس حسنا ويحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا يعبدوا الا الله ثم قال
لموسى وامته وقولوا للناس حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وان كان الاول اقرب حتى يكون القصة قصة واحدة
مشتملة على محاسن العادات ومكارم الاخلاق من كل الوجوه المسئلة الرابعة منهم من قال انما يجب القول الحسن
مع المؤمنين اما مع الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان الاول انه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم
فكيف يمكن ان يكون القول معهم حسنا الثانى قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم واباح
الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان هذا الامر صار منسوخا باية القتال ومنهم من قال
انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحصل ههنا احتمالان احدهما ان يكون التخصيص واقعا بحسب المخاطب وهو
ان يقول قولوا للمؤمنين حسنا الثانى ان يقع بحسب الخطاب وهو ان يقول المراد قولوا للناس حسنا فى الدعاء الى الله
فى الامر بالمعروف فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى المخاطب دون الخطاب وعلى الثانى يتطرق الى الخطاب
دون المخاطب وزعم ابو جعفر محمد بن على الباقر ان هذا العموم باق على ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا
هو الاقوى والدليل عليه ان موسى وهرون مع جلالة منصبهما امرا بالرفق واللين مع فرعون وكذلك رسولنا
محمد صلى الله عليه وسلم مأمور بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله تعالى واذا مروا باللغو مروا
كراما وقوله واعرض عن الجاهلين اما الذى تمسكوا به اولا من انه يجب لعنهم فلا يمكنهما القول الحسن معهم
قلنا اولا لا نسلم انه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سلمنا
انه يجب لعنهم لكن لا نسلم ان اللعن ليس قولا حسنا بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذى يشتهونه ويحبونه
بل القول الحسن هو الذى انتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذممناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك اللعن نافعا
فى حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسنا كما ان تغليظ الوالد فى القول قد يكون حسنا ونافعا من حيث انه يرتدع به
عن الفعل القبيح سلمنا ان لعنهم ليس قولا حسنا ولكن لا نسلم ان وجوبه ينافى وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة
بين كون الشخص مستحقا للتعظيم بسبب احسانه الينا ومستحقا للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز
ان يكون وجوب ذمهم لا ينافى وجوب القول الحسن معهم واما الذى تمسكوا به ثانيا وهو قوله لا يحب الله الجهر
بالسوء من القول الا من ظلم فالجواب انه لا يجوز ان يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه وهو المراد
بقوله صلى الله عليه وسلم اذكروا الفاسق بما فيه كى يحذره الناس المسئلة الخامسة قال اهل التحقيق كلام الناس
مع الناس اما ان يكون فى الامور الدينية او فى الدنيوية فان كان فى الامور الدينية فاما ان يكون فى الدعوة الى
الايمان وهو مع الكفار او فى الدعوة الى الطاعة وهو مع الفساق اما الدعوة الى الايمان فلا بد وان يكون بالقول
الحسن كما قال لموسى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى امره الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالة موسى
ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولو كنت فظا غليظ القلب
لانفضوا من حولك واما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وقال ادفع بالتى هى احسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كانه ولى حميم واما فى الامور الدنيوية فمن
المعلوم بالضرورة انه اذا امكن التوصل الى الغرض باللطف من القول لم يحسن سواه فثبت ان جميع اداب الدين
والدنيا داخل تحت قوله وقولوا للناس حسنا المسئلة السادسة ظاهر الاية تدل على ان الاحسان الى ذى القربى
واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم فى دينهم وكذا القول الحسن للناس كان واجبا عليهم فى دينهم لان اخذ

الميثاق يدل على الوجوب فكذا ظاهر الامر للوجوب ولانه تعالى ذمهم على التولى عنه وذلك يفيد الوجوب والامر
فى شرعنا ايضا كذلك من بعض الوجوه وروى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال ان الزكوة نسخت كل حق وهذا
ضعيف لانا الاخلاف ان من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فانه يلزمنا التصدق عليه وان لم يجب
علينا الزكوة حتى انهم لم تندفع حاجتهم بالزكوة كان التصدق واجبا ولا شك فى وجوب مكالمة الناس بطريق لا ينفر
به التكليف السابع والثامن قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقد تقدم تفسيرهما واعلم انه تعالى لما شرح
انه اخذ الميثاق عليهم فى هذه التكاليف الثمانية بين انه مع انعامه عليهم باخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا
فيحصل لهم المنزلة العظمى عند ربهم تولوا واساؤا الى انفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع توكيد المواثيق
والمواثيق عليهم وذلك يزيد فى قبح ماهم عليه من الاعراض والتولى لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد ان بلغ
الغاية فى البيان والتوثق يكون اقبح من المخالفة مع الجهالة واختلفوا فى المراد بقوله ثم توليتم على ثلاثة اوجه
احدها انه من تقدم من بنى اسرائيل وثانيها انه خطاب لمن كان فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم من اليهود بعنى اعرضتم
بعد ظهور المعجزات كاعراض اسلافكم وثالثها المراد بقوله ثم توليتم من تقدم وبقوله وانتم معرضون من تاخر
اما وجه القول الاول انه اذا كان الكلام الاول فى المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضى ان اخره ايضا فيهم الا بدليل
يوجب الانصراف عن هذا الظاهر بين ذلك انه تعالى ساق الكلام الاول سياقا لاظهار النعم باقامة الحجج عليهم ثم بين
من بعد انهم تولوا الا قليلا منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه اما وجه القول الثانى ان قوله ثم توليتم خطاب مشافهة
وهو بالحاضرين اليق وما تقدم حكاية وهو بسلفهم الغائبين اليق فكانه تعالى بين ان تلك العهود والمواثيق كما لزمهم
التمسك بهما فكذلك هؤلاء لازم لكم لانكم تعلمون ما فى التورية من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من
الحجة مثل الذى لزمهم وانتم مع ذلك قد توليتم واعرضتم عن ذلك الا قليلا منكم وهم الذين امنوا واسلموا فهذا
محتمل اما وجه القول الثالث فهو انه تعالى لما بين انه انعم عليهم بتلك النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على
نهاية قبح اعمالهم ويكون قوله وانتم معرضون مختصا بمن فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم اى انكم بمنزلة المتقدمين
الذين تولوا بعد اخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه وسلم اعرضتم عنه
وكفرتم به فكنتم فى هذا الاعراض بمثابة اولئك المتقدمين فى ذلك التولى والله اعلم قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم
لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اقررتم وانتم تشهدون اعلم ان هذه الاية تدل على نوع
اخر من نعم الله تعالى عليهم وهو انه تعالى كلفهم هذا التكليف وانهم اقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه واما
قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ففيه وجوه احدها انه خطاب لعلماء اليهود فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم وثانيها
خطاب مع اسلافهم وتقديره واذ اخذنا ميثاق ابائكم وثالثها انه خطاب للاسلاف وتقريع للاخلاف ومعنى
اخذنا ميثاقكم امرناكم واكدنا الامر وقبلتم واقررتم بلزومه ووجوبه اما قوله تعالى لا تسفكون دماءكم ففيه
اشكال وهو ان الانسان ملجأ الى ان لا يقتل نفسه واذا كان كذلك فلا فائدة فى النهى عنه والجواب عنه من وجوه احدها
ان هذا الالجاء قد يتغير كما ثبت فى اهل الهند انهم يقدرون فى قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم
النور والصلاح وكثير ممن ثقل عليه امر من الامور وصعب عليه الزمان فيقتل نفسه فاذا انتفى كون الانسان
ملجأ الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به وثانيها المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به
نسبا ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم وثالثها انه اذا قتل غيره فكانما قتل نفسه لانه يقتص منه ورابعها
لا تتعرضوا للمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم وخامسها لا تسفكون دماءكم من قوامكم فى مصالح الدنيا
بهم فتكونوا مهلكين لانفسكم اما قوله تعالى ولا تخرجون انفسكم من دياركم ففيه وجهان الاول لا تفعلوا ما تستحقون
بسببه ان تخرجوا من دياركم الثانى المراد النهى عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما يعظم فيه المحنة
والشدة حتى يقرب من الهلاك اما قوله تعالى ثم اقررتم وانتم تشهدون ففيه وجوه احدها وهو الاقوى اى ثم
اقررتم بالميثاق واعترفتم على انفسكم بلزومه وانتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا شاهد
عليها وثانيها اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لانه كان شايعا فيما بينهم مشهورا وثالثها وانتم تشهدون
اليوم يا معشر اليهود على اقرار انفسكم بهذا الميثاق ورابعها المراد الاقرار الذى هو الرضاء بالامر والصبر عليه كما يقال
فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى انه تعالى امركم بذلك ورضيتم به فاقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته
فان قيل لم قال اقررتم وانتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة اقوال الاول اقررتم يعنى اسلافكم وانتم
تشهدون الان على اقرارهم الثانى اقررتم فى وقت الميثاق الذى مضى وانتم بعد ذلك تشهدون الثالث انه
للتاكيد قوله تعالى ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم
والعدوان وان ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض
فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزى فى الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما
تعملون اما قوله تعالى ثم انتم هؤلاء ففيه اشكال لان قوله انتم للحاضرين وهؤلاء للغائب فكيف يكون الحاضر
نفس الغائب وجوابه من وجوه احدها تقديره ثم انتم يا هؤلاء وثانيها تقديره ثم انتم يعنى هؤلاء الحاضرين وثالثها
انه بمعنى الذين وصلته تقتلون وموضع تقتلون رفع اذا كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج
ومثله فى الصلة قوله وما تلك بيمينك يا موسى يعنى وما تلك التى بيمينك ورابعها هؤلاء تاكيد لانتم والخبر تقتلون
تقتلون اما قوله تعالى تقتلون انفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه واصحها ان المراد يقتل بعضكم بعضا وقتل
البعض للبعض قد يقال فيه انه قتل للنفس اذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبينا ان المراد بالاخراج من الديار
ما هو اما قوله تعالى تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائى
تظاهرون بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لاحدى التائين كقوله ولا تعاونوا ووجه
التشديد ادغام التاء فى الثانى كقوله تعالى اثاقلتم فالحذف اخف والادغام ادل على الاصل المسئلة الثانية

اعلم ان التظاهر هو التعاون لما كان الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما يعظم به الفتنة واحتيج فيه الى اقتدار
بين الله تعالى انهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرهم على الظلم والعدوان المسئلة الثالثة الاية تدل على ان الظلم
كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل ليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على الظلم وازال العوائق والموانع
وبين سلط عليه الشهوة الداعية له الى الظلم كان قد اعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة وجب ان لا يوجد
ذلك من الله تعالى الجواب انه تعالى وان امكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين
للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويحسنه فى عينه ويدعوه اليه فظهر الفرق المسئلة الرابعة الاية لا تدل على ان
قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل الدليل دل على انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت
فى حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة لحصل الضرر والظلم فعلمنا ان المباشرة ادخل فى الحرمة من الاعانة
اما قوله تعالى وان ياتوكم اسارى تفادوهم ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وعاصم والكسائى اسارى تفادوهم
بالالف فيهما وقرأ حمزة وحده بغير الف فيهما والباقون اسارى بالالف تفدوهم بغير الف فالاسرى جمع اسير
كجريح وجرحى وفى اسارى قولان احدهما انه جمع اسرى كسكرى وسكارى وثانيهما جمع اسير وفرق ابو عمرو
بين الاسرى والاسارى وقال الاسارى الذى فى وثاق والاسرى الذى فى يد كانه يذهب الى ان اسارى اشد مبالغة
وانكر ثعلب ذلك وقال على بن عيسى الاختيار اسارى بالالف لان عليه اكثر الائمة ولانه ادل على معنى الجمع اذ كان فعالى
يكثر فيه وهو قليل فى الواحد نحو سكارى ولانها لغة اهل الحجاز المسئلة الثانية تفدوهم وتفادوهم لغتان مشهورتان
تفدوهم من الفداء وهو العوض من الشئ صيانة له يقال فداه فدية وتفادوهم من المفاداة المسئلة الثالثة جمهور المفسرين
قالوا المراد من قوله تفادوهم وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص من الاسر ببذل مال او غيره ليعودوا الى قومهم
وذكر ابو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع القتل والاخراج اذا وقع اسير فى يدكم لم ترضوا منه الا باخذ مال منه
وان كان ذلك محرما عليكم ثم عنده يخرجونه من الاسر قال ابو مسلم والمفسرون انما اتوا من جهة قوله تعالى افتؤمنون
ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وما انزل
عليه والمراد انه اذا كان فى الكتاب الذى معكم نبأ محمد صلى الله عليه وسلم فجحدتموه فقد امنتم ببعض الكتاب وكفرتم
ببعضه وكلا القولين يحتمله لفظ الافادة لانا اذا ذل عن الاسير يوصف بانه فاداه والاخذ منه للتخليص يوصف ايضا
بذلك الا ان الذى اجمع المفسرون عليه اقرب لان عود قوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض على ما تقدم
ذكره فى هذه الاية اولى من عوده الى امور تقدم ذكرها بعد ايات المسئلة الرابعة قال بعضهم الذين اخرجوا والذين فودوا
فريق واحد وذلك لان قريظة والنضير كانا اخوين كالاوس والخزرج فافترقوا وكانت النضير مع الخزرج وقريظة
مع الاوس وكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا خربوا ديارهم واخرجوهم واذا اسر رجل من الفريقين جمعوا
له حتى يفدوه فعيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم
ولكنا نستحيى ان تذل حلفاؤنا وقال اخرون ليس الذين اخرجوهم الذين فودوا ولكنهم قوم اخرون فعابهم الله عليه
اما قوله تعالى وهو محرم عليكم اخراجهم ففى قوله هو وجهان الاول انه ضمير القصة والشان كانه قيل والقصة محرم
عليكم اخراجهم الثانى انه كناية عن الاخراج اعيد ذكره توكيدا لانه فصل بينهما بكلام فموضعه على هذا رفع كانه قيل واخراجهم
محرم عليكم ثم اعيد ذكر اخراجهم مبينا للاول اما قوله تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فقد اختلف العلماء
فيه على وجوه احدها اخراجهم كفر وفداهم ايمان وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج ولم يذمهم على الفداء وانما ذمهم
على المناقضة اذ اتوا ببعض الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة ادخل فى الذم لا يقال هب ان ذلك الاخراج معصية
فلم سماها كفرا مع انه ثبت ان العاصى لا يكفر لانا نقول لعلهم صرحوا بان ذلك الاخراج غير واجب مع ان صريح التورية
كان دالا على وجوبه وثانيها يكفرون ببعض ما كتموا من امر محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها المراد منه التنبيه على انهم
فى تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الحجة فى امرهما على سواء يجرى مجرى
طريقة السلف منهم فى ان يؤمنوا ببعض ويكفرون ببعض الكل فى الميثاق سواء اما قوله تعالى الا خزى فى الحيوة الدنيا
فاصل الخزى الذل والمقت يقال اخزاه الله اى مقته وابعده وقيل اصله الاستحياء فاذا قيل اخزاه الله كانه قيل اوقعه
موقعا يستحيى منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا فى هذا الخزى على وجوه احدها قال الحسن المراد الجزية
والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية كانت ثابتة فى شريعتهم بلى ان حملنا الاية على الذين كانوا فى زمان محمد
صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لان من جملة الخزى الواقع باهل الذمة اخذ الجزية منهم وثانيها اخراج بنى النضير
من ديارهم وقيل قتل بنى قريظة وسبى ذراريهم وهذا انما يصح اذا حملنا الاية على الحاضرين فى زمان محمد صلى الله عليه
وسلم وثالثها وهو الاولى ان المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض
والتنكير فى قوله الا خزى يدل على ان الذم فى النهاية العظمى اما قوله تعالى ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب ففيه سؤال
وهو ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب ان يكون اشد من عذاب اليهود فكيف قال فى حق اليهود يردون
الى اشد العذاب الجواب المراد منه اشد من الخزى الحاصل فى الدنيا فلفظ الاشد وان كان مطلقا الا ان المراد الاشد
من هذه الجهة اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بتاء
الخطاب والباقون بياء الغيبة وجه الاول البناء على اول الكلام افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ووجه
الثانى البناء على اخر الكلام والاختيار تاء الخطاب لان عليه الاكثر ولانه ادل على المعنى لتغليب الخطاب على الغائب اذا
اجتمعا المسئلة الثانية قوله تعالى وما الله بغافل تهديد شديد وزجر عظيم على المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة
لان الغفلة اذا كانت ممتنعة عليه تعالى مع انه تعالى اقدر القادرين وصلت الحقوق لا محالة الى مستحقها قوله تعالى
اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون اعلم ان الجمع بين تحصيل
لذات الدنيا ولذات الاخرة ممتنع غير ممكن والله تعالى مكن المكلف من تحصيل ايهما شاء واراد فاذا اشتغل
بتحصيل احدهما فقد فوت الاخر على نفسه فجعل الله تعالى ما اعرض اليهود عنه بما فى كتابهم وما حصل فى ايديهم من الكفر

ولذات الدنيا كالبيع والشراء وذلك من الله تعالى فى نهاية الذم لهم لان المغبون فى البيع والشراء فى الدنيا مذموم حتى يوصف بانه تغير عقله فبان يذم مشترى متاع الدنيا بالاخرة اولى اما قوله تعالى فلا يخفف عنهم العذاب ففيه مسئلتان المسئلة الاولى فى دخول الفاء فى قوله فلا يخفف قولان الاول العطف على اشتروا والقول الاخر بمعنى جواب الامر كقولك اولئك الضلال اتيه فلا خير فيهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى الاضمار المسئلة الثانية بعضهم حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خفف وحمله اخرون على شدته لا على دوامه والاولى ان يقال العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلة فى كل وقت او فى بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بانه لا يخف اقتضى ذلك نفى جميع ما ذكرنا اما قوله تعالى ولا هم ينصرون ففيه وجهان الاول الاكثرون حملوه على نفى النصرة فى الاخرة يعنى ان احدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينصرون على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفى النصرة فى الدنيا والاول اولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال ولا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالاخرة لان عذاب الدنيا وان حصل يسير كالحدود التى تقام على المقر ولان الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين فى بعض الاوقات قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل واتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون ه اعلم ان هذا هو النوع الاخر من النعم التى افاضها الله عليهم ثم انهم قابلوه بالكفران والافعال القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخالفون امر الله تعالى فى قتل انفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالاخرة زاد فى تبكيتهم بما ذكره فى هذه الاية اما الكتاب فهو التورية اتاه الله تعالى اياها جملة واحدة روى عن ابن عباس ان التورية لما نزلت امر الله تعالى موسى عليه السلام بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل اية منها ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله تعالى على موسى عليه السلام فحملها واما قوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قفينا اتبعنا ماخوذ من الشئ ياتى فى قفاء الشئ اى بعده نحو ذنبه من الذنب ونظيره قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى المسئلة الثانية روى ان بعد موسى عليه السلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم فى اثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه السلام فانه عليه السلام جاء بشريعة مجددة واستدل على صحة ذلك بقوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل فانه يقتضى انهم على حذو واحد فى الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها قال القاضى ان الرسول الثانى لا يجوز ان يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدى الا تلك بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع ان تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الاول لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يمكن ان يعلم من جهته الا ما قد علم من قبل او يمكن ان يعلم من قبل فكما لا يجوز ان يبعث تعالى رسولا لا شريعة معه اصلا بين العقليات فهذا حاله فكذا القول فى مسئلتنا فثبت انه لابد فى الرسل الذين جاؤا من بعد موسى ان يكونوا قد اتوا بشريعة جديدة وان كانت الاولى محفوظة او محفية لبعض ما اندرس من الشريعة الاولى والجواب لم لا يجوز ان يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة على الامة او نوع اخر من الطاف لا يعلمها الا الله وبالجملة فالقاضى ما اتى فى هذه كدلالة الا باعادة كذا فلم قال انه لا يجوز بعثة هؤلاء الرسل الا لشريعة جديدة او لاحياء شريعة اندرست وهل النزاع وقع الا فى هذا المسئلة الثالثة هؤلاء الرسل هم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان واشعيا وارميا وعزير وحزقيل والياس واليسع ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم اما قوله تعالى واتينا عيسى بن مريم البينات ففيه مسائل المسئلة الاولى السبب فى ان الله تعالى اجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى عليه السلام لان من قبله من الرسل جاء بشريعة موسى عليه السلام وكانوا متبعين وليس كذلك عيسى عليه السلام لان شرعه نسخ اكثر شرع موسى عليه السلام المسئلة الثانية قيل عيسى بالسريانية ايشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعربية من النساء كالزير من الرجال وبه فسر قول رؤبة قلت لزير لم تصله مريمه المسئلة الثالثة فى البينات وجوه احدها المعجزات من احياء الموتى ونحوها عن ابن عباس وثانيها الانجيل وثالثها وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجز يبين كيفية صحة نبوته كما ان الانجيل يبين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى اما قوله تعالى وايدناه بروح القدس ففيه مسائل المسئلة الاولى قرئ وايدناه قرا ابن كثير القدس بالتخفيف والباقون بالضم وهما لغتان مثل رعب ورعب المسئلة الثانية اختلفوا فى الروح على وجوه احدها انه جبرئيل عليه السلام وانما سمى بذلك لوجوه الاول ان المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق ويوصف بذلك جبرئيل بذلك تشريفا له وبيانا لعلو مرتبته عند الله تعالى الثانى سمى جبرئيل عليه السلام بذلك لانه يحيى به الدين كما يحيى البدن بالروح فانه هو المتولى لانزال الوحى الى الانبياء والمكلفون بذلك يحيون فى دينهم الثالث ان الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير ان روحانيته اتم واكمل الرابع سمى عيسى عليه السلام روحا لانه ما تضمنه اصلاب الفحول وارحام الامهات وثانيها المراد بروح القدس الانجيل كما قال فى القران روحا من امرنا وسمى به لان مصالح الدين يحيى به ومصالح الدنيا ينتظم لاجله وثالثها انه الاسم الذى كان يحيى به عيسى عليه السلام الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير

من اكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الانبياء مثل ذلك لانه هو الذى بشر مريم بولادتها وانما تولد عليه السلام من نفخة جبرئيل عليه السلام وهو الذى رباه فى جميع الاحوال فكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد الى السماء اما قوله تعالى افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم فهو نهاية الذم لهم لان اليهود من بنى اسرائيل كانوا اذا اتاهم رسول بخلاف ما يهوون كذبوه فان تهيأ لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم الرفعة فى الدنيا وطلبهم لذاتها والترؤس على عامتهم واخذ اموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون فى ذلك بالتحريف وسوء التاويل وفيهم من كان يستكبر على الانبياء استكبار ابليس على ادم عليه السلام اما قوله تعالى ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون فلقائل ان يقول هلا قيل وفريقا قتلتم وجوابه على وجهين احدهما ان يراد الحال الماضية لان الامر فظيع فاريد استحضاره فى النفوس وتصويره فى القلوب وثانيهما ان يراد وفريقا تقتلونهم بعد لانكم حاولتم قتل محمد صلى الله عليه وسلم لولا انى اعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة وقال صلى الله عليه وسلم عند موته ما زالت اكلة خيبر تعاودنى فهذا اوان انقطاع ابهرى قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون ه اما الغلف ففيه ثلاثة اوجه احدها انه جمع اغلف والاغلف هو ما فى غلاف اى قلوبنا مغشاة باغطية مانعة من وصول اثر دعوتك اليها وثانيها روى الاصم عن بعضهم ان قلوبهم غلف للعلم ومملوة من الحكم فلا حاجة معها بهم الى شرع محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها غلفا اى كالغلاف الخالى لا شئ فيه مما يدل على صحة قولك اما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه الاول قالوا هذه الاية تدل على انه ليس فى قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن ولا سد على ما يقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين فى هذا القول فكان لا يكذبهم الله بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور قالوا وهذا يدل على ان معنى قوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى اذانهم وقرا وقوله انا جعلنا فى اعناقهم اغلالا وقوله وجعلنا من بين ايديهم سدا ليس المراد كونهم ممنوعين عن الايمان بل المراد اما منع الالطاف او تنزيل حالهم فى اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر قالوا ونظيره ذم الله تعالى اليهود على على هذه المقالة ذمه تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى وقالوا قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه وفى اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ولو كان الامر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين فى ذلك ولو كانوا صادقين لما ذمهم بل كان الذى حكاه عنهم اظهارا لعذرهم ومسقطا للومهم واعلم انا بينا فى تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلمنا ان المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلت ان الاية دلت على ان ذلك القول مذموم اما قوله تعالى بل لعنهم الله بكفرهم ففيه اجوبة احدها هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم اما لم قلتم بانه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولا ثم بين ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم وثانيها ان المراد من قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار يعنى ليست قلوبنا فى غلاف ولا فى غطاء بل فيها قوة وخواطرنا منيرة ثم انا بهذه الخواطر والافهام تاملنا فى دلائلك يا محمد فلم نجد فيها قوة فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول وثالثها لعل قلوبهم ما كانت فى الاغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الا انهم انكروا تلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم غلف وغير واقية على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر اما قوله تعالى فقليلا ما يؤمنون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى فى تفسيره ثلاثة اوجه احدها ان القليل صفة المؤمن اى لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وابى مسلم وثانيها انه صفة الايمان اى لا يؤمنون الا بقليل مما كلفوا به لانهم كانوا يؤمنون بالله الا انهم كانوا يكفرون بالرسل وثالثها معناه لا يؤمنون اصلا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة قال الكسائى يقول العرب مررنا بارض قليلا ما تنبت يريدون لا تنبت شيئا والوجه الاول اولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ولان الجملة الاولى اذا كان المصرح فيها ذكر القوم فيجب ان يتناول الاستثناء بعض هؤلاء القوم المسئلة الثانية فى انتصاب قليلا وجوه احدها المعنى فايمانا قليلا ما يؤمنون وما مزيدة وهو ايمانهم ببعض الكتاب وثانيها انتصب بنزع الخافض اى بقليل يؤمنون وثالثها اى فصاروا قليلا ما يؤمنون قوله تعالى ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين ه اعلم ان هذا النوع الحادى عشر من قبائح افعال اليهود اما قوله كتاب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القران لان قوله تعالى مصدق لما معهم يدل على ان هذا الكتاب غير ما هو معهم وما ذاك الا القران واما قوله تعالى مصدق لما معهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لا شبهة فى ان القران مصدق لما معهم فى امر يتعلق بتكليفهم تصديق محمد صلى الله عليه وسلم فى النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقا لما معهم فى دلائل نبوته اذ قد عرفوا كونه موافقا لما معهم من سائر الشرائع وعرفنا انه لم يرد الموافقة فى باب ادلة العقول لان جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت ان المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة ومما يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات المسئلة الثانية قرئ مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز نصبها عن النكرة قلنا اذا وصفت النكرة تخصصت فصح انتصاب الحال عنها وقد وصف كتاب بقوله من عند الله المسئلة الثالثة فى جواب لما ثلاثة اوجه احدها انه محذوف كقوله تعالى ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض فان جوابه محذوف وهو لكان هذا القران عن الاخفش والزجاج وثانيها انه على التكرير لطول الكلام والجواب كفروا به كقوله تعالى ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون عن المبرد وثالثها ان يكون كفاء جوابا للما الاولى وكفروا جوابا للما الثانية وهو كقوله تعالى فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون عن الفراء اما قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ففى سبب النزول وجوه احدها ان اليهود كانوا من قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ونزول القران

يستفتحون اى يسالون الفتح والنصرة فكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبى الامى وثانيها كانوا يقولون لمخالفيهم
عند القتال هذا نبى قد اظل زمانه ينصرنا عليكم عن ابن عباس رضى الله عنهما وثالثها كانوا يسالون العرب عن مولده و
يصفونه بانه نبى من صفته كذا ويستفتحون عنه على الذين كفروا اى على مشركى العرب عن ابى مسلم ورابعها نزلت فى
بنى قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل المبعث عن ابن عباس
وقتادة والسدى رضى الله عنهم وخامسها نزلت فى احبار اليهود كانوا اذا قرؤا ذكر محمد صلى الله عليه وسلم فى
التورية وانه مبعوث وانه من العرب سالوا مشركى العرب عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال
هذا المبعوث اما قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ففيه مسائل المسئلة الاولى تدل الاية على انهم كانوا عارفين
بنبوته صلى الله عليه وسلم وفيه سؤال وهو ان التورية نقلت نقلا متواترا فاما ان يقال انه حصل فيها نعت محمد
صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل اعنى بيان ان الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية
سيظهر فى السنة الفلانية فى المكان الفلانى او لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان القوم
مضطرين الى معرفة شهادة التورية على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يجوز على اهل التواتر اطباقهم على الكذب
وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة فى التورية كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا
فكيف قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به والجواب ان الوصف المذكور فى التورية كان وصفا اجماليا وان
جاء محمد صلى الله عليه وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الاوصاف بل بظهور المعجزات عليه الا ان بعد ثبوت
نبوته عليه الصلوة والسلام بالمعجزات صارت تلك الاوصاف كالمؤكدة فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار
المسئلة الثانية يحتمل ان يقال كفروا به لوجوه احدها انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بنى اسرائيل لكثرة من
جاء من الانبياء من بنى اسرائيل وكانوا يرغبون الناس فى دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه
وسلم من العرب من نسل اسمعيل صلوات الله عليه عظم ذلك عليهم فاظهروا التكذيب وخالفوا طريقتهم الاولى
وثانيها اعترافهم بنبوته صلى الله عليه وسلم كان يوجب عليهم زوال رياساتهم واموالهم فابوا واصروا
على الانكار وثالثها لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به المسئلة الثالثة انه تعالى لما كفرهم بعد
ما بين كونهم عالمين بنبوته عليه السلام وهذا يدل على ان الكفر ليس هو الجهل بالله فقط اما قوله تعالى فلعنة الله
على الكافرين فالمراد الابعاد عن خيرات الاخرة لان المبعد عن خيرات الدنيا لا يكون ملعونا فان قيل اليس ان الله
تعالى ذكر فى الاية المتقدمة وقولوا للناس حسنا وقال ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا
بغير علم قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على انا بينا فيما قبل ان لعن من يستحق اللعن من القول الحسن قوله تعالى
بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤا
بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين اعلم ان البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل الا فى مسائل المسئلة
الاولى اصل نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثانى كقولنا علم الا ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه
اربع لغات الاول على الاصل اعنى بفتح الاول وكسر الثانى والثانى اتباع الاول للثانى وهو ان يكون بكسر النون والعين
وكذا يقال فخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم جوزوه ههنا لكون حرف
الحلق مستتبعا لما يجاوره والثالث اسكان الحرف الحلقى المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم بفتح الاول
واسكان الثانى كما يقال فخذ بفتح الاول واسكان الثانى والرابع ان يسكن الحرف الحلقى وينقل كسرته الى ما قبله فيقال
نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغيير الاخير وان كان فى حد
الجواز عند اطلاق هاتين الكلمتين الا انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الافعال الماضية من الاخبار
عن وجود المصدر فى الزمان الماضى وصيرورتهما كلمتى مدح وذم يراد بهما المبالغة فى المدح والذم ليدل هذا التغيير
اللازم فى اللفظ على التغيير عن الاصل فى المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الاصل الا فى ضرورة الشعر
كما انشد المبرد: ففداء لبنى قيس على ما اصاب الناس من شر وضر ما اقلت قدماى انهم نعم الساعون فى الامر المبر
المسئلة الثانية انهما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء التى هى علامة التانيث فيهما فيقال
نعمت وبئست والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتج بقول حسان بن ثابت: ألسنا بنعم الجار يولف بيته
من الناس ذا المال الكثير ومعدما وبما روى ان اعرابيا بشر بمولودة فقيل له نعم المولود مولودتك فقال والله
ما هى بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بان ذلك بطريق الحكاية الثالثة ان نعم وبئس اصلان للصلاح
والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس اما مظهرا واما مضمرا فالمظهر على وجهين الاول نحو قولك
نعم غلام الرجل زيد اما قوله: فنعم صاحب قوم لا سلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفانا فنادر وقيل
كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد دل على المقصود اذ المراد واحد فاذا اتى فى الركب بالالف واللام فكانه
قد اتى به فى القوم واما المضمر فكقولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاول لان النكرة
المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب على التمييز مثله فى قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون الا نكرة الا ترى ان احدا
لا يقول عشرون الدرهم ولو ادخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض اذ لو كانوا
يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل فكفوا انفسهم مؤنة الاضمار فانما اضمروا الفاعل
قصدا للاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذى فضل عليه المسئلة الرابعة اذا قلت نعم الرجل زيد فهو
على وجهين احدهما ان يكون مبتدأ مؤخرا كانه قيل زيد نعم الرجل اخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول مررت
به المسكين تريد المسكين مررت به فاما الراجع الى المبتدأ فان الرجل لما كان شايعا ينتظم الجنس كان زيد داخلا
تحته فصار بمنزلة الذكر الذى يعود اليه والوجه الاخر ان يكون زيد فى قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف
كانه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذى اثنى عليه فقيل زيد اى هو زيد المسئلة الخامسة ان المخصوص بالمدح
والذم لا يكون الا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال واذا كان كذلك كان المضاف الى القوم

من البحر الرمل الجزء الاول مخبونه
قيس مه

نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون رجل وانما تريد الرجل على الاطلاق والثانى نحو قولك مه

فى قوله

فى قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا محذوف وتقديره ساء مثل القوم الذين كذبوا باياتنا واذ قد
لخصنا هذه المسائل فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا ففيه مسئلتان المسئلة
الاولى ما نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس الشئ شيئا اشتروا به انفسهم والمخصوص بالذم ان يكفروا
المسئلة الثانية فى الشراء ههنا قولان احدهما انه بمعنى البيع وبيانه انه تعالى لما مكن المكلف من الايمان الذى يفضى
به الى الجنة والكفر الذى يؤدى به الى النار صار اختياره لاحدهما على الاخر بمنزلة اختيار تملك سلعة على سلعة
فاذا اختار الايمان الذى فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشترى ولما كان الغرض بالبيع والشراء هو ابدال ملك بملك
صلح ان يوصف كل واحد منهما بانه بايع ومشتر لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تاويل قوله بئسما اشتروا
به انفسهم بان المراد باعوا انفسهم بكفرهم لان الذى جعلوه على منافع انفسهم لما كان من الكفر صاروا بايعين
انفسهم بذلك الوجه الثانى وهو الاصح عندى ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله تعالى فاتى باعمال
يظن انها تخلصه من العقاب فكانه قد اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا به انها تخلصهم
من العقاب وتوصلهم الى الثواب فقد ظنوا انهم قد اشتروا انفسهم بها فذمهم الله تعالى عليه وقال بئسما اشتروا به
انفسهم وهذا الوجه اقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به انفسهم بقوله ان
يكفروا بما انزل الله بغيا ولا شبهة ان المراد بذلك كفرهم بالقران لان الخطاب فى اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين
الوجه الذى لاجله اختاروا هذا الكفر بما انزل الله فقال بغيا واشار بذلك الى غرضهم بالكفر كما يقال يعادى
فلان فلانا حسدا تنبيها بذلك على غرضه ولولا هذا القول لجوزنا ان يكفروا جهلا لا بغيا واعلم ان هذه الاية تدل
على ان الحسد حرام ولما كان البغى قد يكون حسدا لوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغى بقوله ان ينزل الله
من فضله على من يشاء من عباده والقصة لا يليق الا بها حكيا من انهم ظنوا على ان هذا الفضل العظيم بالنبوة
المنتظرة يحصل فى قومهم فلما وجدوه فى العرب حملهم ذلك على البغى والحسد اما قوله تعالى فباؤا بغضب على
غضب ففيه مسائل المسئلة الاولى فى تفسير الغضبين وجوه احدها ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلم
وما انزل عليه والاخر تكذيبهم محمدا صلى الله عليه وسلم وما انزل عليه فصار ذلك دخولا فى غضب بعد غضب
وسخط بعد سخط من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا فى سبب بعد سبب وهو قول الحسن والشعبى وعكرمه وابى
العالية وقتادة وثانيها ليس المراد اثبات الغضبين فقط بل المراد اثبات انواع من الغضب مترادفة لاجل امور
مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزير ابن الله يد الله مغلولة ان الله فقير ونحن اغنياء وغير ذلك من انواع
كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير وثالثها ان المراد به تاكيد الغضب وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان
كان واحدا الا انه عظيم وهو قول ابى مسلم ورابعها اتخاذهم العجل وخامسها كتمانهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم
وجحدهم نبوته عن السدى المسئلة الثانية الغضب عبارة عن التغير الذى يعرض للانسان فى مزاجه عند غليان
دم قلبه بسبب مشاهدة امر مكروه وذلك محال فى حق الله تعالى فهو محمول على ارادته لمن عصاه الاضرار به من جهة
اللعن والامر بذلك المسئلة الثالثة انه يصح وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته
فى العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة اما قوله تعالى وللكافرين
عذاب مهين ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين له مزية على قوله ولهم عذاب مهين
لان العبارة الاولى يدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم المسئلة الثانية العذاب
فى الحقيقة لا يكون مهينا لان معنى ذلك انه اهان عبده وذلك مما لا يتاتى الا فيما يعقل وانه تعالى هو المهين للعزيز
بالعذاب الكبير الا ان الاهانة لما حصلت مع العذاب جاز ان يجعل ذلك من وصفه فان قيل العذاب لا يكون الا
مع الاهانة فما الفائدة فى هذا الوصف قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة امر لا بد فيه من الدليل فالله تعالى
ذكر ذلك ليكون دليلا عليه المسئلة الثالثة قال قوم قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين يدل على انه لا عذاب الا للكافرين
ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الاية فريقان احدهما الخوارج قالوا ثبت بسائر الايات ان الفاسق يعذب
وثبت بهذه الاية انه لا يعذب الا الكافر فيلزم ان يقال الفاسق كافر وثانيهما المرجئة قالوا ثبت بهذه الاية انه
لا يعذب الا الكافر وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بانه لا يعذب وفساد هذين القولين لا يخفى قوله تعالى
وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ
تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ اعلم ان هذا هو النوع الثانى عشر من قبايح افعالهم واذا قيل لهم يعنى به اليهود
امنوا بما انزل الله اى بكل ما انزل الله فالقائلون بالعموم احتجوا بهذه الاية على ان لفظ ما بمعنى الذى يفيد العموم قالوا
لان الله تعالى امرهم بان يؤمنوا بما انزل الله فلما امنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما يفيد
العموم والا لما حسن هذا الذم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما امروا بذلك قالوا نؤمن بما انزل علينا يعنى بالتورية
وكتب سائر الانبياء الذين اتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم اخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراءه وهو
الانجيل والقران واورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك انه لا يجوز ان يقال لهم امنوا بما انزل الله الا
ولهم طريق الى ان يعرفوا كونه منزلا من عند الله والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه منزلا من
عند الله وجب الايمان به فثبت ان الايمان ببعض ما انزل الله دون البعض متناقض اما قوله تعالى وهو الحق مصدقا
لما معهم فهو كالاشارة الى ما دل على وجوب الايمان لمحمد صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين الاول ما دل عليه
قوله تعالى وهو الحق انه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التى ظهرت ثم انه صلى الله عليه وسلم اخبر
ان هذا القران منزل من عند الله والله تعالى امر المكلفين بالايمان به كان الايمان به واجبا لا محالة وعند هذا
يظهر ان الايمان ببعض الانبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الانبياء وبعض الكتب محال والثانى ما دل عليه قوله
تعالى مصدقا لما معهم وتقريره من وجهين الاول ان محمدا صلى الله عليه وسلم لم يتعلم علما ولا استفاد
من استاد فلما اتى بالحكايات والقصص موافقا لما فى التورية من غير تفاوت اصلا علمنا انه صلى الله عليه وسلم انما

استفادوه من الوحي والتنزيل الثاني ان القرآن يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما اخبر الله تعالى انه مصدق للتورية وجب اشتمال التورية على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقا للتورية بل مكذبا لها واذا كانت التورية مشتملة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتورية لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقرآن وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اما قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل ففيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى بين من جهة اخرى ان دعواهم بكونهم مؤمنين بالتورية متناقضة من وجوه اخر وذلك لان التورية دلت على ان المعجزة تدل على التصديق ودلت على ان من كان صادقا في ادعاء النبوة فان قتله كفر فاذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى كفرا فلم سعيتم في ذلك ان صدقتم في ادعائكم كونكم مؤمنين بالتورية المسئلة الثانية هذه الاية دالة على ان المجادلة في الدين من حرف الانبياء عليهم السلام وان ايراد المناقضة على الخصم جائز المسئلة الثالثة قوله تعالى فلم تقتلون وان كان خطابا مشافهة لكن المراد من تقدم سلفهم ويدل عليه وجوه احدها ان الانبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين وثانيها انهم ما اقدموا على ذلك وثالثها انه لا يتاتى فيه من قبل فاما ان المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه فان قيل قوله آمنوا خطاب لهؤلاء الموجودين ولم تقتلون حكاية عن فعل اسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم عن الايمان بما آمنتم كما خرج اسلافكم بقتل بعض الانبياء عن الايمان بالباقين المسئلة الرابعة يقال كيف جاز قوله لم تقتلون انبياء الله من قبل ولا يجوز ان يقال انا اضربك امس والجواب فيه قولان احدهما ان ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله ويحك لم تكذب كانك قلت لم هذا من شانك قال تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين ولم يقل ما تلت لانه اراد من شانها التلاوة والثاني كانه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتورية قوله تعالى ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون اعلم ان تنزيل هذه الاية يغني عن تفسيرها والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثل بشانهم في قتلهم الانبياء الذين يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه اعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات وانهم مع وضوح ذلك اذا جاز ان يتخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء الى ربه عز وجل والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول في حالي معك وان بالغتم في التكذيب والايذاء

في حالي معكم

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يامركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين اعلم ان في الاعادة وجهان احدهما ان التكرار في هذا وامثاله للتاكيد وايجاب الحجة على الخصم على عادة العرب وثانيهما انه انما اعاد ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على نهاية لجاجهم اما قوله تعالى سمعنا وعصينا ففيه مسائل المسئلة الاولى ان اظلال الجبل لا شك انه من اعظم المخوفات ومع ذلك فقد اصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على ان التخويف وان عظم لا يوجب الانقياد المسئلة الثانية الاكثرون من المفسرين اعترفوا بانهم قالوا هذا القول قال ابو مسلم وجائز ان يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوه كقوله ان نقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين والاول اولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز اما قوله واشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسئلتان المسئلة الاولى واشربوا في قلوبهم العجل في وجه هذه الاستعارة وجهان الاول معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقوله في قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما ياكلون في بطونهم نارا الثاني كما ان الشرب مادة لحيوة ما تخرجه الارض فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال المسئلة الثانية قوله واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم انه لا يقدر عليه سوى الله تعالى اجابت المعتزلة عنه بوجهين الاول ما اراد الله تعالى ان غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم والفهم بعبادته اشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان معجب بنفسه الثاني ان المراد من اشرب اي زينه عندهم ودعاهم اليه كالسامري وابليس وشياطين الانس والجن اجاب الاصحاب عن الوجهين بان كلي الوجهين صرف اللفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الا لدليل منفصل ولما اقمنا الدلائل العقلية القاطعة على ان محدث كل الاشياء هو الله تعالى لم يكن بنا حاجة الى ترك هذا الظاهر اما قوله تعالى بكفرهم فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله سبحانه وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه اما قوله تعالى قل بئسما يامركم به ايمانكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى المراد بئسما يامركم به ايمانكم بالتورية لانه ليس في التورية عبادة العجل واضافة الامر الى ايمانهم تهكم كما قال في قصة شعيب صلوات الله عليه اصلواتك تامرك وكذلك اضافة الايمان اليهم المسئلة الثانية الايمان عرض ولا يصح ان يامر والنهي لكن الداعي الى الفعل قد يشبه بالامر كقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر اما قوله ان كنتم مؤمنين فالمراد التشكيك في ايمانهم والقدح في صحة دعواهم قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين اعلم ان هذا هو النوع الثالث عشر من قبائحهم وهو ادعاؤهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه احدها انه لا يجوز ان يقال على طريق الاستدلال على الخصم ان كان كذا وكذا فافعل كذا الا والاول مذهبه ليصح الزام الثاني عليه وثانيها ما حكى الله تعالى عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وفي قوله نحن ابناء الله واحباؤه وفي قوله وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وثالثها اعتقادهم في انفسهم انهم هم المحقون بان النسخ غير جائز في شرعهم وان سائر الفرق مبطلون ورابعها اعتقادهم ان انبياءهم كابر الانبياء اعني يعقوب واسحق وابرهيم يخلصهم عن عقاب الله تعالى ويوصلهم الى ثوابه وانهم لهذه الاسباب عظموا شان انفسهم فكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة في ان النبي المنتظر المبشر به في التورية منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم ان الله تعالى احتج

على فساد قولهم بقوله قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت وبيان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى نعم الآخرة ثم ان نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعته معهم كالجدال والقتال ومن كان في النعم القليلة المنغصة ثم تيقن انه بعد الموت لا بد ان ينتقل الى تلك النعم العظيمة فلابد وان يكون راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب ان يكون مطلوبا فوجب كون هذا الانسان راضيا بالموت ومتمنيا فثبت ان الدار الآخرة لو كانت لهم خالصة لوجب ان يتمنوا الموت ثم ان الله تعالى اخبر انهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه ابدا وحينئذ يلزم قطعا بطلان ادعائهم في قولهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس فان قيل لا نسلم انه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة لوجب ان يتمنوا الموت قوله لان نعم الآخرة مطلوب ولا سبيل اليه الا بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب لا بد ان يكون مطلوبا قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز ان يكون مطلوبا نظرا الى كونه وسيلة الى ذلك المطلوب الا انه يكون مكروها نظرا الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالالام العظيمة التي لا يطيقونها فلاجرم ما تمنوا الموت السؤال الثاني انه كان لهم ان يقولوا هذا السؤال على محمد صلى الله عليه وسلم فنقول انك تدعي ان الدار الآخرة خالصة لك ولامتك دون من ينازعك في الامر فان كان الامر كذلك فارض بان نقتلك ونقتل امتك فانا نرى امتك في الضر الشديد في الدنيا والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال وبعد الموت فانهم يتخلصون الى نعيم الجنة فوجب ان ترضوا بقتلكم السؤال الثالث انهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر فاما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلدا في النار لانهم كانوا وعيدية او لانهم جوزوا في صاحب الكبيرة ان يصير معذبا فلاجل هذا ما تمنوا الموت وليس لاحد ان يدفع هذا السؤال بان من مذهبهم انه لا يمسهم النار الا اياما معدودة لان كل يوم من ايام القيامة كالف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلاجرم ما تمنوا الموت بسبب هذا الخوف السؤال الرابع انه عليه السلام نهى عن تمني الموت فقال لا يتمنين احدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقل اللهم احيني ما كانت الحيوة خيرا لي وامتني اذا كانت الوفاة خيرا لي وايضا قال تعالى يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها فكيف يجوز ان يتحداهم بشيء نهى عنه السؤال الخامس لفظ التمني مشترك بين التمني الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل ليتني فلم لا يجوز ان يقال انهم تمنوا الموت بقلوبهم فلما ذكروه باللسان قلت ما اردت هذا اللفظ وانما اردت المعنى الذي في القلب وان فعلوا ذلك المعنى القائم بالقلب فلما ان تقول كذبتم انهم ما تمنوا ذلك في قلوبهم وقد علم اليهود انه اتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها بالحجة فلم قلتم انهم ما تمنوا اليه السؤال السادس هب ان الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب ان يتمنوا الموت فلم قلتم انهم ما تمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا ضعيف لان الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت كون القرآن حقا والنزاع ليس الا فيه والجواب قوله اولا كون الموت متضمنا للالم يكون كالصارف عن تمنيه قلنا كما ان الالم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بان المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة وجب ان يكون الامر ههنا كذلك قوله ثانيا انهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد صلى الله عليه وسلم لزمه ان يرضى بالقتل قلنا الفرق بين محمد صلى الله عليه وسلم وبينهم ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يقول اني بعثت لتبليغ الشرايع الى اهل التواتر وهذا المقصود بعد لم يحصل فلاجل هذا لا ارضى بالقتل اما انتم فلستم كذلك فظهر الفرق قوله ثالثا كانوا خائفين من عقاب الكبائر قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج ثوابها بالعقاب قوله رابعا نهى عن تمني الموت قلنا هذا النهي طريقة الشريعة فيجوز ان يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاوقات وروي ان عليا رضي الله عنه كان يطوف بين الصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن رضي الله عنه ما هذا بزي المحاربين فقال يا بني لا يبالي ابوك على الموت سقط ام عليه يسقط الموت وقال عمار رضي الله عنه بصفين الآن الاقي الاحبة محمدا وحزبه وقد ظهر عن الانبياء صلوات الله عليهم في كثير من الحالات تمني الموت وهذا يدل على ان هذا النهي مختص بسبب مخصوص فانه عليه الصلوة والسلام حرم ان يتمنى الانسان الموت عند الشدائد لان ذلك كالجزع والخروج عن الرضا بما قسم الله فاين هذا من التمني الذي يدل على صحة النبوة قوله خامسا انهم ما عرفوا ان المراد هو التمني باللسان او بالقلب قلنا التمني في لغة العرب لا يعرف الا بما يظهر بالقول كما ان الخبر لا يعرف الا بما يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وايضا فمن المحال ان يقول عليه الصلوة والسلام تمنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادسا ما الدليل على انه ما وجد التمني قلنا وجوه احدها انه لو حصل ذلك لنقل متواترا لانه امر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير حصوله هذا التمني يبطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقايع العظيمة فوجب ان ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علمنا انه لم يوجد وثانيها انه صلى الله عليه وسلم مع تقدمه في الراي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول الى المنصب الذي وصل اليه في الدنيا والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التي انقاد لها المخالف قهرا والموافق طوعا لا يجوز وهو غير واثق من جهة ربه بالوحي النازل عليه ان يتحداهم بامر لا يامن عاقبة الحال فيه ولا يامن من خصمه ان يقهره بالدليل والحجة لان العاقل الذي لم يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في افضل الفضلاء فثبت انه صلى الله عليه وسلم ما اقدم على تحرير هذه الادلة الا وقد اوحى الله تعالى اليه بانهم لا يتمنونه وثالثها ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا ولرأوا مقاعدهم في النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون اهلا ولا مالا وقال ابن عباس رضي الله عنه لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وبالجملة فالاخبار الواردة في انهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة فهذا آخر الكلام في تقرير هذا الاستدلال ولنرجع الى التفسير

الشرق الشجا والغصة صح

اما قوله ان كانت لكم الدار الآخرة فالمراد الجنة لانها هي المطلوب من دار الآخرة دون النار ولانهم كانوا يزعمون

ان لهم الجنة واما قوله عند الله فليس المراد المكان بل المنزلة ولا يبعد ايضا حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فابطل الله كل ذلك بالدلالة التي ذكرها واما خالصة فنصب على الحال من الدار الاخرة اي سالمة لكم خالصة بل ليس لاحد سواكم فيها حق يعني ان صح قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى والناس للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس اولى لقوله الا من كان هودا او نصارى ولانه لم يوجد هنا معهود واما من دون الناس فالمراد به سوى لا معنى المكان لانه لم يوجد المكان كما يقول القائل لمن وهب منه ملكا هذا لك من دون الناس اما قوله فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا امر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدي واظهار كذبهم في دعواهم المسئلة الثانية في هذا التمني قولان احدهما قول ابن عباس رضي الله عنهما انهم تحدوا بان يدعوا الفريقان بالموت على اي فريق كان اكذب وثانيهما ان يقولوا ليتنا نموت وهذا الثاني اولى لانه اقرب الى موافقة اللفظ اما قوله ولن يتمنوه فخبر قاطع على ان ذلك لا يقع في المستقبل وهذا اخبار عن الغيب لان مع توفر الدواعي على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الاتيان بهذه الكلمة اخبر انهم لا ياتون بذلك فهذا اخبار جازم عن امر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحي واما قوله ابدا فهو غيب اخر لانه اخبر ان ذلك لا يوجد في شيء من الازمنة الاتية في المستقبل ولا شك ان الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهما غيبان واما قوله بما قدمت ايديهم فبيان للعلة التي لها لا يتمنون لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى ان لا يتمنوا الموت اما قوله والله عليم بالظالمين فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر والنجوى ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من اعظم الصوارف عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك اعم كان اولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا ولن يتمنوه ابدا وقال في سورة الجمعة ولا يتمنونه ابدا فلم ذكر ههنا لن وفي سورة الجمعة لا قلنا انهم في هذه السورة ادعوا ان الدار الاخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم اولياء لله من دون الناس والله ابطل هذين الامرين بانه لو كان كذلك لوجب ان يتمنوا الموت والدعوى الاولى اعظم من الثانية لان السعادة القصوى هي الحصول في دار الثواب واما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما يراد ليتوسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى اعظم لا جرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ لن لانه اقوى الالفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكتفى في ابطالها بلفظ لا لانه ليس في نهاية القوة في افادة معنى النفي قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ومن الذين اشركوا يود احدهم لو يعمر الف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر والله بصير بما يعملون اعلم انه تعالى لما اخبر عنهم في الاية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت اخبر في هذه الاية انهم في غاية الحرص على الحيوة لان ههنا قسما ثالثا وهو ان يكون الانسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحيوة فقال ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اما قوله تعالى ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى مفعولين في قولهم وجدت زيدا ذا الحفاظ ومفعولاه هم واحرص وانما قال على حيوة بالتنكير لانه اراد حيوة مخصوصة وهي الحيوة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها اوقع من قراءة ابي على الحيوة اما الواو في قوله تعالى ومن الذين اشركوا ففيه وجوه احدها انها واو عطف والمعنى ان اليهود احرص الناس على حيوة واحرص من الذين اشركوا كقولك هو اسخى الناس ومن حاتم وهذا قول الفراء والاصم فان قيل الم يدخل الذين اشركوا تحت الناس قلنا بلى ولكنهم افردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين اشركوا لا يؤمنون بالمعاد ولا يعرفون الا الحيوة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها جنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقا باعظم التوبيخ فان قيل فلم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا انهم صائرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك القول الثاني ان هذه الواو واو استيناف وقد تم الكلام عند قوله على حيوة تقديره ومن الذين اشركوا ناس يود احدهم على حذف الموصوف كقوله وما منا الا له مقام معلوم القول الثالث ان فيه تقديما وتاخيرا تقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين اشركوا احرص الناس على حيوة ثم فسر هذه المحبة بقوله تعالى يود احدهم لو يعمر الف سنة وهو قول ابي مسلم والقول الاول اولى لانه اذا كانت القصة في شان اليهود خاصة فالاليق بالظاهر ان يكون المراد ولتجدن اليهود احرص على الحيوة من سائر الناس ومن الذين اشركوا ليكون ذلك ابلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الاخرة لنا لا لغيرنا المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين على ثلاثة اقوال قيل المراد المجوس لانهم كانوا يقولون لملكهم عش الف نيروز والف مهرجان وعن ابن عباس رضي الله عنه وهو قول الاعاجم زي هزار سال وقيل المراد مشركو العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لانا بينا ان حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي ان يكون اكثر وليس المراد من ذكر الف سنة في قول الاعاجم عش الف سنة بل المراد به التكثير وهو معروف في كلام العرب اما قوله تعالى يود احدهم لو يعمر الف سنة فالمراد انه تعالى بين بعدهم عن تمني الموت من حيث انهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمني الموت اما قوله تعالى وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر ففيه مسئلتان المسئلة الاولى ان هو في قوله وما هو كناية عما ذا فيه ثلاثة اقوال احدها انه كناية عن احدهم الذي جرى ذكره اي وما احدهم بمن يزحزحه من النار تعميره وثانيها انه ضمير لما دل عليه يعمر من مصدره وان يعمر بدل منه وثالثها ان يكون هو مبهما وان يعمر موضحه المسئلة الثانية الزحزحة التبعيد والانحاء قاله القاضي والمراد انه لا يؤثر في ازالة العذاب اقل تاثير ولو قال تعالى وما هو بمبعده ومنحيه لم يدل على قلة التاثير كدلالة هذا القول اما قوله تعالى والله بصير بما يعملون فاعلم ان البصر قد يراد به العلم يقال ان لفلان بصرا بهذا الامر اي معرفة وقد يراد به انه على صفة لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا الوصفين يصحان عليه تعالى الا انه من قال ان في الاعمال ما لا يصح ان يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل

فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين اعلم ان هذا هو النوع الرابع عشر من قبائح اليهود ومنكرات اقوالهم وافعالهم وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل لا بد له من سبب وامر قد ظهر من اليهود حتى يامره تعالى بان يخاطبهم بذلك لانه يجري مجرى المحاجة فلا بد من تقدم ذلك الامر والمفسرون ذكروا وجوها احدها ان ابن صوريا وجماعة من يهود اهل فدك لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة سالوه فقالوا يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي ياتي في اخر الزمان فقال تنام عيناي وقلبي يقظان قالوا صدقت يا محمد فاخبرنا عن الولد يكون من الرجل او المراة فقال اما العظام والعصب والعروق فمن الرجل واما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المراة فقالوا صدقت يا محمد فما بال الولد يشبه اعمامه ليس فيه من شبه اخواله شيء او يشبه اخواله ليس فيه من شبه اعمامه شيء فقال ايهما علا ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له فقالوا صدقت فاخبرنا عن الطعام الذي حرم اسرائيل على نفسه وفي التورية ان النبي الامي يخبر عنه فقال عليه السلام انشدكم بالله الذي انزل التورية على موسى هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لله نذرا لئن عافاه الله من سقمه ليحرمن على نفسه احب الطعام والشراب اليه وهو لحوم الابل والبانها فقالوا اللهم نعم فقال ابن صوريا بقيت خصلة ان قلتها امنت بك اي ملك ياتيك بما ينزل الله عليك قال جبريل قال ذاك عدونا ينزل بالقتال والشدة والحرب ورسولنا ميكائيل ياتي بالبشر والرخاء فلو كان ميكائيل هو الذي ياتيك امنا بك [illegible] فانزل الله تعالى هاتين الايتين وثانيها روى انه كان لعمر رضي الله عنه ارض باعلى المدينة وكان ممره على مدارس اليهود فكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد احببناك وانا لنطمع فيك فقال والله ما اجيئكم لحبكم ولا اسالكم لاني شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد وارى اثاره في كتابكم ثم سالهم عن جبريل فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب واما ميكائيل فيجيء بالخصب والسلامة فقال لهم وما منزلتهما من الله تعالى قالوا اقرب منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر لئن كانا كما تقولون فما هما بعدوين ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدوا لاحدهما كان عدوا للاخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لله ثم رجع عمر رضي الله عنه فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد وافقك ربك يا عمر فقال عمر رضي الله عنه لقد رايتني في دين الله بعد ذلك اصلب من الحجر وثالثها قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل عليه السلام عدونا امر ان يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فانزل الله هذه الايات واعلم ان الاقرب ان يكون سبب عداوتهم له انه كان ينزل القران على محمد صلى الله عليه وسلم لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مشعر بان هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة لانه انما فعل ذلك بامر الله فلا ينبغي ان يكون ذلك سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه اولها ان الذي نزله جبريل من القران فيه بشارة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بامر الله الذي يعترفون انه لا محيص عن امره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر فيلزم ان عداوة من هذا سبيله كفر وثانيها ان الله لو امر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب فاما ان يقال انه كان يتمرد او يابى عن قبول امر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين او كان يقبله وياتي به على وفق امر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل فما الوجه في تخصيص جبريل بالعداوة وثالثها ان انزال القران على محمد صلى الله عليه وسلم كما شق على اليهود فانزال التورية على موسى شق على قوم اخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القران قبحه فليقتض نفرة اولئك المتقدمين انزال الله التورية على موسى صلوات الله عليه قبحه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه المسئلة الثانية من الناس من استبعد ان يقول قوم من اليهود ان جبريل عليه السلام عدوهم قالوا فانا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على انكار ذلك مصرين على ان احدا من سلفهم لم يقل ذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله اصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة المسئلة الثالثة قرا ابن كثير جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غير همزة وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها وجبرئيل بوزن جبرعيل وجبرائل بوزن جبراعل وجبرائيل بوزن جبراعيل وجبرال بوزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة المسئلة الرابعة قال بعضهم جبريل معناه عبد الله فجبر عبد وايل الله وميكائيل عبيد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من اهل العلم قال ابو علي السوسي هذا لا يصح لوجهين احدهما انه لا يعرف من اسماء الله ايل والثاني انه لو كان كذلك لكان اخر الاسم مجرورا اما قوله تعالى فانه نزله على قلبك ففيه سؤالات السؤال الاول الضمير في قوله فانه وفي قوله نزله الى ماذا يعود الجواب فيه قولان احدهما ان الهاء الاولى تعود على جبريل والثانية على القران وان لم يجر له ذكر لانه كالمعلوم كقوله تعالى ما ترك على ظهرها من دابة يعني على الارض وهذا قول ابن عباس واكثر اهل العلم اي ان كانت عداوتهم لان جبريل عليه السلام ينزل القران فانما ينزله باذن الله قال صاحب الكشاف اضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشان صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته وثانيهما المعنى فان الله تعالى نزل جبريل لا انه نزل بنفسه السؤال الثاني القران انما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم

ما السبب في قوله نزله على قلبك الجواب هذه المسألة ذكرناها في الشعراء في قوله نزل به الروح الأمين على قلبك
وأكثر الأمة على أنه أنزل القرآن عليه لا على قلبه إلا أنه خص القلب بالذكر لأجل أن الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا
حتى أداه الله إلى أمته فلما كان سبب تمكنه من الأداء وثباته في قلبه حفظا جاز أن يقال نزله على قلبك
وإن كان في الحقيقة نزله عليه لا على قلبه السؤال الثالث كان من حق الكلام أن يقال على قلبي الجواب جاءت
على حكاية كلام الله كما تكلم به كأنه قيل قل ما تكلمت به من قولي من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك السؤال
الرابع كيف استقام قوله فإنه نزله جزاء للشرط الجواب فيه وجهان الأول أنه تعالى بين أن هذه العداوة
فاسدة لأنه ما أتى إلا بأن جاء بأمر الله بإنزال الكتاب فيه الهداية والبشارة فإنزاله فهو من حيث إنه مأمور يجب
أن يكون معذورا ومن حيث إنه أتى بالهداية والبشارة يجب أن يكون مشكورا فكيف يليق به العداوة الثاني
أنه تعالى بين أن اليهود إن كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك لأنه نزل عليهم الكتاب برهانا على نبوتك ومصدقا
لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من أكد عليهم هذا الأمر الذي يكرهونه أما قوله تعالى بإذن
الله فالأظهر فيه بأمر الله وهو أولى من تفسيره بالعلم لوجوه الأول أن الإذن حقيقة في الأمر مجاز في العلم
واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما أمكن الثاني أن إنزاله كان من الواجبات والوجوب يستفاد من الأمر لا من
العلم الثالث أن ذلك الإنزال إذا كان عن أمر لازم كان أوكد في الحجة أما قوله تعالى مصدقا لما بين يديه فمحمول
على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من أن المراد ما قبله من كتب الأنبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم
من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار إلى أن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فإن قيل أليس شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون مصدقا قلنا لكونها متوافقة في الدلالة
على التوحيد ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أولى بأن يكون غير مصدق لها لكونها غير متوافقة في الدلالة على غير التوحيد
ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم قلنا الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الأوقات ومنتهية في
هذا الوقت بناء على أن النسخ بيان انتهاء مدة العبادة وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف
في الشرائع أما قوله تعالى وهدى وبشرى فالمراد بأن القرآن مشتمل على أمرين أحدهما بيان ما وقع التكليف به
من أعمال القلوب وأعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى وثانيهما بيان أن الآتي بتلك الأعمال كيف يكون ثوابه
وهو من هذا الوجه بشرى ولما كان الأول مقدما على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى
فإن قيل ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع أنه كذلك بالنسبة إلى الكل الجواب من وجهين الأول أنه تعالى
إنما خصهم بذلك لأنهم الذين اهتدوا بالكتاب فهو كقوله تعالى هدى للمتقين والثاني أنه لا يكون بشرى إلا
للمؤمنين وذلك لأن البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل إلا في حق المؤمنين
فلهذا خصهم الله به أما الآية الثانية وهي قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته وجبريل ففيها مسائل
المسألة الأولى اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن من كان عدوا لجبريل لأجل أنه نزل القرآن على قلب محمد صلى
الله عليه وسلم وجب أن يكون عدوا لله تعالى بين في هذه الآية أن من كان عدوا لله كان الله عدوا له فبين
أن في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرره عليهم وهو عداوة الله لهم لأن عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر
وعداوة الله تعالى تؤدي إلى العذاب الدائم الأليم الذي لا ضرر أعظم منه وههنا سؤالان السؤال الأول
كيف يجوز أن يكونوا أعداء الله ومن حق العداوة الإضرار بالعدو وذلك محال على الله الجواب أن معنى العداوة
على الحقيقة لا يصح إلا فينا لأن العدو للغير هو الذي يريد إنزال المضار به وذلك محال بل المراد منه أحد
وجهين إما أن يعادوا أولياء الله فيكون ذلك عداوة لله تعالى كقوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله و
رسوله وكقوله تعالى إن الذين يؤذون الله ورسوله لأن المراد بالآيتين أولياء الله دونه لاستحالة المحاربة
والأذية عليه وإما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان
العدو لا يكاد يوافق عدوه أو ينقاد له شبه طريقتهم في هذا بالعداوة فأما عداوتهم لجبريل والرسل عليهم
السلام فصحيحة لأن الإضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الإضرار والمؤثرة فيهم عداوتهم
مؤثرة في اليهود لأنها في العاجل تقتضي الذلة والمسكنة وفي الآجل تقتضي العقاب الدائم السؤال الثاني لما
ذكر الملائكة فلم أعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما في الملائكة الجواب بوجهين الأول أفردهما بالذكر
لفضلهما لأنهما لكمال فضلهما صارا جنسا آخر سوى جنس الملائكة الثاني أن الذي جرى بين اليهود والرسول
صلى الله عليه وسلم هو ذكرهما والآية إنما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسمهما واعلم أن هذا يقتضي كونهما أشرف
من جميع الملائكة وإلا لم يصح هذا التأويل وإذا ثبت هذا فنقول يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من ميكائيل
عليه السلام لوجوه أحدها أنه تعالى قدم جبريل في الذكر وتقديم المفضول على الفاضل مستقبح عرفا فوجب
أن يكون مستقبحا شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وثانيها أن جبريل
عليه السلام ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الأرواح وميكائيل عليه السلام ينزل بالخصب
والأمطار وهو مادة بقاء الأبدان ولما كان العلم أشرف من الأغذية وجب أن يكون جبريل أفضل من ميكائيل
وثالثها قوله تعالى في صفة جبريل مطاع ثم أمين ذكره بوصف المطاع على الإطلاق وظاهره يقتضي كونه مطاعا
بالنسبة إلى ميكائيل فوجب أن يكون أفضل منه المسألة الثانية قرأ أبو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن
قنطار ونافع ميكائل مختلسة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل والباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه
لغة أخرى ميكئيل على وزن ميكعيل وميكل كميكعل عن ابن جني العرب إذا نطقت بالأعجمي خلطت فيه المسألة الثالثة
الواو في وجبريل وميكال قيل واو العطف وقيل بمعنى أو يعني من كان عدوا لأحد من هؤلاء فإن الله عدو للجميع
المسألة الرابعة قوله تعالى عدو للكافرين أراد عدو لهم إلا أنه جاء بالظاهر ليدل على أن الله تعالى إنما عاداهم
لكفرهم وأن عداوة الملائكة كفر والعياذ بالله تعالى من سخطه قوله تعالى ولقد أنزلنا إليك آيات بينات

وما يكفر بها إلا الفاسقون • أو كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون • ولما جاءهم
رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم
لا يعلمون • اعلم أن هذا هو نوع من قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس إن اليهود كانوا يستفتحون على الأوس
والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه فلما بعثه من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون
فيه فقال لهم معاذ بن جبل رضي الله عنه يا معشر اليهود اتقوا الله وأسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا
بمحمد صلى الله عليه وسلم ونحن أهل الشرك وتخبروننا أنه مبعوث وتصفونه لنا بصفته فقال بعضهم
ما جاءنا بشيء من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم فأنزل الله تعالى هذه الآيات وههنا مسائل المسألة
الأولى الأظهر أن المراد من الآيات البينات آيات القرآن الذي لا يأتي بمثله الجن والإنس ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع أن يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل نحو امتناعهم
من المباهلة ومن تمني الموت وسائر المعجزات نحو إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من
بين أصابعه وانشقاق القمر ونحوها قال القاضي الأولى تخصيص ذلك بالقرآن لأن الآيات إذا قرنت بالتنزيل
كانت أخص بالقرآن المسألة الثانية الوجه في تسمية القرآن بالآيات وجوه أحدها أن الآيات هي الدلائل فإذا
كانت أبعاض القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت آيات وثانيها أن فيها ما يدل على الإخبار عن
الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب وثالثها أنها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة
فإن قيل الدليل لا يكون إلا بينا فما معنى وصف الآيات بكونها بينة وليس لأحد أن يقول المراد كون بعضها أبين من
بعض لأن هذا إنما يصح لو أمكن في العلوم أن يكون بعضها أقوى من بعض وذلك محال وذلك لأن العالم بالشيء إما أن
يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده أو لا يحصل فإن حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وإن لم يحصل استحال
أن يكون شيء آخر آكد منه قلنا التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه فإن العلوم ينقسم إلى ما يكون طريق تحصيله
والدليل الدال عليه أكثر مقدمات فيكون الوصول إليه أصعب وإلى ما يكون أقل مقدمات فيكون الوصول إليه أقرب
وهذا هو الآية البينة المسألة الثالثة الإنزال عبارة عن تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل وذلك لا يتحقق إلا في
الجسم فهو على الكلام محال لكن جبريل عليه السلام لما نزل من الأعلى إلى الأسفل وأخبر به سمي ذلك إنزالا أما قوله تعالى
وما يكفر بها إلا الفاسقون ففيه مسئلتان المسألة الأولى الكفر من وجهين أحدهما جحودها مع العلم بصحتها وثانيهما
جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والإعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيها المسألة الثانية
الفسق في اللغة خروج الإنسان عما حد له قال تعالى ففسق عن أمر ربه وتقول العرب للنواة إذا خرجت من الرطبة عند
سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لأنه مأخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من أن يصير إلى الموضع
الذي يفسد فشبه تعدي الإنسان ما حد له إلى الفساد بالذي فجر السد حتى صار إلى حيث يفسد فإن قيل أليس
أن صاحب الصغيرة تجاوز أمر الله تعالى ولا يوصف بالفسق والفجور قلنا إنما يسمى بهما كل أمر عظيم يعظم من الباب
الذي ذكرنا لأن من فتح من النهر نقبا يسيرا لا يوصف بأنه فجر ذلك النهر وكذلك الفسق إنما يقال إذا عظم التعدي
إذا ثبت هذا فنقول في قوله إلا الفاسقون وجهان أحدهما أن كل كافر فاسق ولا ينعكس فكان ذكر الفاسق يأتي
على الكافر وغيره فكان أولى وثانيهما أن يكون المراد وما يكفر بها إلا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى أن
هذه الآيات لما كانت ظاهرة لم يكفر بها إلا الكافر الذي بلغ في الكفر إلى النهاية القصوى وتجاوز عن كل مستحسن
في العقل والشرع قوله تعالى أو كلما عاهدوا عهدا اعلم أن هذا هو النوع من قبائحهم وفيه مسائل المسألة الأولى قوله
تعالى أوكلما واو عطف دخلت عليه همزة الاستفهام وقيل الواو زائدة وليس بصحيح لأنه مع صحة معناه لا يجوز أن
يحكم بالزيادة المسألة الثانية قال صاحب الكشاف الواو للعطف على محذوف معناه أكفروا بالآيات البينات وكلما عاهدوا وقرأ
ابن السماك بسكون الواو على أن الفاسقون بمعنى الذين فسقوا فكأنه قيل وما يكفر بها إلا الذين فسقوا ونقضوا عهد الله
مرارا كثيرة وقرئ عوهدوا وعهدوا المسألة الثالثة المقصود من هذا الاستفهام الإنكار وإعظام ما يقدمون عليه
لأن مثل ذلك إذا قيل بهذا اللفظ كان أبلغ في التنكير والتبكيت ودل بقوله أوكلما عاهدوا على عهد بعد عهد ونقضوه
ونبذوه بل يدل على أن ذلك كالعادة فيهم وكأنه تعالى أراد تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم عند كفرهم بما
أنزل عليه من الآيات بأن ذلك ليس ببدع منهم بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينه في الآية المتقدمة
من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد حال لأن من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفته كصعوبة
من لم تجر عادته بذلك المسألة الرابعة في العهد وجوه أحدها أن الله تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه تعالى وقبولهم لتلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله تعالى وثانيها
أن العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعثه لئن خرج النبي لنؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم وثالثها أنهم
كانوا يعاهدون الله تعالى كثيرا وينقضونه ورابعها أن اليهود كانوا قد عاهدوا على أن لا يعينوا عليه أحدا من الكفار
فنقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال القاضي إن صحت هذه الرواية لا يمتنع دخولها تحت الآية لكن لا يجوز
قصر الآية عليه بل الأقرب أن يكون المراد ما له تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله تعالى وإذا كان كذلك فحمله
على نقض العهد فيما تضمنته الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القرآن المجيد ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم
أقوى المسألة الخامسة إنما قال نبذه فريق منهم لأن في جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة
جميعهم خص الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز أن يظن أن ذلك الفريق هم الأقلون بين أنهم الأكثرون فقال تعالى بل أكثرهم
لا يؤمنون وفيه قولان القول الأول أن أكثر أولئك الفساق لا يصدقون بك أبدا لحسدهم وبغيهم القول الثاني
لا يؤمنون أي لا يصدقون بكتابهم لأنهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يظهرون
لهم الإيمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه قوله تعالى ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق
لما معهم اعلم أن معنى كون الرسول صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم هو أنه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام

وبصحة التورية ومصدقا لما معهم من حيث ان التورية بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا اتى محمد صلى الله عليه
وسلم كان مجرد مجيئه مصدقا للتورية اما قوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب ففيه قولان احدها ان المراد من اوتي علم الكتاب
ممن يدرسه ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه انه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله كانهم لا يعلمون وثانيها
ان المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء علمه او لم يعلمه وهذا كوصف المؤمنين المسلمين بانهم من اهل القران لا يراد
بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويتمسك بموجبه اما قوله تعالى كتاب الله وراء ظهورهم فقيل انه
القران وقيل انه التورية وهذا هو الاقرب لوجهين احدها ان النبذ لا يعقل الا فيما تمسكوا به اولا فاما اذا لم يلتفتوا
اليه لا يقال انهم نبذوه وثانيهما انه قال نبذ فريق من اهل الكتاب ولو كان المراد به القران لم يكن لتخصيص الفريق معنى
لان جميعهم لا يصدقون بالقران فان قيل كيف يصح نبذهم للتورية وهم متمسكون بها قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم بما فيه من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتورية اما قوله تعالى
كانهم لا يعلمون فدالة على انهم نبذوه عن علم ومعرفة لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم فدلت الاية من هذه الجهة
على ان هذا الفريق كانوا عالمين بصحة نبوته صلى الله عليه وسلم الا انهم جحدوا ما يعلمون وقد ثبت ان الجمع العظيم
لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بان اولئك الجاحدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم قوله تعالى
واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل
على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون
به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن
اشتريه ماله في الاخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون ه اعلم ان هذا هو نوع من قبائح افعالهم
وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه اما قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان
ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى واتبعوا حكاية عمن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه اقوال احدها انهم هم اليهود
الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم وثانيها انهم الذين تقدموا من اليهود وثالثها انهم الذين كانوا
في زمن سليمان عليه السلام من السحرة لان اكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعدونه من جملة
الملوك في الدنيا فالذين منهم كانوا في زمانه لا يمتنع ان يعتقدوا فيه انه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر
ورابعها انه يتناول الكل وهذا اولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض اولى من صرفه الى غيره اذ لا دليل على التخصيص
قال السدي لما جاءهم محمد صلى الله عليه وسلم عارضوه بالتورية فخاصموه بها فاتفقت التورية والقران فنبذوا
التورية واخذوا بكتاب اصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القران فهذا هو قوله ولما جاءهم رسول من
عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم اخبر عنهم بانهم اتبعوا
كتب السحر المسئلة الثانية ذكروا في تفسير تتلوا وجهين احدها ان المراد منه التلاوة والاخبار وثانيهما قال
ابو مسلم تتلوا اي تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه اذا كذب وتلا عنه اذا صدق واذا ابهم جاز الامران والاقرب
هو الاول لان التلاوة حقيقة في الخبر الا ان المخبر يقال في خبره اذا كان كذبا انه يقول على فلان وانه قد تلا على
فلان ليميز بينه وبين الصدق الذي لا يقال فيه روى على فلان بل يقال روى عن فلان وتلا عن فلان وذلك
لا يليق الا بالاخبار والتلاوة ولا يمتنع ان يكون الذين كانوا يخبرون به عن سليمان عليه السلام مما يتلى ويقرأ فيجتمع
فيه كل الاوصاف والله اعلم المسئلة الثالثة اختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الاكثرين
وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا اما الذين حملوه على شياطين
الجن فقالوا ان الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون الى ما سمعوا اكاذيب يلفقونها ويلقونها الى الكهنة
وقد دونوها في كتب يقرؤنها ويعلمونها للناس وفشا ذلك في زمن سليمان عليه السلام حتى قالوا ان الجن تعلم
الغيب وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم ملكه الا بهذا العلم وبه يسخر الجن والانس والريح التي تجري بامره واما
الذين حملوه على شياطين الانس فقالوا روى في الخبر ان سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيرا من العلوم التي
خصه الله بها تحت سرير ملكه خوفا على انه ان هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم
من المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك اشياء من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته واطلاع
الناس على تلك الكتب اوهموا الناس انه من عمل سليمان وانه ما وصل الى ما وصل اليه الا بسبب هذه الاشياء فهذا
معنى ما تتلوا الشياطين واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الاول بان شياطين الجن لو قدروا على
تغيير كتب الانبياء وشرايعهم بحيث يبقى ذلك التحريف مخفيا فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرايع فذلك
يفضي الى الطعن في كل الاديان فان قيل اذا جوزتم ذلك على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله على شياطين الجن
قلنا الفرق ان الذي يفعله الانسان لا بد وان يظهر من بعض الوجوه اما لو جوزنا هذا الافعال من الجن وهو ان
يزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيا فيفضي الى الطعن في جميع الاديان
المسئلة الرابعة اما قوله تعالى على ملك سليمان فقيل في ملك سليمان عن ابن جريج وقيل على عهد ملك سليمان
والاقرب ان يكون المراد فاتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان افتراء على ملك سليمان لانهم كانوا يقرؤن
من كتب السحر ويقولون ان سليمان انما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم وكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء
على ملك سليمان المسئلة الخامسة اختلفوا في المراد بملك سليمان فقال القاضي ان ملك سليمان هو النبوة او
يدخل فيه النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة فاذا صح ذلك ثم اخرج القوم صحيفة فيها ضروب
السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم اخرجوها بعد موته واوهموا انها من جهته صار ذلك تقولا على ملكه في
الحقيقة والاصح عندي ان يقال ان القوم لما ادعوا ان سليمان عليه السلام انما وجد تلك المملكة بسبب ذلك
العلم كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمان المسئلة السادسة السبب في انهم اضافوا السحر الى سليمان
عليه السلام وجوه احدها انهم اضافوا السحر الى سليمان عليه السلام تفخيما لشانه وتعظيما للامر وترغيبا للقوم

في قبول

في قبول ذلك منهم وثانيها ان اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمان عليه السلام بل كانوا يقولون انما وجد ذلك
بسبب السحر وثالثها ان الله تعالى لما سخر الجن لسليمان عليه السلام فكان يخالطهم ويستفيد منهم اسرارا
عجيبة فغلب على الظنون انه عليه السلام استفاد السحر منهم اما قوله تعالى وما كفر سليمان فهذا تنزيه له عليه
السلام عن الكفر وذلك يدل على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر وقيل فيه اشياء احدها ما روى عن بعض
احبار اليهود انهم قالوا الا تعجبون من محمد صلى الله عليه وسلم يزعم ان سليمان عليه السلام كان نبيا وما كان الا
ساحرا فانزل الله تعالى هذه الاية وثانيها ان السحرة من اليهود زعموا انهم اخذوا السحر عن سليمان عليه السلام فنزهه
الله تعالى عنه وثالثها ان قوما زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبراه الله تعالى منه لان كونه نبيا ينافي كونه ساحرا
كافرا ثم بين تعالى ان الذي برأه منه لاصق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا يشير به الى ما تقدم ذكره ممن اتخذ
السحر كالحرفة لنفسه وينسبه الى سليمان عليه السلام ثم بين تعالى ما به كفروا فقد كان يجوز ان يتوهم انهم
كفروا لا بالسحر فقال تعالى يعلمون الناس السحر واعلم ان الكلام يقع من وجوه المسئلة الاولى في البحث عنه
بحسب اللغة فنقول ذكر اهل اللغة انه في الاصل عبارة عما لطف وخفي سببه والسحر بالنصب هو الغذاء لخفائه
ولطف مجاريه قال لبيد ه ونسحر بالطعام وبالشراب ه قيل فيه وجهان احدهما انا نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع
والاخر نغذى واي الوجهين كان فمعناه الخفاء وقال لبيد ه وان تسألينا فيم نحن فاننا ه عصافير من هذا الانام
المسحر ه وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل ايضا ان يريد من المسحر انه ذو السحر والسحر هو الرية
وما تعلق بالحلقوم وهذا ايضا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضي الله عنها توفي رسول الله صلى الله
بين سحري ونحري وقوله تعالى انما انت من المسحرين يعني من المخلوق الذي يطعم ويشرب يدل عليه قولهم
ما انت الا بشر مثلنا ويحتمل ايضا انه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انه قال للسحرة
ما جئتم به السحر ان الله سيبطله وقال فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم فهذا هو معنى السحر
في اصل اللغة المسئلة الثانية اعلم ان لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل امر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته و
يجري مجرى التمويه والخداع ومن اطلق ولم يقيد افاد ذم فاعله قال تعالى سحروا اعين الناس يعني موهوا عليهم
حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى وقد يستعمل مقيدا فيما يحمد ويمدح
روي انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم فقال لعمرو خبرني عن
الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره قال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل
منه فقال عمرو انه زمر المروءة ضيق العطن احمق الاب لئيم الخال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم (قال) صدقت
فيهما ارضاني فقلت احسن ما علمت واسخطني فقلت اسوء ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من
البيان لسحرا فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح الشيء المشكل ويكشف
عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته فان قيل كيف يجوز ان يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحرا وهذا
القائل انما قصد اظهار الخفاء لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر انما يكون عند اخفاء الظاهر قلنا انما سماه سحرا
لوجهين الاول ان ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب فاشبه السحر الذي يستميل القلوب فمن
هذا الوجه سمي سحرا لا من الوجه الذي ظننت الثاني ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون
قبيحا وتقبيح ما يكون حسنا فذلك يشبه السحر من هذا الوجه المسئلة الثالثة في اقسام السحر اعلم ان السحر على
اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب
ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين
بعث الله تعالى ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم في مذاهبهم اما المعتزلة فقد اتفقت
كلمتهم على ان غير الله لا يقدر على خلق الجسم والحيوة واللون والطعم واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ملخصة
في تفسيره وسائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها احدها هو الدلائل العقلية التي عليها
يعولون فيقولون ثبت ان كل ما سوى الله اما متحيز واما قائم بالمتحيز فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحيوة لكان ذلك
الغير متحيزا وذلك المتحيز لا بد وان يكون قادرا بالقدرة اذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على
ان الاجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحيوة ويدل عليه وجهان الاول ان العلم
الضروري حاصل بان الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم ابتداء فقدرتنا مشتركة في امتناع ذلك عليها فهذا
الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك ههنا الا كوننا قادرين بالقدرة فوجب ان يكون كل
من كان قادرا بالقدرة ان يتعذر عليه فعل الجسم والحيوة الثاني ان هذه القدرة التي لنا لا شك انها
يخالف بعضها بعضا فلو فرضنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحيوة لم يكن مخالفتها لهذه القدر باشد من مخالفة بعضها لبعض
البعض فلو كفت تلك المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم لوجب ان يكون هذه القدر كذلك فبهذا الوجه يمتنع
ان تكون صالحة لخلق الجسم والحيوة واذا لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم
والحيوة وثانيها لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لانا لو جوزنا استحداث الخوارق
بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكنا القطع بان هذه الخوارق التي ظهرت على يد الانبياء
صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها انهم اتوا بها من طريق السحر وحينئذ بطل القول بالنبوات من كل الوجوه
وثالثها انا لو جوزنا ان يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحيوة والالوان لقدر ذلك الانسان على
تحصيل الاموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعي السحر متوصلا الى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد فعلمنا
كذب من يدعيه ولهذا السبب بعينه يعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء فانا نقول لو امكنهم بقليل الادوية ان يقلبوا غير
الذهب ذهبا لكان اما ان يمكنهم ذلك بالقليل من الاموال فكان ينبغي ان يغنوا انفسهم بذلك عن المشقة
والذلة او لا يمكن الا بالالات العظام والاموال الخطيرة فكان يجب ان يظهروا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك

بل كان يجب ان يفطن الملوك لذلك لانه انفع لهم من فتح البلاد التى لا تتم الا باخراج الاموال والكنوز وفى علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضى فثبت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح ان يكون فاعلا لشئ من ذلك واعلم ان هذه الدليل ضعيف جدا اما الوجه الاول فنقول ما الدليل على ان كل ما سوى الله اما ان يكون متحيزا او قائما بالمتحيز اما علمتم ان الفلاسفة مصرون على اثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا انها فى نفسها ليست متحيزة ولا قائمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بها فان قالوا لو وجد موجود هكذا لزم ان يكون مثلا لله تعالى قلنا لا نسلم وذلك لان الاشتراك فى السلوب لا يقتضى الاشتراك فى الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام يقدر على ذلك لذاته قوله الاجسام متساوية فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الاجسام فان قالوا انه لا معنى للجسم الا الممتد فى الجهات الشاغل للاحياز ولا تفاوت بينها فى هذا المعنى قلنا الامتداد فى الجهات والشغل للاحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد ان تكون الاشياء المختلفة فى الماهية مشتركة فى بعض اللوازم سلمنا انه يجب ان يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحيوة قوله لان القدرة التى لنا مشتركة فى هذا الامتناع فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة فلا نسلم ان الامتناع حكم معلل وذلك لان الامتناع عدمى والعدم لا يعلل سلمنا انه امر وجودى ولكن من مذهبهم ان كثيرا من الاحكام لا يعلل فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك سلمنا انه معلل فلم قلتم ان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة اليس ان القبح حصل فى الظلم معللا بكونه ظلما وفى الكذب بكونه كذبا وفى الجهل بكونه جهلا سلمنا انه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم انه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز ان يكون هذه القدرة التى لنا مشتركة فى وصف معين وتلك القدرة التى تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على ان الامر ليس كذلك اما الوجه الثانى وهو انه ليست مخالفة تلك القدر لبعض هذه القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فنقول هذا ضعيف لانا لا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر لخصوصيتها المعينة التى لاجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلومة انها غير حاصلة فى سائر القدر ونظير ما ذكروه ان يقال ليست مخالفة الصفرة للبياض باشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة للصفرة من صحة ان يرى لوجب كون السواد مخالفا للبياض ان يمتنع رؤيته ولما كان هذا الكلام فاسدا فكذا ما قالوه والعجب من القاضى انه لما حكى هذه الوجوه عن الاشعرية فى مسئلة الرؤية زيفها بالاسئلة ثم انه نفسه تمسك بها فى هذه المسئلة التى هى الاصل فى اثبات النبوة والرد على من اثبت متوسطا بين الله وبيننا اما الوجه الثانى وهو ان القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الاصل فنقول اما ان يكون القول بصحة النبوات متفرعا على فساد هذه القاعدة او لا يكون فان كان الاول امتنع فساد هذا الاصل بالبناء على صحة النبوات والا وقع الدور وان كان الثانى فقد سقط الكلام بالكلية اما الوجه الثالث فلقائل ان يقول الكلام فى الامكان غير وفى الوقوع غير ونحن لا نقول بان هذه الحالة حاصلة لكل احد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر الا فى الاعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه فهذا هو الكلام فى النوع الاول من السحر والله الهادى النوع الثانى من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس فى ان الذى يشير اليه كل احد بقوله انا ما هو فمن الناس من يقول انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم سار فى هذه البنية ومنهم من يقول انه موجود وليس بجسم ولا جسمانى اما اذا قلنا ان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من هذه الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق فى بعض الاعصار النادرة ان يكون مزاجه مزاجا من الامزجة فى زمان من الازمنة فى ناحية من النواحى يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا متعذر وهكذا الكلام اذا قلنا الانسان جسم سار فى هذه البنية اما اذا قلنا الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة فيتفق فى بعض النفوس ان كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغائبة فهذا الاحتمال مما لم تقم دلالة على فساده سوى الوجوه المتقدمة وقد بان بطلانها ثم الذى يؤكد هذا الاحتمال وجوه احدها ان الجذع الذى يتمكن الانسان من المشى عليه لو كان موضوعا على الارض لا يمكنه المشى عليه ولو كان كالجسر على هاوية تحته وما ذاك الا ان تخيل السقوط متى قوى اوجبه وثانيها اجتمعت الاطباء على نهى المرعوف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان والدوران وما ذاك الا ان النفوس خلقت مطيعة للاوهام وثالثها حكى صاحب الشفاء عن ارسطو فى طبايع الحيوان ان الدجاجة اذا تشبهت كثيرا بالديكة فى الصوت وفى الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشئ النابت على ساق الديك ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية ورابعها اجتمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجتمعوا على ان الدعاء اللسانى الخالى عن الطلب النفسانى قليل البركة عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس اثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة ونحلة مخصوصة وخامسها انك لو انصفت لعلمت ان المبادى القريبة للافعال الحيوانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة المغروزة فى العضلات صالحة للفعل وتركه وضده ولن يترجح احد الطرفين على الاخر الا لمرجح وما ذاك الا تصور كون الفعل جميلا او لذيذا او تصور كونه قبيحا او مولما فتلك التصورات هى المبادى لصيرورة القوى العضلية مبادى للفعل لوجود الافعال بعد ان كانت كذلك بالقوة واذا كانت هذه التصورات هى المبادى لمبادى هذه الافعال فاى استبعاد فى كونها مبادى للافعال انفسها والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار وسادسها التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادى قريبة لحدوث الكيفيات فى الابدان فان الغضبان يشتد سخونة مزاجه حتى انه يفيد سخونة قوية ويحكى ان بعض الملوك عرض له فالج فاعيا الاطباء

لا يمكنه المشى عليه ع

الديك معروف والجمع الديكة والديوك ص

النحلة الدعوى ص

من صلاحه فدخل عليه بعض الحذاق منهم فى حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح فى العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات مبادى لحدوث الحوادث فى البدن فاى استبعاد من كونها مبادى لحدوث الحوادث خارج البدن وسابعها ان الاصابة بالعين امر اتفق عليها العقلاء وذلك ايضا يحقق امكان ما قلناه اذا عرفت هذا فنقول النفوس التى تفعل هذه الافاعيل قد تكون قوية جدا فتستغنى فى هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة محتاجة الى الاستعانة بهذه الآلات وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التاثير فى مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا فى هذا البدن فاذا اراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تاثيرها من بدنه الى بدن اخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس واشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التاثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك اجتمعت الامم على انه لا بد لمزاول هذه الاعمال من الانقطاع عن المالوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وكلما كان هذه الامور اتم كان ذلك التاثير اقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظرا الى ماهيتها وخاصيتها عظم التاثير والسبب اللمى فيه ان النفس اذا اشتغلت بالجانب الواحد استعملت جميع قوتها فى ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فيصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر ولذلك نرى ان انسانين يستويان فى قوة الخاطر اذا اشتغل احدهما بصناعة واحدة واشتغل الاخر بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون اقوى من ذى الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسئلة من المسائل فانه حال تفكره فيها لا بد وان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته اليه فيكون الفعل اسهل واحسن واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل الفعل الغريب الذى يحاوله انجذابا قويا لا سيما وههنا آفة اخرى وهى ان مثل هذه النفس اعتادت الاشتغال باللذات من اول امرها الى اخرها ولم يشتغل قط باستحداث هذه الافعال الغريبة وهى بالطبع حنون الى الاول وعزوف عن الثانى فاذا وجدت مطلوبها من النمط الاول فاتى تلتفت الى الجانب الاخر فقد ظهر من هذا ان مزاولة هذه الاعمال لا تتاتى الا مع التجرد عن الاحوال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والاقبال بالكلية على عالم الصفاء والارواح واما الرقى فان كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان حس البصر كما شغلناه بالامور المناسبة لذلك الغرض فحس السمع نشغله ايضا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس متى تطابقت نحو التوجه الى الغرض كان توجه النفس حينئذ اليه اقوى واما ان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة فان الانسان اذا اعتقد ان هذه الكلمات انما يقرأ للاستعانة بشئ من الامور الروحانية ولا يدرى كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس فى اثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى التاثير النفسانى فيحصل الغرض وهكذا القول فى الدخن قالوا فقد ثبت ان هذا القدر من القوة النفسانية مستقل فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتاثيراتها عظم التاثير بل ههنا نوعان اخران الاول ان النفوس التى فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفس فى قوتها وفى تاثيراتها فاذا صارت هذه النفوس صافية لم يبعد ان ينجذب اليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فيتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل واذا كان واذا كملت القوة وتزايدت قوى التاثير الثانى ان هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار الفائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على امور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح سحر اصحاب الاوهام والرقى النوع الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن مما انكره بعض المتاخرين من الفلاسفة والمعتزلة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية وهى فى انفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنوا الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ثم قال الخلو منهم هذه الارواح جواهر قائمة بانفسها لا متحيزة ولا حالة فى المتحيز وهى قادرة عالمة مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح السماوية اما ان الاتصال اسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية اسهل فلان المشابهة والمشاكلة بينهما اتم واشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الارواح السماوية واما ان القوة الحاصلة بسبب الاتصال بالارواح السماوية اقوى فلان الارواح السماوية بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس بالنسبة الى الشعلة والبحر بالنسبة الى القطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية قالوا وهذه الاشياء وان لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا اقل من الاحتمال والامكان ثم ان اصحاب الصنعة وارباب التجربة شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد فهذا النوع هو المسمى بالعزايم وعمل تسخير الجن النوع الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبنى على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة اذا نظر الى الشط راى السفينة واقفة والشط متحركا وهذا يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما والذبالة التى تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى فى الماء كالاجاصة والشخص الصغير يرى فى الضباب عظيما وبخار الارض التى يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت صغرت

قفز قفزا وقفزانا وثب ص

بالعين ع

ضعيفة ع

المزاولة المحاولة والمعالجة ص

عزفت نفسى عنه انصرفت عنه ق

بالتاثير ع

وأما رؤية العظيم من البعيد صغيرا فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة وثانيها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدار ما فاما اذا ادركت المحسوس في زمان صغير جدا ثم ادركت بعده محسوسا اخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة الالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من كل تلك الالوان وثالثها ان النفس اذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء اخر فلا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان اخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء اخر وكذا الناظر في المراة فانه ربما قصد انه يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو اكبر منها ان كان بوجهه اثر او بجبهته او بسائر اعضائه التي يقابل المراة وربما قصد ان يرى سطح المراة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المراة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل اذهان الناظرين به وياخذ عيونهم اليه حتى استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئا اخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا لتعاون الشيئين احدهما اشتغالهم بالامر الاول والثاني سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء اخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم تتحرك النفوس والاوهام الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ ياخذ بالعيون لانه بالحقيقة ياخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال وكلما كان اخذه للعيون والخواطر وجذبه لها الى سوى مقصوده اقوى كان احذق في عمله وكلما كانت الاحوال التي تفيد حس البصر نوعا من انواع الخلل اشد كان هذا العمل احسن مثل ان يجلس المشعبذ في موضع مضيء جدا فان الضوء الشديد يفيد كلالا واختلالا وكذلك الظلمة الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا والالوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على احوالها فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر النوع الخامس من السحر الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الالات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى صورة الخيلاء اخرى مثل فارسين يقتتلان ويقتل احدهما الاخر وكفارس على فرس وفي يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومنها الصور التي يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف امور المخايل وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب علم جر الاثقال وهو ان يجر ثقيلا عظيما بالة خفيفة سهلة وهي في الحقيقة لا ينبغي ان يعد من باب السحر لان لها اسبابا معلومة يقينية من اطلع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسيرا شديدا لا يصل اليها الا الفرد بعد الفرد لا جرم عد اهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل ارجعانوس الموسيقار في هيكل اورشليم العتيق عند تجديده اياه وذلك انه اتفق له ان كان مجتازا بفلاة من الارض فوجد فيها فرخا من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطوف فكان يصفر صفيرا حزينا بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تجيئه بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فياكل بعضها ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك وتامل حال هذا الفرخ وعلم ان في صفيره المخالف لصفير البراصل ضربا من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما ياكله فتلطف بعمل الة تشبه الصفارة اذا استقبل الريح بها ادت ذلك الصفير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تجيء الى ذلك الفرخ لانها تظن ان هناك فرخا من جنسها فلما صح له ما اراد اظهر النسك وعمد الى هيكل اورشليم وسال عن الليلة التي دفن فيها اسطرخس الناسك القائم بعمارة ذلك الهيكل فاخبر انه دفن في اول ليلة من اب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وامرهم بفتحها في اول ليلة اب وكان يظهر صوت البرصلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البراصل تجيء بالزيتون حتى كان يمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا انه من كرامات ذلك المدفون ويدخل في هذا الباب انواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع النوع السادس من السحر الاستعانة بخواص الادوية مثل ان يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة مثل دماغ الحمار اذا تناوله الانسان تبلد عقله وقلت فطنته واعلم انه لا سبيل الى انكار الخواص فان اثر المغناطيس مشاهد الا ان الناس قد اكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق النوع السابع من السحر تعليق القلب وهو ان يدعي الساحر انه قد عرف الاسم الاعظم فان الجن يطيعونه وينقادون له في اكثر الامور واذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والمخافة واذا حصل الخوف ضعفت القوة الجسمانية فحينئذ يتمكن الساحر من ان يفعل حينئذ ما شاء وان من جرب الامور وعلم احوال اهل العالم علم ان لتعليق القلب اثرا عظيما في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار والله اعلم النوع الثامن من السحر السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك شائع في الناس فهذه جملة الكلام في اقسام السحر وشرح انواعه واصنافه والله اعلم بحقائق الامور المسألة الرابعة في اقوال المسلمين في ان هذه الانواع هل هي ممكنة ام لا اما المعتزلة فقد اتفقوا على انكارها الا النوع المنسوب الى التخيل والمنسوب الى اطعام بعض الادوية المبلدة والمنسوب الى التضريب والنميمة واما الاقسام الخمسة الاول فلقد انكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها واما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء كلها عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فاما ان يكون المؤثر في ذلك هو الفلك والنجوم فلا واما الفلاسفة والمنجمون والصابئة خذلهم الله فقولهم على ما سلف تقريره واحتج اصحابنا

البصر م

على

على فساد قول الصابئة انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب ان يكون موجده قادرا فاذا الشيء الذي حكم العقل بانه مقدور انما يصح ان يكون مقدورا له لكونه ممكنا والامكان قدر مشترك بين كل الممكنات فاذا كل الممكنات مقدورة لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب اخر يلزم ان يكون ذلك السبب مزيلا لتعلق قدرة الله بذلك المقدور فيكون الحادث سببا لعجز الله تعالى وهو محال فثبت انه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرة الله وعنده يبطل كل ما قاله الصابئة قالوا اذا ثبت هذا فندعي بانه لا يمتنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى في هذه الاية وما هم بضارين به من احد الا باذن الله والاستثناء يدل على حصول الاثر بسببه واما الاخبار احدها ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله وان امراة يهودية سحرته صلى الله عليه وسلم وجعلت ذلك تحت راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض ونزل المعوذتان بسببه وثانيها ان امراة اتت عائشة فقالت لها اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل اتعلم علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الاخرة بامر الدنيا فابيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعلت وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رايت لما فعلت قلت ما رايت شيئا فقالا لي انت على راس امرك فاتقي الله ولا تفعلي فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرايت كان فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجي فصعد الى السماء فجئتهما واخبرتهما فقالا ايمانك قد خرج عنك فقد احسنت السحر فقلت وما هو قالا لا تريدين شيئا فتصورته في وهمك الا كان فصورت في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب فقلت انزرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت انطحن واختبز فانا لا اريد شيئا اصوره في نفسي الا حصل فقالت عائشة ليست لك توبة وثالثها ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب وهي مشهورة اما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه احدها قال تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى وثانيها قوله تعالى في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولو صار صلى الله عليه وسلم مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول وثالثها انه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والاخبار التي ذكرتموها من باب الاحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل المسألة الخامسة في ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته شريف وايضا لعموم قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يعلم لما امكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي ان يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا المسألة السادسة في ان الساحر هل يكفر ام لا اختلف الفقهاء في ان الساحر هل يكفر ام لا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اتى كاهنا او عرافا فصدقه فيما يقول فقد كفر بما انزل على محمد اعلم انه لا نزاع في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر اما النوع الثاني وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح الانسان في التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحيوة والقدرة وتغيير البنية والشكل فالاظهر اجماع الامة ايضا على تكفيره اما النوع الثالث وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ في التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله عقيبا فعاله على سبيل العادة الاجسام والحيوة والعقل وتغيير البنية والشكل فههنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه ان يعرف صدق الانبياء والرسل وهذا ركيك من القول فان لقائل ان يقول ان الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذبا في دعواه فانه لا يجوز من الله اظهار هذه الاشياء على يده لئلا يحصل التلبيس فان المحق اذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الاشياء على يده لم يفض ذلك الى التلبيس لان المحق يتميز عن المبطل بما ان المحق يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة واما سائر الانواع التي عددناها من السحر فلا شك انه ليس بكفر فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر الى سليمان عليه السلام قال الله تعالى تنزيها عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر على الاطلاق كفر وايضا قال ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وهذا ايضا يدل على ان يكون السحر على الاطلاق كفرا وحكى عن الملكين ايضا انهما لا يعلمان احدا السحر حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على الاطلاق قلنا حكاية الحال تكفي في صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم المسألة السابعة في انه هل يجب قتلهم ام لا اما النوع الاول وهو ان يعتقد في الكواكب كونها الهة مدبرة والثاني وهو ان يعتقد ان الساحر يصير موصوفا بالقدرة على خلق الاجسام والحيوة والقدرة والعقل وتركيب الشكل فلا شك في كفرهما فالمسلم اذا اتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد ويستتاب فان اصر قتل وروي عن مالك وابي حنيفة انه لا يقبل توبته لنا انه اذا اسلم فيقبل اسلامه لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر واما النوع الثالث وهو ان يعتقد ان الله تعالى اجرى عادته بخلق الاجسام والحيوة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الادوية فالساحر يعتقد انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحيوة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة انه كفر قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبياء وهذا ركيك لانه يقال الفرق هو ان المدعي للنبوة ان كان صادقا في دعواه امكنه الاتيان بهذه الاشياء وان كان كاذبا تعذر عليه ذلك فبهذا يظهر الفرق واذا ثبت انه ليس بكافر وثبت انه ممكن الوقوع فاذا اتى الساحر بشيء من ذلك فان اعتقد انه ايتانه به مباح كفر لانه حكم على المحظور بكونه مباحا وان اعتقد حرمته فعند الشافعي ان حكمه حكم الجناية ان قال اني سحرته وسحري يقتل غالبا يجب عليه القود وان قال سحرته وسحري قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وان قال

فالطحن من ساعته واختبز

سحر غيره لو افق اسمه فهو خطأ يجب الدية مخففة في ماله لانه ثبت باقراره الا ان يصدقه العاقلة فحينئذ يجب عليهم فهذا تفصيل مذهب الشافعي وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله اني اترك السحر واتوب منه فاذا اقر انه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان انه ساحر او وصفوه بصفة يعلم انه ساحر قتل ولا يستتاب فان اقر باني كنت سحرت مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال سالت ابا يوسف عن قول ابي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم لم يكن بمنزلة المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل قتل واحتج اصحابنا على صحة قولهم بوجهين احدهما انه لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق وان لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه الثاني ان الساحر من اليهود لا يقتل لانه صلى الله عليه وسلم سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن اعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلهما فوجب ان يكون المؤمن كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين واحتج ابو حنيفة على قوله باخبار الاول ما روى نافع عن ابن عمر ان جارية لحفصة سحرتها فاخذتها فاعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه فانكره فاتاه ابن عمر رضي الله عنه فاخبره امرها فكان عثمان انما انكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه الثاني روى عمرو بن دينار انه ورد كتاب عمر رضي الله عنه ان اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر الثالث قال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ان هؤلاء العرافين كهان العجم فمن اتى كاهنا يؤمن له بما يقول فقد برئ مما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم والجواب لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فاما سائر انواع السحر اعني الاتيان بضروب الشعبذة والالات العجيبة المبنية على ضرورة الخلاء والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يوهم ضروبا من التخويف والتقريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمشى بالتضريب والنميمة ويحتال في ايقاع الفرقة بعد الوصلة ويوهم ان ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الاعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في دفن الاشياء الوسخة في دور الناس وكذا القول في ايهام ان الجن يفعلون ذلك وكذا القول فيمن يدس الادوية المبلدة في الاطعمة فان شيئا من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام الكلي في السحر ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الاية يقتضي انهم انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر فصارت الاية دالة على ان تعليم السحر كفر وعلى ان السحر ايضا كفر ولمن منع ذلك ان يقول لا نسلم ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر فان قيل ان هذا مشكل لان الله تعالى اخبر في اخر الاية ان الملكين يعلمان السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جائز لما ثبت ان الملائكة باسرهم معصومون وايضا فلانكم قد دللتم على انه ليس كل ما يسمى سحرا فهو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع مسمياته فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الاول من الاشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين انما كفروا لاتيانهم بهذا السحر لا بسائر الاقسام واما الملكان فلا نسلم انهما انما علما هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان سائر الانواع على ما قال تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وايضا فبتقدير ان يقال انهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع انما يكون كفرا اذا قصد المعلم ان يعتقد المتعلم حقيته وكونه صوابا فاما ان تعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا وتعليم الملائكة كان لاجل ان يصير المكلف محترزا عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة واما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الاشياء فظهر الفرق المسألة الثامنة قرأ نافع وابن كثير وعاصم وابو عمرو بتشديد لكن والشياطين بالنصب على انه اسم لكن والباقون لكن بالتخفيف والشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد احسن واذا كان بغير واو فالتخفيف احسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو لاتصال الكلام والمشددة لا تكون عطفا لانها تعمل عمل ان اما قوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ففيه مسائل المسألة الاولى ما في قوله وما انزل فيه وجهان احدهما انه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال القول الاول انه عطف على السحر اي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما انزل على الملكين ايضا القول الثاني انه عطف على قوله ما تتلوا الشياطين اي واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وما انزل على الملكين لان السحر منه ما هو كفر وهو الذي تتلوا الشياطين ومنه ما تاثيره في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي نزل على الملكين فكانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم اتبعوا كلا الامرين ولم يقتصروا على احدهما القول الثالث ان موضعه جر عطفا على ملك سليمان وتقديره ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وعلى ما انزل على الملكين وهو اختيار ابي مسلم وانكر في الملكين ان يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه الاول ان السحر لو كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله تعالى وذلك غير جائز لان السحر كفر وعبث ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك الثاني ان قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة انهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل الثالث كما لا يجوز في الانبياء ان يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الاولى الرابع ان السحر لا ينضاف الا الى الكفرة والفسقة والشياطين المردة فكيف يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل المموه وقد جرت عادة الله تعالى بابطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به السحر

ان الله

ان الله سيبطله ثم ان ابا مسلم رحمه الله سلك في تفسير الاية نهجا اخر يخالف قول اكثر المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا السحر الى ملك سليمان مع ان ملك سليمان كان مبرأ عنه فكذلك نسبوا ما انزل على الملكين الى السحر مع ان المنزل عليهما كان مبرأ عن السحر وذلك لان المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء الى الخير وانهما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما انما نحن فتنة فلا تكفر توكيدا لبعثهم على القبول والتمسك وكانت طائفة تتمسك واخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما اي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب ابي مسلم الثاني ان يكون ما بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله وما كفر سليمان كانه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لان السحرة كانت تضيف السحر الى سليمان وتزعم انه مما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فرد الله عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من احد جحد ايضا اي لا يعلمان احدا بل ينهيان عنه اشد النهي واما قوله حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فهو كقولك ما امرت فلانا بكذا حتى قلت له ان فعلت كذا نالك كذا اي ما امرت به بل حذرته واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان القول الاول احسن منها وذلك لان عطف قوله وما انزل على ما يليه اولى من عطفه على ما بعد عنه الا لدليل منفصل اما قوله لو انزل السحر عليهما لكان منزل ذلك هو الله تعالى قلنا تعريف صفة الشيء قد يكون لاجل الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل ان يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه ومن لم يعرف الشر من الناس يقع فيه قوله ثانيا ان تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر الجواب انه محمول على واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهي ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم اثبات ان ذلك المذهب حق قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لا نسلم انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله قوله رابعا انما يضاف السحر الى الكفرة والمردة فكيف يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل منهيا عنه واما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فيكون مامورا به المسألة الثانية قرأ الحسن الملكين بكسر اللام وهو مروي ايضا عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا علجين اقلفين ببابل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء وهاروت وماروت اسمان لهما وقيل هما جبريل وميكائيل وقيل غيرهما اما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه احدها انه لا يليق بالملائكة تعليم السحر وثانيها كيف يجوز انزال الملكين مع قوله تعالى ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون وثالثها لو انزل الملكين لكان اما ان يجعلهما في صورة رجلين او لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة رجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا وهو غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا والجواب عن الاول انه سنبين وجه الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر وعن الثاني ان هذه الاية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاص يقدم على العام وعن الثالث ان الله تعالى انزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الانبياء ان لا يقطعوا على من صور بصورة الانسان بكونه انسانا كما ان في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي ان لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه المسألة الثالثة اذا قلنا بانهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروي عن ابن عباس ان الملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فاجابهم الله بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم الكرام الكاتبون وكانوا يعرجون باعمالهم الخبيثة فعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله اياهم مع ما ظهر منهم من القبائح ثم اضافوا اليها عمل السحر فازداد تعجب الملائكة فاراد الله تعالى ان يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا ودیانة لانزلهما الى الارض فاختبرهم فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وانزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر فنزلا فذهبت اليهما امرأة من احسن النساء وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فابت ان تطيعهما الا بعد ان يعبدا الاصنام والا بعد ان يشربا الخمر فامتنعا اولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت ان اظهر هذا السائل للناس ما رأى منا فسد امرنا فان اردتما الوصول الي فاقتلا هذا الرجل فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المرأة فلم يجداها ثم ان الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة قولان احدهما ان الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بني ادم امر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وفلكها حتى هبطا الى الارض الى ان كان ما كان فحينئذ ارتفعت الزهرة وفلكها الى موضعهما من السماء موبخين لهما على ما شاهداه منهما الثاني ان المرأة كانت فاجرة من اهل الارض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذي به كانا يعرجان الى السماء فتكلمت به وعرجت الى السماء وكان اسمها بيدخت فمسخها الله تعالى وجعلها هي الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل عليها بل فيه ما يبطلها من وجوه احدها ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة من كل المعاصي وثانيها ان قولهم انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك وثالثها ان من اعجب الامور قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب في انزالهما وجوه

فملكها ثمه

وكانا اسمها

احدها ان السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت ابوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله هذين الملكين لاجل ان يعلما الناس ابواب السحر حتى كانوا يتمكنوا من معارضة اولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا ولا شك ان هذا من احسن الاغراض والمقاصد وثانيها ان العلم بكون المعجزة مخالفا للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله تعالى هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل هذا الغرض وثالثها لا يمتنع ان يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين اعداء الله والالفة بين اولياء الله كان مباحا عندهم او مندوبا فالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وايقاع الفرقة بين اولياء الله والالفة بين اعداء الله ورابعها ان تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منهيا عنه وجب ان يكون متصورا معلوما لان الذي لا يكون متصورا امتنع النهي عنه وخامسها لعل الجن كان عندهم انواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله تعالى الملائكة ليعلموا البشر امورا يقدرون بها على معارضة الجن وسادسها يجوز ان يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث انه اذا علمه ما امكنه ان يتوصل به الى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلي قوم طالوت بالنهر على ما قال فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فثبت بهذه الوجوه انه لا يبعد من الله تعالى انزال الملكين لتعليم السحر المسئلة الرابعة قال بعضهم هذه الواقعة انما وقعت في زمن ادريس عليه السلام لانهما اذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتهما ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لانه ثبت انه تعالى لا يبعث الرسول من الملائكة الى الانس والله اعلم المسئلة الخامسة هاروت وماروت عطف بيان للملكين علمين لهما وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا وقرا الزهري وهاروت وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت اما قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما انما نحن فتنة والمراد هنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض عليها ليتميز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في انه كيف يحسن بعث الملكين لتعليم السحر فالمراد انهما لا يعلمان احدا السحر ولا يصفان لاحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقولا له انما نحن فتنة اي هذا الذي نصفه لك وان كان الغرض فيه ان يتميز السحر من المعجزة ولكنه يمكنك ان تتوصل به الى المفاسد والمعاصي فاياك بعد وقوفك عليه ان تستعمله فيما نهيت عنه او تتوصل به الى شيء من الاغراض العاجلة اما قوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ففيه مسئلتان المسئلة الاولى ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين احدهما ان هذا التفريق انما يكون بان يعتقد ان ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانت منه امراته فيحصل مفرقا بينهما الثاني انه يفرق بينهما بالتمويه والتخييل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة والله اعلم واحكم واعلى واعظم المسئلة الثانية انه تعالى لم يذكر ذلك لان الذي يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور فان استنامة المرء الى زوجته وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فنبه الله تعالى بذكر ذلك على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدته فغيره به اولى اما قوله تعالى وما هم بضارين به من احد فانه يدل على ما ذكرناه لانه اطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى انما ذكره لانه من اعلى مراتبه قوله تعالى الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر والله لا يامر بالسحر ولانه تعالى اراد عيبهم وذمهم ولو كان قد امرهم به لما جاز ان يذمهم عليه فلا بد من التاويل وفيه وجوه احدها قال الحسن المراد منه التخلية يعني الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه وان شاء خلى بينه وبين ضرر السحر وثانيها قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما سمي الاذان اذانا لانه اعلام للناس بوقت الصلوة وسمي الاذن اذنا لان بالحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله واذان من الله ورسوله الى الناس اي اعلام وقوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله معناه فاعلموا وقوله اذنتكم على سواء اي اعلمتكم وثالثها ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح ان يضاف الى اذن الله كما قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ورابعها ان يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بان يفسر التفريق بين المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضي التفريق فان هذا حكم شرعي وذلك لا يكون الا بامر الله اما قوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الاخرة من خلاق ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انما ذكر لفظ الشرى على سبيل الاستعارة لوجوه احدها انهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واقبلوا على التمسك بما تتلوا الشياطين فكانهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله المجيد وثانيها ان الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز الى منافع الاخرة فلما استعمل السحر فكانه اشترى بمنافع الاخرة منافع الدنيا وثالثها انه لما استعمل السحر علمنا انه انما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكانه اشترى بالمحن التي تحملها قدرته على ذلك الاستعمال المسئلة الثانية قال الاكثرون الخلاق النصيب قال القفال يشبه ان يكون اصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقا على عمل كذا وقال الاخرون الخلاق الخلاص قال امية بن الصلت
يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم ... الا سرابيل قطران واغلال
بقي في الاية سؤال وهو انه كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه احدها ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه هم الذين قال الله تعالى في حقهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون واما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب

التضريب بين القوم الاغراء ص

واما الذين لم يعلموا ع

الاخفش

الاخفش وقطرب وثانيها لو سلمنا ان القوم واحد ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا اخر علموا انه ليس لهم في الاخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الاخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها وثالثها لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل اعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله تعالى الكفار صما وبكما وعميا اذ لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شيء يفعله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع والله اعلم واحكم قوله تعالى ولو انهم امنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون. يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم. ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم. اعلم ان الضمير في قوله تعالى ولو انهم امنوا عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله ولبئسما شروا به اتبعه بالوعد جامعا بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والعدول عن المعصية اما قوله تعالى امنوا فاعلم انه تعالى لما قال نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين وانهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو انهم امنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القران جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقران جاز وان حملته على الامرين جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المامورات اما قوله تعالى لمثوبة من عند الله خير ففيه وجهان الاول ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم امنوا واتقوا لاثيبوا الا انه ترك الجملة الفعلية الى هذه الاسمية لما في الجملة الاسمية من الدلالة على اثبات المثوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل لمثوبة الله خير قلنا لان المراد لشيء من ثواب الله خير لهم الثاني يجوز ان يكون قوله تعالى ولو انهم امنوا تمنيا لايمانهم على سبيل المجاز عن ارادة الله تعالى ايمانهم كانه قيل وليتهم امنوا ثم ابتدا لمثوبة من عند الله خير قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم اعلم انه تعالى لما شرح قبائح افعالهم قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بين ههنا جدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الاول من هذا الباب وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى ان الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله يا ايها الذين امنوا في ثمانية وثمانين موضعا من القران قال ابن عباس رضي الله عنه وكان يخاطب في التورية بقوله يا ايها المساكين فكانه تعالى لما خاطبهم اولا بالمساكين اثبت المسكنة لهم اخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايمان اولا فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيمة وايضا فاسم المؤمن اشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا باشرف الاسماء والصفات فنرجو من فضله ان يعاملنا في الاخرة باحسن المعاملات المسئلة الثانية انه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين ان يمنع الله من احديهما ويأذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي لا تصح الصلوة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعربية او بالفارسية فلا يبعد ان يمنع الله من قول راعنا ويأذن في قول انظرنا وان كانا مترادفين ولكن جمهور المفسرين على انه تعالى انما منع من قول راعنا لاشتماله على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها احدها كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا القى عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لا سمعت فلما سمعوا المسلمين يقولون راعنا افترصوا ذلك وخاطبوا به رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يعنون تلك المسبة فنهي المؤمنون عنها وامروا بلفظة اخرى وهي قوله انظرنا ويدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى في سورة النساء ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين وروي ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله عليه وسلم لاضربن عنقه فقالوا اولستم تقولونها فنزلت هذه الاية وثانيها قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى الا ان اهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزء والسخرية فلا جرم نهى الله عنها وثالثها ان اليهود كانوا يقولون راعينا اي انت راعي غنمنا فنهاهم الله عنه ورابعها ان قوله راعنا مفاعلة من الرعي بين اثنين فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين المخاطبين كانهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين ان لا بد من تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم في المخاطبة على ما قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا وخامسها ان قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كانه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سؤال الانتظار كانهم قالوا له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل الى فهمه وسادسها ان قوله راعنا على وزن عاطنا من المعاطاة ورامنا من المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل انهم ارادوا به المصدر كقولهم عياذا بك اي اعوذ عياذا بك فقولهم راعنا اي فعلت رعونة ويحتمل انهم ارادوا به صرت راعنا اي صرت ذا رعونة فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة وسابعها ان يكون المراد لا تقولوا قولا راعنا اي قولا منسوبا الى الرعن بمعنى راعنا كدارع ولابن اما قوله تعالى وقولوا انظرنا ففيه وجوه احدها انه من نظره اي انتظره قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم فامرهم الله تعالى بان يسالوه الامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل افكان النبي صلى الله عليه وسلم يعجل عليهم حتى يقولوا هذا قلنا هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وان لم يكن هناك عجلة تحوج الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع وسمعت وثانيها انهم قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعجل قول ما يلقيه اليه جبريل عليه السلام حرصا على تحصيل الوحي واخذ القران فقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد ان يعجل فيما يحدث به اصحابه من امر الدين حرصا على تعجيل افهامهم فكانوا يسالونه في هذه الحالة ان يمهلهم فيما يخاطبهم به الى ان يفهموا كل ذلك الكلام وثانيها انظرنا معناه انظر الينا الا انه حذف حرف الى كما في قوله تعالى

افترصتها اغتنمتها ص

واخبار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود منه ان المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده للكلام على نعت الافهام والتعريف اظهر واقوى وثالثها قرا ابي بن كعب انظرنا من النظرة اي امهلنا اما قوله تعالى واسمعوا فحصول السماع عند سلامة الحاسة امر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذا المراد منه احد امور ثلاثة احدها فرغوا اسماعكم لما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم حتى لا تحتاجوا الى الاستعادة وثانيها اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم مثل سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا وثالثها اسمعوا ما امرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم عنه تاكيدا عليهم ثم انه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل والاصغاء الى ما يقول والتفكر فيما يتكلم ومعنى العذاب الاليم قد تقدم • قوله تعالى ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم • اعلم انه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة وحذر المؤمنين منهم فوصفهم بما يوجب الحذر منهم فقال ما يود الذين كفروا فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وههنا مسئلتان المسئلة الاولى من الاولى للبيان لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين والثانية مزيدة لاستغراق الخبر والثالث لابتداء الغاية المسئلة الثانية الخير الوحي وكذلك الرحمة يدل عليه قوله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك والمعنى انهم يرون انفسهم احق بان يوحى اليهم فيحسدونكم وما يحبون ان ينزل عليكم شيء من الوحي ثم انه تعالى بين ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه يختص برحمته واحسانه من يشاء واليه يرجع الامر كله قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير • الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير • ام تريدون ان تسئلوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل • اعلم ان هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا الا ترون الى محمد يامر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم بخلافه ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه فنزلت هذه الاية والكلام في هذه الاية مرتب على مسائل المسئلة الاولى النسخ في اصل اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال القفال انه للنقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح اثار القوم اذا اعدمتها ونسخت الشمس الظل اذا اعدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان اخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ويبطله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة للاثار والشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل للاثار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب اخر كانه ينقله اليه او ينقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى واحد اخر بدلا عن الاول وقال تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك والجواب عن الاول من وجهين احدهما انه لا يمتنع ان يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث انه فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التاثير وثانيهما ان اهل اللغة انما اخطاوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثاني ان النقل اخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة اخرى فاذا مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء اخر واذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في العام اولى المسئلة الثانية قرا ابن عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما اما قراءة ابن عامر ففيها وجهان احدهما ان يكون نسخ وانسخ بمعنى واحد وثانيهما انسخته جعلته ذا نسخ كما قال رجل للحجاج وقد صلب رجلا اقبر فلانا اي اجعله ذا قبر قال تعالى ثم اماته فاقبره وقرا ابن كثير وابو عمرو ننساها بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع ابو عمرو الهمزة في مثل هذا لان سكونها علامة للجزم وهو من النسو وهو التاخير ومنه انما النسيء زيادة في الكفر ومنه سمي بيع الاجل نسيئة وقال اهل اللغة انسا الله اجله ونسا في اجله اي اخر وزاد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن سره النسا في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ومنهم من حمل النسيان على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي فترك وقال تعالى فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا اي نتركهم كما تركونا والاظهر ان حمل النسيان على الترك مجاز لان المنسي يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان اطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ ننسها وننسها بتشديد السين وتنسها على خطاب الرسول وقرا عبد الله ما ننسك من اية او ننسخها وقرا حذيفة ما ننسخ من اية او ننسكها المسئلة الثالثة ما في هذه الاية جزائية مثل ما تصنع اصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء اذا كانا مضارعين فقوله ننسخ شرط وقوله نات جزاء وكلاهما مجزومان المسئلة الرابعة اعلم ان الناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقولنا طريق شرعي نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه اجماع الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس طريقا شرعيا ولا يلزم ان يكون المعجز ناسخا للحكم الشرعي لان المعجز ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية او شرط او استثناء

لان ذلك غير متراخي ولا يلزم ما اذا امرنا الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي ثابتا لم يكن مثل حكم الامر ثابتا المسئلة الخامسة النسخ عندنا جائز عقلا واقع سمعا خلافا لليهود خذلهم الله فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بان الدلائل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وايضا قلنا على اليهود الزاما ان الاول جاء في التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى عليه السلام وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوانات الثاني كان ادم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام وقال منكروا النسخ لا نسلم ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا تصح الا مع القول بالنسخ لان من الجائز ان يقال ان موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور شرع محمد صلى الله عليه وسلم ثم بعد ذلك امرا الناس باتباع شرع محمد صلى الله عليه وسلم فعند ظهور شرع محمد صلى الله عليه وسلم زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد صلى الله عليه وسلم لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون الذين انكروا وقوع النسخ بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القران ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التورية والانجيل بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الالزامين المذكورين واحتج منكروا النسخ بان قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة اما ان يقال انها دالة على دوامها او ما كان فيها دلالة على الدوام ولا على غيره فان بين فيها ثبوتها على الدوام ثم تبين انها ما دامت كان الخبر الاول كذبا وانه غير جائز على الشرع وايضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى ما في الباب ان يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكنا اذا راينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام مع انهما لم يدوما زال الوثوق عنه في كل الصور فان قيل لم لا يجوز ان يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل على انه تعالى سينسخه او ما قرن به الا انه نص على ذلك الا انه لم ينقل الينا في الجملة قلنا هذا ضعيف لوجوه احدها ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وانه سفه وعبث وثانيها ان على هذا التقدير قد بين الله تعالى ان شرعهما سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية ايضا لانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا ايضا وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ وايضا فلان ذلك من الوقايع العظيمة التي تتوافر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى حد التواتر والا فلعل القران عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمدا صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع من هذا الموضع ولم ينقل واذا ثبت وجوب ان تنقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو ان الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على ان شرعهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحالت منازعة الجمع العظيم فيه فحيث راينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يوجد التنصيص على ان شرعيهما يصيران منسوخين واما القسم الثاني وهو ان يقال ان الله نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل على انه منقطع غير دائم فهذا باطل لما ثبت انه لو كان كذلك لوجب ذلك ان يكون ذلك معلوما بالضرورة لاهل التواتر وايضا فبتقدير صحته لكن لا يكون ذلك نسخا بل يكون ذلك انتهاء للغاية واما القسم الثالث وهو انه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائما وكونه غير دائم فنقول قد ثبت في اصول الفقه ان مجرد الامر لا يفيد التكرار وانما يفيد المرة الواحدة فاذا اتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر فورود امر اخر بعد ذلك لا يكون نسخا للامر الاول فثبت بهذا التقسيم ان القول بالنسخ محال واعلم انا بعد ان قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول في الاصول تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والاستدلال به ضعيف ايضا لان ما ههنا يفيد الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الاية لا تدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب ان ياتي بما هو خير منه فالاقوى ان نقول في الاثبات بقوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وبقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المسئلة السادسة اتفقوا على وقوع النسخ في القران وقال ابو مسلم بن بحر انه لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه الحجة الاولى هذه الاية وهي قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم عنه بوجوه الوجه الاول ان المراد بالايات المنسوخة الشرايع التي في الكتب القديمة من التورية والانجيل كالسبت والصلوة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فابطل الله ذلك عليهم بهذه الاية الوجه الثاني المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب الوجه الثالث انا بينا ان هذه الاية لا تدل على وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه ومن الناس من اجاب عن الاعتراض الاول بان الاية اذا اطلقت فالمراد بها ايات القران لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بان نقل القران من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القران وهذا النسخ مختص ببعضه ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الاية مختص بالقران بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لا نسلم ان النسخ المذكور في الاية مختص ببعض القران بل التقدير والله اعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانا ناتي بعده بما هو خير منه الحجة الثانية للقائلين بوقوع النسخ في القران ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله والذين

كتاب المحصول للمصنف

يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر كما قال
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا قال أبو مسلم الاعتداد بالحول
ما زال بالكلية لأنها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا وإذا بقي هذا الحكم في
بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا والجواب أن عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل لسنة
أو أقل أو أكثر فجعل السنة مدة للعدة يكون زائلا بالكلية الحجة الثالثة أمر الله تعالى بتقديم الصدقة بين يدي
نجوى الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
ثم نسخ ذلك قال أبو مسلم إنما زال ذلك لزوال سببه لأن سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون
عن المؤمنين فلما سقط هذا الغرض سقط التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل
لأنه روي أنه لم يتصدق غير علي كرم الله وجهه ويدل عليه أيضا قوله تعالى فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم
الحجة الرابعة أنه تعالى أمر بثبات الواحد للعشرة بقوله إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ
ذلك بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الحجة الخامسة
قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم إنه تعالى أزالهم عنها بقوله فول
وجهك شطر المسجد الحرام قال أبو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليها عند الإشكال
أو مع العلم إذا كان هناك عذر والجواب أن على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصيات
التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا الحجة السادسة قوله تعالى وإذا بدلنا
آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر والتبديل يشتمل على رفع وإثبات والمرفوع إما التلاوة
وإما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وإنما أطنبنا في هذه الدلائل لأن كل واحد منها يدل على وقوع النسخ
في الجملة واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان
قد أتاه الباطل والجواب أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه أيضا من بعده ما يبطله
المسألة السابعة المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معا أما الذي يكون المنسوخ هو الحكم
دون التلاوة فكهذه الآيات التي عددناها وأما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر رضي
الله عنه أنه قال كنا نقرأ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروي
لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى إليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب وأما
الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عائشة رضي الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع
بعشر معلومات ثم نسخ بخمس معلومات فالعشر منسوخ التلاوة والحكم جميعا والخمس منسوخ التلاوة باقي
الحكم ويروى أيضا أن سورة الأحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان فيه المسألة الثامنة
اختلف المفسرون في قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها فمنهم من فسر النسخ بالإزالة ومنهم من فسره بالنسخ
بمعنى نسخ الكتاب وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الأول ذكروا فيه أقوالا القول الأول
ما ننسخ من آية وأنتم تقرؤونها أو ننسها أي من القرآن ما قرئ بينكم ثم نسيتم وهو قول الحسن والأصم وأكثر
المتكلمين فحملوه على نسخ الحكم دون التلاوة وننسها على نسخ التلاوة والحكم معا فإن قيل وقوع هذا النسيان
ممنوع عقلا وشرعا أما العقل فلأن القرآن لا بد من إيصاله إلى أهل التواتر والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممتنع وأما النقل فلقوله
تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون والجواب عن الأول من وجهين الأول أن النسيان يصح بأن يأمر الله
بطرحه من القرآن وإخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلاة ويحتج به فإذا زال الحكم لتعبديته وطال العهد نسي
وإن ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسيا عن الصدور الثاني أن ذلك يكون معجزة
للرسول صلى الله عليه وسلم ويروى فيه خبر أنهم كانوا يقرؤون السورة فيصبحون وقد نسوها والجواب عن الثاني
أنه معارض بقوله سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله وبقوله واذكر ربك إذا نسيت القول الثاني ما ننسخ من آية
أي نبدلها إما أن نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلهما فأما قوله أو ننسها فالمراد نتركها كما كان فلا نبدلها
وقد بينا أن النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الآية أن الذي نبدله والذي لا نبدله فإنا نأتي بخير منها
أو مثلها القول الثالث ما ننسخ من آية أي ما نرفعها بعد إنزالها أو ننسأها على قراءة الهمزة أي نؤخر إنزالها من اللوح
المحفوظ أو يكون المراد نؤخر نسخها في الحال فإنا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة القول الرابع ما ننسخ من
آية وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معا أو ننسها أي نتركها وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم
ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية في التلاوة فأما من قال بالقول الثاني ما ننسخ من آية أي ننسخها من
اللوح المحفوظ أو ننسأها نؤخرها وأما على قراءة ننسها فالمعنى نتركها يعني نترك نسخها فلا ننسخها أما قوله تعالى
من آية فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير أبي مسلم فإنه حمله على التوراة والإنجيل وقد تقدم القول فيه
أما قوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها ففيه قولان أحدهما أنه الأخف والثاني أنه الأصلح والثاني أولى لأنه تعالى
يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو أخف على طباعه فإن قيل لو كان الثاني أصلح من الأول فلقد كان الأول ناقص
الصلاح فكيف أمر الله تعالى به قلنا الأول كان أصلح من الثاني بالنسبة إلى الوقت الأول والثاني بالعكس منه فزال
السؤال واعلم أن الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ المسألة الأولى قال قوم لا يجوز نسخ الحكم
إلا إلى بدل واحتجوا بأن هذه الآية تدل على أنه تعالى إذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله
وذلك صريح في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز أن يقال المراد أن نفي ذلك الحكم وإسقاط التعبد خير من ثبوته
في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا إلى بدل أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله
عليه وسلم لا إلى بدل المسألة الثانية قال قوم لا يجوز نسخ الشيء إلى ما هو أثقل منه واحتجوا بأن قوله نأت بخير منها
أو مثلها ينافي كونه أثقل لأن الأثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله والجواب لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون

أكثر ثوابا في الآخرة ثم الذي يدل على وقوعه أن الله تعالى نسخ في الزناة الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم ونسخ صوم
عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر إذا عرفت هذا فنقول نسخ
الشيء إلى الأثقل فقد وقع في الصور المذكورة وأما نسخه إلى الأخف فكنسخ العدة من حول إلى أربعة أشهر
وعشر وكنسخ صلاة الليل إلى التخيير فيها وأما نسخ الشيء إلى المثل فكالتحويل من بيت المقدس إلى الكعبة المسألة
الثالثة قال الشافعي رحمه الله الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه أحدها
أنه تعالى أخبر أن ما ننسخه من آية نأت بخير منها وذلك يفيد أنه يأتي بما هو من جنسه كما إذا قال الإنسان ما آخذ
منك من ثوب آتيك بما هو خير منه يفيد أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون من
جنسه فجنس القرآن قرآن وثانيها أن قوله نأت بخير منها يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير وذلك
هو القرآن الذي هو كلام الله تعالى دون السنة التي يأتي بها الرسول صلى الله عليه وسلم وثالثها أن قوله
نأت بخير منها يفيد أن المأتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيرا من القرآن ورابعها أنه قال ألم تعلم أن الله على كل
شيء قدير دل على أن الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى الجواب عن الوجوه
الأربعة بأسرها أن قوله نأت بخير منها ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخا بل لا يمتنع أن يكون ذلك الخير
شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال أن هذه الآية صريحة في أن الإتيان
بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا على الإتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم
احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بأن آية الوصية للأقربين منسوخة بقوله صلى الله عليه وسلم ألا لا وصية
لوارث وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال الشافعي رحمه الله أما الأول فضعيف لأن كون الميراث حقا للوارث
يمنع من صرفه إلى الوصية فثبت أن آية الميراث مانعة من الوصية وأما الثاني فضعيف أيضا لأن عمر رضي الله عنه
روى أن قوله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما كان قرآنا فلعل النسخ إنما وقع به وتمام الكلام مذكور في
أصول الفقه أما قوله تعالى ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فتنبيه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته
على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكمته وأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار والله أعلم المسألة الرابعة
استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق من وجوه أحدها أن كلام الله تعالى لو كان قديما لكان الناسخ
والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لأن الناسخ يجب أن يكون متأخرا عن المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل أن
يكون قديما وأما المنسوخ فلأنه يجب أن يزول ويرتفع وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق وثانيها أن الآية
دلت على أن بعض القرآن خير من بعض وما كان كذلك لا يكون قديما وثالثها أن قوله ألم تعلم أن الله على كل شيء
قدير يدل على أن المراد أنه تعالى هو القادر على نسخ بعضها وإتيان شيء آخر بدلا عن الأول وما كان داخلا تحت القدرة
وكان فعلا كان محدثا أجاب الأصحاب عنه بأن كونه ناسخا ومنسوخا إنما هو من عوارض الألفاظ والعبارات واللغات
ولا نزاع في حدوثها فلم قلتم إن المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك
المعنى الذي هو مدلول العبارات واللغات لا شك أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الأول
محدث لأنه زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني حادث لأنه حدث بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك
عن المحدث محدث فالكلام الذي يقولون به يلزم أن يكون محدثا أجاب الأصحاب بأن قدرة الله كانت في الأزل
متعلقة بإيجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق أو لم يبق فإن بقي يلزم أن يكون القادر قادرا
على إيجاد الموجود وهو محال وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذي
ذكرتموه وكذلك علم الله كان متعلقا بأن العالم سيوجد فعند دخول العالم في الوجود إن بقي التعلق الأول كان
جهلا وإن لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثا لأنه لو كان قديما لما زال وكون التعلق الذي حصل بعد
ذلك حادثا فإذا عالمية الله لا تنفك عن التعلقات الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة
فكل ما يجعلونه جوابا عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن هذا الكلام المسألة الخامسة واحتجوا أيضا بقوله
تعالى أن الله على كل شيء قدير على أن المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير فعيل بمعنى فاعل
وهو بناء المبالغة قوله تعالى ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا
نصير اعلم أنه تعالى لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره وهذا هو التنبيه على
أنه تعالى إنما حسن منه الأمر والنهي لكونه مالكا للخلق وهذا هو مذهب أصحابنا أنه إنما حسن التكليف منه لمحض
كونه مالكا للخلق مستوليا عليهم لا للثواب يحصل أو للعقاب يندفع قال القفال ويحتمل أن يكون هذا إشارة
إلى أمر القبلة وأنه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والأرض وأن الأمكنة والجهات كلها له وأنه ليس بعض
الجهات أكثر حرمة من البعض إلا من حيث يجعلها هو تعالى له وإذا كان كذلك كان الأمر باستقبال القبلة إنما هو
محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة إلى جهة وأما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل
على وجه المبالغة ومن الناس من استدل بهذه الآية على أن الملك غير القدرة فقال إنه تعالى قال أولا ألم تعلم
أن الله على كل شيء قدير ثم قال ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض فلو كان الملك عبارة عن القدرة
لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين قوله تعالى
أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل
اعلم أن هاهنا مسائل المسألة الأولى أم على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديلة الألف وهي مفرقة لما جمعته أي كما
أن أو مفرقة لما جمعته أحد تقول اضرب أيهم شئت زيدا أم عمرا فإذا قلت اضرب أحدهم قلت زيدا أو عمرا والمنقطعة
لا تكون إلا بعد كلام لأنها بمعنى بل والألف كقول العرب إنها لإبل أم شاء كأنه قال بل أهي شاء ومنه قوله تعالى
أم يقولون افتراه أي بل يقولون قال الأخطل: كذبتك عينك أم رأيت بواسط * غلس الظلام من
الرباب خيالا المسألة الثانية اختلفوا في المخاطب به على أقوال القول الأول أنهم المسلمون وهو قول الأصم

وأما أم مخففة فهي حرف عطف في الاستفهام
ولها موضعان أحدهما أن تقع معادلة لألف
الاستفهام بمعنى أي تقول أزيد في الدار
أم عمرو والمعنى أيهما فيها والثاني أن تكون
منقطعة مما قبلها خبرا كان أو استفهاما
تقول في الخبر إنها لإبل أم شاء بمعنى بل
لأنه أضرب عما كان قبله صح والرباب
بالفتح سحاب أبيض وامرأة منه

والجبائي وابي مسلم واستدلوا عليه بوجوه احدها انه تعالى قال في آخر الآية ومن تبدل الكفر بالايمان وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين وثانيها ان قوله ام تريدون يقتضي معطوفا عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما امرتم ام تريدون ان تسألوا رسولكم وثالثها ان المسلمين كانوا يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن فيه خير لهم عن البحث عنه ورابعها سأل قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة القول الثاني انه خطاب لاهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد قال ان عبد الله بن امية المخزومي اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من قريش فقال يا محمد والله لا اومن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل وعنب او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء بان تصعد ولن نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من السماء الى بيت عبد الله بن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فأتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى ام تريدون ان تسألوا رسولكم محمدا ان يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا ارنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سألت محمدا صلى الله عليه وسلم ان يجعل الله تعالى لهم الصفاء ذهبا فقال نعم هو لكم كالمائدة لبني اسرائيل فابوا ورجعوا القول الثالث المراد اليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يسأله فاذا سأله كان متبدلا كفرا بالايمان المسألة الثالثة ليس في ظاهر قوله ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل انهم اتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها في انهم سألوا المسألة الرابعة اعلم ان السؤال الذي ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن اين علم انه كفر ومعلوم ان طلب الدليل على الشيء لا يكون كفرا وان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الاحكام فهذا ايضا لا يكون كفرا فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقة البشر ولم يكن ذلك كفرا فلعل الاولى حمل الآية على انهم طلبوا منه ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة وان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال والله اعلم المسألة الخامسة ذكروا في سبب اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها احدها انه تعالى لما حكم بجواز النسخ في الشرائع فلعلهم كانوا يطلبون تفاصيل تلك الاحكام فمنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم ان يشتغلوا بهذه الاسولة كما انه ما كان لقوم موسى ان يذكروا اسولتهم الفاسدة وثانيها لما تقدم الاوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا ما امرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سئل موسى ما ليس له ان يسأله عن ابي مسلم وثالثها لما امر ونهى قال اتفعلون ما امرتم ام تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى والله اعلم المسألة السادسة قوله تعالى سواء السبيل وسطه فالقاطع فراه في سواء الجحيم اي وسط الجحيم والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريقة الايمان فهو جار على الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه انه ضل سواء السبيل قوله تعالى ودّ كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره ان الله على كل شيء قدير اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين وذلك لانه روي ان فنحاص بن عازورا وزيد بن قيس ونفرا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر رضي الله عنهما بعد وقعة احد الم تروا ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا هو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني قد عاهدت ان لا اكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا وقال حذيفة رضي الله عنه اما انا فقد رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقرآن اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا ثم اتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبراه فقال صلى الله عليه وسلم اصبتما خيرا وافلحتما فنزلت هذه الآية واعلم انا نتكلم اولا في الحسد ثم نرجع الى التفسير المسألة الاولى في ذم الحسد ويدل عليه اخبار وآثار اما الاخبار فكثيرة احدها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب وثانيها قال انس كنا يوما جالسين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من اهل الجنة فطلع رجل من الانصار ينطف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال صلى الله عليه وسلم مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل فلما قام النبي صلى الله عليه وسلم تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه فقال اني تأذيت من ابي فاقسمت لا ادخل عليه ثلاثا فان رأيت ان تذهب بي الى دارك فعلت قال نعم فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه اذا انقلب على فراشه ذكر الله تعالى ولا يقوم حتى يقوم الى صلوة الفجر غير اني لم اسمعه يقول الا خيرا فلما مرت الثلاث وكدت ان احتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجرة ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فاردت ان اعرف عملك فلم ارك تعمل عملا كثيرا فما الذي بلغ بك ذلك قال ما هو الا ما رأيت فلما وليت دعاني فقال ما هو الا ما رأيت غير اني لم اجد على احد من المسلمين في نفسي غشا ولا حسدا على خير اعطاه الله اياه فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا نطاق وثالثها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين ورابعها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سيصيب امتي داء الامم قالوا وما داء الامم قال الاشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباغض والتحاسد

حتى

حتى يكون البغي ثم الهرج وخامسها ان موسى عليه السلام لما ذهب الى ربه رأى في ظل العرش رجلا فغبطه بمكانه وقال ان هذا الكريم على ربه فسأل ربه ان يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال احدثك من عمله ثلاثا كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشي بالنميمة وسادسها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لنعم الله اعداء قيل ومن اولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وسابعها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة يدخلون النار قبل الحساب بسنة الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة واهل الرستاق بالجهالة والعلماء بالحسد اما الآثار فالاول حكي ان عون بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال اني اريد ان اعظك بشيء اياك والكبر فانه اول ذنب عصى الله به ابليس ثم قرأ واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر واياك والحرص فانه اخرج آدم من الجنة امكنه الله من جنة عرضها السموات والارض فاكل منها فاخرجه الله تعالى منها ثم قرأ اهبطوا منها واياك والحسد فانه قتل ابن آدم اخاه حين حسده ثم قرأ واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق الثاني قال ابن الزبير ما حسدت احدا على شيء من امر الدنيا لانه ان كان من اهل الجنة فكيف احسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة وان كان من اهل النار فكيف احسده على امر الدنيا وهو يصير الى النار والثالث قال رجل للحسن هل يحسد المؤمن قال ما انساك بني يعقوب لانه ما يضرك ما لم تعد به يدا ولسانا والرابع قال معاوية كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة والخامس قيل الحاسد لا ينال من المجالس الا المذمة والذل ولا ينال من الملائكة الا اللعنة والبغضاء ولا ينال من الخلق الا الجزع والغم ولا ينال عند الموت الا الشدة والهول ولا ينال عند الموقف الا الفضيحة والنكال المسألة الثانية في حقيقة الحسد اذا انعم الله تعالى على اخيك بنعمة فان اردت زوالها فهذا هو الحسد وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة اما الاول فحرام بكل حال الا نعمة اصابها فاجر او كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فانك ما تحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث يتوسل الى الفساد والشر والذي يدل على ان الحسد ما ذكرناه آيات احدها هذه الآية وهي قوله تعالى لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم فاخبر ان حبهم زوال نعمة الايمان حسد وثانيها قوله تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وثالثها قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة متلازمان ورابعها ذكر الله تعالى حسد اخوة يوسف عليه السلام وعبر عما في قلوبهم بقوله قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم فبين تعالى ان حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له وخامسها قوله تعالى ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا اي لا يضيق به صدورهم ولا يغتمون فاثنى الله تعالى عليهم بعدم الحسد وسادسها قال تعالى في معرض الانكار ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وسابعها قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم قيل في التفسير حسدا وثامنها قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم فانزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا اذ اراد كل واحد ان ينفرد بالرياسة وقبول القول وتاسعها قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قاتلوا قوما قالوا نسألك بالنبي الذي وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي تنزله الا نصرتنا وكانوا ينصرون فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولد اسمعيل عليه السلام عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا اي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي صلى الله عليه وسلم جاء ابي وعمي من عندك فقال ابي لعمي ما تقول فيه قال اقول فيه انه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى قال ارى معاداته ايام الحيوة فهذا حكم الحسد اما المنافسة فهي ليست بحرام وهي مشتقة من النفاسة والذي يدل على انها ليست بحرام وجوه احدها قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وثانيها قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وانما المنافسة عند خوف الفوت وهذا كالعبدين يتسابقان الى خدمة مولاهما اذ يفزع كل واحد ان يسبقه صاحبه ويحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها وثالثها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حسد الا في اثنين رجل آتاه الله مالا فانفقه في سبيل الله ورجل آتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة اما الواجبة فكما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالايمان والصلوة والزكوة فههنا يجب عليه ان يحب ان له مثل ذلك لانه ان لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية وذلك حرام واما ان كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق في سبيل الله والتشمير لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة واما ان كانت تلك النعم من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالجملة فالمذموم ان يحب زوالها عن الغير فاما ان يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ههنا دقيقة وهو ان زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان احدهما ان يحصل له مثل ما حصل للغير والثاني ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل اليأس عن احد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر فههنا ان وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لازالها فهو صاحب الحسد المذموم وان كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى ان يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ثم قال وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ اي ان وجدت في قلبك شيئا فلا تعمل به فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الغزالي المسألة الثالثة في مراتب الحسد قال الامام حجة الاسلام هي اربعة احدها ان يحب زوال تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الخبث وثانيها ان يحب زوال تلك النعمة عنه اليه مثل رغبته في دار حسنة او امرأة جميلة او ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب ان تكون له فالمطلوب بالذات

ولا ينال عند النزع الا الشدة والهول

وانما المسابقة اذ يجوز

ان يكون

قال

حصوله فاما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض وثالثها ان لا يشتهي عينها لنفسه بل مثلها فان عجز عن مثلها احب زوالها لكي لا يظهر التفاوت بينهما ورابعها ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم يحصل فلا يحب زوالها عنه وهذا الاخير هو المعفو عنه ان كان في الدنيا والمندوب اليه ان كان في الدين والثالث منها مذموم وغير مذموم والثانية اخف من الثالثة والاول مذموم محض قال تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم واما تمنيه عين ذلك فهو مذموم المسئلة الرابعة ذكر الغزالي للحسد سبعة اسباب احدها العداوة والبغضاء فان من آذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضي التشفي والانتقام فان عجز المبغض عن ان يتشفى بنفسه احب ان يتشفى منه الزمان فمهما اصاب عدوه آفة وبلاء فرح ومهما اصابته نعمة ساءه ذلك لانه ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما واقصى الامكان في هذا الباب ان لا يظهر تلك العداوة من نفسه وان يكره تلك الحالة من نفسه فاما ان يبغض انسانا ثم يستوي عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذي وصف الله تعالى الكفار به اذ قال واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وكذا قال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد بسبب البغض والبغض ربما افضى الى التنازع والتقاتل وثانيها التعزز فان واحدا من امثاله اذا نال منصبا عاليا يترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه ان يتكبر بل غرضه ان يدفع كبره فانه يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه وثالثها ان يكون في طبعه ان يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان يحسد اكثر الكفار للرسول صلى الله عليه وسلم اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئ له رؤسنا فقالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم وقال تعالى يصف قول قريش اهؤلاء من الله عليهم من بيننا كالاستحقار بهم والانفة منهم ورابعها التعجب كما اخبر الله تعالى عن الامم الماضية اذ قالوا ما انتم الا بشر مثلنا وقالوا انؤمن لبشرين ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون وقالوا متعجبين ابعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا وقال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم وخامسها الخوف من فوت المقاصد وذلك يقع بين المتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة في التزاحم على نيل المنزلة في قلوب الابوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على اهل بلدة واحدة اذا كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم وسادسها حب الرياسة وطلب الجاه نفسه من غير توسل به الى مقصود وذلك كالرجل الذي يريد ان يكون عديم النظير في فن من الفنون فانه لو سمع بنظير له في اقصى العالم ساءه ذلك واحب موته وزوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة من شجاعة او علم او زهد او ثروة ويفرح بسبب تفرده وسابعها شح النفس بالخير على عباد الله فانك تجد من لا يشتغل برياسة ولا تكبر ولا طلب مال اذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك واذا وصف اضطراب امور الناس وادبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو ابدا يحب الادبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده كانهم ياخذون ذلك من ملكه وخزائنه ويقال البخيل من بخل بمال غيره فهذا يبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه سبب عداوة ولا رابطة وليس له سبب ظاهر الا خبث النفس ورذالة جبلة في الطبع لان سائر انواع الحسد يرجى زواله لازالة سببه وهذا الخبث في الجبلة لا عن سبب عارض فعسر ازالته فهذه هي اسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الاسباب او اكثرها او جميعها في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الاخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة واكثر المحاسدات يجتمع فيها جملة من هذه الاسباب وقلما يتجرد واحد منها المسئلة الخامسة في سبب كثرة الحسد وقوته وقلته وضعفه اعلم ان الحسد انما يكثر بين قوم يكثر فيهم الاسباب التي ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز ان يحسد لانه يمتنع من قبول التكبر ولانه يتكبر ولانه عدو ولغير ذلك من الاسباب وهذه الاسباب انما تكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الاغراض والمنازعات مظنة المنافرة والمنافرة مؤدية الى الحسد فحيث لا مخاطبة فليس هناك محاسدة ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدين لا جرم لم يكن بينهما محاسدة ولذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد التاجر دون غيره بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز ويحسد الرجل اخاه وابن عمه اكثر مما يحسد الاجانب والمرأة تحسد ضرتها وسرية زوجها اكثر مما تحسد ام الزوج وابنته لان مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ثم مزاحمة البزاز المجاور له اكثر من مزاحمة البعيد عنه الى طرف السوق وبالجملة فاصل الحسد العداوة واصل العداوة التزاحم على غرض والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل لا يجمع الا متناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهم نعم من اشتد حرصه على الجاه العريض والصيت في اطراف العالم فانه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها والسبب الحقيقي فيه ان الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة انواع الكمال التفرد بالكمال فلا جرم كان الشريك في الكمال مبغوضا لكونه منازعا في الفردانية التي هي من اعظم ابواب الكمال الا ان هذا النوع من الكمال ممتنع حصوله الا لله تعالى وقع الياس عنه فاختص الحسد بالامور الدنيوية دون الامور الدينية وذلك لان الدنيا لا تفي المتزاحمين اما الاخرة فلا ضيق فيها وانما مثال الاخرة نعمة العلم فلا جرم من يحب معرفة الله ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره اذا عرف ذلك لان المعرفة لا تضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه الف الف عالم ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا ينقص لذة احد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لان مقصدهم معرفة الله وهي بحر واسع لا ضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله تعالى

ولا ضيق فيها نعم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان المال والجاه اعيان اذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الآخر ومعنى الجاه ملك القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر اما اذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك ان يمتلئ قلب غيره به وان يفرح به فلذلك وصفهم الله بعدم الحسد فقال ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين المسئلة السادسة في الدواء المزيل للحسد وهو امران العلم والعمل اما العلم ففيه مقامان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان تعلم ان كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره لان الممكن ما لم ينته الى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه واذا حصل الرضا بالقضا زال الحسد واما التفصيلي فهو ان تعلم ان الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا وانه ليس فيه على المحسود ضرر لا في الدين والدنيا بل ينتفع به في الدين والدنيا اما انه ضرر عليك في الدين فلوجوه احدها انك بالحسد كرهت حكم الله تعالى ونازعته في قسمته التي قسمها لعباده وعدله الذي اقامه في خلقه بخفي حكمته وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى في عين الايمان وثانيها انك غششت رجلا من المؤمنين ففارقت اولياء الله في حبهم الخير لعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلايا وثالثها العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة واما كونه ضررا في الدنيا عليك فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد اذ اعداؤك لا يخليهم الله من انواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتالم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى ابدا مغموما مهموما فقد حصل لك ما اردت حصوله لاعدائك واراد اعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسعيت في تحصيل المحنة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بدنك وازال الصحة عنك واوقعك في الوساوس ونغص عليك لذة المطعم والمشرب واما انه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدره الله من اقبال ونعمة فلا بد وان يدوم الى اجل قدره الله فان كل شيء عنده بمقدار ولكل اجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه اثم في الآخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت لي وتزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل فانه بلاء تشتهيه اولا لنفسك فانك ايضا لا تخلو عن عدو يحسدك فلو زالت النعم بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا في الدين ولا في الدنيا فان اشتهيت ان تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا ايضا جهل فان كل واحد من حمقى الحساد يشتهي ان يختص بهذه الخاصية ولست اولى بذلك من الغير فنعمة الله عليك في ان لم تزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وانت بجهلك تكرهها واما ان المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح اما منفعته في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا اخرجت الحسد الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي هدايا يهديها الله تعالى اليه اعني انك تهدي حسناتك اليه فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسناتك وازداد سيئاتك فكانك اشتهيت زوال نعمة الله عنه اليك فازلت نعم الله عنك اليه ولم تزل في كل حين وآن تزداد شقاوة واما منفعته في الدنيا فمن وجوه احدها ان اهم اغراض الخلق مساءة الاعداء وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب اعظم مما انت فيه من الم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حيوته ليكون في عذاب الحسد لينظر كل حين وآن الى نعم الله عليه فينقطع قلبه بذلك ولذلك قيل في هذا المعنى لا مات اعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذي يكمدوا لا زلت محسودا على نعمة فانما الكامل من يحسد وثانيها ان الناس يعلمون ان المحسود لا بد وان يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بانواع الفضائل والمناقب واعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من اقوى الدلائل على اتصاف المحسود بانواع الفضائل والمناقب وثالثها ان الحاسد يكون مذموما بين الخلق ملعونا عند الله وهذا من اعظم المقاصد للمحسود ورابعها وهو سبب لازدياد مسرة ابليس وذلك لان الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اختص المحسود بها فان رضي بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف ابليس من ان يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب فلما لم يرض بل اظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح ابليس وغضب الله تعالى وخامسها انك عساك تحسد رجلا من اهل العلم وتحب ان يخطئ في دين الله وتكشف خطاءه ليفتضح وتحب ان يخرس لسانه حتى لا يتكلم او يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم اي اثم يزيد على ذلك واي مرتبة اخس من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه ايها الحاسد انك بمثابة من يرمي حجرا الى عدوه ليصيب به مقتله فلا يصيبه بل يرجع الى حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد غضبه ثانيا فيعود ويرميه اشد من الاول فيرجع الحجر على عينه الاخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيعود على راسه فيشجه وعدوه سالم في كل الاحوال والوبال راجع اليه دائما واعداؤه حواليه يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحاسد اقبح من هذا لان الحجر العائد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت واما حسده فانه يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خير له من ان يبقى له عين يدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله من الحاسد اذا اراد زوال النعمة عن المحسود فما ازالها عنه ثم ازال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله فهذه هي الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب طاهر انطفى من قلبه نار الحسد واما العمل النافع فهو ان ياتي بالافعال المضادة لمقتضيات الحسد فان بعثه الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح له وان حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وان حمله على قطع اسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في ايصال الخيرات اليه فمهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه واحب الحاسد وذلك يفضي آخر الامر الى زوال الحسد من وجهين الاول ان المحسود اذا احب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ والثاني ان الحاسد اذا اتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكلف يؤل ذلك بالآخرة طبعا له فيزول الحسد عنه المسئلة السابعة اعلم ان النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود امر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه اما الذي في وسعه امران احدهما كونه راضيا بتلك النفرة والثاني اظهاره آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى ازالة تلك النعمة عنه وجر اسباب المحنة اليه فهذا هو الداخل تحت التكليف والترجيح للتفسير

اما قوله تعالى ودّ كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا فالمراد انهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الايمان من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب وحق والعالم بان غيره على حق لا يجوز ان يريد رده عنه الا بشبهة يلقيها اليه لان المحق لا يعدل عن الحق الا بشبهة والشبهة ضربان احدهما ما يتصل بالدنيا وهو ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار المخافة بكم فاتركوا الايمان الذي ساقكم الى هذه الاشياء والثاني في باب الدين بطرح الشبه في المعجزات وتحريف ما في التورية اما قوله تعالى حسدا من عند انفسهم فاعلم انه تعالى بين ان حبهم لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عنى بقوله تعالى كفارا حسدا من عند انفسهم انهم لم يؤتوا ذلك من قبله تعالى وان كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله تعالى فيهم والجواب ان قوله تعالى حسدا من عند انفسهم فيه وجهان احدهما انه متعلق بودّ على معنى انهم احبوا ان ترتدوا عن دينكم وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل التدين والميل مع الحق لانهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق وثانيهما انه متعلق بحسدا اي حسدا عظيما منبعثا من اصل نفوسهم اما قوله تعالى فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على ان اليهود بعد ما ارادوا صرف المؤمنين عن الايمان احتالوا في ذلك بالقاء الشبه على ما بيناه ولا يجوز ان يأمرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضاء بما فعلوا لان ذلك كفر فوجب حمله على احد الامرين الاول ان المراد ترك المقاتلة والاعراض عن الجواب لان ذلك اقرب الى تسكين النائرة في الوقت فكانه تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله وقوله واهجرهم هجرا جميلا ولذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى يأتي الله بامره وذكروا فيه وجوها احدها انه المجازاة يوم القيمة عن الحسن وثانيها انه قوة الرسول صلى الله عليه وسلم وكثرة امته وثالثها وهو قول اكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عنده يتعين احد الامرين اما الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه الاية منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وعن محمد بن علي الباقر انه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبرئيل بقوله تعالى اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وقلده سيفا فكان اول قتال قتال اصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخل وبعده غزوة بدر وههنا سؤالان احدهما كيف يكون منسوخا وهو متعلق بغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وان لم يكن ورود الليل ناسخا فكذا ههنا الجواب ان الغاية التي تعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا شرعا لم يخرج ذلك الوارد شرعا من ان يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان انسخه عنكم وثانيهما كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا اصحاب الشوكة والقوة والصفح لا يكون الا عن قدرة الجواب ان الرجل من المسلمين كان ينال الاذى فيقدر في تلك الحالة قبل اجتماع الاعداء ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر الله تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كي لا يهيجوا شرا وقتالا الثاني في تفسير قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حسن الاستدعاء واستعمال ما يلزم فيه من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول اما قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل الامر على القتال او على غيره

قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير

اعلم انه تعالى امر بالعفو والصفح عن اليهود وعقبه بقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة منبها على انه كما الزمهم لحظ غيرهم وصلاحه العفو والصفح فكذلك الزمهم لحظ انفسهم وصلاحها القيام بالصلوة والزكوة الواجبتين ونبه بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال تعالى بعده وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه فالاظهر ان المراد به التطوعات من الصلوة والزكوة وبين تعالى انهم يجدونه وليس المراد انهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجدان عين تلك الاشياء لا يرغب فيه فبقي ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ثم قال تعالى ان الله بما تعملون بصير انه لا يخفى عليه القليل والكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل على انه تعالى يجازي على القليل كما يجازي على الكثير وتحذير من خلافه الذي هو الشر واما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدي اليه فلما كان ما يأتيه المرء من الطاعة يؤدي به الى المنافع العظيمة وجب ان يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى وافعلوا الخير ومنه التوفيق

قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود والقاء الشبهة في قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول في النصارى انها تدخل الجنة ولا النصارى في اليهود انها تدخل الجنة فلا بد من تفصيل في الكلام فكانه قال وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح في الكلام سواه مع علمنا بان كل واحد من الفريقين يكفر الاخر ونظيره وقالوا كونوا هودا او نصارى واليهود جمع هائد كعائذ وعوذ ونازل ونزل فان قيل كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر قلنا حمل الاسم على لفظ من والخبر على معناه كقراءة الحسن الا من هو صالوا الجحيم وقرا ابي بن كعب الا من كان يهوديا او نصرانيا اما قوله تعالى تلك امانيهم فالمراد ان ذلك متمناهم ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقا في نفسه فان قيل لم قال تلك امانيهم وقولهم لن يدخل الجنة امنية واحدة قلنا اشير بها الى الاماني المذكورة وهي امنيتهم ان لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وامنيتهم ان يردوهم كفارا وامنيتهم ان لا يدخل الجنة غيرهم اي تلك الاماني الباطلة امانيهم وقوله قل هاتوا برهانكم متصل بقوله الا من كان هودا او نصارى وتلك امانيهم اعتراض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والفاجر من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله وقال علي كرم الله وجهه لا تتكل على المنى فانها بضائع النوكى* اما قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هات صوت بمنزلة هاء في معنى احضر المسئلة الثانية دلت الاية على ان المدعي سواء ادعى نفيا او اثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر من ادعى شيئا بلا شاهد لا بد ان يبطل دعواه اما قوله تعالى بلى ففيه وجوه احدها اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة وثانيها انه تعالى لما نفى ان يكون لهم برهان اثبت ان لمن اسلم وجهه لله برهانا وثالثها كانه قيل لهم انتم على ما انتم عليه لا تفوزون

* النوكى بالفتح الحمقى والنوك الحماقة ورجل انوك وقوم نوكى صح

بالجنة بل ان غيرتم طريقكم واسلمتم وجهكم لله واحسنتم فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام وبيانا لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكي يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا الى هذه الطريقة اما قوله تعالى من اسلم وجهه لله فهو اسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه احدها لانه اشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره اولى وثانيها ان الوجه قد يكنى به عن النفس قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقال تعالى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وثالثها ان اعظم العبادات السجدة وهي انما تحصل بالوجه فلاجرم خص الوجه بالذكر ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل (من المتقارب) واسلمت وجهي لمن اسلمت له الارض تحمل صخرا ثقالا واسلمت وجهي لمن اسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا فيكون المرء واهبا نفسه لهذا الامر باذلالها وذكر الوجه واراد به نفس الشيء وذلك لا يكون الا بالانقياد والخضوع واذلال النفس في طاعته وتجنب معاصيه ومعنى لله اي خالصا لله اي لا يشوبه شرك فلا يكون عابدا مع الله غيره ومعلقا رجاءه بغيره وفي ذلك دلالة على ان المرء لا ينتفع بعمله الا اذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والقربة اما قوله تعالى وهو محسن اي لا بد وان يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح فان الهند (لعله كان اهل الهند) يتواضعون لله لكن بافعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك جاء فلان وهو راكبا اي جاء فلان راكبا ثم بين ان من جمع بين هذين فله اجره عند ربه يعني به الثواب العظيم ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن اما الخوف فلا يكون الا من المستقبل واما الحزن فقد يكون من الواقع والماضي كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالامرين على نهاية السعادة لان النعيم اذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن صاحبه على امر فاته ولا على امر يناله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره فقد بلغ النهاية في ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلافها الذي هو طريقة الكفار المذكورين من قبل واعلم انه تعالى وحد اولا ثم جمع ومثله قوله وكم من ملك في السموات ثم قال شفاعتهم وقوله ومنهم من يستمع اليك وقال في موضع اخر يستمعون وقال ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك ولم يقل خرج واعلم انا لما فسرنا قوله من اسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكر ههنا حقيقة الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه الا في مسائل المسئلة الاولى في فضل النية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقال ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اموالكم وانما ينظر الى قلوبكم ونياتكم وفي الاسرائيليات ان رجلا مر بكثبان* من رمل في مجاعة فقال في نفسه لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فاوحى الله تعالى الى نبيهم قل له ان الله تعالى قبل صدقتك وشكر حسن نيتك فاعطاك ثواب ما لو كان طعاما فتصدقت به المسئلة الثانية الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب نفع او دفع ضرر ظهر في قلبه ميل وطلب وهو صفة تقتضي ترجح وجود ذلك الشيء على عدمه وهي الارادة فهذه الارادة هي النية والباعث له على تلك النية ذلك العلم او الاعتقاد او الظن اذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل اما ان يكون امرا واحدا واما ان يكون امرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث ولا يكون احدهما مستقلا بذلك دون الاخر فهذه اقسام اربعة احدها ان يكون الباعث واحدا وهو كما اذا هجم على انسان سبع فلما رآه قام من مقامه فهذا الفعل لا داعي اليه الا اعتقاده ما في الهرب من النفع وما في ترك الهرب من الضرر فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل بموجبها اخلاصا وثانيها ان يجتمع على الفعل باعثان مستقلان كما اذا ساله رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقا له وكونه فقيرا مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لاستقل بالاقتضاء واسم هذا موافقة البواعث وثالثها ان لا يستقل واحد منهما لو انفرد ولكن المجموع مستقل وليسم هذا مشاركة ورابعها ان يستقل احدهما ويكون الاخر معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق ان حضر في وقت ادائها جماعة من الناس فصار الفعل اخف عليه بسبب مشاهدتهم ولنسم هذا معاونة المسئلة الثالثة في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم نية المؤمن خير من عمله ذكروا فيه وجوها احدها ان النية سر والعمل علانية وطاعة السر افضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشيء لانه يقتضي ان يكون نية الصلاة خيرا من نفس الصلوة وثانيها ان النية تدوم الى اخر العمل والاعمال لا تدوم والدائم خير من المنقطع وهذا ليس بشيء لانه يرجع معناه الى ان العمل الكثير خير من القليل وايضا فنية عمل الصلوة قد لا تحصل الا في لحظات قليلة والاعمال تدوم وثالثها ان النية بمجردها خير من العمل بمجرده وهو ضعيف اذ العمل بلا نية فلا خير فيه وظاهر الترجيح للمشتركين في اصل الخيرية ورابعها ان لا يكون المراد من الخبر اثبات الافضلية بل المراد ان النية خير من الخيرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لان حمل الحديث عليه لا يفيد الا ايضاح الواضحات بل الوجه الجيد في التاويل ان يقال النية ما لم تخل عن جميع انواع الفتور لا تكون جازمة ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عائق واذا كان كذلك ثبت ان النية لا تنفك عن الفعل فنقول ان هذه النية افضل من ذلك العمل وبيانه من وجوه احدها ان المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره عما سوى الله والنية صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتاثير صفة القلب في القلب اقوى من تاثير صفة الجوارح في القلب فلاجرم نية المؤمن خير من عمله وثانيها انه لا معنى للنية الا القصد الى ايقاع تلك الاعمال طاعة للمعبود وانقيادا له وانما يراد الاعمال ليستحفظ التذكر بالتكرير فيكون الذكر والقصد الذي في القلب بالنسبة الى العمل كالمقصود بالنسبة الى الوسيلة ولا شك ان المقصود اشرف من الوسيلة وثالثها ان القلب اشرف من الجسد ففعله اشرف من فعل الجسد فكانت النية افضل من العمل المسئلة الرابعة ان الاعمال على ثلاثة اقسام طاعات ومعاصي ومباحات اما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية فلا يظنن الجاهل ان قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات يقتضي انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذي يطعم فقيرا من مال غيره او يبني مسجدا من مال حرام واما الثاني الطاعات فهي مرتبطة بالنيات في الاصل وفي الفضيلة اما الاصل فهو ان ينوي بها عبادة الله تعالى فان نوى الرياء صارت معصية واما الفضيلة فبكثرة النيات الحسنة كمن قعد في المسجد وينوي فيه نيات كثيرة اولها ان يعتقد انه بيت الله ويقصد به زيارة مولاه كما قال عليه السلام من قعد في المسجد فقد زار الله وحق على المزور اكرام زائره وثانيها ان ينتظر الصلوة بعد الصلوة فيكون حال

* الكثبان تلال الرمل صح

الانتظار لكن هو في الصلوة وثالثها اغضاء السمع والبصر وسائر الاعضاء عما لا يليق فان الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم وهو نوع ترهب ولذلك قال صلى الله عليه وسلم رهبانية امتي القعود في المساجد ورابعها صرف القلب بالكلية الى الله تعالى وخامسها ازالة ما سوى الله تعالى عن القلب وسادسها ان يقصد افادة علم او امر بمعروف او نهي عن منكر وسابعها ان يستفيد اخا في الله فان ذلك غنيمة اهل الدين وثامنها ان يترك الذنوب حياء من الله وهذا طريق تكثير النيات وقس به سائر الطاعات اما سائر المباحات فلا شيء منها الا ويحتمل نية او نيات تصير بها من محاسن القربات فما اعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها الى القربات وفي الخبر من تطيب لله جاء يوم القيمة وريحه اطيب من المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيمة وريحه انتن من الجيفة فان قلت فاشرح لي كيفية هذه النية فاعلم ان المقصود من التطيب ان كان هو التنعم بلذات الدنيا او اظهار التفاخر بكثرة المال او رياء الخلق ليتودد به الى قلوب النساء فكل ذلك يجعل التطيب معصية وان كان القصد اقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد فهو عين الطاعة واذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات والضابط ان كل ما فعلته لداعي الحق فهو العمل الحق وكل ما عملته لغير الله فحلالها حساب وحرامها عذاب المسألة الخامسة اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه العقلية والنقلية في انه لابد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته نويت ان ادرس واتجر لله يظن ان ذلك نية وهيهات فذاك حديث النفس وحديث اللسان والنية بمعزل عن جميع ذلك وانما النية انبعاث النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه غرضها اما عاجلا واما اجلا والميل اذا لم يحصل لم يقدر الانسان على اكتسابه وهو كقول الشبعان نويت ان اشتهي الطعام او كقول الفارغ نويت ان اعشق بل لا طريق الى اكتساب الميل الى الشيء الا باكتساب اسبابه وليست هي الا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل الا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فاذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا اجلا لا يمكنه ان يواقع على نية الولد بل لا يمكن الا على نية قضاء الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث ولا باعث الا الشهوة فكيف ينوي الولد فثبت ان النية ليست عبارة عن القول بالقلب وباللسان بل هي عبارة عن حصول هذا الميل وذلك امر معلق بالغيب فقد يتيسر في بعض الاوقات وقد يتعذر في بعضها المسألة السادسة اعلم ان نيات الناس في الطاعات اقسام فمنهم من يكون عملهم اجابة لباعث الخوف فانه يتقي النار ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة والعامل لاجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالاجير السوء ودرجته درجة البله واما عبادة ذوي الالباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله وسائر الاعمال مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر الى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة الى وجهه الكريم والله اعلم بالصواب

قوله تعالى وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون اعلم انه تعالى لما جمعهم في الخبر الاول فصلهم في هذه الاية وبين قول كل فريق منهم في الاخر وكيف ينكر كل طائفة دين الاخرى وههنا مسائل المسألة الاولى قوله تعالى ليست النصارى على شيء اي على شيء يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم اقل من لا شيء ونظيره قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية فان قيل كيف قالوا ذلك مع ان الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وذلك قول فيه فائدة قلنا الجواب من وجهين احدهما انهم لما ضموا الى ذلك القول الحسن قولا باطلا يحبط ثواب الاول فكانهم ما اتوا بذلك وثانيهما ان نخص هذا العام بالامور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بها بالنبوة المسألة الثانية روي ان وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاهم احبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت اصواتهم فقالت اليهود ما انتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والانجيل وقالت النصارى لهم نحوه وكفروا بموسى عليه السلام والتورية المسألة الثالثة اختلفوا في ان الذين اخبر عنهم تعالى هم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى عليه السلام او في زمن موسى عليه السلام الظاهر والحق انه لا دليل في الظاهر عليه وان كان الاولى ان يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى عليه السلام ولا يجب لما نقل في سبب الاية ان يهوديا خاطب النصارى بذلك فانزل الله هذه الاية ان لا يراد بالاية سواه اذا امكن حمله على ظاهره وقوله تعالى وقالت اليهود ليست النصارى على شيء يفيد العموم فالوجه في حمله على التخصيص ومعلوم على طريقة اليهود والنصارى انهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما في الاخر اما قوله تعالى وهم يتلون الكتاب فالواو للحال والكتاب للجنس اي قالوا ذلك وحالهم انهم من اهل العلم والتلاوة للكتب وحق من حمل التورية او الانجيل او غيرهما من كتب الله وامن به ان لا يكفر بالباقي لان كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد بصحته فان التورية مصدقة بعيسى والانجيل مصدق بموسى عليهما السلام وانما قال تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون لان من تقدم ذكره يجب ان يكون عالما لكي يصح هذا الفرق فبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم ان هذه الواقعة بعينها قد وقعت في امة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن واختلفوا في المراد بقوله الذين لا يعلمون على وجوه احدها انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شيء فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤن الكتاب لا ينبغي ان يقبل ويلتفت اليه فقول كفار العرب اولى ان لا يلتفت اليه وثانيها انه اراد بالجملة قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء اليهود الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم وحمله قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على المعاندين وعكسه ايضا محتمل وثالثها ان يحمل قولهم وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على علمائهم ويحمل دخولهم في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم اما قوله تعالى فالله يحكم بينهم يوم القيمة ففيه اربعة اوجه احدها قال الحسن يكذبهم جميعا ويدخلهم النار وثانيها حكمه الانتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب وثالثها يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا وهو قول الزجاج ورابعها يحكم بين المحق

والمبطل فيما اختلفوا فيه قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم اعلم ان في هذه الاية مسائل المسألة الاولى اجمع المفسرون على انه ليس المراد من هذه الاية مجرد بيان الشرط والجزاء اعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله يفعل به كذا بل المراد منه ذكر اناس معينين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه ثم ان الله تعالى جازاهم بما ذكر في الاية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه من هم وذكروا فيه اربعة اوجه اولها قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخربه والقى فيه الجيف وحاصر اهله وقتلهم وسبى البقية واحرق التورية ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه اهل الاسلام في زمان عمر رضي الله عنه وثانيها قال الحسن وقتادة والسدي نزلت في بختنصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى اعانه على ذلك بغضا لليهود قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن هذان الوجهان غلط لانه لا خلاف بين اهل العلم بالسير في ان عهد بختنصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بختنصر في تخريب بيت المقدس وايضا فان النصارى يعتقدون من تعظيم بيت المقدس مثل ما يعتقده اليهود واكثر فكيف اعانوا على تخريبه وثالثها انها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الدعاء الى الله بمكة والجؤه الى الهجرة فصاروا مانعين له ولاصحابه ان يذكروا الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق رضي الله عنه بنى مسجدا عند داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان قريش ونساؤهم وقيل ان قوله ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها نزلت في ذلك فمنع عن الجهر لئلا يؤذى وطرح ابو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقيل ومن اظلم من هؤلاء المشركين الذين يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذللا وخشوعا ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه والسنتهم بالذكر له وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه ورابعها قال ابو مسلم المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله تعالى وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله الا خائفين بما يعلي الله تعالى من يده ويظهر من كلمته كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وعندي فيه وجه خامس وهو اقرب الى رعاية النظم وهو ان يقال انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود وكانوا يمنعون الناس عن الصلوة عند توجههم الى الكعبة ولعلهم سعوا ايضا في تخريب الكعبة بان حملوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا ايضا في تخريب مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلوا فيه متوجهين الى القبلة فعابهم الله تعالى بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا التاويل اولى مما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الايات السابقة على هذه الاية الا مقابح افعال اليهود والنصارى وذكر ايضا بعدها مقابح افعالهم فكيف يليق بهذه الاية الواحدة ان يكون المراد منها مقابح افعال المشركين في صدهم الرسول صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام واما حمل الاية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف ايضا على ما شرحه ابو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلناه المسألة الثانية في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه فاما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس فقال يتصل بما قبلها من حيث ان النصارى ادعوا انهم من اهل الجنة فقط فقيل لهم كيف تكونون كذلك مع ان معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا واما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد فقال جرى ذكر مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون وقيل جرى ذكر الكفار وذمهم فمرة وجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين المسألة الثالثة قوله تعالى مساجد الله عموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد كان لابي بكر رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول ابي مسلم حين فسر المنع بصد الرسول صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجهان احدهما هذا كمن يقول لمن اذى صالحا واحدا ومن اظلم ممن اذى الصالحين وثانيهما ان المسجد موضع السجود فالمسجد لا يكون في الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد المسألة الرابعة قوله ان يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلفوا في العامل فيه على اقوال الاول انه ثاني مفعولي منع لانك تقول منعته كذا وما منعنا ان نرسل وما منع الناس ان يؤمنوا الثاني قال الاخفش يجوز ان يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من ان يذكر فيها اسمه الثالث ان يكون على البدل من مساجد الله الرابع قال الزجاج يجوز ان يكون على معنى كراهة ان يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع المسألة الخامسة السعي في تخريب المسجد قد يكون بوجهين احدهما بمنع المصلين والمتعبدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا وثانيهما بالهدم والتخريب فليس لاحد ان يقول كيف يصح ان يتناول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لان منع الناس من اقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له وقيل ان ابا بكر رضي الله عنه كان له موضع صلوة فخربته قريش لما هاجر المسألة السادسة ظاهر الاية يقتضي ان هذا الفعل اعظم انواع الظلم وفيه اشكال لان الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم مع ان الشرك اعظم من هذا الفعل وكذا الزنا وقتل النفس اعظم من هذا الفعل الجواب عنه اقصى ما في الباب انه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه اما قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين فاعلم ان في الاية مسائل المسألة الاولى ان ظاهر الكلام ان الذين امنوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين واما من يجعله عاما في الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها احدها ما كان ينبغي لهم ان يدخلوا مساجد الله الا خائفين على حال التهيب وارتعاد الفرائص من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا ان يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين عنها والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم وثانيها ان هذا بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وانه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم الا خائفا فان يؤخذ فيعاقب

الفريصة اللحمة بين الجنب والكتف التي لا تزال ترعد من

اويقتل ان لم يسلم وقد انجز الله هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام حج ابو بكر رضي الله عنه
الا لا يحجن بعد العام مشرك وامر النبي صلى الله عليه وسلم باخراج اليهود من جزيرة العرب فحج من العام الثاني
ظاهرا على المساجد لا يجترى واحد من المشركين ان يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير ابي مسلم
في حمل المنع من المساجد على صدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا
الخوف على ظهور امر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن امته وثالثها
ان يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال ورابعها انه يحرم عليهم دخول المسجد
الا في امر يتضمن الخوف نحو ان يدخلوا للمحاكمة والمخاصمة والمحاجة لان كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه
قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر وخامسها قال قتادة والسدي
الا خائفين بمعنى ان النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين ولا يوجد فيه نصراني الا اوجع ضربا
وهذا التاويل مردود لان بيت المقدس بقي اكثر من مائة سنة في ايدي النصارى بحيث لم يتمكن احد من المسلمين
من الدخول فيه الا خائفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين رحمة الله عليه في زماننا وسادسها
ان قوله تعالى ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وان كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم
من الدخول والتخلية بينهم وبينه كقوله وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله اما قوله تعالى لهم في الدنيا خزي
فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال اخرون الجزية في حق اهل
الذمة والقتل في حق اهل الحرب واعلم ان كل ذلك محتمل فان الخزي لا يكون الا ما يجري مجرى العقوبة من الهوان
والاذلال فكل ما هذا صفته يدخل تحته وذلك ردع من الله على ثباتهم على الكفر لان الخزي الحاضر يصرف
عن التمسك بما يوجبه ويقتضيه فاما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما يجري مجرى النهاية في المبالغة
لان الذين قدم ذكرهم وصفهم باعظم الظلم فبين انهم يستحقون العقاب العظيم وفي الاية مسائل المسئلة
الاولى في احكام المساجد وفيها مسائل الاول في بيان فضل المساجد ويدل عليه القران والاخبار والمعقول اما القران
فايات احدها قوله تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا اضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم
اكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا مع الله احدا وثانيها قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله و
اليوم الاخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان بل الاية تدل على ظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للحصر
وثالثها قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والاصال ورابعها
هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه فان ظاهر هذه
الاية يقتضي ان يكون الساعي في تخريب المساجد اسوأ حالا من المشرك لان قوله ومن اظلم يتناول المشرك
لانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم فاذا كان الساعي في تخريبه في اعظم درجات الفسق وجب ان يكون الساعي
في عمارته في اعظم درجات الايمان واما الاخبار فاحدها ما روى الشيخان في صحيحيهما ان عثمان بن عفان رضي
الله عنه اراد بناء المسجد فكره الناس ذلك واحبوا ان يدعه فقال عثمان رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته في الجنة وثانيها ما روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم
قال احب البلاد الى الله تعالى مساجدها وابغض البلاد الى الله تعالى اسواقها واعلم ان في هذا الخبر تنبيها على هو
السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه ان الامكنة والازمنة انما تتشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا
لذكر الله تعالى حتى ان الغافل عن ذكر الله اذا دخل المسجد اشتغل والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع
والشراء والاقبال على الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والاعراض عن التفكر في سبيل الله حتى ان ذاكر
الله اذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد اشرف المواضع والاسواق اخس المواضع
الثاني في فضل المشي الى المساجد احدها قال ابو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تطهر في بيته ثم
مشى الى بيت من بيوت الله ليقضي فريضة من فرائض الله كانت خطوتاه احدهما تحط خطيئته والاخرى ترفع
درجته رواه مسلم وثانيها ابو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غدا او راح الى المسجد اعد
الله له في الجنة نزلا كلما غدا او راح اخرجاه في الصحيح وثالثها ابي بن كعب قال كان رجل ما اعلم احدا من اهل
المدينة ممن يصلي الى القبلة ابعد منزلا منه من المسجد وكان لا تخطئه الصلوات مع الرسول صلى الله عليه وسلم
فقيل له لو اشتريت حمارا لتركبه في الرمضاء والظلماء فقال والله ما احب ان منزلي يلزق بالمسجد فاخبر رسول
الله صلى الله عليه وسلم بذلك فساله فقال يا رسول الله كيما يكتب اثري وخطاي ورجوعي الى اهلي واقبالي
وادباري فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لك ما احتسبت اجمع اخرجه ابو مسلم ورابعها جابر قال خلت
البقاع حول المسجد فاراد بنو سلمة ان ينتقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم
اني بلغني انكم تريدون ان تنتقلوا الى قرب المسجد قالوا نعم قد اردنا ذلك قال يا بني سلمة دياركم تكتب اثاركم رواه
مسلم وعن ابي سعيد ان هذه الاية نزلت في حقهم انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا واثارهم وخامسها عن ابي موسى
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اعظم الناس اجرا في الصلوة ابعدهم اليها ممشى والذي ينتظر الصلوة حتى
يصليها مع الامام في جماعة اعظم اجرا ممن يصليها ثم ينام اخرجاه في الصحيح وسادسها عقبة بن عامر الجهني
انه صلى الله عليه وسلم قال اذا تطهر الرجل ثم مر الى المسجد حين يدعى الى الصلوة كتب له كاتبه او كاتباه بكل
خطوة يخطوها الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي يرعى الصلوة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج
من بيته حتى يرجع وسابعها عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الانصار الموت فقال لاهله من في البيت
فقالوا اهلك واما اخوتك وجلساؤك ففي المسجد فقال ارفعوني فاسنده رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم
على القوم فردوا عليه وقالوا له خيرا قال اني مورثكم اليوم حديثا ما حدثت به احدا منذ سمعته من رسول الله
صلى الله عليه وسلم احتسابا وما احدثكموه اليوم الا احتسابا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول

بذكر الله

من توضأ

من توضأ في بيته فاحسن الوضوء ثم خرج الى المسجد فصلى في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى الا كتب الله بها
حسنة ولم يضع رجله اليسرى الا حط الله عنه بها خطيئة حتى ياتي المسجد فاذا صلى بصلاة الامام انصرف
وقد غفر له فان هو ادرك بعضها وفاته بعض كان كذلك وثامنها عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال من توضأ
فاحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا اعطاه الله مثل اجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من اجرهم
شيئا وتاسعها ابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم الا ادلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى
يا رسول الله قال اسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا الى المساجد وانتظار الصلوة بعد الصلوة فذلكم
الرباط رواه مسلم وعاشرها قال ابو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري فيم نزلت يا ايها الذين
امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لا قال يا ابن اخي سمعت ابا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي صلى الله
عليه وسلم غزو يرابط فيه ولكن انتظار الصلوة بعد الصلوة وحادي عاشرها بريدة قال رسول الله عليه
السلام بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيمة قال النخعي كانوا يرون المشي الى المسجد في الليلة
الظلماء موجبة الثاني عشر قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والتابعون
باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القران والجهاد في سبيل الله الثالث عشر ابو هريرة
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بنى لله بيتا يعبد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من در
وياقوت الرابع عشر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في
الجنة الخامس عشر ابو سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا
عليه بالايمان فان الله تعالى قال انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر السادس عشر عن بعض اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه حق على الله ان يكرم من زاره فيها السابع عشر عن انس
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان عمار بيوت الله هم اهل بيوت الله الثامن عشر عن انس قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول الله اني لاهم باهل الارض عذابا فاذا نظرت الى عمار بيوتي والمتحابين في والى المستغفرين
بالاسحار صرفت عنهم التاسع عشر عن انس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا عاهة من السماء انزلت
صرفت عن عمار المساجد العشرون كتب سلمان الى ابي الدرداء يا اخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز
على الصراط الى رضوان الرب تعالى الحادي والعشرون قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان للمساجد
اوتادا من الناس وان لهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سالوا عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا
في حاجة اعانوهم الثاني والعشرون الحسن قال عليه السلام ياتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم
في امر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة الثالث والعشرون ابو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة وغنيمتهم غلول لا يقربون المساجد الا
هجرا ولا الصلوة الا دبرا ولا ياتلفون خشب بالليل سخب بالنهار الرابع والعشرون ابو سعيد الخدري وابو هريرة
قال صلى الله عليه وسلم سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله امام عادل وشاب نشا في عبادة الله ورجل
قلبه معلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا عليه ورجل ذكر الله
خاليا ففاضت عيناه ورجل دعته امرأة ذات حسن وجمال فقال اني اخاف الله ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى
لا يعلم شماله ما ينفق يمينه هذا حديث اخرجه الشيخان في الصحيحين الخامس والعشرون عقبة بن عامر عن النبي صلى الله
عليه وسلم من خرج من بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات والقاعد في المسجد ينتظر
الصلوة كالقانت ويكتب من المصلين حتى يرجع الى بيته السادس والعشرون روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق بن حكيم
قال سمعت سعيد بن المسيب وساله ابي احضور الجنازة احب اليك ام القعود في المسجد قال من صلى عليها فله
قيراط ومن تبعها حتى تقضى فله قيراطان والجلوس في المسجد احب الي تسبح الله وتهلل وتستغفر والملائكة
تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث في تزيين
المساجد احدها ابن عباس قال صلى الله عليه وسلم ما امرت بتشييد المساجد والمراد من التشييد رفع البناء
وتطويله ومنه قوله تعالى في بروج مشيدة وهي التي تطول بناؤها وثانيها عن عمر رضي الله عنه بنيانا
وقال اكن الناس من المطر واياك ان تحمر او تصفر فتفتن الناس وثالثها روي ان عثمان رضي الله عنه راى
اترجة من جص معلقة في المسجد فامر بها فقطعت ورابعها قال ابو الدرداء اذا حليتم مصاحفكم وزينتم
مساجدكم فالدمار عليكم وخامسها قال ابو قلابة غدونا مع انس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلوة الصبح
فمررنا بمسجد فقال انس بن مالك لو صلينا في هذا المسجد فقال بعض القوم نمضي الى المسجد الاخر فقال انس اي
مسجد قالوا مسجد احدث الان فقال انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سياتي على امتي زمان يتباهون
في المساجد ولا يعمرونها الا قليلا الرابع في تحية المسجد عن ابي قتادة السلمي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس واعلم ان القول بذلك مذهب الحسن البصري ومكحول
وقول الشافعي واحمد واسحق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلي واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن ابي رباح
والنخعي وقتادة وبه قال مالك والثوري واصحاب الراي الخامس فيما يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت
محمد صلى الله عليه وسلم عن ابيها عليه السلام قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل المسجد صلى
على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك واذا خرج صلى على محمد وسلم وقال رب
اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك والله اعلم السادس في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلوة
قال ابو هريرة رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم الملائكة تصلي على احدكم ما دام في مصلاه الذي صلى
فيه تقول اللهم اغفر له وارحمه ما لم يحدث وروي ان عثمان بن مظعون اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال

مززاره نسخه

الصلوة نسخه

وعثمان بن مظعون [illegible]

ائذن لنا فى الاختصاء فقال صلى الله عليه وسلم ليس منا من خصى او اختصى ان خصاء امتى الصيام فقال يا رسول الله ائذن لنا فى السياحة فقال ان سياحة امتى الجهاد فى سبيل الله قال يا رسول الله ائذن لنا فى الترهب فقال ان ترهب امتى الجلوس فى المساجد انتظارا للصلوة السابع فى كراهية البيع والشراء فى المسجد عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه صلى الله عليه وسلم نهى عن تناشد الاشعار فى المساجد وعن البيع والشراء فيه وان يتحلق الناس فى المساجد يوم الجمعة قبل الصلوة واعلم انه كره قوم من اهل العلم البيع والشراء فى المسجد وبه يقول احمد واسحق وعطا بن يسار كان اذا مر عليه بعض من يبيع فى المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذا سوق الاخرة وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رحبة الى جنب المسجد سماها البطيحا وقال من اراد ان يلفظ او ينشد شعرا او يرفع صوتا فليخرج الى هذه الرحبة واعلم ان الحديث الذى رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلوة لمذاكرة العلم بل يشتغل بالذكر والصلوة والانصات للخطبة ثم لا باس بالاجتماع والتحلق بعد الصلوة واما طلب الضالة فى المسجد ورفع الصوت بغير الذكر فمكروه عن ابى هريرة قال من سمع رجلا ينشد ضالة فى المسجد فليقل لا ردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا وعن ابى هريرة ايضا انه صلى الله عليه وسلم قال اذا رايتم من يبيع او يبتاع فى المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك قال ابو سليمان الخطابى ويدخل فى هذا كل امر لم يبن له المسجد من امور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم وقد كره بعض السلف المسئلة فى المسجد وكان بعضهم يرى ان لا يتصدق على السائل المتعرض فى المسجد لورود النهى عن اقامة الحدود فى المساجد قال عمر رضى الله عنه فيمن لزمه حد اخرجاه من المسجد ويذكر عن على مثله وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس من ان يقام فيها الحدود او يقبض فيها الخراج او ينطق فيها بالاشعار او ينشد فيها الضالة او يتخذ سوقا ولم ير بعضهم بالقضاء فى المسجد باسا لان النبى صلى الله عليه وسلم لاعن بين العجلانى وامرأته فى المسجد ولاعن عمر رضى الله عنه عند منبر النبى صلى الله عليه وسلم وقضى شريح والشعبى ويحيى ابن يعمر فى المسجد وكان الحسن وزرارة بن اوفى يقضيان فى الرحبة خارجا من المسجد الثامن فى النوم فى المسجد فى الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه انه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا فى المسجد واضعا احدى رجليه على الاخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر وعثمان رضى الله عنهما وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وانواع الاستراحة فى المسجد جوازها فى البيت الا الانبطاح فانه صلى الله عليه وسلم نهى عنه وقال انها ضجعة يبغضها الله وعن نافع ان عبد الله كان شابا اعزب لا اهل له فكان ينام فى مسجد النبى صلى الله عليه وسلم ورخص قوم من اهل العلم فى النوم فى المسجد فقال ابن عباس لا تتخذه مبيتا ومقيلا التاسع فى كراهية البزاق فى المسجد انس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال البزاق فى المسجد خطيئة وكفارتها دفنها وفى الصحيح ايضا عن ابى ذر قال صلى الله عليه وسلم عرضت على اعمال امتى حسنها وسيئها فوجدت من محاسن اعمالها الاذى يماط عن الطريق ووجدت فى مساوى اعمالها النخامة تكون فى المسجد لا تدفن وفى الحديث ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة فى النار اى ينضم وينقبض فقال بعضهم المراد ان كونه مسجدا يقتضى التعظيم والقاء النخامة يقتضى التحقير وبينهما منافاة فعبر صلى الله عليه وسلم عن تلك المنافاة بقوله لينزوى وقال اخرون اراد اهل المسجد وهم الملائكة وفى الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا ابو هريرة عن محمد صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قام احدكم الى الصلوة فلا يبصق امامه فانه يناجى الله ما دام فى مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ولكن ليبصق عن شماله او تحت رجله فيدفنه وعن انس انه صلى الله عليه وسلم راى نخامة فى القبلة فشق ذلك عليه حتى رئى فى وجهه فقام فحكه بيده وقال ان احدكم اذا قام فى صلاته فانه يناجى ربه فلا يبزقن احدكم فى قبلته ولكن عن يساره او تحت قدمه وقال ثم اخذ بطرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال او يفعل هكذا اخرجه البخارى فى صحيحه والله اعلم العاشر فى الصحيحين عن انس وابن عمر وجابر قال صلى الله عليه وسلم من اكل هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتاذى مما يتاذى منه الانس وعن جابر انه صلى الله عليه وسلم قال من اكل ثوما او بصلا فليعتزل مسجدنا وان النبى صلى الله عليه وسلم اتى بقدر فيه خضر فوجد لها ريحا فسال فاخبر بما فيها من البقول فقال قربوها الى بعض من كان حاضرا وقال كل فانى اناجى من لا تناجى اخرجاه فى الصحيحين الحادى عشر فى المساجد فى الدور هشام بن عروة عن عايشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المسجد فى الدور وان ينظف ويطيب انس بن مالك قال كان النبى صلى الله عليه وسلم فى المسجد ومعه اصحابه اذ جاء اعرابى فبال فى المسجد فقال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مه مه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تزرموه ثم دعاه فقال ان هذه المساجد لا تصلح لشىء من القذر والبول والخلاء انما هى لقراءة القران وذكر الله والصلوة ثم دعا عليه السلام بدلو من ماء فصبه عليه المسئلة الثانية اختلف الفقهاء فى دخول الكافر المسجد فجوزه ابو حنيفة مطلقا واباه مالك مطلقا وقال الشافعى يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام واحتج الشافعى بوجوه احدها قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعى قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسرى به من بيت خديجة فالاية دالة اما على المسجد فقط او على الحرم كله وعلى التقديرين فالمقصود حاصل لان الخلاف حاصل فيهما جميعا فان قيل المراد به الحج ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل فى السنة مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه الاول انه ترك للظاهر من غير موجب الثانى ثبت فى اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وهذا يقتضى ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم وذلك يقتضى انهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام الثالث انه تعالى لو اراد

الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم اركان الحج وهو عرفة الرابع الدليل على ان المراد دخول المسجد الحرام لا الحج قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله وانما يرد بالدخول التجارة وثانيها قوله تعالى وما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وذلك يقتضى ان يمنعوا من دخول المساجد وانهم متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج الا ما قام عليه الدليل فان قيل هذه الاية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس او بمن منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من العبادة فى الكعبة وايضا فقوله لهم ان يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ظاهر فى العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثانى ان ظاهر قوله وما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين يقتضى ان يكون ذلك الخوف انما حصل من الدخول وعلى ما يقولوه لا يكون الخوف متولدا من الدخول بل من شىء اخر فسقط كلامهم وثالثها قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر وعمارتها تكون بوجهين احدهما بناؤها واصلاحها وثانيهما حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مسجد فلان اى يحضره ويلزمه وقال النبى صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر فجعل حضوره المساجد عمارة لها ورابعها ان الحرم واجب التعظيم لقوله صلى الله عليه وسلم فى الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما ومهابة وصونه عما يوجب تحقيره واجب وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير لانهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به واقدموا على تلويثه وتنجيسه وخامسها ان الله تعالى امر بتطهير البيت فى قوله وطهر بيتى للطائفين والمشرك نجس والتطهير من النجس واجب فيكون تبعيد الكافر عنه واجبا وسادسها اجمعنا على ان الجنب يمنع منه فالكافر بان يمنع منه اولى الا ان هذا يقتضى مذهب مالك وهو ان يمنع عن كل المساجد واحتج ابو حنيفة بامور الاول ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قدم عليه وفد ثقيف فانزلهم فى المسجد الثانى قوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابى سفيان فهو امن ومن دخل الكعبة فهو امن وهذا يقتضى اباحة الدخول الثالث انه جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم والجواب عن الحديثين الاولين انهما كانا فى اول الاسلام ثم نسخ ذلك بالاية وعن القياس ان المسجد الحرام اجل قدرا من سائر المساجد فظهر الفرق قوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم اعلم ان فى الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا فى سبب نزول هذه الاية والضابط ان الاكثرين زعموا انها انما نزلت فى امر يختص بالصلوة ومنهم من زعم انها انما نزلت فى امر لا يتعلق بالصلوة اما القول الاول فهو اقوى لوجهين احدهما انه هو المروى عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة وثانيهما ان ظاهر قوله فاينما تولوا يفيد التوجه الى القبلة فى الصلوة ولهذا لا يعقل من قوله فاينما تولوا الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه احدها انه تعالى اراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف كلها مملوكة له تعالى ومخلوقة فاينما امركم الله تعالى باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله جعلها قبلة فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكانه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب اخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ القبلة وثانيها انه لما حولت القبلة من بيت المقدس انكر اليهود ذلك فنزلت الاية ردا عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله تعالى ولله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وثالثها قول ابى مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة له لا لغيره فرد الله عليهم بهذه الاية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى صعد السماء من الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى عليه السلام انما ولد هناك على ما حكى الله ذلك فى قوله واذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول فى الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين الخالق والمخلوق ورابعها قال بعضهم ان الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير الى اى جهة شاؤا بهذه الاية فكان للمسلمين ان يتوجهوا الى حيث شاؤا فى الصلوة الا ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له ان يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة وهو قول قتادة وابن زيد وخامسها ان المراد بالاية من هو مشاهد للكعبة فان له ان يستقبلها من اى جهة شاء واراد وسادسها ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزاة فى ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ثم صلينا فلما اصبحنا اذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الاية وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لان القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس وسابعها ان الاية نزلت فى المسافر يصلى النوافل حيث يتوجه به راحلته عن سعيد بن جبير عن ابن عمر انه قال انما نزلت هذه الاية فى الرجل يصلى الى حيث توجهت به راحلته فى السفر وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومى براسه نحو المدينة فمعنى الاية فاينما تولوا وجوهكم لنوافلكم فى اسفاركم فثم وجه الله اى فقد صادفتم المطلوب ان الله واسع الفضل غنى فمن سعة فضله وغناه رخص لكم فى ذلك لانه لو كلفكم استقبال القبلة فى مثل هذه الحالة لزم احد الضررين اما ترك النوافل واما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض فانها صلوات معدودة محصورة فتكليف النزول عن الراحلة عند ادائها واستقبال القبلة فيها لا يفضى الى الحرج بخلاف النوافل فانها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضى الى الحرج فان قيل فاى هذه الاقاويل اقرب الى الصواب قلنا ان قوله فثم وجه الله مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت الا فى صورتين احدهما فى التطوع على الراحلة وثانيهما فى السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة او لغيرها لان فى هذين الوجهين المصلى مخير فاما

على غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين فى الاستقبال الى اى جهة شاؤا
بهذه الاية وهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لانه لازم بل لانه افضل واولى بعيد لانه لا خلاف ان لبيت
المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاصا فى الشريعة ولو كان الامر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص وايضا
فكان يجب ان لا يقال ان بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الدلالة تقتضى حمل الاية على الوجه الثالث
والرابع واما الذين حملوا الاية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة لما تحولت تكلم اليهود فى صلوة
الرسول صلى الله عليه وسلم وصلوة المؤمنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الاية ان تلك القبلة كان
التوجه اليها صوابا فى ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب فى هذه الوقت وبين انه اينما تولوا من هاتين
القبلتين فى المأذون فيه فثم وجه الله قالوا وحمل الكلام على هذا الوجه اولى لانه يعم كل مصل واذا حمل
على الاول لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر فى حالة مخصوصة دون الحضر فاذا
امكن اجراء اللفظ العام على عمومه فهو اولى من التخصيص واقصى ما فى الباب ان يقال ان على هذا التاويل لابد
ايضا من ضرب تقييد وهو ان يقال فاينما تولوا من الجهات المامور بها فثم وجه الله الا ان هذا الاضمار لابد
منه على كل حال لانه من المحال ان يقول تعالى فاينما تولوا بحسب ميل انفسكم فثم وجه الله بل لابد من الاضمار
الذى ذكرناه واذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير ونظيره اذا اقبل احدنا على ولده وقدامه بامور كثيرة
مترتبة فقال له كيف تصرفت فقد ابتغيت رضاى فانه يحمل ذلك على ما امره على الوجه الذى امره من تضييق او تخيير
ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق فكذا ههنا القول الثانى وهو قول من زعم ان هذه الاية نزلت فى امر سوى الصلوة
فلهم ايضا وجوه اولها ان المعنى ان هؤلاء الذين ظلموا بمنعوا مساجدى ان يذكر فيها اسمى وسعوا فى خرابها
اولئك لهم كذا وكذا ثم انهم اين ولوا هاربين عنى وعن سلطانى فان سلطانى يلحقهم وتدبيرى يسبقهم
وانا عليم بهم لا يخفى على مكانهم وفى ذلك تحذير عن المعاصى وزجر عن ارتكابها وقوله تعالى ان الله واسع
نظير قوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا
يكون المراد منه سعة القدرة والسلطان ويحتمل ان يكون المراد سعة العلم وهو نظير قوله وهو معكم اينما كنتم
وقوله ومايكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقوله ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما وقوله وسع كل
شئ علما اى عم كل شئ بعلمه وتدبيره واحاطته به وعلوه عليه وثانيها قال قتادة ان النبى صلى الله عليه وسلم
ان اخاكم النجاشى قد مات فصلوا عليه قالوا نصلى على رجل ليس بمسلم فنزل قوله تعالى وان من اهل الكتاب
لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا اولئك لهم
اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان لا يصلى الى القبلة فانزل الله تعالى ولله المشرق والمغرب
فاينما تولوا فثم وجه الله ومعناها ان الجهات التى يصلى اليها اهل الملل من شرق وغرب وما بينهما كلها لى فمن
وجه وجهه نحو شئ منها بامرى يريدنى ويبتغى طاعتى وجدنى هنالك اى وجد ثوابى فكان فى هذا عذر للنجاشى
واصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق وهو نحو قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم وثالثها لما نزل قوله
تعالى ادعونى استجب لكم قالوا اين ندعوه فنزلت هذه الاية وهو قول المجاهد والضحاك والحسن ورابعها
انه خطاب للمسلمين اى لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من ارضه فلله المشرق والمغرب
والجهات كلها وهو قول على بن عيسى وخامسها ان من الناس من زعم انها نزلت فى المجتهدين الواقفين بشرائط
الاجتهاد سواء كان فى الصلوة او فى غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا ادى شرائط الاجتهاد فهو مصيب المسئلة
الثانية ان فسرنا الاية بانها تدل على تجويز التوجه الى اى جهة اريد فالاية منسوخة وان فسرناها بانها تدل
على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالاية ناسخة وان فسرناها بسائر الوجوه فهى لا ناسخة ولا منسوخة
المسئلة الثالثة اللام فى قوله ولله المشرق والمغرب لام الاختصاص اى هو خالقهما ومالكهما وهو كقوله
رب المشرقين ورب المغربين وقوله تعالى رب المشارق والمغارب ثم انه تعالى اشار بذكرهما الى ذكر من
بينهما من المخلوقات كما قال تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين المسئلة الرابعة الاية من اقوى الدلائل على نفى التجسيم واثبات التنزيه وبيانه من وجهين
الاول انه تعالى قال ولله المشرق والمغرب فبين ان هاتين الجهتين مملوكتان له وانما كان كذلك لان الجهة
امر ممتد فى الوهم طولا وعرضا وعمقا وكلما كان كذلك فهو منقسم وكل منقسم فهو مؤلف مركب وكل ما كان
كذلك فلابد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة فى الجهات كلها اعنى الفوق والتحت فثبت بهذا
انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق تعالى مقدم على المخلوق لا محالة فقد كان البارى تعالى قبل خلق العالم
منزها عن الجهات والاحياز فوجب ان يبقى بعد خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات
الوجه الثانى انه تعالى قال فاينما تولوا فثم وجه الله ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسمانى لكان وجهه
مختصا بجانب معين وجهة معينة مخصوصة فما كان يصدق قوله فاينما تولوا فثم وجه الله فلما نص الله
تعالى على ذلك علمنا انه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالاية من وجهين الاول ان الاية تدل على ثبوت
الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل الا لمن كان له جسم الثانى انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة من صفات
الاجسام والجواب عن الاول ان الوجه وان كان فى اصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا بينا انا
لو حملناه ههنا على العضو لكذب قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ولو كان محاذيا للمشرق لاستحال فى
ذلك الزمان ان يكون محاذيا للمغرب ايضا فاذن لابد فيه من التاويل وهو من وجوه الاول ان اضافة وجه الله
كاضافة بيت الله وناقة الله والمراد منها الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله
اى ثم وجهه الذى وجهكم اليه لان المشرق والمغرب له بوجوههما والمقصود من القبلة انما يكون قبلة بنصبه
تعالى اياها فاى وجه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة الثانى

بنصبه تعالى صح

ان يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر ﴿ استغفر الله ذنبا لست محصيه ۝ رب العباد
اليه الوجه والعمل ۝ ونظيره قوله تعالى انى وجهت وجهى للذى فطر السموات الثالث ان يكون المراد منه فثم
مرضاة الله ونظيره قوله تعالى انما نطعمكم لوجه الله يعنى لرضوان الله وقوله كل شئ هالك الا وجهه
يعنى ما كان لرضاه الله ووجه الاستعارة ان من اراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يقرب من وجهه
وقدامه فكذلك من يطلب مرضاة الله تعالى فانه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمى طلب الرضاء بطلب وجهه
الرابع ان الوجه صلة كقوله كل شئ هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئا غيره
انما يريدون به انه من ههنا ينبغى ان يقصد هذا الامر واعلم ان هذا التفسير صحيح فى اللغة الا ان الكلام بقى
فانه يقال لهذا القائل ما معنى قوله فثم وجه الله مع انه لا يجوز عليه المكان فلابد من تاويله بان المراد فثم
قبلته التى يعبد بها او ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته والجواب عن الثانى وهو انه وصف
نفسه بكونه واسعا فلا شك انه لا يمكن حمله على ظاهره والا لكان متحيزا متبعضا فيفتقر الى الخالق بل لابد
وان يحمل على السعة فى القدرة والملك او على انه واسع العطاء والرحمة او على انه واسع الانعام ببيان المصلحة
للعبد لكى يصلوا الى رضوان الله تعالى ولعل هذا الوجه بالكلام ابق ولا يجوز حمله على السعة فى العلم والا
لكان ذكر العليم بعده تكرارا فاما قوله عليم فى هذا الموضع كالتهديد ليكون المصلى على حذر من التفريط من
حيث يتصور انه تعالى يعلم ما يخفى وما يعلن وما يخفى على الله من شئ وليكون متحرزا عن التساهل ويحتمل
ان يكون قوله واسع عليم انه تعالى واسع القدرة فى توفية ثواب من يقوم بالصلوة على شرطها وتوفية
عقاب من يتكاسل فيها المسئلة الخامسة ولى اذا اقبل وولى اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه ههنا الاقبال
وقرا الحسن فاينما تولوا بفتح التاء من التولى يريد فاينما توجهوا فثم القبلة وبالله التوفيق والعصمة قوله تعالى
وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما فى السموات والارض كل له قانتون ۝ بديع السموات والارض واذا قضى
امرا فانما يقول له كن فيكون ۝ اعلم ان هذا هو النوع العاشر من قبائح افعال اليهود والنصارى والمشركين اعلم
ان ظاهر قوله وقالوا اتخذ الله ولدا ينبغى ان يكون راجعا الى قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله وقد ذكرنا
ان منهم من تاوله على النصارى ومنهم من تاوله على مشركى العرب ونحن قد تاولناه على اليهود وكل هؤلاء اثبتوا
الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ومشركى العرب قالوا الملائكة بنات
الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات قال ابن عباس انها نزلت فى كعب بن الاشرف وكعب بن
اسد ووهب بن يهودا فانهم جعلوا عزيرا ابن الله اما قوله تعالى سبحانه فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه
كما قال تعالى فى موضع اخر سبحانه ان يكون له ولد فمرة اظهره ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه ثم
احتج على هذا التنزيه بقوله بل له ما فى السموات والارض ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من
وجوه الاول ان كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث فهو مخلوق لواجب الوجود
والمخلوق لا يكون ولدا اما بيان ان ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته فلانه لو وجد موجودان واجبان
لذاتيهما لاشتركا فى وجوب الوجود ولامتاز كل واحد منهما عن الاخر بما به التعين وما به المشاركة غير ما به
الممايزة فيلزم تركيب كل واحد منهما عن قيدين وكل مركب فانه يفتقر الى كل واحد من اجزائه غيره فهو مفتقر
الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فكل واحد من الموجودين الواجبين لذاته ممكن لذاته هذا خلف
ثم نقول ان كان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه ويفضى الى كونه مركبا من اجزاء
غير متناهية وذلك محال ومع تسليم انه غير محال فالمقصود حاصل لان كل كثرة فلابد فيها من الواحد فتلك
الاحاد ان كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت فالبسيط مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المراد
المفتقر اليها اولى بالامكان فثبت بهذا البرهان ان كل ما عدا الموجود الواحد ممكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر
وتاثير ذلك المؤثر فيه اما ان يكون حال عدمه او حال وجوده فان كان الاول فذلك الممكن محدث
وان كان الثانى فاحتياج ذلك الموجود الى المؤثر اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه والاول محال لانه
يقتضى ايجاد الموجود فتعين الثانى وذلك يقتضى كون ذلك الممكن محدثا فثبت ان كل ما سوى الله تعالى
محدث مسبوق بالعدم وان وجوده انما حصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه فثبت ان كل ما سوى الله
فهو ملكه وعبده فيستحيل ان يكون كل شئ مما سواه ولدا له وهذا البرهان انما استفدناه من قوله
بل له ما فى السموات والارض اى له كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع الثانى ان هذا
الذى اضيف اليه بانه ولده اما ان يكون قديما ازليا او محدثا فان كان ازليا لم يكن حكمنا بجعل احدهما ولدا و
الاخر والدا اولى من العكس فيكون ذلك الحكم حكما مجردا من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم
وعبدا له فلا يكون ولدا له الثالث ان الولد لابد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولدا لكان مشاركا
لوالده من بعض الوجوه ويمتاز عنه من وجه اخر وذلك يقتضى كون كل منهما مركبا ومحدثا وذلك محال
فاذن المجانسة ممتنعة فالولدية ايضا ممتنعة الرابع ان الولد انما يتخذ للحاجة اليه فى التكثير ورجاء الانتفاع
بمعونته حال عجز الاب عن امور نفسه فعلى هذا اتخاذ الولد انما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة
واذا كان كل ذلك محالا كان اتخاذ الولد عليه تعالى محالا واعلم انه تعالى حكى فى مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين
يضيفون اليه الاولاد قولهم واحتج عليهم بهذه الحجة وهى ان كل من فى السموات والارض عبد له وبانه
اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ۝ وقال فى سورة مريم ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون ۝
ما كان لله ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ۝ وقال ايضا فى اخر السورة وقالوا
اتخذ الله ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ۝ ان دعوا
للرحمن ولدا وما ينبغى للرحمن ان يتخذ ولدا ۝ ان كل من فى السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا ۝ فان قيل

وكل محدث صح

وكل واحد من اجزائه صح

ما الحكمة في انه تعالى استدل في هذه السورة بكونه مالكا لما في السموات والارض وفي سورة مريم بكونه مالكا لمن في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا قلنا قوله في هذه السورة بل له ما في السموات والارض اتم لان كلمة ما تتناول جميع الاشياء اما قوله تعالى كل له قانتون ففيه مسائل المسئلة الاولى القنوت اصله الدوام ثم يستعمل على اربعة اوجه الطاعة كقوله تعالى يا مريم اقنتي لربك وطول القيام كقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل اي الصلوة افضل قال طول القنوت وبمعنى السكوت كما قال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلوة حتى نزل وقوموا لله قانتين فامسكنا عن الكلام ويكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له قانتون اي كل من في السموات والارض قانتون مطيعون والتنوين في كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهؤلاء الكفار ليسوا مطيعين فعند هذا قال آخرون المعنى انهم يطيعون يوم القيمة وهو قول السدي فقيل هؤلاء صفة المكلفين وقوله له ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت بوجوه اخر الاول بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وامارات الحدوث والدلالة على الربوبية الثاني كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول ابي مسلم وعلى هذين الوجهين الآية عامة الثالث اراد به الملئكة وعزيرا والمسيح اي كل هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولدية قانتون له يحكى ان علي بن ابي طالب كرم الله وجهه قال لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه فقال النصارى كيف يجوز ان ينسب ذلك الى عيسى مع جده في طاعة الله تعالى فقال علي كرم الله وجهه فان كان عيسى عليه السلام الها كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانقطع النصراني المسئلة الثانية لما كان القنوت في اصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الآية ان دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه ولاجله وهذا يقتضي ان العالم حال بقائه واستمراره يحتاج اليه سبحانه فثبت ان الممكن لا ينقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه المسئلة الثالثة يقال كيف جاء بما الذي لغير اولي العلم مع قوله قانتون جوابه كانه جاء بما دون من تحقيرا لشأنهم اما قوله تعالى بديع السموات والارض ففيه مسئلتان المسئلة الاولى البديع والمبدع بمعنى واحد قال القفال وهو مثل اليم بمعنى مولم وحكيم بمعنى محكم غير ان في بديع مبالغة للعدول فيه وانه يدل على استحقاق الصفة في غير حال الفعل على تقدير ان من شانه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقد يجيء بديع بمعنى مبدع والابداع الانشاء ونقيض الابداع الاحتذاء على مثال ولهذا السبب فان الناس يسمون من قال وعمل ما لم يكن قبله مبتدعا المسئلة الثانية اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له ما في السموات والارض فبين بذلك كونه مالكا لما في السموات والارض ثم بين بعده انه المالك ايضا للسموات والارض ثم انه تعالى بين انه كيف يبدع الشيء فقال واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ففيه مسائل المسئلة الاولى قال بعض الادباء القضاء مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على اقضية كغطاء واغطية وفي معناه القضية وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب قضى واصله قضاي لان الياء لما وقعت طرفا بعد الالف الزائدة اعلت بان قلبت الفا ثم لما لاقت هي الف فعال قلبت همزة لامتناع التقاء الالفين لفظا ومن نظائره المضاء والاتاء من مضيت واتيت والشفاء والسقاء من شفيت وسقيت والدليل على اصالة الياء دون الهمزة ثباتها في كثير تصرفات الكلمة تقول قضيت وقضينا وقضيت الى قضيتن وقضيا وقضين وهما يقضيان وهي وانت تقضي والمرأتان تقضيان وهن يقضين وانت تقضين فالتاء فيه ضمير المخاطبة واما معناه فالاصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع من ذلك قولهم قضى القاضي لفلان على فلان بكذا قضاء اذا حكم لانه فصل للدعوى ولهذا قيل حاكم فيصل اذا كان قاطعا للخصومات وحكى ابن الانباري عن اهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للامور المحكم لها وقولهم انقضى الشيء اذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه اذا اداه اليه كانه قطع التقاضي والاقتضاء عن نفسه وانقطع كل منهما عن صاحبه وقولهم قضى الامر اذا اتمه واحكمه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وهو من هذا لان في تمام العمل قطعا له وفراغا منه ومنه درع قضاء من قضاها اذا احكمها واتم صنعها واما قولهم قضى المريض وقضى نحبه اذا مات وقضى عليه قتله فمجاز مما ذكر والجامع بينهما ظاهر واما تقضي البازي فليس من هذا التركيب ومما يعضد ذلك دلالة ما استعمل من تقليب هذا التركيب عليه وهو القيض والضيق اما الاول فيقال قاضه فانقاض اي شقه فانشق ومنه قيض البيض لما انفلق من قشره الاعلى وانقاض الحائط اذا انهدم من غير هدم والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة واما الضيق وما يشتق منه فدلالته على معنى القطع متبينة وذلك لان الشيء اذا قطع ضاق وكلما العكس ومما يؤكد ذلك ان ما يقرب من هذا التركيب يدل ايضا على معنى القطع قالوا قضبه اذا قطعه ومنه القضب للرطبة لانها تقضب اي تقطع تسمية بالمصدر والقضيب الغصن فعيل بمعنى مفعول والمقضب ما يقضب به كالمنجل وثانيها القضم وهو الاكل باطراف الاسنان لان فيه قطعا للماكول وسيف قضيم في طرفه تكسر وتفلل وثالثها القضف وهو الدقة يقال رجل قضيف اي نحيف لان القلة من مسببات القطع ورابعها القضاة فعلة وهي الفساد يقال قضيت القربة اذا فنيت وفسدت وفي حسبه قضاة اي عيب وهذا كله من اسباب القطع او مسبباته فهذا هو الكلام في مفهومه الاصلي بحسب اصل اللغة المسئلة الثانية في محامل لفظ القضاء في القرآن قالوا انه يستعمل على وجوه احدها بمعنى الخلق قال تعالى فقضاهن سبع سموات يعني خلقهن وثانيها بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وثالثها بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم القاضي ورابعها بمعنى الاخبار قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اخبرناهم وهذا يأتي مقرونا بالى وخامسها ان يأتي بمعنى الفراغ من الشيء قال تعالى فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين يعني لما فرغ من ذلك وقال وقضي الامر واستوت على الجودي يعني فرغ من اهلاك الكفار وقال ثم ليقضوا تفثهم بمعنى ليفرغوا عنه اذا عرفت هذا فنقول

واما انت تقضين م

وتقضى البازي انقض واصله تقضض فلما كثرت الضادات ابدلت احديهن ياء قال العجاج تقضي البازي اذا البازي كسر صح

قد

قوله اذا قضى امرا قيل اذا خلق شيئا وقيل حكم بانه يفعل شيئا وقيل احكم امرا وقال ابو ذويب وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع المسئلة الثالثة اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهل هو حقيقة في الفعل والشان الحق وهو المراد بالامر ههنا وبسط القول فيه مذكور في اصول الفقه المسئلة الرابعة قرأ ابن عامر كن فيكون بالنصب في كل القرآن الا في موضعين في آل عمران فيكون الحق وفي الانعام فيكون الحق فانه رفعهما وعن الكسائي بالنصب في النحل ويس وبالرفع في سائر القرآن والباقون بالرفع في كل القرآن اما النصب فعلى جواب الامر وقيل هو بعيد والرفع على الاستيناف اي فهو يكون والله اعلم المسئلة الخامسة اعلم انه ليس المراد من قوله تعالى فانما يقول له كن فيكون هو انه تعالى يقول له كن فحينئذ يتكون ذلك الشيء فان ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله كن اما ان يكون قديما او حادثا والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن واما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لوجوه الاول ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون فالنون لكونه مسبوقا بالكاف لابد وان يكون محدثا والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا الثاني ان كلمة اذا لا تدخل الا على الاستقبال فلذلك القضاء لابد وان يكون محدثا لانه دخل عليه حرف اذا وقوله كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى قال فانما يقول له كن والمتاخر عن المحدث محدث فاستحال ان يكون كن قديما الثالث انه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن متقدما على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لابد وان يكون محدثا فقوله كن لا يجوز ان يكون قديما ولا جائز ايضا ان يكون قوله كن محدثا لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله كن ايضا محدث فيلزم افتقار كن الى كن آخر ويلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقف احداث الحوادث على قوله كن الحجة الثانية انه تعالى اما ان يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود او حال دخوله في الوجود والاول باطل لان خطاب المعدوم حال عدمه سفه والثاني ايضا باطل لانه يرجع حاصله الى انه تعالى امر الموجود بان يصير موجودا وذلك ايضا لا فائدة فيه الحجة الثالثة ان المخلوق قد يكون جمادا وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم الحجة الرابعة ان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات فاذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله كن فاما ان يتمكن من الايجاد والاحداث او لا يتمكن فان تمكن لم يكن الايجاد موقوفا على قوله كن وان لم يتمكن فحينئذ يلزم ان لا يكون القادر قادرا على الفعل الا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الامر الى انكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ الحجة الخامسة ان كن لو كان له اثر في التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب ان يكون لها ذلك التاثير ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تاثير لهذه الكلمة الحجة السادسة ان كن كلمة مركبة من الكاف والنون بشرط كون الكاف متقدما على النون فالمؤثر اما ان يكون احد هذين الحرفين او مجموعهما فان كان الاول لم يكن لكلمة كن اثر البتة بل التاثير لاحد هذين الحرفين وان كان الثاني فهو محال لانه لا وجود لهذا المجموع البتة لانه حين حصل الحرف الاول لم يكن الثاني حاصلا وحين جاء الثاني فقد فات الاول واذا لم يكن للمجموع وجود البتة استحال ان يكون للمجموع اثر البتة الحجة السابعة قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين ان قوله كن متاخر عن خلقه آدم اذ المتاخر عن الشيء لا يكون مؤثرا في المتقدم عليه فعلمنا انه لا تاثير لقوله كن في وجود الشيء فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب واذا ثبت هذا فنقول لابد من التاويل وهو من وجوه الاول وهو الاقوى ان المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي ونظيره قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم الثاني انه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة اذا سمعوها علموا انه احدث امرا يحكى ذلك عن ابي الهذيل الثالث انه خاص بالموجودين الذين قال لهم كونوا قردة ومن جرى مجراهم وهو قول الاصم الرابع انه امر للاحياء بالموت وللموتى بالحيوة والكل ضعيف والقوي هو الاول وبالله التوفيق والعصمة واليه يرجع الامر كله فاعبده قوله تعالى وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تاتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون اعلم ان هذا هو النوع الحادي عشر من قبائح افعال اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسئلتان المسئلة الاولى ان الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح في التوحيد وهو انه تعالى اتخذ الولد حكى الآن عنهم ما يقدح في النبوة وقال اكثر المفسرين هؤلاء هم مشركوا العرب والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقالوا لولا ياتينا باية كما ارسل الاولون وقالوا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا هذا قول اكثر المفسرين الا انه ثبت ان اهل الكتاب سالوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد مشركوا العرب انه تعالى وصفهم بانهم لا يعلمون واهل الكتاب اهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغي واهل الكتاب كانوا كذلك المسئلة الثانية تقرير الشبهة التي تمسكوا بها ان الحكيم اذا اراد تحصيل شيء فلابد وان يختار اقرب الطرق المفضية اليه وابعدها عن الشكوك والشبهات اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى يكلم الملائكة وكلم موسى وانت تقول يا محمد انه كلمك والدليل عليه قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتاكد الاعتقاد وتزول الشبهة وايضا فان كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك باية ومعجزة وهذا منهم طعن في كون القرآن آية ومعجزة لانهم لو اقروا بكونه معجزة لاستحال ان يقولوا هلا تاتينا باية ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون وحاصل هذا الجواب انا قد ايدنا

رجل صنيع اليدين وصنع اليدين صانع حاذق وكذلك رجل صنع اليدين بالتحريك كما في البيت على رواية الاصمعي وروي وصنع السوابغ بنصب السوابغ والسابغة الدرع صح

قول محمد بالمعجزات وبمناسبة قوله بالايات وهى القران وساير المعجزات فكان طلب هذه الزوايد من باب التعنت
واذا كان كذلك لم يجب اجابتها لوجوه احدها انه اذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول الى
المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة فحيث لم يكتف بها وطلب الزائد علمنا ان ذلك
الطلب من باب العناد واللجاج فلم تكن اجابتها واجبة ونظيره قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه آيات من ربه قل انما
الايات عند الله وانما انا نذير مبين اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم فبين انه لا حاجة الى ذلك بما فى القران من الدلالة
الشافية وثانيها لو كان فى معلوم الله تعالى انهم يؤمنون عند انزال هذه الايات لفعلها ولكنه علم انه لو اعطاهم
ما سألوه لما ازدادوا الا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم
لتولوا وهم معرضون وثالثها انه حصل فى تلك الايات انواع من المفاسد وربما اوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم
اذا استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها منتهيا فى الجلاء الى حيث الالجاء بالتكليف وربما كانت كثرتها وتعاقبها
يقدح فى كونها معجزا لان الخوارق متى توالت صار انخراق العادة عادة فحينئذ يخرج عن كونه معجزا وكل ذلك امور
لا يعلمها الا علام الغيوب فثبت ان عدم اسعافهم بهذه الايات لا يقدح فى النبوة اما قوله تعالى تشابهت قلوبهم
فالمراد ان المكذبين للرسل تتشابه اقوالهم وافعالهم فكما ان قوم موسى كانوا ابدا فى التعنت واقتراح الاباطيل
كقولهم لن نصبر على طعام واحد وقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وقولهم اتتخذنا هزوا وقولهم ارنا الله جهرة
فكذلك هؤلاء المشركون يكونون ابدا فى العناد واللجاج وطلب الباطل اما قوله تعالى قد بينا الايات لقوم يوقنون
فالمراد ان القران وغيره من المعجزات كمجىء الشجرة وكلام الذئب واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ايات قاهرة
ومعجزات باهرة لمن كان طالبا لليقين قوله تعالى انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسئل عن اصحاب الجحيم اعلم
ان القوم لما اصروا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت بين تعالى لرسوله صلى الله عليه
وسلم انه لا مزيد على ما فعله فى مصالح دينهم من اظهار الادلة وكما بين ذلك بين انه لا مزيد على ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم
فى باب الابلاغ والتنبيه لكى لا يكثر غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفى قوله بالحق وجوه احدها انه متعلق بالارسال
اى ارسلناك ارسالا بالحق وثانيها انه متعلق بالبشير والنذير اى انت مبشر بالحق ونذير بالحق وثالثها ان يكون
المراد من الحق الدين والقران اى ارسلناك بالقران حال كونه بشيرا لمن اطاع الله بالثواب ونذيرا لمن كفر بالعقاب
والاولى ان يكون البشير والنذير صفة للرسول صلى الله عليه وسلم فكانه تعالى قال انا ارسلناك يا محمد بالحق
لتكون بشيرا لمن اتبعك واهتدى بدينك ونذيرا لمن كفر بك وضل عن دينك اما قوله تعالى ولا تسئل عن اصحاب الجحيم
ففيه قراءتان الجمهور برفع التاء واللام على الخبر ونافع بفتح التاء والجزم على النهى اما على القراءة الاولى
ففى التاويل وجوه احدها ان مصيرهم الى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسئول عن ذلك وهو كقوله تعالى فانما
عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وثانيها انك هاد وليس لك من الامر شىء فلا
تأسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم الى العذاب ونظيره قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وثالثها لا تنظر
الى المطيع والعاصى فى الوقت فان الحال قد تتغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفى الاية دلالة على ان احدا لا يسأل عن ذنب
غيره ولا يؤاخذ بما اجترمه سواء كان قريبا او بعيدا اما القراءة الثانية ففيها وجهان الاول روى انه عليه
الصلوة والسلام قال ليت شعرى ما فعل ابواى فنهى عن السؤال عن احوال الكفرة وهذه رواية بعيدة لانه صلى الله
عليه وسلم كان عالما بكفرهم وكان عالما بان الكافر معذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول ليت شعرى ما فعل
ابواى الثانى معنى هذا النهى تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا سألت عن انسان واقع فى بلية فيقال لك لا تسأل
عنه ووجه التعظيم ان المسئول يجزع ان يجرى على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره وانت
يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لايحاشه السامع واضجاره فلا تسأل والقراءة الاولى يعضدها قراءة ابى وما
تسأل وقراءة عبد الله ولن تسأل والله اعلم قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم
قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت اهواءهم بعد الذى جاءك من العلم ما لك من الله من ولى ولا نصير اعلم
انه تعالى لما صبر رسوله صلى الله عليه وسلم بما تقدم من الاية وبين ان العلة قد زاحت من قبله فيهم وانه لا عذر
لهم فى الثبات على التكذيب به عقب ذلك بان القوم بلغ حالهم فى تشددهم فى باطلهم وثباتهم على كفرهم انهم
يريدون مع ذلك ان تتبع ملتهم ولا يرضون منك بالكتاب بل يريدون منك الموافقة لهم فيما هم عليه فبين بذلك
شدة عداوتهم للرسول صلى الله عليه وسلم وشرح ما يوجب اليأس من موافقتهم والملة هى الدين ثم قال تعالى
قل ان هدى الله هو الهدى بمعنى ان هدى الله هو الذى يهدى الى الاسلام وهو الهدى الحق والذى يصير اليه يكون على هدى وهو
الهدى كله ليس وراءه هدى وما تدعون اليه ليس بهدى انما هو هوى الا ترى الى قوله تعالى ولئن اتبعت
اهواءهم اى اقوالهم التى هى اهواء وبدع بعد الذى جاءك من العلم اى من الدين المعلوم صحته بالدلائل القاطعة
ما لك من الله من ولى ولا نصير اى ليس لك من يعصمك ويذب عنك بل الله يعصمك من الناس اذا اقمت على الطاعة
والاعتصام بحبله قالوا الاية تدل على امور منها ان الذى علم الله منه انه لا يفعل الشىء يجوز منه ان يتوعده
على فعله فان فى هذه الصورة علم الله انه لا يتبع اهواءهم ومع ذلك توعده عليه ونظيره قوله تعالى لئن
اشركت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد او هذا الوعيد احد صوارفه
وثانيها انه تعالى قال من بعد ما جاءك من العلم فدل على ان تعلق الوعيد بمن لا ينصب له الادلة وانما اتاحه ذلك
لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة وفى هذا يبطل قول من يجوز تكليف ما لا يطاق وثالثها فيها دلالة على ان اتباع الهوى
لا يكون الا باطلا فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد ورابعها فيها دلالة على انه لا شفيع لمستحق العقاب
لان غير الرسول اذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعا ونصيرا لكان الرسول احق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع اهواءهم
كفر وعندنا لا شفاعة فى الكفر قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يؤمنون به ومن
يكفر به فاولئك هم الخاسرون اعلم ان فى الاية مسائل المسئلة الاولى الذين موضعه رفع بالابتداء واولئك

الاصطلام الاستيصال ق

اوهذا الوعيد

ابتداء

ابتداء ثان ويؤمنون به خبره المسئلة الثانية المراد بقوله الذين آتيناهم الكتاب من هم فيه قولان احدهما انهم
المؤمنون الذين آتاهم الله القران واحتجوا عليه من وجوه احدها ان قوله تعالى يتلونه حق تلاوته حث وترغيب
فى تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذى هذا شأنه هو القران لا التورية والانجيل فان
قراءتهما غير جائزة وثانيها ان قوله تعالى اولئك يؤمنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد اهل
الكتاب لما كان كذلك وثالثها قوله تعالى ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون والكتاب الذى يليق به هذا
الوصف هو القران القول الثانى ان المراد بالذين آتيناهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم
من اليهود والدليل عليه ان الذين تقدم ذكرهم هم اهل الكتاب فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء افعالهم اتبع
ذلك بمدح من ترك طريقتهم بل تأمل التورية وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اما
قوله تعالى يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان احدهما القراءة والثانى الاتباع فعلا لان من اتبع غيره يقال
تلاه فعلا قال تعالى والقمر اذا تلاها فالظاهر انه يقع عليهما جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لان التابع لغيره
قد يستوفى حق الاتباع فلا يخل بشىء منه وكذلك التالى يستوفى حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه والذين تأولوه
على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه فاولها انهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا باحكامه من حلال وحرام
وغيرهما وثانيها انهم خضعوا عند تلاوته وخشعوا اذا قرؤا القران فى صلاتهم وخلواتهم وثالثها انهم عملوا بمحكمه
وآمنوا بمتشابهه وتوقفوا فيما اشكل عليهم منه وفوضوه الى الله تعالى ورابعها يقرؤنه كما انزل الله ولا يحرفون
الكلم عن مواضعه ولا يتأولونه على غير الحق وخامسها ان تحمل الاية على كل هذه الوجوه لانها مشتركة فى مفهوم واحد
وهو تعظيمها والانقياد لها لفظا ومعنى فوجب حمل اللفظ على هذا المشترك تكثيرا لفوائد كلام الله تعالى قوله تعالى
يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم وانى فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا
يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين اعلم انه تعالى لما استقصى فى شرح وجوه نعمه على بنى اسرائيل ثم شرح
قبائحهم فى اديانهم واعمالهم وختم هذا الفصل بما به بدأ وهو قوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت الى قوله
ولا هم ينصرون شرع الله تعالى ههنا فى نوع آخر من البيان وهو ان ذكر قصة ابرهيم عليه السلام وكيفية احواله
والحكمة فيه ان ابراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوايف والملل والمشركون كانوا معترفين بفضله
متشرفين بانهم من اولاده ومن ساكنى حرمه وخادمى بيته واهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا ايضا مقرين بفضله
ومتشرفين بانهم من اولاده فحكى الله تعالى عن ابرهيم عليه السلام امورا توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى
قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه وبيانه من وجوه احدها انه تعالى لما امره
ببعض التكاليف فلما وفى بها وخرج من عهدتها لا جرم نال النبوة والامامة وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين
على ان الخير لا يحصل فى الدنيا والاخرة الا بترك التمرد والعناد والانقياد بحكم الله تعالى وتكاليفه وثانيها انه تعالى
حكى عنه انه طلب الامامة لاولاده فقال تعالى لا ينال عهدى الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة
فى الدين لا يصل الى الظالمين فهؤلاء متى ارادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل
وثالثها ان الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم فحكى الله تعالى ذلك عن ابرهيم عليه السلام ليكون ذلك
كالحجة على اليهود والنصارى فى وجوب الانقياد لذلك ورابعها ان القبلة لما حولت الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى
فبين الله تعالى ان هذا البيت قبلة ابرهيم عليه السلام الذى يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به فكان ذلك
مما يوجب زوال ذلك التعصب عن قلوبهم وخامسها ان من المفسرين من فسر الكلمات التى ابتلى الله ابراهيم عليه السلام
بها بامور يرجع حاصلها الى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشرك اختيار هذه الطريقة لانهم كانوا معترفين
بفضل ابرهيم عليه السلام ويوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين
من فسر الكلمات بما ان ابرهيم عليه السلام صبر على ما ابتلى به فى دين الله تعالى وهو كنظره الى الكواكب والشمس
والقمر ثم مناظرة عبدة الاوثان ثم الانقياد لحكم الله تعالى فى ذبح الولد والالقاء فى النار وهذا يوجب على
هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله ان يتشبهوا به فى ذلك البلد ويسلكوا طريقته فى
ترك الحسد والحمية وكراهية الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه التى لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابرهيم
عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام امورا بعضها يرجع الى الامور الشاقة التى كلفه الله بها وبعضها
يرجع الى التشريفات العظيمة التى خصه الله بها ونحن نأتى على تفسيرها ان شاء الله وهذه الاية دالة على تكليف حصل
بعده تشريف اما التكليف فقوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب
الكشاف فى اذ اما مضمر نحو واذكر اذ ابتلى او واذ ابتلاه كان كيت وكيت واما قال انى جاعلك المسئلة الثانية انه تعالى
وصف تكليفه اياه بلوى توسعا لان مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون ممن
يأمره فلما كثر ذلك فى العرف بيننا جاز ان يصف الله تعالى امره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختبار
والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التى لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الازل الى الابد قال هشام بن الحكم
انه تعالى كان فى الازل عالما بحقائق الاشياء وماهياتها فقط واما حدوث تلك الماهيات ودخولها فى الوجود فهو
تعالى لا يعلمها الا عند وقوعها واحتج عليه بالاية والمعقول اما الاية فهى هذه الاية قال انه تعالى صرح بانه يبتلى
عباده ويختبرهم وذكر نظيره فى سائر الايات كقوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقال
ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال فى هذه السورة بعد ذلك ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع وذكر ايضا ما يؤكد هذا
المذهب نحو قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وكلمة لعل للترجى وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى
خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الايات ونظائرها دالة على انه تعالى لا يعلم وقوع الواقعات قبل وقوعها
اما العقل فيدل عليه وجوه احدها انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشياء قبل وقوعها لزم نفى القدرة عن الخالق

العامل فيه

وعن الخلق وذلك محال فما ادى اليه مثله بيان الملازمة ان ما علم الله تعالى وقوعه استحال ان لا يقع لان العلم بوقوع الشيء وبلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال وكذلك ما علم الله انه لا يقع كان وقوعه محالا لتعين هذه الدلالة فلو كان الباري تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق انما قلنا ان ذلك محال اما في حق الخالق فلانه لما ثبت ان العالم محدث وله مؤثر وذلك المؤثر يجب ان يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه واما في حق الخلق فلانا نجد في انفسنا وجدانا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والترك على معنى انا ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك فلو كان احدهما واجبا والآخر ممتنعا لما حصلت هذه المكنة التي نعرف ثبوتها بالضرورة وثانيها ان تعلق العلم باحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الآخر ولذلك فانه يصح منا تعقل احد المتعلقين مع الذهول عن المتعلق الآخر ولو كان المتعلقان تعلقا واحدا لاستحال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل ان يكون معلوما مذهولا عنه اذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له تعالى علوم غير متناهية او كان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى التقديرين يلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لان مجموع تلك الاشياء ازيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منها فالناقص متناهي والزائد زائد على المتناهي بتلك العشرة والمتناهي اذا ضم اليه غير المتناهي كان الكل متناهيا فاذا وجود امور غير متناهية محال فان قيل الموجود هو العلم واما تلك التعلقات فهي امور نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الامر لزم ان لا يكون العلم علما في نفس الامر وذلك محال وثالثها ان هذه المعلومات التي لا نهاية لها هل يعلم الله عددها او لا يعلم فان علم عددها فهي متناهية لان كل ماله عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل وكلامنا ليس الا في العلم على التفصيل ورابعها ان كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه فاذا كل معلوم فهو متناه فاذا ما هو غير متناه استحال ان يكون معلوما وخامسها ان الشيء انما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة اليه وانتساب الشيء الى الشيء يعتبر تحققه في نفسه فانه اذا لم يكن للشيء في نفسه تعين استحال ان يكون لغيره اليه من حيث هو هو نسبة والشيء المشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن مشخصا البتة فاستحال كونه متعلق العلم فان قلت يبطل هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات البتة قلنا هذا الذي اوردتموه نقض على كلامنا وليس جوابا عن كلامنا وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل انه لا حاجة بنا الى صرف الآي عن ظواهرها واعلم ان هشاما كان رئيس الروافض فلهذا ذهب قدماء الروافض الى القول بالبداء اما جمهور المسلمين فانهم اتفقوا على انه تعالى يعلم جميع الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليها بانها قبل وقوعها يصح ان يكون معلومة لنا فوجب ان يكون معلومة لله انما قلنا انها معلومة لنا لانا نعلمها قبل وقوعها فانا نعلم ان الشمس غدا يطلع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان وانما قلنا انه لما صح ان يكون معلومة وجب ان يكون معلومة لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم امر ثبت له لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح ان يعلم اولى من تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص لافتقر الى المخصص وذلك محال فوجب ان لا يتعلق بشيء من المعلومات اصلا او ان يتعلق بالبعض فانه يتعلق بكلها فهو المطلوب اما الشبهة الاولى فالجواب عنها ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع فالعلم لا زعن القدرة واما الشبهة الثانية فالجواب عنها انها منقوضة بمراتب الاعداد التي لا نهاية لها واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها ان الله لا يعلم عددها ولا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو ان يكون لها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها فاما اذا لم يكن لها في نفسها عدد لم يلزم من قولنا ان الله لا يعلم عددها اثبات الجهل واما الشبهة الرابعة فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم ان يعلم العالم تميزه عن غيره لان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو كان توقف العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره وثبت ان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم ان لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم امورا لا نهاية لها واما الشبهة الخامسة فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا انتقضت الشبهة سقطت هي وما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالمة عن المعارض وبالله التوفيق المسألة الثالثة اعلم ان الضمير لا بد وان يكون عائدا الى المذكور السابق فالضمير اما ان يكون متقدما على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متأخرا عنه لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتأخرا معنى واما ان يكون بالعكس منه القسم الاول وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى فالمشهور عند النحويين انه غير جائز وقال ابن جني بجوازه واحتج عليه بالشعر والمعقول اما الشعر فقوله — جزى ربه عني عدي بن حاتم — جزاء الكلاب العاويات وقد فعل اما المعقول فلان الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد فلا يبعد تقديم اي واحد منهما كان على الآخر في اللفظ ثم اجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جائز فكذا اذا لم يقدم القسم الثاني وهو ان يكون الضمير متأخرا لفظا ومعنى وهذا لا نزاع في صحته كقوله ضرب زيد غلامه القسم الثالث وهو ان يكون الضمير متقدما لفظا متأخرا معنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فههنا الضمير وان كان متقدما في اللفظ لكنه متأخر في المعنى لان المنصوب متأخر عن المرفوع في التقدير فيصير كانك قلت ضرب زيد غلامه فلا جرم كان جائزا القسم الرابع ان يكون الضمير متقدما في المعنى متأخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فان المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقدير واذ ابتلى ربه ابراهيم الا ان الامر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متأخرا لا جرم كان جائزا حسنا المسألة الرابعة قرأ ابن عامر ابراهام بالف بين الهاء والميم والباقون ابراهيم وهما لغتان وكذلك ابراهم وقرأ ابن عباس وابو حنيفة ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر

هل يجيبه الله تعالى اليهن ام لا المسألة الخامسة اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات ام لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة وتطهير البيت ورفع القواعد والدعاء بابعاث محمد صلى الله عليه وسلم فان هذه الاشياء امور شاقة اما الامامة فالمراد منها ههنا هو النبوة وهذا التكليف يتضمن مشاقا عظيمة لان النبي يلزمه ان يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وان لا يخون في اداء شيء منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك ان ذلك من اعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي صلى الله عليه وسلم اعظم من ثواب غيره واما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده فمن وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن اقامة المناسك وقد امتحن الله تعالى الخليل عليه السلام بالشيطان في الموقف لرمي الجمار وغيره واما الاشتغال بالدعاء في ان يبعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم في آخر الزمان فهذا مما يحتاج فيه الى اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالكلية فثبت ان الامور المذكورة عقيب هذه الآية تكاليف شاقة شديدة فامكن ان يكون المراد من ابتلاء الله تعالى بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على ان المراد ذلك انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال اني جاعلك للناس اماما بل قال اني جاعلك فدل هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف بهذه الامور المذكورة واعترض القاضي على هذا القول وقال هذا انما يجوز لو قال الله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما فاتمهن الا انه ليس كذلك بل ذكر قوله اني جاعلك للناس اماما بعد قوله فاتمهن وهذا يدل على انه تعالى امتحنه بالكلمات واتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل الامامة وبناء البيت وتطهيره والدعاء في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كان الله ابتلاه بمجموع هذه الاشياء فاخبر الله تعالى عنه انه ابتلاه بامور على الاجمال ثم اخبر عنه انه اتمها ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه القول الثاني ان ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين احدهما بكلمات كلفه الله تعالى بهن وهي اوامره ونواهيه وكانه تعالى قال واذ ابتلى ابراهيم ربه بما شاء كلفه بالامر بها والوجه الثاني تكون من ابراهيم تكلم بها قومه اي يبلغهم اياها والقائلون بالوجه الاول بكلمات ع
اختلفوا في ان ذلك التكليف هو ما كان على اقوال احدها قال ابن عباس هي عشر خصال كانت فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الراس وخمس في الجسد اما التي في الراس فالمضمضة والاستنشاق وفرق الراس وقص الشارب والسواك واما التي في البدن فالختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار والاستنجاء بالماء وثانيها قال بعضهم ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها في سورة براءة التائبون الى آخر الآية وعشر في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى آخرها وعشر في المؤمنين قد افلح المؤمنون الى قوله اولئك هم الوارثون وروي عشر في سأل سائل الى قوله والذين هم على صلواتهم يحافظون فجعلها اربعين سهما عن ابن عباس وثالثها امره بمناسك الحج كالطواف والسعي والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس ورابعها ابتلاه بسبعة اشياء بالشمس والقمر والكوكب والختان على الكبر والنار وذبح الولد والهجرة فوفى بالكل ع
فلهذا قال تعالى وابراهيم الذي وفى عن الحسن وخامسها ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وسادسها المناظرات الكثيرة في التوحيد مع ابيه وقومه ومع نمرود والصلوة والزكوة والصوم وقسم الغنائم والضيافة والصبر عليها قال القفال وجملة القول ان الابتلاء يتناول الزام كل ما في فعله كلفة ومشقة فاللفظ يتناول لجميع هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية وجب القول في الكل ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف المسألة السادسة قال القاضي هذا الابتلاء انما كان قبل النبوة لانه تعالى نبه على ان قيامه عليه الصلوة والسلام بهن كالسبب لان يجعله الله تعالى اماما والسبب متقدم على المسبب فوجب كون هذا الابتلاء متقدما في الوجود على صيرورته اماما وهذا ايضا ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفاء بشرائط النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الاديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الاذى عن جميع اصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من اعظم المشاق واجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول اعظم اجرا من امته واذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه السلام بها فلا جرم اعطاه خلعة النبوة والرسالة وقال الآخرون انه بعد النبوة لانه عليه السلام لا يعلم كونه مكلفا بتلك التكاليف الا من الوحي فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك اجاب القاضي عنه بانه يحتمل انه تعالى اوحى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة فلما تمم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسألة فنقول قال القاضي يجوز ان يكون المراد بالكلمات ما ذكر الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر فانه عليه السلام ابتلاه بذلك قبل النبوة اما ذبح الولد والهجرة والنار كل ذلك كان بعد النبوة وكذا الختان فانه روي انه عليه السلام ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين سنة ثم قال فان قامت الدلالة السمعية الباهرة على ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله تعالى فاتمهن انه سبحانه وتعالى علم من حاله انه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم اعطاه الله خلعة الامامة والنبوة المسألة السابعة الضمير المستكن في فاتمهن في احدى الروايتين لابراهيم بمعنى فقام بهن حق القيام واداهن احسن التأدية من غير تفريط وتوان ونحوه وابراهيم الذي وفى وفي الاخرى لله تعالى اي فاعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئا اما قوله تعالى قال اني جاعلك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازار لما يؤتزر به اي يأتمون بك في دينك وفيه مسائل المسألة الاولى ذكر اهل التحقيق والمراد من الامام ههنا النبي صلى الله عليه وسلم ويدل عليه وجوه احدها ان قوله تعالى للناس اماما يدل على انه تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبعا لرسول آخر لكان مأموما لذلك الرسول لا اماما فحينئذ يبطل العموم وثانيها ان اللفظ يدل على انه امام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد وان يكون

بنيا وثالثها ان الانبياء عليهم السلام ائمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا والخلفاء ايضا ائمة لانهم رتبوا في المحل الذي يجب على الخلق اتباعهم وقبول قولهم واحكامهم والقضاة والفقهاء ايضا ائمة بهذا المعنى والذي يصلي بالناس ايضا يسمى اماما لان من دخل في صلوته لزمه الايتمام به قال النبي صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام لمن استحق الاقتداء به في الدين وقد يسمى بذلك ايضا من يؤتم به في الباطل وجعلناهم ائمة يدعون الى النار الا ان اسم الامام لا يتناوله على الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا فانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار كما ان اسم الاله لا يتناول الا المعبود بالحق فاما المعبود بالباطل فانما يطلق عليه اسم الاله مع القيد وقال تعالى فما اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء وقال فانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبياء في اعلى مراتب الامامة وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان الله تعالى ذكر لفظ الامام ههنا في معرض الامتنان فلا بد ان تكون تلك النعمة من افضل النعم واعظمها ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة **المسئلة الثانية** ان الله تعالى لما وعده بان يجعله اماما للناس حقق تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان اهل الاديان على شدة اختلافها ونهاية تنافرها يعظمون ابرهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب اليه اما في النسب واما في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين لابرهيم عليه السلام وقال تعالى في كتابه الكريم ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وقال في آخر سورة الحج ملة ابيكم ابرهيم هو سماكم المسلمين من قبل وجميع امة محمد صلى الله عليه وسلم يقولون في آخر صلوتهم وارحم محمدا وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم **المسئلة الثالثة** القائلون بان الامام لا يصير اماما الا بالنص تمسكوا بهذه الآية فقالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما بسبب التنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب الخلافة الا بالتنصيص عليه وهذا ضعيف لانا بينا ان المراد بالامامة ههنا النبوة ثم ان سلمنا ان المراد منها مطلق الامامة لكن الآية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لا نزاع فيه وانما النزاع في انه هل تثبت الامامة بغير النص وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسئلة لا بالنفي ولا بالاثبات والله اعلم **المسئلة الرابعة** قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام هو الذي يؤتم به ويقتدى به فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك فيلزم ان يجب علينا فعل المعصية وذلك محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع بينهما محال اما قوله تعالى ومن ذريتي ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الذرية الاولاد واولاد الاولاد للرجل وهو من ذرء الله الخلق وتركوا همزها للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجه آخر وهو ان يكون منسوبة الى الذر **المسئلة الثانية** قوله تعالى ومن ذريتي عطف على الكاف كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك سأكرمك فتقول وزيدا **المسئلة الثالثة** قال بعضهم انه تعالى اعلمه ان في ذريته انبياء فاراد ان يعلم ان ذلك هل يكون في كلهم او في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلمه الله تعالى ان فيهم ظالما لا يصلح لذلك وقال آخرون انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام لما لا يعلم على وجه المسئلة فاجابه الله تعالى صريحا بان النبوة لا ينالها الظالمون منهم فان قيل هل كان ابرهيم عليه السلام ماذونا في قوله ومن ذريتي او لم يكن ماذونا فيه فان اذن الله في هذا الدعاء فلم رده عليه وان لم ياذن له فيه كان ذلك ذنبا قلنا قوله ومن ذريتي يدل على انه عليه السلام طلب ان يكون بعض ذريته ائمة للناس وقد حقق الله اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته كاسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمان وايوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى عليهم الصلوة والسلام وجعل آخرهم محمدا صلى الله عليه وسلم من ذريته الذي هو افضل الانبياء والائمة عليهم السلام اما قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة وحفص عهدي الظالمين باسكان الياء والباقون بفتحها وقرأ بعضهم لا ينال عهدي الظالمون اي من كان ظالما من ذريتك فانه لا ينال عهدي **المسئلة الثانية** ذكروا في العهد وجوها احدها ان هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا ههنا والا فلا وثانيها عهدي اي رحمتي عن عطا وثالثها طاعتي عن الضحاك ورابعها اماني عن عبيد والقول الاول اولى لان قوله ومن ذريتي طلب لتلك الامامة التي وعده بها فقوله لا ينال عهدي الظالمين لا يكون جوابا عن ذلك السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة **المسئلة الثالثة** الآية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب لا او يقول لا ينال عهدي ذريتك فان قيل فما كان ابرهيم عالما بان النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله وان النبوة لا تحصل الا لمن ليس بظالم والله اعلم **المسئلة الرابعة** الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في امامة ابي بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما من ثلاثة اوجه الاول ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب ان يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة واذا صدق عليهما في ذلك الوقت انهما لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شيء من الاوقات فثبت انهما لا يصلحان للامامة الثاني ان من كان مذنبا في الباطن كان من الظالمين فاذا ما لم يعرف ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهرا وباطنا وجب ان لا يحكم بامامتهما وذلك انما يثبت في حق من تثبت عصمته ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ان لا تتحقق امامتهما البتة الثالث قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الامامة فيلزم ان لا ينالهما عهد الامامة اما انهما كانا مشركين فبالاتفاق واما ان المشرك ظالم فلقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم واما ان الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه الآية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا من وجد

منه الظلم اعم من قولنا من وجد منه الظلم في الماضي او في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم مشترك بين القسمين وما كان مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء احد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في الحال نفي كونه ظالما والذي يدل عليه نظرا الى الادلة الشرعية ان النائم يسمى مؤمنا والايمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائما فدل على انه يسمى مؤمنا لان الايمان كان حاصلا قبل واذا ثبت هذا وجب ان يكون ظالما لظلم وجد من قبل وايضا الكلام عبارة عن حروف متوالية والمشي عبارة عن خطوات متوالية فاجزاؤهما متعاقبة فمجموع تلك الاشياء البتة لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة وجب ان لا يكون اسم المتكلم والماشي وامثالهما حقيقة في شيء اصلا وانه باطل قطعا فدل هذا على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كل ما ذكرتموه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافرا قبل بسنين متطاولة فانه لا يحنث فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب من المعصية لا يسمى عاصيا وكذا القول في نظائره الا ترى الى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فانه نهي عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم وقوله تعالى ما على المحسنين من سبيل معناه ما داموا على الاحسان على ان ما بينا ان المراد من الامامة في هذه الآية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة **المسئلة الخامسة** قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلفوا في ان الفسق الطارئ هل يبطل الامامة ام لا واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح ان يعقد له الامامة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها من وجهين **الاول** ما بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب للامامة التي ذكرها الله تعالى فوجب ان يكون المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال فتصير الآية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الآية دالة على ما قلناه فان قيل ظاهر الآية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة قلنا اما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا واما نحن فنقول مقتضى الآية ذلك الا انا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل اليس ان يونس عليه السلام قال سبحانك اني كنت من الظالمين وقال آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا قلنا المذكور في الآية هو الظلم المطلق وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام **الوجه الثاني** ان العهد قد يستعمل في كتاب الله تعالى بمعنى الامر قال الله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان يعني الم آمركم وقال تعالى قالوا ان الله عهد الينا يعني امرنا ومنه عهود الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم اذا ثبت ان عهد الله هو امره فنقول لا يخلو قوله لا ينال عهدي الظالمين من ان يريد ان الظالمين غير مأمورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم اوامر الله ولما بطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان اوامر الله لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون ائمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان امامة الفاسق قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ودل ايضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه اذا افتى ولا يقدم للصلوة وان كان هو بحيث لو اقتدي به فانه لا تفسد صلوته قال ابو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب ابي حنيفة انه يجوز كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا وهذا خطأ ولم يفرق ابو حنيفة بين الخليفة والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد اكرهه ابن هبيرة في ايام بني امية على القضاء وضربه وامتنع من ذلك فحبس فلح ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطا فلما خيف عليه قال له الفقهاء تول له شيئا من عمله اي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد احمال التبن الذي يدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور وقصته في امر زيد بن علي مشهورة وفي حمله المال اليه وفتياه الناس سرا في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك امره مع محمد وابراهيم ابني عبد الله ابن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول ابي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء من امام جائر فان احكامه نافذة والصلوة خلفه جائزة لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه ويمكنه تنفيذ الاحكام كانت احكامه نافذة فلا اعتبار في ذلك بمن ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضي ان يكونوا عدولا الا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعوانا له على من امتنع من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان والله اعلم **المسئلة السادسة** الآية تدل على عصمة الانبياء عليهم السلام من وجهين **الاول** انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي يؤتم به والنبي اولى الناس بذلك فاذا دلت الآية على ان الامام لا يكون فاسقا فبأن تدل على ان الرسول لا يجوز ان يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية اولى **الثاني** قال لا ينال عهدي الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة وجب ان لا ينالها احد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب ان لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين **المسئلة السابعة** اعلم انه تعالى بين ان له معك عهدا ولك معه عهدا وبين انك ان وفيت بعهدك فانه تعالى يفي بعهده فقال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم ثم في سائر الآيات فصل عهدك بالذكر وفصل عهد نفسه ايضا بالذكر اما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما عهده تعالى فقال فيه ومن اوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده الى ابينا آدم عليه السلام فقال ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهده الينا فقال الم اعهد اليكم يا بني آدم ثم بين كيفية عهده الى بني اسرائيل فقال العهد الينا

وقوله ومن ذريتي

من الغرائب

ثم بين كيفية عهده مع الانبياء فقال وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ثم بين في هذه الاية ان عهده لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال عهدي الظالمين • فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد الماخوذ عليك ليس الا عهد العبودية والخدمة والعهد الذي التزمه الله تعالى برحمته ليس الا عهد الرحمة والربوبية ثم ان العاقل اذا تامل في حال هذه المعاهدة لم يجد في نفسه الا نقض هذا العهد ومن ربه الا الوفا بالعهد فلنشرع الى معاقد هذا الباب فنقول اول انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والالة والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن ان يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العبث فقال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين • وما خلقناهما الا بالحق • وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا • وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون • ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكمة في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون • فهو تعالى اوفى بعهد الربوبية حيث خلقك واحياك وانعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا مميزا فاذا لم تشتغل بخدمته في طاعته فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفى بعهد ربوبيته وثانيها ان عهد الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجد والاجتهاد في العمل ثم انه وفى بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان من شيء الا يسبح بحمده وانت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية وثالثها ان نعمة الايمان اعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فاتتك لكنت اشقى الاشقياء ابد الاباد ودهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها قال فاولئك كان سعيهم مشكورا • فاذا كان الله يشكرك على هذه النعمة فبان تشكره على ما اعطى من التوفيق والهداية كان اولى ثم انك ما اتيت الا بالكفران على ما قال قتل الانسان ما اكفره فهو تعالى وفى بعهده وانت نقضت عهدك ورابعها ان تنفق نعمه في سبيل مرضاته فعهده معك انه يعطيك اصناف النعم وقد فعل وعهدك معه ان تصرف نعمه الى سبيل مرضاته وانت ما فعلت ذلك كلا ان الانسان ليطغى ان راه استغنى • وخامسها انعم عليك بانواع النعم لتكون محسنا الى الفقراء واحسنوا ان الله يحب المحسنين • ثم انك توسلت به الى ايذاء الناس وايحاشهم الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل وسادسها اعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده وانت تحمد غيره فانظر الى السلطان العظيم لو انعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمة بعض السقاط كيف تستوجب الادب والمقت فكذا ههنا واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه تعالى بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا لعهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فانا من اول الحيوة الى اخر ما صرنا منفكين لحظة واحدة من انواع نعمه على ظاهرنا وباطننا وكل واحد من تلك النعم يستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما اتينا بها بل ما تنبهنا لها وما عرفنا كيفيتها وكميتها ثم انه تعالى على تزايد غفلتنا وتقصيرنا يزيد في انواع النعم والرحمة والكرم فكنا من اول عمرنا الى اخره لا نزال نتزايد في درجات النقصان والتقصير واستحقاق الذم وهو تعالى لا يزال يزيد في الاحسان واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء فان كلما كان تقصيرنا اشد كان انعامه بعد ذلك علينا اعظم وقعا وكلما كان انعامه علينا اكثر وقعا كان تقصيرنا في شكره اقبح واسوء فلا يزال يزداد مقابح افعالنا ومحاسن افعاله تعالى على سبيل الدور بحيث لا يفضي الى الانقطاع ثم انه قال في هذه الاية لا ينال عهدي الظالمين وهذا تخويف شديد لكنا نقول الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل فنسالك بفضلك العميم ان تتجاوز عنا يا ارحم الراحمين قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود • اعلم انه تعالى بين كيفية حال ابرهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول اما البيت فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانتا تدخلان لتعريف المعهود والجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه امنا وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام وكذا قوله تعالى بعد عامهم هذا والمراد منه والله اعلم منعهم من الحج وحضور مواضع النسك وقال تعالى في اية اخرى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال تعالى مخبرا عن ابرهيم رب اجعل هذا بلدا امنا فدل هذا على انه وصف البيت بالامن فاقتضى جميع الحرم والسبب في انه تعالى اطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله لان حرمة الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت • اما قوله تعالى مثابة للناس ففيه مسائل المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا اذا رجع يقال ثاب الماء اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقله اي رجع وتفرق عنه الناس ثم ثابوا اي عادوا مجتمعين والثواب من هذا اخذ كانه ما اخرجه من مال او غيره فقد رجع اليه والمثاب من البئر مجتمع الماء في اسفلها قال القفال قيل ان مثابة ومثابا لغتان مثل مقام ومقامة وهو قول الفراء والزجاج وقيل ان الهاء انما دخلت في مثابة مبالغة كما في قولهم نسابة وعلامة واصل مثابة مثوبة مفعلة المسئلة الثانية قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يتمنى العود اليه قال تعالى واجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وقيل مثابة اي يحجون اليه فيثابون عليه فان قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى فما معنى قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس قلنا اما على قولنا فعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الاية حجة على قولنا في هذه المسئلة واما على قول المعتزلة فمعناه انه تعالى القى تعظيمه في القلوب ليصير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد اخرى وانما فعل تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والاخرة اما منافع الدنيا فلان اهل المشرق والمغرب يجتمعون هناك فيحصل لهم من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع وايضا

فيحصل

فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا واما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب الى الله تعالى واظهار العبودية والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلوة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه فيستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى المسئلة الثالثة تمسك بعض اصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا ووجه الاستدلال ان قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة لكن لا يمكن اجراء الاية على هذا المعنى لان كونه مثابة للناس صفة متعلقة باختيار الناس وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والالجاء واذا ثبت تعذر اجراء الاية على ظاهرها وجب حملها على الوجوب لانا متى حملناه على الوجوب كان ذلك افضى الى الحصول مما اذا حملناه على الندب فثبت ان الله تعالى وجب علينا العود اليه مرة بعد اخرى وقد توافقنا على ان هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحقيقه في الطواف هذا وجه الاستدلال بهذه الاية واكثر من تكلم في احكام القران طعن في دلالة هذه الاية على هذا المطلوب ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بينا اما قوله تعالى وامنا اي موضع امن ثم لا شك ان قوله جعلنا البيت مثابة للناس وامنا خبر فتارة نتركه على ظاهره ونقول انه خبر وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول انه امر اما القول الاول فهو ان يكون المراد انه جعل اهل الحرم امنين من القحط والجدب على ما قال اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقوله اولم نمكن لهم حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شيء ولا يمكن ان يكون المراد منه الاخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم لانا نشاهد ان القتل الحرام قد يقع فيه وايضا فالقتل المباح قد يوجد فيه قال الله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فاخبر عن وقوع القتل فيه القول الثاني ان نحمله على الامر على سبيل التاويل والمعنى ان الله تعالى امر الناس بان يجعلوا ذلك الموضع امنا من الغارة والقتل وكان البيت محترما بحكم الله وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه لا يمسكون احدا التجاء اليه وكانوا يسمون قريشا اهل الله تعظيما له ثم اعتيد فيه امن الصيد حتى ان الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم فيفر الظبي منه ويتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه الكلب وروت الاخبار في تحريم مكة قال صلى الله عليه وسلم ان الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت فذهب الشافعي الى ان المعنى لم تحل لاحد بان ينصب الحرب عليها وان ذلك احل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاما من دخل البيت ممن يجب عليه الحدود فقال الشافعي ان الامام يامر بالتضييق عليه بما يؤدي الى خروجه من الحرم فاذا خرج اقيم عليه الحد في الحل فان لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز وكذلك من قاتل في الحرم جاز قتاله فيه وقال ابو حنيفة لا يجوز واحتج الشافعي بانه عليه السلام امر عند ما قتل عاصم بن ثابت بن الافلح وخبيب بن اوس بقتل ابي سفيان في داره بمكة غيلة ان قدر عليه قال الشافعي وهذا في الوقت الذي كانت مكة محرمة فدل انها لا تمنع احدا من شيء وجب عليه وانها انما تمنع من ان ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج ابو حنيفة بهذه الاية والجواب عنه ان قوله وامنا ليس فيه بيان انه جعله امنا في هذا ويمكن ان يكون امنا عن القحط وان يكون امنا عن نصب الحروب وان يكون امنا عن اقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على الكل بل حمله على الامن من القحط والافات اولى لانا على هذا التفسير لا نحتاج الى حمل لفظ الخبر على معنى الامر وفي سائر الوجوه نحتاج الى ذلك فكان قول الشافعي اولى اما قوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم وحمزة والكسائي واتخذوا بكسر الخاء على صيغة الامر ونافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر اما على القراءة الاولى فقوله واتخذوا عطف على ماذا وفيه اقوال الاول انه عطف على قوله واذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى الثاني انه عطف على قوله اني جاعلك للناس اماما والمعنى انه لما ابتلاه بكلمات فاتمهن قال له جزاء لما فعله من ذلك اني جاعلك للناس اماما وقال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ويجوز ان يكون امر بهذا ولده الا انه تعالى اضمر قوله ورفعنا فوقكم الطور وظنوا انه واقع بهم خذوا ما اتيناكم بقوة الثالث ان هذا امر من الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ان يتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وهو كلام معترض في خلال ذكر قصة ابرهيم عليه السلام وكان وجهه واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والتقدير انا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وامنا فاتخذوه انتم قبلة لانفسكم والواو قد يذكر كل واحد منهما في هذا الموضع وان كانت الفاء اوضح اما من قرا واتخذوا بالفتح فهو اخبار عن ولد ابرهيم عليه السلام انهم اتخذوا من مقامه مصلى فيكون هذا عطفا على واذ جعلنا البيت مثابة واذ اتخذوا مصلى المسئلة الثانية ذكروا اقوالا في ان مقام ابرهيم عليه السلام اي شيء هو القول الاول انه موضع الحجر الذي قام عليه ابرهيم عليه السلام ثم هؤلاء ذكروا وجهين احدهما انه هو الحجر الذي كانت زوجة اسمعيل عليه السلام وضعته تحت قدم ابرهيم عليه السلام حين غسلت راسه فوضع ابرهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب فغسلت احدى شقي راسه ثم رفعته من تحته وقد غاصت رجله في الحجر فوضعته تحت الرجل الاخرى فغاصت رجله ايضا فيه فجعله الله من معجزاته وهذا قول الحسن والربيع بن انس وقتادة وثانيهما ما روى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان ابرهيم عليه السلام لما بنى البيت واسمعيل عليه السلام يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم • فلما ارتفع البنيان وضعف ابرهيم عليه السلام عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابرهيم عليه السلام القول الثاني ان مقام ابرهيم عليه السلام هو الحرم كله وهو قول مجاهد القول الثالث انه عرفة ومزدلفة والجمار وهو قول عطاء القول الرابع الحج كله مقام ابرهيم وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ما روى جابر انه صلى الله عليه وسلم لما فرغ من الطواف اتى المقام وتلى قوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا الثاني ان هذا الاسم في العرف مختص بذلك الموضع والدليل عليه ان سائلا لو سئل المكي بمكة عن مقام ابرهيم لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا الموضع الثالث

قال ونظيره

والفاء

ما روي أنه صلى الله عليه وسلم مر بالمقام ومعه عمر رضي الله عنه فقال يا رسول الله أليس هذا مقام أبينا إبرهيم قال بلى قال أفلا نتخذه مصلى قال لم أومر بذلك فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية الرابع أن الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا إبرهيم عليه السلام وذلك من أظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ومعجزة إبرهيم عليه السلام فكان اختصاصه بإبرهيم أولى من اختصاص غيره به فكان إطلاق هذا الاسم عليه أولى الخامس قال تعالى واتخذوا من مقام إبرهيم مصلى وليس للصلوة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع إلا بهذا الموضع السادس أن مقام إبرهيم هو موضع قيامه وثبت بالأخبار أنه قام على هذا الحجر عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ أعني مقام إبرهيم على الحجر يكون أولى قال القفال ومن حمل مقام إبرهيم على الحجر خرج قوله واتخذوا من مقام إبرهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت من فلان صديقا وقد أعطاني الله من فلان أخا صالحا ووهب الله لي منك وليا مشفقا وإنما تدخل من لبيان المتخذ الموصوف وتمييزه في ذلك المعنى المسئلة الثالثة ذكروا في المراد بقوله مصلى وجوها أحدها المصلى المدعى وجعله من الصلوة التي هي الدعاء قال تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وهو قول مجاهد وإنما ذهب إلى هذا التأويل ليتم له قوله إن كل الحرم مقام إبرهيم وثانيها قال الحسن أراد به قبلة وثالثها قال قتادة والسدي أمروا أن يصلوا عنده قال أهل التحقيق وهذا القول أولى لأن لفظ الصلوة إذا أطلق يعقل منه الصلوة المفعولة بركوع وسجود ألا ترى أن مصلى المصر هو الموضع الذي يصلي فيه صلوة العيد وقال صلى الله عليه وسلم لأسامة بن زيد المصلى أمامك يعني به موضع الصلوة المفعولة وقد دل عليه أيضا فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلوة عنده بعد تلاوة الآية ولأن حملها على الصلوة المعهودة أولى لأنها جامعة لسائر المعاني التي فسروا الآية بها وهنا بحث فقهي وهو أن ركعتي الطواف فرض أم سنة نظران كان الطواف فرضا فللشافعي فيه قولان أحدهما فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام إبرهيم مصلى والأمر للوجوب وثانيهما سنة لقوله صلى الله عليه وسلم للأعرابي حين قال هل علي غيرها قال لا إلا أن تطوع ولأن كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن أبي حنيفة مختلفة أيضا في هذه المسئلة المسئلة الرابعة في فضائل البيت روى الشيخ أحمد البيهقي في كتاب شعب الإيمان عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم أي مسجد وضع على الأرض أول قال المسجد الحرام قلت ثم أي قال المسجد الأقصى قلت كم بينهما قال أربعون سنة ثم أينما أدركت الصلوة فصل فهو مسجد أخرجاه في الصحيح وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال خلق الله البيت قبل الأرض بألفي عام ثم دحيت الأرض منه وعن ابن عباس رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم أول بقعة وضعت في الأرض موضع البيت ثم مدت منه الأرض وأن أول جبال وضعها الله تعالى على وجه الأرض أبو قبيس ثم مدت منه الجبال وعن وهب بن منبه قال إن آدم عليه السلام لما أهبطه الله إلى الأرض استوحش منها لما رأى من سعتها ولأنه لم ير فيها أحدا غيره فقال يا رب أما لأرضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيري فقال الله تعالى إني سأجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدس لي وسأجعل فيها بيوتا ترفع لذكري فيسبحني خلقي فيها وسأبوئك منها بيتا أختاره لنفسي وأخصه بكرامتي وأوثره على بيوت الأرض كلها باسمي وأسميه بيتي أنطقه بعظمتي وأحوطه بحرمتي وأجعله أحق البيوت كلها وأولاها بذكري وأضعه في البقعة التي اخترت لنفسي فإني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والأرض أجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرما وأمنا أحرم بحرمته ما فوقه وما تحته وما حوله فمن حرمه بحرمتي فقد عظم حرمتي ومن أحله فقد أباح حرمتي ومن أمن أهله استوجب بذلك أماني ومن أخافهم فقد أخافني ومن عظم شأنه فقد عظم في عيني ومن تهاون به صغر في عيني يسكنها جيراني وعمارها وفدي وزواري أجعله أول بيت وضع للناس وأعمره بأهل السموات والأرض يأتونه أفواجا شعثا غبرا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق يعجون بالتكبير عجيجا ويرجون بالتلبية رجيجا فمن اعتمره لا يريد غيري فقد زارني وضافني ووفد علي ونزل بي فحق علي أن أتحفه بكرامتي وحق على الكريم أن يكرم وفده وزواره وأن يسعف كل واحد منهم بحاجته تعمره يا آدم ما دمت حيا ثم تعمره من بعدك الأمم والقرون والأنبياء من ولدك أمة بعد أمة وقرنا بعد قرن ونبيا بعد نبي حتى ينتهي بعد ذلك إلى نبي من ولدك يقال له محمد صلى الله عليه وسلم وهو خاتم النبيين فأجعله من سكانه وعماره وحماته وولاته فيكون أميني عليه ما دام حيا فإذا انقلب إلي وجدني قد ذخرت له من أجره ما يتمكن به من القربة إلي والوسيلة عندي وأجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسناءه وتكرمته لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو أبوه يقال له إبرهيم أرفع له قواعده وأقضي على يديه عمارته وأعلمه مناسكه وأجعله أمة واحدا قانتا قائما بأمري داعيا إلى سبيلي أجتبيه وأهديه إلى صراط مستقيم أبتليه فيصبر وأعافيه فيشكر وآمره فيفعل وينذر لي فيفي ويعدني فينجز وأستجيب دعوته في ولده وذريته من بعده وأشفعه فيهم وأجعلهم أهل ذلك البيت وولاته وحماته وسقاته وخدمه وخزانه وحجابه حتى يبدلوا أو يغيروا وأجعل إبرهيم إمام ذلك البيت وأهل تلك الشريعة يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والإنس وعن ابن عباس قال لما أهبط الله آدم عليه السلام إلى الأرض من الجنة قال يا رب ما لي لا أسمع صوت الملائكة كما كنت أسمعه في الجنة قال بخطيئتك يا آدم فانطلق إلى مكة فابن بيتا فطف به كما رأيتهم يطوفون فانطلق إلى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمي آدم عليه السلام قرى وأنهارا وعمارة وما بين خطاه مفاوز فحج آدم عليه السلام البيت من الهند أربعين سنة وسأل عمر رضي الله عنه كعبا فقال أخبرني عن هذا البيت فقال إن هذا البيت أنزله الله من السماء ياقوتة مجوفة مع آدم فقال يا آدم إن هذا بيتي فطف حوله وصل حوله كما رأيت ملائكتي تطوف حول عرشي وتصلي ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعده من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما أغرق الله قوم نوح رفعه الله إلى السماء وبقيت قواعده وعن علي رضي الله عنه أن البيت المعمور بيت في السماء يقال له الضراح وهو بحذاء الكعبة من فوقها حرمته في السماء كحرمة البيت في الأرض يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون فيه أبدا وعن علي رضي الله عنه أنه مر عليه الدهر

فوجب أن يكون مقام إبرهيم هو هذا الموضع

الرجة الاضطراب

بعد بناء إبرهيم عليه السلام فانهدم فبنته العمالقة ومر عليه الدهر فانهدم فبنته جرهم ومر عليه الدهر فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب فلما أرادوا أن يرفعوا الحجر الأسود اختصموا فيه فقالوا يحكم بيننا أول رجل يخرج من هذه السكة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من خرج عليهم فقضى بينهم أن يجعلوا الحجر في مرط ثم ترفعه جميع القبائل كلهم فرفعوه فأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه وعن الزهري قال بلغنا أنهم وجدوا في مقام إبرهيم عليه السلام ثلث صفوح في كل صفح منها كتاب في الصفح الأول أنا الله ذو بكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها بسبعة أملاك حفا وباركت لأهلها في اللحم واللبن وفي الصفح الثاني أنا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الصفح الثالث أنا الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه المسئلة الخامسة في فضائل الحجر والمقام عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لأضاء ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم إلا شفي وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه كان أشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا أهل الشرك وعن ابن عباس قال صلى الله عليه وسلم ليأتين هذا الحجر يوم القيمة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به ويشهد على من استلمه بحق وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه انتهى إلى الحجر الأسود فقال إني لأقبلك وإني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع وأن الله ربي ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك لما قبلتك أخرجاه في الصحيح أما قوله تعالى وعهدنا إلى إبرهيم وإسمعيل فالأولى أن يراد بهما أنا ألزمناهما ذلك وأمرناهما أمرا وثقنا عليهما فيه وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق أما قوله تعالى أن طهرا بيتي فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت وإذا كان موضع البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من الأنجاس والأقذار وإذا كان موضع العبادة والإخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله تعالى وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم إن المفسرين ذكروا وجوها أحدها أن معنى طهرا بيتي ابنياه وطهراه من الشرك وأسساه على التقوى كقوله تعالى أفمن أسس بنيانه على التقوى من الله وثانيها عرفا الناس أن بيتي طهرة لهم متى حجوه وزاروه وأقاموا به ومجازه اجعلاه طاهرا عندهم كما قال الشافعي يطهر هذا وأبو حنيفة ينجسه وثالثها ابنياه ولا تدعا أحدا من أهل الريب والشرك يزاحم الطائفين بل أقراه على طهارته من أهل الكفر والريب كما يقال طهر الله الأرض من فلان وهذه التأويلات مبنية على أنه لم يكن هناك ما يوجب إيقاع تطهيره من الأوثان والشرك وهو كقوله ولهم فيها أزواج مطهرة فمعلوم أنهن لم يطهرن من نجس بل خلقن طاهرات فكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهرا ورابعها معناه نظفا بيتي من الأوثان والشرك والمعاصي ليقتدي الناس بكما في ذلك وخامسها قال بعضهم إن موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجيف والأقذار فأمر الله تعالى إبرهيم عليه السلام بإزالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك وهو ضعيف لأن قبل البناء ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت ويمكن أن يجاب عنه بأنه سماه بيتا لأنه علم أن ماله إلى أن يصير بيتا ولكنه مجاز أما قوله تعالى للطائفين والعاكفين والركع السجود ففيه مسائل المسئلة الأولى العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفا إذا لزم الشيء وأقام عليه فهو عاكف وقيل عكف إذا أقبل عليه لا يصرف وجهه عنه المسئلة الثانية في هذه الأوصاف الثلاثة قولان الأول وهو الأقرب أن يحمل ذلك على فرق ثلاثة لأن من حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فيجب أن يكون الطائفين غير العاكفين والعاكفين غير الركع السجود لتصح فائدة العطف والمراد بالطائفين من يقصد البيت حاجا ومعتمرا فيطوف به والمراد بالعاكفين من يقيم هناك ويجاور والمراد بالركع السجود من يصلي هناك القول الثاني وهو قول عطاء أنه إذا كان طائفا فهو من الطائفين وإذا كان جالسا فهو من العاكفين وإذا كان مصليا فهو من الركع السجود المسئلة الثالثة هذه الآية تدل على أمور أحدها أنا إذا فسرنا الطائفين بالغرباء فحينئذ تدل الآية على أن الطواف للغرباء أفضل من الصلوة لأنه تعالى لما خصهم بالطواف دل على أن لهم به مزية فضل واختصاص وروي عن ابن عباس ومجاهد وعطاء رضي الله عنهم أن الطواف لأهل الأمصار أفضل والصلوة لأهل مكة أفضل وثانيها تدل الآية على جواز الاعتكاف في البيت وثالثها تدل على جواز الصلوة في البيت فرضا كانت أو نفلا إذ لم تفرق الآية بين الشيئين فيها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلوة المفروضة في البيت فإن قيل لا نسلم دلالة الآية على ذلك لأنه تعالى لم يقل والركوع والسجود في البيت كما لا تدل الآية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وإنما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلوة إلى البيت متوجها إليه قلنا ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود إلى البيت سواء كان ذلك في البيت أو خارجا عنه وإنما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لأن الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف في جوفه والله تعالى إنما أمرنا بالطواف به لا بالطواف فيه لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وأيضا المراد لو كان التوجه إليه للصلوة لما كان للأمر بتطهير البيت للركوع والسجود وجه لأن حاضري البيت والغائبين عنه سواء في الأمر بالتوجه إليه واحتج مالك بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها إلى المسجد بل إلى جزء من أجزائه والجواب أن المتوجه الواحد يستحيل أن يكون متوجها إلى كل المسجد بل لا بد أن يكون متوجها إلى الجزء من أجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخلا تحت الآية ورابعها أن قوله للطائفين يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوصا عليه في كتاب الله كقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أو ثبت حكمه بالسنة أو كان من المندوبات والله أعلم بالصواب

قوله تعالى وإذ قال إبرهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير اعلم أن هذا هو النوع الثالث من أحوال إبرهيم عليه السلام التي كان حكاها الله تعالى ههنا قال القاضي في هذه الآيات تقديم وتأخير لأن قوله رب اجعل هذا بلدا آمنا

فيه ما فيه من التعصب

من الأوثان

للركع السجود

لايمكن الا بعد دخول البيت في الوجود والذي ذكره من بعد وهو قوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت وان
كان متأخرا في التلاوة فهو متقدم في المعنى وههنا مسائل المسئلة الاولى المراد من الاية دعاء ابراهيم عليه السلم
للمؤمنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجلب الى مكة لانها بلد لازرع فيه ولا غرس فلولا الامن لم يجلب
اليها من النواحي وتعذر التعيش فيها ثم ان الله تعالى اجاب دعاءه وجعله امنا من الافات فلم يصل اليه جبار
الا قصمه الله تعالى كما فعل باصحاب الفيل وههنا سؤالان السؤال الاول اليس ان الحجاج حارب ابن الزبير وخرب
الكعبة وقصد اهلها بكل سوء وتم له ذلك الجواب لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل كان مقصوده
شيأ اخر السؤال الثاني المطلوب من الله هو ان يجعل البلد امنا كثير الخصب وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا
فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها الجواب عنه من وجوه احدها ان الدنيا اذا طلبت ليتقوى بها على الدين كان
ذلك من اعظم اركان الدين فاذا كان البلد امنا وحصل فيه الخصب تفرغ اهله لطاعة الله تعالى واذا كان البلد
بضد ذلك كانوا على ضد ذلك وثانيها انه تعالى جعله مثابة للناس والناس انما يمكنهم الذهاب اليه اذا كانت الطرق
امنة والاقوات هناك رخيصة وثالثها لا يبعد ان يكون الامن والخصب مما يدعوا الانسان الى الذهاب الى تلك
البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر المعظمة والمواقف المكرمة فيكون الامن والخصب سبب اتصاله بتلك الطاعة
المسئلة الثانية بلدا امنا يحتمل وجهين احدهما مأمون فيه كقوله تعالى في عيشة راضية اي مرضية وثانيهما
ان يكون المراد اهل البلد كقوله واسئل القرية اي اهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد المسئلة الثالثة
اختلفوا في الامن المسؤل في الاية على وجوه احدها سأله الامن من القحط لانه اسكن اهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع
وثانيها سأله الامن من الخسف والمسخ وثالثها سأله الامن من القتل وهو قول ابي بكر الرازي واحتج عليه بانه
عليه السلام سأله الامن اولا ثم سأله الرزق ثانيا ولو كان الامن المطلوب هو الامن من القحط لكان سؤال الرزق
بعده تكرارا فقال في هذه الاية رب اجعل هذا بلدا امنا وارزق اهله من الثمرات وقال في اخرى رب اجعل هذا البلد
امنا ثم قال في اخر القصة ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم ان هذه
الحجة ضعيفة فان لقائل ان يقول لعل الامن المسؤل هو الامن من الخسف ولعله الامن من القحط ثم الامن من القحط
قد يكون بحصول ما يحتاج اليه من الاغذية وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الاول طلب ازالة القحط وبالسؤال
الثاني طلب التوسعة العظيمة المسئلة الرابعة اختلفوا في ان مكة هل كانت امنة محرمة قبل دعوة ابرهيم عليه السلم
او انما صارت كذلك بدعوته فقال قائلون انها كانت كذلك ابدا لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله حرم مكة يوم
خلق السموات والارض وايضا قال ابرهيم عليه السلام اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم
وهذا يقتضي انها كانت محرمة قبل ذلك ثم ان ابرهيم عليه السلام اكده بهذا الدعاء وقال اخرون انما صارت حرما
امنا بدعاء ابرهيم وقبله كانت كسائر البلاد والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اني حرمت المدينة
كما حرم ابرهيم مكة والقول الثالث انها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حراما بدعوة ابرهيم
فالاول بمنع الله تعالى من الاصطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم والثاني بالامر على سنة الرسل عليهم السلام (على السنة الرسل سم)
المسئلة الخامسة انما قال في هذه السورة بلدا امنا على التنكير وقال في سورة ابرهيم هذا البلد امنا على التعريف
لوجهين الاول ان الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا الوادي بلدا امنا لانه
تعالى حكى عنه انه قال رب اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال ههنا اجعل هذا الوادي بلدا امنا والدعوة
الثانية وقعت وقد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا المكان الذي صيرته بلدا ذا امن وسلامة كقولك جعلت هذا
الرجل امنا والثاني ان يكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلدا فقوله اجعل هذا بلدا امنا تقديره اجعل هذا
البلد بلدا امنا كقولك كان اليوم يوما حارا وهذا انما تذكره للمبالغة في وصفه بالحرارة لان التنكير يدل على المبالغة
فقوله رب اجعل هذا بلدا امنا معناه اجعله من البلدان الكاملة في الامن واما قوله رب اجعل هذا البلد امنا فليس
فيه الا طلب الامن لا طلب المبالغة واما قوله وارزق اهله من الثمرات فالمعنى انه عليه السلام سأل ان يدر على ساكني
مكة اقواتهم فاستجاب الله له فصارت مكة يجبى اليها ثمرات كل شيء اما قوله تعالى من امن منهم بالله فهو بدل من قوله
اهله يعني وارزق المؤمنين من اهله خاصة وهو كقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم
انه تعالى لما اعلمه ان منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدي الظالمين لا جرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين
وسبب هذا التخصيص النص والقياس اما النص فقوله تعالى فلا تأس على القوم الكافرين واما القياس فمن وجهين
الاول انه لما سأل الله تعالى ان يجعل الامامة في ذريته قال الله لا ينال عهدي الظالمين فصار ذلك تأديبا له في المسئلة
فلما ميز الله المؤمنين عن الكافرين في باب الامامة لا جرم خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله
تعالى اعلمه بقوله فامتعه قليلا الفرق بين النبوة ورزق الدنيا لان منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسق لانه
لابد في الامامة والنبوة من قوة العزم والصبر على صنوف المحنة حتى يؤدي عن الله امره ونهيه ولا يأخذه في الدين
لومة لائم وسطوة جبار اما الرزق فلا يقبح ايصاله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن امن فالجنة مسكنه
ومثواه ومن كفر فالنار مستقره ومأواه الوجه الثاني يحتمل ان ابرهيم عليه السلام قوي في ظنه انه ان دعا
للكل كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة عن ذهاب الناس الى الحج فخص المؤمنين
لهذا السبب بالدعاء اما قوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابن عامر فامتعه
بسكون الميم خفيفة من امتعت والباقون بفتح الميم مشددة من متعت والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف المسئلة
الثانية امتعه قيل بالرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل بهما الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله او يخرجه
عن هذه الديار ان قام على الكفر والمعنى ان الله تعالى كانه قال ان كنت خصصت بدعائك المؤمنين فانا امتع
الكافرين منهم بعاجل الدنيا ولا امتعه من ذلك ما اتفضل به على المؤمنين الى ان يتم عمره فاقبضه ثم اضطره
في الاخرة الى عذاب النار فجعل ما رزق الكافرين في دار الدنيا قليلا اذ كان واقعا في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الازل

والابد

والابد وهو بالنسبة اليها قليل جدا والحاصل انه تعالى بين ان نعمة المؤمنين في الدنيا موصولة بالنعمة في الاخرة بخلاف الكافر
فان نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت وتتخلص منه الى عذاب الاخرة المسئلة الثالثة ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم
ان الاضطرار قولين احدهما ان يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وههنا كذلك قال تعالى يوم يدعون الى نار جهنم
دعا ويوم يسحبون في النار على وجوههم يقال اضطررته الى الامر اي الجأته اليه وحملته عليه من حيث كان كارها له
فقالوا ان اصله من الضر وهو ادناء الشيء من الشيء ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها وثانيهما ان الاضطرار هو ان
يصير الفاعل بالتخويف والتهديد الى ان يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه
بانه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك الاكل فعله فيكون المعنى ان الله تعالى يلجئه الى ان يختار النار والاستقرار
فيها بان اعلمه بانه لو رام التخلص لمنع منه لان من هذا حاله يحصل ملجأ الى الوقوع في النار ثم بين تعالى ان ذلك
بئس المصير لان نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده والله اعلم والحكم قوله تعالى واذ يرفع
ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا
امة مسلمة لك وارنا مناسكنا وتب علينا انك انت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم
اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التي حكاها
الله تعالى عن ابرهيم واسمعيل عليهما السلام وهو انهما عند بناء البيت ذكرا ثلاثة انواع من الدعاء ثم ههنا مسائل
المسئلة الاولى قوله تعالى واذ يرفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه وهي
صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه اقعدك الله اي اسال الله تعالى ان يقعدك اي يثبتك ورفع الاساس البناء عليها
لانه اذا بنى عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز ان يكون المراد بها
سافات البناء لان كل ساف قاعدة للذي يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع
سافا فوق ساف فقد رفع السافات المسئلة الثانية الاكثرون من اهل الاخبار على ان هذا البيت كان موجودا قبل
ابرهيم عليه السلام على ما روينا فيه من الاحاديث واحتجوا بقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت فان هذا صريح
في ان تلك القواعد كانت موجودة متهدمة الا ان ابرهيم رفعها وعمرها المسئلة الثالثة اختلفوا في انه هل كان
اسمعيل عليه السلام شريكا لابراهيم عليه السلام في رفع قواعد البيت وبنائه قال الاكثرون انه كان شريكا له في
ذلك والتقدير واذ يرفع ابرهيم واسمعيل القواعد من البيت والدليل عليه انه تعالى عطف اسمعيل على ابرهيم فلابد
وان يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي سلف ذكرها ولم يتقدم الا ذكر رفع قواعد البيت فوجب ان يكون
اسمعيل معطوفا على ابرهيم في ذلك ثم اشتراكهما في ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يشتركا في البناء ورفع الجدران
والثاني ان يكون احدهما بانيا والاخر يرفع اليه الحجر والطين ويهيئ له الادوات والالات وعلى الوجهين تصح اضافة
الرفع اليهما وان كان الوجه الاول دخل في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسمعيل عليه السلام كان في ذلك الوقت
طفلا صغيرا وروى معناه عن علي كرم الله وجهه انه لما بنى البيت خرج وخلف اسمعيل وهاجر فقالا الى من تكلنا
فقال ابرهيم عليه السلام الى الله فعطش اسمعيل عليه السلام فلم ير شيئا من الماء فناداهما جبرائيل عليه السلام
فحفر الارض باصبعه فنبع زمزم وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدأ واسمعيل ربنا تقبل منا
طاعتنا ببناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسمعيل شريكا في الدعاء لا في البناء وهذا التأويل ضعيف لان
قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على ان الله تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا
لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله تعالى بان يتقبله منه فاذا هذا القول على خلاف ظاهر القران فوجب رده
المسئلة الرابعة انما قال واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت ولم يقل يرفع قواعد البيت لان في ابهام القواعد تبيينا
بعد الابهام من تفخيم لشأن ما ليس في العبارة الاخرى واعلم انه تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلاثة انواع من الدعاء
النوع الاول قوله تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في تفسير قوله تقبل منا
فقال المتكلمون كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه عليه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه
فهو المردود فههنا عبر عن احد المتلازمين باسم الاخر فذكر لفظ القبول واراد به الثواب والرضا لان التقبل
هو ان يقبل الرجل ما يهدى اليه فشبه الفعل من العبد بالعطية والرضا من الله تعالى بالقبول توسعا وقال
العارفون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن ان يتكلف الانسان في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون
العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير في العمل واعتراف بالعجز والانكسار وايضا فلم يكن
المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع القبول من المخدوم الذ عند الخادم العاقل من اعطاء
الثواب عليه وتمام تحقيقه سياتي في تفسير المحبة في قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله المسئلة الثانية انهم
بعد ما اتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قال المتكلمون ولو كان
ترتب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعاء والتضرع فائدة لانه يجري مجرى
ان الانسان يتضرع الى الله تعالى فيقول يا الهي اجعل النار حارة والجمد باردا بل ذلك الدعاء احسن لانه لا استبعاد
عند المتكلمين في صيرورة النار حال بقائها على صورتها في الاشراق والاشتعال باردة والجمد حال بقائه على
صورته في الانجماد والبياض حارا وبينما يستحيل عند المعتزلة ان لا يترتب الثواب على مثل هذا العمل فوجب ان يكون
الدعاء هنا اقبح فلما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شيء اصلا المسئلة الثالثة انما عقب هذا الدعاء
بقوله انك انت السميع العليم كانه يقول تسمع دعاءنا وتضرعنا وتعلم ما في قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى احد
سواك فان قيل قوله انك انت السميع العليم يفيد الحصر وليس الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا عالما قلنا انه سبحانه
وتعالى لكماله في هذه الصفة يكون كانه هو المختص بها دون غيره النوع الثاني من الدعاء قوله تعالى ربنا واجعلنا
مسلمين لك وفيه مسائل المسئلة الاولى احتج اصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله تعالى ربنا واجعلنا
مسلمين لك فان الاسلام اما ان يكون المراد منه الدين والاعتقاد او الاستسلام والانقياد وكيف كان

وجعلها بهذه الصفة ع

فقد دعينا في ان يجعلهما بهذه الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل
الظلمات والنور فدل هذا على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل هذه الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي بانهما
وقت السؤال غير مسلمين اذ لو كانا مسلمين لكان طلب ان يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل لكن
المسلمون اجمعوا على انهما كانا في ذلك الوقت مسلمين ولان صدور هذا الدعاء منهما لا يصلح الا بعد ان كانا مسلمين
واذا ثبت ان الاية متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الجعل عبارة عن الخلق والايجاد بل له معان اخر سوى الخلق

لم يجز التمسك بها سلمنا انها ليست متروكة الظاهر ع

احدها جعل بمعنى صير قال الله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نشورا وثانيها
جعل بمعنى وهب تقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس وثالثها جعل بمعنى الوصف للشيء و
الحكم به كقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقال وجعلوا لله شركاء ورابعها جعله كذلك
بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم ائمة اي امرناهم بالاقتداء بهم وقال اني جاعلك للناس اماما فهو بالامر
وخامسها ان يجعله كذلك بالتعليم كقولك جعلته كاتبا وشاعرا اذا علمته ذلك وسادسها البيان والدلالة تقول
جعلت كلام فلان باطلا اذا اوردت من الحجة ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت بطلان ذلك فنقول لم لا يجوز
ان يكون المراد وصفهما بالاسلام والحكم لهما بذلك كما يقال جعلني فلان لصا وجعلني فاضلا اديبا اذا وصفه
بذلك سلمنا ان المراد من الجعل الخلق ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه خلق الالطاف الداعية لهما الى
الاسلام وتوفيقهما لذلك فمن وفقه الله لهذه الامور حتى يفعلها فقد جعله مسلما له ومثاله من يؤدب ابنه
حتى يصير اديبا فيجوز ان يقال صيرتك اديبا وجعلتك اديبا وفي خلاف ذلك يقال جعل ابنه لصا محتالا سلمنا ان
ظاهر الاية يقتضي كونه تعالى خالقا للاسلام لكنه على خلاف الدلائل العقلية فوجب ترك القول به انما قلنا
انه على خلاف الدلائل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما استحق العبد به مدحا ولا ذما ولا ثوابا
ولا عقابا ولوجب ان يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم
وبيانه من وجوه الاول ان الاسلام عرض قائم بالقلب وانه لا يبقى فقوله واجعلنا مسلمين لك اي اخلق هذا العرض
فينا في الزمان الثاني الزمان المستقبل دائما وطلب تحصيله في الزمان المستقبل لا ينافي حصوله في الحال الثاني ان يكون المراد
منه الزيادة في الاسلام كقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى وقال ابرهيم عليه السلام
ولكن ليطمئن قلبي فكأنهما دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافي حصول الاصل في الحال الثالث ان
الاسلام اذا اطلق يفيد الايمان والاعتقاد واما اذا اضيف بحرف اللام كقوله مسلمين لك فالمراد الاستسلام له
والانقياد والرضاء بكل ما قدر وترك المنازعة في احكام الله تعالى واقضيته فلقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله
بقي في قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فارادا ان يزيل الله تعالى ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما
مقام الرضاء بالقضاء على سبيل الكمال فثبت بهذه الوجوه ان الاية ليست متروكة الظاهر قوله يحمل الجعل على
الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان الموصوف اذا حصلت الصفة له فلا فائدة في الصفة واذا لم يكن
المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ولا يقال في وصفه تعالى بذلك ثناء ومدح وهو
مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشيء اكثر من الرغبة في تحصيل الوصف به والحكم به فكان حمله على
الاول اولى الثاني انه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عليه الكذب فكان
ذلك الوصف حاصلا واي فائدة في طلبه بالدعاء الثالث انه لو كان المراد به التسمية لوجب ان كل من سمى ابرهيم مسلما

جاز ان يقال جعله مسلما ع

اما قوله يحمل ذلك على فعل الالطاف قلنا هذا ايضا مدفوع من وجوه احدها ان لفظ الجعل مضافا الى الاسلام فصرفه
عنه الى غيره ترك للظاهر وثانيها ان تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى واوجدها واخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة
فطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل وانه غير جائز وثالثها ان تلك الالطاف اما ان يكون لها اثر في ترجيح جانب الفعل على
الترك او لا يكون فان لم يكن لها اثر في هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفا وان كان لها اثر في الترجيح فنقول متى حصل
الرجحان فقد حصل الوجوب في ذلك لان مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما ان يجب الفعل ويمتنع او لا يجب
ولا يمتنع فان وجب فهو المطلوب وان امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب ولم يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة
ولا وقوعه اخرى فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما ان يكون لانضمام امر اليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع
او ليس كذلك فان كان الاول كان المرجح مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة فلم يكن لهذا اللطف اثر في الترجيح اصلا
وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان الثاني لزم رجحان احد طرفي الممكن المساوي على الاخر من غير مرجح وهذا محال
فثبت ان القول بهذا اللطف غير معقول قوله الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد بخلق الله تعالى وهو
فصل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم وسؤال الداعي على ما تقدم تقريره مرارا واطوارا واعلم ان السؤال
المشهور في هذه الاية من انهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام فقد ادرجناه في هذه المسئلة وذكرنا عنه اجوبة
شافية كافية والحمد لله على ذلك ثم الذي يدل من جهة العقل على ان صيرورتهما مسلمين له تعالى لا يكون الا منه تعالى
وما ذكرناه ان القدرة الصالحة للاسلام هل هي صالحة للترك ام لا فان لم تكن صالحة للترك فتلك القدرة موجبة
فخلق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين وان كانت صالحة للترك فهو باطل ومع تسليم امكانها فالمقصود حاصل
اما بطلانه فلان الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والعدم نفي محض فيستحيل ان يكون للقدرة فيه
اثر ولانه عدم باق والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستمر فاذا لا قدرة
الا على الوجود فالقدرة غير صالحة الا للوجود واما انه بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود
حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود الا بمرجح ويجب انتهاء المرجحات الى فعل الله تعالى
قطعا للتسلسل وعند حصول المرجح من الله تعالى يجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك هو
الذي يصح على قوانين الدلائل العقلية المسئلة الثانية قوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك يفيد الحصر اي نكون
مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد ان يكون مسلما لاحكام الله تعالى وقضائه وقدره

وان لا يكون ميلا في الخاطر الى شيء سواه وهذا هو المراد من قول ابرهيم عليه السلام في موضع اخر فانهم عدو لي الا رب
العالمين ثم ههنا قولان احدهما ربنا واجعلنا مسلمين اي موحدين مخلصين لا نعبد الا اياك الثاني قائمين بجميع شرائع
الاسلام وهو الاوجه لعمومه المسئلة الثالثة واما ان العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء الا بقوله ربنا
وسيأتي بيان ذلك في تفسير قوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم في شرائط الدعاء اما قوله تعالى ومن ذريتنا امة
مسلمة لك فالمعنى واجعل من اولادنا ومن للتبعيض وخص بعضهم لانه تعالى اعلمهما بقوله لا ينال
عهدي الظالمين ومن الناس من قال اراد به العرب لانهم من ذريتهما وامة قيل هي امة محمد صلى الله عليه
وسلم بدليل قوله وابعث فيهم رسولا منهم وههنا سؤالات السؤال الاول قد تبين ان قوله لا ينال عهدي
الظالمين كالدال على ان في ذريته من يكون ظالما فكذلك يوجد منهم من لا يكون ظالما فاذا كون بعض ذريته امة
مسلمة صار معلوما بتلك الاية فما الفائدة في طلبه بالدعاء مرة اخرى والجواب تلك الدلالة ما كانت قاطعة
والشفيق بسوء الظن مولع السؤال الثاني لم خصا ذريتهما بالدعاء اليس ان هذا يجري مجرى البخل في الدعاء والجواب
الذرية احق بالشفقة والنصيحة قال تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا ولان اولاد الانبياء اذا صلحوا صلح بهم غيرهم
على الخير الا ترى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا على السداد كيف يتسببون لسداد من وراءهم السؤال
الثالث الظاهر ان الله تعالى لم يرد هذا الدعاء فلما لم يصرح بالرد علمنا انه اجابه اليه وحينئذ يتوجه
الاشكال فانه كان في زمان اجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن احد من العرب مسلما ولم يكن احد سوى العرب من
ذرية ابرهيم واسمعيل عليهما السلام والجواب قال القفال انه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به
شيئا ولم تزل الرسل من ذرية ابرهيم وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقيس بن ساعدة وعبد المطلب
ابن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمرو بن الظرب كانوا على دين الاسلام يقرون بالابداء والاعادة
والثواب والعقاب ويوحدون الله تعالى ولا يأكلون الميتة ولا يعبدون الاوثان اما قوله تعالى وارنا مناسكنا
ففيه مسائل المسئلة الاولى في ارنا قولان الاول معناه علمنا شرائع حجنا اذ امرتنا ببناء البيت لنحجه وندعو الناس
الى حجه فعلمنا شرائعه وما ينبغي لنا ان نأتيه فيه من عمل وقول ويجوز هذا من رؤية العلم قال تعالى الم تر الى ربك
كيف مد الظل الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الثاني اظهرها لاعيننا حتى نراها قال الحسن ان جبريل عليه
السلام ارى ابرهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابرهيم اعرفت ما اريتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات
فلما كان يوم النحر اراد ان يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه الطريق فامره جبريل عليه السلام ان يرميه بسبع
حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كل ذلك يأمره جبريل عليه السلام برمي
سبع حصيات وههنا قول ثالث وهو ان المراد العلم والرؤية معا وهو قول القاضي لان الحج لا يتم الا بامور بعضها
يعلم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض منها الا بالرؤية فوجب حمل اللفظ على الامرين جميعا وهذا ضعيف لانه يقتضي
حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا وانه غير جائز فبقي القول المعتبر هو القولان الاولان ثم من قال بالقول الثاني
قال ان المناسك هي المواقف والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوهما ومن قال بالاول
قال ان المناسك هي اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف المسئلة الثانية النسك هو التعبد يقال للعابد ناسك
ثم يسمى الذبح نسكا والذبيحة نسيكة ويسمى اعمال الحج مناسك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا عني
مناسككم لعلي لا القاكم بعد عامي هذا فالمواضع التي يقام فيها شرائع الحج تسمى مناسك ايضا ويقال المنسك بفتح
السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق والمغرب قال تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم
ناسكوه وقرئ بالفتح والكسر وظاهر الكلام يدل على الفعل وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم
امرهم بان يتعلموا افعاله في الحج لا انه اراد خذوا عني مواضع نسككم اذا عرفت هذا فنقول من حمل المناسك على مناسك
الحج فان حملناها على الافعال فالاراءة لتعريف تلك الاعمال وان حملناها على المواضع فالاراءة لتعريف البقاع
ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط وهو خطأ لان الذبيحة انما تسمى نسكا لدخولها تحت التعبد
ولذلك لا يسمون ما يذبح للاكل بذلك فما لاجله سميت الذبيحة نسكا وهو كونه عملا من اعمال الحج قائم في سائر الاعمال
فوجب دخول الكل فيه وان حملنا المناسك على ما يرجع اليه اصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله تعالى
واللزوم لما يرضيه وجعل ذلك عاما لكل ما شرعه الله تعالى لابرهيم عليه السلام فقوله تعالى ارنا مناسكنا
اي علمنا كيف نعبدك واين نعبدك وبماذا نتقرب اليك حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه المسئلة الثالثة
قرأ ابن كثير وابو عمرو في بعض الروايات ارنا باسكان الراء في كل القرآن ووافقهما عاصم وابن عامر في حرف
واحد في حم السجدة ارنا الذين اضلانا وقرأ ابو عمرو في بعض الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسرة الراء من
غير اشباع كل القرآن والباقون بالكسر مشبعة واصله ارئنا بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة الى الراء وحذفت
الهمزة وهي الاختيار لان اكثر القراء عليه ولانه سقطت الهمزة فلا ينبغي ان يسكن الراء لئلا يجحف بالكلمة وتذهب
الدلالة على الهمزة واما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما يسكن كقولهم فخذ وكبد واما الاختلاس
فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة اما قوله تعالى وتب علينا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى احتج من
جوز الذنب على الانبياء بهذه الاية قال لان التوبة مشروطة بتقدم الذنب فلولا تقدم الذنب لكان طلب التوبة
طلبا للمحال اما المعتزلة فقالوا انا نجوز الصغيرة على الانبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقائل ان
ان يقول ان الصغيرة قد صارت مكفرة بثواب فاعلها واذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال لان تأثير التوبة في
ازالتها وازالة الزائل محال وههنا اجوبة اخر تصلح لمن جوز الصغائر ولمن لم يجوزها وهو من وجوه احدها
يجوز ان يأتي بصورة التوبة تشددا في الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة النادم العازم
على التحري الشديد كان اقرب الى ترك المعاصي وثانيها ان العبد وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير
من بعض الوجوه اما على سبيل السهو او على سبيل ترك الاولى فكان هذا الدعاء لاجل ذلك وثالثها انه تعالى

لما علم ابرهيم عليه السلام ان في ذريته من يكون ظالما عاصيا لا جرم سال ههنا ان يجعل بعض ذريته امة مسلمة ثم طلب منه تعالى ان يوفق ذلك العصاة المذنبين للتوبة فقال وتب علينا اي على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده اعتذر الوالد عنه فقد يقول اجرمت وعصيت واذنبت فاقبل عذري ويكون مراده ان ولدي اذنب فتقبل عذره لان ولد الانسان يجري مجرى نفسه والذي يقوي هذا التاويل وجوه الاول حكى الله في سورة ابرهيم انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم فيحتمل ان يكون المعنى ومن عصاني فانك قادر عليه ان تاب وتغفر ما سلف من ذنوبه الثاني ذكر ان في قراءة عبد الله وارهم مناسكهم وتب عليهم الثالث انه قال عطفا على هذا ربنا وابعث فيهم رسولا الرابع تاولوا قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم فجعل خلقه اياه خلقا لهم اذ كانوا منه فكذا لا يبعد ان يكون قوله ارنا مناسكنا اي ذريتنا المسئلة الثانية احتج الاصحاب بقوله وتب علينا ان فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى ان يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان طلبها من العبد محالا وجهلا قالت المعتزلة هذا معارض بما ان الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولو كانت التوبة فعلا لله تعالى لكان طلبها من العبد محالا وجهلا واذا ثبت ذلك حملنا قوله وتب علينا على التوفيق وفعل الالطاف وعلى قبول التوبة من العبد قال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل العقل يعضد قولنا من وجوه احدها انه متى لم يخلق الله داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة وثانيها ان التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله عبارة عن مجموع امور ثلاثة مرتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب الحال اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ثم يتولد من هذه المعرفة تالم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان ملابسا له واما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى اخر العمر واما في الماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة عن تاكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب ثم ان هذا اليقين متى استولى على القلب نار الندم فيتالم به القلب حين يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيرى محبوبه قد اشرف على الهلاك فيشتعل نيران الحب في قلبه فيتولد من تلك الحالة ارادته للانتهاض للتدارك اذا عرفت هذا فنقول ان ترتب العلم على الارادة ضروري لان الارادة الجازمة الخالية عن المعاوق لا بد وان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على تالم القلب ايضا ضروري فان من تالم قلبه بسبب مشاهدة امر مكروه لا بد وان يحصل في قلبه ارادة الدفع وترتب ذلك الالم على العلم بكون ذلك الشيء جالبا للمضار ودافعا للمنافع امر ضروري وكل هذه المراتب ضرورية فكيف يحصل تحت الاختيار والتكليف بقي ان يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الا ان فيه ايضا اشكالا لان ذلك العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار ايضا وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الاول اما ان يكون كافيا في ذلك الانتاج او غير كاف فان كان كافيا كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج اولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي يجب ترتبه على ما يكون خارجا عن الاختيار كان ايضا خارجا عن الاختيار وان لم يكن كافيا فلا بد من شيء اخر فذلك الاخر ان كان من العلوم الضرورية فهو كان حاصلا فالذي فرضناه غير كاف فقد كان كافيا هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افتقر اول العلوم النظرية الى علم نظري اخر قبله فلم يكن اول العلوم النظرية اولا للعلوم النظرية هذا خلف ثم الكلام في ذلك الاول كما فيما قبله فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان اجراء قوله تع وتب علينا على ظاهره هو الحق المطابق للدلائل العقلية وان سائر الايات المعارضة لهذه الاية الاولى بالتاويل اما قوله تعالى انك انت التواب الرحيم فقد تقدم ذكره من قبل النوع الثالث قوله تعالى ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فاعلم انه لا شبهة في ان قوله تعالى ربنا وابعث فيهم يريد مراده بقوله ومن ذريتنا امة مسلمة لك لان المذكور من قبل هو وصفه لذريته بذلك لا يليق الا بامة محمد صلى الله عليه وسلم فعطف عليه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين احدهما ان يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما يثبتون به على الاسلام والثاني ان يكون ذلك المبعوث منهم لا من غيرهم لوجوه احدها ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين اعظم لان الرسول والمرسل اليه اذا كانا معا من ذريته كان اشرف لطلبته اذا اجيب اليها وثانيها انه اذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وامانته وثالثها انه اذا كان منهم كان احرص الناس على خيرهم واشفق عليهم من الاجنبي لو ارسل اليهم اذا عرفت هذا فنقول اذا كان مراد ابرهيم عليه السلام عمارة الدين في الحال والمستقبل وكان قد غلب على ظنه ان ذلك انما يتم ويكمل بان يكون القوم من ذريته حسن منه ان يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف اليه السرور العظيم بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا شرف اعلى من هذه المرتبة واما ان الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه احدها اجماع المفسرين وهو حجة وثانيها ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال انا دعوة ابرهيم وبشارة عيسى واراد بالدعوة هذه الاية وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكره في سورة الصف من قوله ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وثالثها ان ابرهيم عليه السلام انما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث الله تعالى الى من بمكة وما حولها الا محمدا صلى الله عليه وسلم وههنا سؤال وهو ان يقال ما الحكمة في ذكر ابرهيم عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم في باب الصلوة حيث يقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم واجابوا عنه من وجوه اولها ان ابرهيم عليه السلام دعا لمحمد عليه السلام

اشتعل ع

حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه له قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيمة وثانيها ان ابرهيم عليه السلام سال ذلك ربه بقوله واجعل لي لسان صدق في الاخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد صلى الله عليه وسلم فاجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته وثالثها ان ابرهيم عليه السلام كان ابو الملة بقوله ملة ابيكم ابرهيم ومحمد عليه السلام كان ابا الرحمة وفي قراءة ابن مسعود النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وهو اب لهم وقال في وصفه بالمؤمنين رؤف رحيم وقال محمد صلى الله عليه وسلم انما انا لكم مثل الوالد يعني في الرافة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلوة ورابعها ان ابرهيم عليه السلام كان منادي الشريعة واذن في الناس بالحج وكان محمد صلى الله عليه وسلم منادي الدين سمعنا مناديا ينادي للايمان فجمع الله بينهما في الذكر الجميل واعلم انه صلى الله عليه وسلم لما طلب بعثة الرسول منهم اليهم ذكر لذلك الرسول صفات اولها قوله يتلوا عليهم اياتك وفيه وجهان الاول انها الفرقان الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم لان الذي كان يتلوه عليهم ليس الا ذلك فوجب حمله عليه الثاني يجوز ان يكون الايات هي الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه ومعنى تلاوته اياها عليهم انه كان يذكرهم بها ويدعوهم اليها ويحملهم على الايمان بها وثانيها قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يامرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب وحقايقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة اهل التواتر فيبقى مصونا عن التحريف والتصحيف ومنها ان يكون لفظه ونظمه معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها ان يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها ان يكون في قراءته في الصلوة وسائر العبادات نوع طاعة فهذه حكم التلاوة الا ان الحكمة العظمى والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلائل والاحكام فان الله تعالى وصف القران بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم والاسرار فلما ذكر الله اولا امر التلاوة ذكر بعده تعليم حقايقه واسراره فقال ويعلمهم الكتاب وثالثها قوله تعالى والحكمة واعلم ان الحكمة هي الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيما الا من اجتمع له الامران وقيل ان اصلها من احكمت الشيء اي رددته فكان الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطاء وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول والفعل ووضع كل شيء في موضعه قال القفال عبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية واختلف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه احدها قال ابن وهب قلت لمالك ما الحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له وثانيها قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة قال اصحاب الشافعي والدليل عليه انه تعالى ذكر تلاوة الكتاب وتعليمه ثانيا ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد من الحكمة شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة قلنا لان العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى وثالثها الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل كالحكم وهو مصدر بمعنى القعدة والجلسة والمعنى ويعلمهم كتابك الذي تنزل عليهم وفصل اقضيتك واحكامك التي تعلمه اياها ومثال هذا الخُبر والخِبرة والعُذر والعِذرة والقُل والقِلة والذُل والذِلة ورابعها ويعلمهم الكتاب اراد به الايات المحكمات والحكمة اراد بها الايات المتشابهات وخامسها ويعلمهم الكتاب اي يعلمهم ما فيه من الاحكام والحكمة اراد بها انه يعلمهم حكم تلك الشرايع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات الكتاب كانه تعالى وصفه بانه ايات وبانه كتاب وبانه حكمة الصفة الرابعة من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ويزكيهم واعلم ان كمال حال الانسان في امرين احدهما ان يعرف الحق لذاته وثانيهما ان يعرف الخير لان يعمل به فان اخل بشيء من هذين الامرين لم يكن طاهرا عن الرذائل ولم يكن زكيا عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال اردفها بذكر التزكية عن الرذايل واكتفى بها فقال ويزكيهم واعلم ان الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبتقدير ان يحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها والا لكان المراد حاصلا منهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فاذا هذه التزكية لها تفسيران الاول ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وتلك الامور ما كان يفعله صلى الله عليه وسلم من الوعد والايعاد والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن التشبث بامور الدنيا الى ان يؤمنوا ويصلحوا فقد كان صلى الله عليه وسلم يفعل من هذا الجنس اشياء كثيرة لتقوى بها دواعيهم الى الايمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بانه على خلق عظيم وانه اوتي مكارم الاخلاق الثاني يزكيهم يشهد لهم بانهم ازكياء يوم القيمة اذا شهد على كل نفس بما كسبت كتزكية المزكي للشهود والاول اجود لانه ادخل في مشاركته مراده بالدعاء لان مراده ان يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة وذلك لا يتم الا بتعليم الكتاب والحكمة ثم بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الاخلال بالعمل وهو التزكية هذا هو الكلام الملخص في هذه الاية وللمفسرين فيها عبارات احدها قال الحسن تزكيهم تطهرهم من شركهم فدلت الاية على انه سيكون في ذرية اسمعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب وان الشرك ينجسهم وانه تعالى يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم ويجعلهم حكماء الارض بعد جهلهم وثانيها التزكية هي الطاعة لله تعالى والاخلاص عن ابن عباس وثالثها ويزكيهم عن الشرك وسائر الارجاس كقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم انه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى فقال انك انت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئا واذا كان قادرا عالما كان ما يفعله صوابا ومبرا عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه اجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا انزال الكتب واعلم ان العزيز من صفات الذات اذا اريد اقتداره على الاشياء وامتناعه من الضيم والذلة لانه اذا كان منزها عن الحاجات لم يلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز ان يمتنع من مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة واما حكيم فاذا اريد به معنى عليم فهو من صفات الذات واما اذا اريد بالعزة افعال العزة وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه واريد بالحكمة لم يكن

اى ويعلمهم الحكمة ع

القُل القِلة مثل الذُل والذِلة ص

افعال الحكمة

العزيز والحكيم من صفات الذات بل هو من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات من وجوه احدها
ان صفات الذات ازلية وصفات الفعل ليس كذلك وثانيها ان صفات الذات لا يمكن ان تصدق نقايضها في شيء
من الاوقات وصفات الفعل ليس كذلك وثالثها ان صفات الفعل امور نسبية يعتبر في تحققها صدور الاثار
عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على انه تعالى غير قادر على القبيح بان قال الاله يجب ان يكون
حكيما لذاته والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالا لم يكن مقدورا انما
قلنا ان الاله يجب ان يكون حكيما لانه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه فحينئذ يلزم ان لا يكون الاله الها
مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال واما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك ايضا معلوم بالبداهة واما ان
مستلزم المنافي فمعلوم بالبداهة فاذا الالهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه واما ان المحال غير مقدور
فبين فثبت ان الاله لا يقدر على فعل القبيح والجواب عنه اما على مذهبنا فليس شيء من الافعال سفها منه فزال
السؤال والله اعلم قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه
في الآخرة لمن الصالحين اعلم ان الله تعالى بعد ان ذكر امر ابرهيم عليه السلام وما اجراه على يديه من شرايف
شريعته التي ابتلاه بها ومن بناء بيته وامره بحج عباد الله اليه وما جبله الله عليه من الحرص على مصالح عباده
ودعائه بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي سلف بيانها في هذه الآيات تسالفة عجبا الناس فقال ومن يرغب
عن ملة ابرهيم والايمان بما اتى بشرايعه فكان في ذلك توبيخ لليهود والنصارى ومشركي العرب لان اليهود
انما يفتخرون به ويوصلون الوصلة التي بينهم وبينه من نسب اسرائيل واما النصارى فافتخارهم ليس الا بعيسى
وهو منتسب من جانب الام الى اسرائيل واما قريش فانهم نالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك
يدعون الى الله تعالى وسائر العرب وهم العدنانيون فمرجعهم الى اسمعيل وهم يفتخرون على قحطانيين باسمعيل
بما اعطاه الله تعالى من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابرهيم ولما ثبت ان ابرهيم عليه السلام هو
الذي طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول في اخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود
فالعجب ممن اعظم مفاخره وفضائله الانتساب الى ابرهيم عليه السلام ثم انه لا يؤمن بالرسول الذي هو دعوة
ابرهيم عليه السلام ومقصوده بالتضرع ولا شك ان هذا مما يستحق ان يتعجب منه اما قوله تعالى ومن يرغب
عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ففيه مسائل المسئلة الاولى يقال رغبت عن الامر اذا كرهته ورغبت فيه
اذا اردته ومن الاولى استفهام بمعنى الانكار والثانية بمعنى الذي قال صاحب الكشاف فمن سفه في محل الرفع
على البدل من الضمير في يرغب وانما صح البدل لان من يرغب غير موجب كقولك هل جاء احد الا زيد المسئلة الثانية
لقائل ان يقول ههنا سؤال وهو ان المراد بملة ابرهيم هي الملة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم لان المقصود
من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين فلا يخلو اما ان يقال هذه الملة هي عين ملة ابرهيم عليه السلام
في الفروع والاصول او يقال هذه الملة هي تلك الملة في الاصول اعني في التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق
ولكنهما يختلفان في فروع الشرايع وكيفية الاعمال اما القول الاول فباطل لانه صلى الله عليه وسلم كان يدعي ان
شرعه نسخ كل الشرايع فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع واما الثاني فهو لا يفيد المطلوب لان الاعتراف
بالاصول اعني التوحيد والعدل والمعاد ومكارم الاخلاق لا يقتضي الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فكيف تمسك بهذا الكلام في هذا المطلوب وسؤال اخر وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما اعترف بان شرع
ابراهيم عليه السلام منسوخ ولفظ الملة يتناول الاصول والفروع فيلزم ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم راغبا
ايضا عن ملة ابرهيم عليه السلام فيلزم الذم عليه والجواب انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه السلام انه تضرع الى الله
تعالى وطلب منه تعالى بعثة هذا الرسول صلى الله عليه وسلم ونصرته وتاييده ونشر شريعته عبر عن هذا المعنى
بانه ملة ابرهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون ابرهيم عليه السلام محقا في مقاله وجب عليهم الاعتراف
بنبوة هذا الشخص الذي هو مطلوب ابرهيم عليه السلام قال السائل ان القوم لما سلموا ان ابرهيم عليه السلام طلب
مثل هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد صلى الله عليه وسلم فبنى على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم الاعتراف روى هذا الخبر عن ابرهيم نسه
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاذا لا تثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية ولا تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته
فيفضي الى الدور وهو ساقط سلمنا ان القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية الا ان ابرهيم
عليه السلام طلب من الله تعالى ان يبعث رسولا من ذريته وذرية اسمعيل فكيف القطع بان ذلك الرسول هو هذا
الشخص فلعله شخص اخر سيجيء بعد ذلك فاذا جاز ان يتاخر اجابة هذا الدعاء بمقدار الفي سنة وهو الزمان
الذي بين ابرهيم وبين محمد صلى الله عليه وسلم فلم لا يجوز ان يتاخر بمقدار ثلاثة الاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا
الدعاء شخصا اخر سوى هذا الشخص المعين والجواب عن السؤال الاول لعل التورية والانجيل شاهدان بصحة هذه
الرواية فلولا ذلك لكان اليهود والنصارى من اشد الناس مسارعة الى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني ان المعتمد
في اثبات نبوته صلى الله عليه وسلم ظهور المعجزة على يده وهو القرآن واخباره عن الغيوب التي لا نعلمها مثل هذه
الحكايات ثم ان هذه الحجة تجري مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب المسئلة الثالثة في انتصاب نفسه قولان الاول
انه مفعول قال المبرد سفه لازم وسفه متعد وعلى هذا القول وجوه الاول امتهنها واستخف بها واصل
السفه الخفة ومنه زمام سفيه والدليل عليه ما جاء في الحديث الكبر ان تسفه الحق وتغمط الناس وذلك لانه الغمط الاستهانة والاستحقار وهو مثل الغمص نسه
اذا رغب عما لا يرغب فيه عاقل قط فقد بالغ في ازالة نفسه وتعجيزها حيث خالف بها كل نفس عاقلة والثاني
قال الحسن الا من جهل نفسه فلم يستدل بذلك وخسر نفسه وحقيقته انه لا يرغب عن ملة ابرهيم الا من جهل نفسه
فلم يتفكر فيها فيستدل بما يجده فيها من اثار الصنعة على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم الثالث اهلك نفسه واوبقها عن ابي عبيدة الرابع اضل نفسه القول الثاني ان نفسه ليست
مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها الاول ان نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه في نفسه الثاني انه نصب

على التميز

على التمييز عن الفراء ومعناه سفه نفسا ثم اضاف وتقديره الا السفيه وذكر النفس تاكيدا كما يقال هذا الامر نفسه وتقديره الا السفه نسه
والمقصود منه المبالغة في تسفيهه الثالث الا من سفه بالتشديد بدلا لقائه ثم انه تعالى لما بين سفاهة من رغب عن ملة
ابرهيم بين السبب فيه فقال ولقد اصطفيناه في الدنيا والمراد به انا اذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة
وعرفناه الملة التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرايع والامامة الباقية الى يوم القيمة حتى اضيفت الى ملته
الله تعالى فشرفه بهذا اللقب الذي هو في نهاية الجلالة من الملوك ملوك البشر فكيف من ناله من ملك ملوك من ملك الملوك والشرايع نسه
الملل والشرايع فليحقق كل ذي لب وعقل ان الراغب عن ملته سفيه ثم بين ان له في الآخرة عظيم المنزلة ليرغب في
مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل في الآية تقديم وتأخير وتقديره ولقد اصطفيناه في الدنيا والآخرة
وانه في الآخرة لمن الصالحين والاصح ان الكلام من غير تقديم وتاخير كان اولى وقوله من الحسن من الذريعة والكرامة وحسن يستوجبون نسه
الثواب على كرم الله تعالى قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين اعلم ان هذا هو النوع الخامس من على كرم الله وجهه نسه
الامور التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم عليه السلام وفيه مسائل المسئلة الاولى موضع اذ نصب وفي عامله وجهان
الاول انه نصب باصطفيناه اي اصطفيناه في ذلك الوقت قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفاء ثم عقبه بذكر
سبب الاصطفاء فكانه لما اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد وعلم تعالى من حاله انه لا يتغير في الاوقات
وانه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لانه تعالى
لا يختار للرسالة الا من هذا حاله في الابتداء والعاقبة فاسلامه لله وحسن اجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد
اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن المغايبة فكيف يعقل بان يكون هذا النظم واحدا
قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا الثاني انه نصب باضمار اذكر كانه قيل اذكر ذلك الوقت ليعلم انه المصطفى
الصالح الذي لا يرغب عن ملة مثله المسئلة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشأ الاشكال انه انما
يقال له اسلم في زمان لا يكون فيه مسلما فهل كان ابرهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الازمنة ليقال له في ذلك
الزمان اسلم فالاكثرون على ان الله تعالى انما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر
والشمس واطلاعه على امارات الحدوث فيها واحاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها في الجسمية وامارات الحدوث فلما
عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز ان يقال له ذلك قبل ان عرف ربه ويحتمل ايضا
ان يكون قوله اسلم قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل دلالة الدليل عليه على حسب
مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر * امتلأ الحوض وقال قطني * مهلا رويدا قد ملأت بطني * واصدق دلالة
منه قوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما ومن الناس
من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايمان بل امور اخر احدها الانقياد
لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا
مسلمين لك وثانيها قال الاصم اسلم اي اخلص عبادتك واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الاغيار وثالثها
استقم على الاسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ورابعها ان الايمان صفة القلب والاسلام
صفة الجوارح وان ابرهيم عليه السلام كان عارفا بالله بقلبه وكلفه الله بعد ذلك بعمل الجوارح والاعضاء
بقوله اسلم قوله تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون
اعلم ان هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكاها الله عن ابرهيم عليه السلام وفيه مسائل المسئلة الاولى
قرأ نافع وابن عامر واوصى بالالف وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقون بغير الف بالتشديد وكذلك هو
في مصاحفهم والمعنى واحد الا ان في وصى دليل مبالغة وتكثير المسئلة الثانية الضمير في بها الى اي شيء يعود فيه قولان
الاول انها عائدة الى قوله اسلمت لرب العالمين على تاويل الكلمة والجملة ونحوه رجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية
الى قوله انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقوله كلمة باقية دليل على ان التانيث على تاويل الكلمة القول الثاني
انها عائدة الى الملة في قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم قال القاضي وهذا القول اولى من الاول من وجهين الاول
ان ذلك غير مصرح به ورد الاضمار الى المصرح بذكره اذا امكن اولى من رده الى المدلول والمفهوم الثاني ان الملة اجمع
من تلك الكلمة ومعلوم انه ما وصى ولده الا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة والشهادة وحدها لا يقتضي ذلك المسئلة
الثالثة اعلم ان هذه الحكاية اشتملت على دقائق مرغوبة في قبول الدين احدها انه تعالى لم يقل وامر ابرهيم بنيه بل
قال وصيهم ولفظ الوصية اوكد من الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت يكون احتياط الانسان
لدينه اشد واتم فاذا عرف انه عليه السلام في ذلك الوقت كان مهتما بهذا الامر متشددا فيه كان القوم الى قبوله اقرب
وثانيها انه عليه السلام خصص بنيه بذلك وذلك لان الشفقة على اولاده اكثر من الشفقة على غيرهم فلما خصهم من شفقته نسه
بذلك في اخر عمره علمنا ان اهتمامه بذلك كان اشد من اهتمامه بغيره وثالثها انه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص
احدا منهم من هذه الوصية وذلك ايضا يدل على شدة الاهتمام ورابعها انه عليه السلام اطلق هذه الوصية
غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم ابلغ زجر عن ان يموتوا غير مسلمين وذلك يدل ايضا على شدة
الاهتمام بهذا الامر وخامسها انه عليه السلام ما مزج بهذه الوصية وصية اخرى وهذا ايضا يدل على شدة الاهتمام
بهذا الامر ولما كان ابرهيم هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه كان في نهاية الاهتمام
بهذا الامر عرف حينئذ ان هذا الامر اولى الامور بالاهتمام واحراها بالرعاية فهذا هو السبب في انه خص اهله وابناءه
بهذه الوصية والا فمعلوم من حال ابرهيم عليه السلام انه كان يدعو الكل ابدا الى الاسلام والدين اما قوله تعالى
ويعقوب ففيه قولان الاول وهو الاشهر انه معطوف على ابرهيم والمعنى انه اوصى كوصيته والثاني قرئ ويعقوب
بالنصب عطفا على بنيه ومعناه وصى بها ابرهيم بنيه ونافلته يعقوب اما قوله تعالى يا بني فهو على اضمار القول عند النافلة ولد الولد نسخ
البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة ابي وابن مسعود ان يا بني اما قوله تعالى
اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخلصه بان اقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ومنعكم عن غيره

اما قوله تعالى فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد حثهم على الاسلام وذلك لان الرجل اذا لم يأمن الموت في كل طرفة عين ثم انه امر بان يأتي بالشيء قبل الموت صار مأمورا به في كل حال لانه يخشى ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلا نفسه في الخطر والغرور قوله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق الها واحدا ونحن له مسلمون تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه السلام انه بالغ في وصيته بنيه بالدين والاسلام ذكر عقيبه ان يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تأكيدا للحجة على اليهود والنصارى ومبالغة في البيان وفيه مسائل المسئلة الاولى ان ام معناها معنى الف الاستفهام وحرف العطف وهي اشبه من حروف العطف وهي تاتي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه اما المتصلة فاعلم انك اذا قلت ازيد عندك ام عمرو فانك لا تعلم كون احدهما عنده فتسأل هل احد هذين عندك فلا جرم كان جوابه لا او نعم واذا علمت كون احد هذين الرجلين عنده لكنك لا تعلم ان الكائن عنده زيد او عمرو فتسأل عن التعيين فقلت ازيد عندك ام عمرو اي اعلم ان احدهما عندك لكني لا اعلم اهو هذا او ذاك واما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل مع همزة الاستفهام ومثاله انها لابل ام شاء وكان قائل هذا الكلام سبق بصره الى الاشخاص فقدر انها ابل فاخبر على مقتضى ظنه انها الابل ثم جاءه الشك فاراد ان يضرب عن ذلك الخبر وان يستفهم انها هل هي شاء ام لا فالاضراب عن الاول هو معنى بل والاستفهام عن انها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام فقولك انها الابل ام شاء جار مجرى قولك انها الابل بل هي شاء فقولك بل هي شاء كلام مستانف غير متصل بقوله انها الابل فكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك ازيد عندك ام عمرو بمعنى ايهما عندك ولم يكن ما بعد ام منقطعا عما قبلها بدليل ان عمرو قرين زيد وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول ايهما عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثيرا اما المتصلة فقوله تعالى ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها اي ايكما اشد واما المنقطعة فقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتريه كانه يقول والله اعلم بل يقولون افتريه فدل على ان الاضراب عن الاول والاستفهام عما بعده اذ ليس في الكلام معنى اي كما كان في قولك ازيد عندك ام عمرو ومن لا يحقق من المفسرين يقولون ان ام ههنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان ام هذه المنقطعة فقوله تتضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ام في هذه الاية منفصلة او متصلة وفيه قولان الاول انها منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة فيها الانكار اي بل ما كنتم شهداء والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر اي ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت والخطاب مع اهل الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الدين الذي هم عليه دين الرسل كيف تقولون ذلك وانتم لم تشهدوا وصايا الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما انتم عليه من الدين ولرغبتم في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو نفس ما كان عليه ابرهيم ويعقوب وسائر الانبياء عليهم السلام بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي عن يعقوب عليه السلام في هذه الاية ليس كلاما باطلا بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا الاستفهام على سبيل الانكار يتعلق بمجرد ادعائهم الحضور عنده وقت وفاته فهذا هو الذي انكره الله تعالى واما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب ما تعبدون من بعدي فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما انكر حضورهم في ذلك الوقت شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية القول الثاني في ان ام في هذه الاية متصلة وطريق ذلك ان يقدر قبلها محذوف فكانه قيل اتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت يعني ان اوائلكم من بني اسرائيل كانوا شاهدين له اذ دعا بنيه الى الملة الاسلام والتوحيد وقد علمتم ذلك فما لكم تدعون على الانبياء ما هم منه براء اما قوله تعالى اذ قال لبنيه ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال القفال قوله اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه اذ الاولى وقت للشهداء والثانية وقت الحضور المسئلة الثانية الاية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلام على اولادهم كانت في باب الدين وهمتهم مصروفة اليه دون غيره اما قوله تعالى ما تعبدون من بعدي ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لفظة ما لغير العقلاء فكيف اطلقه في المعبود الحق جوابه من وجهين الاول ان ما عام في كل شيء والمعنى اي شيء تعبدون الثاني قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم ما الانسان المسئلة الثانية قوله ما تعبدون من بعدي

قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق الها واحدا ففيه مسائل المسئلة الاولى هذه الاية تمسك بها فريقان من اهل الجهل الاول المقلدة قالوا ان ابناء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو عليه السلام ما انكره عليهم فدل على ان التقليد كاف الثاني التعليمية قالوا الطريق الى معرفة الله تعالى التعليم من الرسول والامام والدليل عليه هذه الاية فانهم لم يقولوا نعبد الاله الذي دل عليه العقل بل قالوا نعبد الهك واله ابائك وهذا يدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى هو التعليم والجواب [illegible] فليس فيها ايضا دلالة على انهم ما اقروا بالاله الا على طريقة التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم باطل بالدليل علمنا انهما انما عرفوا الله على هذه الطريقة بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال [illegible] فلم يذكر طريقة الاستدلال والجواب عنه من وجوه اولها ان ذلك اخصر في القول من شرح صفات الله تعالى من توحيد وعلم وقدرة وعدله وثانيها انه اقرب الى سكون نفس يعقوب كانهم قالوا لسنا نجري الا على مثل طريقتك ولا نخالف متابعيك وثالثها لعل هذه اشارة الى ذكر الدليل على وجود الصانع مما ذكره الله تعالى في اول هذه السورة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم وهو ما اشار بقوله نعبد الهك واله ابائك الذي دل عليه وجودك ووجود ابائك وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد المسئلة الثانية قال القفال وفي بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر راى اهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريضا لهم على التمسك بعبادة الله تعالى وحكى القاضي عن ابن عباس ان يعقوب عليه السلام جمعهم اليه عند الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك

ما تعبدون من بعدي

ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين احدهما انهم بادروا الى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين وثانيهما انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من اولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين وذلك لا يليق بحالهم المسئلة الثالثة قوله ابرهيم واسمعيل واسحق عطف بيان لابائك قال القفال وقيل انه قدم ذكر اسمعيل على اسحق لان اسمعيل كان اسن من اسحق المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه الاخوة والاخوات للاب والام لا يسقطون بالجد وهو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد وبه قال مالك وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه انهم يسقطون بالجد وهو قول ابي بكر الصديق وابن عباس وعائشة ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء اما الاولون وهم الذين يقولون انهم لا يسقطون بالجد فلهم قولان احدهما ان للجد خير الامرين اما المقاسمة معهم او ثلث جميع المال ثم الباقي بين الاخوة والاخوات للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي وثانيهما انه بمنزلة احد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس اعطي السدس ولم ينقص منه شيء واحتج ابو حنيفة على قوله بان الجد اب والاب يحجب الاخوة والاخوات فيلزم ان يحجبهم الجد انما قلنا ان الجد اب بالاية والاثر اما الاية فايتان هي هذه الاية وهي قوله تعالى نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق فاطلق لفظ الاب على الجد فان قيل فقد اطلقه في العم وهو اسمعيل مع انه بالاتفاق ليس باب قلنا الاستعمال دليل الحقيقة ظاهرا ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيبقى في الباقي حجة الاية الثانية قوله تعالى مخبرا عن يوسف واتبعت ملة ابائي ابرهيم واسحق ويعقوب واما الاثر فما روى عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد اب وقال ايضا الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا واذا ثبت ان الجد اب وجب ان يدخل تحت قوله وورثه ابواه فلامه الثلث في استحقاق الجد الثلثين دون الاخوة كما استحقه الاب دونهما اذا كان باقيا قال الشافعي لا نسلم ان الجد اب والدليل عليه وجوه احدها انكم كما استدللتم بهذه الايات على ان الجد اب فنحن نستدل على انه ليس باب بقوله تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب والله تعالى ما ادخل يعقوب في بنيه لانه ميزه عنهم فلو كان الصاعد في الابوة ابا لكان النازل في البنوة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجد ليس باب وثانيها لو كان الجد ابا على الحقيقة لما صح لمن مات ابوه وجده حي ان ينفي ان له ابا كما لا يصح في الاب القريب ولما صح ذلك علمنا انه ليس باب في الحقيقة فان قيل اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان رتبة الادنى اقرب من رتبة الابعد فلذلك صح فيه النفي قلنا لو كان الاسم حقيقة فيهما جميعا لم يكن الترتيب في الوجود سببا لنفي اسم الاب عنه وثالثها لو كان الجد ابا على الحقيقة لصح القول بانه مات وخلف اما وابا كثيرين وذلك مما لا يطلقه احد من الفقهاء وارباب اللغة والتفسير ورابعها لو كان الجد ابا ولا شك ان الصحابة عارفون باللغة لما كانوا يختلفون في ميراث الجد ولو كان الجد ابا لكانت الجدة اما ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج ابو بكر رضي الله عنه الى السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجد ليس باب وخامسها قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلو كان الجد ابا لكان ابن الابن ابنا لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الاية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علمنا ان الجد ليس باب واما الايات التي تمسكتم بها في بيان ان الجد اب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه اولها انه قرا ابي واله ابرهيم بطرح ابائك الا ان هذا لا يقدح في الغرض لان القراءة الشاذة لا ترفع القراءة المتواترة بل الجواب ان يقال انه اطلق لفظ الاب على الجد وعلى العم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في العباس هذا بقية ابائي وقال ردوا على ابي فدلنا ذلك على انه ذكره على سبيل المجاز والدليل عليه ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عن الجد ولو كان حقيقة لما كان كذلك واما قول ابن عباس فانما اطلقوا اسم الاب عليه نظرا الى الحكم الشرعي لا الى الاسم اللغوي لان اللغات لا يقع الخلاف فيها بين ارباب اللسان اما قوله تعالى الها واحدا فهو بدل من اله ابائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة او على الاختصاص اي يريد باله ابائك الها واحدا اما قوله تعالى ونحن له مسلمون ففيه وجوه احدها انه حال من فاعل نعبد او من مفعوله لرجوع الهاء اليه في له وثانيها يجوز ان يكون جملة معطوفة على نعبد وثالثها ان يكون جملة اعتراضية مؤكدة اي ومن حالنا انا له مسلمون مخلصون للتوحيد او مذعنون اما قوله تعالى تلك امة قد خلت فهو اشارة الى من ذكرهم الله في الاية المتقدمة وهم ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الصنف وخلت مضت وانقرضت والمعنى اني اقصصت عليكم اخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون ان تفعلوا ما فعلوه فان انتم فعلتم ذلك انتفعتم به وان ابيتم فلا تنتفعون بافعالهم والاية دالة على مسائل المسئلة الاولى الاية دالة على بطلان التقليد لان قوله لها ما كسبت يدل على ان كسب كل احد يختص به ولا ينتفع به غيره ولو كان التقليد جائزا لكان كسب المتبوع نافعا للتابع فكانه تعالى قال اني ما ذكرت حكاية احوالهم طلبا منكم ان تقلدوهم ولكن لتنتبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا ان ما كانوا عليه من الملة هو الحق المسئلة الثانية الاية دالة على ترغيبهم في الايمان واتباع محمد صلى الله عليه وسلم وتحذيرهم من مخالفته المسئلة الثالثة الاية دالة على ان الابناء لا يثابون على طاعة الاباء بخلاف قول اليهود من ان صلاح ابائهم ينفعهم وتحقيقه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ايتوني يوم القيمة باعمالكم لا بانسابكم فاني لا اغني عنكم من الله شيئا وقال صلى الله عليه وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه وقال تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وقوله تعالى فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم المسئلة الرابعة الاية تدل على بطلان قول من يقول الابناء يعذبون بكفر ابائهم وكان اليهود يقولون انهم يعذبون في النار بكفر ابائهم باتخاذهم العجل وهو قوله وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وهي ايام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك المسئلة الخامسة الاية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف اهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب اما اهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شيء من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث

ان ليس

عليكم [illegible] وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام [illegible] ما فعلوه فان انتم فعلتم ذلك [illegible]

تفاسير احدها وهو قول الاشعري ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تاثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله كما ان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى لكن الشيء الذي حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق بالقدرة الحادثة هو الكسب وثانيها ان ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة ومعصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة وهو قول ابي بكر الباقلاني وثالثها ان القدرة الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقا بمقدور واحد وقع المقدور بهما فكان فعل العبد وقع باعانة الله تعالى فهذا هو الكسب وهذا يعزى الى ابي اسحق الاسفرايني لانه يروى عنه انه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين اما القائلون بان القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان الاول الذين يقولون بان القدرة مع الداعي توجب الفعل فالله تعالى هو الخالق للكل بمعنى انه هو الذي وضع الاسباب المؤدية الى دخول هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به وهذا مذهب امام الحرمين رحمه الله تعالى اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب قول ابي الحسين البصري منه وان كان لا يصرح به الفريق الثاني من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع الداعي لا يوجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل والكسب قالت المعتزلة للاشعري اذا كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحال من العبد ان لا يتصف به واذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البتة غير قادر وايضا فهذا الذي هو مكتسب العبد اما ان يكون واقعا بقدرة الله او لم يقع البتة بقدرة الله او وقع بقدرتين معا فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن للعبد فيه اثر فكيف يكون مكتسبا له فان كان يقع بقدرة العبد فهذا هو المط وان وقع بالقدرتين معا فهذا محال لان قدرة الله تعالى مستقلة بالايقاع فعند تعلق قدرة الله تعالى به كيف يبقى لقدرة العبد فيه اثر اما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس الا شغل تلك الاحياز فهذا الشغل ان حصل بخلق الله تعالى فغير المنهي عنه قد خلقه الله تعالى فيه وهذا عين تكليف ما لا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب واما قول الاسفرايني فضعيف لما ثبت ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير فلا يبقى لقدرة العبد معها تاثير البتة قال اهل السنة كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال لوجوه الاول ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجد لها والثاني لو كان العبد موجدا لفعل نفسه لما وقع الا ما اراده العبد وليس كذلك لان الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل الا الجهل وثالثها لو كان العبد موجدا لذلك الفعل زائدا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه لا يمكننا ان نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجدا له والمعقول غير المعقول عنه ثم تلك الموجدية حادثة فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية اخرى ولزم التسلسل وهو محال وان كان بالله تعالى فالاثر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل الى الله تعالى ولا يلزمنا ذلك في موجدية الله تعالى لانه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية اخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الالفاظ والمعاني كثيرة والله اعلم

قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا قل بل ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين ٥ اعلم انه تعالى لما بين بالدلائل التي تقدمت صحة حجة دين الاسلام حكى بعدها انواعا من شبه المخالفين الطاعنين في الاسلام الشبهة الاولى حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا ولم يذكروا في تقرير ذلك شبهة بل اصروا على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه الاول ذكر جوابا الزاميا وهو قوله تعالى قل بل ملة ابرهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب انه ان كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابرهيم لان هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين ابرهيم والاخذ بالمتفق عليه اولى من الاخذ بالمختلف فيه ان كان المعول في الدين على التقليد فكانه تعالى قال ان كان المعول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلائل وان كان المعول على التقليد فالرجوع الى دين ابرهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية اولى فان قيل اليس ان كل واحد من اليهود والنصارى يدعي انه على دين ابرهيم قلنا لما ثبت ان ابرهيم عليه السلام كان قائلا بالتوحيد وثبت ان النصارى يقولون بالتثليث واليهود يقولون بالتشبيه ثبت انهم ليسوا على دين ابرهيم عليه السلام وان محمدا صلى الله عليه وسلم لما دعى الى التوحيد كان على دين ابرهيم ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا فلا يجوز ان يكون المراد به التخيير اذ المعلوم من حال اليهود انها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل تزعم انه كفر والمعلوم من حال النصارى كذلك بل المراد ان اليهود يدعون الى اليهودية والنصارى يدعون الى النصرانية وكل فريق يدعو الى دينه ويزعم انه الهدى فهذا معنى قوله تهتدوا اي انكم ان فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة اما قوله تعالى بل ملة ابرهيم ففي انتصاب ملة اربعة اقوال الاول كانه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا او نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابرهيم الثاني على الحذف تقديره بل نتبع ملة ابرهيم الثالث تقديره بل نكون اهل ملة ابرهيم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسئل القرية اي اهلها الرابع التقدير بل اتبعوا ملة ابرهيم وقرأ الاعرج ملة ابرهيم بالرفع اي ملته ملتنا او ديننا ملة ابرهيم وبالجملة فانت بالخيار بين ان تجعله مبتدأ وخبرا اما قوله تعالى حنيفا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لاهل اللغة في الحنيف قولان الاول ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل للاعرج احنف تفألا بالسلامة كما قالوا للديغ سليم وللمهلكة مفازة قالوا وكل من اسلم لله ولم ينحرف عنه في شيء فهو حنيف وهو مروي عن محمد بن كعب القرظي الثاني ان الحنيف المائل لان الاحنف هو الذي يميل كل واحد من قدميه الى الاخرى باصابعها وتحنف اذا مال والمعنى ان ابرهيم حنيفا الى دين الله اي مائلا اليه فقوله تعالى ملة ابرهيم حنيفا اي مخالفا لليهود والنصارى منحرفا عنهما واما المفسرون فذكروا عبارات احدها قول ابن عباس والحسن ومجاهد ان الحنيفية حج البيت وثانيها اتباع الحق عن مجاهد وثالثها اتباع ابرهيم في شرايعه التي هي شرايع الاسلام ورابعها اخلاص الدين وتقريره بل نتبع ملة ابرهيم التي هي التوحيد عن الاصم قال القفال

في ذلك الوقت بذلك الفعل وان لم يخلق فيه استحال عنه في ذلك الوقت ان يتصف به

فغير المنهي عنه صح

لفعل نفسه لكان كونه موجدا له

وبالجملة

وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان نفسه بالاسلام كسائر القاب الديانات واصله من ابرهيم عليه السلام المسئلة الثانية في نصب حنيفا قولان احدها قول الزجاج انه نصب على الحال من ابرهيم كقولك رايت وجه هند قائمة الثاني انه نصب على القطع اراد بل ملة ابرهيم الحنيف فلما سقطت الالف واللام لم يتبع النكرة المعرفة فانقطع منه فانتصب قاله نحاة الكوفة اما قوله تعالى وما كان من المشركين ففيه وجوه احدها انه تنبيه على ان في مذهب اليهود والنصارى شرك على ما بيناه ولانه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك وثانيها ان الحنيف اسم لمن دان بدين ابرهيم عليه السلام ومعلوم انه اتى بشرايع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما فمن دان بذلك فهو حنيف وكان العرب تدين بهذه الاشياء ثم كانت تشرك فقيل من اجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله حنفاء لله غير مشركين به وقوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون قال القاضي الاية تدل على ان للواحد منا ان يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة لقوله الحاما له وان لم يكن ذلك حجة في نفسه لان من المعلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحتج على نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه لكنه صلى الله عليه وسلم لما كان قد اقام الحجة بها وازاح العلة ثم وجدهم معاندين مستمرين على باطلهم فعند ذلك اورد عليهم الحجة بما يجانس ما كانوا عليه فقال ان كان الدين بالاتباع فالمتفق عليه وهو ملة ابرهيم اولى بالاتباع ولقائل ان يقول اليهود والنصارى ان كانوا معترفين بفضل ابرهيم ومقرين بان ابرهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث امتنع ان يقولوا ذلك بل لابد وان يكونوا قائلين بالتنزيه والتوحيد ومتى كانوا قائلين بذلك لم يكن في دعوتهم اليه فائدة وان كانوا منكرين فضل ابرهيم او كانوا مقرين به لكنهم انكروا كونه منكرا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقا عليه فحينئذ لا يصح الزام القول بان هذا متفق عليه فكان الاخذ به اولى والجواب انه كان معلوما بالتواتر ان ابرهيم عليه السلام ما اثبت الولد لله تعالى فلما صح من اليهود والنصارى انهم قالوا بذلك ثبت بذلك ان طريقتهم مخالفة لطريقة ابرهيم عليه السلام

قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى وما اوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون ٥ اعلم انه تعالى لما اجاب بالجواب الجدلي اولا ذكر بعده جوابا برهانيا في هذه الاية وهو ان الطريق الى معرفة نبوة الانبياء ظهور المعجزة عليهم ولما ظهر المعجزة على محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والايمان برسالته فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وانه ممتنع عقلا فهذا هو المراد من قوله قولوا امنا بالله وما انزل الينا الى اخر الاية وهذا هو الغرض الاصلي من ذكر هذه الاية فان قيل كيف يجوز الايمان بابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلام مع القول بان شرايعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن بان كل واحد من تلك الشرايع كان حقا في زمانه فلا يلزمنا المناقضة اما اليهود والنصارى لما اعترفوا بنبوة بعض من ظهرت المعجزة عليه وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجزة على يده فحينئذ يلزمهم المناقضة فظهر الفرق ثم نقول ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى ذكر في مقابلته للرسول صلى الله عليه وسلم قل بل ملة ابرهيم حنيفا ثم قال لامته قولوا امنا بالله وهذا قول الحسن وقال القاضي قوله قولوا امنا بالله يتناول لجميع المكلفين اعني النبي صلى الله عليه وسلم وامته والدليل عليه وجهان احدهما ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل الثاني ان قوله وما انزل الينا لا يليق الا بالنبي صلى الله عليه وسلم فلا اقل من ان يكون هو داخلا فيه واحتج الحسن على قوله بوجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم امر من قبل بقوله قل بل ملة ابرهيم الثاني انه صلى الله عليه وسلم في غاية الشرف والظاهر افراده بالخطاب والجواب ان هذه القرائن وان كانت محتملة الا انها لا تبلغ في القوة الى حيث يقتضي تخصيص عموم قوله قولوا امنا بالله وانما قدمه لان الايمان بالله اصل الايمان بالشرايع فمن لا يعرف الله استحال ان يعرف نبيا او كتابا وهذا يدل على ان فساد مذهب التعليمية والمقلدة القائلين بان طريق معرفة الله تعالى الكتاب والسنة اما قوله تعالى والاسباط قال الخليل السبط من بني اسرائيل كالقبيلة من العرب وقال صاحب الكشاف السبط الحافد وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم والاسباط حفدة يعقوب عليه السلام ذراري ابنائه الاثني عشر اما قوله تعالى لا نفرق بين احد منهم ففيه وجهان الاول انا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض فانا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز الثاني لا نفرق بين احد منهم اي لا نقول انهم متفرقون في اصول الديانات بل هم مجتمعون على الاصول التي هي الاسلام كما قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والوجه الاول اليق بسياق الاية اما قوله تعالى ونحن له مسلمون فالمعنى انا اسلمنا لاجل طاعة الله تعالى لا لاجل الهوى وانا كان كذلك فهذا يقتضي انه متى ظهر المعجز وجب الايمان به اما تخصيص بعض اصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله تعالى والانقياد له بل اتباع الهوى والميل

قوله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم ٥ اعلم انه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة كل من قامت الدلالة على نبوته وان يحترز في ذلك عن المناقضة رغبهم في مثل هذا الايمان فقال فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا اما قوله تعالى بمثل ما امنتم به ففيه اشكال وهو ان الذي امن به المؤمنون ليس له مثل وجوابه وجوه احدها ان المقصود منه التبكيت والمعنى ان حصلوا دينا اخر مثل دينكم ومساويا له في الصحة والسداد فقد اهتدوا ولكن لما استحال ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره ونظيره قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو الرأي الصواب فان كان عندك رأي اصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لا اصوب من رايك ولكنك تريد تبكيت صاحبك وتوقيفه على ان ما رايت لا رأي وراءه وانما قلنا انه يستحيل ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين في السداد لان هذا الدين مبناه على ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته فكل ما غاير هذا الدين لابد

وان يشتمل على المناقضة والمناقض يستحيل ان يكون مساويا لغير المتناقض في السداد والصحة وثانيها ان المثل
صلة في الكلام قال تعالى ليس كمثله شيء اى ليس كهو شيء وقال الشاعر ٭ وصاليات ككما يؤثفين ٭ وكانت لا الاحنف
ترقصه وتقول ٭ والله لولا حنف برجله ٭ ودقة في ساقه من هزله ٭ ما كان منكم احد كمثله ٭ وثالثها انكم امنتم بالفرقان
من غير تصحيف وتحريف فان امنوا هم بمثل ذلك وهو التورية من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به
الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ورابعها ان يكون قوله فان امنوا بمثل ما امنتم به اى فان صاروا مؤمنين
بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا فالتمثيل في الاية بين الايمانين والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري ان
ابن عباس قال لا تقولوا فان امنوا بمثل ما امنتم به فليس لله تعالى مثل ولكن قولوا فان امنوا بالذى امنتم به قال
القاضي لا وجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلتبس لان ذلك ان جعله المرء مذهبا لزمه ان
يغير تلاوة كل الايات المتشابهة وذلك محظور والوجه الاول في الجواب هو المعتمد اما قوله تعالى فقد اهتدوا فالمراد
فقد اهتدوا اليه وقبلوه ومن يكون هذا حاله يكون ولياً لله تعالى داخلا في اهل رضوانه والاية تدل على ان الهداية
كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلائل التى نصبها الله تعالى وكشف عنها
وبين وجه دلالتها ثم بين على وجه الزجر ما يلحقهم ان تولوا فقال وان تولوا فانما هم في شقاق وفي الشقاق وجوه
احدها قال بعض اهل اللغة الشقاق ماخوذ من الشق كانه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد
شق عصا المسلمين اذا فرق جماعتهم وفارقها ونظيره المحادة وهى ان يكون هذا في حد وذلك في حد آخر والتعادى
مثله كان هذا يكون في عدوة وذلك في عدوة والمجانبة ان يكون هذا في جانب وذلك في جانب اخر وقال الاخرون
انه من المشقة لان كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويؤذيه قال تعالى وان خفتم شقاق بينهما اى
فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق احدهما على الاخر وثانيهما قوله وان تولوا فانما هم في شقاق اى ان تركوا مثل هذا
الايمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا انه ليس غرضهم طلب الدين
والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات احدها قال ابن عباس فانما هم في شقاق
في خلاف قد فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله تعالى وثانيها قال ابو عبيدة ومقاتل في شقاق اى في ضلال
وثالثها قال ابن زيد في منازعة ومحاربة ورابعها قال الحسن في عداوة قال القاضي ولا يكاد يقال في المعاداة على
وجه الحق او في المخالفة التى لا تكون معصية فانه شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة
الله تعالى وغضبه ولعنته واستحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تعالى لهم وصار وصفهم بذلك
دليلا على ان القوم معادون للرسول صلى الله عليه وسلم مضمرون له السوء مترصدون لايقاعه في المحن فعند
هذا امنه الله تعالى من كيدهم وامن المؤمنين من شرهم ومكرهم فقال تعالى فسيكفيكهم الله تقوية لقلبه وقلب
المؤمنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في امر حصلت الثقة به قال المتكلمون هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على
صدقه وانما قلنا انه اخبار عن الغيب فيكون معجزا وذلك لانا وجدنا المخبر بهذا القول على ما اخبر به لانه تعالى
كفاهم شر اليهود والنصارى ونصرهم عليهم حتى غلبهم المسلمون واخذوا ديارهم واموالهم فصاروا اذلاء في ايديهم
يؤدون اليهم الخراج والجزية ولا يقدرون البتة على التخلص من ايديهم وانما قلنا انه معجز لان المتخرص لا يصيب في مثل
ذلك على التفصيل قال الملحدون خذلهم الله لا نسلم ان هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذى يكون ناقضا للعادة
وقد جرت العادة بان من كان مبتلى بايذاء غيره فانه يقال له اصبر فان الله تعالى يكفيك شره ثم قد يقع ذلك تارة
ولا يقع اخرى واذا كان معناه فكيف يقال انه معجز وايضا لعله توسل الى ذلك برؤيا راها وذلك مما لا سبيل
الى دفعه وان المنجمين يقولون من كان سهم الغيب في طالعه فانه ياتى بمثل هذه الاخبار وان لم يكن نبيا الجواب
انه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ان هذه الاخبار وحده معجز بل غرضنا ان القرآن مشتمل على كثير من هذا النوع من الاخبار
عن الاشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتاتى من المتخرصين الكاذبين ثم انه تعالى لما وعد بالنصرة والمعونة
اتبعه بما يدل على انه ما يسترون وما يعلنون من هذا الامر لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان
احدهما انه وعد لهم والمعنى انه يدرك ما يظهرون ويقولون وهو عليم بكل شيء فلا يجوز لهم ان يقع منهم
امر الا وهو قادر على كفايتنا اياهم فيه الثانى انه وعد للرسول صلى الله عليه وسلم بمعنى نسمع دعاك ونعلم نيتك ونستجيب
لك ونوصلك الى مرادك واحتج الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات
لان قوله عليم يفيد المبالغة ويتناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات
لزم التكرار وانه غير جائز فوجب ان يكون صفة كونه تعالى سميعا امرا زائدا على وصفه بكونه عليما قوله تعالى
صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون ٭ اعلم انه تعالى لما ذكر الجواب الثانى وهو ان ذكر ما يدل
على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلائل هذا الدين واضحة جلية فقال صبغة الله ثم في الاية مسئلتان
المسئلة الاولى الصبغ ما يلون به الثياب ويقال صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا
وصبغا بفتح الصاد وكسرها لغتان والصبغة فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهى الحالة التى يقع عليها الصبغ ثم
اختلفوا في المراد بصبغة الله على اقوال القول الاول انه دين الله وذكروا في انه لم سمى دين الله بصبغة الله وجوها
احدها ان بعض النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم ٭
واذا فعل الواحد بولده ذلك قال الان صار نصرانيا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهى الدين والاسلام
لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يغرس الاشجار وانت تريد
ان تامره بالكرم اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ
بهم ٭ يخادعون الله وهو خادعهم ٭ ومكروا ومكر الله ٭ وجزاء سيئة سيئة مثلها ٭ فان تسخروا منا فانا نسخر
منكم وثانيها اليهود تصبغ اولادها يهودا والنصارى تصبغ ابناءها نصارى يعنى يلقنونهم فيصبغونهم بذلك
لما يشربون في قلوبهم عن قتادة قال ابن الانبارى يقال فلان يصبغ فلانا في الشيء اى يدخله فيه ويلزمه اياه

الشعر لخطام المجاشعى وهو من السريع على ما صححه الشيخ عبد القادر البغدادى في خزانته راد الحمن خمسه من الرجز وصله ٭ حى ديار الحى بين الشهبين ٭ وطلحة الله و قد تعفين ٭ لم يبق من آى بها تحلين ٭ غير حطام ورماد كنفين ٭ وغير ود جاذل او ودين ٭ وصاليات ككما يؤثفين ٭ الشهبان وطلحة الدوم موضعان والنون في تعفين ضمير ديار الحى وتعفى بمعنى عفا من عفا المنزل اذا درس والاى العلامات وضمير تحلين ايضا لديار الحى والحى القبيلة والتحلية الوصف والحطام بفتح المهملة ما تكسر من الحطب ورماد منضاف الى كنفين اى رماد من جانبى الموضع والود الوتد والجاذل المنتصب وصاليات الاثافى لانها صليت بالنار اى احرقت حتى اسودت وهى معطوفة على حطام وما في قوله ككما يجوز ان تكون مصدرية وان تكون موصولة ٭ الحنف الاعوجاج في الرجل والرجل احنف ومنه سمى الاحنف بن قيس ص

الخراص الكذاب وتخرص كذب ص

كما يجعل الصبغ لازما للثوب وانشد ثعلب ٭ دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا ٭ اذا انت لم يصبغك في الشر صابغ ٭
وثالثها سمى الدين صبغة لان هيئته تظهر بالمشاهدة من اثر الطهارة والصلوة قال الله تعالى سيماهم في وجوههم
من اثر السجود ورابعها قال القاضي صبغة الله يتعلق بقوله قولوا امنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون فوصف
هذا الايمان منهم بانه صبغة الله ليبين ان المباينة بين هذا الدين الذى اختاره الله تعالى وبين الدين الذى اختاره
المبطل ظاهرة جلية كما تظهر المباينة بين الالوان والاصباغ لذى الحس السليم القول الثانى ان صبغة الله هى
فطرته تعالى التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته
بالعجز والفاقة والاثار شاهدة عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق فهذه الاثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة
قال القاضي من حمل قوله صبغة الله على الفطرة فهو متقارب في المعنى لقول من يقول هو دين الله لان الفطرة التى
امروا بها هو الذى يقتضيه الادلة من عقل وشرع وهو الدين ايضا لكن الدين اظهر لان المراد على ما بينا هو الذى
وصفوا انفسهم به في قوله تعالى قولوا امنا بالله فكانه تعالى قال في ذلك انه دين الله الذى الزمكم التمسك به فالنفع
به يستظهر دينا ودنيا كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام على ما ذكرنا لم يكن لقول من يقول انما قالوا ذلك
لعادة جارية لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في اولادهم معنى لان الكلام اذا استقام على احسن الوجوه
بدونه فلا فائدة فيه ولنذكر الان بقية اقوال المفسرين القول الثالث ان صبغة الله هى الختان الذى هو
تطهير كما ان المخصوص الذى للنصارى تطهير لهم ٭ فكذلك الختان الذى هو تطهير للمسلمين عن ابى العالية القول
الرابع انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن ابى عبيدة والقول الجيد هو الاول المسئلة الثانية في نصب صبغة
الله اقوال احدها انه بدل من ملة وتفسير لها وثانيها اتبعوا صبغة الله وثالثها قال سيبويه انه مصدر مؤكد
فينتصب عن قوله امنا بالله كما انتصب وعد الله عما تقدمه اما قوله تعالى ومن احسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ
عباده بالايمان ويطهرهم به من اوساخ الكفر فلا صبغة احسن من صبغة الله اما قوله تعالى ونحن له عابدون
قال صاحب الكشاف انه عطف على امنا وهذا يرد قول من يزعم ان صبغة الله بدل من ملة ابرهيم او نصب على
الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وانتصابها على انه مصدر مؤكد هو الذى ذكره سيبويه
فالقول ما قالت حذام قوله تعالى قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخلصون
اعلم ان في الاية مسئلتين المسئلة الاولى اختلفوا في تلك المحاجة وذكروا وجوها احدها ان ذلك قولهم
انهم اولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلوننا في ان الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم
وتقولون لو انزل الله على احد لانزل عليكم وترونكم احق بالنبوة منا وثانيها قولهم نحن احق بالايمان من العرب
الذين عبدوا الاوثان وثالثها قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
وقولهم كونوا هودا او نصارى تهتدوا عن الحسن ورابعها اتحاجوننا في الله اى في دين الله المسئلة الثانية
هذه المحاجة كانت مع من ذكروا فيه وجوها احدها انه خطاب لليهود والنصارى وثانيها انه خطاب مع مشركى
العرب حيث قالوا لولا انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ٭ والعرب كانوا مقرين بالخالق وثالثها انه
خطاب مع الكل والقول الاول اليق بنظم الاية اما قوله تعالى وهو ربنا وربكم ففيه وجهان الاول انه اعلم بتدبير خلقه
ومن يصلح للرسالة ومن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له ان يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض
الامر بالكلية اليه الثانى انه لا نسبة لكم الى الله تعالى الا بالعبودية وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم
فلم ترجحون انفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك وهو المراد بقوله ونحن
له مخلصون وهذا التاويل اقرب اما قوله لنا اعمالنا ولكم اعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كانه تعالى قال لنبيه
قل لهم بهذا القول على وجه الشفقة والنصيحة اى لا يرجع الى من افعالكم القبيحة ضرر حتى يكون مقصودى
من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصحكم وارشادكم الى الاصلح وبالجملة فالانسان انما يكون مقبول
القول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاما اذا كان طالبا لشيء من الاغراض لم ينجع قوله في القلب البتة
فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على النظر ويحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحق ٭
واما معنى الاخلاص فقد تقدم قوله تعالى ام تقولون ان ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط
كانوا هودا او نصارى قل انتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون ٭
اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحمزه والكسائى وحفص عن عاصم ام تقولون بالتاء
على المخاطبة كانه قال اتحاجوننا ام تقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول
يحتمل ان يكون ام متصلة وتقديره باى الحجتين تتعلقون في امرنا بالتوحيد فنحن موحدون ام باتباع دين
الانبياء فنحن متبعون وان تكون منقطعة بمعنى بل تقولون والهمزة للانكار ايضا وعلى الثانى تكون منقطعة
معناه الانقطاع الى حجاج اخر عن الاول كانه قيل اتقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التورية والانجيل هودا
او نصارى المسئلة الثانية انما انكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه الاول ان محمدا صلى الله عليه وسلم
ثبتت نبوته بسائر المعجزات وقد اخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه الثانى شهادة التورية والانجيل
على ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفية الثالث ان التورية والانجيل انزلا بعدهم الرابع انهم ادعوا ذلك
من غير برهان فوبخهم الله تعالى على ذلك بهذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم اورد
الله تعالى هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وان يقرر تعالى
في نفوسهم انهم يعلمون انهم كاذبون فيما يقولون اما قوله تعالى قل انتم اعلم ام الله فمعناه ان الله اعلم وخبره
اصدق وقد اخبر في التورية والانجيل والقرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبرئين عن
اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم على
ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتكم منزلة المعترضين على ما يعلم ان الله

تلميح الى قول
اذا قالت حذام فصدقوها ٭
فان القول ما قالت حذام ٭

اخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره بان الله تعالى علم اما قوله تعالى ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله
ففيه ثلاثة اوجه احدها ان فى الاية تقديما وتاخيرا والتقدير ومن اظلم عند الله ممن كتم شهادة حصلت
عنده كقولك ومن اظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى لو كان ابرهيم وبنوه هودا او نصارى
ثم ان الله تعالى كتم هذه الشهادة لم يكن احد ممن يكتم شهادة اظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه
عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك وثانيها ومن اظلم منكم معاشر اليهود والنصارى اذ كتم هذه الشهادة من الله
فمن فى قوله من الله يتعلق بالكاتم على القول الاول وبالمكتوم على القول الثانى كانه قال ومن اظلم ممن عنده شهادة
فلم يقمها عند الله بل كتمها واخفاها وثالثها ان يكون من قوله من الله صلة للشهادة والمعنى من اظلم ممن كتم شهادة
جاءته من عند الله تحرفها واخفها كقول الرجل لغيره عندى شهادة منك اى شهادة سمعتها منك وشهادة جاءتنى
من جهتك ومن عندك اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى
عالم بسره واعلانه لا يخفى عليه خافية وانه من وراء مجازاته ان خيرا فخير وان شرا فشر لا يمضى عليه طرفة عين
الا وهو حاذر وخائف الا ترى ان احدنا لو كان عليه رقيب من جهة السلطان يعد عليه الانفاس لكان دائم الحذر
والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يرى الا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذى يعلم السر واخفى اذا هدد واوعد بهذا الجنس
من القول قوله تعالى تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون اعلم انه تعالى
لما حاج اليهود فى هؤلاء الانبياء عقبه بهذه الاية لوجوه احدها ليكون وعظا لهم وزجرا حتى لا يتكلموا على فضل
الانبياء فكل واحد يؤخذ بعمله وثانيها انه تعالى بين انه متى لا يستنكر ان يكون فرضكم غير فرضهم لاختلاف المصالح
لم يستنكر ان يختلف المصالح فينقلكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة اخرى وثالثها انه تعالى لما ذكر حسن طريقة
الانبياء الذين ذكرهم فى هذه الايات بين ان الدليل لا يتم بذلك فان كل انسان مسؤل عن عمله ولا عذر له فى ترك
الحق بان يوهم انه يتمسك بطريقة من تقدم لانهم اصابوا او اخطاوا لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم لئلا يتوهم ان طريقة
الدين التقليد فان قيل لم كررت الاية قلنا فيه قولان احدهما انه عنى بالاية الاولى ابرهيم عليه السلام ومن ذكر
معه وبالثانية اسلاف اليهود قال الجبائى قال القاضى هذا بعيد لان اسلاف اليهود والنصارى لم يجر ذكرهم
مصرحا وموضع الشبهة فى هذا القول ان القوم لما قالوا فى ابرهيم وبنيه انهم كانوا هودا فكانهم قالوا انهم كانوا
على مثل طريقة سالفينا من اليهود فصار سلفهم فى حكم المذكورين فجاز ان يقول تلك امة قد خلت ونعنيهم لكن
ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابرهيم وبنوه فقوله تلك امة يجب ان يكون عائدا اليهم القول الثانى
انه متى اختلفت الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا وكانه تعالى قال ما هذا الا بشر وصف هؤلاء
الانبياء فيما انتم عليه من الدين ولا يسوغ التقليد فى هذا الجنس فعليكم بترك الكلام فى تلك الامة فلها ما كسبت
وانظروا فيما دعاكم اليه محمد صلى الله عليه وسلم فان ذلك انفع لكم واعود عليكم ولا تسئلون الا عن عملكم
قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء
الى صراط مستقيم اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التى ذكرها اليهود والنصارى طعنا فى الاسلام فقالوا
النسخ يقتضى اما الجهل او التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما ان يكون خاليا عن القيد واما ان يكون
مقيدا بقيد اللادوام واما ان يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان خاليا عن القيد لم يقتض الفعل الا مرة واحدة فلا
يكون ورود الامر بعد ذلك على خلافه ناسخا وان كان مقيدا بقيد اللادوام فههنا ظاهر ان الوارد بعده على
خلافه لا يكون ناسخا له وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الآمر يعتقد فيه انه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل
على انه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فههنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما بانه لا يبقى دائما مع انه ذكر
لفظا يدل على انه يبقى دائما فكان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ يقتضى اما الجهل واما التجهيل وهما محالان على الله تعالى
فكان النسخ منه محالا فالاتى بالنسخ فى احكام الله تعالى يجب ان يكون مبطلا فبهذا الطريق توسلوا بالقدح
فى نسخ القبلة الى الطعن بالاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ فانما
نجوزه عند اختلاف المصالح وههنا الجهات متساوية فى انها لله تعالى ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب
فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان التغيير ليس من الله تعالى فتوسلوا بهذا
الوجه الى الطعن فى الاسلام ولنتكلم الان فى تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذى
قرره الله تعالى فى كتابه الكريم اما قوله تعالى سيقول السفهاء ففيه قولان احدهما وهو اختيار القفال ان هذا
اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل فى الماضى ايضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض اعدائه فيقول
انا اعلم انهم سيطعنون على فيما فعلت ومجاز هذا ان يكون القول فيما يكرر ويعاد فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد
ذلك مرة اخرى فصح على هذا التاويل ان يقول سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا
ذلك نزلت الاية القول الثانى ان الله تعالى اخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوائد
احدها انه صلى الله عليه وسلم اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا وثانيها انه
تعالى اذا اخبر عن ذلك اولا ثم سمعه منهم فانه يكون تاذيه من هذا الكلام اقل مما اذا سمعه منهم اولا وثالثها
ان الله تعالى اذا اسمعه ذلك اولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبى صلى الله عليه وسلم منهم يكون الجواب
حاضرا فكان ذلك اولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا اما السفه فى اصل اللغة فقد شرحناه فى تفسير قوله
قالوا انؤمن كما امن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وما عليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف
بالخفة والسفه فلا شك ان الخطا فى باب الدين اعظم مضرة منه فى باب الدنيا فاذا كان العادل عن الراى الواضح
فى امر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك فى امر دينه كان اولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن
حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من
المفسرين فاولها قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يانسون بموافقة الرسول عليه السلام لهم

الجنس

فى القبلة

فى القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم فى القبلة ربما يدعوه الى ان يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك
القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة ابائه واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا
انه الرسول المنتظر المبشر به فى التورية فقالوا ما حكى الله عنهم فى هذه الاية وثانيها قال ابن عباس رضى الله عنه
والبراء بن عازب والحسن والاصم انهم مشركوا العرب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان متوجها الى بيت
المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتاذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا
ابى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان اولى به وثالثها انهم المنافقون وهو قول السدى وهؤلاء انما ذكروا
ذلك استهزاء ومن حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة يقتضى تحويل القبلة اليها فكان هذا
التحويل مجرد العبث والعمل بالراى والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم مختص بهم
لانه تعالى قال الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ورابعها انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء لفظ عموم
دخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلى والنص ايضا يدل عليه وهو قوله
تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه فوجب ان يتناول الكل قال القاضى المقصود من الاية بيان
وقوع هذا الكلام منهم فى الجملة واذا كان كذلك لم يمكن ادعاء العموم فيه قلنا هذا القدر لا ينافى العموم ولا
يقتضى تخصيصه بل الاقرب ان يكون الكل قد قال ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح والطعن واذا وجدوا
مجالا لم يتركوا مقالا البتة اما قوله تعالى ما وليهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ففيه مسائل المسئلة الاولى
ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره وقوله تعالى
ما ولاهم استفهام على وجه الاستهزاء والتعجب المسئلة الثانية فى هذا التولى وجهان الاول وهو المشهور
المجمع عليه عند المفسرين انه لما تحولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا ما وليهم عن
قبلتهم التى كانوا عليها فالمضمرون فى قوله ما وليهم الرسول والمؤمنون والقبلة التى كانوا عليها هى بيت المقدس واختلفت
الروايات فى انه عليه السلام متى حول القبلة الى الكعبة بعد ذهابه الى المدينة فعن انس بن مالك بعد تسعة
اشهر او عشرة اشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء
ابن عازب بعد سبعة عشر شهرا وهذا القول اثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من
مقدمه قالوا قد صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على راس سبعة عشر شهرا وقال اخرون بل
سنتان القول الثانى قول ابى مسلم وهو انه لما صح الخبر بان الله حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا
ذلك لاحتمل لفظ الاية ان يراد بقوله كانوا عليها اى السفهاء كانوا عليها اى ما الذى صرف الرسول والمؤمنين عن
القبلة التى كان السفهاء عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود وقبلة النصارى فالاولى الى المغرب والثانى
الى المشرق والمغرب ما جرت عادتهم بالصلوة حتى يتوجهوا الى شئ من الجهات فلما راوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه احد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين
فقال تعالى ردا عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان ابا مسلم صدق فى انه لولا الروايات الظاهرة لكان
هذا القول محتملا المسئلة الثالثة قال القفال القبلة هى الجهة التى يستقبلها الانسان وهى من المقابلة وانما
سميت القبلة قبلة لان المصلى يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون فى كلامهم ليس لفلان قبلة اى ليس له
جهة ياوى اليها وهو ايضا ماخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة الاخر وقال
بعض المحدثين جعلت اوالى قراءه وقبلة حيثما الجات اما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو
الجواب عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات كلها لله ملك فلا يستحق شئ منها لذاته ان يكون قبلة بل انما تصير
قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة اخرى فان قيل
ما الحكمة اولا فى تعيين القبلة ثم ما الحكمة فى تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا اما المسئلة ففيها الخلاف
الشديد بين اهل السنة والمعتزلة اما اهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل احكام الله تعالى البتة
واحتجوا عليه بوجوه احدها ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون وجود ذلك الغرض اولى له من وجوده
واما ان لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا
بغيره وذلك على الله محال وان كان الثانى استحال ان يكون غرضا ومقصودا ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده
وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان انفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير
قلنا ان عود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هما بالنسبة الى الله على السوية او ليس الامر كذلك فحينئذ يعود
التقسيم وثانيها ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة او لا يكون
قادرا عليه فان كان الاول كان بواسطة تلك الواسطة عبثا وان كان الثانى كان عاجزا وهو على الله محال
وثالثها انه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان
محدثا توقف احداثه على غرض اخر ولزم التسلسل وهو محال ورابعها ان تخصيص احداث العالم بوقت معين
دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختصت بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة فى انه لم حصلت
تلك الحكمة فى ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة فى انه لم حصل العالم فى ذلك الوقت دون سائر
الاوقات فان استغنى احدهما عن المرجح فكذا الاخر وان افتقر فكذا الاخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد
بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض وخامسها ما سبق من الدلائل على ان جميع الكائنات من الخير والشر
والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل
ان يكون لله تعالى غرض يرجع الى العبد فى خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه ابد الاباد وسادسها ان تعلق قدرة الله تعالى
وارادته بايجاد الفعل المعين فى الازل اما ان يكون جائزا او واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر اخر ويلزم التسلسل
ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت بهذه الوجوه ان تعليل افعال الله تعالى

واحكامه بالدواعي والاغراض محال واذا كان كذلك كان فاعلية لمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلا
وهذا هو الذى دل عليه صريح قوله تعالى ولله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب
والملك يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما يقوله المعتزلة فثبت ان هذه الاية دالة صريحا
على قولنا ومذهبنا اما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز ان يكون افعاله
خالية عن الاغراض علمنا ان له تعالى فى كل افعاله واحكامه حكما واغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة
مستورة خفية وتحويل القبلة من جهة الى جهة اخرى يمكن ان يكون لمصالح خفية واسرار مطوية عنا واذا كان
الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل فى الدين والاسلام المسئلة الرابعة الكلام فى تلك الحكم على سبيل التفصيل
واعلم ان امثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها ان تكون امورا اجمالية اما تعيين القبلة فى الصلوة فقد (الخيالية صح)
ذكروا فيه حكما احدها ان الله تعالى خلق فى الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة
فى عالم الاجسام وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان استحضار
امر عقلى مجرد وجب ان يضع له صورة خيالية بحسبها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك
المعانى العقلية ولذلك فان المهندس اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معينا
ليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلى ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك
المعظم فانه لا بد وان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا عنه وان يبالغ فى الثناء عليه بلسانه ويبالغ فى الخدمة
والتضرع له واستقبال القبلة فى الصلوة يجرى مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات
تجرى مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجرى مجرى الخدمة وثانيها ان المقصود من الصلوة حضور القلب
وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتاتى الا اذا بقى فى جميع صلوته مستقبلا لجهة واحدة
على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف فى الاوهام كان استقبال تلك الجهة اولى وثالثها ان الله تعالى يحب
الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم الى قوله اخوانا ولو
توجه كل واحد فى صلاته الى ناحية اخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وامرهم
جميعا بالتوجه نحوها لتحصل لهم الموافقة بسبب ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده فى اعمال الخير
ورابعها ان الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه فى قوله بيتى وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية الله
وكلتا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكانه تعالى قال يا مؤمن انت عبدى والكعبة بيتى والصلوة خدمتى
فاقبل بوجهك فى خدمتى الى بيتى وبقلبك الى وخامسها قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان
النداء لموسى عليه السلام جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربى الاية والنصارى استقبلوا المشرق لان
جبريل عليه السلام انما ذهب الى مريم من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها
مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهى موضع حرم الله فكان
بعضهم يقول استقبلت النصارى فى الصلوة مطلع الانوار وقد استقبلنا فيها مبدا مطلع الانوار وهو محمد
صلى الله عليه وسلم فمن نوره خلقت الانوار جميعا وسادسها قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فامر الله تعالى
جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض فى صلوتهم وهو اشارة الى انه يحب العدل فى كل شئ ولاجله جعل وسط
الارض قبلة الخلق وسابعها انه تعالى اظهر جهة لمحمد صلى الله عليه وسلم بواسطة امره باستقبال الكعبة
وذلك انه عليه السلام كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك فى السماء
الاية وفى الشاهد اذا وصف واحد من الناس بمحبة اخر قالوا فلان يحول القبلة لاجل فلان على جهة التمثيل فالله
تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم على جهة التحقيق قال تعالى فلنولينك قبلة ترضاها
ولم يقل ارضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل احد يطلب رضائى وانا اطلب رضاك اما فى الدنيا فهذا
الذى ذكرنا واما فى الاخرة فقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه ايضا اشارة الى شرف الفقراء
وهو ان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة فقال فى طرد الفقراء فتطردهم فتكون من
الظالمين وقال فى الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت اهواءهم بعد الذى جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين
فكانه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك والفقراء قبلة رحمتى فاعراضك عن قبلة وجهك توجب كونك ظالما
والاعراض عن قبلة رحمتى كيف يكون وثامنها العرش قبلة الحملة والكرسى قبلة البررة والبيت المعمور قبلة
السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله
اى قبلته فالعرش مخلوق من النور والكرسى من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال الخمسة طور سينا
وطور زيتا والجودى ولبنان وحراء والاشارة فيه كان الله تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه
الجبال فاتيت الكعبة حاجا او توجهت نحوها مصليا كفرتها عنك وغفرتها لك فهذه جملة الوجوه المذكورة فى
هذا الباب والتحقيق هو الاول المسئلة الخامسة فى حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة وقد ذكرنا شبهة القوم
فى انكار هذا التحويل وهى ان الجهات لما كانت متساوية فى جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد العبث
فلا يكون ذلك فى فعل الحكيم والجواب عنه اما على قول اهل السنة انه لا يجب تعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح
فالامر ظاهر واما على قول المعتزلة فلهم طريقان الاول انه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه
من وجوه احدها انه اذا ترسخ فى اوهام بعض الناس ان هذه الجهة اشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناء الخليل
وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله اشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة وثانيها انه لما كان بناء
هذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم فى تعظيمه اشد وثالثها ان اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين
عند استقبال بيت المقدس بانه لولا انا ارشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا لتشويش
الخواطر وذلك يخل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة ورابعها ان الكعبة منشا محمد صلى الله

عليه

عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضى تعظيم محمد صلى الله عليه وسلم وذلك امر مطلوب لانه متى ترسخ فى قلوبهم
تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه فى الدين والشريعة اسرع واسهل فالمفضى الى المطلوب مطلوب فكان تحويل
القبلة مناسبا وخامسها ان الله تعالى بين ذلك فى قوله وما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع
الرسول ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا عن المشركين
فلما هاجروا الى المدينة وبها اليهود امروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا من اليهود واما قوله تعالى يهدى من يشاء الى
صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها هى الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد
اصلح والصراط المستقيم هو الذى يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال اصحابنا هذه الهداية اما ان يكون المراد
منها الدعوة او الدلالة او تحصيل العلم فيه والاولان باطلان لانهما عامان لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه
الثالث وذلك يقتضى ان الهداية والاضلال من الله تعالى قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اعلم ان فى الاية مسائل المسئلة الاولى الكاف فى كذلك كاف التشبيه
فالمشبه باى شئ هو فيه وجوه احدها انه راجع الى معنى يهدى اى كما انعمنا عليكم بالهداية كذلك انعمنا عليكم
بان جعلناكم امة وسطا وثانيها قول ابى مسلم تقديره يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وكما هديناكم الى قبلة هى اوسط
القبل كذلك جعلناكم امة وسطا وثالثها انه عائد الى ما تقدم من قوله فى حق ابرهيم عليه السلام ولقد اصطفيناه
فى الدنيا وانه فى الاخرة اى فكما اصطفيناه فى الدنيا فكذلك جعلناكم امة وسطا ورابعها يحتمل عندى ان يكون
التقدير ولله المشرق والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها فى كونها ملكا لله تعالى وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف
والتكريم بان جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذلك العباد كلهم مشتركون فى العبودية الا انه خص هذه الامة
بمزيد الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا الا وجوبا وخامسها انه قد نذكر ضمير الشئ وان لم يكن المضمر مذكورا
اذا كان المضمر مشهورا معروفا كقوله انا انزلناه فى ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل احد انه تعالى هو
القادر على اعزاز من شاء واذلال من شاء فقوله وكذلك جعلناكم اى ومثل ذلك الجعل العجيب الذى لا يقدر
عليه احد سواه جعلناكم امة وسطا المسئلة الثانية اعلم انه اذا كان الوسط اسما حركت الوسط كقولك امته
وسطا والظرف مخفف تقول جلست وسط القوم وذكروا فى تفسير الوسط امورا احدها ان الوسط هو
هو العدل والدليل عليه الاية والخبر والشعر والنقل والمعنى اما الاية فقوله تعالى قال اوسطهم اى اعدلهم واما
الخبر فما روى القفال عن الثورى عن ابى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم امة وسطا قال عدلا
وقال عليه السلام خير الامور اوسطها اى اعدلها وقيل كان النبى صلى الله عليه وسلم اوسط قريش نسبا
وقال عليه السلام عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقول زهير هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت
احدى الليالى بمعظم واما النقل فقال الجوهرى فى الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اى عدلا وهو الذى
قاله الاخفش والخليل وقطرب واما المعنى فمن وجوه احدها ان الوسط حقيقة فى البعد عن الطرفين ولا شك
ان طرفى الافراط والتفريط رذيلتان فالمتوسط فى الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا وثانيها
انما سمى العدل وسطا لانه لا يميل الى احد الخصمين والعدل هو المعتدل الذى لا يميل الى احد الطرفين وثالثها لا شك
ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا طريقة المدح لهم لانه لا يجوز ان يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة
فى ان جعلهم شهوداله ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق
بالمدح فى باب الدين ولا يجوز ان يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا لكونهم عدولا فوجب
ان يكون المراد من الوسط العدالة ورابعها ان اعدل بقاع الشئ وسطه لان حكمه مع سائر اطرافه على سواء وعلى
اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك فى الوسط صار كانه عبارة
عن المعتدل الذى لا يميل الى جهة دون جهة الامر الثانى ان الوسط من كل شئ خياره قالوا وهذا التفسير اولى
من الاول بوجوه الاول ان لفظ الوسط يستعمل فى الجمادات قال الكسائى اكتريت جملا من اعرابى بمكة للحج فقال
اعطنى من سطاتهن اراد من خيار الدنانير وصفة العدالة لا توجد فى الجمادات فكان هذا التفسير اولى الثانى
انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الثالث ان الرجل اذا قال فلان وسطنا نسبا فالمعنى انهم
فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة واصل هذا ان الاتباع يحوسون الرئيس فهو فى وسطهم وهم حوله فقيل
وسط لهذا المعنى الامر الثالث يجوز ان يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون فى الدين بين المفرط والمفرط
والغالى والمقصر فى الانبياء لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوه ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود فى قتل
الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه الامور الثلاثة متقاربة غير متنافية والله اعلم
المسئلة الثالثة احتج الاصحاب بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الاية دالة على ان عدالة هذه
الامة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح فى المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التى
علم الله تعالى انه متى فعلها بهذه الامة اختاروا عندها الصواب فى القول والعمل اجاب الاصحاب عنه من وجوه
الاول ان هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الاية على ظاهرها
لكنا قد بينا ان الدلائل العقلية الباهرة ليست الا معنا اقصى ما للمعتزلة فى هذا الباب التمسك بفصل المدح
والذم والثواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذا الطريقة منتقضة على اصولهم بمسئلة العلم ومسئلة
الداعى والكلام المنقوض لا التفات اليه الوجه الثانى انه تعالى قال قبل هذه الاية ويهدى من يشاء الى
صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الاية على قولنا فى انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الاية
يجب ان يكون محمولة على ذلك ليكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الاخرى الوجه الثالث ان كل ما فى مقدور
الله تعالى من الالطاف فى حق الكل فقد فعله فاذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة الوجه الرابع
وهو ان الله تعالى ذكر ذلك فى معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره

النمط الطريقة من الطرائق والضرب من الضروب نهاية

الآية حجة

في معرض الامتنان **المسئلة الرابعة** احتج جمهور الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الاية على ان اجماع حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فنحن نحملها على الائمة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين **الاول** ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المحظورات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي ان يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال **الثاني** ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا اتصافهم بالخيرية لكن لم لا يكفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذي اجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤكد هذا الاحتمال انه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر لكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تتحقق في الاخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لا نزاع لان الامة تصير معصومة في الاخرة فلم قلتم انهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الاية لان الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الاية تقتضي عدالة اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه الاية تدل على ان اجماع اولئك حق فيجب ان لا نتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول قول كل اولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا كل واحد من اولئك الاقوام باعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول اقوالهم باسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالاجماع والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا يقتضي انه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا انهم في كل امر اجتمعوا عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا في ذلك الامر بلى اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح وانما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجتماع لان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده على انا وان سلمنا ان هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقي وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الاية ان كلهم كذلك بل المراد انه لا بد وان يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلمهم باعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون في جملتهم مثاله ان الرسول عليه الصلوة والسلام اذا قال ان الواحد من اولاد فلان لا بد وان يكون مصيبا في الراي والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا اولاده مجتمعين على راي علمنا انه حق لانه لا بد وان يوجد فيه ذلك المحق فاذا اجتمعوا سوى الواحد على راي لم نحكم بكونه حقا لتجويز ان يكون الصواب مع ذلك الواحد الذي خالف ولهذا قال كثير من العلماء انا لو ميزنا في الامة من كان مصيبا عمن كان مخطئا كانت الحجة قائمة في قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطئ قوله ولو كان المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم ان يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله ولم قلتم ان اخبار الله عن عدالتهم وخيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا خبر الله صدق والخبر الصدق يقتضي حصول المخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل ان يقول الاخبار عن الشخص بانه خير اعم من الاخبار بانه خير في جميع الامور او في بعض الامور ولذلك فانه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال الخير اما ان يكون خيرا في بعض الامور دون البعض او في كلها ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا في بعض الوجوه دون البعض يصدق عليه انه خير فاذا اخبار الله عن خيرية الامة لا يقتضي اخباره تعالى عن خيريتهم في كل الامور فثبت ان هذا لا ينافي اقدامهم على الكبائر فضلا عن الصغائر وكنا قد نصرنا هذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا السؤال وارد عليها اما السؤال الاخير فقد اجيب عنه بان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب لجميع الامة اولها واخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الاية ومن جاء بعدهم الى يوم الساعة كما ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر التكاليف من الاوامر والزواجر خطاب لجميع الامة فان قيل فلو كان الامر كذلك من اين هذا خطاب لجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن اين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا اول الامة واخرها بمجموعها في كونها حجة على غيرها لزال الفائدة اذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الامة حجة عليه فعلمنا ان المراد به اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال امة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول اهل كل عصر **المسئلة الخامسة** اختلف الناس في ان الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الدنيا او الاخرة فالقول الاول انها تقع في الاخرة والذاهبون الى انها تحصل في الاخرة لهم وجهان **الاول** وهو الذي عليه الاكثرون ان هذه الامة شهداء للانبياء على اممهم الذين كذبوهم روي ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله الانبياء بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسال عن حال امته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك

بل اذا اختلفوا

قوله

قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه **احدها** ان مدار هذه الرواية على ان الامم يكذبون انبياءهم فهذا بناء على ان اهل القيمة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضي الا انا سنتكلم في هذه المسئلة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم **وثانيها** ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة في الاخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء فاذا كان كذلك فلم لم يشهد الله لهم بذلك ابتداء وجواب الحكمة في ذلك تمييز امة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم بالمبادرة الى التصديق بالله وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل عليهم شهادة سائر الامم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم **وثالثها** ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشيء الذي اخبر الله عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه **الوجه الثاني** قالوا معنى الاية لتشهدوا على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد اربعة الملائكة الموكلون باثبات اعمال العباد قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون **وثانيها** شهادة الانبياء وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وقال في حق محمد عليه السلام وامته في هذه الاية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا **وثالثها** شهادة امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة قال تعالى وجيء بالنبيين والشهداء وقال ويوم يقوم الاشهاد **ورابعها** شهادة الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل اعجب من هذا قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون **والقول الثاني** ان اداء هذه الشهادة انما يكون في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رايته وابصرته ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشيء شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشيء شاهدا على الشيء لانها هي التي بها صار الشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن الشيء والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك الشيء سمي ذلك المخبر ايضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بالفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة اذا ثبت هذا فنقول ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما ان تكون في الاخرة او في الدنيا لا جائز ان تكون في الاخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لاجل ان يكونوا شهداء وذلك يقتضي ان يكونوا شهداء في الدنيا وانما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا وهذا اخبار عن الماضي فلا اقل من حصوله في الحال وانما قلنا ان ذلك يقتضي صيرورتهم شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب ان يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا في القيمة قلنا الشهادة المعتبرة في الاية هي الاداء لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة هي الاداء لا التحمل فثبت ان الاية تقتضي كون الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا وذلك يقتضي ان يكون مجموع الامة اذا اخبروا عن شيء ان يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الاية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الاولين لانا بينا بهذه الاية ان الامة لا بد وان يكونوا شهودا في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيمة ايضا على الوجه الذي وردت الاخبار بها فالحاصل ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤديا ومبينا ثم لا يمتنع ان يحصل مع ذلك لهم الشهادة في الاخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا بينوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيمة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم **المسئلة السادسة** دلت الاية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد به في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك حكم من فسق او كفر بقول او فعل ومن كفر برد النص وكفر بالتاويل **المسئلة السابعة** انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضي التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليهم لا لهم في الحال فان قيل لم اخرت صلة الشهادة اولا وقدمت اخرا قلنا لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم وفي الاخر اختصاصه بكون الرسول عليهم شهيدا **قوله تعالى** وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤف رحيم **اعلم** ان قوله وما جعلنا معناه ما شرعنا وما حكمنا كقوله ما جعل الله من بحيرة اي ما شرعها ولا جعلها دينا وقوله كنت عليها اي كنت معتقدا لاستقبالها كقول القائل كان فلان على دين فلان وقوله التي كنت عليها ليست بصفة للقبلة انما هي ثاني مفعولي جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها ثم ههنا وجهان **الاول** ان يكون هذا الكلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك لانه عليه السلام كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلوة الى بيت المقدس بعد الهجرة تالفا لليهود ثم حول الى الكعبة فيقول وما جعلنا القبلة التي كنت عليها اولا يعني وما رددناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء **الثاني** يجوز ان يكون بيانا للحكمة في جعل بيت المقدس قبلة يعني ان اصل امرك ان تستقبل القبلة وان استقبالك بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض

وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل وقتك هذا وهي بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه
وينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره ابو مسلم فقال لولا الروايات لم يدل ذلك على قبلة من قبل كان الرسول عليها لانه
قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة وقد يقال بمعنى لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع
ان يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها اي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا اما قوله الا لنعلم من يتبع
الرسول ممن ينقلب على عقبيه ففيه مسائل المسئلة الاولى اللام في قوله لنعلم لام الغرض والكلام في انه هل يصح
الغرض على الله او لا يصح وبتقدير ان لا يصح فكيف تاويل هذا الكلام قد تقدم معناه المسئلة الثانية ما فعلنا
كذا وكذا الا لنعلم كذا وكذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا
يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم
والصابرين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر او يخشى وقوله وليعلم الله الذين صدقوا
وقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من
سلطان الا لنعلم من يؤمن بالآخرة والكلام في هذه المسئلة قد مر مستقصى في قوله تعالى واذ ابتلى والمفسرون
اجابوا عنه من وجوه احدها ان قوله الا لنعلم معناه حزبنا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا البلدة كذا لا
معنى فتحها اولياؤنا ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه السلام حكاية عن الله استقرضت عبدي
فلم يقرضني وشتمني ولم يكن ينبغي له ان يشتمني يقول وادهراه وانا الدهر وفي الحديث من اهان لي وليا فقد اهانني
وثانيها معناه ليحصل المعلوم موجودا ثم اذا صار موجودا علمه الله موجودا فانه قبل وجوده يستحيل ان يعلمه الله
موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم
بالشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد والاختلاف فيه مشهور وثالثها الا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف
ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون فسمى التمييز علما لانه احد فوائد
العلم وثمراته ورابعها الا لنعلم معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب يضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم
كقوله الم تر كيف ورايت وعلمت وشهدت الفاظ متعاقبة وخامسها ما ذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم
في هذه الآية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل
بل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم ايهما يحرق صاحبه معناه لنعلم اينا الجاهل فكذلك قوله الا لنعلم اي الا
لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا او اياكم لعلى هدى فاضاف
الكلام الموهم للشك الى نفسه ترقيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب فكذا قوله الا لنعلم وسادسها نعاملكم معاملة
المختبر الذي كانه لا يعلم اذ العلم يوجب ذلك وسابعها ان العلم صلة زائدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن
ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع المتبعين وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك
ما علم الله هذا مني اي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه الله المسئلة الثالثة اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت
بسبب نقل القبلة او بسبب تحريفها فمن الناس من قال انها حصلت بسبب نقل القبلة لانه عليه السلام كان يصلي
الى الكعبة فلما جاء الى المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله
مرة اخرى شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم واما الاكثرون من اهل التحقيق قالوا ان هذه المحنة انما
حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمدا لو كان على يقين في امره لما تغير رايه روى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني
انه رجع ناس ممن اسلم وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا وقال السدي لما توجه النبي صلى الله عليه وسلم نحو المسجد
الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقال المسلمون ليتنا نعلم حال اخواننا الذين
ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال اخرون اشتاق الى بلد ابيه ومولده وقال المشركون تحير في دينه
واعلم ان هذا القول الاخير اولى لان الشبهة في امر النسخ اعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تغير القبلة وقد
وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله فكان حمله عليه اولى المسئلة الرابعة قوله
ممن ينقلب على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد
ترك ما بين يديه وادبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال تعالى
ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه اما قوله تعالى وان كانت ففيه مسئلتان المسئلة
الاولى ان ان المكسورة الخفيفة معناها على اربعة اوجه جزاء ومخففة من الثقيلة وجحد وزائدة اما الجزاء فهي
تفيد ربط احدى الجملتين بالاخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني اكرمتك واما المخففة
من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا لقائم قال تعالى ان كل نفس لما عليها
حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القرآن كثير والغرض في تخفيفها ايلاؤها ما لم يجز ان يليها من
الفعل وانما لزمتها اللام هذه المخففة للعوض مما حذف منها والفرق بينها وبين ان التي للجحد في قوله تعالى ان
الكافرون الا في غرور وفي قوله ان اتبع الا ما يوحى الي اذا كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا
واما التي هي للجحد فكقوله ان الحكم الا لله وقوله ان يتبعون الا الظن وقال ولئن زالتا ان امسكهما واما الرابعة
وهي الزائدة فكقولك ما ان رايت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي يلزمها اللام
والغرض منها توكيد المعنى في الجملة المسئلة الثانية الضمير في قوله كانت الى اي شيء يعود فيه وجهان الاول انها تعود
الى القبلة لانه لا بد له من مذكور سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الثاني
انها عائدة الى ما دل عليه الكلام السابق وهو مفارقة القبلة والتانيث للتولية لانه قال ما ولاهم عن قبلتهم
التي كانوا عليها ثم قال عطفا على هذا وان كانت لكبيرة اي وان كانت التولية لان قوله ما ولاهم يدل على التولية
كما قيل في قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل ان يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره
قولهم فيها ونعمت واعلم ان هذا البحث متفرع على المسئلة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء حصل بنفس

القبلة او بتحويلها وقد بينا ان الثاني اولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ اقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك
الجهات ولهذا وصفه الله بالكبيرة في قوله وان كانت لكبيرة اما قوله تعالى لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة مستنكرة
كقوله كبرت كلمة تخرج من افواههم اي عظمت الفرية بذلك وقال تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم وقال تعالى
ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم انا ان قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها ثقيل عليهم لان ذلك يقتضي
ترك الالف والعادة والاعراض عن طريقة الاباء والاسلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا انها ثقيلة
من حيث ان الانسان لا يمكنه ان يعرف ان ذلك حق الا بعد ان عرف مسئلة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك امر
ثقيل صعب الا على من هداه الله حتى عرف انه لا يستنكر نقل القبلة من جهة الى جهة كما لا يستنكر نقله اياهم من حال الى
حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اهتدى بهذا النظر ازداد بصيرة ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الامور
ثقلت عليه هذه المسئلة اما قوله الا على الذين هدى الله فاحتج الاصحاب بهذه الآية في مسئلة خلق الله فقالوا المراد الاعمال ح
من الهداية اما الدعوة او وضع الدلالة او خلق المعرفة والوجهان الاولان ههنا باطلان وذلك لانه تعالى حكم
بكونها ثقيلة على الكل الا على الذين هدى الله لا يثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الادلة عامة في حق الكل فوجب
ان لا يثقل ذلك على احد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا ان المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت
المعتزلة الجواب عنه من ثلاثة اوجه احدها ان الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك وثانيها اراد بالاهتداء
وثالثها انهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم كانه لم يعتد بهم والجواب عن الكل انه ترك الظاهر فيكون على خلاف
الاصل اما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسائل المسئلة الاولى في هذه الآية اقوال احدها ان رجالا من
المسلمين كابي امامة وسعد بن زرارة والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عشايرهم يا رسول الله والبراء بن مالك وعازب واويس والمعرور صحابيون ق
توفي اخواننا على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم انه لا بد من هذا السبب والا لم يتصل
بعض الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال ان الذين لا يجوزون النسخ الا مع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب
ان يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال ان تلك الصلوات التي اتوا بها متوجهين الى بيت المفسدة خلاف المصلحة تس
المقدس كانت ضايعة ثم ان الله تعالى اجاب عن هذا الاشكال وبين ان النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف
الى تكليف والاول كالثاني في ان القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع اجره ونظيره ما سالوا
بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فانزل الله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا
فعرفهم الله تعالى انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا كان ذلك الشك انما تولد من
تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا الجواب عنه من وجوه احدها ان ذلك الشك وقع لمنافق فذكر
الله ذلك ليذكره جوابا لسؤال ذلك المنافق وثانيها لعلهم اعتقدوا ان الصلوة الى الكعبة افضل فقالوا ليست المسلمون ح
اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله هذا الكلام جوابا عن ذلك وثالثها لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا
لذلك السؤال لو خطر ببالهم القول الثاني وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم ان الصلاح في نقلكم من بيت المقدس
الى الكعبة فلو اقركم على الصلوة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلوتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية
عن المصالح فتكون ضايعة والله تعالى لا يفعل ذلك القول الثالث انه تعالى لما ذكر ما عليهم من الشدة والمشقة
في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب فانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن القول الرابع كانه تعالى قال
وفقكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ولو كفروا لضاع ايمانهم فقال
وما كان الله ليضيع ايمانكم فلاجرم وفقكم على قبول هذا التكليف واعانكم عليه المسئلة الثانية اختلفوا في ان قوله
وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين الاول انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها
اربعة الاول انه تعالى خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سئلوه من قبل الثاني
انهم سالوا عمن مات قبل نسخ القبلة فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي اذا كان ايمانكم الماضي
قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل النسخ الثالث يجوز ان يكون الاحياء قد توهموا ان ذلك لما نسخ
بطل وكان ما يوتى به بعد النسخ من الصلوة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن امر انفسهم لهذا
الضرب من التاويل فسئلوه عن اخوانهم الذين ماتوا فلم يوتوا بما يكفر ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم
والمراد اهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين في زمن محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا واذ فرقنا بكم البحر
الرابع يجوز ان يكون السؤال واقعا عن الاحياء والاموات معا بان اشفقوا على ما كان من صلوتهم ان يبطل ثوابه
وكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شان العرب اذا اخبروا عن حاضر وغائب
ان يغلبوا الخطاب فيقولون كنت انت وفلان الغائب فعلتما القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه يحتمل ان يكون ذلك
خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار ابو مسلم هذا القول لئلا يلزمه
وقوع النسخ في شرعنا المسئلة الثالثة استدلت المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان
اسم لفعل الطاعات فانه تعالى اراد بالايمان ههنا الصلوة والجواب لا نسلم ان المراد من الايمان ههنا الصلوة بل المراد منه
التصديق والاقرار فكانه تعالى قال انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلوة سلمنا ان المراد من الايمان ههنا الصلوة ولكن الصلوة ح
الصلوة اعظم اثار الايمان واشرف نتائجه وفوائده فجاز اطلاق اسم الايمان على الصلوة على سبيل الاستعارة من هذه
الجهة المسئلة الرابعة قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي لا يضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفني وما
كان كذلك استحال حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله
اني لا اضيع عمل عامل منكم اما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال القفال الفرق
بين الرحمة والرافة ان الرافة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تاخذكم بهما
رافة في دين الله اي لا ترافوا بهما فتدفعوا الجلد عنهما واما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل
فيه الافضال والانعام وقد سمى الله المطر رحمة فقال يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته لانه افضال من الله وانعام

فذكر الله الرافة اولا بمعنى انه تعالى لا يضيع اعمالهم و يخفف المحن عليهم ثم ذكر الرحمة ليكون اعم و اشمل ولا يختص رحمته بهذا النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار الذى هو الرافة و جالب للمنافع معا المسئلة الثانية ذكروا فى وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلها وجوها احدها انه تعالى لما اخبر انه لا يضيع ايمانهم قال انه رؤف رحيم والرؤف الرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة وثانيها انه رؤف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع اخر هو اصلح لكم وانفع فى الدين والدنيا وثالثها قال وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه تعالى قال وانما هداهم الله لانه رؤف رحيم المسئلة الثالثة قرأ ابو عمرو وحمزة والكسائى وابو بكر عن عاصم رؤف مهموز غير مشبع على وزن رغف والباقون رؤف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه اربع لغات رئف ايضا كحذر وراف على وزن فعل المسئلة الرابعة استدلت المعتزلة بهذه الاية على انه تعالى لا يخلق الكفر والفساد قالوا لانه تعالى بين انه للناس رؤف رحيم والكافر من الناس فوجب ان يكون رؤفا رحيما بهم وانما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذى يجرهم الى العذاب الدائم والعقاب السرمد ولو لم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤفا رحيما فعلى اى طريق يتصور ان لا يكون رؤفا رحيما واعلم ان الكلام قد تقدم عليه مرارا والله اعلم قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون ٥ اعلم ان فى الاية مسائل المسئلة الاولى قوله قد نرى تقلب وجهك فى السماء وفيه قولان الاول وهو المشهور الذى عليه الاكثرون من المفسرين ان ذلك كان لانتظار تحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها انه عليه السلام كان يكره التوجه الى بيت المقدس ويحب التوجه الى الكعبة الا انه كان ما يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه فى السماء لهذا المعنى روى عن ابن عباس انه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفنى عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال له جبريل عليه السلام انا عبد مثلك فسل ربك ذلك فجعل عليه السلام يديم النظر الى السماء رجاء مجئ الوحى مع جبريل بما سأله فانزل الله تعالى هذه الاية وهؤلاء ذكروا فى سبب هذه المحبة امورا الاول ان اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر اين يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم الثانى ان الكعبة كانت قبلة ابرهيم الثالث انه عليه السلام كان يقدر ان يصير ذلك سببا لاستمالة العرب ولدخولهم فى الاسلام الرابع انه عليه السلام احب ان يحصل هذا الشرف للمسجد الذى فى بلده ومنشأه لا فى مسجد اخر واعترض القاضى على هذا الوجه وقال انه لا يليق به عليه السلام ان يكره قبلة امر ان يصلى اليها وان يحب ان يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه عليه السلام علم ان الصلاح فى خلاف الطباع والميل واعلم ان هذا التحويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول ان يعرض عما امره الله تعالى به ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه فاما ان يميل قلبه الى شئ فيتمنى فى قلبه ان يأذن الله له فيه فذلك مما لا انكار عليه لاسيما اذا لم ينطق به واى بعد فى ان يميل طبع الرسول الى شئ فيتمنى فى قلبه ان يأذن الله له فيه هذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه الوجه الثانى انه عليه السلام قد استأذن جبريل فى ان يدعو الله تعالى بذلك فاخبره جبريل ان الله تعالى قد اذن له فى هذا الدعاء لان الانبياء لا يسئلون الله تعالى شيئا الا باذن منه كيلا يسئلوا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا اليه فيقتضى ذلك تحقير شأنهم فلما اذن الله له فى الاجابة علم انه يستجاب اليه فكان يقلب وجهه فى السماء ينتظر مجئ جبريل عليه بالوحى فى الاجابة الوجه الثالث قال الحسن ان جبريل عليه السلام اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره انه تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة اخرى ولم يبين له الى اى موضع يحولها ولم تكن قبلة احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقلب وجهه فى السماء ينتظر الوحى لانه عليه السلام علم ان الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فاتاه جبريل عليه السلام فامره ان يصلى نحو الكعبة والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم تعين له القبلة فكان يخاف ان يرد وقت الصلوة ولم تظهر القبلة فتأخر صلوته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم وقال اخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلوة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل الى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب فى الاسلام والمباينة عن اليهود وتميز الموافق عن المنافق فلهذا كان يقلب وجهه وهذا الوجه اولى والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى بل كانت مبتدأة والمفسرون اجمعوا على انها ناسخة للاولى ولانه لا يجوز ان يؤمر بالصلوة الا مع بيان موضع التوجه الرابع ان تقلب وجهه فى السماء هو الدعاء القول الثانى وهو قول ابى مسلم الاصفهانى قال لولا الاخبار التى دلت على القول الاول والا فلفظ الاية يحتمل وجها اخر وهو انه يحتمل انه عليه السلام انما كان يقلب وجهه فى اول مقدمه الى المدينة فقد روى انه عليه السلام كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين البيت المقدس وهذا صلوة الى الكعبة فلما هاجر الى المدينة لم يعلم اين يتوجه فانتظر امر الله حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام المسئلة الثانية اختلفوا فى صلوته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلى الى الكعبة فلما صار الى المدينة امر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلى الى بيت المقدس الا انه جعل الكعبة بينه وبينها وقال قوم بل كان يصلى الى بيت المقدس فقط وبالمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم امره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة لما فيه من المصالح المسئلة الثالثة فى توجه النبى صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره او كان النبى صلى الله عليه وسلم مخيرا فى توجهه اليه والى غيره فقال الربيع بن انس قد كان مخيرا فى ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا بلا تخيير واعلم ان القول ... كان فقد صار منسوخا واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله ولله المشرق

وعلم ع

والمغرب

والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضى كونه مخيرا فى التوجه الى اى جهة شاء واما الخبر فما روى ابو بكر الرازى فى احكام القرآن ان نفرا قصدوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلوته الى الكعبة فى طريقه وابى الاخرون وقالوا انه عليه السلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا النبى عليه السلام فقال قد كنت على قبلة يعنى بيت المقدس لو ثبت عليها اجزأك ولم يأمره باستيناف الصلوة فدل على انهم قد كانوا مخيرين واحتج الذاهبون الى القول الثانى بانه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على انه عليه السلام ما كان يرضى القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها فلما توجه اليها مع انه ما كان يرضيها علمنا انه ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة المسئلة الرابعة المشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا عليه بالقرآن والخبر اما القرآن فهو انه تعالى ذكر اولا قوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضى صحة المذهب الذى قلناه ولو انا قلنا بان التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام يلزم ان يكون قوله تعالى سيقول السفهاء متاخرا فى النزول والدرجة عن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فحينئذ يكون تقديمه عليه فى الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه واما الاثر فما روى عن ابن عباس ان امر القبلة اول ما نسخ من القرآن والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور فى القرآن انما المذكور فى القرآن ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب ان يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا للامر بالتوجه بيت المقدس اما قوله تعالى فلنولينك قبلة ترضاها ففيه مسئلتان المسئلة الاولى فلنولينك فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا جعلته واليا له او فلنجعلنك تلى سمتها دون سمت بيت المقدس المسئلة الثانية قوله تعالى ترضاها فيه وجوه ترضاها تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت احب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضى هذا لا يجوز فان من المحال ان يقول تعالى فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها لان ذلك يقدح فى حكمته تعالى فيما يكلف و يقدح فى حال النبى صلى الله عليه وسلم فيما يريده فى حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى نا حولناك الى القبلة التى مال طبعك اليها لمجرد ميل طبعك فاما لو قال نا حولناك الى القبلة التى مال طبعك اليها لاجل ان الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فاى ضرر يلزم منه وقال عليه السلام وجعلت قرة عينى فى الصلوة فكان طبعه يميل الى الصلوة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك وثانيها قبلة ترضاها اى تحبها بسبب اشتمالها على مصالح الدين وثالثها قال الاصم اى كل جهة وجهك الله اليها فهى لك رضا لا يجوز ان تسخطه كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد اسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا ورابعها ترضى اى ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام ممن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها او مال يكتسبه اما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد من الوجه ههنا بدن الانسان لان الواجب على الانسان ان يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به نفس الشئ لان الوجه اشرف الاعضاء ولان بالوجه يتميز بعض الناس عن بعض فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه المسئلة الثانية قال اهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معنيين احدهما النصف يقال شطرت الشئ اى جعلته نصفين ويقال فى المثل احلب حلبا لك شطره اى نصفه والثانى نحوه وتلقاه وجهته واستشهد الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة على هذا بابيات اربعة قال خفاف بن ندبة

الا من مبلغ عمرا رسولا ٭ وما تغنى الرسالة شطر عمرو

وقال ساعدة بن جوية

اقول لام زنباع اقيمى ٭ صدور العيس شطر بنى تميم

وقال لقيط الايادى

وقد اظلكم من شطر ثغركم ٭ هول له ظلم يغشاكم قطعا

وقال اخر

ان العسيب بها داء مخامرها ٭ فشطرها بصر العينين مسحور

قال الشافعى رضى الله عنه يريد تلقاها بصر العينين مسحور اذا عرفت هذا فنقول فى الاية قولان الاول وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتاخرين واختيار الشافعى فى كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاه وجانبه وقرأ ابى كعب تلقاء المسجد الحرام القول الثانى وهو قول القاضى واختيار الجبائى ان المراد من الشطر ههنا وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة فى النصف من المسجد من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة وكانت الكعبة واقعة فى نصف المسجد حسن منه تعالى ان يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعنى النصف من كل جهة وكانه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضى ويدل على ان المراد ما ذكرنا وجهان الاول ان المصلى خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذى هو موضع الكعبة لا تصح صلوته الثانى انا لو فسرنا الشطر بالجانب لا يبقى لذكر الشطر مزيد فائدة لانك اذا قلت فول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة اما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل فول وجهك المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه الى منتصفه الذى هو موضع الكعبة فلما قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان حمل اللفظ على هذا المحمل اولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب لم يبق لذكر الشطر فائدة زائدة وهى انه لو قال فول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من فى اقصى الشرق والغرب لا يمكنه ان يولى وجهه المسجد اما اذا قال فول وجهك شطر المسجد الحرام اى جانب المسجد دخل فيه الحاضرون والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبقى لقوله شطر المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير فول وجهك نصف المسجد وهذا بعيد لان هذا التكليف لا تعلق له بالنصف وفرق بين النصف وبين الموضع الذى عليه يقبل التنصيف والكلام انما يستقيم لو حمل على الثانى الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا فى ان المراد من المسجد الحرام اى شئ هو

احلب حلبا لك شطره ٭ اى اعمل عملا لك بعضه ٭ والعيس بالكسر الابل البيض وعسيب الذنب منبته من الجلد والعظم ٭ والمخامرة المخالطة وخامر المكان لزمه صح

فحكى في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم
قبلة اهل المشرق والمغرب هذا قول مالك وقال الاخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه ما اخرج في الصحيحين
عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال اخبرني اسامة بن زيد قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت
دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال
وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة الى الكعبة في خبر البراء بن عازب ثم صرف الى الكعبة وكان يحب
ان يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر في صلوة اهل قبا فاتاهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول
الى الكعبة وفي رواية ثمامة بن عبد الله بن انس جاء منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنادى ان القبلة حولت
الى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال الاخرون بل المراد بالمسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر
لفظه الا اذا منع عنه مانع وقال الاخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو عليه السلام انما اسرى به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله مسمى
بالمسجد الحرام المسئلة الثالثة قال صاحب التهذيب الجماعة اذا صلوا في المسجد يستحب ان يقف الامام خلف المقام
والقوم يقفون مستديرين بالبيت فان كان بعضهم اقرب الى البيت من الامام جاز ولو امتد الصف في المسجد فانه
لا يصح صلوة من خرج عن محاذاة الكعبة وعند ابي حنيفة يصح لان عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالي
في كتاب الاحياء حجة الشافعي القرآن والخبر والمعقول والقياس اما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لانا دللنا
على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيا له وواقعا في سمته والدليل عليه
انه انما يقال ان زيدا ولى وجهه الى جانب عمرو ولو قابل وجهه بوجهه وجعله محاذيا له حتى انه لو كان وجه كل
منهما الى جانب المشرق الا انه لا يكون وجه احدهما محاذيا لوجه الآخر لا يقال انه ولى وجهه الى جانب عمرو فثبت
دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة واجب واما الخبر فما روينا عنه عليه السلام لما خرج من الكعبة ركع
ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد الحصر فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة وكذلك سائر
الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة واما القياس فهو ان مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم في تعظيم
الكعبة امر بلغ مبلغ التواتر والصلوة من اعظم شعائر الدين وتوقيف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب
حصول مزيد شرف الكعبة فوجب ان يكون مشروعا ولان كون الكعبة قبلة امر معلوم وكون غيرها قبلة امر مشكوك
والاولى رعاية الاحتياط في الصلوة فوجب توقيف صحة الصلوة على استقبال الكعبة واحتج ابو حنيفة بامور
الاول ظاهر هذه الآية وذلك لانه تعالى اوجب على المكلف ان يولي وجهه الى جانبه فمن ولى وجهه الى الجانب الذي
حصلت الكعبة فيه فقد اتى بما امر به سواء كان مستقبلا الى الكعبة اولا فوجب ان يخرج عن العهدة واما الخبر
فما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال اصحاب الشافعي ليس المراد من هذا الحديث
ان كل ما يصدق عليه انه بين مشرق ومغرب فهو قبلة لان جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق
ليس بقبلة بل المراد ان الشيء الذي بين مشرق معين ومغرب معين قبلة ونحن نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق
الشتوي والمغرب الصيفي فان ذلك قبلة وذلك لان المشرق الشتوي جنوبي متباعد عن خط الاستواء بمقدار
الميل والمغرب الصيفي شمالي متباعد عن خط الاستواء والذي بينهما هو سمت مكة قالوا فهذا الحديث بان يدل على مذهبنا
اولى منه بالدلالة على مذهبكم اما فعل الصحابة فمن وجهين الاول ان اهل مسجد قبا كانوا في صلوة الصبح بالمدينة
مستقبلين بيت المقدس مستدبرين للكعبة لان المدينة بينهما فقيل لهم الا ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا
في اثناء الصلوة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم وسمي مسجدهم بذي القبلتين ومقابلة
العين من المدينة الى مكة لا يعرف الا بادلة هندسية يطول النظر فيها فكيف ادركوه على البديهة في اثناء الصلوة
وفي ظلمة الليل الثاني ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام ولم
يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك الا بدقيق النظر الهندسي واما القياس فمن
وجوه الاول لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما او ظنا وجب ان لا تصح صلوة احد قط لانه اذا كان محاذاة
الكعبة مقدار نيف وعشرين ذراعا فمن المعلوم ان اهل المشرق والمغرب يستحيل ان يقفوا في محاذات هذا
المقدار بل المعلوم ان الذين يقع منهم في محاذات هذا القدر قليل بالنسبة الى الكثير ومعلوم ان العبرة في احكام
الشرع بالغالب والنادر يلحق به فوجب ان لا تصح صلوة احد منهم لا سيما وذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة
لا يمكنه ان يعرف انه وقع في محاذاتها وحيث اجمعت الامة على صحة صلوة الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة فان قيل
الدائرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف الواقعة في
العالم باسرها كانها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كانها نقطة لتلك الدائرة الا ان الدائرة اذا صغرت ظهر التقوس
والانحناء في جميعها وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء في كل واحد من قسيها بل نرى كل قطعة منها
شبيهة بالخط المستقيم فلا جرم صحت الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على اضعاف البيت والكل
يسمون متوجهين الى عين الكعبة قلنا هب ان الامر على ما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وان كانت شبيهة
بالخط المستقيم في الحس الا انها لا بد وان يكون منحنية في نفسها لانها لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول في
جميع قطع تلك الدائرة فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض فيلزم ان تكون الدائرة
اما مضلعة او خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية فالصفوف
المتصلة في اطراف العالم انما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط
المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك الانحناء القليل الا ان ذلك الانحناء القليل الذي لا يفي بادراكه الحس البتة
لا يمكن ان يكون في محل التكليف واذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بانه هل هو مستقبل
لعين الكعبة ام لا فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل والشك في حصول الشرط

يقتضي الشك في حصول المشروط فوجب ان يبقى كل واحد من اهل هذه الصفوف شاكا في صحة صلوته وذلك
يقتضي ان لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجمعت الامة على انه ليس كذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة ليس بشرط
لا علما ولا ظنا وهذا كلام متين الثاني لو كان استقبال عين الكعبة واجبا ولا سبيل اليه الا بالدلائل الهندسية
وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل احد ولما لم يكن
كذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل عندنا استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر
الى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا لا ظنا قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على
تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن والرجل قادر على تحصيل اليقين بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان
يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب الثالث لو كان استقبال
العين واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين بواسطة تعلم الدلائل الهندسية يجب عليه تعلم تلك الدلائل
ولما لم يجب ذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب الرابع لو كان استقبال العين واجبا اما علما او ظنا
ومعلوم انه لا سبيل الى تلك الظن الا بنوع من انواع الامارات وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون
تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب
المسئلة الرابعة في دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما ارضية وهو الاستدلال بالجبال والقرى والانهار او هوائية
وهو الاستدلال بالرياح او سماوية وهي النجوم اما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا كليا فرب طريق
فيه جبل مرتفع يعلم انه على يمين المستقبل او شماله او قدامه او خلفه فكذلك الرياح قد تدل في بعض البلاد
ولسنا نقدر على استقصاء ذلك اذ لكل بلد حكم آخر في ذلك اما السماوية فادلتها منها تقريبية فقد قالوا
هذه الدلالة ان تكون نهارية او ليلية اما النهارية فالشمس فلا بد ان يراعى قبل الخروج من البلد ان الشمس عند
الزوال اهي بين الحاجبين ام هي على العين اليمنى ام اليسرى وتميل الى الجبين ميلا اكثر من ذلك فان الشمس
لا تعدو في البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر واما وقت المغرب فانما يعرف
ذلك بموضع الغروب وهو ان يعرف ان الشمس تغرب عن يمين المستقبل او هي مائلة الى وجهه او قفاه وكذلك
يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة في
الصلوات الخمس ولكن يختلف ذلك بالشتاء والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب
بحسب اختلاف البلاد واما الليلية فانه يستدل فيها على القبلة بالكواكب الذي يقال له الجدي فانه كوكب ثابت لا تظهر
حركته من موضعه وذلك اما ان يكون على قفاء المستقبل او على منكبه الايمن من ظهره او منكبه الايسر في البلاد الشمالية
من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كاليمن وما وراءها فيقع في مقابلة المستقبل فليعلم ذلك وما عرف ببلده فليعول
عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر فان المسافة اذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطب وموقع المشارق
والمغارب الا ان ينتهي في اثناء سفره الى بلاد فينبغي ان يسأل اهل البصيرة او يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل
محراب جامع البلدة حتى يتضح له ذلك فمهما يعلم هذه الادلة فله ان يعول عليها واما الطرق اليقينية وهي الوجوه
المذكورة في الكتب الهيئة قالوا سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤسنا
ورؤس اهل مكة وانحراف القبلة قوس من دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين
سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة سمت القبلة الى تقدم معرفة طول البلد المفروض
وعرضه ومعرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا لطول مكة وعرضها يخالف عرض مكة كان سمت
قبلتها على خط نصف النهار وان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال واما اذا كان عرض البلد مساويا
لعرض مكة وطوله مخالفا لطولها فقد يظن ان سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن
ايضا في البلاد التي اطوالها وعروضها مخالفة لطول مكة وعرضها ان يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا
كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسهلها ان نعرف الجزء الذي يسامت رؤس اهل مكة من
فلك البروج وهو ن كا من الجوزاء و كب لط من السرطان فنضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاسطرلاب
المعمول بعرض البلد ونعلم على المرى علامة ثم ندير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في
بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من اجزاء المجرة ثم ننظر اين وقع الجزء من مقنطرات الارتفاع فما كان هو
الارتفاع الذي عنده تسامت ذلك الجزء رؤس اهل مكة ثم نرصد مسامتة الشمس ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع
الشمس ذلك الارتفاع فقد سامتت الشمس رؤس اهل مكة فننصب مقياسا ونخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود
الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة المسئلة الخامسة معرفة دلائل
القبلة فرض على العين ام فرض على الكفاية فيه وجهان اصحهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال
ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلائل القبلة وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب المسئلة السادسة اعلم ان
قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا انا اجمعنا على ان الاستقبال خارج الصلوة
غير واجب بل انه طاعة لقوله عليه السلام خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي ان وجوب الاستقبال من خواص الصلوة
ثم نقول الرجل اما ان يكون معاينا للقبلة او غائبا عنها اما المعاين فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال واما الغائب
فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين او لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن او لا يقدر لا على تحصيل اليقين ولا
على تحصيل الظن فهذه اقسام ثلاثة القسم الاول القادر على تحصيل العلم فيه بحثان البحث الاول قد عرفت ان الغائب عن القبلة
لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية وما لا سبيل الى اداء الواجب الا به فهو واجب فيلزم
من هذا ان يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل احد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا
ان تعلمها مكروه ومحرم ولا ادري ما عذرهم في هذا القول الثاني المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة
حائل واشتبه عليه فهل له ان يجتهد قال صاحب التهذيب ينظر ان كان الحائل اصليا كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن

ومنها تحقيقية اما التقريبية ح

القطب سه

اصلنا كالابنية فعلى وجهين احدهما له الاجتهاد لان بينه وبينها حائلا يمنع المشاهدة كما في الحائل الاصلي والثاني ليس له الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى العين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب ان لا يكتفي فيه بالظن وهذا الوجه هو اللائق بسياق الاية لانها لما دلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل العلم بالمكلف به لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين القسم الثاني القادر على تحصيل الظن دون اليقين واعلم ان لتحصيل هذا الظن طرقا الطريق الاول الاجتهاد وظاهر قول الشافعي يقتضي ان الاجتهاد مقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه احدها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب ان يتناوله الامر وثانيها ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف القبلة بالتقليد ايضا يلزم التسلسل او الدور وهما باطلان فلا بد من انتهاء اخر الامر الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد اولى من تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك ان الاول اولى لانه اذا اتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطأ الا من جهة واحدة واذا قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق الى عمله احتمال الخطأ من وجهين ولا شك انه متى وقع التعارض بين طريقين فاقلهما خطأ اولى بالرعاية وثالثها قوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وههنا امر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب ان يجب عليه ذلك فان قيل اليس ان صاحب التهذيب ذكر انه اذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى جهة او وجد محرابا او علامة للقبلة في طريق هي جادة المسلمين يجب عليه ان يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان هذه العلامات كالنص في الانحراف يمنة او يسرة فيجوز ان يجتهد مع هذه العلامات كان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه عن الحج تياسروا يا اهل مرو وكذلك لو اخبره مسلم بان قال رايت اي المسلمين وجماعة للمسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا تقليدا بل هو قبول الخبر من اهله كما في الوقت وهو ما اذا اخبره عدل اني رايت الفجر قد طلع او الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم ان هذا الكلام مشكل من وجوه احدها انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير او فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على ان القادر على الاجتهاد لا بد وان يكون مامورا بالاجتهاد وثانيها انه يجوز المخالفة في اليمين واليسار بناء على الاجتهاد فنقول قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه فوجب ان يجوز له المخالفة كما في اليمين واليسار وثالثها انه اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذا لما قال اجتهد برايي مدحه الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع منه والثاني ايضا باطل لانه لما علم او ظن ان القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحا للتقليد على الاستدلال وانه خطأ ورابعها ان مذهب الشافعي انه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد واحتج القائلون بترجيح محاريب الامصار على البلاد من وجوه الاول انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه الثاني ان الرجل اذا راى المؤذن فرغ عن الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فههنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا ههنا الثالث ان اهل البلد رضوا به والظاهر انه لو كان خطأ لتنبهوا له ولو تنبهوا له لما رضوا به فهذا ما يمكن ان يقال في الجانبين الطريق الثاني الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا اخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن ان القبلة هناك واتفقوا على انه لا بد من شرطين الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمهما واختلفوا في شرائط ثلاثة اولها البلوغ وحكى الحضري نصا عن الشافعي انه لا يقبل وحكى ابو زيد نصا عن الشافعي انه يقبل وثانيها العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل وثالثها العدد فمنهم من اعتبره كما في الشهادة لا سيما الذين اعتبروا العدد في الرواية ايضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه احكام اولها ان كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا اقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا اضعف مثاله ان تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان وتقليد الظان اولى من تقليد من قلد غيره وهلم جرا وثانيها انه اذا علم ان الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى يصير الصلوة قضاء او تقليد الغير حتى تبقى الصلوة اداء فيه تردد وثالثها ان من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول الغير للصلوة بل يجب الطريق الثالث ان شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا راى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس او في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها او راى محرابا في قرية ولا يدري بناه المسلمون او المشركون او كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون اهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد الطريق الرابع ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يخبره انسان بمواقع الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فههنا يجب عليه الاستدلال بما سمع اذا كان عاجزا عن رؤيتها بنفسه القسم الثالث الذين عجزوا عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن في الظلمة التي خفيت الامارات باسرها عليه او الاعمى الذي لا يجد من يخبره او تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح ففيه ابحاث البحث الاول ان هذا الشخص يستحيل ان يكون مامورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا امارة تكليف ما لا يطاق وهو منفي فلم يبق الا احد امور ثلاثة اما ان يقال التكليف بالصلوة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط فههنا لا تجب عليه الصلوة او يقال شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر اقل من هذا وهو حال المسايفة فيسقط ههنا ايضا فيجب عليه ان ياتي بالصلوة الى اي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال او يقال انه ياتي بتلك الصلوة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة اما سقوط الصلوة عنه فذلك باطل بالاجماع وايضا فلانا راينا في الشرع في الجملة ان الصلوة صحت بدون الاستقبال كما في حال المسايفة في النافلة واما ايجاب الصلوة الى جميع الجهات فهو ايضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلوة واحدة وللقائل ان يقول اليس من نسي صلوة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عينها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات باسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات البحث الثاني انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة اولى بان يكون قبلة من سائر الجهات من غير

المسايفة المجالدة وتسايفوا تضاربوا بالسيف

ان يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد التشهي وميل القلب اليه فهل بعد هذا الاجتهاد لو هل المكلف يكلف بان يعمل بناء عليه ام لا الاولى ان يكون ذلك معتبرا بقوله عليه السلام المؤمن ينظر بنور الله ولان سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر البحث الثالث اذا ادى هذه الصلوة فالظاهر يقتضي انه لا يجب القضاء لانه ادى وظيفة الوقت وقد صحت منه فوجب ان لا يجب عليه الاعادة وظاهر قول الشافعي انه تجب الاعادة سواء بان صوابه او خطاؤه المسئلة السابعة تجوز الصلوة في جوف الكعبة عند عامة اهل العلم ويتوجه الى اي جانب شاء وقال مالك يكره ان يصلي في الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض اجزائها ومستدبرا الى بعض اجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا لكل الكعبة فوجب ان لا تصح صلاته لانه تعالى امر باستقبال البيت قال واما النافلة فجائزة لان استقبال القبلة فيها غير واجب حجة الجمهور ما اخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه عليه السلام دخل الكعبة هو واسامة بن زيد وعثمان بن ابي طلحة وبلال فاغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسالت بلالا حين خرج ما ذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة اعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه اولها ان خبر الواحد لا يعارض ظاهر القران وثانيها لعل تلك الصلوة كانت نافلة وذلك جائز عند مالك وثالثها ان مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوي وان كان لا يوجب الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد خال عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القران ورابعها ان الشيخين اوردا في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين الاول ان النفي والاثبات يتعارضان والثاني قوله هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلوة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل يجوز استدباره والجواب عن استدلال مالك ان يقول قوله وحيث ما كنتم اما ان يكون صيغة عموم او لا يكون فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى امر لمن كان في البيت ان يتوجه اليه فالاتي به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم لم يكن الاية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا تدل على حكمها لا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتمد في هذه المسئلة ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه ان يتوجه الى جزء من اجزاء البيت والذي في البيت يتوجه الى جزء من اجزاء البيت فكان اتيا بما امر به فوجب ان يخرج من العهدة المسئلة الثامنة اعلم ان الكعبة عبارة من اجسام مخصوصة وهي السقف والحيطان والبناء ولا شك ان تلك الاجسام حاصلة في احياز مخصوصة فالقبلة اما ان تكون تلك الاحياز فقط او تلك الاجسام فقط او تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لا جائز ان يقول انها تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الاحجار والخشب الى موضع اخر وبني بيت وتوجه اليه احد في الصلوة لم يجز ذلك ولا جائز ان يقال انها تلك الاجسام بشرط كونها في تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله تعالى وازيل عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية فان اهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلوتهم وكانوا مستقبلين للقبلة فلم يبق الا ان يقال القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصلت فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو ايضا مطابق للاية لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة المسجد الحرام هو الاحياز التي حصلت فيها تلك الاجسام فاذا امر الله تعالى بالتوجه الى جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء اذا ثبت هذا فنقول قال الشافعي اذا انهدمت الكعبة والعياذ بالله تعالى فالواقف في عرصتها لا تصح صلوته لانه لا يكون مستقبلا للبيت والقبلة وذكر ابن سريج انه تصح وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وهو الاختيار والدليل عليه ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف في العرصة مستقبل لجزء من اجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلا للقبلة فوجب ان تصح صلوته وقالوا ايضا الواقف على سطح الكعبة من غير ان يكون في قبالته جدار لا تصح صلوته على قول ابن سريج وهو الاختيار عندي لانه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي هو القبلة فوجب ان تصح صلوته المسئلة التاسعة لما دلت الاية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وان يكون مبنيا على الظن فكانت الاية دالة على التكليف بالظن فثبت ان التكليف بالظن واقع في الجملة وقد استدل الشافعي بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهذا ضعيف لانه اثبات للقياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه المسئلة العاشرة الظاهر انه لا يجب نية استقبال القبلة لان الاية دلت على وجوب الاستقبال فالاتي به آت بما دلت الاية عليه فوجب ان لا يجب عليه نية كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب المسئلة الحادية عشرة استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسايفة وفي حق الخوف على النفس من العدو او من السبع او من الحبل او من اللصوص وعند الخطأ في القبلة بسبب النسيان او التياسر او التيامن وفي اداء النوافل وهذا يقتضي ان العاجز عن تحصيل العلم او الظن اذا ادى الصلوة ثم يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له نفس الخطأ المسئلة الثانية عشرة اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلوة فمكلف ان ينحرف ويتحول ويبني لان ماضي الاجتهاد لا يبطل بمستقبله فكذلك ثمن صدق ثم نحو اخبر جاه بالمسائل المستنبطة من هذه الاية في حكم الاستقبال والله اعلم اما قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين احدهما ان قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم لا مع الامة وقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره

فاعد فيها

المسايفة المجالدة وتسايفوا تضاربوا بالسيف

خطاب مع الكل وثانيها ان المراد بالاولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه
ان يظن ان هذه القبلة قبلة اهل المدينة خاصة فبين الله انهم اينما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا نحو هذه
القبلة المسئلة الثانية قوله وحيثما كنتم يعني واينما كنتم وموضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط كانه قيل حيثما كنتم
تكونوا والفاء جواب اما قوله تعالى وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
المراد بقوله ان الذين اوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب التوراة عن السدى وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء
النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب التورية والانجيل ولابد ان يكونوا عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم
التواطؤ على الكتمان المسئلة الثانية الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم
ذكر القبلة فجاز ان يكون المراد ان القوم يعلمون ان الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك امر القبلة وغيرها ويحتمل
ان يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون انه الحق وهذا الاحتمال الاخير اقرب لانه اليق بالكلام اذ المقصد
بالاية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكروا فيه وجوها احدها ان قوما من علماء اليهود كانوا
عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلي الى القبلتين وثانيها انهم كانوا يعلمون ان الكعبة هي البيت
العتيق الذي جعله الله قبلة لابرهيم عليه السلام واسمعيل عليه السلام وثالثها انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة ان كل ما اتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا اما
قوله تعالى وما الله بغافل عما يعملون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي تعملون بالتاء على
الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على انه راجع الى اليهود المسئلة الثانية انا ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم
وبشارة اي لا يخفى علي جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد
لهم ويحتمل ايضا انه ليس بغافل عن مكافاتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل
الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار قوله تعالى ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل اية ما تبعوا قبلتك
وما انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن
الظالمين ٭ اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذين اوتوا الكتاب يعلمون ان هذه القبلة حق ثم بين بعد ذلك ان
صفتهم لم تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في قوله ولئن اتيت الذين اوتوا
الكتاب فقال الاصم المراد علماؤهم الذين اخبر الله تعالى عنهم في الاية المتقدمة بقوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون
انه الحق واحتج عليه بوجوه احدها قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم فوصفهم بانهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل
انه حق فانه لا يكون متبعا للهوى النفس بل يكون في ظنه انه متبع للهدى فاما الذين يعلمون بقلوبهم ثم ينكرونه بالسنتهم
فهم المتبعون للهوى وثانيها ان ما قبل هذه الاية وهو قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق لا يتناول عوامهم
بل هو مختص بالعلماء وما قبلها وهو قوله الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مختص بالعلماء ايضا اذ
لو كان عاما في الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا
هذه الاية المتوسطة وثالثها ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم
لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والايات وهذا شان المعاند اللجوج لا شان العامي المتحير ورابعها
انا لو حملناه على العموم لصارت الاية كذبا لان كثيرا من اهل الكتاب امن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال الاخرون
بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتج عليه بان قوله الذين اوتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل
ثم اجابوا عن الحجة الاولى ان صاحب الشبهة صاحب الهوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو اتى بتمام
النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل اليه علمنا انه ترك النظر بمجرد الهوى واجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس
يمتنع ان يراد في الاية الاولى بعضهم وفي الاية الثانية كلهم واجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على
الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع اولئك العلماء كان الاصرار حاصلا في الكل واجابوا عن الحجة الرابعة بانه
تعالى اخبر عنهم انهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون يغاير قولنا ان احدا منهم لا يؤمن المسئلة
الثانية احتج الكعبي بهذه الاية على جواز ان لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور لهؤلاء
لطف لكان في جملة الايات ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع المسئلة الثالثة احتج
ابومسلم بهذه الاية على ان علم الله تعالى في عباده وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون وانهم مستطيعون لان يفعلوا الايمان
الذي امروا به ويتركوا ضده واحتج اصحابنا بها على القول بتكليف ما لا يطاق لانه تعالى اخبر عنهم انهم
لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فكان
ذلك محالا وقد امروا به فقد امروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور في قوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام
لم تنذرهم لا يؤمنون المسئلة الرابعة انما حكم الله تعالى بانهم لا يرجعون عن باطلهم بسبب البرهان وذلك لان
اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة بل هو عن مكابرة وعناد والحسد وذلك لا يزول
بايراد الدلائل المسئلة الخامسة قوله تعالى وما انت بتابع قبلتهم قال الحسن والجبائي ... انهم لا يجتمعون على اختلفوا
اتباع قبلتك ... والمراد ان احدا منهم لا يؤمن ... الا ان ... وقال ... المسئلة السادسة وبين قوله ما تبع احد منهم قبلتك ح
لئن بمعنى لو واجيب بجواب لو والعلماء فيه خلاف فقيل انما لما تقاربا في المعنى كل واحد منهما عن الاخر واجيب
بجوابه نظيره قوله ولئن ارسلنا ريحا فرأوه مصفرا لظلوا وقال ظلوا جواب لو والمعنى ولو ارسلنا ريحا فرأوه قال الاخفش
لئن وذلك لان اصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحد منهما على موضعه وانما
الحق في الجواب هو انه دخل ... المسئلة السابعة الاية وزنها فعلة

اصلها اية فاستثقلوا التشديد في الياء فابدلوا الياء الفا لانفتاح ما قبلها والاية الحجة والعلامة واية الرجل
شخصه وخرج القوم بايتهم اي بجماعتهم وسميت اية القرآن اية بذلك لانه جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع
الكلام الذي بعدها وقيل لانها دالة على انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الا من كلام الله المسئلة الثامنة
روي ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ائتنا باية كما اتى الانبياء قبلك فانزل
الله تعالى هذه الاية والاقرب ان هذه الاية ما نزلت في واقعة مبتدأة بل هي من بقية احكام القبلة اما قوله تعالى
وما انت بتابع قبلتهم ففيه اقوال الاول انه رفع لتجويز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة الثاني
حسم الاطماع اهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجوا ان يكون صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه
الى قبلتهم الثالث المقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما انت بتارك حقه الرابع اراد انه لا يجب عليك استصلاحهم
باتباع قبلتهم لان ذلك معصية الخامس ما انت بتابع قبلة جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبلة اليهود مخالفة
لقبلة النصارى فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع اقوالهم اما قوله تعالى وما بعضهم
بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال اما على الحال فمن وجوه الاول انهم ليسوا
مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن ارضاؤهم باتباعها الثاني ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون
في القبلة فكيف يدعونك الى قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون الثالث ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة
اهل الكتاب لانه اذا جاز ان يختلف قبلتاهما للمصلحة جاز ان يكون المصلحة في ثالث واما حمل الاية على الاستقبال
ففيه اشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينبغي ان يكون احد منهم قد اتبع قبلة الاخر لكن ذلك قد
وقع فيفضي الى الخلف وجوابه انا ان حملنا اهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا
ان احدا منهم يتبع قبلة الاخر فالخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص واما قوله ولئن
اتبعت اهواءهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الهوى مقصورا هو ما يميل اليه الطبع والهواء ممدودا هو الذي في الجو
المسئلة الثانية اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال الاكثرون
بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز ان يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطأ لان
كل ما لو وقع من الرسول لقبح والالجاء عنه مرتفع فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله وجب ان ينهاه
عنه ويدل عليه وجوه احدها انه لو كان كل ما علم الله تعالى انه لا يفعله وجب ان لا ينهاه عنه لكان كل ما علم انه
يفعله وجب ان لا يؤمر به وذلك يقتضي ان لا يكون النبي مامورا بشيء ولا منهيا عن شيء وانه بالاتفاق باطل
وثانيها لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي عليه السلام عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك
النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير وثالثها ان يكون الغرض من النهي والوعيد ان يتاكد
قبح ذلك في الفعل فيكون الغرض منه التاكيد وكما حسن من الله تعالى التنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد
بعدما قررها في العقول والغرض منه تاكيدا لعقل بالنقل فاي بعد في مثل هذا الغرض ههنا ورابعها قوله تعالى
في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى اخبر عن عصمتهم في قوله يخافون
ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وقد اجمعوا على
انه عليه السلام ما اشرك وما مال اليه وقال يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال ودوا لو تدهن
فيدهنون وقال بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله ولا تشرك بالله ولا تكونن من
المشركين فثبت بما ذكرناه انه عليه السلام نهي عن ذلك وان غيره ايضا منهي عنه لان النهي عن هذه الاشياء ليس
من خواص الرسول فبقي ان يقال فلم خصه بالنهي دون غيره فنقول فيه وجوه احدها ان كل من كان نعم الله عليه اكثر
كان صدور الذنب منه اقبح ولا شك ان نعم الله على الرسول اكثر فكان صدور الذنب منه اقبح فكان اولى بالتخصيص
وثانيها ان مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير وثالثها ان الرجل الحازم اذا اقبل على احد اولاده واصلحه
فزجره عن امر بحضرة جماعة اولاده فانه يكون منبها بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس
ان يوجهوا امرهم ونهيهم الى من هو اعظم درجة تنبيها للغير وتوكيدا فهذه قاعدة متقررة في امثال هذه الايات
القول الثاني ان قوله ولئن اتبعت اهواءهم ليس المراد منه ان اتبع اهواءهم في كل الامور فلعله عليه السلام
كان في بعض الامور يتبع اهواءهم مثل ترك المخاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعا منه عليه السلام في استمالتهم
فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر ايضا وايسه منهم بالكلية على ما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا القول
الثالث ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الا ان المراد منه امته وهذا كما انك اذا عاتبت انسانا اساء عبده الى
عبدك فتقول له لو فعلت مرة اخرى مثل هذا الفعل لعاتبتك عليه عتابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يميل الى
مخالطتهم ومتابعتهم احد من الامة اما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
انه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والايات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك
من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكان الله تعالى عظم امر النبوات
والمعجزات بان سماها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم اعظم المخلوقات شرفا ومرتبة المسئلة الثانية دلت
الاية على ان توجه الوعيد على العلماء اشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك
اما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض
منه التهديد والزجر قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق
وهم يعلمون ٭ الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ٭ اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى قوله الذين اتيناهم الكتاب
وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بانهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
والجمع العظيم اذا علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه في العادة الا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسال عن
الجامع لم يجز ان لا يلقاه احد الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل المسئلة الثانية الضمير في قوله

يعرفونه الى ما ذا يرجع ذكروا فيه وجوها احدها انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اى يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون ابناءهم لا يشتبه عليهم ابناؤهم وابناء غيرهم عن عمر انه سال عبد الله ابن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا اعلم به منى بابنى فقال ولم قال لانى لست اشك فى محمد انه نبى فاما ولدى فلعل والدته خانت فقبل عمر راسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول اسولة السؤال الاول اى تعلق هذا الكلام بما قبله من امر القبلة الجواب انه تعالى فى الاية المتقدمة لما حذر امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين ٭ اخبر المؤمنين بحاله عليه السلام فى هذه الاية فقال يا معشر المؤمنين ان علماء اهل الكتاب يعرفون محمدا صلى الله عليه وسلم وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون فى ابنائهم السؤال الثانى هذه الاية نظيرها قوله تعالى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورية والانجيل ٭ وقال ومبشرا برسول ياتى من بعدى اسمه احمد ٭ الا انا نقول من المستحيل ان يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان وصفه بالتورية والانجيل اما ان يكون قد اتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة او هذا الوصف ما اتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب ان يكون العلم بمقدمه فى الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلومة لاهل الشرق والغرب لان التورية والانجيل كانا مشهورين فيما بين المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن احد من النصارى واليهود من انكار ذلك واما القسم الثانى فانه لا يفيد القطع فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانا نقول هب ان التورية اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا ان ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا فى التفصيل الى حد التعيين فلم يلزم من الاعتراف بذلك الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بان العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التورية والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزات على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقوى واظهر من العلم ببنوة الابناء وابوة الاباء السؤال الثالث على هذا الوجه الذى قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانيا غير محتمل للغلط اما العلم بان هذا ابنى وذاك ابى ليس علما يقينيا بل ظن محتمل للغلط فلم شبه اليقينى بالظنى والجواب ليس المراد ان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم ببنوة الابناء بل المراد انه تشبيه العلم باشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضرورى وذلك نظرى وتشبيه النظرى بالضرورى يفيد المبالغة وحسن الاستعارة السؤال الرابع لم خص الابناء بالذكور الجواب لان الذكور اعرف واشهر وهم بصحبة الاباء الزم وبقلوبهم الصق القول الثانى الضمير فى قوله يعرفونه راجع الى امر القبلة اى ان علماء اهل الكتاب يعرفون امر القبلة التى نقلت اليها كما يعرفون ابناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول اولى من وجوه احدها ان الضمير راجع الى مذكور سابق واقرب المذكورات العلم فى قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم واما امر القبلة فما تقدم ذكره البتة وثانيها ان الله تعالى ما اخبر فى القران ان امر تحويل القبلة مذكور فى التورية والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكور فى التورية والانجيل وكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى وثالثها ان المعجزات لا تدل اولا دلالتها الا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فاما امر القبلة فذلك انما يثبت لانه احد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى اما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق فاعلم ان الذين اوتوا الكتاب عرفوا الرسول فمنهم من امن به مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقى على كفره ومن امن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقى على كفره لا جرم قال تعالى وان فريقا منهم فبعض الوصف لذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق فى الدين محظور اذا امكن اظهاره واختلفوا فى المكتوم فقيل امر محمد صلى الله عليه وسلم وقيل امر القبلة وقد استقصيناه فى هذه المسئلة اما قوله تعالى الحق من ربك ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يحتمل ان يكون الحق خبر مبتدأ محذوف اى هو الحق وقوله من ربك يجوز ان يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز ايضا ان يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ على رضى الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول اى يكتمون الحق الحق من ربك المسئلة الثانية الالف واللام فى قوله الحق فيه وجهان ان يكون للعهد والاشارة الى الحق الذى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى الحق الذى فى قوله ليكتمون الحق اى هذا الذى يكتمونه هو الحق من ربك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله لا من غيره يعنى ان الحق ما ثبت انه من الله كالذى انت عليه وما لم يثبت انه من الله كالذى عليه اهل الكتاب فهو الباطل اما قوله تعالى فلا تكونن من الممترين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى فلا تكونن من الممترين فيما ذا اختلفوا فيه على اقوال احدها فلا تكونن من الممترين فى ان الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وان بعضهم عاند وكتم قاله الحسن وثانيها بل يرجع الى امر القبلة وثالثها بل يرجع الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضى النبوة وما يشتمل عليه من قران ووحى وشريعة فقوله فلا تكونن من الممترين وجب ان يكون راجعا اليه المسئلة الثانية انه تعالى وان نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وقد تقدم القول فى بيان هذه المسئلة قوله تعالى

ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يات بكم الله جميعا ان الله على كل شىء قدير ٭ اعلم انهم اختلفوا فى المراد بقوله ولكل ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انما قال ولكل ولم يقل لكل قوم وامة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير فى كلامهم كقوله ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا المسئلة الثانية ذكروا فيه اربعة اوجه احدها انه يتناول جميع الفرق اعنى المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وهو قول الاصم قال لان فى المشركين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى الله تعالى كما حكى الله عنهم فى قوله

هؤلاء شفعاؤنا عند الله وثانيها وهو قول اكثر العلماء التابعين ان المراد اهل الكتاب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخل وثالثها قال بعضهم المراد لكل قوم من المسلمين وجهة اى جهة من الكعبة يصلى اليها جنوبية او شمالية شرقية او غربية واحتجوا على هذا القول بوجهين الاول قوله تعالى هو موليها يعنى الله موليها وتولية الله تعالى لم تحصل الا فى الكعبة لان ما عداها تولية الشيطان الثانى ان الله تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر ان المراد من هذه الخيرات ما لكل احد من وجهة والجهات الموصوفة بالخير ليست الا جهات الكعبة ورابعها قال اخرون ولكل اى ولكل احد من الرسل واصحاب الشرائع جهة قبلة وقبلة المقربين العرش وقبلة الروحانيين الكرسى وقبلة الكروبيين البيت المعمور وقبلة الانبياء الذين قبلك بيت المقدس وقبلتك الكعبة اما قوله تعالى وجهة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرئ ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد ابوه ضاربه المسئلة الثانية قال الفراء وجهة وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا فى المراد فقال الحسن المراد المنهاج والشرع كقوله تعالى ولكل امة جعلنا منسكا ولكل امة جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه ان الشرائع مصالح فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الاشخاص وكما اختلفت بحسب اختلاف الاشخاص لم يبعد ايضا اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير وقال الباقون المراد منه امر القبلة لانه تقدم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب ان تكون محمولة على ذلك اما قوله هو ففيه وجهان الاول انه عائد الى الكل اى ولكل احد وجهة هو مولى وجهه اليها الثانى انه عائد الى اسم الله تعالى اى الله تعالى يوليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول ان لكل منهم وجهة اى جهة من القبلة وهو موليها اى هو مستقبلها ومتوجه اليها لصلوته التى هو يتقرب بها الى ربه وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة فاستبقوا الخيرات اى فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك فى الدنيا والاخرة اما فى الدنيا فلشرفكم بقبلة ابرهيم واما فى الاخرة فللثواب العظيم الذى تاخذونه عن انقيادكم لاوامره فان الى الله مرجعكم وانما تكونوا من جهات الارض يات بكم الله جميعا فى صعيد القيمة فيفصل بين المحق منكم والمبطل حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصى ومن المصيب منكم ومن المخطى انه على ذلك قادر ومن قال بهذا التاويل قال المراد ان لكل من اهل الملل وجهة قد اختارها اما بشريعة واما بهوى فلستم تواخذون بفعل غيركم فانما لهم اعمالهم ولكم اعمالكم واما تقدير الكلام على الوجه الثانى اعنى ان يكون الضمير فى قوله هو موليها عائدا الى الله تعالى فههنا وجهان الاول ان الله تعالى عرفنا ان كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده اذا شاء يفعله على حسب ما يعلمه صلاحا فالجهتان من الله تعالى هو الذى ولى وجوه عباده اليهما فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله تعالى فى الحالتين فان انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما وليهم فان الله تعالى يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا فى عرصة القيمة فيفصل بينكم الثانى انا اذا فسرنا قوله ولكل وجهة من جهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة اى ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحى فانها وان اختلفت بعد ان يؤدى الى الكعبة فهى كجهة واحدة ولا يخفى على الله تعالى نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على اعمالهم اما قوله تعالى موليها فهو مولى وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء اى مستقبلها وقال ابو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد تولاها ورضيها واتبعها وفى قراءة عبد الله بن عامر هو مولاها وهى قراءة ابن عباس وابى جعفر محمد بن على الباقر وفى قراءة الباقين موليها ولقراءة ابن عامر معنيان احدهما ان ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته جعلته بحيث تليه فاذا صار هذا بحيث يليك فقد صرت ايضا بحيث يليه فذلك اذن فعل كل واحد منهما بالاخر وهو كقوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات ولا ينال عهدى الظالمين والظالمون وهذا قول الفراء والثانى هو مولاها اى قد زينت له تلك الجهة وحببت اليه اى صيرت بحيث يحبها ويرضاها اما قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة فى وقتها واعلم ان اداء الصلوة فى اول الوقت عند الشافعى افضل خلافا لابى حنيفة واحتج الشافعى بوجوه اولها ان الصلوة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلوة خير موضوع واذا كان كذلك وجب ان يكون تقديمه افضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا اقل من الندب وثانيها قوله تعالى وسابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلوة مما يوجب المغفرة فوجب ان تكون المسابقة بها مندوبة وثالثها قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ولا شك ان المراد منه السابقون فى الطاعات ولا شك ان الصلوة من الطاعات وقوله تعالى اولئك المقربون يفيد الحصر فمعناه انه لا يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على ان كمال الفضل منوط بالمسابقة ورابعها قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة ولا شك ان الصلوة كذلك فكانت المسارعة بها مامورة وخامسها انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون فى الخيرات ولا شك ان الصلوة من الخيرات لقوله عليه السلام خير اعمالكم الصلوة وسادسها انه تعالى ذم ابليس فى ترك المسارعة فقال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وهذا يدل على ان ترك المسارعة موجبة للذم وسابعها قوله تعالى حافظوا على الصلوات والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليامن الفوت بالنسيان وسائر الاشغال وثامنها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى فثبت ان الاستعجال اولى وتاسعها قوله تعالى لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان المسابقة سبب للفضيلة فكذا فى هذه الصورة وعاشرها ما روى عمر وجرير بن عبد الله وانس وابو محذورة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الصلوة فى اول الوقت رضوان الله وفى اخره عفو الله قال الصديق رضى الله عنه رضوان الله احب الينا من عفوه قال الشافعى رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك ان يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج فى غير موضعه لانه يقتضى ان ياثم بالتاخير واجمعنا على انه لا ياثم فلم يبق الا ان يكون معناه ان الفعل فى اخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة وما كان كذلك فلا شك

ابو محذورة سمرة بن مغيرة مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم

انه يوجب رضوان الله تعالى فكان التاخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التاخير اولى قلنا هذا ضعيف من وجوه الاول انه لو كان كذلك لوجب ان يكون تاخير المغرب افضل وذلك لم يقله احد الثاني عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم الالتفات وذلك يقتضى العقاب الا انه لما اتى بالفعل بعد ذلك اسقطه ذلك الاقتضاء الثالث ان تفسير ابى بكر الصديق يبطل هذا التاويل الذى ذكروه الحادى عشر عن على ابن ابى طالب كرم الله وجهه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال يا على ثلاث لا تؤخرها الصلاة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا الثانى عشر عن ابن مسعود رضى الله عنه انه سال الرسول صلى الله عليه وسلم اى الاعمال افضل فقال الصلوة لميقاتها الاول الثالث عشر روى ابو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الرجل ليصلى الصلوة وقد فاته من اول الوقت ما هو خير له من اهله وماله الرابع عشر قال عليه الصلوة والسلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فمن كان اسبق فى الطاعة كان هو الذى سن عمل الطاعة فى ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر من ثواب المتاخر الخامس عشر انا توافقنا على ان احد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين اهل السنة وغيرهم ان ابا بكر اسبق اسلاما ام على وما ذاك الا لاتفاقهم على ان المسابقة فى الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قولنا السادس عشر قوله عليه السلام فى خطبة له وبادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشتغلوا ولا شك ان الصلوة من الاعمال الصالحة السابع عشر ان تعجيل حقوق الادميين افضل من تاخيرها فوجب ان يكون الحال فى اداء حقوق الله تعالى كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم الثامن عشر ان المبادرة والمسارعة الى الصلاة اظهار للحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفى التاخير كسل عنها فيكون الاول اولى التاسع عشر ان الاحتياط فى تعجيل الصلوة لانه اذا اداها فى اول الوقت تفرغت ذمته فاذا اخرها فربما عرض له شغل فيمنعه عن ادائها فيبقى الواجب فى ذمته والوجه الذى يحصل فيه الاحتياط لا شك انه اولى والعشرون اجمعنا فى صوم رمضان ان تعجيله افضل من تاخيره وذلك لان المريض يجوز له ان يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له ان يعجل ويصوم فى الحال ثم اجمعنا على ان التعجيل فى الصوم افضل على ما قال وان تصوموا خير لكم فوجب ايضا ان يكون التعجيل فى الصلوة اولى فان قيل تنتقض هذه الدلائل بالغياب بالظهر فى شدة الحر وبما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة ووجود الماء قلنا التاخير ثبت فى هذه المواضع لامور عارضة وكلامنا فى مقتضى الاصل الحادى والعشرون المسارعة الى الامتثال حسن فى العرف من ترك المسارعة فوجب ان يكون فى الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن الثانى والعشرون صلوة كملت شرائطها فوجب اداؤها فى اول الوقت كالمغرب ففيه احتراز عن الظهر فى شدة الحر لانه انما يستحب التاخير اذا اراد ان يصليها فى المسجد لاجل ان المشى الى المسجد فى شدة الحر كالمانع اما اذا صلاها فى داره فالتعجيل افضل وفيه احتراز من تدافع الاخبثين او حضرة الطعام وبه يجوع لهذا المعنى ايضا وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل فى هذه الصورة فهذه هى الادلة الدالة على ان المسارعة افضل ولنذكر كل واحد من الصلوات اما صلوة الفجر فقال محمد المستحب ان يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فان اراد الاختصار على احد الوقتين فالاسفار افضل وقال الشافعى التغليس افضل وهو مذهب ابى بكر وعمر وبه قال مالك واحمد واحتج الشافعى بعد الدلائل السالفة بوجوه احدها ما اخرج فى الصحيحين برواية عائشة رضى الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى الصبح فينصرف والنساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس قال محيى السنة فى كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن اى متجللات باكسيتهن والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الاردية الواسعة واحدها مرط والغلس ظلمة اخر الليل فان قيل كان هذا فى ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعة فكان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى بالغلس كيلا يعرفن وهكذا كان عمر رضى الله عنه يصلى بالغلس ثم لما نهين عن الحضور فى الجماعة ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه فى اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشئ من الدلائل الشرعية وثانيها ما اخرج فى الصحيحين عن قتادة عن انس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلوة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين اية وهذا ايضا يدل على التغليس وثالثها ما روى عن ابن مسعود الانصارى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم اسفر مرة ثم لم يعد الاسفار حتى قبضه الله تعالى ورابعها انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب ان يكون ترك النوم باداء الفرائض افضل لقوله عليه الصلوة والسلام حكاية عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون الى بمثل اداء ما افترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون التغليس افضل وخامسها ان النوم فى ذلك الوقت اطيب فيكون تركه اشق فوجب ان يكون ثوابه اكبر لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اى اشقها واحتج ابو حنيفة بوجوه احدها قوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وثانيها روى عبد الله بن مسعود انه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الا لميقاتها الا صلوة الفجر فانه صلاها يومئذ لغير ميقاتها وثالثها عن ابن مسعود قال ما رايت اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حافظوا على شئ ما حافظوا على التنوير بالفجر ورابعها عن ابى بكر رضى الله عنه انه صلى الفجر فقرا ال عمران فقالوا كادت الشمس ان تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر رضى الله عنه انه قرا البقرة فاستشرفوا الشمس فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وخامسها ان تاخير الصلوة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه السلام المنتظر للصلوة كمن هو فى الصلوة فمن اخر الصلوة عن اول وقتها فقد انتظر الصلوة اولا ثم اتى بها ثانيا ومن صلاها فى اول الوقت فقد فاته فضل الانتظار وسادسها ان التنوير يفضى الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون اولى تحصيلا لفضل الجماعة وسابعها ان التغليس تضييق على الناس لانه اذا كانت الصلوة فى وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلوة بعد طلوع الفجر ويحرج

الاخبثين سم

منه

منه شرعا وثامنها انه تكره الصلوة بعد صلوة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهية واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهية والجواب عن الاول ان الفجر اسم للنور الذى يتفجر به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية فى الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرا واما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال سفرت المراة وجهها اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام فى الهواء فان الظلام كلما كان اشد كان النور الذى يظهر فيه اظهر وابهر كان اكثر ثوابا وقد بينا ان ذلك لا يكون الا فى اول الفجر وهذا معنى قول الشافعى ان الاسفار المذكور فى الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذى يدل على ما قلناه ان اداء الصلوة فى ذلك الوقت اشق فوجب ان يكون اكثر ثوابا واما تاخير الصلوة الى وقت التنوير فهو عادة اهل الكسل فكيف يمكن ان يقول الشارع ان الكسل افضل من الجد فى الطاعة والجواب عن الثانى وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هو الذى قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل فى اول الوقت فاما عند امتلاء العالم بالنور فانه لا يسمى ذلك فجرا واما سائر الوجوه فهى معارضة ببعض ما قدمناه والله اعلم اما قوله تعالى اينما تكونوا يات بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا ايها المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الى الخيرات وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيمة الى ما لكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه تعالى حقق ذلك بقوله ان الله على كل شئ قدير وذلك لان الاعادة فى نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب ان يكون قادرا على الاعادة واما المسائل المستنبطة من هذه الاية فقد قررناها فى قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شئ قدير قوله تعالى

ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشونى ولاتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون

اعلم ان اول ما فى هذه الاية من البحث ان الله تعالى قال قبل هذه الايات قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وذكر ههنا ثانيا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ثم ذكر ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل لهذا التكرير فائدة ام لا وللعلماء فيه اقوال احدها ان الاحوال ثلاثة الاول ان يكون الانسان فى المسجد الحرام الثانى ان يخرج عن المسجد الحرام ويكون فى البلد الثالث ان يخرج عن البلد الى اقطار الارض فالاية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقرب حرمة لا تثبت منها للبعد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الايات والجواب الثانى انه تعالى انما اعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة زائدة اما فى المرة الاولى فبين ان اهل الكتاب يعلمون ان امر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وامر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك فى التورية والانجيل واما فى المرة الثانية فبين انه تعالى يشهد ان ذلك حق وشهادة الله تعالى بكونه حقا مغايرة لعلم اهل الكتاب بكونه حقا واما فى المرة الثالثة فبين انه انما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة فلما اختلفت هذه الفوائد وجبت اعادتها لاجل ان يترتب فى كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث انه تعالى قال فى الاية الاولى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان يخطر بالجاهل انه تعالى انما فعل ذلك طلبا لرضى محمد صلى الله عليه وسلم لانه قال فلنولينك قبلة ترضاها فازال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك اى نحن ما حولناك الى هذه القبلة بمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذى لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود المنسوخة التى انما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فالمراد دوموا على هذه القبلة فى جميع الازمنة والاوقات ولا تولوا فيصير ذلك التولى سببا للطعن فى دينكم فالحاصل ان الاية الاولى امر بالدوام فى جميع الامكنة والثانية امر بالدوام فى جميع الازمنة واشعار بان هذا لا يصير منسوخا البتة والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه اياهم بالقبلة التى كانوا يحبونها وهى قبلة ابيهم ابرهيم عليه السلام والثانى مقرون بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها اى لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التى يعلم الله تعالى انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود فى امر القبلة فكانت هذه علل ثلاثا قرن بكل واحدة منها امر بالتزام القبلة فنظيره ان يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التى كنت تهواها ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم يقال الزم هذه القبلة فان فى لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك فهذا التكرار فى هذا الموضع كالتكرار فى قوله تعالى فباى الاء ربكما تكذبان وكذلك لانه ذكر نعما عددها ثم قرن بكل واحدة منها قوله فباى الاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر فى قوله تعالى ان فى ذلك لاية وما كان اكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة اول الوقائع التى ظهر النسخ فيها فى شرعنا فدعت الحاجة الى التكرير لاجل التاكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البيان اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون يعنى ما يعمله هؤلاء المعاندون الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه

كشفت عن سم

بالتنوير سم

ويدخلون الشبهة على العامة بقوله ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وبانه قد اشتاق الى مولده ودين
اباته فان الله عالم بهذا قد انزل لما ابطله وكشف عن وهنه وضعفه اما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة
ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل في باب القبلة عن القوم
فاراد الله تعالى ان يبين ان تلك الحجة تزول الان باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات احدها
ان اليهود قالوا يخالفنا في ديننا ويتبع قبلتنا وثانيها قالوا لم يدر محمد اين يتوجه في صلاته حتى هديناه وثالثها
ان العرب قالوا انه كان يقول انا على دين ابرهيم والان لما ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابرهيم عليه السلام
فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شرعه عليه الصلوة والسلام الا ان الله تعالى لما علم ان الصلاح في
عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر في المصالح وقد بينا من قبل تلك
المصالح وهي تميز من اتبعه بمكة ممن اقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل
عليه السلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال الله تعالى لئلا يكون
للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله
انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة اخرى وهو قول بعض العرب ان محمدا عليه السلام عاد الى ديننا في الكعبة
وسيعود الى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر
وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فلاجرم قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم المسئلة
الثانية قرا نافع ليلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهو الاصل المسئلة
الثالثة لئلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا لئلا وقال الزجاج التقدير عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم
حجة المسئلة الرابعة قيل الناس هم اهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم المسئلة الخامسة ههنا سؤال
وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا انفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة وقد اختلف الناس فيه
على اقوال الاول انه استثناء متصل ثم على الاول يمكن دفع السؤال من وجوه الاول ان الحجة كما انها قد تكون
حقة فقد تكون ايضا باطلة قال تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك من بعد ما جاءك من العلم
والمحاجة هي ان يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي ان يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة ولان
الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها ماخوذة من محجة
الطريق فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه في اثبات او ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة
كان الاستثناء متصلا الوجه الثاني في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس اهل الكتاب فانهم وجدوا في
كتابهم انه عليه السلام يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا عن الحسد وقال الوجه
الثالث انهم لما اوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله تعالى حجة بناء على معتقدهم ولعله تعالى سماها
حجة تهكما بهم الوجه الرابع اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجاج الا الذين ظلموا منهم
فانهم يحاجونكم بالباطل القول الثاني انه استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها
موضع الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن معناه لكن اتباع الظن وقال النابغة شعر ولا عيب
فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * ومعناه لكن بسيوفهم فلول من قراع وليس بعيب ويقال
ماله على حق الا التعدي يعني لكنه يتعدى ويظلم ونظيره ايضا قوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم
وقال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب القول الثالث زعم ابو عبيدة
ان الا بمعنى الواو وكانه تعالى قال لئلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا وانشد شعر وكل اخ مفارقه اخوه
لعمر ابيك الا الفرقدان * يعني والفرقدان القول الرابع قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم
في عليكم كانه قيل لئلا يكون عليكم حجة الا على الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى وهذان
الوجهان بعيدان اما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل
ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فانهم لا يضرونكم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره يعني احذروا
عقابي ان انتم عدلتم عما الزمتكم وفرضت عليكم وهذه الاية تدل على ان الواجب على المرء في كل افعاله وتروكه
ان ينصب بين عينيه خشية عقاب الله تعالى وان يعلم انه ليس في يد الخلق شيء البتة وان لا يكون مشتغل القلب
بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم اما قوله تعالى ولاتم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه احدها
انه راجع الى قوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتي عليكم فبين تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين
الحكمتين احديهما الانقطاع حجتهم عنه والثاني لتمام النعمة وقد بين ابو مسلم بن بحر الاصفهاني ما في ذلك من
النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابرهيم عليه السلام في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول صلى الله عليه
وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من
شرف البقعة فهو موضع النعمة وثانيها ان متعلق اللام محذوف معناه ولاتمامي النعمة عليكم وارادتي اهتدائكم
امرتكم بذلك وثالثها انه يعطف على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لاوفقكم ولاتم نعمتي عليكم وهذا القول
اقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى انزل عند قرب وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم اكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتي فبين ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في
هذه الرواية ولاتم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة
دخول الجنة وعن علي كرم الله وجهه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكاه عن ابي مسلم من
التشكك في صلاة الرسول وصلاة امته الى بيت المقدس فان كان مراده ان الفاظ القران لا تدل على ذلك
فقد اصاب لان شيئا من الفاظ القران لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان اراد به انكاره اصلا فيعسر
لان الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة ولابي مسلم ان يمنع التواتر وعند ذلك يقول لا يصح التعويل في قطع

بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد والله اعلم قوله تعالى كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم اياتنا
ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون اعلم انا قد بينا ان الله تعالى استدل على صحة دين
محمد صلى الله عليه وسلم بوجوه بعضها الزامية وهو ان هذا الدين دين ابرهيم عليه السلام فوجب قبوله
وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا امنا
بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط ثم انه تعالى عقب هذا الاستدلال
بحكاية شبهتين لهم احديهما قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا والثاني استدلالهم بانكار
النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا
عليها واطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان اعظم شبهة اليهود في انكار نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم انكار النسخ فلاجرم اطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولاتم
نعمتي عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظم نعم الله ولا شك ان ذلك اشد
استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدي الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب لحصول العز
والشرف في الدنيا والتخلص عن الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب
اما قوله تعالى كما ارسلنا ففيه مسائل المسئلة الاولى هذا الكاف اما ان يتعلق بما قبله او بعده فان قلنا انه متعلق
بما قبله ففيه وجوه الاول انه راجع الى قوله ولاتم نعمتي عليكم اي ولاتم نعمتي عليكم في الدنيا بحصول الشرف
وفي الاخرة بالفوز بالثواب كما اتممتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول الثاني ان ابرهيم عليه السلام قال ربنا
وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك ويزكيهم وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا
مناسكنا فكانه تعالى قال ولاتم نعمتي ببيان الشرايع واهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابرهيم كما ارسلنا فيكم
رسولا اجابة لدعوته عن ابن جرير الثالث قول ابي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير فكذلك جعلناكم امة وسطا
وكما ارسلنا فيكم رسولا اي كما ارسلنا فيكم رسولا من شانه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم امة وسطا
واما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما ارسلنا فيكم رسولا يعلمكم الدين والشرع فاذكروني اذكركم
وهو اختيار الاصم وتقديره انكم كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل
منكم ليس بصاحب كتاب ثم اتاكم باعجب الايات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن احوالهم
وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفهاء وفي ذلك
اعظم البرهان على صدقه فقال كما اوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكروني بالشكر عليها اذكركم برحمتي
وثوابي والذي يؤكده قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما ذكرهم بهذه النعمة
والمنة امرهم في مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل كما هل يجوز ان يكون جوابا قلنا جوزه الفراء وجعل لاذكروني
جوابين احدهما كما والثاني اذكركم ووجه ذلك لانه وجب عليهم الذكر ليذكرهم الله برحمته ولما سلف من نعمته
قال القاضي والوجه الاول اولى لان قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به اولى المسئلة
الثانية في وجه التشبيه قولان احدهما ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولاتم نعمتي كان المعنى ان النعمة في امر القبلة كالنعمة
بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح بالاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله تعالى فاذكروني فذلك على ان النعمة بالذكر جارية
مجرى النعمة بالرسالة المسئلة الثالثة ما في قوله كما ارسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل ان يكون
كافة اما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي ارساله فيهم ومنهم نعم عظيمة عليهم لما فيهم من
الشرف ولان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا
الى القبول اقرب اما قوله تعالى يتلوا عليكم اياتنا فاعلم انه من اعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فتتادى به العبادات
ولانه يستفاد منه جميع العلوم ولانه يشتمل على مجامع الاخلاق الحميدة فكانه يحصل من تلاوته كل
خيرات الدنيا والاخرة اما قوله ويزكيكم ففيه اقوال احدها التطهير من الشرك
ازكيا عن الحسن وثانيها ويزكيكم بالثناء والمدح اي يعلم ما انتم عليه من الاخلاق الحميدة فيصفكم بكما يقال المزكي
الشاهد وصفه بانه زكي وثالثها ان التزكية عبارة عن التنمية كانه قال يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم
وذلك بان يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا عن ابي مسلم قال القاضي وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى
يفعل بالمطيع كل ذلك اما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القران عليهم غير تعليمه اياهم واما
الحكمة فهي العلم بسائر الشريعة التي يشتمل القران على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة هي سنة
الرسول اما قوله ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه تعالى ارسله على حين فترة من الرسل وجهالة
من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين في امر اديانهم فبعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق حتى علمهم
ما احتاجوا اليه في دينهم وذلك من اعظم انواع النعم قوله تعالى فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون
اعلم ان الله تعالى كلفنا في هذه الاية بامرين الذكر والشكر اما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد
يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلاثة انواع
احدها ان يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبه القادحة في تلك الدلائل وثانيها
ان يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا
كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم وثالثها ان يتفكروا في اسرار
مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمراة المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها
انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له واما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهو
ان تكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي امروا بها وخالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله
تعالى الصلوة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا جميع الطاعات فلهذا

روى عن سعيد بن جبير انه قال اذكرونى بطاعتى فاجمله حتى يدخل الكل فيه اما قوله اذكركم فلا بد من حمله على
ما يليق بالموضع والذى له تعلق بذلك الثواب والمدح واظهار الرضاء والاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل
تحت قوله اذكركم ثم للناس فى هذه الاية عبارات الاول اذكرونى بطاعتى اذكركم برحمتى الثانى اذكرونى بالدعا
اذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله ادعونى استجب لكم وهو قول ابى مسلم قال امر الخلق بان يذكروه
راغبين راهبين راجين خائفين ويخلصوا الذكر عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص فى عبادته وربوبيته
ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة فى العاجلة والاجلة الثالث اذكرونى بالثناء بالنعمة اذكركم بالثناء بالطاعة
الرابع اذكرونى فى الدنيا اذكركم فى الاخرة الخامس اذكرونى فى الخلوات اذكركم فى الفلوات السادس اذكرونى
فى الرخاء اذكركم فى البلاء السابع اذكرونى بطاعتى اذكركم بمعونتى الثامن اذكرونى بمجاهدتى اذكركم بهدايتى
التاسع اذكرونى بالصدق والاخلاص اذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص العاشر اذكرونى بالربوبية
فى الفاتحة اذكركم بالرحمة والعبودية فى الخاتمة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان
الله مع الصابرين اعلم انه تعالى لما اوجب بقوله فاذكرونى جميع العبادات وبقوله فاشكروا لى ما يتصل بالشكر
اردفه ببيان ما يعين عليهما فقال واستعينوا بالصبر والصلوة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعاونة
على العبادات اما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره فى ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع
ومن حمل نفسه وقلبه على هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن
الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله
وايضا فلانه تعالى امر بالتثبت فى الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت فى الصلوة اى فى الدعاء فقال وما
كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول
الذى اخترناه اولى لعموم اللفظ وعدم تقييد الاستعانة بالصلوة ولانها يجب ان تفعل على طريق الخضوع والتذلل
للمعبود والاخلاص له ويجب ان يوفر همه وقلبه عليها وعلى ما ياتى فيها من قراءة فيتدبر الوعد والوعيد والترغيب
والترهيب ومن سلك هذه الطريقة فى الصلوة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك
قال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك نرى اهل الخير عند النوائب متفقين على الفزع الى الصلوة وروى
انه عليه السلام كان اذا حزنه امر فزع الى الصلوة ثم قال ان الله مع الصابرين يعنى فى النصر لهم كما قال فسيكفيكهم الله
وهو السميع العليم فكانه تعالى ضمن لهم اذا هم استعانوا على طاعاتهم بالصبر والصلوة ان يزيدهم توفيقا وتسديدا
والطافا كما قال ويزيد الله الذين اهتدوا هدى قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء ولكن
لا تشعرون اعلم ان هذه الاية نظير القول الذى فى ال عمران بل احياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق هذه الاية
بما قبلها كانه قيل استعينوا بالصبر والصلوة فى اقامة دينى فان احتجتم فى تلك الاقامة الى مجاهدة عدوى باموالكم
وابدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم انفسكم بل اعلموا ان قتلاكم احياء عندى وههنا مسائل
المسئلة الاولى قال ابن عباس رضى الله عنه نزلت الاية فى قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ اربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين شهداء بدر
وثمانية من الانصار فمن المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب وعمر بن ابى وقاص وذو الشمالين وعمرو بن نفيلة
وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار سعد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحارث وتميم بن
الهمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ بن عفراء وعوف بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان ومات
فلان فنهى الله ان يقال فيهم انهم ماتوا وعن اخرين ان الكفار والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون انفسهم طلبا لمرضاة
محمد من غير فائدة فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية اموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لا تقولوا هم اموات
المسئلة الثالثة فى الاية اقوال الاول انهم فى الوقت احياء كان الله تعالى احياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول اكثر
المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم فى القبر فان قيل نحن نشاهد اجسادهم ميتة فى القبور
فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا اما عندنا فالبنية ليست شرطا فى الحيوة ولا امتناع ان يعيد الله الحياة الى كل واحد
من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتاليف واما عند المعتزلة فلا يبعد ان يعيد الله الحيوة
الى الاجزاء التى لا بد منها فى حاسة الحى ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل ايضا ان الله يحييهم اذا لم يشاهدوا القول الثانى
قال الاصم يعنى لا تسموهم بالموت وقولوا لهم الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا هم اموات فى الدين كما قال
تعالى او من كان ميتا فاحييناه وقال ولا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا هم احياء فى الدين ولكن
لا يشعرون يعنى المشركين لا يعلمون ان من قتل على دين محمد صلى الله عليه وسلم حى فى الدين وعلى هدى من ربه ونور
كما روى فى بعض الحكايات ان رجلا قال لرجل ما مات رجل خلف مثلك وحكى سقراط انه كان يقول للتلامذة موتوا
بالارادة تحيوا بالطبيعة اى بالروح القول الثالث ان المشركين كانوا يقولون ان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون
انفسهم ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون اعمارهم الى غير شئ وهؤلاء الذين قالوا ذلك
يحتمل انهم كانوا دهرية منكرون للمعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين لنبوة محمد صلى الله
عليه وسلم فلذلك قالوا هذا الكلام فقال تعالى ولا تقولوا كما قال المشركون انهم اموات لا ينشرون ولا ينتفعون
بما تحملوا من الشدائد فى الدنيا ولكن اعلموا انهم احياء اى سيحيون فيثابون وينعمون فى الجنة وتفسير قوله احياء
بانهم سيحيون غير بعيد قال الله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم وقال احاط بهم سرادقها وقال
ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فى جنات النعيم على معنى انهم
سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبى وابى مسلم الاصفهانى واعلم ان اكثر العلماء على ترجيح القول الاول
والذى يدل عليه وجوه احدها الايات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين وذلك لا يحصل الا عند حصول الحياة فى القبر وقال اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقال
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول

ثواب القبر ايضا لان العقاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق العبد على الله تعالى فاسقاط العقاب احسن من اسقاط
الثواب فحيث ما اسقط العقاب الى القيمة بل حققه فى القبر كان ذلك فى الثواب اولى وثانيها ان المعنى لو كان ما قيل فى
القول الثانى والثالث لم يكن لقوله ولكن لا يشعرون معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا يعلمون انهم سيحيون يوم
القيمة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم ان الامر على ما قلنا من ان الله تعالى احياهم فى قبورهم وثالثها ان قوله ويستبشرون
بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحياة فى البرزخ قبل البعث ورابعها قوله القبر روضة من رياض الجنة او
حفرة من حفر النيران والاخبار فى ثواب القبر وعذابه كالمتواترة وكان عليه السلام يقول فى اخر صلوته واعوذ بك
من عذاب القبر وخامسها انه لو كان المراد من قوله احياء انهم سيحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة اجاب
عنه ابو مسلم بانه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجتهم فى الجنة ارفع ومنزلتهم اعلى واشرف لقوله تعالى ومن يطع
الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فافردهم بالذكر
تعظيما واعلم ان الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين اعظم مع ان الله تعالى ما خصهم بالذكر
وسادسها ان الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج ابو مسلم
على ترجيح قوله بانه تعالى ذكر فى هذه الاية فى ال عمران فقال بل احياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون
فى الجنة ومعلوم ان اهل الثواب لا يدخلون الجنة الا بعد القيمة والجواب لا نسلم ان هذه العندية ليست الا بالكون
فى الجنة بل باعلاء الدرجات وايصال البشارات اليه وهو فى القبر او فى موضع اخر واعلم ان فى الاية قولا اخر وهو
ان ثواب القبر وعذابه للروح لا للقالب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولنشر الى خلاصة قول هؤلاء فنقول
انهم قالوا ان الانسان لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس اما انه لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل
فلوجهين الاول ان اجزاء هذا الهيكل ابدا فى النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك
ان الانسان من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى اخر عمره والباقى غير ما هو غير باق والمشار اليه عند كل احد بقوله انا
وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل الثانى انى اكون عالما بانى انا حال ما اكون غافلا عن جميع اجزائى وابعاضى والمعلوم
غير ما هو غير معلوم فالذى اشير اليه بقولى انا مغاير لهذه الاعضاء والابعاض واما ان الانسان غير محسوس فلان المحسوس
انما هو السطح واللون فلا شك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك فى ان الذى يشير اليه
كل احد بقوله انا اى شئ هو والاقوال فيه كثيرة الا ان اشهرها تلخيصا وتحصيلا وجهان احدهما انها اجزاء
جسمانية سارية فى هذا الهيكل سريان النار فى الفحم والدهن فى السمسم وماء الورد فى الورد والقائلون بهذا
القول فريقان احدهما الذين اعتقدوا مماثلة الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام مماثلة لسائر الاجزاء التى عنها يتالف
هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه يبقى بعض الاجزاء من اول العمر الى اخره فتلك الاجزاء هى التى يشير اليها كل احد
بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها فاذا زالت الحياة مات وهذا قول اكثر المتكلمين وثانيهما
الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام وزعموا ان الاجسام التى هى باقية من اول العمر الى اخره اجسام مخالفة بالماهية
والحقيقة للاجسام التى منها ايتلف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها ومدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت
هذا البدن وصارت سارية فى هذا الهيكل سريان النار فى الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا
بتحريكه ثم ان هذا الهيكل ابدا فى الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل
لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام القابلة فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية
الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء او الى الجحيم وعالم الافات ان كانت من جملة الاشقياء
والقول الثانى ان الذى يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارج
العالم ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثلا لله تعالى لان الاشتراك فى السلوب لا يقتضى الاشتراك فى الماهية
واحتجوا على ذلك بان فى المعلومات ما هو فرد حقا فوجب ان يكون العلم به فردا حقا فوجب ان يكون الموصوف بذلك
العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال فى الجسم فليس بفرد حقا فلذلك الذى يصدق عليه منا انه يعلم هذه المفردات
وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا اما ان فى المعلومات ما هو فرد حقا لانه لا شك فى وجود شئ فهذا الموجود
ان كان فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب عن الفرد فلا بد من الفرد على كل حال واما انه اذا كان
فى المعلومات ما هو فرد كان فى العلوم ما هو فرد لان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسما فكل واحد من
اجزائه او بعض اجزائه اما ان يكون علما بذلك المعلوم وهو محال لانه يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل وهو محال
واما ان لا يكون شئ من اجزائه علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث زائد هو العلم بذلك
المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم الفرد هو هذه الكيفية الحادثة لا تلك الاشياء التى فرضناها
قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب واما انه اذا كان
فى المعلوم علما لا يقبل القسمة كان الموصوف به ايضا كذلك فلان الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك
الاجزاء اذ شئ منها ان كان موصوفا به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالا فى اشياء كثيرة وهو محال وان توزع
اجزاء الحال على اجزاء المحل فينقسم الحال وقد فرضنا انه غير منقسم او لا يتصف بشئ من اجزاء المحل لا بتمام الحال
ولا بشئ من اجزاء ذلك الحال فحينئذ يكون ذلك المحل خاليا عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفا به وهذا خلف واما
ان كان كل متحيز ينقسم فبالدلائل المذكورة فى نفى الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذى يشير اليه كل احد بقوله انا موجود
ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ثم نقول هذا الموجود لا بد ان يكون مدركا للجزئيات لانه يمكننى ان احكم على هذا
الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم بشئ على شئ لا بد وان يحضره المقضى عليهما فهذا الشئ مدرك
لهذا الجزئى وللانسان الكلى حتى يمكنه ان يحكم بهذا الكلى على هذا الجزئى والمدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات
ايضا هو النفس فكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمتنع ان يلتذ ويتالم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح
بعد المفارقة تتالم وتلتذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيمة فهناك يحصل الالتذاذ والتالم للابدان

مخالفة

واعلم ان تفصيل هذا الدليل مذكور فى المطالب العالية فليتفحص فان اردت الاستقصاء فراجع اليه هامش

فهذا قول حاصل بر عالم من الناس قالوا هباً انه لم يثبت برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده فانه
مما يؤيد الشرع ويبصر ظاهر القرآن ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد فى كتاب الله من ثواب القبر وعذابه
فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة فى توجيه هذا القول والله هو العالم بحقائق الامور وقالوا اعلم
بو كذا هذا القول وهوان ثواب الميت وعذابه اما ان يصل الى هذه البنية او الى جزء من اجزائها والاول مكابرة لانا
نجد هذه البنية متفرقة ممزقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الله يحيى
بعض تلك الاجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الانسان هو الروح
فانه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه تعالى يرد الروح الى البدن يوم القيامة
الكبرى حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية قوله تعالى ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص
من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين ١٥٥ اعلم ان القفال رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستعينوا
بالصبر والصلوة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال قيل انه تعالى قال واشكروا لى ولا
تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال لئن شكرتم لازيدنكم فكيف قال بعده ولنبلونكم بشىء من الخوف
والجوع والجواب من وجهين الاول انه تعالى اخبر ان اكمال الشرايع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم اخبر ان القيام
بتلك الشرايع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم امر فيها بالصبر الثانى انه تعالى انعم اولا فامر بالشكر ثم ابتلى وامر بالصبر
لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه السلام الايمان نصفان نصف صبر
ونصف شكر المسئلة الثانية روى عن عطاء والربيع بن انس ان المراد بهذا اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بعد
الهجرة المسئلة الثالثة اما ان الابتلاء كيف يصح على الله تعالى فقد تقدم فى تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه
واما الحكمة فى تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه احدها ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون
ذلك ابعد لهم من الجزع واسهل عليهم بعد الورود وثانيها انهم اذا علموا انه سيصل اليهم تلك المحن اشتد
خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب وثالثها ان الكفار اذا شاهدوا محمدا
واصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا
هذا الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التأمل فى دلائله ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان
المتبوع فى اعظم المحن بسبب المذهب الذى ينصره ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك ادعى لهم الى
اتباعه مما اذا راوه مرفه الحال لا كلفة عليه فى ذلك المذهب ورابعها انه تعالى اخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه
فوجد مخبر ذلك الخبر على ما اخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا وخامسها ان من المنافقين من
اظهر متابعة الرسول طمعا منه فى المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز
المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان فى هذا الاختبار هذه الفائدة وسادسها
ان اخلاص الانسان حالة البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى اكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة
فى هذا الابتلاء ذلك المسئلة الرابعة انما قال بشىء على الوحدان ولم يقل باشياء على الجمع لوجهين الاول لئلا
يوهم باشياء من كل واحد فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشىء من كذا الثانى معناه بشىء قليل من هذه الاشياء المسئلة
الخامسة اعلم ان كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود فى الحال والى ما كان موجودا فى الماضى
والى ما سيوجد فى المستقبل فاذا خطر ببالك وجود شىء فيما مضى سمى ذكرا وتذكرا وان كان موجودا فى الحال
يسمى ذوقا ووجدا وانما سمى وجدا لانها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شىء فى الاستقبال
وغلب ذلك على قلبك سمى انتظارا وتوقعا فان كان المنتظر مكروها حصل منه الم فى القلب يسمى خوفا واشفاقا
وان كان محبوبا سمى ذلك الارتياح رجاء فالخوف هو تالم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح
القلب لانتظار ما هو محبوب عنده واما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال القفال اما الخوف
الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم
وقد كان من الخوف فى وقعة الاحزاب ما كان قال الله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا واما
الجوع فقد اصابهم فى اول مهاجرة النبى صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلة اموالهم حتى انه عليه السلام
كان يشد الحجر على بطنه وروى ابو الهيثم بن التيهان انه عليه الصلاة والسلام لما خرج التقى مع ابى بكر قال ما اخرجك
قال الجوع قال اخرجنى ما اخرجك واما النقص من الاموال والانفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان ينفق
الانسان ماله فى الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل النقص فى المال والنفس وقال تعالى وجاهدوا باموالكم
وانفسكم وقد يحصل الجوع فى سفر الجهاد عند فناء الزاد قال تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل
الله وقد يكون النقص فى النفس بموت بعض الاخوان والاقارب على ما هو عليه التأويل فى قوله ولا تقتلوا انفسكم
واما نقص الثمرات فقد يكون بالجدوب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الاعداء وقد يكون
ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود هذا اخر كلام القفال قال الشافعى
الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن الانفس
الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور
بقوله تعالى وبشر الصابرين وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله
تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا فى الايمان كان كمن قال فيه ومن الناس من يعبد
الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة فاما ما يكون من جانب
الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان المراهق يلزمه ان يصبر على ما يفعله به ابوه من التاديب ولو فعله غيره به
لكان له ان يمانع بل يحارب وكذا فى العبد مع مولاه فما يدبر تعالى على عباده عليه ليس ذلك الا حكمة وصوابا
بخلاف ما يفعله العباد من الظلم المسئلة الثانية الخطاب فى وبشر الصابرين لرسول الله صلى الله عليه وسلم

ولكل من تاتى عنه البشارة المسئلة الثالثة قال الشيخ الغزالى اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور
ذلك فى البهائم والملائكة اما فى البهائم فلنقصانها واما فى الملائكة فلكمالها بيانه ان البهائم سلطت عليها الشهوات
وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى تسمى ثبات تلك القوة فى مقابلة مقتضى الشهوة صبرا واما الملئكة فانهم
جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى
يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند اخر واما الانسان فانه خلق فى ابتداء الصبا ناقصا مثل
البهيمة ولم تخلق فيه الا شهوة الغذاء الذى هو محتاج اليه ثم تظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له
قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند فى مقابلة جند اخر قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما اما البالغ فان
فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الاخرة وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب
اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العقل ان الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنعه عن الوصول الى
تلك اللذات الباقية صارت داعية صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل فسمى ذلك الصد صبرا ثم اعلم
ان الصبر ضربان احدهما بدنى كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما بالفعل كتعاطى الاعمال الشاقة او
بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم والثانى هو الصبر النفسانى وهو منع النفس عن مقتضيات
الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج سمى عفة وان كان على احتمال مكروه
اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذى عليه الصبر فان كان فى مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر وتضاده
حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعى الهوا فى رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيوب وغيرها وان كان
فى حال الغنى سمى ضبط النفس وتضاده حالة تسمى البطر وان كان فى حرب ومقاتلة سمى شجاعة ويضاده الجبن
وان كان فى كظم الغيظ والغضب سمى حلما ويضاده الطيش والسفه وان كان فى نائبة من نوائب الزمان مضجرة
سمى سعة الصدر ويضاده الضجر والتبرم وضيق الصدر وان كان فى اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى
صاحبه كتوما وان كان عن فضول العيش سمى زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمى
قناعة ويضاده الشره وقد جمع الله اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين فى الباساء اى المصيبة
والضراء اى الفقر وحين الباس اى المحاربة اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون قال القفال ليس الصبر ان
لا يجد الانسان الم المكروه ولا ان يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع
فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز اثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين او تغير لون وقال عليه السلام
الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه فى الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر فذلك
يسمى سلوا وهو مما لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه المسئلة الرابعة فى فضيلة
الصبر وقد وصف الله تعالى الصابرين باوصاف وذكر الصبر فى القرآن فى نيف وسبعين موضعا واضاف اكثر
الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما
صبروا وقال ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون وقال اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا
وقال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فما من طاعة الا واجرها مقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من
الصبر قال الصوم لى فاضافه الى نفسه ووعد الصابرين بانه معهم فقال فاصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصرة
على الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم وجمع للصابرين امورا لم يجمعها لغيرهم فقال اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون فاما الاخبار فقال عليه السلام الصبر نصف الايمان
وتقديره ان الايمان لا يتم الا بعد ترك ما لا ينبغى من الاقوال والاعمال والعقائد وبحصول ما ينبغى فالاستمرار
على ترك ما لا ينبغى هو الصبر وهو النصف والاستمرار على ما ينبغى هو الصبر وهو النصف الاخر فعلى مقتضى هذا
الكلام يجب ان يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغى وفعل ما ينبغى قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج
فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام
من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطى حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل و
صيام النهار وقال الايمان هو الصبر وهذا يشبه قوله عليه السلام الحج عرفة المسئلة الخامسة فى بيان
ان الصبر افضل ام الشكر قال الشيخ الغزالى دلالة الاخبار على فضيلة الصبر اشد قال عليه الصلاة والسلام
من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى باشكر اهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين
ويؤتى باصبر اهل الارض فيقال له اترضى ان نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول الله تعالى كلا
انعمت عليه فشكر وابتليتك فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين واما قوله عليه السلام
الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر فى معرض المبالغة وهى لا تحصل
الا اذا كان المشبه به اعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وايضا روى ان سليمان
عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء باربعين خريفا لمكان ملكه واخر اصحابى دخولا الى الجنة عبد الرحمن بن
عوف لمكان غناه وفى الخبر ابواب الجنة كلها مصراعان الا باب الصبر فانه مصراع واحد واول من يدخله اهل
البلاء امامهم ايوب عليه السلام المسئلة السادسة دلت هذه الاية على امور احدها ان هذه المحن لا يجب ان تكون
عقوبات لانه تعالى وعد بها المؤمنين من الرسول واصحابه وثانيها ان هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة
عالية فى الدين وثالثها ان كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شىء اخر
وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوستها ورابعها انها تدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع
وشرب الماء لا يفيد الرى بل كل ذلك يحصل بجرى الله العادة عند هذه الاسباب لان قوله تعالى ولنبلونكم صريح
فى اضافة الامور الى الله تعالى وقول من قال ان الله تعالى لما خلق اسبابها صح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز
والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون

اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الاية ان الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي ثم في الاية مسائل المسئلة الاولى علم ان هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد اما الخوف الذي يكون من الله تعالى فالخوف من الغرق والصاعقة وغيرها والذي من فعل العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم واما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله تعالى بان يتلف اموالهم وقد يكون من العدو بان يغلبوا عليه فيتلفوها ونقص الاموال من الله تعالى انما يكون بالجوائح التي تصيب الاموال والثمرات ومن العدو انما يكون لان القوم لاشتغالهم بالجهاد لا يتفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله تعالى بالاماتة ومن العبد بالقتل المسئلة الثانية قال القاضي انه تعالى لم يضف هذه المصيبة الى نفسه بل عمم وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكلف وان عدل عنه الى الخلاف فكان تاركا للتمسك بادابه فالذي يناله من قبله تعالى يجب ان يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضاء به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضاء بقضائه فيما يبتليهم به لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء اما اذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه ان يرجع اليه تعالى في الانتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لا يحل له في شفاء غيظه ويدخل ايضا تحت قوله انا لله لان الذي الزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز امره كانه يقول في الاول انا لله يدبر فينا كيف يشاء وفي الثاني يقول انا لله ينصف لنا كيف يشاء المسئلة الثالثة امال الكسائي في بعض الروايات النون في انا ولام لله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه الالف لكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائي لا يجوز امالة انا مع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة وكذلك لا يجوز امالة حتى ولكن امالة قوله انا لله وانا اليه راجعون ففيه مسائل المسئلة الاولى قال ابوبكر الوراق انا لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على نفسنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان وجهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الاخرة لان عند ذلك لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل الله تعالى هذا رجوعا الى الله تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة المسئلة الثانية هذا يدل على ان ذلك اقرار بالبعث والنشور والاعتراف بانه تعالى سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده اجر المحسنين المسئلة الثالثة قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من انواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اياته على ما كان منه ومن تفويض الامر اليه على ما نزل به من الانتصاف ممن ظلمه فيكون مذللا نفسه راضيا بما وعد الله به من الاجر في الاخرة المسئلة الرابعة الاخبار في هذا الباب كثيرة احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه وثانيها روي انه طفي سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل امصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة وثالثها قالت ام سلمة حدثني ابو سلمة انه عليه السلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما امره الله تعالى به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتي فاجرني فيها وعوضني خيرا منها الا اجره الله عليها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفي ابو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت في هذا القول فعوضني الله محمدا صلى الله عليه وسلم ورابعها قال ابن عباس اخبر الله ان المؤمن اذا سلم لامر الله تعالى ورجع واسترجع عند مصيبة كتب الله له ثلاث خصال الصلوة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى وخامسها عن عمر رضي الله عنه قال نعم العدلان وهو انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ونعم العلاوة وهي قوله واولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان اخر من السماء احب الي من ان اقول لشيء قضاه الله تعالى ليته لم يكن اما قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلوة من الله هي الثناء والمدح والتعظيم واما رحمته فهي النعم التي انزلها الله به عاجلا ثم اجلا واما قوله واولئك هم المهتدون ففيه وجوه احدها انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها الى كل خير وثانيها المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب وثالثها المهتدون لسائر ما لزمهم والاقرب فيه ما يصير داخلا في الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد بانهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل في الاهتداء وان كان لا يمتنع ايراده بذلك لانهم المتادبون باداب المتمسكين بما الزم وامر قال ابوبكر الرازي اشتملت الاية على حكمين فرض ونفل اما الفرض فهو التسليم لامر الله والرضاء بقضائه والصبر على اداء فرائضه لا يصرف عنها مصائب الدنيا واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوائد جزيلة منها ان غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله والثبات عليه وعلى طاعته وحكي عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا تحب البقاء فيها وافضل الاعمال الرضاء عن الله تعالى ولا ينبغي للمسلم ان يحزن لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا ولنختم تفسير الاية ببيان الرضاء بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضيا بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التصرف وبطريق الجذب اما طريق التصرف فمن وجوه احدها انه متى مال قلبه الى شيء والتفت خاطره الى شيء جعل ذلك الشيء منشأ للافات فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس فان ادم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة فبقي ادم مع ذكر الله ولما استانس يعقوب بيوسف عليهما السلام اوقع الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد صلى الله عليه وسلم من اهل مكة في النصرة والاعانة صاروا من اشد الناس عليه حتى قال ما اوذي نبي مثل ما اوذيت وثانيها انه يجعل ذلك الشيء بلاء ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد الى الله

وثالثها ان العبد متى توقع من جانب شيئا اعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحي العبد فيرجع الى باب رحمة الله واما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد والغالب يغلب المغلوب عن صفته الى صفة تليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار بكل فكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف لمن لاحظ حضرة السلطان كل من عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفاني عن نفسه وعن حظوظ نفسه فيصير هنالك راضيا باقضية الحق سبحانه واحكامه من غير ان تبقى في طاعته شبهة المنازعة قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجوه احدها ان الله تعالى بين انه انما حول القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وامته باحياء شرائع ابرهيم عليه السلام ودينه كما قال ولاتم نعمتي عليكم فكان السعي بين الصفا والمروة من شرائع ابرهيم عليه السلام على ما ذكره في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الاية وثانيها انه تعالى لما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين ثم قال ان الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلهما كذلك لانهما من اثار هاجر واسمعيل فيما جرى عليهما من البلوى استدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لابد ان يصل الى اعظم الدرجات واعلى المقامات وثالثها ان اقسام تكليف الله تعالى ثلاثة الاول ما يحكم العاقل بحسنه في اول الاول فذكر هذا القسم اولا وهو قوله فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون فان كل عاقل يعلم ان ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره امر مستحسن في العقول الثاني ما يحكم العاقل بقبحه في اول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه وذلك مثل انزال الالام والفقر والمحن فان ذلك كالمستقبح في العقول لانه تعالى لا ينتفع به ويتالم العبد منه فكان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا الثالث الامر الذي لا يهتدي لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراه كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين ليكون قد نبه على جميع اقسام تكاليفه وذاكرا لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله اعلم المسئلة الثانية اعلم ان الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس تكلموا في اصل اشتقاقهما قال القفال قيل ان الصفا واحد ويجمع على صفي وصفي واصفا كما يقال عصي ورحي وارحا قال الراجز كان متنيه من النفي مواقع الطير من الصفي وقد يكون بمعنى جمع واحده صفاة قال جرير اذا قرع العدو صفاتنا لاقوا لنا حجرا اصم صلودا وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفوا واذا ذكروا قالوا صفا صفوان فجعل الصفا والصفاة كانهما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين او تراب متصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص واما المروة فقال الخليل من الحجارة ما كان ابيض املس صلبا شديد الصلابة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة يجمع في القليل مروات وفي الكثير مرو قال ابو ذويب حتى كاني للحوادث مروة بصفا المشاعر كل يوم تقرع واما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل شيء جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله اي علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو ان يعلم بالبدنة فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله تعالى ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي تتعين بها احدى الفئتين عن الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو ماخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا اي علمت المسئلة الثالثة الشعائر اما ان نحملها على العبادات والنسك او نحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد بان الطواف بينهما والسعي من دين الله تعالى وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين امكن ان يكونا موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولابرهيم عليه السلام قبل ذلك وهو المناسك الذي حكى الله تعالى عن ابرهيم عليه السلام قال وارنا مناسكنا واعلم ان السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من ابعاض الحج فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما المسئلة الرابعة الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة ان هاجر واسمعيل حين ضاق بهما الامر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل عليه السلام اغاثهما الله تعالى بالماء الذي انبعه لها ولابنها من زمزم حتى يعلم الخلق انه تعالى وان كان لا يخلي اولياءه في دار الدنيا من انواع المحن الا ان فرجه قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر واسمعيل كيف اغاثهما واجاب دعوتهما ثم جعل افعالهما طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيمة واثارهما قدوة للخلائق اجمعين ليعلم ان الله لا يضيع اجر المحسنين وكل ذلك تحقيق لما اخبر به قبل ذلك من انه يبتلي عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين وفاز بالمقصد الاقصى في المنزلتين المسئلة الخامسة ذكر القفال في لفظ الحج اقوالا
الاول الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه ياتيه اولا ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر الثاني قال قطرب الحج الحلق يقال حج شجته وذلك ان تقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المقدح في الشجة فيكون المعنى حج فلان اي حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين

اى حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد ان يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق الثالث قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمى ذلك الفعل حجا قال القفال والقول الاول اشبه بالصواب لان قولهم رجل محجوج انما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد اخرى وكذلك محجة الطريق هو الذى كثر السير فيه واما العمرة فقال اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الاعشى ☆ وجاشت النفس لما جاء جمعهم ☆ وراكب جاء من تثليث معتمر ☆ وقال قطرب العمرة فى كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه فى العمرة اذا اضيفت الى البيت ان يكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر يزور فينصرف اما الجناح من قولهم جنح الى كذا اى مال اليه قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة اذا لزمت بالماء فلم تمض وجنح الرجل فى الشىء يعمله بيده اذا مال اليه صدره وقيل للاضلاع جوانح لاعوجاجها وجناح الطائر من هذا لانه يميل فى احد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت ان اصله من الميل ثم من الناس من قال انه بقى فى عرف القران كذلك ايضا فمعنى لا جناح عليه اينما ذكر فى القرآن لا ميل لاحد عليه بمطالبة شىء من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى ما يؤثم به قوله ان يطوف بهما اى يتطوف فادغمت التاء فى الطاء كما قال يا ايها المدثر يا ايها المزمل اى المتدثر والمتزمل يقال طاف واطاف بمعنى واحد المسئلة السادسة ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه لا اثم عليه والذى يصدق عليه انه لا اثم فى فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الاخر بقيد زائد فاذن ظاهر هذه الاية لا تدل على ان السعى بين الصفا والمروة واجب وليس بواجب لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الاقسام فاذن لا بد فى معرفة ان هذا السعى واجب او غير واجب من الرجوع الى دليل اخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعى ان هذا السعى ركن لا يقوم الدم مقامه وعند ابى حنيفة انه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروى عن ابن زبير ومجاهد وعطا ان من تركه فلا شىء عليه حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه احدها ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم السعى فاسعوا فان قيل هذا الحديث متروك الظاهر لانه يقتضى وجوب السعى وهو العدو وذلك غير واجب قلنا لا نسلم ان السعى عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو غير واجب وقال تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد فى القصد والنية وسلمنا انه يدل على العدو لكن العدو مشى مع صفة ترك العمل به فى حق هذه الصفة فيبقى اصل المشى واجبا وثانيها ما ثبت انه عليه السلام سعى لما دنى من الصفا فى حجته وقال ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدأوا بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت واذا ثبت انه عليه الصلوة والسلام سعى وجب ان يجب علينا السعى بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى فاتبعوه وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله وقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة واما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم والامر للوجوب وثالثها انه اشواط شرعت فى بقعة من بقاع الحرم ويؤتى فى احرام كامل وكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم طواف الصدر لان الكلام للجنس لوجوبه مرة واحتج ابو حنيفة بوجوه احدها هذه الاية وهى قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا لا يقال فى الواجبات ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين انه تطوع وليس بواجب وثانيها قوله الحج عرفة ومن ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضى التمام من جميع الوجوه وترك العمل به فى بعض الاشياء فيبقى معمولا به فى السعى والجواب عن الاول من وجوه الاول ما بينا ان قوله لا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب وغيره فلا تكون فيه دلالة على نفى الوجوب والذى يحقق ذلك قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والقصر عند ابى حنيفة واجب مع انه قال لا جناح عليكم فكذا ههنا الثانى انه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب وانما الثانى هو الواجب قال ابن عباس رضى الله عنهما كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان اهل الجاهلية يطوفون بهما ويمسحونهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الاية اذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان فى الثوب نجاسة يسيرة عندكم ودم البراغيث عندنا فقيل لا جناح عليه ان يصلى فيه فان رفع الجناح ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلوة الثالث روى عن عروة انه قال لعايشة انى ارى ان لا حرج على فى ان لا اطوف بهما فقالت بئسما قلت لو كان كذلك لقال ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الضمير وتفسير عايشة راجح على تفسير التابعين فان قالوا قرا ابن مسعود فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما فاللفظ محتمل ايضا له كقوله يبين لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا وكقوله تعالى ان تقولوا يوم القيمة معناه ان لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها فى القران لان تصحيحه يقدح فى كون القران متواترا الرابع كما ان قوله لا جناح عليكم لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك فى ان السعى مندوب فقد صارت الاية متروكة العمل بظاهرها واما التمسك بقوله فمن تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضى ان يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور اولا بل يجوز ان يكون المقصود منه شيئا اخر وقال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له فاوجب عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع فزاد على طعام مسكين كان خيرا فكذا ههنا يحتمل ان يكون هذا التطوع مصروفا الى شىء اخر وهو من وجهين الاول ان يزيد فى الطواف فيطوف اكثر من الطواف الواجب مثل ان يطوف ثمانية او اكثر والثانى ان يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة اخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا واما الحديث الذى تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام اما قوله تعالى ومن تطوع خيرا ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائى يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع الا ان التاء ادغم فى الطاء لتقاربهما وهذا احسن لان المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال ان من اتانى اكرمته فوقع الماضى موقع المستقبل

وتثليث موضع ق

فى الجزاء الا ان اللفظ اذا كان وفق المعنى كان احسن واما الباقون من القراء فقرؤا تطوع على تفعل ماضيا وهذه القراءة تحتمل امرين احدهما ان يكون موضع تطوع جزما والثانى ان لا يجعل من الجزاء ولكن يكون بمنزلة الذى ويكون مبتدا والفاء مع ما بعدها فى موضع رفع لكونه خبر المبتدا الموصول والمعنى فيه معنى الجزاء لان هذه الفاء اذا دخلت فى خبر الموصول والنكرة الموصوفة افادت ان الثانى انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدا موصول والفاء مع ما بعدها جواب له ونظيره قوله الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله فلهم اجرهم وقوله ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فامتعه وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ونذكر هذه المسئلة ان شاء الله عند قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية المسئلة الثانية قال ابو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول القائل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وضاف وتضيف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما تبرعت به من ذات نفسك مما لا يجب عليك المسئلة الثالثة الذين قالوا السعى غير واجب فسروا هذا التطوع بالسعى الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعى فى الحجة الثانية التى هى غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا اولى لانه اوفق لعموم اللفظ اما قوله فان الله شاكر عليم ☆ فاعلم ان الشاكر فى اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك فى حق الله تعالى محال فالشاكر فى حقه تعالى مجاز ومعناه المجازى على الطاعة وانما سمى المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه الوجه الاول ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة فى الاحسان اليهم كما قال من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوز لكنه تلطف بالاستدعاء كانه قيل من الذى يعمل عمل المقرض بان يقدم فياخذ اضعاف ما قدم الثانى ان الشكر لما كان مقابلا للانعام وكالجزاء عليه سمى كل ما كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه الثالث كانه يقول انا وان كنت غنيا عن طاعتك الا انى اجعل لها من الموقع بحيث لو صح على ان انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان ان طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول فى اقصى الدرجات اما قوله تعالى عليم فالمعنى انه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو اليق بالكلام ليكون لقوله عليم تعلق بالشاكر ويحتمل انه يريد انه عالم بما ياتى العبد به فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله لا على هذا الحد وذلك ترغيب فى اداء ما يجب على شروطه وتحذير من خلاف ذلك قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ☆ فى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان فى تفسير قوله ان الذين يكتمون قولان احدها انه كلام مستانف يتناول كل من كتم شيئا من الدين الثانى انه ليس مجرى على ظاهره فى العموم فمن هؤلاء من زعم انه فى اليهود خاصة قال ابن عباس ان جماعة من الانصار سالوا نفرا من اليهود عما فى التورية فى صفته صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام فكتموا فنزلت الاية وقيل نزلت فى اهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتاده والربيع والسدى والاصم والاول اقرب الى الصواب لوجوه احدها ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضى الخصوص على ما ثبت فى اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وثانيها انه ثبت ايضا فى اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم الحكم عند عموم الوصف وثالثها ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم عن عايشة انها قالت من زعم ان محمدا صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحى فقد اعظم الفرية على الله تعالى والله تعالى يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات فحملت الاية على العموم وعن ابى هريرة انه قال لولا ايتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر ابو هريرة وتلا ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات واحتج من خص الاية باهل الكتاب لا يصح الكتمان الا منهم فى شرح نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما القران فانه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القران قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والمجمل من القران اذا كان بيانه بخبر الواحد صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية المسئلة الثانية قال القاضى الكتمان ترك اظهار الشىء مع الحاجة اليه وحصول الداعى الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما انزل الله تعالى من البينات والهدى من اشد ما يحتاج اليه فى الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف احدنا فى امور الدنيا بالكتمان اذا كانت مما يقوى الدواعى الى اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس المسئلة الثالثة هذه الاية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الاية قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقريب من هذا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه الايات كلها موجبة لاظهار علوم الدين وتنبيهات للناس زاجرة عن كتمانها ونظيره ما فى بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطا عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جىء يوم القيمة ملجما بلجام من نار اما قوله تعالى ما انزلنا من البينات فالمراد كل ما انزله على الانبياء كتابا ووحيا دون ادلة العقول وقوله والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لانا بينا فى تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلالة فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل والثانى ما يقتضيه التنزيل من الفوائد واعلم ان الكتاب لما دل على ان الخبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه من هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلا

تحت الآية فثبت انه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه الآية تدل على ان من امكنه بيان اصول الدين بالدلائل العقلية لمن احتاج اليها ثم تركها او كتم شيئا من احكام الشرع مع شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم المسئلة الرابعة هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين وهذا لانه اذا اظهره البعض صار بحيث يتمكن كل احد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين اظهاره مرة اخرى المسئلة الخامسة من الناس من يحتج بهذه الآيات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لا يجوز ان يكون كل واحد منهم مامورا بالبيان ومنهيا عن الكتمان ويكون المخبرون فيهم تواترا الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم المسئلة السادسة احتجوا بهذه الآية على انه لا يجوز اخذ الاجرة على التعليم لان الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان اخذ الاجرة عليه اخذ الاجرة على اداء الواجب وانه غير جائز ويدل عليه ايضا قوله ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع اخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع من اخذ البدل عليه من جميع الوجوه اما قوله من بعد ما بيناه للناس في الكتاب قيل في التورية والانجيل من صفة محمد عليه الصلوة والسلام ومن الاحكام وقيل اراد بالمنزل الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن اما قوله تعالى اولئك يلعنهم الله فاللعنة في اصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب اما قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون ففيه مسائل المسئلة الاولى [illegible] وقد اتفقوا على ان الملائكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكده قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين والناس يذكرون وجوها اخر احدها ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصي بني آدم وهو قول مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله تعالى والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ويا ايها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل في فلك يسبحون وثانيها كل شيء سوى الثقلين الانس والجن فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين الاول على سبيل المبالغة وهو انها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم الثاني في الآخرة اذا اعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه وثالثها ان اهل النار يلعنونهم [illegible] العموم ورابعها قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يستحق رجعت اللعنة على اليهود الذين كتموا ما انزل الله تعالى وخامسها عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول ما ادري فيضرب ضربة يسمعها كل شيء الا الثقلين فلا يسمع صوته شيء الا لعنه ويقول له الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا وسادسها قال ابو مسلم اللاعنون هم الذين آمنوا به ومعنى اللعن منهم مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الآية على ان الكتمان من الكبائر لانه تعالى اوجب فيه اللعن ويدل عليه ان احدا من الانبياء لم يكتم شيئا من الرسالة [illegible] داخلا في الآية والله اعلم قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما انزل الله تعالى كان يجوز ان يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في اهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لقبحه لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان الناس ذموه او لان الحاكم رد شهادته لم يكن تائبا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكي تقبل شهادته او يمدح بالثناء عليه لم يكن تائبا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثلا لو افسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت هذه الآية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الآية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا تصح والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من افراده قال اصحابنا تدل الآية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى اتوب عليهم اقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تابوا عنه فان قيل ان معنى قوله فاولئك اتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون في قبول الطاعة قلنا انما افاد قبول الطاعة استحقاق الثواب لانه لا يستحق بها سواه وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لانها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد وان يستحق بها الثواب ومعنى قوله تعالى وانا التواب الرحيم القابل لكل ذي توبة ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكلفين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون اعلم ان فيه مسائل المسئلة الاولى ان ظاهر قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال ابو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الآيات واحتج عليه بانه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر ايضا حال الذين يموتون منهم من غير توبة وايضا انه تعالى ذكرهم في اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والجواب عنه ان هذا انما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الاولى فاما اذا دخلوا

تحت

تحت الآية الأولى واستغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على امر مستانف المسئلة الثانية لما ذكر في الكافر انه مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك المسئلة الثالثة ان قيل كيف يلعنه الناس اجمعون واهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه احدها ان اهل دينه يلعنونه في الآخرة لقوله تعالى ويوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وثانيها قال قتادة والربيع اراد بالناس اجمعين المؤمنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بان المؤمنين هم الناس لا غير وثالثها ان كل واحد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقرر في العقول فاذا كان هو في نفسه جاهلا وظالما وان كان هو لا يعلم من نفسه كونه كذلك كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه عن السدي ورابعها ان يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي في الآية دلالة على ان على المسلمين لعنة من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه وذلك لان قوله والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنة والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ان موت من مات كذلك او جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به المسئلة الخامسة القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا علق الله تعالى وجوب لعنته بان يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يبق لذلك فعلمنا ان الكفر انما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذا مات صاحبه عليه والجواب الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع امور منها اللعن ومنها الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع هو اللعن وحده لم قلتم انه لا يحصل الا فيه المسئلة السادسة القائلون بان الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الوضع الاصلي وهم المعتزلة واحتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار فالله تعالى وصفهم حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يبقى فيهم حال الموت لان التغطية لا تحصل الا في حق الحي الفاهم المسئلة السابعة الآية لا تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم اما قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسائل المسئلة الاولى الخلود اللزوم اللزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى كذا اي لزمه وركن اليه المسئلة الثانية العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار للعنة وهو حال من الهاء والميم في عليهم كقوله عليهم المال صاغرين المسئلة الثالثة خالدين فيها في اللعنة وقيل في النار الا انها اضمرت تفخيما لشانها وتهويلا كما في قوله انا انزلناه في ليلة القدر والاول اولى لوجوه الاول ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم سابق فرده اليه اولى من رده الى ما لا يذكر الثاني ان حمل هذا الضمير على اللعنة اكثر فائدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وايجابه في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ على هذا اولى الثالث ان قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلا في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لا بد فيه من التاويل فكان ذلك اولى واعلم انه تعالى وصف هذا العذاب بامور ثلاثة احدها الخلود وهو المكث الطويل عندنا او المكث الدائم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وثانيها عدم التخفيف ومعناه ان الذي ينالهم من عذاب الله فهو متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه الاول انه اذا تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه الثاني انه تعالى يوفر عليهم ما فات وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا الثالث انهم حين ما يخاطبون بقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون لا شك انه يزداد غمهم في ذلك الوقت اجابوا عنه بان التفاوت في هذه الامور قليلة فالمستغرق بالعذاب الشديد لا ينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ولما دلت الآية على ان هذا العقاب متشابه وجب ان يكون دائما لانه لو جوز زواله وانقطاعه لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه يبين ذلك ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد ايام فانه يفرح ويسر ويسهل موقع محنته وكلما كانت محنته اعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع اكثر الصفة الثالثة من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون فالانظار هو التاجيل والتاخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكانه تعالى اعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب بخلاف حكم الدنيا فانهم يمهلون فيه الى آجال قدرها الله تعالى وفي الآخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعتبوا لا يعاتبون وقيل لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله تعالى من ذلك والحاصل ان هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية دلت على ياس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتاخير قوله تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم اعلم ان الكلام في تفسير الاله قد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم واما الواحد ففيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو علي قولهم واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم احدهما ان يكون اسما والآخر ان يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة قولهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم ليس بوصف كما ان سائر اسماء العدد كذلك واما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شيء واحد فاذا اجرى هذا الاسم على الحق سبحانه جاز ان يكون الذي هو الوصف كالعالم القادر وجاز ان يكون هو الاسم كقولنا شيء ويقوي الاول قوله والهكم اله واحد واقول تحقيق هذا الكلام في العقل ان الاشياء التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم الواحدية ومختلفة في خصوصيات ماهياتها اعني كونها جوهرا او عرضا وجسما او مجردا ويصح ايضا تعقل كل واحد منها اعني ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن الآخر فاذن كون الجوهر جوهرا مثلا غير وكونه واحدا غير والمركب منهما غير فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين ما يجعل نعتا لشيء آخر وهذا معنى كونه نعتا المسئلة الثانية الواحدية هل هي صفة زائدة على الذات ام لا

اختلفوا فيها فقال قوم انها صفة زائدة على الذات واحتجوا عليه بانا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه
جوهرا غير المفهوم من كونه واحدا بدليل ان الجوهر يشاركه العرض في كونه واحدا ولا يشاركه في كونه جوهرا ولانه
يصح ان يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان كونه
واحدا نفس كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض
ومقابل الواحد هو الكثير فثبت ان المفهوم من كونه واحدا اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا لا جائز ان يكون سلبيا
لانه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة فالكثرة اما ان تكون سلبيا او ثبوتيا فان كانت الكثرة سلبية والوحدة
سلب للكثرة كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وان كانت
الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فان كانت الوحدة سلبية مع ان الكثرة ثبوتية كان
مجموع العدميات امرا موجودا وهو محال فثبت ان الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم ان هذه الصفة الزائدة
اما ان يقال انه لا تحقق لها الا في الذهن او لها تحقق خارج عن الذهن والاول باطل والا لم يكن الذهن مطابقا
للامر الخارجي فيلزم ان لا يكون الشيء في نفسه واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشيء المحكوم عليه بانه
واحد لقد كان واحدا في نفسه قبل ان وجد ذهننا وفرضنا واعتبارنا فثبت ان كون الشيء واحدا صفة
ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من نفى كون الوحدة صفة ثبوتية بان قال لو كانت الوحدة
صفة زائدة على الذات لكانت الوحدات متساوية في ماهية كونها وحدة ومتباينة بتعيناتها فيلزم ان يكون
للوحدة وحدة اخرى ويتجر ذلك الى ما لا نهاية لها وهو محال **المسئلة الثالثة** الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم
من جهة الى الابعاض والاجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد بل من جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعرف
ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت
الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان عرضت واحدة قد عرضت الوحدة بها من هذه الجهة فلا شيء من الموجودات
ينفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد
كان وجوده نفس وحدته والحق انه ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شيئين مغاير
لما به الانقسام **المسئلة الرابعة** الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين احدهما انه ليست ذاته مركبة من اجتماع امور
كثيرة والثاني انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات والجوهر الفرد
عند من يثبته واحد بالتفسير الاول وليس بواحد بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول
انه لو كان مركبا لافتقر تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل
مفتقر الى الغير فهو ممكن لذاته واجب بغيره وكل مركب مفتقر الى غيره ممكن لذاته فما لا يكون كذلك استحال ان يكون
مركبا فان حقيقته تعالى حقيقة احدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما تكون للاجسام
ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المركب من الفصل والجنس والشخص المركب من الماهية والتشخص الا انه قد صعب ذلك
على اقوام وذلك لانه تعالى عالم قادر حي مريد فالمفهوم من هذه الصفات هو نفس المفهوم من ذاته او ليس كذلك
والاول باطل لوجوه **الاول** انه يمكننا ان نعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات وان لم يمكن ذلك
ولا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من الصفات مع الذهول عن تعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول
ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات امور زائدة
على الذات **الثاني** ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة قادرة جارية مجرى
قولنا الذات ذات ولا استحال ان يكون في محل البحث وان يقام البرهان على نفيه او اثباته فان من قال الذات ذات
علم كل احد صدقه بالضرورة ومن قال الذات ليست بذات علم كل احد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة
او ليست بعالمة ليست بمثابة قولنا الذات ذات او ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زائدة على الذات **الثالث**
انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الا شيئا واحدا لكان المرجع بهذه الصفات الى شيء واحد
فكان ينبغي ان يكون اقامة الدلالة على كونه قادرا يغني عن اقامة الدلالة على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن
كذلك بل افتقرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات امور زائدة
على الذات فنقول هذه الصفات اما ان يكون سلبية او ثبوتية لا جائز ان تكون سلبية لان السلب نفي محض
والنفي المحض لا تخصص فيه ولانا لو جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز فالجهل والعجز اما ان يكون
المرجع بهما الى العدم وهو انه ليس بعالم ولا قادر او يكون المرجع الى امر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد
غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال حال البنية فان كان الاول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون
ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة فان الجماد قد انتفى عنه
الجهل والعجز بهذا المعنى مع انه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى امور زائدة على ذاته قائمة
بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من امور كثيرة
فكيف القول فيه واشكال اخر وهو انا قد دللنا ان الواحد صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة
الحق واحدة فهناك امور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الوحدة وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك
ثالث ثلاثة فاين التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة واجبة الوجود ام لا فان كانت
موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبماهيتها تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة
بسبب الوجود والماهية وان لم يكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة
الوجود بذاتها فوجوب وجودها يستحيل ان يكون عين الذات لان الوجود صفة لانتساب الموضوع الى المحمول
بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلان تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة
لهما اولى وايضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل ان يكون مسمى الواجبية امرا قائما بالنفس ولانا نصف الذات بالوجوب

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ووصف الشيء بنفسه محال فثبت انه لو وجد موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فهناك
امران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث واشكال رابع وهو ان هذه
الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها ام لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشيء
عن شيء فالمخبر عنه غير المخبر به فهما امران لا واحد وان لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات
فهو مغفول عنه فهذا جملة ما في المقام من السؤال والجواب عن الاول انه تعالى ذات موصوفة بهذه الصفة ولا شك
ان المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق اجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجوبها بعدية بالرتبة
مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل واما الاشكال الثاني وهو ان الوحدة صفة زائدة
على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك امور ثلاثة لا امر واحد والجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين
النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك
الالتفات الى انه واحد فهناك تحقق الوحدة وهناك الحالة العجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى
عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل الى سر هذا
ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود وعن اشكال الوجوب اما الاشكال الرابع وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه
لا يمكن التعبير عنه لانك ما عبرت عنه فقد اخبرت عنه بامر اخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك
توحيد ولو اخبرت عنه بانه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد واما اذا نظرت
اليه من حيث انه هو من غير ان تخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الالتفات
المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم موقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد وسنذكر
شمة من حقائقها في تفسير هذه الاية بعون الله تعالى اما الوحدة بالمعنى الثاني وهو انه ليس في الوجود شيء يشاركه
في وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك مذكور في تفسير
قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اما الوحدة بالتفسير الاول فليست من خواص ذات الحق لانه لا شك
في وجود موجودات فهذه الموجودات اما مفردات او مركبات فان كانت مفردات فهي واحدة بذلك التفسير وان
كانت مركبات فالمركب لا بد فيه من المفرد فثبت انه لا بد من اثبات المفردات في عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول
ليست من الامور التي توحد الحق سبحانه بها اما الوحدة بالمعنى الثاني فالحق سبحانه متوحد بها متفرد بها ولا يشاركه
في ذلك النعت شيء سواه فهذا تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف
بانه تعالى منزه عن تصرفات الافكار والاوهام وعلائق العقول والافهام **المسئلة الخامسة** قال الجبائي يوصف الله
تعالى بانه واحد من وجوه اربعة لانه ليست بذي ابعاض ولا بذي اجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية
ولانه منفرد بصفات ذاتية نحو كونه عالما لنفسه وقادرا لنفسه وابو هاشم يقتصر على ثلاثة اوجه فيجعل تفرده
بالقدم وبصفات الذات وجها واحدا قال القاضي وفي هذه الاية المراد تفرده بالالهية فقط لانه اضاف التوحيد
الى ذلك ولذلك عقبه بقوله لا اله الا هو وقال اصحابنا انه تعالى واحد في ذاته لا قسم له وواحد في صفاته
لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك له اما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها
بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى اما ان تكون حاصلة في شخص اخر سواه او لا تكون فان كان الاول كان امتياز ذاته
المعينة من المعين الاخر لا بد وان يكون بقيد زائد فيكون هو في نفسه مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز
فيكون ممكنا معلوما مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه تعالى واحد في ذاته لا قسم له واما انه واحد
في صفاته فلان موصوفيته تعالى بصفاته متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه **احدها** ان كل ما عداه
فان حصول صفاته له لا يكون من نفسه بل من غيره وهو تعالى يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره **وثانيها** ان صفات
غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة وصفات الحق ليست كذلك **وثالثها** ان صفات الحق غير متناهية بحسب
المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من المعلومات
الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه تعالى يعلم في ذلك الجوهر الواحد كيف يكون حاله بحسب كل واحد
من الاحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية وبحسب كل واحد من الاوقات المتناهية فهو تعالى
واحد في صفاته من هذه الجهة **ورابعها** انه تعالى بحسب موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون
ذاته محلا لها ولا ايضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لانا بينا ان الذات مبدأ لتلك الصفات فلو كان الذات مستكملة
بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال
الذاتي تحقق صفات الكمال معه الا ان التقسيم يعود في نفس الاستكمال فينتهي الى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به
وخامسها انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من ذاته وذلك لانا لا نعرف من علمه الا انه الامر
الذي لاجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه انه امر ما لا ندري انه ما هو ولكن
نعلم منه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذا القول في كونه قادرا وحيا فسبحان من ودع نور عزته انوار العقول
والافهام واما انه تعالى واحد في افعاله فالامر ظاهر لان الوجود اما واجب او ممكن فالواجب هو هو والممكن
ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه لا يوجد ما لم يتصل الواجب فلا يختلف هذا الحكم باختلاف اقسام الممكنات سواء
كان ملكا او ملكا او كان فعلا للعباد او كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه تحت تصرفه وقهره
وقدرته واستيلائه وعند هذا تدرك شمة من روائح اسرار قضائه وقدره ويلوح لك شيء من حقائق قوله انا كل
شيء خلقناه بقدر ولتعرف ان الموجود ليس البتة الا ما هو هو وما هو له واذا وقعت سفينة الفكر في هذه اللجة
فلو سارت الى الابد لم تقف لان السير الى الابد ذرة من ذرات هذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف
الحركة لان السير انما يكون من شيء الى شيء فالشيء الاول متروك والشيء الثاني مطلوب وهما متغايران فانت
بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية واما اذا وصلت الى برزخ عالم القدم والحدوث فهناك تنقطع الحركات

ونضمحل العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الا مجرد انه هو فيا هو ويا من لا اله الا هو احسن الى عبدك الضعيف فان عُبيدك بفنائك ومسكينك ببابك **المسئلة السادسة** ان قيل ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل يصح هذه الاضافة في كل الخلق ولا تصح الا في المكلف قلنا لما كان الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا او الذي يليق به ان يكون معبودا فهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى كل من تصح صيرورته مكلفا تقديرا **المسئلة السابعة** والهكم يدل على ان معنى الاله ما يصح ان تدخله الاضافة ولو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه ركيك فدل على ان الاله هو المعبود **المسئلة الثامنة** قوله والهكم اله واحد معناه انه واحد في الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو بمنزلة وصفهم الرجل بانه سيد واحد وانه عالم واحد ولما قال الهكم اله واحد امكن ان يخطر ببال احد ان يقول هب ان الهنا غير واحد فلعل اله غيرنا مغاير لالهنا فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع افرادها اذ لو حصل فرد من افراد تلك الماهية فقد حصل الفرد ومتى حصل ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضي النفي العام الشامل فاذا قيل بعد لا اله الا هو فاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابحاث **الاول** ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا او لا اله في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير انه لا اله لنا الا الله كان هذا توحيدا لالهنا لا توحيدا للاله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا فانه غير جائز واما لو قلنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشكال زائل الا انه يعود الاشكال من وجه اخر وذلك لانك اذا قلت معناه لا اله في الوجود الا هو كان هذا نفيا لوجود الاله الثاني اما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا للماهية ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار اولى فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بان السواد ليس بسواد وهو غير معقول اما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا معقول منتظم مستقيم قلنا القول بنفي الماهية امر لا بد منه فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقل نفي هذه الماهية من حيث هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية ايضا واذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا الله على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فما نفيت الماهية وما نفيت الوجود لكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود قلت فموصوفية الماهية بالوجود هل هي امر منفصل عن الماهية والوجود ام لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيا لتلك الماهية فالماهية من حيث هي هي امكن نفيها فحينئذ يعود التقريب المذكور وان لم تكن تلك الموصوفية امرا منفصلا عنهما استحال توجيه النفي اليهما الا بتوجيه النفي اما الى الماهية او الى الوجود وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت ان قولنا لا اله الا هو حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار البتة **البحث الثاني** فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متاخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تتصور الوجود اولا استحال ان تتصور العدم فانك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود فتصور الوجود غني عن تصور العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي واخرنا الاثبات والجواب ان الامر في العقل على ما ذكرت الا ان تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد **البحث الثالث** في كلمة هو اعلم ان المباحث اللفظية المتعلقة به قد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم اما الاسرار المعنوية فنقول اعلم ان الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة اما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان اما المضمرات فهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو كالمتكلم والمخاطب والغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلاثة انا وانت وهو واعرفها انا ثم انت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب ان تصوري لنفسي من حيث اني انا لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من المستحيل ان اصير مشتبها بغيري ويشتبه غيري بي بخلاف انت فانك قد تشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني وايضا فانا اعرف من هو فالحاصل ان اشد المضمرات عرفانا انا واشدها بعدا عن العرفان هو واما انت فكالمتوسط بينهما والتامل التام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على ان اعرف الضماير قولي انا ان المتكلم جعل له عند الانفراد لفظ يستوي فيه المذكر والمؤنث لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس وههنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة الى الفصل واما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد اما في المتصل فقولك جزينا واما في المنفصل فقولك نحن وانما كان كذلك للامن من اللبس واما المخاطب فانه فصل بين لفظ مذكره ومؤنثه وثني وجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مذكر ومؤنث وهو مقبل عليهما فيخاطب احدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه انما حسن لهذه العلة واما ان الحاضر اعرف من الغائب فهذا امر كالضروري اذا عرفنا هذا فنقول ظهر ان عرفان كل شيء بذاته اتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا او غائبا فالعرفان التام بالله ليس الا لله لانه هو الذي يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يمكن لاحد ان يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو اعرف الضماير وهو قوله انا الا الله سبحانه علمنا ان العرفان التام به تعالى ليس الا له بقي ان ههنا قوما يجوزون الاتحاد فيقولون ان الارواح البشرية اذا استنارت بانوار معرفة تلك الحقيقة اتحدت العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الا ان القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد ان فنيا او احدهما فذاك ليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولما انسد هذا الطريق الذي هو اكمل الطرق في الاشارة بقي الطريقان الاخران وهو انت وهو اما انت فللحاضرين في مقام المكاشفات والمشاهدات لمن فني عن جميع الحظوظ البشرية على ما اخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام انه بعد ان فني في ظلمات عالم الحدوث عن اثار الحدوث ووصل الى مقام الشهود فقال فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت فهذا ينبهك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقام المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد عليه السلام

لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واما هو فللغائبين ثم ههنا بحث وهو ان هو في حقه اشرف الاسماء ويدل عليه وجوه **احدها** ان الاسم اما كلي واما جزئي واعني بالكلي ان يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين فان كان الاول فالمشار اليه بذلك ليس هو الحق سبحانه وتعالى لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم امرا لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن والرحيم والحكيم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليه بوجه البتة وان كان الثاني فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو فاذا كان العلم قائما مقام الاشارة والعلم فرع واسم الاشارة اصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا انت ويا هو اشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان الفرق ان انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر اخر وهو ان هو انما يصح التعبير عنه اذا حضر في العقل صورة ذلك الشيء وقولك هو يتناول تلك الصورة وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو ايضا لا يتناول الا الحاضر **وثانيها** انا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع انحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرين لا تبقى الفردانية وايضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي المخبر عنه والمخبر به وذلك ينافي الفردانية فثبت ان جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق واما لفظ هو فانه يصل الى تلك الحقيقة المفردة المبراة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب ان يكون اشرف من سائر الالفاظ التي يمتنع وصولها الى تلك الحقيقة **وثالثها** ان الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفات الحق ايضا غير معلومة الا باثارها الظاهرة في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتباره يصح الاحكام والاتقان ومن قدرته الا انه الامر الذي باعتباره يصح منه صدور الفعل والترك فاذن هذه الصفات لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وتعالى وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا والناظر الى شيئين لا يكون مستكملا في كل واحد منهما بل يكون ناقصا وقاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في كمال معرفة الحق بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب واما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت له اضافة او نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصلك الى الحق ويقطعك عما سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو اشرف **ورابعها** ان البراهين السالفة قد دلت على منبع الجلال والعزة وهو الذات فان ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكنه كمالها استلزمت صفات الكمال ولفظ هو يوصلك الى ينبوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وسائر الالفاظ لا توقفك الا في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو اشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو واليه سبحانه وتعالى الرغبة في ان ينور بذرة من لمعان انوارها صدورنا واسرارنا ويروح بها عقولنا وارواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونرتقي من حضيض ظلمة البشرية الى سموات الانوار وما ذلك على الله بعزيز **المسئلة التاسعة** قال النحويون في قوله لا اله الا هو ارتفع هو بانه بدل من موضع لا مع الاسم ولنتكلم في قوله ما جاءني رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فكانك قلت ما جاءني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجيء عن الكل الا عن زيد واما قوله جاءني الا زيد فههنا البدلية غير ممكن لانه يصير في التقدير جاءني الا زيد وذلك يقتضي انه جاء كل احد الا زيد وذلك محال فظهر الفرق والله اعلم اما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وبينا ان الرحمة في حقه تعالى هي النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا اردنا افادة الكثرة قلنا رحيم واذا اردنا المبالغة التامة التي ليست الا لله تعالى قلنا الرحمن **واعلم** انه تعالى انما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فعقبهما بذكر المبالغة في الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بان رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان

قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون

اعلم انه تعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية انواع من الدلائل التي يمكن ان يستدل بها على وجوده تعالى اولا وعلى توحيده وبراءته عن الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك الدلائل لا بد من بيان مسائل **المسئلة الاولى** وهي ان الناس اختلفوا في ان الخلق هل هو المخلوق او غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي هذه الاية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض لايات لقوم يعقلون ومعلوم ان الايات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الاية على ان الخلق هو المخلوق واما المعقول فقد احتجوا بامور **احدها** ان الخلق عبارة عن اخراج الشيء من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان امرا مغايرا للقدرة والاثر فهو اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بد له ايضا من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل **وثانيها** انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للاشياء من عدمها الى وجودها ثم في لا يزال هل حدث امر او لم يحدث فان حدث امر فذلك الامر الحادث هو المخلوق فالخلق هو المخلوق وان لم يحدث امر فالله تعالى قط لم يخلق شيئا **وثالثها** ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الامرين يستحيل تقررها بدون المنتسبين فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول الاثر اما في الحال او في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة ولازم اللازم لازم فيلزم ان يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا مختارا بل ملجأ مضطرا الى ذلك التاثير فيكون علة موجبة وذلك كفر واحتج القائلون

بان الخلق غير المخلوق بوجوه احدها انهم قالوا لا نزاع في ان الله تعالى موصوف بانه خالق الاشياء والخالق هو الموصوف
بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والابالسة والقاذورات
وذلك لا يقوله عاقل وثانيها انا اذا راينا حادثا حدث بعد ما لم يكن قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن فاذا
قيل لنا لان الله تعالى خلقه واوجده قبلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب ولو قيل انه انما وجد بنفسه لقلنا انه خطأ
ومتناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه علمنا ان تخليق الله
تعالى اياه مغاير لوجوده في نفسه والخلق غير المخلوق وثالثها انا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع
انا لا نعرف ان المؤثر في افعال العباد اهو قدرة الله تعالى ام قدرة العبد والمعلوم غير ما هو غير المعلوم فمؤثرية قدرة
القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذا المغاير يستحيل ان يكون
سلبا لانه نقيض اللامؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو
المطلوب ورابعها ان النحاة قالوا اذا قلنا الله خلق العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على
ان خلق العالم غير العالم وخامسها انه يصح ان يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم
الخلق امر واحد في الكل مغاير لهذه المخلوقات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم الخالقية الى خالقية الجوهر وخالقية العرض
ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت ان الخلق غير المخلوق فهذه جملة ما في هذه المسئلة المسئلة الثانية قال
ابو مسلم اصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شيء
فقدره تقديرا ويقول الناس في كل امر محكم هو معمول على تقدير المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على انه لا بد من
الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا الغرض المسئلة
الرابعة ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الاية عن عطاء انه عليه السلام عند قدومه الى المدينة نزل عليه
والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن
ابي سعيد بن مسروق قال سالت قريش اليهود فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى من الايات فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء
وسالوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي صلى الله
عليه وسلم ادع الله تعالى ان يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسال ربه ذلك فاوحى الله
اليه ان يعطيهم ولكن ان كذبوا بعده عذبتهم عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فقال عليه السلام ذرني وقومي ادعوهم
يوما بيوم فانزل الله تعالى هذه الاية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون ان اجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا
فخلق السموات والارض وسائر ما ذكر اعظم واعلم ان الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على اقسام فالقسم
الاول في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول من الدلائل الاستدلال باحوال السموات ولقد ذكرنا طرفا
من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكر ههنا نمطا اخر من الكلام وروي
ان عمر بن الخيام كان يقرا كتاب المجسطي على عمر الابهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرؤونه فقال عمر افسر
اية من القران وهي قوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا افسر كيفية بنائها ولقد صدق الابهري فيما
قال فان كل من كان اكثر توغلا في بحار مخلوقات الله تعالى كان اكثر علما بجلال الله وعظمته فنقول الكلام في احوال السموات
على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول الفصل الاول في ترتيب الافلاك قالوا اقربها الينا كرة القمر وفوقها
كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الاعظم
واعلم ان في هذا الموضع ابحاثا البحث الاول ذكروا في طريقة معرفة هذا الترتيب ثلاثة اوجه الاول السير وذلك
ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور
بلونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا
القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التي في طريقه في ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة
تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب ويدل هذا على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به ولكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر
الكواكب وتحتها لان الشمس لا ينكسف بشيء منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى
الشمس الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل واما في
حق الشمس فقليل جدا فوجب ان يكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق ايضا ضعيف لان اعتبار اختلاف مناظر
الكواكب وشاهده على الوجه الذي حكاه فاما من لم يدرسه فانه يكون مقلدا فيه
الصناعة ذكر في المجسطي ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر الثالث قال بطليموس ان زحل والمشتري
والمريخ تبعد عن الشمس جميع الابعاد واما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس
سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن
الشمس كل الابعاد مع انه تحتها بالاتفاق البحث الثاني في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط
التسعة اثبتناها فاما ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه لا جرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفائها وذكر ابن سينا في الشفاء
انه لم يتبين لي الى الان ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على بعض وانا اقول هذا الاحتمال واقع لان
الذي يمكن ان يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متشابهة واذا كان كذلك وجب
كونها مركوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان اما المقدمة الاولى فلان حركاتها وان كانت في حواسنا متشابهة
لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لانا لو قدرنا ان الواحد منها يتم الدور في ستة وثلاثين الف سنة والاخر يتم
هذا الدور في مثل هذا الزمان لكن بنقصان عاشرة على تمام ستة وثلاثين الف سنة كانت
حصة كل يوم بل كل الف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت واما
المقدمة الثانية فهي انها بتقدير تشابهها في حركاتها وجب كونها مركوزة في كرة واحدة فهي ايضا ليست يقينية فان
الاشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد بل قول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم

في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الا ما ذكرناه وزيفناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة
اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركاتها بمقدار قليل جدا لا يفي بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذا القول
في جميع الممثلات والحوامل ومن الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا عليه من وجوه احدها
ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده اقدم وجد الميل الاعظم اعظم فان بطليموس
وجده كج يا ثم وجده في زمان المامون كج له ثم وجد بعد المامون وقد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي ان المنطقتين
ان يقل ميلهما تارة ويكثر اخرى وهذا انما يكون اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى تدور قطباها حول
قطبي حركة الكل وتكون كرة الثوابت تدور ايضا قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب
الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل
عنه تارة اخرى الى الجنوب وثانيها ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما هو
مشروح في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذه العودة تكون في ازمنة متساوية
او مختلفة ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين احدهما قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف
الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سنة
الشمس من اجله وثانيهما قول اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال
فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكي عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الراي وذكر قاذن الاسكندراني
ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك ايضا وان نقط فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتاخر ثمان درجات
وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى اول الحمل وثالثها ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في
كل مائة سنة درجة واحدة والمتاخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصفا وهذا
تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الالات التي تتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حملها
على ازدياد الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك التي ذكرناه البحث الثالث احتجوا على ان الكواكب الثابتة
مركوزة في فلك فوق افلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا الافلاك هذه السبعة حركات اسرع من حركات هذه
الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا
ان تكون مركوزة في الفلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها مركوزة
في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات
هذه السبعة وجب ان تكون دون كرة الثوابت وهذا الطريق ضعيف من وجوه احدها انا لا نسلم ان الكواكب لا تتحرك
الا بحركة فلكية وهم انما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك وثانيها سلمنا انه
لا بد لهذه الثوابت من كرات اخر الا ان من مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة ينفصل الى اقسام كثيرة ومجموعها
هو الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق كرة الثوابت فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت مركوزة في
هذه الممثلات البطيئة الحركة واما السيارات فانها مركوزة في الحوامل التي هي افلاك خارجة المركز وعلى هذا التقدير
لا حاجة الى اثبات كرات الثوابت وثالثها هب انه لا بد من كرة اخرى فلم لا يجوز ان يكون هناك كرتان احدهما فوق
كرة زحل والاخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر الا بالثوابت الواقعة في ممر تلك السيارات
واما الثوابت المقاربة من القطبين فان السيارات لا تمر بشيء منها ولا تكسفها فالثوابت التي لا تنكسف بهذه السيارات
هب انا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل واما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف يعلم انها ليست دون
السيارات فثبت ان الذي قالوه غير برهاني بل احتمالي البحث الرابع زعموا ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات
فانه يتحرك في اليوم والليلة قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب واما الفلك الثامن الذي تحته فانه
في نهاية البطء حتى انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتاخرين في كل ستة وستين سنة درجة
وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانا اذا رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على
خلاف الحركة اليومية واعلم ان هذا ايضا ضعيف فلم لا يجوز ان يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب
كل يوم وليلة دورة واحدة تامة والفلك الثامن ايضا يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة
الا بمقدار نقصان ايامه فلا جرم نرى الكواكب في الحس متخلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل في خلاف
الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك الاخر كان الكواكب الثابت يرجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال
واقع وهم ما اقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي يدل على انه هو الحق وجهان الاول وهو برهاني ان حركة الفلك الثامن
لو كانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة اما ان يتحرك بحركة نفسه
الى خلاف تلك الجهة او لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد دفعة
واحدة متحركة الى جهتين والحركة الى جهتين يقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال وان كان الثاني
لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك الثاني ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم ونهاية السكون
حاصلة للارض والاقرب الى العقول ان يقال كلما كان اقرب من الفلك الاعظم كان اسرع حركة وكلما كان ابعد
كان ابطا حركة ففلك الثوابت اقرب الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين الا بقدر قليل وهو الذي يحصل من
اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة ويليه فلك زحل فانه ابطا من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه
عن الفلك الاعظم اكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول
كل ما كان ابعد من الفلك الاعظم كان ابطا حركة فكان تفاوته اكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو ابطا الكواكب حركة
فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلاثة عشر درجة فلا جرم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى
الارض التي هي ابعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كان في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول محتمل ضعيف
والعقل لا سبيل له الى الوصول اليها الفصل الثاني في معرفة الافلاك القوم وضعوا لانفسهم مقدمتين كليتين

احدهما ان حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة وانه تبطئ مرة وتسرع اخرى وليس لها رجوع من متوجهاتها والثانية ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بحركة الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة اخرى فقالوا الفلك الذي يحمل الكواكب اما ان يكون مركزه مركز الارض او لا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما ان يكون الكواكب مركوزا في ثخنه او مركوزا في جرم كرى في ثخن ذلك الفلك فان كان الاول استحال ان يختلف قربا لكواكب وبعده من الارض وان يختلف قطعه للقسي من ذلك الفلك والا عرض الاختلاف في حركة الفلك او في حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقي القسمان الاخران احدهما ان يكون الكوكب مركوزا في جرم كرى مستدير الحركة مغرق في ثخن الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكواكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر واما ان كان الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم ان يكون الحاصل في احد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك الاعظم من النصف وفي نصفه الاخر اقل من النصف فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وان يقطع احد نصفي فلك البروج في زمان اكثر من قطعه للنصف الاخر فظهر ان اختلاف احوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطؤها وقربها وبعدها من الارض ولا يمكن حصولها الا باحد هذين الشيئين اعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفصيل قولهم في الافلاك فقالوا هذه الافلاك التسعة منها ما هي كرة واحدة وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك انه ينفصل منه فلك اخر مركزه غير مركز العالم بحيث يماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك اخر الا انه يقال فلكان توسعا ويسمى المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز وفلك الاوج وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحه ومنها ما ينقسم الى ثلاث اكر وهي افلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منها فلكين مثل فلك الشمس وفلكا اخر موقعه من الخارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه ويسمى فلك التدوير والكوكب مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك الحامل ومنها ما ينقسم الى اربع اكر وهو فلك عطارد والقمر اما عطارد فان له فلكين مثل فلك الشمس وينفصل من الثاني فلك اخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين ويبعد عن مركز الخارج مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الاربع واما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين متوازيتين فالعظمى يسمى تلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل الى ثلث اكر كما في الكواكب الاربعة وكل فلك ينفصل عنه فلك اخر على الصورة التي عرفته في فلك الشمس فانه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن تسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا والناس انما توصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قررنا ولا شك انها لو صحت لصح القول بهذه الاشياء انما الشان فيها والله اعلم

الفصل الثالث في مقادير الحركات قال الجمهور ان جميع الافلاك تتحرك من المغرب الى المشرق سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمائل والتدوير للقمر فالحركة الشرقية تسمى الحركة الى التوالي والغربية الى خلاف التوالي فالفلك الاعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم بليلته دورة واحدة على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الافلاك والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ستة وستين سنة عند المتاخرين درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الاولى ويتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة وبهذه الحركة ينتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية وحركة الاوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب احدها كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه الساكنة وثانيها السيارة تتحرك اليها وهي لا تتحرك الى السيارة فكانت الثوابت ثابتا لانتظارها وثالثها عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير ورابعها ابعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا يتغير الصور المتوهمة عليها من الصور الثمانية والاربعين وخامسها الازمنة عند اكثر علوم الامم منوطة بطلوعها وافولها بحيث لا يتفاوت الا في القرون والاحقاب واما الافلاك الخارجة المراكز فانها تتحرك في كل يوم هكذا زحل ح ب ا المشترى ح ج يط المريخ مه لا له الشمس نز يط ح الزهرة مه يط عطارد ا ج بو القمر ج كب ع ويسمى حركة المركز وحركة الوسط وهي حركات مراكز الافلاك للتداوير ومركز الشمس وافلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل مه بو ح مشترى مه بد ط مريخ مه لد ب زهره مه لو يط عطارد ح وكد قمر يج ح يد وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب واعلم ان بسبب هذه الحركات المختلفة تعرض لهذه الكواكب احوال مختلفة احدها انه يحصل للقمر مثلا ابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها اربعة الاول ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب وهو ثلاث وثلثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب الثاني اذا كان القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من فلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب الابعد وهو ثلاثة واربعون مرة مثل نصف قطر الارض الثالث ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد الاقرب وهو اربع وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض الرابع ان يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو اربعة وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين هذه النقط الاربع احوال مختلفة على ما اتى على شرحها ابو الريحان وثانيها ان جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما فاما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرى افلاك تداويرها ابدا يكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها فيلزم انها متى كانت في الذروة كانت الشمس في مقارنة مراكز تداويرها وحينئذ تكون محترقة ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة للشمس ولذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة ويقابلها في منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك تدوير المريخ اعظم

من نصف قطر فلك الممثل فيلزم انه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس اعظم منه اذا كان مقابلا لها واما السفليان فان مراكز افلاك تداويرهما ابدا يكون مقارنا للشمس فيلزم ان يقارنا الشمس في الذروة والحضيض في منتصفي الاستقامة والرجوع وغاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما وهو للزهرة مه ولعطارد كح بالتقريب واما القمر فمركز الشمس ابدا يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين مركز تدويره وذلك يقال له بعد مركز تدويره عن البعد الابعد ضعف البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره عن الشمس فيلزم انه متى كان مركز تدويره في البعد الابعد فاما ان يكون مقابلا للشمس او مقارنا لها ومتى كان في البعد الاقرب يكون الشمس في تربيعه فلذلك يكون باجتماعه واستقباله في البعد الابعد وتربيعه مع الشمس في الاقرب

الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وهي من وجوه الاول انظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع في العقل وقوعها على ازيد من ذلك المقدار وانقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل بان المقادير باسرها على السوية قضى بافتقارها في مقاديرها الى مخصص ومدبر الثاني انظر الى اجزائها فان كل ذلك يماس بمحدبه فلكا اخر فوقه وبمقعره فلكا اخر تحته ثم ذلك الفلك اما ان يكون متشابه الاجزاء او ينتهي بالاخرة الى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لا بد وان يكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الاخر فكما صح على محدبه ان يلقى جسما وجب ان يصح على مقعره ان يلقى ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح ان العالي يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين امرا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المخصص الثالث ان كل كوكب حصل في مقعرة اختص بها احد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع المستقر من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه لان الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء فاختصاص تلك النقرة بذلك الجانب دون سائر الجوانب يكون امرا ممكنا جائزا فيقتضي العقل بافتقاره الى المخصص الرابع ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط المفروضة عليها متساوية وجميع الدوائر المفروضة عليها ايضا متساوية فاختصاص النقطتين المعينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة تكون امرا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المقتضي وهكذا القول في تعين دائرة معينة من دوائرها بان تكون منطقة الخامس ان الاجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة في البطوء والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمته ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن الذي هو اصغر منه لا يدور الدورة التامة الا في ستة وثلثين الف سنة على ما هو قول الجمهور ثم الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلثين سنة فاختصاص الفلك الاعظم بمزيد سرعة والاصغر بمزيد بطوء مع انه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغي ان يكون الاوسع ابطا حركة لعظم مداره والاصغر اسرع استدارة لصغر مداره يقتضي بان يكون كل واحد منهما انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم السادس ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي منهما ان احدهما من الخارج والاخر من الداخل وانه جرم متشابه الطبيعة ثم اختص احد جوانبها بغاية الثخن والاخر بغاية الرقة بالنسبة واذا كان كذلك وجب ان يكون ذلك الثخن والرقة بالنسبة الى طبيعته على السوية فاختصاص احد جانبيه بالرقة والاخر بالثخن لا بد وان يكون بتخصيص المخصص المختار السابع انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر الثامن انا نراها الان متحركة فاما ان يقال انها كانت ازلا متحركة او ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال ان يقال انها كانت ابدا متحركة لان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لانها انتقال من حالة الى حالة والازل ينافي المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة والازلية محال وان قلنا بان تحركاتها اولا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة فكانت ساكنة او قلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة اصلا فالابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى لتحركها بعد ان كانت معدومة وبعد ان كانت ساكنة وهذا الماخذ احسن الماخذ واقواها التاسع ان يقال ان حركاتها اما ان تكون من لوازم جسميتها المعينة او لا تكون كذلك فان كانت حركاتها من لوازم جسمانيتها المعينة فهذا محال لان كل ما كان من لوازم الشيء استحال انفكاك الملزوم عن ذلك اللازم لكنا نرى جسميته المعينة منفكة عن كل واحد من اجزاء تلك الحركة فاذن كل واحد من اجزاء حركته ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركاتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى العاشر ان هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك وايتلاف حركاتها اترى انها مبنية على حكمة ام هي واقعة بالجزاف والعبث اما القسم الثاني فبعيد عن العقل فان من جوز في بناء رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم احدهما الى الاخر ثم تولد منهما لبنات ثم تركب تلك اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال فانه يقضي عليه بالجنون ونحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب وما لها من الحركات ليس اقل من ذلك البناء فتبينا انه لا بد فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما ان يقال انها احياء ناطقة فهي تتحرك بانفسها او يقال انه يحركها مدبر قاهر والاول باطل لان حركتها اما ان تكون لطلب استكمال او لا لهذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لا بد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال فهي عابثة في افعالها فيعود الامر الى انه يبعد في العقول ان يكون مدار هذه الاجرام المستعظمة وحركاتها الدائمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم هو اليق بالذهاب اليه الا ان لها مدبرا قاهرا غالبا على الدهر والزمان يحركها لاسرار خفية وحكم لطيفة هو المستاثر بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال على ما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا الحادي عشر انا نراها مختلفة في الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بطبع خاص ولون خاص وتركيب خاص ونراها ايضا مختلفة بالسعادة والنحوسة فنرى على الكواكب السيارة ونرى منه ونحسها اسعدها ونرى سلطان الكواكب سعدا في بعض الاتصالات ونحسا في بعض ونراها مختلفة في الوجوه والحدود والمثلثات

فالعقل

الغمام

والذكورة والانوثة وكون بعضها نهاريا وليليا وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكها باسرها في الشفافية والصفاء والنقاء في الجوهر فيقضي العقل بان اختصاص كل واحد منها بما اختص به لابد وان يكون لتخصيص مخصص الثاني عشر وهو ان هذه الكواكب لو كان لها تاثير في هذا العالم فهي اما ان يكون متدافعة او متعاونة او لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما ان يكون بعضها اقوى من بعض او يكون متساوية في القوة فان كان بعضها اقوى من بعض كان القوي غالبا ابدا والضعيف مغلوبا ابدا فوجب ان يستمر احوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر الفعل عليها باسرها فيكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم ايضا على حالة واحدة من غير تغير اصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيرا لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة في تلك التغيرات الى الصانع المستولي عليها بالقهر والتسخير الثالث عشر انها اجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل جسم فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ما له مؤثر فافتقاره الى المؤثر اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل لانه يقتضي ايجاد الموجود وهو محال فبقي القسمان الاخيران وهما يقتضيان لحدوثها الدال على وجود الصانع الرابع عشر ان الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين كل هذه الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في قابلية الصفات فاذن كل ما يصح على جسم يصح على غيره فاذا اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لابد وان يكون من الجائزات وذلك يقتضي الافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست اسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من اجسام السموات والارض على اثبات الصانع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله النوع الثاني من الدلائل الارض وفيه فصلان الاول في بيان احوال الارض واعلم ان الاختلاف في احوال الارض اسبابا السبب الاول اختلاف احوالها بسبب حركة الفلك وهي اقسام الاول ان المواضع العديمة العرض وهي التي على خط الاستواء يمر فيها بقطبي العالم فيتقاطع معدل النهار على زوايا قائمة ويقطع جميع المدارات اليومية بنصفين وتكون حركة الفلك دولابية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب ابدي الظهور ولا ابدي الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الراس في الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت الراس مرتين في السنة وذلك عند بلوغ الشمس نقطتي الاعتدالين القسم الثاني المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها عن الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط على نصفين فاما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منهما في الشمالية اعظم من الخفي وفي الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار في الشمالية اطول من الليل وفي الجنوبية بالخلاف فالحركة ههنا تصير حمائلية ولم يستو ليل كوكب مع نهاره الا ما كان في معدل النهار وتصير المدارات التي بالقرب من قطب الشمال ابدي الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب ابدي الخفاء وتمر الشمس بسمت الراس في نقطتين بعدهما عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع القسم الثالث وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وههنا يبطل طلوع قطبي فلك البروج وغروبهما الا انهما يماسان الافق وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الراس ولم تمر الشمس بسمت الراس الا في الانقلاب الصيفي القسم الرابع وهو ان يزداد العرض على ذلك وههنا يبطل مرور فلك البروج والشمس بسمت الراس ويصير القطب الشمالي من فلك البروج ابدي الظهور ابدا والاخر ابدي الخفاء القسم الخامس ان يصير الميل مثل تمام الميل وههنا ينعدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق عند بلوغ الاعتدال الربيعي افق المشرق والخريفي افق المغرب الصيفي من جهة الشمال والشتوي من جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق ثم يطلع من اول الجدي الى اول السرطان دفعة ويغرب مقابلته كذلك ثم تاخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في الطلوع الى ان تعود الحالة المتقدمة وينعدم الليل هناك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي القسم السادس ان يزداد العرض على ذلك فحينئذ يصير قوس فلك البروج ابدي الظهور مما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب في وسطها ومدة قطع الشمس اياها يكون نهارا ويصير ميلها مما يلي المنقلب الشتوي ابدي الخفاء ومدة قطع الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج ان يطلع على خلاف التوالي وذلك ان قطب فلك البروج اذا وافى نصف النهار من ناحية الجنوب كان اول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي على افق المشرق فاذا قد طلع السرطان قبل الجوزاء والجوزاء قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك تطلع بالطرد لان اخر الحوت واوله تحت الارض فكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج التي تطلع منكوسة تغيب نظيرها كذلك القسم السابع ان يصير ارتفاع القطب تسعين درجة سواء فيكون هناك معدل النهار منطبقا على الافق وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع والغروب اصلا ويكون النصف الشمالي من فلك البروج ابدي الظهور والنصف الجنوبي ابدي الخفاء ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا والله اعلم السبب الثاني لاختلاف احوال الارض اختلاف احوالها بسبب العمارة اعلم ان خط الاستواء يقطع الارض بنصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت دائرة اخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض بهما ارباعا فالذي وجد معمورا من الارض احد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز ويقال والله اعلم ان ثلاثة الارباع ماء فالموضع الذي طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى قبة الارض ويحكى عن الهند ان هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر الشياطين فيسمى لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالمجمع عليه واتفقوا على ان جعلوا ابتداءها من المغرب الا انهم اختلفوا في التعيين فبعضهم ياخذه من ساحل البحر المحيط وهو بحر اوقيانوس وبعضهم ياخذه من جزاير واغلة فيه تسمى جزاير الخالدات زعم الاوائل انها كانت عامرة في قديم الدهر

تقسيم الاقاليم

وبعدها عن الساحل عشرة اجزاء فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء ايضا ولم يوجد عرض العمارة الا في بعد ستة وستين من خط الاستواء الا ان بطليموس زعم ان وراء خط الاستواء عمارة الى بعد ستة عشرة درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهي التي تسمى الاقاليم وابتداؤها من خط الاستواء وبعضهم ياخذ اول الاقاليم من عند قريب من ثلث عشر درجة من خط الاستواء واخر الاقاليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا بعد ما وراءهما من الاقاليم لقلة ما وجدوا فيها من العمارة السبب الثالث اختلاف احوال الارض كون بعضها بريا وبحريا وسهليا وجبليا وصخريا ورمليا وعلى غور ونجد ويتركب بعض هذه الاقسام ببعض فيختلف احوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا ومما يتعلق باحوال الارض انها كرة وقد عرفت ان امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول لطول الارض اما ان يكون مستقيما او مقعرا او محدبا والاول باطل والا لصار جميع وجه الارض مضيئا دفعة واحدة عند طلوع الشمس ولصار جميعه مظلما دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لانا لما اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا منه حالا مضبوطا من احواله الاربعة التي هي اول الكسوف وتمامه واول انجلائه وتمامه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد الشرقي منها اكثر في البلاد الغربي والثاني ايضا باطل والا لوجد الماضي من الليل في البلد الغربي اكثر منه في البلد الشرقي لان الاول يحصل في غرب المقعر قبل ما في شرقه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم ان هذا المحدب اما ان يكون كريا او عدسيا والثاني باطل لانا نجد التفاوت بين ازمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في اجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يتفق في اقصى عمارة المشرق في اول الليل يوجد في اقصى عمارة المغرب في اول النهار فثبت انها كرة في الطول فاما عرض الارض فاما ان يكون مسطحا او مقعرا او محدبا والاول باطل والا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك لكنا بينا ان احواله مختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني ايضا باطل والا لصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر ولا ينقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قدمناه في بيان المراتب السبع الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها اقناعية الحجة الثانية ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة بيان الاول ان انخساف القمر نفس ظل الارض لانه لا معنى لانخسافه الا زوال النور عن جرمه عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول انخساف القمر مستدير لانا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا واذا ثبت ذلك وجب ان تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب ان يكون ذلك الفصل المشترك الذي يشكل الظل مثل شكله مستديرا فثبت ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المناظر الموجبة للكسوف تتفق في جميع اجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف ابدا على الاستدارة فاذا الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب الحجة الثالثة ان الارض طالبة للبعد عن الفلك ومتى كان حال الارض جميع اجزائها كذلك وجب ان تكون كرة واحتج من قدح في كرية الارض بامرين احدهما ان الارض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء يقتضي طلب المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض والثاني ما نشاهد في الارض من الجبال والتلال العظيمة والاغوار المتقعرة جدا والجواب عن الاول بان العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر لكون مستقرا للحيوانات وايضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى مواضع غائرة منها وحينئذ يخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كريتها فانا لو اتخذنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلا ثم اثبتنا فيها اشياء بمنزلة جاورسات وشعيرات وقورنا فيها كامثالها فانها لا تخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة الفصل الثاني في بيان الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع اعلم ان الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع اسهل من الاستدلال باحوال السموات على ذلك لان الخصم يدعي ان اتصاف السموات بمقاديرها واحيازها واوضاعها امر واجب لذاته ممتنع التغير فيستغني عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية فانا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها اعني حصولها في احيازها والوانها وطعومها وطباعها ونشاهد ان كل واحد من اجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من اجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت ان اتصاف تلك الاجرام بصفاتها امر جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين فاذا عرفت ما اخذنا الكلام سهل عليك التفريع النوع الثالث من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا للاختلاف تفسيرين احدهما انه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء الثاني واختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والمجيء ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب اليه ويجيء من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل شيء يجيء بعد شيء اخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة وثانيهما اراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شيئين اختلفا هما خلفان وعندي فيه وجه ثالث وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الازمنة فهما يختلفان في الامكنة فان عند من يقول الارض كرة فكل ساعة عيناها فتلك الساعة في موضع من الارض صبح وفي موضع اخر ظهر وفي موضع ثالث عصر وفي موضع رابع مغرب وفي موضع خامس عشاء وهلم جرا هذا اذا اعتبرنا البلاد المختلفة في الطول اما البلاد المختلفة في العرض فكل بلد عرضه الشمالي اكثر كانت ايامه الصيفية اطول ولياليه الصيفية اقصر وايامه الشتوية بالضد منه فلله هذه الاحوال المختلفة في الايام والليالي بحسب اختلاف اطوال البلدان وعروضها امر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى

امر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال في آل عمران قل اللهم مالك الملك تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وقال
في القصص قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بضياء افلا تسمعون قل ارايتم
ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحمته جعل
لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن اياته منامكم بالليل والنهار
وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون وفي لقمان الم تر ان الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل
وسخر الشمس والقمر كل يجري الى اجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي يس واية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون
وفي الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وفي الزمر يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر
الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى وفي المؤمن الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وفي عم وجعلنا
الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والايات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام ان اختلاف احوال الليل والنهار
يدل على وجود الصانع من وجوه الاول ان اختلاف احوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس وهي من الايات العظام
الثاني ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالي اخرى من اختلاف الفصول وهي الربيع والصيف والخريف والشتاء
من الايات العظام الثالث ان انتظام احوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الايام وطلب النوم والراحة في الليالي
من الايات العظام الرابع ان كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي من الايات
العظام فان مقتضى التضاد بين الشيئين ان يتعاندا لا ان يتعاونا على تحصيل المصالح الخامس ان اقبال الخلق في اول
الليل على النوم يشبه موت الخلائق اولا عند النفخة الاولى في الصور ويقظتهم عند طلوع الشمس شبيهة بعود الحياة
اليهم عند النفخة الثانية وهذا ايضا من الايات العظام السادس ان انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من
الايات العظام كما نجد الماء صاف يسيل فيما بين بحر كدر لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد بقوله
فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا السابع ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الايات العظام
كما بينا ان الموضع الذي يكون القطب على سمت الراس تكون السنة ستة اشهر منها نهارا وستة اشهر منها ليلا وهناك لا يتم
النضج ولا يصلح المسكن للحيوان ولا يتهيا فيه شيء من اسباب المعيشة الثامن ان ظهور الضوء في الهواء لو قلنا انه حصل
بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس من حيث انه تعالى اجرى عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام
وان قلنا الشمس توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع كون
الاجسام باسرها متماثلة يدل على وجود الصانع تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يقال المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة
والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على وجود الصانع قلنا اما على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة
العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال واما على قول المعتزلة فقد نفى ابو هاشم هذا الاحتمال بالسمع النوع الرابع
من الدلائل قوله والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي الفلك اصله من
الدوران وكل مستدير فلك وفلك السماء اسم لاطواق سبعة تجري فيها النجوم وفلكت الجارية اذا استدارت ثديها
وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لانها تدور بالماء اسهل دوران قال والفلك واحد وجمع فاذا اريد به واحد
ذكر واذا اريد به الجمع انث ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص وادرع دلاص قال سيبويه الفلك اذا اريد
به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة باء برد وخاء خرج واذا اريد به الجمع فضمة الفاء بمنزلة ضمة الحاء من حمر والصاد من
صفر فالضمتان وان اتفقتا في اللفظ فانهما مختلفتان في المعنى المسألة الثانية قال الليث سمي البحر بحرا لاستبحاره وهو سعته
وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه وتبحر الراعي في رعي كثير وتبحر فلان في المال وقال غيره سمي البحر بحرا رعى ه
لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البحيرة المسألة الثالثة ذكر الجيهاني وغيره من العلماء بمواقع البحور ان البحور
المعروفة خمسة احدها بحر الهند وهو الذي يقال له ايضا بحر الصين وثانيها بحر المغرب وثالثها بحر الشام والروم ومصر
ورابعها بحر بنطس وخامسها بحر جرجان فاما بحر الهند فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من اقصى ارض الحبشة الى
اقصى ارض الهند والصين ويكون مقدار ذلك ثمانية الاف ميل وعرضه الفي وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء
الفا وسبعمائة ميل ويخرج من هذا البحر خلجان الاول خليج عند ارض الحبشة ويمتد الى ناحية البربر ويسمى ذلك الخليج
البربري طوله بمقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل الثاني خليج بحر ايله وهو بحر القلزم طوله الف واربعمائة ميل وعرضه
سبعمائة ميل ومنتهاه الى البحر الذي يسمى البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم ولذلك سمي به وعلى شرقيه ارض اليمن وعدن
وعلى غربيه ارض الحبشة الثالث خليج بحر ارض فارس ويسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقيه
بنز ومكران وعلى غربيه عمان طوله الف واربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعني خليج
ايله وخليج فارس ارض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة الف وخمسمائة ميل الرابع يخرج منه خليج
اخر الى اقصى ارض الهند ويسمى الخليج الاخضر وطوله الف وخمسمائة ميل قالوا وفي بحر الهند من الجزائر العامرة وغير
العامرة الف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة في اقصى البحر مقابل ارض الهند في ناحية الشرق عند بلد الصين
وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة الاف ميل فيها جبال عظيمة وانهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة
تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مداين عامرة وقرى كثيرة ومن جزاير هذا البحر جزيرة كله التي يجلب منها الرصاص القلعي
وجزيرة سدبرة التي يجلب منها الكافور واما بحر المغرب فهو الذي يسمى بالمحيط ويسميه اليونانيون اوقيانوس ويتصل به
بحر الهند ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال عند محاذاة ارض الروس والصقالبة فيؤخذ من اقصى المنتهى
في الجنوب محاذيا لارض السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجة وتاهرت ثم الاندلس والجلالقة والصقالبة
ثم يمتد من هنالك وراء الجبال الغير المسلوكة والاراضي الغير المسكونة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا تجري فيه السفن
وانما تسلك بالقرب من ساحله وفيه ست جزاير مقابل ارض الحبشة تسمى جزاير الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج
عظيم في شمال الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى ارض بلغار المسلمين طولها من المشرق الى المغرب ثلثمائة ميل وعرضها
مائتا ميل واما بحر الروم وافريقية ومصر والشام طوله مقدار خمسة الاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه

لعله بنبتر فانه المناسب لمكران ولمحل الموصوف ه وفي القاموس [illegible] بالكسر قرية بفيروزاباد فارس وصاحب البيت ادرى بما فيه ه

خليج

خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية طوله خمسمائة ميل ويخرج منه خليج اخر الى ارض [illegible] طوله مائتا ميل
وفي هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة منها خمس جزاير عظام واما بحر بنطس فانه يمتد من لاذقيه الى
خلف قسطنطينية في ارض روم وارض الصقالبة طوله الف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل واما بحر جرجان فطوله من
المغرب الى المشرق ستمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر
ببحر السكون او السكران لانه على فرضته ثم يمتد الى طبرستان والديلم والشروان وباب الابواب وناحية اللان [illegible]
ببحر اخر هذه هي البحور العظام فاما غيرها فبحيرات وبطايح كبحيرة خوارزم وبحيرة الطبرية وحكي عن ارسطاطاليس
ان بحر اوقيانوس محيط بالارض بمنزلة اكليل لها فهذا هو الكلام المختصر في امر البحور المسألة الرابعة في كيفية
الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع وهي من وجوه احدها ان السفن وان كانت من تركيب الناس
الا انه تعالى هو الذي خلق الالات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما امكن ذلك وثانيها لولا رقة
الماء وكثرته في البحر لما تم جريها وثالثها لولا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها ورابعها لولا هدو الرياح وعدم
عصفها لما بقيت ولما سلمت وخامسها لولا تقوية قلوب من ركب هذه السفن لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه
مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم وسادسها انه تعالى خص كل طرف من اطراف العالم بشيء معين واحوج الكل
الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى خص كل طرف بشيء واحوج
الكل اليه لما ركبوا هذه السفن فالحامل ينتفع لانه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه وسابعها تسخير الله تعالى البحر لحمل الفلك
مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه وثامنها ان الاودية
العظام مثل جيحون وسيحون تنصب ابدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد البتة ولا تمتد فالحق
سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها وتاسعها ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى
يخلص السفن عنها ويوصلها الى ساحل السلامة وعاشرها ما في البحار من هذا الامر العجيب وهو قوله مرج البحرين يلتقيان
بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط
بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول والالباب الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها المسألة الخامسة دل
قوله في صفة الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات النوع الخامس
قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها واعلم ان دلالته على وجود الصانع من وجوه احدها
ان تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة والعذوبة فلا يقدر على خلقها احد الا الله تعالى قال تعالى
قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين وثانيها انه تعالى جعله سببا لحيوة الانسان ولاكثر منافعه قال
افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وثالثها انه تعالى
كما جعله سببا لحيوة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون ورابعها ان السحاب مع ما
فيه من المياه العظيمة التي تسيل منها الاودية العظام تبقى معلقة في جو السماء وذلك من الايات العظام وخامسها ان نزولها
عند التضرع واحتياج الخلق اليه متقدرا بمقدار النفع من الايات العظام قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم
انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وسادسها ما قال تعالى وسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا
انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتقولون ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة او من
السحاب او تجوزون ما قاله بعضهم من ان الشمس تؤثر في الارض فيخرج منها ابخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو البارد
بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط الى الضيق المركز [illegible] بالبعض ه
المطر قلنا بل نقول انه نزل من السماء لما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره واذا كان قادرا على امساك الماء في السماء
فاي بعد في ان يمسكه في السماء واما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا يمكن في نفسه [illegible]
القول [illegible]
مع امكان [illegible] فاعلم ان هذه الحيوة من وجوه
احدها ظهور النبات الذي هو الكلاء والعشب وما شاكلهما [illegible]
الاقوات للعباد وثالثها انه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن ارزاق الحيوانات بقوله وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها ورابعها انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح [illegible]
الا الله وخامسها ان الارض بسبب النبات تكتسب حسنا ونضارة [illegible] واعلم ان وصفها
ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحيوة لا تصح الا على من يدرك ويعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا
حصل فيه انواع من الحسن والنضارة والبهاء والنشوء والنماء فلهذا اطلق لفظ الحيوة على حصول هذه الاشياء وهذا من
فصيح الكلام الذي على اختصاره يجمع المعاني الكثيرة واعلم ان احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه احدها
نفس الزرع لان ذلك ليس في مقدور احد [illegible] وثانيها اختلاف الوانه على وجه لا يكاد يحد ويحصى
وثالثها [illegible] ورابعها استمرار العادة بظهور ذلك في اوقات مخصوصة النوع
السادس من الايات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الايات التي ذكر الله فيها خلقة الانسان وسائر الحيوانات
كقوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واعلم ان الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى
التقديرين فلا بد فيها من الصانع الحكيم فلنبين ذلك في الناس ثم نقيس عليها غيرهم اما الانسان فالذي يدل على افتقاره في
حدوثه الى الصانع تعالى وجوه احدها [illegible] عمر بن الخطاب رضي الله عنه [illegible]
رقعته ذراع في ذراع [illegible] عمر بن الخطاب [illegible]
[illegible] مواضع الاعضاء فيه فالحاجبان والعينان والانف والفم [illegible]
ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يتشابهان في الصورة فما اعظم تلك القدرة والحكمة التي ظهرت في هذه
الرقعة الصغيرة [illegible] وثانيها ان الانسان متولد من النطفة [illegible]

وتشكيلها قوة موجودة في النطفة او غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها فتلك القوة اما ان يكون لها شعور
وادراك وحكمة وعلم حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما ان لا يكون تلك القوة كذلك بل يكون تاثيرها بمجرد الطبع
والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله اكثر علما وقدرة ثم انه حال كماله لو اراد ان يغير شعرة
عن كيفيتها لا يقدر على ذلك فحال ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك واما ان كانت تلك القوة مؤثرة
بالطبع فهذا المني اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في نفسه او يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه الاجزاء فالقوة
الطبيعية اذا عملت في المادة البسيطة لابد وان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان ينبغي ان يكون الانسان
على صورة كرة ويكون الاجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابها في الطبع وهذا هو الذي يستدلون به على ان البسائط
لابد وان يكون كرات فثبت انه لابد للنطفة في انقلابها لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر لاعضائها وقواها
وتراكيبها وما ذاك الا الصانع تعالى وثالثها الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها
وتاليفها وايراد ذلك في هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها ولاستقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن
ورابعها ما روي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه انه قال سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومن
عجايب الامر في هذا التركيب ان اهل الطبايع قالوا اعلى العناصر يجب ان يكون هو النار لانها حارة يابسة وادون منها
الهواء للطافته وادون منه الماء والارض لابد وان يكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ثم انهم قلبوا هذه القضية
في تركيب بدن الانسان لان اعلى الاعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو
بارد رطب على طبع الماء وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار
فسبحان من بيده قلب الطبايع يرتبها كيف يشاء ويركبها كيف اراد ومما ذكروا في هذا الباب ان كل صانع يأتي بنقش
لطيف فانه يصونه عن التراب كيلا يكدره وعن الماء لئلا يمحقه ويزيله وعن الهواء لئلا يزيل طراوته ولطافته
وعن النار لئلا يحرقه ثم انه تعالى وضع نقش خلقته على هذه الاشياء فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه
من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وقال في الهواء فنفخنا فيه من روحنا وقال ايضا واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير فتنفخ فيه وقال ونفخت فيه من روحي وقال في النار وخلق الجان من مارج من نار وهذا يدل على
ان صنعه بخلاف صنع كل احد وخامسها انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على فمه وانفه ثوبا
لقطع نفسه ومات في الحال ثم انه بقي في الرحم الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال
يكون من اضعف الاشياء وابعدها عن الفهم بحيث لا يميز الماء والنار وبين المؤذي والملذ والبيضة اذا انفلقت
عن الفرخ في الحال يميز بين المؤذي والملذ وبين الام وغيرها ثم ان الانسان وان كان في اول عمره من ابعد الاشياء   فذلك الفرخ
عن الفهم فانه بعد استكماله اكمل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك ليعلم ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان
الامر بالطبع لكان كل من كان اذكى في اول الخلقة كان اكثر فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد
منه علمنا ان كل ذلك من عطية الخالق الحكيم وسادسها اختلاف الالسنة والطبايع واختلاف امزجتهم من اقوى
الدلائل وترى الحيوانات البرية والبحرية شديدة المشابهة بعضها بالبعض وترى الناس مختلفين جدا في الصورة ولولا
ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل احد بكل احد فما كان يتميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء
الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له النوع السابع من الدلائل تصريف الرياح وفيه مسائل المسئلة
الاولى وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه تعالى يصرفها على وجوه
يقع النفع العظيم في الانسان والحيوانات والنبات وذلك من وجوه احدها انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة
عن الحيوان لمات وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه اشد كان وجدانه اسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء اعظم
الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه اسهل من وجدان كل شيء ثم بعد الهواء الماء فان
الحاجة الى الماء دون الحاجة الى الهواء مع ان الحاجة الى الماء ايضا شديدة فلاجرم سهل ايضا وجدان الماء ولكن
وجدان الهواء اسهل لان الماء لابد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء فان الالات المهيأت لجذبه حاضرة ابدا ثم بعد
الماء الحاجة الى الطعام شديدة لكن دون الحاجة الى الماء فلاجرم كان تحصيل الطعام اصعب من تحصيل الماء وبعد
الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلاجرم عزت هذه الاشياء وبعد المعاجين الحاجة
الى انواع الجواهر من الياقوت والزبرجد نادرة جدا فلاجرم كانت في نهاية العزة فثبت ان كل ما كان الاحتياج اليه
اشد كان وجدانه اسهل وكل ما كان الاحتياج اليه اقل كان وجدانه اصعب وما كان ذلك الا رحمة منه على العباد
ولما كانت الحاجة الى رحمة الله اعظم الحاجات فنرجوا ان يكون وجدانها اسهل من وجدان كل شيء وعبر الشاعر عن هذا
المعنى فقال سبحان من خص الفلز بعزة والناس مستغنون عن اجناسه واذل انفاس الهواء وكل ذي نفس
محتاج الى انفاسه وثانيها لولا تحرك الرياح لما جرى الفلك وذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله فلو اراد كل من
في العالم ان يقلب الريح من الشمال الى الجنوب واذا كان ساكنا ان يحركه لتعذر المسئلة الثانية قال الواحدي وتصريف
الرياح اراد وتصريفه الرياح فاضاف المصدر الى المفعول وهو كثير المسئلة الثالثة الرياح جمع ريح قال ابو علي الريح
اسم على فعل والعين منه واو فقلبت في الواحد للكسرة ياء وفي الجمع القليل ارواح وذلك لانه لا شيء فيه يوجب
الاعلال الا ترى ان سكون الراء لا يوجب اعلال هذه الواو في نحو قوم وفرعون وقول وفي الجمع الكثير رياح
انقلبت الواو ياء للكسرة التي قبلها نحو ديمة وديم وحيلة وحيل قال ابن الانباري انما سميت الريح ريحا لان الغالب
عليها في هبوبها المجيء بالروح والراحة وانقطاع هبوبها تكثر الكرب والغم فهي ماخوذة من الروح والدليل
على ان اصلها الواو قولهم في الجمع ارواح المسئلة الرابعة قالوا الرياح اربعة الشمال والجنوب والصبا والدبور
فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب والصبا مشرقية والدبور مغربية فربما سمي الصبا قبولا
لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب فهي نكباء المسئلة الخامسة اختلف القراء في الرياح
فقرا ابو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف

والفرقان

والفرقان والنمل والروم في موضعين والجاثية وفاطر وقرا نافع في اثني عشر موضعا هذه العشرة وفي ابرهيم
كرماد اشتدت به الريح وفي حمعسق ان يشا يسكن الريح وقرا ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة والحجر
والكهف والروم وقرا الكسائي في ثلثة مواضع في الحجر والفرقان والروم الاول منها واعلم ان كل واحد من هذه
الرياح مثل الاخرى في دلالتها على الوحدانية فاما من وحد فانه يريد به الجنس كقولهم اهلك الناس الدينار والدرهم واذا
اريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فاما ما روي في الحديث من انه عليه السلام كان اذا هبت الريح قال
اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فهما يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع اولى قال تعالى ومن اياته ان يرسل الرياح مبشرات
وانما يبشر بالرحمة وقال في موضع الافراد وفي عاد اذ ارسلنا عليهم الريح وقد يختص اللفظ في القرآن بشيء فيكون امارة له
فمن ذلك ان عامة ما جاء في التنزيل من قوله وما يدريك مبهم غير معين قال وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان
من لفظ ادراك فانه مفسر كقوله وما ادريك ما القارعة وما ادريك ما هيه النوع الثامن من الدلائل قوله والسحاب
المسخر بين السماء والارض سمي السحاب سحابا لانسحابه في الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه الاول
ان طبع الماء ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه في جو الهواء على خلاف الطبع فلابد من قاسر قاهر يقسره على ذلك فلذلك
سماه بالمسخر الثاني ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يستر ضوء الشمس ويكثر الامطار والابتلال ولو انقطع
لعظم ضرره لانه يقتضي القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله تعالى
ياتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة الثالث ان السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة
تحريك الرياح الى حيث اراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل اما قوله تعالى
لايات لقوم يعقلون ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله لايات لفظ جمع فيحتمل ان يكون ذلك راجعا الى الكل اي مجموع
هذه الاشياء ايات ويحتمل ان يكون الجمع راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكانه تعالى بين ان في كل واحد مما ذكرنا
ايات وادلة وتقرير ذلك من وجوه احدها انا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية تدل على وجود الصانع تعالى
من وجوه كثيرة وثانيها ان كل واحد من هذه الايات تدل على مدلولات كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة
ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فما كان يحصل التغير
من حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت
دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية
الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وثالثها انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك
تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر النعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في
الشكر ورابعها ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية اجسام عظيمة فهي مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى فذلك
الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه فقد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك الجزء من حيث انه
حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولابد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه يجوز في العقل وقوعه
على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان كل واحد
من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها مما شاهدناها على وجود الصانع لاجرم قال انها ايات وحاصل القول
الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله تعالى واما المحدث فهو ما عداه واذا كان لكل محدث دلالة
على وجود الصانع فكان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحدانيته معترفا بلسان الحال بالهيته وهذا
هو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وثانيها انه تعالى لقوم يعقلون فانه اختص
الايات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته
ليقوموا بشكره وما يلزم من طاعته وعبادته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية
التي عدها الله نعم دنيوية في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن
الانتفاع بها من حيث انها نعم دنيوية لا يكمل الا عند سلامة الحواس وصحة المزاج وكذا الانتفاع بها من حيث انها
دينية لا يكمل الا عند سلامة العقول وانفتاح باب النظر فلذلك قال لايات لقوم يعقلون قال القاضي الاية تدل
على امور احدها انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الاباء والجري على الالف والعادة لما صح ذلك وثانيها
لو كانت المعارف ضرورية حاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها ايات لان المعلوم بالضرورة لا يحتاج
في معرفته الى الايات وثالثها ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية
بالذكر لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعما على المكلفين على اوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت
انجع في القلوب واشد تأثيرا في الخواطر قوله تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين
امنوا اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب اعلم انه
تعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة اردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشيء مما يؤكد
حسن الشيء ولذلك قال الشاعر وبضدها تتبين الاشياء وقالوا ايضا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس
لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا السبب اردف
الله تعالى الاية الدالة على التوحيد بهذه الاية وههنا مسائل المسئلة الاولى اعلم انا قد بينا معنى الند وقد بينا تحقيقه
في قوله تعالى في اول هذه السورة فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واختلفوا في المراد بالانداد على اقوال احدها
انها الاوثان التي اتخذوها الهة لتقربهم الى الله زلفى ورجوا من عندها النفع والضر وقصدوها بالمسائل ونذروا
لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين فعلى هذا الاصنام انداد بعضها لبعض اي امثال ليس انها انداد
لله تعالى والمعنى انها انداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة وثانيها انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون
لمكان طاعتهم ما حرم الله ويحرمون ما احل الله عن السدي والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول
من وجوه الاول قوله يحبونهم كحب الله فالهاء والميم في يحبونهم ضمير العقلاء الثاني انه يبعد انهم كانوا يحبون

الاصنام لمحبتهم لله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع الثالث انه تعالى ذكر بعد هذه الآية اذ تبرء الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بمن اتخذ الرجال اندادا وامثالا لله تعالى يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد لله تعالى القول الثالث في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين فهو ان كل شيء شغلت به قلبك سوى الله فقد جعلته في قلبك ندا لله تعالى وهو المراد من قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه اما قوله يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم والتقرب اليهم والانقياد لهم وجميع ذلك و قوله كحب الله ففيه ثلاثة اقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله ام لا فمن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد تأوله على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين به حمل الآية على احد الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم عليهم او كحب المؤمنين لله والقول الاول اقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حبا لله ثابتا فيهم فكانه تعالى بين في الآية السالفة ان الاله واحد ونبه على دلائله ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضي كونهم مقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل ان يكون حبه للاوثان كحبه لله تعالى وذلك لانه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان احجار لا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل ان يكون حبهم لتلك الاوثان كحبهم لله تعالى وايضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلي طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول قلنا قوله تعالى يحبونهم كحب الله في الطاعة لها والتعظيم لها والاستواء في هذا القدر من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه اما قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله ففيه مسائل المسئلة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهي ان العبد قد يحب الله تعالى والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكما في يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روي ان ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت وقد جاءه لقبض روحه هل رايت خليلا يميت خليله فاوحى الله تعالى اليه هل رايت خليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الآن فاقبض وجاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ماذا اعددت لها فقال ما اعددت كثير صلوة ولا صيام الا اني احب الله ورسوله فقال عليه السلام المرء مع من احب قال انس فما رايت المسلمين فرحوا بشيء بعد الاسلام فرحهم بذلك وروي ان عيسى عليه السلام مر بثلثة نفر قد نحلت ابدانهم وتغيرت الوانهم فقال لهم ما الذي بلغ بكم ما ارى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله ان يؤمن الخائف ثم تركهم الى ثلاثة اخرين فاذا هم اشد نحولا وتغيرا فقال ما الذي بلغ بكم الى هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال حق على الله تعالى ان يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة اخرين فاذا هم اشد نحولا وتغيرا وضوءا كان على وجوههم المرايا من النور فقال كيف بلغتم الى هذه الدرجة قالوا بحب الله تعالى فقال عيسى عليه السلام انتم المقربون يوم القيمة وعن السدي قال تدعى الامم يوم القيمة بانبيائهم فيقال يا امة موسى ويا امة عيسى ويا امة محمد غير المحبين فانهم ينادون يا اولياء الله وفي بعض كتب عبدي انا وحقك لك محب فبحقي عليك كن لي محبا واعلم ان الامة وان اتفقوا في اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من انواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا نحب الله تعالى فمعناه نحب طاعته وخدمته او نحب ثوابه واحسانه واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته واما حب خدمته وحب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال ايضا محبوب لذاته اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكسب قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم تطلب المال قلنا لنجد به الماكول والمشروب واذا قيل ولم تطلب الماكول والمشروب قلنا لتحصل اللذة ويندفع الالم فاذا قيل لنا ولم تطلب اللذة وتكره الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شيء انما كان مطلوبا لاجل شيء اخر لزم التسلسل والدور وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة الحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب اخر واما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمهم وقد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته او على محبة ثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته اما العارفون الذين قالوا انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك لان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى فانه لوجوب وجوده غني عن كل ما عداه وكمال كل شيء فمستفاد منه وانه تعالى اكمل الكاملين في العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في قوته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي من الافعال فجميع العلوم بالنسبة الى علمه تعالى كالعدم وجميع القدرة بالنسبة الى قدرته تعالى كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقايص بالنسبة الى ما للحق سبحانه من ذلك كالعدم لزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته سواء احبه غيره او ما احبه غيره واعلم انك لما وقفت على النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله تعالى ابتداء بل ما لم ينظر في مملوكاته لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كلما كان اطلاعه على دقايق حكمة الله تعالى وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم وكان حبه له اتم ولما كان لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقايق حكم الله تعالى فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العبد لجلال حضرة الله تعالى ثم يحدث هناك حالة اخرى وهو ان العبد اذا كثرت مطالعته لدقايق حكمة الله تعالى كثر ترقيه في مقام محبة الله تعالى واذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع لطافتها تنقب الحجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله تعالى في القلب تكيف القلب بكيفيتها واشتد الفه بها وكلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب

مكروه فلا بد ان يتعاقب محبة الله تعالى ونفرة ما سواه ويشتد كل واحد منهما بالآخر الى ان يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله تعالى والاعراض يوجب الفناء عما سواه تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ البشرية بل عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا مقام عالي الدرجة وليس له مثال في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شيء كان فانك ترى من التجار من يشتغل بتحصيل المال عن جوهره وطعامه وشرابه عند اشتغاله بحفظ المال فاذا عقلت ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الله تعالى المسئلة الثانية في معنى الشوق الى الله اعلم ان الشوق لا يتصور الا الى شيء ادرك من وجه ولم يدرك من وجه فاما الذي لم يدرك اصلا فلا يشتاق اليه فان من لم ير شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور ان يشتاق اليه وما ادرك بكماله لا يشتاق اليه ومثاله ان الشوق الى المعشوق من وجهين احدهما اذا غاب عنه بعد اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية والثاني ان يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى ان ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعا متصوران في حقه تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي اتضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيال الا ان الخيال لا تفتر في هذا العالم عن المحاكات والتمثيلات وهي مكدرات للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلي الا في الآخرة وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة الى الدنيا هذا احد نوعي الشوق في الدنيا فاما الثاني فهو ان الامور الالهية لا نهاية لها ولا تنحصر فانه لا ينكشف لكل عبد من العباد الا بعضها ويبقى امور لا نهاية لها غامضة كذا علم العارفون ان ما غاب عن علمه اكثر مما حضر فاذن لا يزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهي في الدار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور ان يسكن في الدنيا واما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية لانه ان ينكشف للعبد في الآخرة جلال الله وصفاته وحكمته في افعاله وهي غير متناهية والاطلاع على غير المتناهي محال على سبيل التفصيل وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله تعالى فاعلم الآن ان ذلك الشوق لذيذ لان العبد اذا كان في النزع فحصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان والوصول والصد آلام مخلوطة بلذات واللذة اذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت اقوى فيشبه ان يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كمالاتهم حاضرة بالفعل والبهائم لا يستعدون لها اما البشر فهم المترددون بين جهتي السفالة والعلو المسئلة الثالثة في بيان ان الذين امنوا هم اشد حبا لله اما المتكلمون فقالوا ان حبهم لله يكون من وجهين احدهما ان ما صدر منهم من التعظيم والمدح والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعما لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك الثاني ان حبهم لله تعالى اقترن به الرجاء للثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والاخذ في طريق التخلص منه ومن يعبد الله ويعظمه على هذا الحد يكون محبته لله تعالى اشد واما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله تعالى بمقدار الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فلما كان عرفانهم اتم وجب ان يكون محبتهم اشد فان قيل كيف يمكن ان يقال محبة المؤمنين لله اشد مع انا نرى اليهود ياتون بطاعات شاقة لا ياتي بشيء منها احد من المؤمنين ولا ياتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا لله تعالى والجواب من وجوه احدها ان الذين امنوا لا يتضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله تعالى عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الآية والمؤمن لا يعرض عن الله في السراء والضراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المؤمن اقوى وثانيها ان من احب غيره رضي بقضائه فلا يتصرف في ملكه فاولئك الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه اما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه وذلك في الجهاد وثالثها ان الانسان اذا ابتلي بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذي فعلوه باطل ورابعها قال ابن عباس ان المشركين يعبدون صنما فاذا راوا شيئا احسن منه تركوا ذلك واقبلوا على عبادة الاحسن وخامسها ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد بضم محبة الجمع اليه اما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان في قراءة هذه الآيات ابحاثا البحث الاول قرأ نافع وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقطة من فوق خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم كانه قال ولو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقطة من تحت على الاخبار عمن جرى ذكرهم كانه قال ولو يرى الذين ظلموا انفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة اولى لان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيمة اما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد الفعل اليهم البحث الثاني اختلفوا في يرون فقرأ ابن عامر يرون بضم الياء على التعدية وحجته قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات والباقون يرون بالفتح على اضافة الرؤية البحث الثالث اختلفوا في ان فقرأ بعض القراء ان بكسر الالف على الاستئناف فيهما واما القراء السبع فعلى فتح الالف فيهما البحث الرابع لما عرفت ان يرى الذين ظلموا قرئ تارة بالتاء المنقوطة من تحت وقوله ان القوة قرئ تارة بفتح الهمزة من ان واخرى بكسرها حصل ههنا اربع احتمالات الاحتمال الاول ان يقرأ ولو يرى بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمزة من ان فالوجه فيه انهم اعملوا يرون في القوة والتقدير ولو يرون ان القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه اندادا فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير في التنزيل كقوله ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت ولو ان قرانا سيرت به الجبال ويقولون لو رايت فلانا والسياط تاخذه قالوا وهذا الحذف افخم واعظم لان على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير اشد مما اذا كان اعلن له ذلك الوعيد الاحتمال الثاني ان يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة من ان فالتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا ان القوة لله جميعا الاحتمال الثالث ان يقرأ بالتاء المنقوطة من فوق مع فتح الهمزة من ان وهو قراءة نافع وابن عامر قال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب يرون ان القوة

على القلب م

من فوق ولغيري بالياء المنقوطة م

لله جميعا الاحتمال الرابع ان يقرا بالتاء المنقوطة من فوق مع كسرة الهمزة وتقديره ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون
العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا ايضا تاويل ظاهر جيد المسئلة الثانية ان قيل كيف جاء قوله ولو ترى الذين
وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذ للماضي قلنا انما جاء على لفظ المضي لان وقوع الساعة قريب قال تعالى
وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وقال لعل الساعة قريب وكل ما كان قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع
وحصل وعلى هذا التاويل قال تعالى ونادى اصحاب الجنة وقول المقيم قد قامت الصلوة يقول ذلك قبل ايقاعه
التحريم بالصلوة لقرب ذلك وقد جاء كثير في التنزيل من هذا الباب قال تعالى ولو ترى اذ وقفوا ولو ترى اذ الظالمون
ولو ترى اذ فزعوا ولو ترى اذ يتوفى قوله تعالى اذ تبرء الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وراوا العذاب وتقطعت
بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرء منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات
عليهم وما هم بخارجين من النار اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندادا بقوله ولو ترى الذين ظلموا اذ
يرون العذاب على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله اذ تبرء فبين ان الذين افنوا عمرهم في عبادتهم واعتقدوا انه
من اوكد اسباب نجاتهم فانهم يتبرؤن منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم
بعضا وقال ايضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال كلما دخلت امة لعنت اختها وحكى عن ابليس
انه قال اني كفرت بما اشركتمون من قبل وههنا مسائل المسئلة الاولى في قوله اذ تبرء الذين قولان الاول انه بدل من
قوله اذ يرون العذاب الثاني ان عامل الاعراب في اذ معنى شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرء يعني في وقت التبرؤ
المسئلة الثانية معنى الاية ان المتبوعين يتبرؤن عن الاتباع في ذلك اليوم وبين تعالى ما لاجله تبرؤا منهم وهو
عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي راوه لان قوله وتقطعت بهم الاسباب يدخل في معناه انهم لم يجدوا الى تخليص
انفسهم واتباعهم سببا والايس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به وباوليائه من البلاء يوصف بانه تقطعت
به الاسباب واختلفوا في المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه احدها انهم القادة والرؤساء من مشركي الانس عن قتادة
والربيع وعطا وثانيها انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي وثالثها شياطين
الجن والانس ورابعها الاوثان التي كانوا يسمونها بالالهة والاقرب هو الاول لان الاقرب في الذين اتبعوا انهم الذين
يصح منهم الامر والنهي حتى يمكن ان يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام ويجب ايضا حملهم على السادة من الناس لانهم الذين
يصح وصف من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكده قوله تعالى انا اطعنا سادتنا وكبراءنا
فاضلونا السبيلا وقرا مجاهد الاول على البناء للفاعل والثاني على البناء للمفعول اي تبرا الاتباع من الرؤساء المسئلة
الثالثة ذكروا في تفسير التبرؤ وجوها احدها ان يقع منهم ذلك بالقول وثانيها ان يكون نزول العذاب بهم و
عجزهم عن دفعه عن انفسهم فكيف عن غيرهم تبرؤا وثالثها انه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض
عن انبيائه ورسله فسمى ذلك الندم التبرؤ والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة في اللفظ اما قوله تعالى وراوا العذاب
الواو للحال اي يتبرؤن في حال رؤيتهم العذاب وهذا اولى من سائر الاقوال لان في تلك الحالة يزداد الهول والخوف
اما قوله تعالى وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسائل المسئلة الاولى انه عطف على تبرا وذكروا في تفسير الاسباب
سبعة اقوال الاول انها الوصلات التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع الثاني كانوا يتعاطفون بها عن ابن
عباس وعن ابن جريج الثالث الاعمال التي كانوا يوصلونها عن ابن زيد والسدي الرابع العهود والحلف التي كانت بينهم
يتوادون عليها عن ابن عباس الخامس ما كانوا يتواصلون من الكفر فكان بها تقاطعهم عن الاصم السادس المنازل التي
كانت لهم من الدنيا عن الضحاك والربيع بن انس السابع اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر دخول الكل فيه لان ذلك كالنفي
فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن ان يتعلق به وانهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلافها من منزلة
وسبب وكسب وحلف وعقد وعهد وذلك نهاية ما يكون من الياس فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر المسئلة
الثانية الباء في قوله وتقطعت بهم الاسباب بمعنى عن كقوله فسئل به خبيرا اي عنه قال علقمة بن عبيدة
فان تسئلوني بالنساء فانني خبير بادواء النساء طبيب المسئلة الثالثة اصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى
الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به الى موضع او حاجة
تريدها سبب يقال ما بيني وما بينك سبب اي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي
تريده قال تعالى فاتبع سببا اي طريقا واسباب السماء ابوابها لان الوصول الى السماء يكون بدخولها قال تعالى خبرا عن
فرعون لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات قال زهير ومن هاب اسباب المنايا ينلنه ولو رام اسباب السماء بسلم
والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون اما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرا منهم كما تبرؤا
منا فذلك تمني منهم لان يتمكنوا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار اليهم حتى يتبرؤن منهم في
الدنيا كما تبرؤا يوم القيمة منهم ومفهوم الكلام انهم تمنوا لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم ولا يخلصونهم
ولا ينصرونهم كما خذلوهم يوم القيمة وتقديره فلو ان لنا كرة فنتبرا منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبرؤا
منا والحال هذه لانهم ان تمنوا التبرء منهم مع السلامة فليس فيه فائدة اما قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم
حسرات ففيه مسائل المسئلة الاولى في قوله كذلك وجهان الاول كتبرء بعضهم من بعض يريهم الله اعمالهم حسرات
وذلك لانقطاع الرجاء من كل احد الثاني كما اراهم العذاب يريهم الله اعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك المسئلة
الثانية في المراد بالاعمال اقوال الاول الطاعات لم ضيعوها عن السدي الثاني المعاصي واعمالهم الخبيثة عن الربيع
وابن زيد يتحسرون لم عملوها الثالث ثواب طاعاتهم التي اتوا بها فاحبطوها بالكفر عن الاصم الرابع اعمالهم التي
تقربوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر ان المراد الاعمال التي اتبعوا فيها السادة وهو كفرهم
ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان راوها في صحفهم وايقنوا بالجزاء عليها وكان يمكنهم تركها والعدول الى
الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا بها المسئلة الثالثة
حسرات ثالث مفاعيل اري المسئلة الرابعة قال الزجاج الحسرة شدة الندم حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب

وهو الذي لا منفعة فيه يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسرا اذا اشتد ندمه على امر فاته واصل الحسر الكشف يقال حسر
عن ذراعه والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعياء لانه انكشاف الحال عما اوجبه طول السفر قال تعالى ومن
عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والمحسرة المكنسة لانها تكشف عن الارض والطير تحسر لانها تنكشف
بذهاب الريش اما قوله تعالى وما هم بخارجين من النار فقد احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبيرة من اهل القبلة تخرج
من النار فقالوا ان قوله تعالى وما هم بخارجين تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب ان يكون عدم الخروج
مخصوصا بهم وهذه الاية تكشف عن المراد بقوله ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وبين ان
المراد بالفجار هنا الكفار لدلالة هذه الاية عليه قوله تعالى يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات
الشيطان انه لكم عدو مبين انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون اعلم انه تعالى لما بين التوحيد
ودلائله وما للموحدين من الثواب واتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع رؤساء الكفرة اتبع ذلك
بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه وكفر من كفر به لم يؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال
يا ايها الناس وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الاية في الذين حرموا على انفسهم السوائب والوصائل
والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج المسئلة الثانية الحلال المباح الذي انحلت
عقدة الحظر عنه واصله من الحل الذي هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الرحال للنزول و
حل الدين اذا وجب لانحلال العقدة بانقضاء المدة واحل من احرامه لانه حل عقد الاحرام وحلت عليه العقوبة اي
وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء لانه تحل عن الطي للبس ومن هذا تحلة اليمين لان
عقدة اليمين تنحل به اعلم ان الحرام قد يكون حراما لجنسه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لجنسه كملك الغير
اذا لم ياذن في اكله فالحلال هو الخالي عن القيدين المسئلة الثالثة قوله حلالا ان شئت نصبته على الحال مما في الارض
وان شئت نصبته على انه مفعول المسئلة الرابعة الطيب في اللغة يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف
بانه خبيث قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والاصل في الطيب هو ما يستلذ ويستطاب ووصف به الطاهر
والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس فلا يستلذ والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفي المراد
بالطيب في الاية وجهان الاول انه المستلذ لانا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس
ما يشتهى لانه ان تناول ما لا شهوة له عاد حراما وان كان يبعد ان يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة الثاني المراد منه
المباح وقوله يلزم منه التكرار قلنا لا نسلم فان قوله حلالا المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه
ان لا يكون متعلقا حق الغير فان اكل الحرام وان استطابه الاكل فمن حيث يؤدي الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا
كما قال تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان
ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر والكسائي وهو احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم
الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعلت
بالاسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين للجمع كما فعلت في نحو هذا الجمع فصلا بين الاسم والصفة
وذلك لان ما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع
بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من الاسماء لا من الصفات فتجمع بتحريك العين واما من
خفف العين فابقاه على الاصل وطلب للخفة المسئلة الثانية قال ابن السكيت فيما رواه عن اللحياني الخطوة والخطوة بمعنى
وحكي عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما قالوا حسوت حسوة والحسوة اسم ما تحسيت وكذلك غرفة والغرفة
اسم ما اغترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما ان الغرفة هو الشيء المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا
سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة وانهما قالا خطوات الشيطان طرقه
وان جعلت الخطوة كما ذكره اللحياني فالتقدير لا تاتموا به ولا تقفوا اثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقدير لان
ان هذا ما يتعلق باللغة واما المعنى فليس مراد الله تعالى ههنا ما يتعلق باللغة كانه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف
المذكور احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال الى الشبه كما زجره
عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقي الى المرء ما يجري مجرى الشبه فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن
ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه عدوا مبينا اي متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم امورا
سبعة في العداوة اربعة منها في قوله ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام ولامرنهم فليغيرن
خلق الله وثلثة منها في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم
وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا
وصفه الله تعالى بذلك اما قوله تعالى انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل
لجملة عداوته وهو يشتمل على امور ثلاثة احدها السوء وهو يتناول جميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من
افعال الجوارح او من افعال القلوب وثانيها الفحشاء وهي نوع من السوء كانها اقبح انواعه وهي التي يستعظم ويستفحش
من المعاصي وثالثها ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكانه اقبح انواع الفحشاء لان وصفه تعالى بما لا ينبغي من اعظم انواع الكبائر
فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الاية ان الشيطان يدعو الى الصغائر
والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل المسئلة الاولى اعلم ان امر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر
التي نجدها من انفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه احدها اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم انها حروف
واصوات خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات واشباهها وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة
في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض الوجوه وان لم تكن مشابهة لها من كل الوجوه ولقائل ان يقول
صور هذه الحروف وتخيلاتها هل يشبه هذه الحروف في كونها حروفا او لا يشبهها فان كان الاول فصور الحروف
حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا

لكن اجد من نفسي هذه الحروف والاصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها في الخارج فثبت انها في نفسها حروف واصوات خفية وثانيها ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على اصلنا ان خالق الحوادث باسرها هو الله تعالى فالامر ظاهر واما على اصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وايضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا وسخفا لزم كون الله تعالى موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن ان يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذن لا بد هنا من شيء اخر وهو اما الملك واما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذه الكلمات في اقصى الدماغ وفي اقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها اجسام لطيفة لم يبعد ايضا ان يقال انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا الكلام الى بواطن قلوب البشر ولا يبعد ايضا ان يقال لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضايق بواطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى اقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال بعض اجزائه بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه المضايق والمخارق انفصالها وتفرق اجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر في معرفة حقايقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين امنوا اي الهموهم بالثبات وشجعوهم على اعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه السلام ان للشيطان لمة بابن ادم وللملك لمة وفي الحديث ايضا اذا ولد المولود لبني ادم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان خاتم على اذن قلبه الايسر والملك خاتم على اذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية المسئلة الثانية دلت الاية على ان الشيطان لا يأمر الا بالقبائح لان الله تعالى ذكره بكلمة انما وهي للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى الخير لكن لغرض ان يجره منه الى الشر وذلك على انواع اما ان يجره من الافضل الى الفاضل ليتمكن من ان يجره من الفاضل الى الشر واما ان يجره من الفاضل السهل الى الافضل الاشق ليصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية المسئلة الثالثة قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال ما لا يعلم فصار مستحق الذم لاندراجه تحت هذه الاية المسئلة الرابعة تمسك نفاة القياس بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا على الله بما يعلم لا بما لا يعلم قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون. اعلم انهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة اقوال احدها انه عائد الى من في قوله من يتخذ من دون الله اندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم وثانيها يعود الى الناس في قوله يا ايها الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على طريقة الالتفات مبالغة في بيان ضلالهم كانه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يعقلون وثالثها قال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا نتبع ما وجدنا عليه اباءنا فهم كانوا خيرا منا واعلم منا فعلى هذا الاية مستانفة والكناية في لهم تعود الى غير مذكور الا ان الضمير قد يعود الى المعلوم كما يعود الى المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وفيه مسائل المسئلة الاولى الكسائي يدغم لام هل وبل في ثمانية احرف التاء كقوله بل تؤثرون والنون بل نتبع والثاء هل ثوب والسين بل سولت والزاء بل زين والضاد بل ضلوا والظاء بل ظننتم والطاء بل طبع واكثر القراء على الاظهار ومنهم من يوافقه في البعض والاظهار هو الاصل المسئلة الثانية الفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في اية اخرى بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا ويدل عليه ايضا قوله تعالى والفيا سيدها لدى الباب وقوله انهم الفوا اباءهم ضالين المسئلة الثالثة معنى الاية ان الله تعالى امرهم بان يتبعوا ما انزله الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك وانما نتبع اباءنا واسلافنا فكانهم عارضوا الدلالة بالتقليد واجاب الله تعالى عنه بقوله اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل المسئلة الاولى الواو في ولو واو العطف دخلت عليه همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشيء يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه المسئلة الثانية تقرير هذا الجواب من وجوه احدها انه يقال للمقلد هل تعرف بان شرط جواز تقليد الانسان ان يعلم كونه محقا ام لا فان اعترف بذلك لم يعلم جواز تقليده الا بعد ان يعرف كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان عرفته بتقليد اخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فذلك كاف فلا حاجة الى التقليد فان قلت ليس من شرط جواز تقليده ان يعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذن انت على تقليدك لا تعلم انك محق او مبطل وثانيها هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشيء الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشيء قط وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تعمل يعني بتقدير ان لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر فكذا هنا وثالثها انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفه اعرفه بتقليد او لا بتقليد فان عرفه بالتقليد لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفه لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب ان تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبته بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت ان القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا المسئلة الثالثة انما ذكر الله تعالى هذه الاية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه اقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخواطر من غير دليل او على ما يقوله الغير من غير دليل المسئلة الرابعة قوله لا يعقلون شيئا لفظه عام

اصابته من الجن لمة اي مس او قليل ق

ومعناه

ومعناه المخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من امور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص المسئلة الخامسة قوله لا يعقلون شيئا انهم لا يعلمون شيئا من الدين وقوله لا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية اكتسابه قوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون اعلم ان الله تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تركوا النظر والتدبر واخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار ويحقر الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة فيكون ذلك في نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد وههنا مسئلتان المسئلة الاولى النعيق دعاء الراعي بالغنم اذا صاح بها واما نعق الغراب فبالغين المعجمة المسئلة الثانية للعلماء من اهل التأويل في هذه الاية طريقان احدهما تصحيح المعنى باضمار في الاية والثاني اجراء الاية على ظاهرها من غير اضمار اما الذين اضمروا فذكروا وجوها الاول وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل من يدعو الذين كفروا الى الحق كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول وسائر الدعاة الى الحق وصار الكفرة بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه انها تسمع الصوت ولا تعقل المراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول والفاظه وما كانوا ينتفعون بها ومعانيها لاجرم حصل وجه التشبيه الثاني مثل الذين كفروا في دعائهم الاصنام كمثل الناعق في دعاء ما لا يسمع منه والمحيي بجزائه من الكلام والالهام فشبه الاصنام في انها لا تفهم بهذه البهائم فاذا كان لا يشك احد ان من دعا بهيمة عد جاهلا فمن دعا حجرا اولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول والاول ان على الاول يكون المشبه بالناعق هو الداعي والقول الثاني قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو ان قوله الا دعاء ونداء لا يساعد عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا الثالث قال ابن زيد مثل الذين كفروا في دعائهم الهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء الطريق الثاني في الاية وهو اجراؤها على ظاهرها من غير اضمار وفيه وجهان احدهما ان تقول مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما انه يقضى على الراعي بقلة العقل فكذا هنا الثاني مثل الذين كفروا في اتباعهم اباءهم وتقليدهم لهم كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة اما قوله تعالى صم بكم عمي فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيتهم فقال صم بكم عمي لانهم صاروا بمنزلة الاصم في ان الذي سمعوه كانه لم يسمعوه وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمي من حيث انهم اعرضوا عن الدلائل فصاروا كانهم لم يشاهدوها قال النحويون صم اي هم صم وهو رفع على الذم اما قوله تعالى فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم وقيل العقل عقلان مطبوع ومسموع ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلث فلما اعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون. اعلم ان هذه الاية شبيهة بما تقدم من قوله كلوا مما في الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله تعالى تكلم من اول السورة الى ههنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ومن ههنا شرع في بيان الاحكام الحكم الاول علم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الاكل قد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل اذا انفرد وينبسط في ذلك اذا سوعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه العوارض والاصل في الشيء ان يكون خاليا عن العوارض فلا جرم كان الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة المسئلة الثانية احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما بقوله من طيبات ما رزقناكم وان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات ما رزقناكم معناه من محللات ما احللنا لكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل اجابوا عنه بان الطيب في اصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل اقواما ظنوا ان التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فاباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من لذائذ ما احللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى المسئلة الثالثة قوله واشكروا لله امر وليس باباحة فان قيل الشكر اما ان يكون بالقلب او باللسان او بالجوارح اما بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم او العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح اما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه واما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي مع الاقرار اللساني والعمل بالجوارح فاذا ثبت انهما لا يجبان كان العزم بان لا يجب بالجوارح والاعضاء اولى واما الشكر باللسان فهو اما ان يفسر بالاعتراف له بكونه منعما او بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات واما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو ان ياتي بافعال دالة على تعظيمه وذلك ايضا غير واجب اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذي يخص في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم واظهار ذلك باللسان او بسائر الافعال ان وجدت هناك تهمة اما قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في هذه الاية وجوه احدها واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله وبنعمه فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر وثانيها معناه ان كنتم تريدون ان تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر رأس العبادات وثالثها واشكروا الله الذي رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون اي ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون ان الله هو المنعم لا غيره عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اني والجن والانس في نبأ عظيم اخلق ويعبد غيري وارزق ويشكر غيري المسئلة الثالثة احتج من قال بان المعلق بكلمة ان لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء بهذه الاية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر ايضا قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة

فكذا التقليد عبث عديم الفائدة ج

لعله ومكتسب

والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم • اعلم انه تعالى لما امرنا فى الاية السالفة بتناول الحلال فصل فى هذه الاية انواع الحرام والكلام فيها على نوعين النوع الاول ما يتعلق بالتفسير والنوع الثانى ما يتعلق بالاحكام التى استنبطها العلماء من هذه الاية النوع الاول فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان كلمة انما على وجهين الاول ان تكون حرفا واحدا كقولك انما دخلت دارك وانما مالى مالك الثانى ان تكون ما منفصلة عن ان وتكون بمعنى الذى كقولك ان ما اخذت مالك وان ما ركبت دابتك وجاء فى التنزيل على الوجهين اما على الاول فقوله تعالى انما الله اله واحد وانما انت نذير واما على الثانى فقوله انما صنعوا كيد ساحر ولو نصبت كيد ساحر على ان يجعل انما حرفا واحدا كان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة بينكم تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين واختلفوا فى حكمها على الوجه الاول فمنهم من قال انها تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقران والشعر والقياس اما القران فقوله تعالى انما الله اله واحد اى ما الاله الا واحد وقال تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين اى لهم لا لغيرهم وقال قل انما انا بشر مثلكم اى ما انا الا بشر مثلكم وكذا هذه الاية فانه تعالى قال فى اية اخرى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس فصارت الايتان واحدة فقوله تعالى انما حرم عليكم فى هذه الاية مفسرة بقوله لا اجد فيما اوحى الى محرما الا كذا فى تلك الاية واما الشعر فقول • ولست بالاكثر منهم حصى • وانما العزة للكاثر • وقول الفرزدق • انا الذائد الحامى الذمار وانما • يدافع عن احسابهم انا او مثلى • واما القياس فهو ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفى فاذا اجتمعا فلابد وان يبقيا على اصلهما فاما ان يفيدا ثبوت غير المذكور ونفى المذكور وهو باطل بالاتفاق وثبوت المذكور ونفى غير المذكور وهو المطلوب واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما انت نذير ولقد كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما انت الا نذير فهو يفيد الحصر والا ينفى وجود نذير اخر المسئلة الثانية قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم على البناء للمفعول وحرم على وزن كرم المسئلة الثالثة قال الواحدى الميتة ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح وان الدم فكانت العرب تجعل الدم فى المباعر وتشويها ثم تاكلها فحرم الله الدم وقوله ولحم الخنزير اراد الخنزير بجميع اجزائه لانه المقصود بالاكل فقوله وما اهل لغير الله قال الاصمعى الاهلال اصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل قال ابن احمر • يهل بالفرقد ركبانها • كما يهل الراكب المعتمر • هذا معنى الاهلال فى اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفع الصوت بالتلبية يقال اهل فلان بحجة او عمرة اى احرم بها وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبى ومعنى قوله وما اهل به لغير الله يعنى ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعنى ما ذكر عليه غير اسم الله تعالى وهذا القول اولى لانه اشد مطابقة للفظ قال العلماء لو ان مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله تعالى صار مرتدا وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم فى غير ذبائح اهل الكتاب اما ذبائح اهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم اما قوله فمن اضطر ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير وابن عامر والكسائى فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على اصل الحركة لالتقاء الساكنين المسئلة الثانية اضطر احوج والجئ فهو افتعل من الضرورة واصله من الضرر وهو الضيق المسئلة الثالثة لما حرم الله تعالى تلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان احدهما الجوع الشديد وان لا يجد ماكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا الثانى اذا اكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله المسئلة الرابعة ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه وان الله غفور رحيم فاذا لابد ههنا من اضمار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف فى قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة تقديره فافطر فعدة من ايام اخر فحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام ومعناه فحلق ففدية من صيام وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف ودلالة الخطاب عليه اما قوله تعالى غير باغ ففيه مسائل المسئلة الاولى قال الفراء غير ههنا لا يصلح ان يكون بمعنى الاستثناء لان غير ههنا بمعنى النفى ولذلك عطف عليها بلا لانها فى معنى لا بل هى ههنا حال للمضطر كانك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا عاديا فهو له حلال المسئلة الثانية اصل البغى فى اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغى فى عدو الفرس اختيال ومرح وانه ليبغى فى عدوه ولا يقال فرس باغ والبغى الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغى وقال الاصمعى بغى الجرح يبغى بغيا اذا ترقى فى الفساد وبغية السماء اذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد وبغى الجرح والبحر والسحاب اذا طغى اما قوله تعالى ولا عاد فالعدو هو التعدى فى الامور وتجاوز ما ينبغى ان يقتصر عليه يقال عدا عليه عدوا وعدوا وعداء وعدوانا وعداء وتعديا اذا ظلمه ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره جاوز قدره المسئلة الثالثة لاهل التاويل فى قوله غير باغ ولا عاد قولان احدهما ان يكون غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل الثانى ان يكون عاما فى الاكل وغيره اما على القول الاول ففيه وجوه الاول غير باغ وذلك بان يجد حلالا تكرهه النفس فعدل الى اكل الحرام اللذة ولا عاد اى متجاوز قدر الرخصة الثانى غير باغ للذة اى طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد الثالث غير باغ على مضطر اخر بالاستيلاء عليه ولا عاد فى سد الجوعة القول الثانى ان يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بالمعصية اى مجاوز طريقة المحقين والكلام فى ترجيح احد هذين التاويلين على الاخر سيجىء ان شاء الله تعالى اما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان احدهما ان الاكل فى تلك الحالة واجب وقوله فلا اثم عليه يفيد الاباحة الثانى ان المضطر كالملجأ الى الفعل والملجأ لا يوصف بانه لا اثم عليه قلنا قد بينا فى تفسير قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ان نفى الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وايضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم ان هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير كالملجأ الى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع اذا امكنه ذلك اما اذا حصلت النفرة فانه بسبب تلك النفرة يخرج من ان يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب اما قوله تعالى فى اخر الاية ان الله غفور رحيم ففيه اشكال

وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق ان يقول بعده ان الله غفور رحيم • فان الغفران انما يذكر عند حصول الاثم والجواب من وجوه احدها ان المقتضى للحرمة قائم فى الميتة والدم الا انه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضى للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعنى لاجل الرحمة عليكم ابحت لكم ذلك وثانيها لعل المضطر يزيد على تناول قدر الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه فى تناول الزيادة رحيم حيث اباح فى تناول قدر الحاجة وثالثها انه تعالى لما بين هذه الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيما لانه غفور للعصاة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المستمرين على منهج حكمه سبحانه النوع الثانى من الكلام فى هذه الاية المسائل الفقهية التى استنبطها العلماء منها وهى مرتبة على فصول الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول اما المقدمة ففيها ثلاث مسائل المسئلة الاولى اختلفوا فى ان التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضى الاجمال فقال الكرخى انه يقتضى الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلابد من صرفها الى فعل من افعالنا فيها وليست جميع افعالنا فيها محرمة لانه يبعدها عن النفس وعن الطريق وذلك من الافعال فيها وهو غير محرم فاذا لابد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال اولى من بعض فوجب صيرورة الاية مجملة واما اكثر العلماء فانهم اصروا على انه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد فى العرف حرمة التصرف فى هذه الاجسام كما ان الذوات لا تملك وانما تملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان يملك جارية فهم كل احد انه يملك التصرف فيها فكذا ههنا وقد استقصينا الكلام فيه فى كتاب المحصول فى علم الاصول كتاب المحصول للمصنف المسئلة الثانية لما ثبت الاصل الذى قدمناه وجب ان تدل الاية على حرمة جميع التصرفات الا ما اخرجه الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل الذى يدل عليه وجوه احدها ان المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها وثانيها انه ورد عقيب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم وثالثها ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها والجواب عن الاول لا نسلم ان المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها وعن الثانى ان هذه الاية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب اجراؤها على ظاهرها وعن الثالث ان ظاهر القران مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجز تخصيص القران بخبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا فى معرفة وجوه الحرمة الى هذه الاية فدل على انعقاد اجماعهم على انها غير مخصصة ببيان حرمة الاكل وللسائل ان يمنع هذا الاجماع المسئلة الثالثة الميتة من حيث اللغة هو الذى خرج من ان يكون حيا من دون نقض بنية ولذلك فرقوا بين الميت والمقتول واما من جهة الشرع فهو غير المذكى اما لانه لم يذبح او انه ذبح لكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الذكاة فى موضع فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى فى سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة فدل هذا على ان غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا لعل الامر كان فى ابتداء الشرع على اصل اللغة واما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه اما المقاصد فاعلم ان الخطا فى المسائل المستنبطة من هذه الاية من وجهين احدهما ما اخرجوه من الاية وهو داخل فيها والثانى ما ادخلوه فيها وهو خارج عنها اما القسم الاول ففيه مسائل المسئلة الاولى ذهب الشافعى فى اظهر اقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمه خاصة وكل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بان هذه الاشياء ميتة فوجب ان يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما ابين من حى فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل واما الذى يدل على ان العظم ميتة خاصة قوله تعالى من يحيى العظام وهى رميم فثبت انها كانت حية فبعد الموت تصير ميتة واذا ثبت انه ميت وجب ان يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بان الشعر والصوف لا حيوة فيهما لان حكم الحيوة الادراك والشعور وذلك مفقود فى الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تنجس العظام دون الشعور والجواب ان الحيوة ليست عبارة عن المعنى المقتضى للادراك والشعور بدليل الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى كيف يحيى الارض بعد موتها واما الخبر فقوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهى له والاصل فى الاطلاق الحقيقة فعلمنا ان الحيوة فى اصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه بل عن كون الحيوان والنبات صحيحا فى مزاجه معتدلا فى حاله غير متعرض للفساد والنقص والتفرق واذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الاية واحتج ابو حنيفة رحمه الله بالقران والخبر والاجماع والقياس اما القران فقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ذكرها فى معرض المنة والامتنان لا يقع بالنجس الذى لا يحل الانتفاع به واما الخبر فقوله عليه السلام فى خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها واما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجعلون منها القلانس وعن النخعى كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت باسا وما خصوا حال الشعر وعدمه وقال الشافعى كانوا اشارة الى الصحابة وليس لاحد ان يقول الثعلب عند الشافعى حلال فلهذا يقول باباحته لان الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل فى هذه الثعالب واما القياس فلان هذه الشعور والعظام اجسام منتفع بها غير متعرضة للتعفن والفساد فوجب ان يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة واما النقض بشعر الخنزير فمن الفقهاء من منع من نجاسته وهو الاسلم ثم قالوا هب ان عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضى حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذه الدلائل تبيح الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب اولى بالرعاية المسئلة الثانية قال ابو حنيفة اذا مات فى الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم تفسد الماء قل او كثر وللشافعى قولان فى الماء القليل واحتج الشافعى بانها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الاية واذا حرم استعمالها وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء الذى وقعت هى فيه واجابوا عنه بانها ميتة ويحرم الانتفاع بها لكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجس الماء بها واحتجوا على القول الثانى للشافعى بقوله عليه السلام اذا وقع الذباب فى اناء احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان فى احد جناحيه داء وفى الاخر دواء امر بالمقل وربما كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه ولو كان ذلك سببا للتنجس لما امر النبى صلى الله عليه وسلم به المسئلة الثالثة للفقهاء مذاهب سبعة فى امر الدباغ فاوسع الناس قولا الزهرى فانه يجوز استعمال الجلود باسرها قبل الدباغ ويليه داود فانه قال يطهر كلها بالدباغ ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها كلها دون باطنها ويليه ابو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير ويليه الشافعى فانه قال

مقله فى الماء مقلا غمسه ص

يطهر اكل الاجلد الكلب والخنزير ويليه الاوزاعي وابو ثور فانهما يقولان يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ويليه احمد بن
حنبل فانه قال لا يطهر منها شيء بالدباغ واحتج احمد بالاية والخبر اما الاية حرمت عليكم الميتة اطلق التحريم وما قيد بحال
دون حال واما الخبر فقول عبد الله بن حكيم اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته ان لا تنتفعوا من الميتة
باهاب ولا عصب اجابوا عن التمسك بالاية بان تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجدا ههنا اما خبر
الواحد فلقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر واما القياس فهو ان بالدباغ يعود الجلد الى ما كان عليه حال الحيوة
فكما كان حال الحيوة طاهرا فكذلك بعد الدباغ وهذا الحرف معتمد الشافعي المسئلة الرابعة اختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع
بالميتة باطعام البازي والبهيمة فمنهم من منع منه لانه اذا اطعم البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والاية دالة على
تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا اقدم البازي من عند نفسه على اكل الميتة فهل يجب علينا منعه ام لا فيه احتمال المسئلة الخامسة
اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به ام لا وهذا ينظر فيه فان كان ذلك مما حلته الحيوة او في جملته
ما هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك لدليل سوى الظاهر
وعن عطا عن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة اتاه الذين يجمعون الاودال فقالوا يا رسول الله انا نجمع
الاودال وهي من الميتة وغيرها وانما هي للادم والسفن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت
عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك واخبرهم بان تحريمه اياها على الاطلاق اوجب تحريم بيعها كما اوجب
تحريم اكلها المسئلة السادسة الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد الا انهما خصا بالخبر عن ابن عمر قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالجراد والنون واما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر في قصة طويلة
ان البحر القى لهم حوتا فاكلوا منها نصف شهر فلما رجعوا اخبروا النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال عندكم منه شيء تطعموني
وقال عليه الصلوة والسلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته وايضا فانه ثبت بالتواتر عن النبي صلى الله عليه
وسلم حل السمك واختلفوا في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف انفه فقال مالك والشافعي رضي الله عنهما لا باس
وقال ابو حنيفة واصحابه والحسن بن صالح بن حي انه مكروه واختلف الصحابة في هذه المسئلة ايضا فعن علي رضي الله عنه
انه قال ما طفا من صيد البحر فلا تاكله وهذا ايضا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروي عن ابي بكر الصديق رضي الله
عنه وعن ابي ايوب اباحته وروى ابو بكر الرازي بروايات مختلفة عن جابر بن عبد الله انه صلى الله عليه وسلم قال ما القى
البحر او جزر عنه فكلوا وما مات فيه وطفا فلا تاكلوه اما الشافعي فقد احتج بالاية والخبر والمعقول اما الاية فقوله تعالى احل
لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله واما الخبر فقوله عليه الصلوة والسلام احلت لنا
ميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته وهذا عام وروي عن انس انه عليه السلام
قال كل ما طفا على البحر المسئلة السابعة قال الشافعي وابو حنيفة لا باس باكل الجراد كله ما اخذته وما وجدته وروي عن مالك
ان ما وجد ميتا لا يحل وما اخذ حيا ثم قطع راسه وشوي اكل وما اخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر
الاية وحجة الشافعي وابي حنيفة قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حلها على الاطلاق وتبين ذلك ان
قطع راسه ان جعله ذكاة له فهو كالشاة المذكاة في انه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان فائدة وقال
عبد الله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوات ناكل الجراد ولا ناكل غيره فلم يفرق بين ميتة وبين
مقتول المسئلة الثامنة اختلفوا في الجنين اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال ابو حنيفة لا يؤكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو
قول احمد وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد يؤكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم وقال
مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والا لم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج ابو حنيفة بظاهر هذه الاية وهو انه
ميتة فوجب ان يحرم قال الشافعي خصص هذا العموم بالخبر والقياس اما الخبر فهو انا اجمعنا على ان المذكى مباح وهذا
مذكى لما روى ابو سعيد الخدري وابو الدرداء وابو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابو ايوب وابو هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال ذكاة الجنين ذكاة امه وتقديره ان كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعي فجاز ان يكون
ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل الذكاة في امه اجاب الحنفيون بان قوله ذكاة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به
ان ذكاة امه ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكيته كما يذكى امه وانه لا يؤكل بغير تذكية كقوله تعالى وجنة عرضها
السموات والارض معناه كعرض السموات والارض وكقول القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك انما المعنى قولي كقولك
ومذهبي كمذهبك قال الشاعر ع فعيناك عيناها وجيدك جيدها واذا ثبت ما ذكرناه كان احد الاحتمالين ايجاب
تذكيته وانه لا يؤكل غير مذكى في نفسه والاخر ان ذكاة امه تبيح اكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الاية به بل يجب
حمله على المعنى الموافق للاية اجاب الشافعي من وجوه احدها ان على الاحتمال الذي ذكرتموه لا بد فيه من اضمار وهو
ان ذكاة الجنين كذكاة امه والاضمار خلاف الاصل وثانيها انه لا يسمى جنينا الا حال كونه في بطن امه ومتى باينها
لا يسمى جنينا والنبي صلى الله عليه وسلم انما اثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب ان يكون في تلك الحالة مذكى بذكاة امه
وثالثها ان حمل الخبر على ما ذكرت من ايجاب ذكاته اذا خرج حيا يسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده ورابعها
ما روى عن ابي سعيد انه عليه السلام سئل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة امه واما القياس
فمن وجوه احدها اجمعنا على انه من ضرب بطن امرأة فماتت والقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ولو خرج الولد
حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون امه في ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات عن ذبح امه وخرج ميتا
كان تبعا للام في الذكاة واذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى وثانيها ان الجنين حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضائها فوجب
ان يحل بذكاتها كسائر الاعضاء وثالثها الواجب في الولد ان يتبع الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العتاق والاستيلاد
والكتابة ونحوها المسئلة التاسعة ما قطع من الحي من الابعاض فهو محرم لانه ميتة فوجب ان يكون حراما انما قلنا انه ميتة
للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام ما ابين من حي فهو ميت واما المعقول فهو ان ذلك البعض كان حيا لانه يدرك
الالم واللذة وبالقطع زال ذلك عنه فصار ميتا فوجب ان يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة المسئلة العاشرة اختلفوا في
ان ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند الشافعي لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب

سبع ٤

تمامه سوى ان عظم الساق منك دقيق

ان لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسي وعند ابي حنيفة يستعقبه القسم الثاني فيما ادخل في الاية وليس منها وفيه مسائل
المسئلة الاولى اعلم ان قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة وحرمت عليكم الميتة لا يقتضي تحريم ما مات فيه من المائعات وانما
اقتضى تحريم عين الميتة وما جاوز الميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن اذا وقع فيه فارة وماتت فانه لا يتناوله
هذا الظاهر وجملة الكلام في هذا الباب يدور على فصلين احدهما ما الذي ينجس بمجاورة الميتة فيحرم وما الذي لا ينجس
فلا يحرم والثاني الذي ينجس كيف طريق الى تطهيره المسئلة الثانية سال عبد الله بن المبارك ابا حنيفة عن طائر
وقع في قدر مطبوخ فمات فقال ابو حنيفة لاصحابه ماذا تروون فيه فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعدما يغسل و
يهراق المرق فقال ابو حنيفة رضي الله عنه بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها في حال سكونها كما في هذه الرواية وان
وقع في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد داخلت
الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فمات فان الميتة تسحب اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلثين هذا زرين الفارسية
يعني الذهب وروى ابن المبارك هذا عن الحسن المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة لبن الشاة الميتة وانفحتها طاهران وقال
الشافعي ومالك لا يحل اللبن والانفحة وقال الليث لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي لا يتمسك
في هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بانه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا واثباتا الى دليل اخر
ويعتمد الشافعي ان اللبن لو كان مجموعا في اناء فسقط فيه شيء من الميتة ينجس فكذلك اذا مات وهو في ضرعها وهكذا
بخلاف البيضة اما البيض اذا خرج من دجاجة ميتة فهو طاهر اذا غسل لان القشرة اذا تصلبت حجزت بين
المأكول وبين الميتة فتحل وان لم تكن البيضة منعقدة حرمت ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين
المسئلة الاولى اختلف المتكلمون في ان الميتة هل يكون ميتة بمعنى الموت ام لا فمنهم من اثبت الموت معنى مضادا للحيوة واحتج بقوله
تعالى هو الذي خلق الموت والحيوة ومنهم من قال انه عدم الحيوة عما من شانه ان يقبل الحيوة وهذا اقرب المسئلة الثانية
اختلفوا في ان حرمة الميتة هل يقتضي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة لانه لا يمتنع في العقل ان يحرم
الانتفاع بها ويحكم بطهارتها الا انه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة الفصل الثاني في تحريم الدم وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال الشافعي بتحريم جميع الدماء سواء كان مسفوحا او غير مسفوح وقال ابو حنيفة دم السمك ليس بمحرم اما
الشافعي فانه تمسك بظاهر هذه الاية وهو قوله انما حرم عليكم الميتة والدم وهذا دم فوجب ان يحرم وابو حنيفة تمسك
بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فصرح بانه لم يجد شيئا من
المحرمات الا هذه الامور والدم الذي لا يكون مسفوحا وجب ان لا يكون محرما بمقتضى هذه الاية فاذا هذه الاية خاصة
وقوله حرم عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام واجاب الشافعي بان قوله قل لا اجد فيما اوحي الي ليس فيه
دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة في هذه الاية بل على انه تعالى ما بين له الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافي ان
يبين له بعد ذلك تحريم ما عداه فلعل قوله انما حرمت عليكم الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء
كان مسفوحا او غير مسفوح واذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم ما امكن
وكذا في السمك واي دم وقع في الماء والثوب فانه ينجس ذلك المورد المسئلة الثانية اختلفوا في قوله صلى الله عليه وسلم
احلت لنا ميتتان ودمان من الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا ام لا فمنهم من يمنع
ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو الدم الجامد ويستدل
عليه بالحديث الفصل الثالث في الخنزير وفيه مسائل المسئلة الاولى اجمعت الامة على ان الخنزير بجميع اجزائه محرم وانما
ذكر الله لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع فخص البيع بالنهي لما كان هو اعظم المهمات عندهم اما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجمعوا على تحريمه ونجسه
واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال ابو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعي لا يجوز وقال ابو يوسف
اكره الخرز به وروي عنه الاباحة حجة ابي حنيفة انا نرى المسلمين يقرون الاساكفة على استعماله من غير نكير ظهر
منهم عليه ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي في دم البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله
في شعر الخنزير اذا خرز به المسئلة الثانية اختلفوا في خنزير الماء فقال ابن ابي ليلى ومالك والشافعي والاوزاعي لا باس
باكل شيء يكون في البحر وقال ابو حنيفة واصحابه لا يؤكل حجة الشافعي قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وحجة ابي حنيفة ان
هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير والشافعي رضي الله عنه الخنزير اذا اطلق فانه
يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا اطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق
ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق وقيل يسمى خنزير الماء المسئلة الثالثة للشافعي قولان في انه هل يغسل الاناء
من ولوغ الخنزير سبعا احداها بالتراب احدهما نعم تشبيها له بالكلب والثاني لا لان ذلك التشديد انما كان نهيا لهم عن مخالطة
الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق الفصل الرابع في تحريم ما اهل به لغير الله من الناس من يزعم ان المراد
بذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب واجازوا ذبيحة النصراني
اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وابو حنيفة
واصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد اهلوا به لغير الله تعالى فوجب ان يحرم وروي عن علي
كرم الله وجهه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تاكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله قد احل
ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه الاول انه تعالى قال وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام
الثاني انه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على ان المراد بقوله وما اهل به لغير الله هو المراد بما ذبح على النصب الثالث
النصراني اذا سمى الله تعالى فانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته كذلك لم تمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك
ينبغي ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضمره عند ذكر الله تعالى في ارادته المسيح والجواب عن الاول ان قوله وطعام الذين اوتوا
الكتاب حل لكم عام وقوله وما اهل لغير الله خاص والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي
تخصيص قوله وما اهل به لغير الله لانهما ايتان متباينتان ولا مساواة بينهما وعن الثالث انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن

كانه عقد الابهام والسبابة والوسطى من اصابعه على وجه الاستحسان ١٢

خرز الخف وغيره خرزا فهو خراز ص

احد القولين

فاذا ذبحه على اسم الله تعالى وجب ان يحل ولا سبيل لنا الى الباطن الفصل الخامس القائلون بان كلمة انما للحصر تمسكوا بهذه الآية على ان الآية تقتضي ان لا يحرم سوى هذه الاشياء لكنا نعلم ان في الشرع اشياء اخر سواها من المحرمات فتصير كلمة انما متروكة العمل بظاهرها ومرتقى انما لا تفيد الحصر فيزول الاشكال الفصل السادس في المضطر وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فاكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغي و العدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص ام لا فقال الشافعي لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال ابو حنيفة بل يترخص لانه مضطر وغير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وبالمعقول اما الآية فهي انه تعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم ثم اباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد والعادي بسفره غير موصوف بهذه الصفة فوجب ان يبقى تحت التحريم وانما قلنا انه غير موصوف بهذه الصفة لان قولنا فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا فلان متعد وقولنا فلان متعد يكفي في صدقه كونه متعديا في امر من الامور وسواء كان في السفر او في الاكل او في غيرهما واذا كان اسم المتعدي يصدق بصدق كونه متعديا في امر اي امر كان فوجب ان يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعديا في شيء من الاشياء البتة فاذن قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدي من جميع الوجوه والعاصي بسفره متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت التحريم فان قيل الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم واقصى ما في الباب ان يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان كانكم تقولون انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة و الفرق بين الصورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية اما اذا لم يكن السفر في نفسه معصية لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعترض القاضي وابو بكر الرازي نقلا عن الشافعي انه ذكر في تفسير قوله غير باغ ولا عاد اي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بان يكون سفره في معصية ثم قال وتفسير الآية بانه غير باغ ولا عاد في الاكل اولى مما ذكره الشافعي وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلابد من تعلقه بالمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا ان معنى الآية فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب ان يكون متعلقا بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم ان هذا الكلام ضعيف وذلك لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق عليه الا اذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الامور فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل عليه على التعيين واما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة فكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل على انه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه احدها ان قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلابد وان يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل لاستحال ان يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار وثانيها ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهي فصرف هذا الشرط الى التعدي في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة وثالثها ان كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل احد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد من افراد هذه الماهية فاذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز واما الشافعي فانه لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده ورابعها ان الاحتمال الذي ذكرناه متايد بآية اخرى وهو قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين في هذه الآية ان المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا لاثم وهو الذي قلناه من ان الآية تقتضي ان لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في امر من الامور واحتج ابو حنيفة بوجوه احدها قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا المضطر مضطر فوجب ان يترخص وثانيها قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما وقال تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء النفس في التهلكة فوجب ان يحرم وثالثها روي انه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع ورابعها ان العاصي بسفره اذا كان نائما فاشرف على الغرق او الحرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلوة ان يقطع صلوته لانجائه من الغرق والحرق فلان يجب عليه في هذه الصورة ان يسعى في ابقاء المهجة اولى وخامسها ان العاصي بسفره له ان يدفع اسباب الهلاك كالفيل والجمل الصول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا وسادسها ان العاصي بسفره اذا اضطر فلو اباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس وسابعها ان المؤنة في دفع ضرر النار اعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا وثامنها ان الضرورة تبيح تناول طعام الغير بدون الرضاء بل على سبيل القهر وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا والجواب عن الاول ان تمسك الشافعي بالعمومات بان دليلنا النافي للترخص اخص من دليلهم المرخص والخاص يقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة فاذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم تعارض هذه الوجوه بوجه قوي وهو ان الرخصة اعانة على السفر واذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعي في تحصيلها والجمع بينهما متناقض المسئلة الثانية قال الشافعي وابو حنيفة واصحابهما لا يأكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك به رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري يأكل منها ما يسد جوعه وعن مالك يأكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طرحها والاقرب في دلالة الآية ما ذكرناه اولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يحل له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى اكلها لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار باكل قدر منه فلا اعتبار بالحاجة لدفع ما كان لسد الجوعة على ما قاله العنبري لان الجوعة في الابتداء لا تبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه ايضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز له ان يتناول الميتة فاذا اكل ذلك الطعام

وزال

وزال الخوف فالتلف لم يجز له ان يأكل الميتة فكذا اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب ان يحرم عليه الاكل بعد ذلك المسئلة الثالثة اختلفوا في ان المضطر اذا وجد كل ما يعد من المحرمات فالاكثرون من العلماء خيروه بين اكل الميتة والدم ولحم الخنزير سواء والاضطرار فوجب ان يكون مخيرا في الكل وهذا هو اللائق بظاهر هذه الآية فهو اولى من قول من اوجب ان يتناول الميتة دون لحم الخنزير ويعد لحم الخنزير اعظم شانا في التحريم (في التحريم) المسئلة الرابعة اختلفوا في المضطر الى الشرب اذا وجد خمرا او من غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر فمنهم من اباحه بالقياس على هذه الصورة لان الله تعالى انما اباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها وكذا في هذه الصورة وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وابي حنيفة رضي الله عنهما وقال الشافعي لا يشرب لانه لا يزيد عطشا وجوعا ويزيل عقله فاجيب عنه بان قوله لا يزيد الا عطشا وجوعا مكابرة وقوله يزيل العقل فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك المسئلة الخامسة اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها او بوقوعها في بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص فهو انه عليه السلام اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها للتداوي واما المعنى فهو من وجوه الاول ان الترياق الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات غاية ما في الباب ان هذا العموم مخصوص لكن لا يقدح في كونه حجة الثاني فهو ان ابا حنيفة لما عفى عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي عفى عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكمان بالعفو في هذه الصورة للحاجة الثالث انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليهم واجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه المسئلة السادسة اختلفوا في التداوي بالخمر واعلم ان الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهى الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الرابعة وان لم ينته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الخامسة الحكم الثاني قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم اعلم ان في قوله ان الذين يكتمون ففيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس نزلت الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصيف وحيي بن اخطب وابي ياسر بن اخطب كانوا يأخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم وامر شرايعه فنزلت هذه الآية المسئلة الثانية اختلفوا في انهم اي شيء كانوا يكتمون فقيل كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وابي مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو قوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله المسئلة الثالثة اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروي عن ابن عباس انهم كانوا يحرفون ظاهر التورية والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر الى حد يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التاويل لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكانوا يذكرون لها تاويلات باطلة ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معاني ما انزل الله من الكتاب اما قوله تعالى ويشترون به ثمنا قليلا ففيه مسائل المسئلة الاولى الكناية في به يجوز ان يعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل ان تكون عائدة الى ما انزل الله ويحتمل ان تكون عائدة الى المكتوم المسئلة الثانية معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وقد مر ذلك وبالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا المسئلة الثالثة انما سماه قليلا اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر قليل المسئلة الرابعة من الناس من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال من عوامهم واتباعهم وقال آخرون بل كان غرضهم من ذلك اخذهم الاموال من كبرائهم واغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس في الظاهر اكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه واخذوا منه فالكلام محتمل وانما يتوجه الطمع في ذلك الى من يجمع الى الجهل وقلة المعرفة التمكن من المال والشح على المالوف في الدين فيدل عليه ما يلتمس منه فهذا معلوم بالعادة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد عليه من وجوه اولها قوله اولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال بعضهم ذكر البطون ههنا زيادة بيان لانه يقال اكل فلان المال اذا بذره وافسده وقال آخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم اي ملأ بطونهم يقال اكل فلان في بطنه واكل في بعض بطنه المسئلة الثانية قيل ان اكلهم في الدنيا وان كان طيبا في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من اهل العلم وذلك لانه لما اكل ما يوجب النار فكأنه اكل النار كما روي في حديث آخر الشارب من آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله اني اراني اعصر خمرا اي عنبا فسماه باسم ما يؤول اليه وقيل انهم في الآخرة يأكلون النار لاكلهم في الدنيا الحرام عن الاصم وثانيها قوله ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم اصلا لكنه لما اورده مورد الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول انه قد دلت الآية على ان الله تعالى يكلمهم وذلك قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين وقوله ولنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين فعرفنا انه يسئل كل واحد من المكلفين والسؤال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب ان يكون المراد من الآية انه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وخير وانما يكلمهم بما يعظم عندهم الغم والحسرة من المناقشة والمسائلة وبقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون الثاني انه تعالى لا يكلمهم اصلا واما قوله تعالى ولنسئلنهم اجمعين فالسؤال انما يكون من الملائكة بامره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيمة مذكورا في معرض التهديد لان يوم القيمة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في اوليائه وضده في اعدائه ويتميز اهل الجنة بذلك من اهل النار فلا جرم كان ذلك من اعظم الوعيد الثالث ان قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضاء يقبلون عليه بالوجه والحديث وثالثها قوله ولا يزكيهم وفيه وجوه الاول لا ينسبهم الى التزكية ولا يثني عليهم الثاني لا يقبل اعمالهم كما يقبل اعمال الازكياء الثالث لا ينزلهم منازل الازكياء ورابعها قوله ولهم عذاب اليم واعلم ان الفعيل قد يكون بمعنى المفعول كالجريح

والقتيل بمعنى المجروح والمقتول وقد يكون بمعنى الفاعل كالبصير بمعنى المبصر والاليم بمعنى المولم واعلم ان في هذه الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان علماء الاصول قالوا العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله لا يكلمهم ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب اليم اشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على ان الاهانة اشق واصعب المسئلة الثانية دلت الاية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره المسئلة الثالثة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالاية وان نزلت في اليهود لكنها عامة في حق كل من كتم شيئا من باب الدين فيصلح لان يتمسك به القاطعون بوعيد اصحاب الكبائر قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار اعلم انه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم في الوعيد عليه وصفهم بالكفر ليعلم ان ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم ان الفعل اما ان يعتبر حاله في الدنيا او في الاخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم واقبح الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الدنيا واما في الاخرة فاحسن الاشياء المغفرة واقبحها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الاخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا لا محالة اعظم الناس خسارا في الدنيا وفي الاخرة وانما حكم تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه اعظم الثواب وفي اخفائه والقاء الشبهة فيه اعظم العقاب فلما اقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بايعين المغفرة بالعذاب لا محالة اما قوله تعالى فما اصبرهم على النار ففيه مسائل المسئلة الاولى في ما هاهنا قولان احدهما انه ما في هذه الاية استفهام بمعنى التوبيخ ومعناه ما الذي اصبرهم واي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الانباري وقد يكون اصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون افعل بمعنى فعل نحو اكرم بمعنى كرم واخبر بمعنى خبر القول الثاني انه بمعنى التعجب وتقديره ان الراضي بموجب النار لا بد وان يكون راضيا بمعلوله ولازمه اذا علم ذلك اللزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله تعالى مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله والصابرين عليه فلهذا قال تعالى فما اصبرهم على النار وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما اصبرك على القيد والسجن اذا عرف هذا فظاهر التعجب يحمل قوله فما اصبرهم على النار على ما لهم في الدنيا لان ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال اشترائهم الضلالة بالهدى قال الاصم المراد اذا قيل لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف من وجهين احدهما ان الله تعالى وصفهم بذلك في الحال والثاني انهم يصبرون كذلك خلاف الظاهر وثانيهما ان اهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة المسئلة الثانية في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وههنا بحثان البحث الاول في معنى التعجب وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء فما لم يوجد المعنيان جميعا الاستعظام وخفاء سبب حصول العظمة لا يحصل التعجب هذا هو الاصل ثم قد يستعمل لفظ التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب ومن غير ان تكون للعظمة سبب حصول ولهذا انكر شريح قراءة من قرا بل عجبت ويسخرون بضم التاء من عجبت فالتعجب معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب [illegible] والاستهزاء والمكر في حق الله تعالى [illegible] البحث الثاني اعلم ان للتعجب صيغتين احداهما ما افعله كقوله تعالى فما اصبرهم على النار والثاني افعل به كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اما العبارة الاولى ففيها مذاهب القول الاول وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء واحسن فعل وهو خبر المبتدأ وزيدا مفعوله وتقديره شيء حسن زيدا اي صيره حسنا واعلم ان هذا القول عندنا فاسد واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى انه يصح ان يقال ما اعظم الله وما اعلمه وما اقدره وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل ان يقال شيء جعل الله عظيما وعالما لان صفات الله تعالى واجبة لذاته قالوا ان هذه اللفظة اذا اطلقت في حق العبد كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا اطلقت على الله تعالى كان المراد منه احد شطريه وهو الاستعظام فحسب قلنا فلما قلنا ما اعظم الله فكلمة ما هاهنا ليست بمعنى شيء فلا يكون مبتدأ ولا يكون اعظم خبرا عنه واذا ثبت ذلك في هذه الصورة ثبت في غيرها الحجة الثانية انه لو كان معنى قولنا ما احسن زيدا شيء حسن زيدا لوجب ان يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم انا اذا قلنا شيء حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان علمنا انه لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة الثالثة ان الذي حسن زيدا والشمس والقمر والعالم هو الله تعالى ولا يجوز التعبير عنه تعالى بما [illegible] الحجة الرابعة ان على التفسير الذي قالوه لا فرق بين قوله ما احسن زيدا وبين قوله زيد حسن [illegible] الحجة الخامسة ان كل صفة ثبتت للشيء فثبوتها له اما ان يكون لذاته او لغيره [illegible] فاذا لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة السادسة انهم قالوا المبتدا لا يجوز ان يكون نكرة فكيف جعلوا هاهنا اشد الاشياء تنكيرا مبتدا [illegible] كل احد يعلم ان شيئا ما هو الذي حسن زيدا فاي فائدة في هذا الاخبار الحجة السابعة دخول التصغير في هذا الفعل [illegible] في قولك ما احيسن زيدا فان قيل جاز التصغير لما كان هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة فصار مشابها للاسم فاخذ خاصيته وهو التصغير قلنا [illegible] فان كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما في كل المواضع [illegible] وان لم يكونا متنافيين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال [illegible] الحجة الثامنة تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله فانك تقول في التعجب ما اقوم زيدا وما اقول زيدا ولا تقول زيد اقوم من عمرو وكذا

هذا

فهلا كانت واوه الفا لفتحة ما قبلها الا انهم يقولون اقام يقيم قلنا قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وتمام التقرير ان الاعلال في الافعال ما كان لعلة كونها فعلا ولا التصحيح في الاسماء لعلة الاسمية بل كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة عند وجود كثرة التصرف وعدم الاعلال في الاسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم في علة التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة فكان ينبغي ان يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا اقرب الى الفعل الحجة التاسعة ان قولك احسن لو كان فعلا وقولك زيدا مفعولا لكان يجوز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما احسن عندك زيدا وما اجمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فبطل ما ذهبتم اليه الحجة العاشرة ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي ان يجوز التعجب بكل فعل متعدى مجردا كان او مزيدا ثلاثيا كان او رباعيا وحيث لم يجز الا من الثلاثي المجرد دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على ان احسن في قولنا ما احسن زيدا فعل بوجوه الاول بان احسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته الى قيام الدليل الصارف عنه الثاني ان احسن مفتوح الاخر ولو كان اسما لوجب ان يرتفع اذا كان خبر المبتدا الثالث الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما احسنني والجواب عن الاول ان احسن كما انه قد يكون فعلا فهو ايضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل وايضا قد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز ان يكون فعلا وانتم ما طالبتمونا الا بالدلالة والجواب عن الثاني انا اسندنا العلة في لزوم الفتحة لاخر هذه الكلمة والجواب عن الثالث انه منتقض بقولك لعلني وليتني والعجب ان الاستدلال بالتصغير على الاسمية اقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فبان يتركوا هذا الضعيف اولى فهذا جملة الكلام في هذا القول القول الثاني وهو اختيار الاخفش قال الاقيس ان يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك احسن صلة لما ويكون خبر ما مضمرا وهذا ايضا ضعيف لاكثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذي احسن زيدا ليس بكلام منتظم وقولك ما احسن زيدا كلام منتظم فكذا القول في بقية الوجوه القول الثالث وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وافعل اسم وهو للتفضيل كقولك زيد احسن من عمرو ومعناه اي شيء احسن من زيد فهو استفهام بجهة انكار انه وجد شيء احسن منه كما تقول لمن اخبر عن علم انسان فانكره غيره فيقول هذا المخبر ومن اعلم من فلان اظهارا لمنه بان ما يدعيه منازعة على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عند مطالبتهم اياه بالدليل ثم قولك احسن وان كان ينبغي ان يكون مرفوعا كما في قولك ما احسن زيد اذا استفهمت عن احسن عضو من اعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما احسن زيد اي عضو من زيد احسن وفي هذا معناه اي شيء من الموجودات في العالم احسن من زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانتصب قولنا زيدا ايضا للفرق لان هناك خفض لانه اضيف احسن اليه ونصب هنا للفرق وايضا ففي كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد اعلم من عمرو ان زيدا جاز عمروا في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق القول الرابع وهو ايضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام واحسن فعل كما يقوله البصريون معناه اي شيء حسن زيدا لانك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول ان عقلي لا يحيط بكنه كماله فتسال غيرك ان يشرح لك كماله فهذا جملة ما قيل في هذا الباب واما تحقيق الكلام في افعل به فسنذكره ان شاء الله تعالى في قوله اسمع بهم وابصر والله اعلم قوله تعالى ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكروا وجهين الاول انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد ثم انه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله انزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم امور احدها انهم اشتروا العذاب بالمغفرة وثانيها انهم اشتروا الضلالة بالهدى وثالثها ان لهم عذابا اليما ورابعها ان الله لا يزكيهم وخامسها ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح ان يكون اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وان يكون اشارة الى مجموعها الثاني ان ذلك اشارة الى ما يفعلونه من جراتهم على الله تعالى في مخالفتهم امر الله تعالى وكتمانهم ما انزل الله تعالى فبين تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله تعالى نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من اهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ولا يكون فيهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون المسئلة الثانية قوله تعالى ذلك يحتمل ان يكون في محل الرفع او النصب اما في محل الرفع بان يكون مبتدا ولا محالة له خبر وفي ذلك الخبر وجهان الاول التقدير ان ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله تعالى نزل الكتاب بالحق وبين فيه وعيد من فعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة الثاني التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله تعالى نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية واما في محل النصب فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله تعالى نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه المسئلة الثالثة المراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو التورية والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا في تاويله وتحريفه لفي شقاق بعيد وان كان الثاني كان المعنى والذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله لفي شقاق بعيد المسئلة الرابعة قوله تعالى بالحق اي بالصدق وقيل ببيان الحق اما قوله تعالى وان الذين اختلفوا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى ان الذين اختلفوا قيل هم الكفار اجمع اختلفوا في القرآن والاقرب حمله على التورية والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تاويله فاذا اورد تعالى ما يجري مجرى العلة في انزال العقوبة بهم فالاقرب ان يكون المراد كتابهم الذي هو الاصل عندهم دون القرآن الذي اذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم اما قوله تعالى بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق اما قوله تعالى وان الذين اختلفوا في الكتاب فاعلم انا ان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه زجر ورابع قال انه اساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلق وان قلنا المراد من الكتاب التورية والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها احدها انهم مختلفون في دلالة التورية على نبوة المسيح فاليهود

قالوا انها دالة على القدح فى عيسى والنصارى قالوا انه دالة على نبوته وثانيها ان القوم اختلفوا فى تاويل الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تاويلا اخر فاسدا لان الشىء اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل واحد يذكر شيئا اخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف وثالثها ما ذكره ابو مسلم قال قوله تعالى اختلفوا من باب افتعل الذى يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا فى الكتاب الذين اختلفوا فيه اى توارثوه وصاروا اخلفاء فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله ان فى اختلاف الليل والنهار اى كل واحد ياتى خلف الاخر وقوله وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة اى كل واحد منهما يخلف الاخر وفى الاية تاويل ثالث وهو ان يكون المراد بالكتاب جنس ما انزل الله والمراد بالذين اختلفوا فى الكتاب الذين اختلف قولهم فى الكتاب فقبلوا بعض كتب الله تعالى وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله تعالى وهو التورية والانجيل وردوا الباقى وهو القرآن اما قوله تعالى لفى شقاق بعيد ففيه وجوه احدها ان هؤلاء الذين يختلفون فى كيفية تحريف التورية والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم فى شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغى ان يلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة وثانيها كانه تعالى يقول لمحمد صلى الله عليه وسلم هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشاقة لك فلهذا اختصهم الله تعالى بذلك الوعيد وثالثها ان هؤلاء الذين اتفقوا على اصل التحريف اختلفوا فى كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد عرف كذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة الحكم الثالث قوله تعالى

ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين واتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب واقام الصلوة واتى الزكوة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين فى الباساء والضراء وحين الباس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون

اعلم ان فى هذه الاية مسائل المسئلة الاولى اختلف العلماء فى ان هذا الخطاب عام او خاص فقال بعضهم اراد بقوله ليس البر اهل الكتاب لما شددوا فى الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من امن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم قد نالوا البغية بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد فى تلك القبلة حتى ظنوا انه الغرض الاكبر فى الدين فبعثهم الله تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا اشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه فكانه تعالى قال ليس المطلوب هو امر القبلة بل البر المطلوب هذه الخصال التى عدها المسئلة الثانية اجمع الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من انكره وزعم انه حرف فحجة من قال انها فعل اتصال الضمائر بها التى لا تتصل الا بالافعال كقولك لست ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين وهذه الحجة منقوضة بقوله انى وليتنى ولعلى وحجة المنكرين امور احدها انها لو كانت فعلا لكانت فعلا ماضيا بيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض وبيان انه لا يجوز ان يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفى الحال ولو كان ماضيا لكان لنفى الماضى لا لنفى الحال وثانيها انه يدخل على الفعل فتقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال ان ليس داخل على ضمير القصة والشان وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك لجاز مثله فى ما وثالثها ان الحرف ما يظهر معناه فى غيره فهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد وان تقول ليس زيد قائما ورابعها ان ليس لو كان فعلا لكان ماضيا وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقترنا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى قائم فى ما فوجب ان يكون ما فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول فى ذلك ونذكر هذا المعنى بعبارة اخرى فنقول ليس كلمة جامدة وضعت لنفى الحال فاشبهت ما فى نفى الفعلية وخامسها انك تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما احسن زيدا ولا يجوز ان تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك وسادسها انه على غير اوزان الفعل لان فعل غير موجود فى ابنية الفعل فكان فى القول بانه فعل اثبات ما ليس من اوزان الفعل فان قيل اصله ليس مثل صيد البعير الا انهم خففوه والزموه التخفيف لانه لا يتصرف للزومه حالة واحدة وانما يختلف ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التى تدل عليها وجعلوا البناء الذى خصوه به ماضيا لانه اخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل فى الفعل التصرف فلما منعوه من التصرف كان من الواجب ان يبقوه على بنائه الاصلى لئلا يتوالى عليه النقصانات فاما ان يجعل منع التصرف الذى هو خلاف الاصل علة لتغيير البناء الذى هو ايضا خلاف الاصل فذاك ايضا فاسد جدا وسابعها ذكر القتيبى انه كلمة مركبة من الحرف النافى الذى هو لا وايس الموجود قال ولذلك يقولون اخرجه من الايسية الى الليسية اى من الوجود الى العدم وايسه اى اوجده وهذا نص فى الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة جحود معناها لا ايس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجرى فى الكلام والدليل عليه قول العرب ائتنى به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو وثامنها الاستقراء دل على ان الفعل انما يوضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد السلب والا فلا يكون فعلا فان قيل ينتقض قولكم بقوله نفى زيدا واعدمه قلنا قولك نفى زيدا يشتق من النفى فقولك نفى دل على حصول معنى النفى فكان اثباتا لصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا واما القائلون بان ليس فعل فقد تكلفوا فى الجواب عن الكلام الاول بان ليس قد يجىء لنفى الماضى كقولهم جاءنى القوم ليس زيدا وعن الثانى انه منقوض بقولهم اخذ يفعل كذا وعن الثالث انه منقوض بسائر الافعال الناقصة وعن الرابع ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضى المشابهة المماثلة وعن الخامس ان ذلك انما امتنع من قبل ان ما للحال وليس للماضى فلا يمكن الجمع بينهما وعن السادس ان تغيير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل وعن السابع ان الليسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم واما قوله من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما واما نص الليث فممنوع منه بالدليل وعن الثامن ان ليس مشتق من الليسية فهى دالة على تقرير معنى الليسية فهذا ما يمكن ان يقال فى هذه المسئلة وان كانت هذه الجوابات مختلة المسئلة الثالثة قرا حمزة وحفص عن عاصم ليس البر

ولا يجوز ان يكون فعلا اضيا ع

الصيد بالتحريك مصدر الاصيد وهو الذى يرفع راسه كبرا ومنه قيل للملك اصيد واصله فى البعير يكون به داء فى راسه فيرفعه ص

قال الليث ليس كلمة جحود قال الخليل واصله لا ايس طرحت الهمزة والزقت اللام بالياء وقال الكسائى ليس يكون جحدا ويكون استثناء ينصب به كقولك ذهب القوم ليس زيدا صحاح

بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدى وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعا فى التعريف فاستويا فى كون كل واحد منهما اسما والاخر خبرا وحجة من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالمفعول والفاعل بان يلى الفعل اولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين قال ان مع صلتها اولى ان يكون اسم ليس لشبهها بالمضمر فى انها لا توصف كما لا يوصف المضمر وكان ههنا اجتمع مضمر ومظهر والاولى اذا اجتمعا ان يكون المضمر الاسم من حيث كان اذهب فى الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ فى التنزيل قوله فكان عاقبتهما انهما فى النار وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان حجتهم الا ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روى عن ابن مسعود انه قرا ليس البر بان والباء يدخل فى خبر ليس المسئلة الرابعة البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقربة الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين قال تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم فجعل البر ضد الفجور وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يوجر عليه الانسان واصله من الاتساع ومنه البر الذى هو خلاف البحر لاتساعه المسئلة الخامسة قال القفال قد قيل فى نزول هذه الاية اقوال والذى عندنا انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا فى المسلمين وقالوا ما وليهم عن قبلتهم التى كانوا عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا عند مجموع امور احدها الايمان بالله تعالى واهل الكتاب اخلوا بذلك اما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بان عزير ابن الله واما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل على ما حكى الله تعالى عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها الايمان باليوم الاخر واليهود اخلوا بهذا الايمان حيث قالوا وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى انكروا المعاد الجسمانى وكل ذلك تكذيب باليوم الاخر وثالثها الايمان بالملائكة واليهود اخلوا بذلك حيث اظهروا عداوة جبريل عليه السلام ورابعها الايمان بكتب الله تعالى واليهود والنصارى قد اخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القرآن كتاب الله تعالى ردوه ولم يقبلوه وقال تعالى وان ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وخامسها الايمان بالنبيين واليهود اخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير حق وحيث طعنوا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وسادسها بذل الاموال على وفق امر الله تعالى واليهود اخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال ويشترون بايات الله ثمنا قليلا وسابعها اقامة الصلوة والزكوة فاليهود كانوا يمنعون الناس منهما وثامنها الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال واوفوا بعهدى اوف بعهدكم وههنا سؤال وهو انه تعالى نفى ان يكون التوجه الى القبلة برا ثم حكم بان البر هو مجموع امور احدها الصلوة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض فلاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على اقوال الاول ان قوله ليس البر نفى لكمال البر وليس نفيا لاصله كانه قال ليس البر كله هو هذا فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر الثانى ان يكون هذا نفيا لاجل كونه برا لان استقبالهم المشرق والمغرب كان خطأ فى وقت النبى صلى الله عليه وسلم حين ما نسخه الله تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل منسوخ قد نهى الله عنه وما يكون كذلك فانه لا يعد من البر الثالث ان استقبال القبلة لا يكون برا اذا لم تقارنه معرفة الله تعالى وانما يكون برا اذا اتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان السجدة لا تكون من افعال البر الا اذا اتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا اتى بها بدون هذا الشرط فانها لا تكون من افعال البر روى انه لما حولت القبلة كثر الخوض فى نسخها وصار كانه لا يراعى بطاعة الله تعالى الا الاستقبال فانزل الله تعالى هذه الاية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد فى امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين المسئلة السادسة قوله تعالى ولكن البر من امن بالله فيه حذف وفى كيفيته وجوه احدها ولكن البر بر من امن بالله فحذف المضاف وهو كثير فى الكلام كقوله واشربوا فى قلوبهم العجل اى حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء والزجاج وقطرب قال ابو على ومثل هذه قوله اجعلتم سقاية الحاج ثم قال كمن امن وتقديره اجعلتم اهل سقاية الحاج كمن امن او اجعلتم سقاية الحاج كايمان من امن ليقع التمثيل بين مصدرين او بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل وثانيها قال ابو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى اى للمتقين ومنه قوله ان اصبح ماؤكم غورا اى غائرا وقالت الخنساء فانما هى اقبال وادبار اى مقبلة ومدبرة معا وثالثها ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله اى ذوو درجات عن الزجاج ورابعها التقدير ولكن البر يحصل بالايمان كذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول اقرب الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذى هو كل البر يؤدى الى ثواب عظيم بر من امن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرا القرآن بقراءته لقرات ولكن البر بفتح الباء وقرا نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون لكن مشددة البر بالنصب المسئلة السابعة اعلم ان الله تعالى اعتبر فى تحقق ماهية البر امورا الاول الايمان بامور خمسة اولها الايمان بالله تعالى ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيها العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التى يتفرع عليها حدوث العالم ويدخل فى العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوبه وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ويدخل فى العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل فى العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل وثانيها الايمان باليوم الاخر وهذا الايمان متفرع على الاول لانا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر وثالثها الايمان بالملائكة ورابعها الايمان بالكتب وخامسها الايمان بالرسل وههنا سؤالات السؤال الاول انه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل فى معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب فى الذكر على الرسل الجواب ان الامر وان كان كما ذكرتموه فى عقولنا وافكارنا الا ان ترتيب الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد اولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالمراعى فى هذه الاية ترتيب الوجود الخارجى لا ترتيب الاعتبار الذهنى السؤال الثانى

صدره ترتع ما رتعت حتى اذا ادكرت

نفيخ اقرا

لم خص الايمان بهذه الامور الخمسة الجواب لانه دخل تحتها كل ما يلزمه ان يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله ومعرفته توحيده
وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الاخر المعرفة بما يلزم من احكام العقاب والثواب والمعاد الى سائر ما يتصل بذلك ودخل
تحت الملائكة ما يتصل باداتهم الرسالة الى النبيين ليؤدوها الينا الى غير ذلك مما يجب ان يعلم من احوال الملائكة ودخل
تحت الكتاب القران وجميع ما انزل الله على انبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرايعهم فثبت انه لم يبق
له شئ مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الاية وتقرير اخر وهو ان للمكلف مبدأ ووسطا ونهاية ومعرفة المبدأ والمنتهى
هو المقصود بالذات وهو المراد بالايمان بالله واليوم الاخر واما معرفة مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة وهى لا تتم
الا بامور ثلاثة الملائكة الاتى بالوحى ونفس ذلك الوحى وهو الكتاب والموحى اليه وهو الرسول السؤال الثالث لم قدم
هذا الايمان على افعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلوة والزكوة الجواب للتنبيه على ان اعمال القلوب اشرف عند الله
من اعمال الجوارح الامر الثانى من الامور التى اعتبرت فى تحقق مسمى البر قوله واتى المال على حبه وفيه مسائل المسئلة
الاولى اختلفوا فى ان الضمير فى قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين انه راجع الى
المال والتقدير واتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود وهو ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تامل العيش وتخشى الفقر
ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التاويل يدل على ان الصدقة حال الصحة افضل منها
عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك ايضا من وجوه احدها ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت
يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشئ عند الاحتياج اليه ادل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وثانيها ان اعطاءه حال الصحة ادل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطائه
حال المرض والموت وثالثها ان اعطاءه حال الصحة اشق فيكون اكثر ثوابا قياسا على ما يبذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد
ثوابه على ما يبذله الغنى ورابعها ان من كان ماله على شرف الزوال فوهبه من احد مع العلم بانه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة
لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خائفا من ضياع المال ثم انه وهبه طائعا راغبا فكذا ههنا وخامسها انه متايد بقوله تعالى
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه اى على حب الطعام وعن ابى الدرداء انه عليه السلام
قال مثل الذى يتصدق عند الموت مثل الذى يهدى بعد ما يشبع القول الثانى ان الضمير يرجع الى الايتاء كانه قيل يعطى ويحب الاعطاء
رغبة فى ثواب الله تعالى الثالث ان الضمير عائد الى اسم الله تعالى يعنى يعطون المال على حب الله تعالى اى على طلب مرضاته المسئلة
الثانية اختلفوا فى المراد من هذا الايتاء فقال قوم انها الزكوة وهذا ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكوة عليه بقوله
واقام الصلوة واتى الزكوة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه ان يتغايرا فثبت ان المراد غير الزكوة ثم انه لا يخلو اما ان
يكون من التطوعات او من الواجبات لا جائز ان يكون من التطوعات لانه تعالى قال فى اخر الاية اولئك الذين صدقوا واولئك
هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكوة الا انه من
الواجبات ثم فيه قولان الاول انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص
والمعقول اما النص فقوله عليه السلام لا يؤمن بالله واليوم الاخر من بات شبعانا وجاره طاو الى جنبه وروى عن فاطمة
بنت قيس ان فى المال حقا سوى الزكوة ثم تلت واتى المال على حبه وحكى عن الشعبى انه سئل عمن له مال فادى زكوته فهل عليه شئ (سئل م)
سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطى السائل ثم تلا هذه الاية واما العقل فلانه لا خلاف فى انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على
الناس ان يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكوة واجبة عليهم ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الاخذ منهم قهرا
فدل على ان هذا الايتاء واجب واحتج من طعن فى هذا القول بما روى عن على رضى الله عنه انه قال ان الزكوة نسخت كل حق
فالجواب من وجوه الاول انه معارض بما روى انه عليه السلام قال فى المال حقوق سوى الزكوة وقول الرسول صلى الله عليه
وسلم اولى من قول على رضى الله عنه الثانى اجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب ان يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان
قد ادى الزكوة بالكمال الثالث المراد ان الزكوة نسخت الحقوق المقدرة اما الذى لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه
يلزم التصدق عند الضرورة وتلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل هب انه صح هذا التاويل
لكن ما الحكمة فى هذا الترتيب قلنا فيه وجوه احدها انه تعالى قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو اولى بالصدقة
من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعا بين الصلة والصدقة ولان القرابة من اكد الوجوه فى صرف المال اليه ولذلك
يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك فى الوصية حتى لا يتمكن الا فى الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات
على ما قال تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وان كانت تلك الوصية قد
صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذوى القربى ثم اتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذى لا والد
له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل
اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى اهله ثم ذكر السائلين وفى الرقاب لان حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره وثانيها
ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق يقوى ويضعف فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من
يقرب اليه اقرب ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق وثالثها ان ذا القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه
لان شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذى قلبه ودفع الضرر عن نفسه مقدم على دفع الضرر عن غيره فلذلك بدأ الله تعالى بذى
القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب اشد من الغم الحاصل بسبب عجز
الكبار عن تحصيلهما فاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته فى الوقت والسائل قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة
واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست فى محل الحاجة الشديدة القول الثانى ان المراد بايتاء المال ما روى انه عليه السلام
عند ذكره الابل قال ان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة دلوها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل لا تختص بابن السبيل
والسائل والمكاتب القول الثالث ان ايتاء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكوة وهذا ايضا ضعيف لانه
تعالى جمع فى هذه الاية بين هذا الايتاء وبين الزكوة المسئلة الثالثة اما ذوى القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور
فى اية النفل والغنيمة والاكثرون من المفسرين على ان ذوى القربى المعطى وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله تعالى ولا ياتل
اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولى القربى واعلم ان ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين او بولادة

الجدين

الجدين او اب الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم على ما حكى عن قوم لان المحرمية حكم شرعى اما القرابة فهى لفظة
لغوية موضوعة للقرابة فى النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت فى القرب والبعد اما اليتامى
فمن الناس من حمله على ذوى اليتامى قال لانه لا يحسن من المتصدق ان يدفع المال الى اليتيم الذى لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه
فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بمواقع حظه ويكون الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على
اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا كله على قول من قال اليتيم هو الذى لا اب له مع الصغر وعند اصحابنا هذا
الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى واتوا اليتامى ومعلوم انهم لا يؤتون الا اذا بلغوا وكان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم ابى طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال اليه والا فيدفع الى وليه
واما المساكين ففيه خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى فى سورة التوبة والذى نقوله ههنا ان المساكين اهل الحاجة ثم
هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسئل وينبسط وهو المراد بقوله والسائلين وانما فرق
تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة بما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه بمسئلته يعرف فقره وحاجته
وابن السبيل واما ابن السبيل فروى عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل
والاول اشبه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذى اتت عليه
السنون ابن الايام وللشجعان بنو الحرب وللناس بنو الزمان قال ذو الرمة ٭ وردنا اعتسافا والثريا كانها
على قمة الراس ابن ماء محلق ٭ واما قوله والسائلين فعنى به الطالبين ومن جعل الاية فى غير الزكوة ادخل فى هذه الاية
المسلم والكافر روى الحسن بن على رضى الله عنهما انه عليه السلام قال للسائل حق ولو جاء على فرس وقال تعالى وفى اموالهم
حق للسائل والمحروم واما قوله تعالى وفى الرقاب ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الرقاب جمع رقبة وهو مؤخر
اصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال اعتق الله
رقبته ولا يقال اعتق الله عنقه لانها لما سميت رقبة كانها تراقب العذاب ومن هذا يقال للتى لا يعيش لها ولد رقوب لاجل مراعاتها
موت ولدها المسئلة الثانية معنى الاية ويؤتى المال فى عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس فى الرقاب المذكورين فى
اية الصدقات فقال القائلون انه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على اداء كتابته فهؤلاء اجازوا
شراء الرقاب من الزكوة المفروضة وقال قائلون لا يجوز الزكوة الا فى اعانة المكاتبين فمن تاول هذه الاية على الزكوة المفروضة
فحينئذ يبقى فيه ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الاية على غير الزكوة اجاز الامرين فيها قطعا ومن الناس من حمل الاية على وجه
ثالث وهو فداء الاسارى واعلم ان تمام الكلام فى تفسير هذه الاصناف سياتى ان شاء الله تعالى فى سورة التوبة فى تفسير اية
الصدقات الامر الثالث من الامور المعتبرة فى تحقق ماهية البر قوله واقام الصلوة واتى الزكوة وذلك قد تقدم ذكره الامر
الرابع قوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى فى رفع والموفون قولان احدهما انه عطف
على محل من امن تقديره لكن البر المؤمنون والموفون عن الفراء والاخفش الثانى رفع على المدح على ان يكون خبر مبتدأ محذوف
تقديره وهم الموفون المسئلة الثانية فى المراد بهذا العهد قولان الاول ان يكون المراد ما اخذه الله تعالى من العهود على عباده
بقولهم وعلى السنة رسله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث امنوا بالانبياء والكتب وقد
اخبر الله تعالى عن اهل الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق وامرهم بالوفاء بها فقال يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم
واوفوا بعهدى اوف بعهدكم فكان المعنى فى الاية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله تعالى لا كما نقض اهل الكتاب ميثاق
الله وما وفوا بعهده وجحدوا انبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضى على هذا القول وقال ان قوله تعالى والموفون
بعهدهم صريح فى اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما يكون لزومه ابتداء
من قبله تعالى والجواب عنه انه تعالى وان الزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه فصح
من هذا الوجه اضافة العهد اليهم القول الثانى ان يحمل ذلك على الامور التى يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا
العهد اما ان يكون بين العبد وبين الله تعالى او بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم او بينه وبين سائر الناس اما
الذى بينه وبين الله تعالى فهو ما يلتزمه بالنذور والايمان واما الذى بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو
الذى عاهدوا الرسول عليه السلام عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من
عاداه واما الذى بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزم فى عقود المعاوضات من التسليم والتسلم
وكذا الشرائط التى يلتزمها فى السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد فى بذل الاموال والاخلاص فى
المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلا معنى لقصر الاية على بعض هذه الاقسام دون
البعض وهذا الذى قلنا هو الذى جرى عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا انجزوا واذا حلفوا ونذروا وفوا واذا قالوا صدقوا
واذا ائتمنوا ادوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله الاية الامر الخامس من الامور المعتبرة فى
تحقق ماهية البر قوله تعالى والصابرين فى الباساء والضراء وحين الباس وفيه مسائل المسئلة الاولى فى نصب الصابرين اقوال
القول الاول قال الكسائى هو معطوف على ذوى القربى كانه قال واتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الاية يصير
هكذا ولكن البر من امن بالله واتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون متقدم
على قوله والصابرين وهو عطف على من فحينئذ قد عطف على الموصول قبل صلته شيئا وهو غير جائز لان الموصول مع الصلة بمنزلة
اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يؤكد او يعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه وان جعلت قوله والموفون
رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح ايضا قول الكسائى لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان
هذا الفصل غير جائز بل هذا اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك اولى فان قيل اليس
جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقول القائل ان زيدا فافهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ثم قال اولئك ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله انا لا نضيع قلنا الموصول مع الصلة
كالشئ الواحد فالتعلق الذى بينهما اشد من التعلق بين المبتدأ والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين
الموصول والصلة القول الثانى قول الفراء انه نصب على المدح وان كان من صلة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول

وتحليق الطائر ارتفاعه فى طيرانه ص

الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح والذم اذا طال الكلام بالنسق في صفة الشيء الواحد وانشد الفراء الى الملك القرم
وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم وقالوا فيمن قرأ حمالة الحطب بنصب حمالة انه نصب على الذم قال ابو علي الفارسي واذا
ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح والذم فالاحسن ان يخالف باعرابها ولا يجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع
من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القبول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف
الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف
الكوفيون والبصريون في ان المدح والذم لما صارا علتين لاختلاف الحركة فقال الفراء اصل المدح والذم من كلام السامع
وذلك ان الرجل اذا اخبر غيره فقال له قام زيد فربما اثنى السامع على زيد وقال ذكرت والله الظريف وذكرت العاقل اي
هو والله الظريف وهو العاقل فاراد المتكلم ان يمدح بمثل ما مدحه به السامع فجرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان
على معنى اعني الظريف وانكر الفراء ذلك لوجهين الاول ان اعني انما يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح ياتي بعد المعرفة الثاني انه لو صح
ما قاله الخليل لصح ان يقول قام زيدا اخاك على معنى اعني اخاك وهذا مما لا تقوله العرب اصلا واعلم ان من الناس من قرأ والموفين
والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون اما قوله تعالى في البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء
قال يريد المرض وهما اسمان على فعلاء ولا افعل لهما لانهما ليسا بنعتين وحين البأس قال ابن عباس يريد القتال في سبيل الله والجهاد
ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لا بأس عليك في هذا اي لا شدة وعذاب بئيس اي شديد ثم يسمى الحرب بأسا لما فيها من الشدة
والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما احسوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله ثم قال تعالى اولئك الذين صدقوا اي
اهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا في ايمانهم وذكر الواحدي في آخر هذه الاية مسئلة وهي انه قال هذه الواوات تكون في
الاوصاف في هذه الاية للجمع فمن شرائط البر وتمام شرط البار ان يجتمع فيه هذه الاوصاف ومن قام بواحد منها لم يستحق الوصف
بالبر ولا ينبغي ان يظن الانسان ان الموفي بعهده من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائما بالبر الا عند
استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء عليهم السلام لان غيرهم لا يجتمع فيه هذه الاوصاف
كلها وقال آخرون هذه عامة في جميع المؤمنين الحكم الرابع قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر
والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة
فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم قبل الشروع في التفسير لا بد من ذكر سبب النزول وفيه اربعة اوجه احدها ان
سبب نزوله ازالة الاحكام التي كانت قبل مبعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى
يوجبون العفو فقط واما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل واخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدي في كل واحد
من هذين الحكمين اما في القتل فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين احديهما اشرف من الاخرى فالاشراف كانوا يقولون لنقتلن
بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم
وربما زادوا على ذلك على ما يروى ان رجلا قتل انسانا من الاشراف ثم اجتمع اقارب القاتل عند والد المقتول فقالوا ماذا
تريد قال احدى ثلث قالوا وما هي قال تحيون لي ولدي او تملأون داري من نجوم السماء او تدفعون الي جملة قومكم حتى اقتلهم
ثم لا ارى اني اخذت عوضا واما الكلام في امر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله
تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم اوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في امر القصاص وانزل هذه الاية والرواية الثانية في
هذا المعنى وهو قول السدي ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي والرواية الثالثة
انها نزلت في واقعة قتل حمزة والرواية الرابعة ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي كرم الله وجهه
وعن الحسن البصري ان المقصود من هذه الاية بيان ان بين الحرين والعبدين والانثيين يقع القصاص ويكفي ذلك فقط فاما اذا كان
القاتل للعبد حرا او للحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع فاما حر قتل عبدا فهو قوده فان شاء موالي العبد ان يقتلوا الحر قتلوه
بشرط ان يسقطوا قيمة العبد من دية الحر ويؤدوا الى اولياء الحر بقية ديته وان قتل عبد حرا فهو به قود فان شاء اولياء
الحر قتلوا العبد واسقطوا قيمة العبد من دية الحر وادوا بعد ذلك الى اولياء الحر بقية ديته وان شاؤا اخذوا كل الدية وتركوا
قتل العبد وان قتل رجل امرأة فهو بها قود فان شاء اولياء المرأة قتلوه وادوا نصف الدية الى اولياء المرأة وان قتلت امرأة
رجلا فهي به قود فان شاء اولياء الرجل قتلوها واخذوا نصف الدية وان شاؤا اعطوا كل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى انزل
هذه الاية بيانا ان الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فاما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء
بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفت سبب النزول فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى كتب عليكم فمعناه فرض عليكم وهذه
اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين احدهما ان قوله كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال كتب عليكم الصيام كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوة المكتوبة اي المفروضة وقال صلى الله عليه وسلم ثلاث
كتبن علي ولم تكتب عليكم الثاني لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت واما القصاص فهو ان يفعل
بالانسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان اثر فلان اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا وقال تعالى وقالت
لاخته قصيه اي اتبعي اثره وسميت القصة قصة لان الحكاية تساوي المحكي وسمي القصص قصصا لانه يذكر مثل اخبار الناس ويسمى
المقص مقصا لتعادل جانبيه اما قوله تعالى في القتلى اي بسبب قتل القتلى لان كلمة في قد تستعمل في السببية كقوله صلى الله
عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فصار تقدير الاية يا ايها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب
قتل القتلى فدل ظاهر الاية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى الا انهم اجمعوا على ان غير القاتل خارج
عن هذا العام واما القاتل فقد دخله التخصيص ايضا في صور كثيرة وهي ما اذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل
المسلم حربيا او معاهدا وفيما اذا قتل المسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه فان قيل قوله كتب عليكم
هذه الاية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكال لان الاول ان القصاص لو وجب لوجب اما على القاتل او على ولي الدم او على ثالث
والاقسام كلها باطلة انما قلنا انه لا يجب على القاتل لان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير
واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا اقرب للتقوى وانما قلنا انه
ايضا باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبي عن الشيء لا تعلق له به السؤال الثاني انا بينا ان القصاص عبارة عن التسوية

من المتقارب

فكانت

فكانت مفهوم الاية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الاية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصى ما في الباب ان الاية تدل على
وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الاية على كون القتل مشروعا بسبب القتل
والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول ان المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام او من يجري مجرى الامام لانه متى
حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام ان يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يا ايها الائمة كتب عليكم
استيفاء القصاص ان اراد ولي الدم استيفاءه الثاني انه خطاب مع القاتل والتقدير يا ايها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس
عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمتنع ههنا وليس له ان ينكر بل للزاني والسارق الهرب من الحدود
ولهما ايضا ان يستترا بستر الله تعالى فلا يعترفا والفرق ان ذلك حق الادمي واما الجواب عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر
الاية يقتضي ايجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل وايجاب الصفة يقتضي ايجاب الذات فكانت الاية مفيدة
لايجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل المسئلة الاولى ذهب ابو حنيفة الى ان موجب العمد هو القصاص وذهب
الشافعي في احد قوليه الى ان موجب العمد هو القصاص او الدية واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية ووجه الاستدلال بها
في غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام او ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل
على التعيين وعند ذلك متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع في ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية
وليس في الاية دلالة على انه اذا اراد الدية فليس له ذلك المسئلة الثانية اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت الاية على ايجابها
فقال الشافعي يراعى في القتل المماثلة الممكنة فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات في تلك المدة والا حزت
رقبته وكذلك ان احرقه بالنار احرق الثاني فان مات في تلك المدة والا حزت رقبته وقال ابو حنيفة المراد بالمثل ازالة
النفس باوجز ما يمكن فعله والاوجز هو حز الرقبة بالسيف حجة الشافعي ان الله تعالى اوجب التسوية بين الفعلين وذلك
يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه احدها انه يجوز ان يقال كتب التسوية في القتل الا في كيفية
القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخلة تحت النص وثانيها انه لو حكم
بدلالة هذه الاية على التسوية في كل الامور صارت الاية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الاية مفيدة لكن تطرق التخصيص
في بعض الصور والتخصيص اهون من الاجمال وثالثها ان الاية لو لم تفد الا ايجاب التسوية في امر من الامور فالشيئان لا بد وان يتساويا
في بعض الامور فحينئذ لا يستفاد من هذه الاية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت ان هذه الاية تفيد وجوب
التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكد هذه النصوص المتواترة بالخبر
المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وبما روي ان يهوديا رضخ رأس صبية
بالحجارة فقتلها فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يرضخ رأس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا بلغت دلالة الاية مع سائر
الايات ومع هذه الاحاديث المشهورة على قول الشافعي مبلغا قويا واحتج ابو حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف
وبقوله عليه السلام لا يعذب بالنار الا ربها والجواب ان الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الايات سليمة عن المعارض
المسئلة الثالثة اتفقوا على ان هذا القاتل اذا لم يتب واصر على ترك التوبة فان القصاص في حقه مشروع عقوبة من الله تعالى
اما اذا تاب فقد اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون عقوبة وذلك لان الدلائل دلت على ان التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات فاذا صارت التوبة مقبولة امتنع ان يبقى التائب مستحقا للعقاب ولانه عليه السلام قال
التوبة تمحو الحوبة فثبت ان شرع القصاص في حق التائب لا يمكن ان يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال اصحابنا يفعل الله ما يشاء
ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انما شرع ليكون لطفا به ثم سألوا انفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا
القتل لطفا فيه واجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لا بد وان يقتل صار ذلك داعيا له الى
الخير وترك الاصرار والتمرد ومنفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن
القتل اما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان ان هذه الاية تقتضي ان لا يكون القصاص مشروعا الاول
الا بين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الالف واللام في قوله الحر يفيد العموم فقوله
الحر بالحر يفيد ان يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا بالعبد وذلك ينافي ايجاب ان يكون كل
حر مقتولا بالحر الثاني ان الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لا محالة بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون اعم
من الخبر بل اما ان يكون مساويا له او اخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي ان يكون كل حر مقتولا بحر وذلك ينافي كون
الحر مقتولا بعبد الثالث وهو انه تعالى اوجب في اول الاية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيبه
قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد
خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى
فوجب ان لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فجوابنا ان الترجيح معنا لوجهين
احدهما ان قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والاية التي تمسكنا بها شرع لنا ولا شك ان شرعنا اقوى
في الدلالة من شرع من قبلنا الثاني ان الاية التي تمسكنا بها مشتملة على احكام كتفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك ان الخاص
مقدم على العام ثم قال اصحاب هذا القول يقتضي ظاهر هذه الاية ان لا يقتل العبد الا بالعبد وان لا يقتل الانثى الا بالانثى الا
انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستفاد من نسق هذه الاية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب
ان يبقى ههنا على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر واما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو فوقه
كان اولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم ان يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر
بالانثى فليس فيه الا الاجماع والقول الثاني ان قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين
من غير ان يكون فيه دلالة على حال سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين الاول ان قوله والانثى بالانثى يقتضي قصاص
المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض الثاني ان قوله تعالى
كتب عليكم القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر واذا تقدم

ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة وذكروا فيها وجهين الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول الاية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم ان للقائلين بالقول الاول ان يقولوا اما قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي اهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب ان لا يكون مشروعا اقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا انه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم لئن سلمنا ان قوله كتب عليكم القصاص في القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا ان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع جواز قتل الحر بالعبد وهذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام الوجه الثاني في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي رضي الله عنه والحسن البصري ان هذه الصورة هي التي يكتفى فيها بالقصاص اما في سائر الصور وهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الاية الا ان كثيرا من المحققين زعموا ان هذا النقل لم يصح عن علي رضي الله عنه وهو ايضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت ان الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع فكذلك يقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه والله اعلم اما قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ❊ اعلم ان الذين قالوا موجب العمد احد الامرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الاية وقالوا الاية تدل على ان في هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا الا ولي الدم والقاتل فيكون العافي احدهما ولا يجوز ان يكون هو القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتاتى من الولي الذي له الحق على القاتل فصار تقدير الاية فاذا عفي ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله شيء مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصار تقدير الاية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل ذلك العافي بالمعروف وليؤد اليه مالا بالاحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية فوجب ان يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود او المال اذ لو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود والله اعلم ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اي اثبات الخيار لكم في اخذ الدية والقصاص رحمة عليكم لان الحكم في اليهود حتم القصاص وفي النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة فيما احبه رحمة من الله تعالى في حقه فان قيل لا نسلم ان العافي هو ولي الدم فقوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي الدم قلنا لا نسلم ان العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفي له من اخيه شيء يقال اتاني هذا المال عفوا صفوا اي سهلا ويقال خذ ما عفا اي ما سهل قال تعالى خذ العفو فيكون التقدير فمن كان من اولياء الدم سهل له من اخيه الذي هو القاتل شيء من المال فليتبع ولي الدم ذلك القاتل في مطالبته ذلك المال بالمعروف وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الاية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها او بعضها ان يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا ان العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز ان يقال المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين الشريكين فيعفو احدهما فحينئذ ينقلب نصيب الاخر مالا فانه تعالى امر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا ان العافي هو ولي الدم سواء كان له شريك او لم يكن لكن لم لا يجوز ان يقال هذا مشروط برضاء القاتل الا انه تعالى لم يذكر رضاء القاتل لانه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر من كل عاقل انه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال واما بذل المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضاء حاصلا في الاعم الاغلب لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر والجواب حمل لفظ العفو في هذه الاية على اسقاط حق القصاص اولى من حمله على ان يبعث القاتل المال على ولي الدم وبيانه لوجهين الاول ان حقيقة العفو اسقاط الحق ويجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك فوجب حمل اللفظ في هذه الاية على اسقاط الحق اولى من حمله على ما ذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان حمل قوله فمن عفي له من اخيه شيء على اسقاط حق القصاص اولى لان قوله شيء لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعين الذي هو المذكور السابق اولى الثاني انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به الى اتباعه ولا حاجة بذلك المعطي الى ان يؤمر باداء ذلك المال بالاحسان واما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين الاول ان ذلك الكلام انما يتمشى بفرض صورة مخصوصة وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا احدهما وسكت الاخر والاية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة خلاف الظاهر الثاني ان الهاء في قوله واداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذكور سابق والمذكور السابق هو العافي فوجب اداء هذا المال الى العافي وعلى قولكم يجب اداؤه الى غير العافي فكان قولكم باطلا واما السؤال الثالث ان شرط الرضاء اما ان يكون ممتنع الزوال او ممكن الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب ان تكون مكنة اخذ الدية ثابتة لولي الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان تقييدا للفظ بهذا الشرط الذي ما دلت الاية على اعتباره مخالفا للظاهر وانه غير جائز ولما لخص هذا البحث فنقول بقيت في الاية ابحاث لفظية نذكرها في معرض السؤال والجواب السؤال الاول كيف تركيب قوله فمن عفي له من اخيه شيء والجواب تقديره فمن عفي له من اخيه شيء من العفو وهو كقولك سير بزيد بعض السير وطائفة من السير السؤال الثاني ان عفا يتعدى بعن لا باللام فما وجه قوله فمن عفي له الجواب انه يتعدى بعن الى الجاني والى الذنب فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك واذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول غفرت له ذنبه وتجاوزت له عنه وعلى هذه الاية كانه قيل فمن عفي له عن جنايته فاستغنى عن ذكر الجناية السؤال الثالث لم قيل شيء من العفو الجواب عنه من وجهين احدهما ان هذا انما يشكل اذا كان الحق ليس الا القود فقط فحينئذ يقال القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله شيء فائدة اما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال كان مجموع حقه متبعضا لان له ان يعفو عن القود دون المال وله ان يعفو

اذا كان راغبا في المال وقد يكون القود

ا فمن عفي له من اخيه شيء

عن الكل

عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز ان يقول فمن عفي له من اخيه شيء والجواب الثاني ان تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه كان يجوز ان يتوهم ان العفو لا يؤثر في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى ان العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الحق كان لا يفهم ذلك منه فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال فمن عفي له من اخيه شيء السؤال الرابع باي معنى اثبت الله تعالى وصف الاخوة والجواب قيل ان ابن عباس تمسك بهذه الاية في بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه وانما يجب القصاص عليه اذا صدر منه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن الثاني انه تعالى اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم ولا شك ان هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلولا ان الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الدين والايمان الثالث انه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى هم الائمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القاتلون فالجواب من وجهين احدهما ان القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فلهذا التاويل وثانيهما ان القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى دخل فيه غير التائب على سبيل التغليب واما الوجه الثاني وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه الاول ان الاية نازلة قبل ان يقتل احد احدا ولا شك ان المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل والثاني الظاهر ان الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير يصح ان يكون ولي المقتول اخا له والثالث يجوز ان يكون جعله اخا له في النسب كقوله والى عاد اخاهم هودا والرابع انه حصل بين ولي الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ادنى تعلق الخامس ذكره بلفظ الاخوة ليعطف احدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد والجواب ان هذه الوجوه باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى اثبت الاخوة على الاطلاق اما قوله تعالى فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابحاث البحث الاول قوله اتباع رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره فحكمه اتباع او هو مبتدأ خبره محذوف والتقدير فعليه اتباع بالمعروف البحث الثاني قيل على العافي اتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه اداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافي بمعروف ويؤدي ذلك المعروف اليه باحسان البحث الثالث الاتباع بالمعروف ان لا يشدد في المطالبة بل يجري فيها على العادة المالوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا لعين المال فان لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا لغير المال الواجب فالامهال الى ان يبيع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات واما الاداء اليه بالاحسان فالمراد به ان لا يدعي الاعدام في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدي ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل اما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجهان احدهما ان المراد بقوله ذلك اي الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف من ربكم لان العفو واخذ المال محرمان على اهل التورية والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية محرمان على اهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس وثانيهما ان قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان اما قوله تعالى فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف وجاوز الحد الى ما هو اكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد ان يقتل بعد العفو والدية وذلك لان اهل الجاهلية كانوا اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه فنهى الله عن ذلك وقيل المراد ان يقتل غير قاتله او اكثر من قاتله او طالب اكثر مما وجب من الدية او جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب ان يحمل على الجميع لعموم اللفظ اما قوله تعالى فله عذاب اليم ففيه قولان احدهما وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم في الاخرة والثاني روي عن قتادة ان العذاب الاليم ان يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لا اعافي احدا قتل بعد اخذ الدية وهو مروي عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه الاول ان المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق وهو عذاب الاخرة والثاني انا بينا ان القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا من وجه دون وجه والثالث ان القاتل لمن عفي عنه لا يجوز ان يختص بان لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب لعلكم تتقون ❊ اعلم انه تعالى لما اوجب في الاية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلام توجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص حيوة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في الاية وجوه الاول ليس المراد من هذه الاية ان نفس القصاص حيوة لان القصاص ازالة للحيوة وازالة الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء بل المراد ان شرع القصاص يفضي الى الحيوة في حق من يريد ان يكون قاتلا وفي حق من يراد ان يجعل مقتولا وفي حق غيرهما ايضا اما في حق من يريد ان يكون قاتلا فلانه اذا علم انه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا واما في حق من يراد جعله مقتولا فلان من اراد قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول واما في حق غيرهما فلان في شرع القصاص بقاء من يهم بالقتل او من يهم به وفي بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي الى المحاربة التي تنتهي الى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حيوة الكل الوجه الثاني في تفسير الاية ان المراد منها ان نفس القصاص سبب الحيوة وذلك لان سافك الدم اذا اقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا للحيوة من هذا الوجه واعلم ان الحكم الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجراح والشجاج وذلك انه اذا علم انه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير ذلك سببا لبقائهما لان المجروح لا يؤمن فيه الموت فكذلك الجارح اذا اقتص منه وايضا فالشجة والجراحة التي لا قود فيهما داخلة تحت الاية لان الجارح لا يامن ان يؤدي جراحته الى زهوق النفس فيلزم القود فخوف القصاص حاصل في النفس الوجه الثالث ان المراد من القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد في ايجاب التسوية حيوة لغير القاتل لانه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله اهل الجاهلية وهو قول السدي الوجه الرابع قرا ابو الجوزا ولكم في القصص حيوة اي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصص القرآن اي لكم في القرآن حيوة للقلوب كقوله روحا من امرنا ويحيى من حي عن بينة المسئلة الثانية اتفق علماء البيان على ان هذه

الاية فى الايجاز مع جمع من المعانى بالغة الى اعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول اخرين اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ المنقولة عنهم فى هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القران افصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه احدها ان قوله ولكم فى القصاص حيوة اخصر من الكل لان قوله ولكم لا يدخل فى هذا الباب اذ لا بد فى الجميع من تقدير ذلك لان قول القائل قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك فى قولهم القتل انفى للقتل واذا تاملت علمت ان قوله ولكم فى القصاص حيوة اشد اختصارا من قوله القتل انفى للقتل ظاهره يقتضى كون الشئ سببا لانتفاء نفسه وهو محال وقوله فى القصاص حيوة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله سببا لمطلق الحيوة لانه ذكر الحيوة منكرة بل جعله سببا لنوع من انواع الحيوة وثالثها قوله القتل انفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله فى القصاص حيوة كذلك ورابعها ان قول القائل القتل انفى للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل وقوله فى القصاص حيوة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو اجمع للفوائد وخامسها ان نفى القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحيوة واما الاية فهى دالة على حصول الحيوة وهو مقصود اصلى فكان هذا اولى وسادسها ان القتل ظلما قتل مع انه لا يكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل انما النافى لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل واما الاية فهى صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الاية وبين كلام العرب المسئلة الثالثة احتجت المعتزلة بهذه الاية على فساد قول اهل السنة فى قولهم ان المقتول لو لم يقتل لوجب ان يموت وقالوا اذا كان الذى يقتل يجب ان يموت لو لم يقتل فهبا ان شرع القصاص يزجر من يريد ان يكون قاتلا عن الاقدام على القتل لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل او لم يقتله فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحيوة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا فيمن اريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا اليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم كان يموت فقد حكمتم فى ان من حق كل ما صح وقوع قتله ان يكون موته كقتله وذلك يصحح ما الزمناكم لانه لا بد من ان يكون على قولكم المعلوم انه لو لم يقتله اما لانه منعه مانع من القتل او بان بدا له او بان خاف قتله انه كان يموت وفى ذلك صحة ما الزمناكم هذا كله الفاظ القاضى اما قوله تعالى يا اولى الالباب فالمراد منهم العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا ارادوا الاقدام على قتل اعدائهم وعلموا انهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الخوف انما يتولد من الفكر الذى ذكرناه فمن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله تعالى بهذا الخطاب اولى الالباب اما قوله تعالى لعلكم تتقون ففيه مسائل المسئلة الاولى لفظ لعل للترجى وذلك انما يصح فى حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات وجوابه ما سبق فى قوله تعالى اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون المسئلة الثانية قال الجبائى هذا يدل على انه تعالى اراد من الكل التقوى سواء كان فى المعلوم انهم يتقون او لا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه فى تلك الاية المسئلة الثالثة فى تفسير الاية قولان احدهما قول الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل لخوف القصاص الثانى ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس فى الاية تخصيص التقوى فحمله على الكل اولى ومعلوم انه تعالى انما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره والجهاد ليتقوا النار باجتناب المعاصى ويكفوا عنها فاذا كان هو المقصود الاصلى وجب حمل الكلام عليه الحكم الخامس قوله تعالى

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين اعلم ان قوله كتب عليكم يقتضى الوجوب على ما بيناه اما قوله تعالى اذا حضر احدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لانه فى تلك الحالة يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا فى تفسيره وجهين الاول وهو اختيار الاكثرين ان المراد حضور امارة الموت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر فى اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه قد وصل الثانى وهو قول الاصم ان المراد فرض عليكم الوصية فى حال الصحة بان تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضى والقول الاول اولى لوجهين احدهما ان الموصى وان لم يذكر فى وصيته الموت جاز الثانى ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا امكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره اما قوله تعالى ان ترك خيرا فلا خلاف انه المال ههنا والخير يراد به المال فى كثير من القران كقوله وما تنفقوا من خير وانه لحب الخير لشديد من خير فقير اذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان الاول وهو قول الزهرى ان الوصية واجبة فى القليل والكثير فالوصية واجبة فى الكل واحتج عليه بوجهين الاول انه تعالى اوجب الوصية فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير ويدل عليه القران والمعقول اما القران فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله انى لما انزلت الى من خير فقير واما المعقول فهو ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا الحجة الثانية انه تعالى اعتبر احكام المواريث فيما يبقى من المال قل او كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فوجب ان يكون الامر كذلك فى الوصية القول الثانى وهو ان لفظ الخير فى هذه الاية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجهين الاول ان من ترك درهما لا يقال انه ترك خيرا كما اذا قلت فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد اهل الحاجة وان كان اسم المال قد يقع فى الحقيقة على كل ما يتموله الانسان من قليل وكثير وكذلك اذا قيل فلان فى نعمة وفى رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وان كان احد لا ينفك من نعمة الله وهذا باب من المجاز المشهور وهو نفى الشئ لنقصه كما روى من قوله لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد وقوله ليس بمؤمن من بات شبعانا وجاره جائع ونحو هذا الحجة الثانية لو كانت الوصية واجبة فى كل ما يترك سواء كان قليلا او كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل احد لا بد وان يترك شيئا قليلا كان او كثيرا اما الذى يموت عريانا ولا يبقى منه كسرة خبز ولا قدر ما يكفن به فهو نادر وذلك فى غاية الندرة اذا ثبت ان المراد ههنا من الخير المال الكثير فذلك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود ام لا فيه قولان الاول انه مقدر بمقدار معين ثم القائلون بهذا اختلفوا فروى عن على رضى الله عنه انه دخل على مولى لهم فى الموت وله سبعمائة درهم فقال الا اوصى فقال لا انما قال الله تعالى ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضى الله عنها ان رجلا قال لها انى اريد ان اوصى قالت كم مالك قال ثلاثة الاف قالت كم عيالك قال اربعة قالت قال الله تعالى ان ترك خيرا وان هذا الشئ يسير فاتركه لعيالك فهو افضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصى فان بلغ ثمانمائة درهم اوصى

وثانيها ان قولهم القتل انفى للقتل ظ

وعن قتادة الف درهم وعن النخعى من الف الى خمسمائة درهم القول الثانى انه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجل لانه بمقدار من المال يوصف المرء بانه غنى وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمتنع فى الايجاب ان يكون متعلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد فليس لاحد ان يجعل فقد البيان فى مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية لم تجب قط بان يقول لو وجبت لوجب ان يقدر المال الواجب فيها اما قوله تعالى الوصية ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انما قال كتب لانه اراد بالوصية الايصاء ولذلك ذكر الضمير فى قوله فمن بدله بعد ما سمعه وايضا انما ذكر للفصل بين الوصية والفعل لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التانيث والعرب تقول حضر القاضى امرأة فيذكرون لان القاضى فصل بين الفعل والمرأة المسئلة الثانية رفع الوصية من وجهين احدهما على ما لم يسم فاعله الثانى على ان يكون مبتدأ وللوالدين الخبر وتكون الجملة فى موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم فقولك عبد الله قائم جملة من مبتدأ وخبر والجملة فى موضع رفع بقيل اما قوله تعالى للوالدين والاقربين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن فقال للوالدين والاقربين وفيه وجهان الاول قال الاصم انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب فى الفقر والمسكنة فاوجب الله تعالى فى اول الاسلام الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين الثانى قال اخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل اية المواريث جعل الله الخيار الى الموصى فى ماله والزمه ان لا يتعدى فى اخراجه ما له بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون واصلا اليهم بتمليكه واختياره ولذلك لما نزلت اية المواريث قال عليه السلام ان الله تعالى قد اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصى واما الان فانه تعالى قدر لكل ذى حق حقه وان عطية الله اولى من عطية الموصى واذا كان كذلك فلا وصية للوارث البتة فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين المسئلة الثانية اختلفوا فى قوله والاقربين من هم فقال قائلون هم الاولاد فعلى هذا امر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن ابيه القول الثانى وهو قول ابن عباس ومجاهد ان المراد من الاقربين من عدا الولد القول الثالث انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من اوجب الوصية للقرابة ثم رآها منسوخة القول الرابع هو من لا يرث من الرجل من اقاربه فاما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ اما قوله بالمعروف فيحتمل ان يكون المراد منه قدر ما يوصى به ويحتمل ان يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الاقربين ممن لا يوصى له لان كلا الوجهين يدخل فى المعروف فكانه تعالى امره فى الوصية ان يسلك الطريقة الجميلة فاذا فاضل بينهم فبالمعروف واذا سوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل لانه لو حرم الفقير ووصى للغنى لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بنى العم لم يكن معروفا ولو اوصى لاولاد الجد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما باينه معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية عن شوائب الايحاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة وليس لاحد ان يقول لو كانت الوصية واجبة لما شرط تعالى فيه هذا الشرط الذى لا يمكن الوقوف عليه لما بينا اما قوله تعالى حقا على المتقين فزيادة فى تاكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكد اى حق ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام يقتضى تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم فالجواب من وجهين الاول ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن آثر التقوى وتحراه وجعله طريقة له ومذهبا فيدخل الكل فيه الثانى ان هذه الاية تقتضى وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة فى حق المتقى وغيره فبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير الاية واعلم ان الناس اختلفوا فى هذه الوصية فمنهم من قال كان ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين ينبئ عن الوجوب ثم انه تعالى اكد هذا الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا فمنهم من قال هذه الاية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار ابى مسلم الاصفهانى وتقرير قوله من وجوه احدها ان هذه الاية ما هى مخالفة لاية المواريث ومعناها كتب عليكم ما اوصى الله به من توريث الوالدين والاقربين فى قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم او كتب على المحتضر ان يوصى للوالدين والاقربين بتوفير ما اوصى الله تعالى به لهم عليهم وان لا ينقص من انصبائهم وثانيها انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية فالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين وثالثها لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل اية الميراث مخصصة لهذه الاية وذلك لان هذه الاية توجب الوصية للاقربين ثم اية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذى لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الاية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لا يسقطون فى فريضة من لا يرث بهذه الاسباب الحاجبة ومنهم من يسقط فى حال ويثبت فى حال اذا كان فى الواقعة من هو اولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط فى كل حال اذا كانوا ذوى رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم وقد اكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام وبقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى فهذا تقرير مذهب ابى مسلم فى هذا الباب اما القائلون بان الاية منسوخة فيتوجه تفريعا على هذا المذهب ابحاث البحث الاول فى انها باى دليل صارت منسوخة وذكروا وجوها احدها انها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى اهل المواريث كل ذى حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية واكثر ما يوجبه ذلك التخصيص لا النسخ بان يقول قائل انه لا بد وان يكون منسوخة فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهما بسبب الارث فلا يبقى للوصية شئ الا ان هذا تخصيص لا نسخ وثانيها انها صارت منسوخة بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وهذا اقرب الا ان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القران به واجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبر واحد الا ان الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل ان يقول ندعى ان الامة تلقته بالقبول على وجه الظن او على وجه القطع والاول مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القران به والثانى ممنوع لانهم لو قطعوا بصحة ذلك مع انه من باب الاحاد لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وانه غير جائز وثالثها انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لا يجوز نسخ القران به لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ولقائل ان يقول لما ثبت

ان في الامة من انكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ ورابعها انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو ان نقول لو كانت هذه الوصية واجبة لكان عند ما لم يوجد هذه الوصية وجب ان لا يسقط حق هؤلاء الاقربين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن هؤلاء الاقربين لا يستحقون شيئا بدليل قوله تعالى في اية المواريث من بعد وصية يوصي بها او دين ظاهر الاية يقتضي انه اذا لم يكن وصية ولا دين فالمال اجمع مصروف الى الميراث ولقائل ان يقول نسخ القران بالقياس غير جائز البحث الثاني القائلون بان هذه الاية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث وهو قول اكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال انه منسوخة في حق من يرث ثابتة في حق من لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير ان يوصي لاقربائه فقد ختم عمله بمعصية وقال طاوس ان اوصى للاجانب وترك الاقارب نزع منهم ورد الى الاقارب فعند هؤلاء ان هذه الاية بقيت دالة على وجوب الوصية للاقارب الذين لا يكونون وارثا وحجة هؤلاء من وجهين الحجة الاولى ان هذه الاية دالة على وجوب الوصية للقريب وترك العمل به في حق القريب الوارث اما باية المواريث واما بقوله عليه السلام لا وصية لوارث او بالاجماع على انه لا وصية للوارث وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب ان تبقى الاية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا الحجة الثانية قوله عليه السلام ما حق امرئ مسلم له مال ان يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده فقد اجمعنا على ان الوصية لغير الاقارب غير واجبة فوجب ان تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالاقارب فصارت السنة مؤكدة للقران في وجوب هذه الوصية واما الجمهور القائلون بان هذه الاية صارت منسوخة في حق القريب الذي يكون وارثا فاجود ما لهم التمسك بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل البحث الثالث القائلون بان هذه الاية صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين الاول نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية في حق الافقر فالافقر من الاقرباء وقال الحسن البصري هم والاغنياء على السواء الثاني روي عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا فيمن يوصي لغير قرابته وله قرابة لا يرثه قالوا يجعل ثلثي الثلث لذوي القربى وثلث الثلث لمن اوصى له وعن طاوس ان الاقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت الى الاقارب قوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم اعلم انه تعالى لما ذكر امر الوصية ووجوبها وعظم امرها اتبعه بما يجري مجرى الوعيد في تغييرها اما قوله تعالى فمن بدله ففيه مسئلتان المسألة الاولى هذا المبدل من هو فيه قولان الاول وهو المشهور انه هو الوصي والشاهد وسائر الناس اما الوصي فبان يغير الوصية في الكتابة او في قسمة الحقوق واما الشاهد فبان يغير شهادته او يكتمها واما غير الوصي والشاهد فبان يمنعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله القول الثاني ان المنهي عن التغيير هو الموصي نهي عن تغيير الوصية عن المواضع التي بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لانا بينا انهم كانوا في الجاهلية يوصون للاجانب ويتركون الاقارب في الجوع والضر فالله تعالى امرهم بالوصية الى الاقربين ثم زجر بقوله فمن بدله بعد ما سمعه من اعرض عن هذا التكليف المسألة الثانية الكناية في قوله فمن بدله عائدة الى الوصية مع ان الكناية مذكرة والوصية مؤنثة ذكروا فيه وجوها احدها ان الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه كقوله فمن جاءه موعظة من ربه والتقدير فمن بدل ما قاله الميت وما اوصى به او سمعه عنه وثانيها قيل الهاء راجعة الى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره وثالثها ان الضمير عائد الى ما اوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤنثة ورابعها ان الكناية تعود الى معنى الوصية وهو قول او فعل وخامسها ان تانيث الوصية ليس بالحقيقي فيجوز ان يكنى عنها بكناية المذكر اما قوله بعد ما سمعه فهو يدل على ان الاثم انما يثبت ويعظم بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسماع لو لم يقع العلم ايضا واثبات سماعه كاثبات علمه اما قوله تعالى فانما اثمه على الذين يبدلونه ففيه مسئلتان المسألة الاولى اعلم ان كلمة انما للحصر والضمير في قوله اثمه عائد الى التبديل والمعنى ان اثم ذلك التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان ان المبدل من هو واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الاية على احكام احدها ان الطفل لا يعذب بكفر ابيه وثانيها ان الانسان اذا امر الوارث بقضاء دينه ثم ان الوارث قصر ولم يقض دينه فان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال وثالثها ان الميت لا يعذب بسبب بكاء غيره عليه وذلك لان هذه الاية دالة على ان اثم التبديل لا يعود الا الى المبدل وان الله تعالى لا يؤاخذ احدا بذنب غيره ويتاكد دلالة هذه الاية بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تكسب كل نفس الا عليها ومن عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت المسألة الثانية اذا اوصى للاجانب وفي الاقارب من يشتد حاجته هل يجوز للوصي تغيير الوصية اما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للاقارب واجبة عليه فاذا لم يفعل وصرف الوصية الى الاجانب كان ذلك الاجنبي احق به ومنهم من قال بل ينقض ذلك ويرد الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء اما من لا يوجب الوصية للقريب الذي لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث او باكثر من الثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب وكان الحسن يقول المستحب هو كنقصان من الثلث لانه عليه السلام قال والثلث كثير فندب الى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه اكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الاولى فاما ان تكون الوصية باكثر من الثلث فمنهم من قال لا يجوز ذلك الا بامر الورثة والتماس الرضاء منهم وقال اخرون ولا تاثير لقول الورثة الا بعد الموت ثم اذا اوصى باكثر من الثلث اختلفوا فيه فمنهم من قال يجوز اذا اجازه الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث اما قوله تعالى ان الله سميع عليم فمعناه انه تعالى يسمع الوصية على حدها ويعلمها على صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها قوله تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما توعد من يبدل الوصية بين ان المراد بذلك التبديل ان يبدله عن الحق الى الباطل اما اذا غيره عن باطل الى حق على طريق الاصلاح فقد احسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم لان الاصلاح يقتضي ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل والتبديل الاول بان اوجب الاثم في الاول وازاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلين وتغييرين لئلا يقدر ان حكمهما واحد في هذا الباب وههنا مسائل المسألة الاولى قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى واوصى بمعنى

بما لكن عندما لم توجد الوصية

واحد المسألة الثانية الجنف الميل في الامور واصله العدول عن الاستواء يقال جنف يجنف بكسر النون في الماضي وفتحها في الغابر جنفا وجنوفا فهو جنف وجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين الجنف والاثم ان الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد المسألة الثالثة في قوله تعالى فمن خاف فيه قولان احدهما ان المراد منه الخوف والخشية فان قيل انما يصح الخوف في امر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعليقها بالخوف والجواب من وجوه احدها ان المراد منه هذا المصلح اذا شاهد الموصي يوصي فظهرت منه امارات الجنف الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة او مع التاويل او شاهد منه تعمدا بان يزيد غير المستحق او ينقص المستحق حقه او يعدل به عن المستحق فعند ظهور امارات ذلك وقبل تحقيق الوصية ياخذ في الاصلاح لان اصلاح الامر عند ظهور امارات فساده وقبل تقرير فساده يكون اسهل فلذلك علقه تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصي يقول وقد حضره الوصي والشهود على وجه المشورة اريد ان اوصي للاباعد دون الاقارب وان ازيد فلانا مع انه لا يكون مستحقا للزيادة او ان انقص فلانا مع انه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف واثم لا قاطعا عليه فلذلك قال فمن خاف من موص جنفا فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم الوجه الثاني في الجواب انه اذا اوصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز ان لا يستمر الموصي على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز ان يستمر لان الموصي لما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه يمنع من ان يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف الوجه الثالث في الجواب ان بتقدير ان يستقر الوصية ومات الموصي فمع ذلك يجوز ان يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه يزول به الميل والخطأ فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا مستقرا فصح ان يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين فهذه الوجوه يمكن ان تذكر في معنى الخوف وان كان الوجه الاول هو الاقوى والقول الثاني في تفسير قوله تعالى فمن خاف من موص اي فمن علم والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم والظن مشابهة في امور كثيرة فلهذا صح اطلاق اسم كل واحد منهما على الاخر وعلى هذا التاويل يكون معنى الاية ان الميت اذا اخطأ في وصيته او جار فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك ان يغيره ويرده الى الصلاح بعد موته وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع المسألة الرابعة قد ذكرنا ان الجنف هو الخطأ والاثم هو العمد ومعلوم ان الخطأ في حق المريض لا يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد في ذلك من هذا الوجه اما قوله تعالى فاصلح بينهم ففيه مسائل المسألة الاولى هذا المصلح هو الظاهر انه هو الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من ولي او وصي او من يامر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف اي اذا ظهرت لهم امارات الجنف والاثم في الوصية او علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب بل الوصي والشاهد اولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لانهم اثبت الوصية فكان تعلقهم بها اشد المسألة الثانية لقائل ان يقول الضمير في قوله فاصلح بينهم لا بد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فما ذلك المذكور والجواب انه لا شبهة ان المراد من هؤلاء اهل الوصايا الا ان قوله من موص دل على من له الوصية فصار كانهم ذكروا فصلح ان يقول تعالى فاصلح بينهم كانه قال فاصلح بين اهل الوصية وقال قائلون ان المراد فاصلح بين اهل الوصية والميراث وذلك بان يزيد الموصي في الوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين اهل الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول ضعيف من وجهين احدهما ان لفظ الموصي انما يدل على اهل الوصية لا على الورثة وثانيهما ان الجنف والاثم لا يدخل في ان يوصي باكثر من الثلث لان ذلك لما لم يجز الا بالرضاء صار ذكره كلا ذكره ولا يحتاج في ابطاله الى اصلاح لانه ظاهر البطلان المسألة الثالثة في بيان كيفية الاصلاح وههنا بحثان البحث الاول في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل ان صارت هذه الاية منسوخة فنقول بينا ان ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة او نقصان او بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور الثلاثة ورد كل حق الى مستحقه البحث الثاني في كيفية هذا الاصلاح بعد ان صارت هذه الاية منسوخة فنقول الجنف والاثم ههنا يقعان على وجوه منها ان يظهر من المريض ما يدل على انه يحاول منع وصول المال الى الورثة اما بذكر اقرار او بالتزام عقد فههنا يمنع منه ومنها ان يوصي بالاكثر من الثلث ومنها ان يوصي للاباعد وفي الاقارب شدة حاجة ومنها ان يوصي مع قلة المال وكثرة العيال الى غير ذلك من الوجوه اما قوله تعالى فلا اثم عليه ففيه مسئلتان المسألة الاولى لقائل ان يقول هذا المصلح قد اتى بطاعة عظيمة في هذا الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به ان يقال فلا اثم عليه والجواب من وجوه احدها انه تعالى لما ذكر اسم المبدل في اول الاية وهذا ايضا من التبديل بين مخالفته للاول وانه لا اثم عليه لانه رد الوصية الى العدل وثانيها لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له ويوهم فيه فازال الشبهة وقال لا اثم عليه وثالثها بين ان بالوصية والاشهاد لا يتحتم ذلك وانه متى غيره الى الحق وان خالف وصيته فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصي وصرف ماله عمن احب الى من كره لان ذلك يوهم القبح فبين الله تعالى ان ذلك حسن بقوله فلا اثم عليه ورابعها ان الاصلاح بين الجماعة يحتاج الى الاكثار من القول ويخاف فيه ان يتخلله بعض ما لا ينبغي من القول والفعل فبين تعالى انه لا اثم على المصلح في هذا الجنس اذا كان قصده في الاصلاح جميلا المسألة الثانية دلت هذه الاية على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة الى امر محذور في الشرع اما قوله تعالى ان الله غفور رحيم ففيه ايضا سؤال وهو ان الغفران انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز اما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام والجواب من وجوه احدها ان هذا من باب تنبيه الادنى على الاعلى كانه قيل انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبان اوصل رحمتي وثوابي اليك مع انك تحملت المحن الكثيرة في اصلاح هذا المهم كان اولى وثانيها يحتمل ان يكون المراد ان ذلك الموصي الذي اقدم على الجنف والاثم متى اصلحت وصيته فان الله يغفر له ويرحمه بفضله وثالثها ان المصلح ربما احتاج في اثناء الاصلاح الى اقوال وافعال كان الاولى تركها فاذا علم الله تعالى منه ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه بها لانه غفور رحيم الحكم السادس قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اعلم ان الصيام مصدر صام كالقيام واصله في اللغة الامساك عن الشيء والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال تعالى اني نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس * فدعها وسل الهم عنها بجسرة * ذمول اذا صام النهار وهجرا * وقال الاخر * حتى اذا صام النهار واعتدل * وصامت الريح اذا ركدت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة * خيل صيام وخيل غير صائمة *

ناقة ذمول اي يوق ذملا وتخدي السير الكبير. ق
تحت العجاج والاخرى تعلك اللجما

ويقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدر قال الراجز والبكرات شرهن الصائمة ومصام الشمس حيث يستوى فى منتصف النهار وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس كأن الثريا علقت فى مصامها بامراس كتان الى صم جندل هذا هو معنى الصوم فى اللغة وفى الشريعة هو الامساك من طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية اما قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسائل المسئلة الاولى فى هذا التشبيه قولان احدهما انه عائد الى اصل ايجاب الصوم يعنى وهذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم من لدن آدم الى عهدكم ما اخلى الله امة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام ان الصوم عبادة شاقة والشئ الشاق اذا عم سهل تحمله القول الثانى ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه الشئ بالشئ يقتضى استواءهما فى امر من الامور فاما ان يقال انه يقتضى الاستواء فى كل الامور فلا ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها ان الله تعالى فرض صيام شهر رمضان على اليهود والنصارى اما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا انه يوم غرق فرعون وكذبوا فى ذلك ايضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان النبى صلى الله عليه وسلم واما النصارى فانهم صاموا رمضان زمانا فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه فيه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلاثة فاتمه خمسين يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا وهذا مروى عن الحسن وثانيها انهم اخذوا بالوثيقة فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الآخر يستن بسنة القرن الذى قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم الشك وهو مروى عن الشعبى وثالثها ان وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول بان الامة مجمعة على ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فهذا الحكم لا بد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب ان يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى قال اصحاب القول الاول قد بينا ان تشبيه شئ بشئ لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ان يكون صومهم مختصا برمضان وان يكون صومهم مقدرا بثلاثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الايمان اذا علم اليهود والنصارى كونه كذبا المسئلة الثانية فى موضع كما ثلاثة اقوال الاول قال الزجاج موضع كما نصب على المصدرية والمعنى فرض عليكم فرضا كالذى فرض على الذين من قبلكم الثانى قال ابن الانبارى يجوز ان يكون فى موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام مشبها وممثلا بما كتب على الذين من قبلكم الثالث قال ابو على هو صفة لمصدر محذوف تقديره كتب عليكم كتابة كما كتب عليهم فحذف المصدر واقيم نعته مقامه قال ومثله فى الاتساع والحذف قولهم فى صريح الطلاق انت واحدة يريدون انت ذات تطليقة واحدة فحذف المضاف والمضاف اليه واقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه اما قوله تعالى لعلكم تتقون فاعلم ان تفسير لعل فى حق الله تعالى قد تقدم واما ان هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه احدها انه تعالى بين بهذا الكلام ان الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى فانه يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل فى المثل السائر المرء يسعى لغاريه بطنه وفرجه فمن اكثر الصوم هان عليه امر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ومهونا عليه امر الرياسة فى الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين اثنيت عليهم فى كتابى واعلمت ان هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصية حسن منه تعالى ان يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منبها بذلك على وجه وجوبه لان ما يمنع النفس عن المعاصى لا بد وان يكون واجبا وثانيها المعنى ينبغى لكم بالصوم ان تقووا رجاءكم فى التقوى وهو معنى لعل وثالثها المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فان الشئ كلما كانت الرغبة فيه اكثر كان الاتقاء عنه اشق والرغبة فى المطعوم والمنكوح اشد من الرغبة فى سائر الاشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك هذه الاشياء كان ترك سائر الشهوات اسهل واخف ورابعها المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجاتها واصالتها وخامسها لعلكم تتقون تنتظمون بسبب هذه العبادة فى زمرة المتقين لان الصوم شعارهم قوله تعالى ﴿اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون﴾ اعلم ان فى قوله اياما معدودات مسائل المسئلة الاولى انتصاب اياما على اقوال القول الاول نصب على الظرف كانه قيل كتب الصيام فى ايام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة الثانى وهو قول الفراء انه خبر ما لم يسم فاعله كقوله اعطى زيد درهما الثالث على التفسير الرابع باضمار اى فصوموا اياما المسئلة الثانية اختلفوا فى هذه الايام على قولين الاول انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة ايام من كل شهر عن عطاء وقيل ثلاثة من كل شهر وصوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا ايضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هؤلاء انه منسوخ بصوم رمضان واحتج القائلون بان المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه الاول ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ان صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل صوم شهر رمضان كان صوم آخر واجبا الثانى انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر فى هذه الآية ثم ذكر حكمهما فى الآية التى بعدها الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريرا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز الثالث ان قوله تعالى فى هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على ان هذا الصوم واجب على التخيير يعنى ان شاء صام وان شاء اعطى الفدية واما صوم رمضان فانه واجب على التعيين فوجب ان يكون صوم هذه الايام غير صوم رمضان القول الثانى وهو اختيار اكثر المحققين كابن عباس والحسن وابى مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر رمضان قالوا تقديره انه تعالى قال اولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وايام ثم بينه بقوله تعالى اياما معدودات فزال بعض الاجمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن ان يجعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول بها واما تمسكهم اولا بقوله عليه السلام ان صوم رمضان

صدره: شر الدلاء الولغة الملازمة والولغة الدلو الصغيرة وانما كانت ملازمة لانك لا تقضى حاجتك بالاستقاء بها لصغرها. ص

تغار البطن والفرج قال: الم تر ان الدهر يوم وليلة وان الفتى يسعى لغاريه دائبا. ص

فصل

نسخ كل صوم فالجواب انه ليس فى الخبر انه نسخ عنه وعن امته كل صوم فلم لا يجوز ان يكون المراد انه نسخ كل صوم وجب فى الشرائع المتقدمة لانه كما يصح ان يكون بعض شرعه ناسخا للبعض فيصح ان يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا ان هذا الخبر يقتضى ان يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت فى شرعه ولكن لم لا يجوز ان يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الآية فمن اين دل ان المراد بهذه الآية غير رمضان واما احتجاجهم الثانى وهو ان هذه الايام لو كانت هى شهر رمضان لكان حكم المريض والمسافر مكررا فالجواب ان فى الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير بينه وبين الفدية فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز ان يظن ان الواجب عليه الفدية دون القضاء ويجوز ايضا انه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التى فارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى ان افطار المسافر والمريض فى الحكم خلاف التخيير فى المقيم وانه يجب عليهما القضاء فى عدة من ايام اخر فلما نسخ الله ذلك عن المقيم الصحيح والزمه الصوم حتما كان من الجائز ان يظن ان الحكم فى الصوم لما انتقل عن التخيير الى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله بالصوم فبين تعالى ان حال المريض والمسافر ثابت فى رخصة الافطار ووجوب القضاء كحالهما اولا فهذا هو الفائدة فى اعادة ذكر حكم المسافر والمريض لا لان الايام المعدودات سوى شهر رمضان واما احتجاجهم الثالث وهو قوله فى صوم هذه الايام انه واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين فجوابه ما ذكرناه ان صوم رمضان كان واجبا مخيرا ثم صار معينا فهذا تقرير هذا القول واعلم ان على القولين لا بد من تطرق النسخ الى هذه الآية اما على القول الاول فظاهر واما على القول الثانى فلان هذه الآية تقتضى ان يكون صوم رمضان واجبا مخيرا والآية التى بعدها دالة على التضييق فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية وفيه اشكال وهو انه كيف يصح ان يكون قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح وجوابه ان الاتصال فى التلاوة لا يوجب الاتصال فى النزول وهذا كما قاله الفقهاء فى عدة المتوفى عنها زوجها ان المقدم فى التلاوة هو الناسخ والمنسوخ مؤخر وهذا ضد ما يجب ان يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك فى التلاوة واما فى الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والآية الدالة على اربعة اشهر وعشر هى المتأخرة فصح كونها ناسخة وكذلك نجد فى القرآن آية مكية متأخرة فى التلاوة عن الآية المدنية وذلك كثير المسئلة الثالثة فى قوله معدودات وجهان احدهما مقدرات بعدد معلوم وثانيهما قلائل كقوله تعالى دراهم معدودة واصله ان المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط فى معرفة تقديره واما الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثيا والمقصود من هذا الكلام انه تعالى يقول انى رحمتكم وخففت عنكم حين لم افرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام اكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكنى رحمتكم وما اوجبت الصوم عليكم الا فى ايام قليلة وقال بعض المحققين يجوز ان يكون ايام معدودات متعلقا بقوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم فيكون التقدير وقعت التسوية بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وان اختلفت المدتان فى الطول والقصر والمراد ان فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان الا مدة قليلة لا تشتد مشقتها فكان هذا ايضا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم ومسهلا امر التكليف على كل الامم اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالمراد منه ان فرض الصوم فى الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فاما من كان مريضا او مسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر قال القفال انظروا الى عجيب ما نبه الله عليه من سعة فضله ورحمته فى هذا التكليف انه تعالى بين فى اول الآية ان لهذه الامة فى هذا التكليف اسوة بالامم المتقدمة والغرض منه ما ذكرناه ان الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم بين ثانيا وجه الحكمة فى ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ثم بين ثالثا انه مختص بايام معدودات فانه لو جعله ابدا او فى اكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذى انزل فيه القرآن لكونه اشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة فى الزامه فاباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو تعالى راعى فى ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول فى الآية مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة فيه معنى الشرط والجزاء اى من يكن منكم مريضا او مسافرا فافطر فليقض وانما قدرنا فيه معنى الافطار لان القضاء انما يجب اذا افطر المسئلة الثانية للمرض والسفر اقوال احدها ان كل مرض يبيح الفطر وهو قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين فى رمضان وهو يأكل فاعتل بوجع اصبعه وثانيها ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع فى مشقة وجهد وبالمسافر الذى يكون كذلك وهو قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على اكمل الاحوال وثالثها وهو قول اكثر الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدى الى ضرر فى النفس او زيادة فى العلة اذ لا فرق فى العقل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدى اليه كالمحموم اذا خاف انه لو صام تشتد حماه وصاحب وجع العين يخاف ان صام ان يشتد وجع عينه قالوا وكيف يمكن ان يقال كل مرض مرخص مع علمنا ان فى الامراض ما ينفعه الصوم فالمراد اذن منه ما يؤثر الصوم فى تقويته ثم تأثيره فى الامر اليسير لا عبرة به لان ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض ايضا فاذن يجب ان يعتبر ما ذكرناه المسئلة الثالثة اصل السفر من الكشف وذلك انه يكشف عن احوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذى اتصل بهما والمسفر المضىء لانه قد انكشف وظهر ومنه اسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعانى ببيانه واسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهرى وسمى المسافر مسافرا لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء وسمى السفر سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم فيظهر ما كان خافيا منها واختلف الفقهاء فى قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاصلة فى كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسك فيه بان الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا فحيث تحقق هذا المعنى حصل الحكم اقصى ما فى الباب ان يرو

خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان اقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم واما الاكثر منه فليس عدد اولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعي انه مقدر بستة عشر فرسخا ولا يحسب منه مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة اميال باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنى عشر الف قدم وهي اربعة الاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة وهذا مذهب مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة والثوري انه مقدار ثلاثة ايام حجة الشافعي وجهان **الاول** قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مقتضاه ان يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في يومين فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف **الحجة الثانية** من الخبر ما روى الشافعي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل اللغة وكل بريد اربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا وروى الشافعي ايضا ان عطا قال لابن عباس اقصر الى عرفة فقال لا فقال الى مر الظهران فقال لا ولكن اقصر الى جدة وعسفان والطائف بين مكة وجدة وعسفان اربعة برد وحجة ابي حنيفة ايضا من وجهين **الحجة الاولى** ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدلنا عليه في ثلاثة ايام بسبب الاجماع على ان هذا القدر مرخص والاقل منه مختلف فيه فوجب ان يبقى على وجوب الصوم **الحجة الثانية** من الخبر وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر ان يمسح ثلاثة ايام وان يكون كذلك حتى يتقدر مدة السفر بثلاثة ايام لانه عليه السلام جعل السفر علة للمسح على الخفين في ثلاثة ايام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة والجواب عن الاول انه معارض بما ذكرنا من الآية فان رجحوا جانبهم بان الاحتياط [illegible]

في مسنده عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان حمزة الاسلمي سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هل اصوم في السفر فقال عليه السلام صم ان شئت وافطر ان شئت ولقائل ان يقول هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضي بنسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضي وجوب بصوم سائر الايام فرفع هذا الخبر الواحد غير جائز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية وان تصوموا خير لكم وسيأتي بيان وجه الاستدلال به ان شاء الله تعالى **المسئلة الثامنة** لمذهبنا القائلين بان الصوم جائز فرعان **الفرع الاول** اختلفوا في ان الصوم افضل ام الفطر فقال انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الصوم افضل وهو مذهب الشافعي وابي ح ومالك والثوري وابي يوسف ومحمد رضي الله عنهم وقالت طائفة افضل الامرين الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق وقالت فرقة ثالثة افضل الامرين ايسرهما على المرء حجة الاولين قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى وان تصوموا خير لكم حجة الفرقة الثانية ان القصر في الصلوة افضل فوجب ان يكون الفطر افضل والجواب من اصحابنا من قال الاتمام افضل الا انه ضعيف والفرق بينهما من وجهين **الاول** ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلوة اذا قصرها **الثاني** ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر حجة الفرقة الثالثة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضي انه ان كان الصوم ايسر عليه صام وان كان الفطر ايسر عليه افطر **الفرع الثاني** انه اذا افطر كيف يقضي فذهب علي وابن عمر والشعبي الى انه يقضي متتابعا وقال الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان **الاول** ان قراءة ابي فعدة من ايام متتابعات **والثاني** ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء حجة الفرقة الثانية ان قوله فعدة من ايام اخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك امرا بصوم ايام على عدد تلك الايام مطلقا فيكون التقييد بالتتابع مخالفا لهذا التعميم وعن ابي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله تعالى لم يرخص لكم في فطره وهو يريد ان يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر وان شئت ففرق وروي ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم علي ايام من رمضان افيجوز ان اقضيها متفرقا فقال له ارأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم او الدرهمين اما كان يجزيك قال نعم قال فالله احق ان يعفو ويصفح والله اعلم **المسئلة التاسعة** اخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل اما الجمع فلانها جمع اخرى واما العدل فلانها جمع اخرى واخرى مؤنث آخر واخر على وزن افعل وما كان على وزن افعل فانه اما ان يستعمل مع من او مع الالف واللام فيقال زيد افضل من عمرو وزيد الافضل فكان القياس ان يقال رجل اخر من زيد كما يقال اقدم من عمرو الا انهم حذفوا من اخر لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوها اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام متعاقبان من فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار آخر واخر واخرى معدولة عن حكم نظائرها لان الالف واللام استعملتا فيها ثم حذفتا والله اعلم **اما قوله تعالى** وعلى الذين يطيقونه ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** القراءة المشهورة المتواترة يطيقونه وقرأ عكرمة وايوب السختياني وعطا يطوقونه ومنهم من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقال ابن جني واما عين الطاقة فواو كقولهم لا طاقة لي ولا اطوق لي به وعليه قراءة يطوقونه فهو يفعلونه منه فهو كقولك يتجشمونه اي يتكلفونه **المسئلة الثانية** اختلفوا في المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه على ثلاثة اقوال **الاول** ان هذا راجع الى المسافر والمريض وذلك لان المريض والمسافر قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهما من يطيق الصوم اما القسم الاول فقد ذكر الله حكمه في قوله ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اما القسم الثاني وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم فاليهما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى اثبت للمريض والمسافر حالتين في احديهما يلزمه ان يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لو صام وفي الثانية ان يكون مطيقا للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية **القول الثاني** وهو قول اكثر المفسرين ان المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخيره الله تعالى اولا بين هذين ثم نسخ ذلك واوجب الصوم عليه مضيقا معينا **القول الثالث** انه نزلت هذه في حق الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين **الاول** ان الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشيء على وجه السهولة واما الطاقة فهي اسم لمن كان قادرا على الشيء مع الشدة والمشقة فقوله وعلى الذين يطيقونه اي وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة **الوجه الثاني** في تقرير هذا القول القراءة الشاذة وهي يطوقونه فان معناه على الذين يتجشمونه ويتكلفونه ومعلوم ان هذا لا يصح الا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين **احدهما** وهو قول السدي انه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة يروى ان انسا كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال آخرون انها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما او ولديهما فقال واي مرض اشد من الحمل تفطر وتقضي **واعلم** انهم اجمعوا على ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه فدية واما الحامل والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما الفدية قال الشافعي عليهما الفدية وقال ابو حنيفة لا تجب حجة الشافعي ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وايضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة عليهما ايضا وابو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية اما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو وجبنا الفدية عليهما ايضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية بدل فهنا نفصل هذه الاقوال الثلاثة في تفسير قوله وعلى الذين يطيقونه اما القول الاول وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته بوجوه **احدها** ان المرض المذكور في الآية اما ان يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله او المراد كل ما يسمى مرضا او المراد ما يكون متوسطا بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق والقسم الثالث ايضا باطل لان المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فانها بالنسبة الى ما فوقها ضعيف وبالنسبة الى ما تحتها قوي فاذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع ان مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الاصل ولما بطل هذان القسمان تعين ان المراد هو القسم الاول وذلك لانه مضبوط فحمل الآية عليه لا يفضي الى صيرورة الآية مجملة اذا ثبت هذا فنقول اول الآية دل على ايجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام اياما معدودات ثم بين احوال المعذورين ولما كان المعذورون على قسمين منهم من لا يطيق الصوم اصلا ومنهم من يطيقه مع المشقة

والشدة فالله تعالى ذكر حكم القسم الاول ثم اردفه بحكم القسم الثاني الحجة الثانية في تقرير هذا القول انه لا يقال في العرف للقادر القوي انه يطيق هذا الفعل بل هذا اللفظ لا يستعمل الا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة الحجة الثالثة ان على قولكم لا بد من ايقاع النسخ في هذه الاية وعلى قولنا لا يجب ومعلوم ان النسخ كلما كان اقل كان اولى فكان المصير الى اثبات النسخ من غير ان يكون في اللفظ ما يدل عليه غير جائز الحجة الرابعة ان القائلين بان هذه الاية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها اية شهود الشهر وذلك غير جائز لانه تعالى قال في اخر تلك الاية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فكان لا يليق بذلك الموضع لانه على هذا التقدير اوجب الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك دفعا لليسر واثباتا للعسر فكيف يليق به ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضي على فساد قول الاصم فقال ان قوله وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الاصم والجواب انا بينا ان المراد من المسافر والمريض المذكورين في الاية هو المسافر والمريض اللذان لا يمكنهما الصوم البتة والمراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا ان القول الذي اختاره الاصم ليس بضعيف اما اذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان الاخران واكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال لو كان المراد الشيخ الهرم لما قال في اخر الاية وان تصوموا خير لكم لانه لا يطيقه ولقائل ان يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يقال له لو تحملت هذه المشقة وصمت لكان ذلك خيرا لك فان العبادة كلما كانت اكثر ثوابا اما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر مضافا الى مساكين جمعا والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين مخفوض واما القراءة الاولى ففيها بحثان الاول ما معنى اضافة فدية الى طعام فنقول فيه وجهان احدهما ان الفدية لها ذات وصفتها انها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقا الثاني قال الواحدي الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد اي ثوب من خز وخاتم من حديد كذا ههنا التقدير فدية من طعام فاضيفت الفدية الى الطعام مع انك تطلق على الفدية اسم الطعام البحث الثاني ان في هذه القراءة جمعوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين واما القراءة الثانية وهي فدية بالتنوين وجعلوا ما بعده تفسيرا له ووحدوا المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين المسئلة الثانية الفدية في معنى الجزاء وهي عبارة عن البدل القائم عن الشيء وهو عند ابي حنيفة انه نصف صاع من بر او صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي مد المسئلة الثالثة احتج الجبائي بقوله تعالى يطيقونه فدية على ان الاستطاعة قبل الفعل وقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عائد الى الصوم فاثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه اوجب عليه الفدية وانما تجب عليه الفدية اذا لم يصم فدل هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز ان يكون الضمير عائدا الى الفدية قلنا لوجهين الاول ان الفدية غير مذكورة فكيف يرجع الضمير اليها الثاني ان الضمير مذكر والفدية مؤنثة فان قيل هذه الاية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل ان صارت منسوخة دالة على ان القدرة حاصلة قبل الفعل والحقائق لا تتغير اما قوله تعالى فمن تطوع خيرا فهو خير له ففيه ثلاثة اوجه احدها ان يطعم مسكينا او اكثر وثانيها ان يطعم المسكين الواحد اكثر من القدر الواجب وثالثها قال الزهري من صام مع الفدية فهو خير له اما قوله تعالى وان تصوموا خير لكم ففيه وجوه الاول ان يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وان تصوموا ايها المطيقون او المطوقون وتحملتم هذه المشقة فهو خير لكم من الفدية الثاني ان هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم اعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا اولى لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه ان يكون حكمه مختصا بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين انه لا بد من الاضمار في قوله فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر الثالث ان يكون قوله وان تصوموا خير لكم عطفا على اول الاية فالتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم اما قوله تعالى ان كنتم تعلمون ففيه وجوه الاول ان يكون التقدير ان كنتم تعلمون ان الصوم اشق عليكم تعلمون صدق قولنا وان تصوموا خير لكم الثاني ان اخر الاية متعلق باولها فالتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون اي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المؤثرة في التقوى وغيرها مما ذكرناه في صدر هذه الايات الثالث ان العالم بالله لا بد وان يكون في قلبه خشية الله على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعي الاحتياط في فعل الصوم فكانه قيل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا لكم

قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم ولعلكم تشكرون

اعلم ان قوله تعالى شهر رمضان فيه مسائل المسئلة الاولى الشهر ماخوذ من الشهرة يقال شهر الشيء يشهره شهرا اذا اظهره وسمي الشهر شهرا لشهرة امره وذلك لان حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب اوقات ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور الشيء وسمي الهلال شهرا لشهرته وبيانه وقال بعضهم سمي الشهر شهرا باسم الهلال المسئلة الثانية اختلفوا في رمضان على وجوه الاول قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل شهر رمضان اي شهر الله تعالى وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من اسماء الله تعالى القول الثاني انه اسم للشهر كرجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه الاول ما نقل عن الخليل انه من الرمض بتسكين الميم وهو المطر الذي ياتي قبل الخريف ويطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل ابدان هذه الامة من الذنوب ويطهر قلوبهم الثاني انه ماخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء

فسمي هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم في هذا الشهر من حر الجوع ومقاساة شدته كما سموه ناتقا لانه كان ينتقهم اي يزعجهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا اسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر ايام حر الشمس وقيل سمي بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب اي يحرقها فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله الثالث ان هذا الاسم ماخوذ من قولهم رمضت النصل ارمضه رمضا اذا دققته بين حجرين ليرق ونصل رميض ومرموض فسمي هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه اسلحتهم ليقضوا منها اوطارهم في شوال قبل دخول الاشهر الحرم وهذا القول يحكى عن الازهري الرابع لو صح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر يسمى رمضان ايضا فالمعنى ان الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله تع حتى كانها احترقت وهذا الشهر ايضا رمضان بمعنى ان الذنوب تحترق في جنب بركته المسئلة الثالثة قرئ شهر بالرفع وبالنصب اما الرفع ففيه وجوه احدها وهو قول الكسائي انه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان وثانيها وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدأ محذوف يدل عليه قوله اياما كانه قيل هي شهر رمضان لان قوله شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وتبيين لها وثالثها قال ابو علي ان شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر كانه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل فما كتب علينا من الصيام شهر رمضان اي صيامه ورابعها قال بعضهم يجوز ان يكون مبتدأ وخبره الذي مع صلته كقولك زيد الذي في الدار قال ابو علي والاشبه ان يكون الذي وصفا ليكون لفظ القران نصا في الامر بصوم الشهر لانك ان جعلت الذي خبرا لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القران فيه وايضا اذا جعلت الذي وصفا كان حق النظم ان يكنى عن الشهر في قوله فمن شهد منكم الشهر لا ان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه واما قراءة النصب ففيها وجوه احدها التقدير صوموا شهر رمضان وثانيها على الابدال من اياما معدودات وثالثها انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بان قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي انزل فيه القران خير لكم وهذا يقتضي وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشيء الواحد وايقاع الفصل بين الشيء ونفسه غير جائز اما قوله تعالى الذي انزل فيه القران اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة في هذا التخصيص وذلك هو ان الله تعالى خصه باعظم ايات الربوبية وهو انه انزل فيه القران فلا يبعد ايضا تخصيصه بنوع عظيم من ايات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك ان الانوار الصمدية متجلية ابدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها في الارواح البشرية والصوم اقوى الاسباب في ازالة العلائق البشرية ولذلك فان ارباب المكاشفات لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون حول قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القران مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القران وجب ان يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع اسرار كثيرة والقدر الذي اشرنا اليه كاف ههنا ثم ههنا مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى انزل فيه القران في تفسيره قولان الاول وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى انزل القران في رمضان عن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابرهيم في اول ليلة رمضان وانزلت التورية لست مضين والانجيل لثلث عشرة والقران لاربع وعشرين وههنا سؤالات الاول ان القران ما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم دفعة وانما انزل عليه في مدة ثلث وعشرين سنة منجما مبعضا وكما انزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان والجواب عنه من وجهين احدهما ان القران انزل في ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم او كان في المعلوم ان في ذلك مصلحة للرسول عليه السلام في توقع الوحي من اقرب الجهات او كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المامور بانزاله وتاديته اما الحكمة في انزال القران على الرسول منجما فقد شرحناها في سورة الفرقان في تفسير قوله وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القران جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك والجواب الثاني ان المراد منه انه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادي الملل والدول هي التي يؤرخ بها لكونها اشرف الاوقات ولانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء من المجاز وههنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القران على بعض اجزائه واقسامه السؤال الثاني كيف الجمع بين هذه الاية وبين قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وبين قوله انا انزلناه في ليلة مباركة والجواب روي عن ابن عمر انه استدل بهذه الاية وبقوله انا انزلناه في ليلة القدر على ان ليلة القدر يجب ان تكون في رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا له في رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في اي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا لكلامه الاول فكذا ههنا السؤال الثالث ان القران على هذا القول يحتمل ان يقال انه تعالى انزل كل القران من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا في ليلة القدر ثم انزله الى محمد صلى الله عليه وسلم على النجوم الى اخر عمره ويحتمل ايضا ان يقال انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا من القران ما يعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم وامته يحتاجون اليه في تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك ابدا ما دام فايهما اقرب الى الصواب الجواب كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران يحتمل ان يكون المراد منه الشخص وهو رمضان معين وان يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا وجب التوقف القول الثاني في تفسير قوله انزل فيه القران قال سفيان بن عيينة انزل فيه القران معناه انزل في فضله القران وهذا اختيار الحسين بن الفضل وقال ومثله ان يقال انزل في الصديق كذا اية تريد في فضله وقال ابن الانباري انزل في ايجاب صومه على الخلق القران كما تقول انزل الله في الزكوة كذا وكذا تريد في ايجابها وانزل في الخمر كذا تريد في تحريمها المسئلة الثانية القران اسم لما بين الدفتين من كلام الله تعالى واختلفوا في اشتقاقه وروى الواحدي

في البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعي كان يقول القران اسم وليس بمهموز ولم يوخذ من قرات وانما هو اسم لكتاب الله تعالى مثل التورية والانجيل قال ويهمز قرات ولا يهمز القران كما تقول واذا قرات القران قال الواحدي وقول الشافعي انه اسم لكتاب الله تعالى يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وقد قال بهذا جماعة قالوا انه اسم لكلامه يجري مجرى الاعلام في اسماء غيره كما قيل في اسم الله انه غير مشتق وذهب اخرون الى انه مشتق واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه اما الاولون فلهم فيه اشتقاقان احدها انه ماخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا ضممت احدهما الى الاخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمي القران قرانا اما لان ما فيه من السور والايات والحروف مقترن بعضها ببعض ولان ما فيه من الحكم والشرايع مقترن بعضها ببعض او لان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض اعني اشتماله على جهة الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز وثانيهما قال الفراء اظن ان القران سمي من القرائن وذلك لان الايات يصدق بعضها بعضا ويشبه بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فهي قرائن واما الذين همزوا فلهم وجوه احدها انه مصدر القراءة يقال قرات القران وانا اقروه قرءا وقراءة وقرانا فهو مصدر ومثل القران من المصادر النقصان والرجحان والخسران والغفران قال الشاعر شعر ضحوا باشمط عنوان السجود به * يقطع الليل تسبيحا وقرانا * اي قراءة وقال الله تعالى ان قران الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقروء يسمى قرانا لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شراب وللمكتوب كتاب واشتهر هذا الاسم في المقروء حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى وثانيها قال الزجاج وابو عبيدة انه ماخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو بن كلثوم شعر هجان اللون لم تقرا جنينا * اي لم يجمع في رحمها ولدا ومن هذا الاصل قرء المراة وهو ايام اجتماع الدم في رحمها ويسمى القران قرانا لانه يجمع السور وثالثها قول قطرب وهو انه سمي قرانا لان القاري يبينه عند القراءة كانه يلقيه من فيه اخذا من قول العرب ما قرات الناقة سلا قط اي ما رمت بولد وما اسقطت ولدا قط وما طرحت وسمي الحيض قرءا بهذا التاويل والقران يلفظه القاري من فيه ويلقيه فسمي قرانا المسئلة الثالثة قد ذكرنا في تفسير قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ان التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة ولهذا قال تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد ههنا من قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران انزاله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا لا جرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجح على سائر الاقوال والله اعلم بمراده اما قوله تعالى هدى للناس ففيه مسئلتان المسئلة الاولى بينا تفسير الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين والسؤال ان الله تعالى جعل القران في تلك الاية هدى للمتقين وههنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع ما ذكرناه المسئلة الثانية هدى للناس وبينات نصب على الحال اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو ايات واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل اما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو ان يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس وجوابه من وجوه الاول انه تعالى ذكر اولا انه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لا شك انه افضل فكانه قيل هو هدى لا بل هو البين من الهدى والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه اشرف انواعه والتقدير كانه قيل هذا هدى هذا بين من الهدى هذا بينات من الهدى ولا شك ان هذا غاية المبالغة الثاني ان يقال القران هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو ايضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التورية والانجيل قال تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان وقال واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وقال ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرى للمتقين فبين تعالى ان القران مع كونه هدى في نفسه ففيه ايضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان الثالث ان يحمل الهدى الاول على اصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين وحينئذ يزول التكرار والله اعلم اما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل المسئلة الاولى نقل الواحدي في البسيط عن الاخفش والمازني انهما قالا الفاء في قوله فمن شهد زائدة قالا وذلك لان الفاء تدخل للعطف او للجزاء او تكون زائدة وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم واقول يمكن ان يقال الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركه سائر الشهور فيها بين ان اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كانه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فانتم ايضا خصوه بهذه العبادة اما قوله تعالى فانه ملاقيكم الفاء فيه ايضا غير زائدة بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كانه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم ان يقرب الموت منهم ليعلموا انه لا يغني الحذر عن القدر المسئلة الثانية شهد اي حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان احدهما ان مفعول شهد محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد او بيته يعني لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك الهاء في فليصمه القول الثاني ان مفعول شهد هو الشهر والتقدير من كان شاهدا للشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال شهدت عصر فلان وادركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر اما القول الاول فانما يتم باضمار امر زائد واما القول الثاني فانه يوجب دخول التخصيص في الاية وذلك لان شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لا يجب على واحد منهم الصوم الا انا بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص اولى وايضا فلانا على القول الاول لما التزمنا الاضمار فلا بد ايضا فيه التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد البلد مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فيه فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة عنه فالقول الاول لا يتمشى الا مع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يتمشى بمجرد التزام التخصيص فكان القول الثاني اولى هذا ما عندي فيه مع ان اكثر المحققين كالواحدي وصاحب الكشاف ذهبوا الى الاول والله اعلم المسئلة الثالثة الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاؤا عليه باربعة شهداء فاذ لم ياتوا بالشهداء الاربعة المسئلة الرابعة اعلم ان في الاية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط

وجزاء

وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من اوله الى اخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر فظاهر الاية يقتضي ان عند شهود الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يقتضي ايقاع الفعل في الزمان المنقضي وهو ممتنع فبهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الاية على ظاهرها فانه لا بد من صرفها الى التاويل وطريقه ان يحمل لفظ الشهر على جزء من اجزاء الشهر في جانب الشرط فيصير تقديره من شهد جزءا من اجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال شهر رمضان فقد شهد جزءا من اجزاء الشهر فقد تحقق الشرط فترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا التاويل يستقيم معنى الاية وليس فيه الا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن علي كرم الله وجهه ان المراد بهذه الاية فمن شهد اول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل انه لا يصح البتة الا هذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان الاول انه اذا شهد اول الشهر هل يلزمه كل الشهر الثاني انه اذا شهد اخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر اما الاول فهو انه نقل عن علي رضي الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر فان الواجب ان يصوم الكل لانا بينا ان الاية تدل على ان من شهد اول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر واما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله من شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد اول الشهر فليصم كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار واما الثاني فهو ان ابا حنيفة زعم ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر لزمه قضاء ما مضى قال لانا قد دللنا على ان المفهوم من الاية ان من ادرك جزءا من رمضان لزمه صوم كله والمجنون اذا افاق في اثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب ان يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يمكن صوم ما تقدم لزمه قضاؤه والله اعلم المسئلة الخامسة اعلم ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين الاول ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول انه يحصل اما بالرؤية وبالسماع اما الرؤية فنقول اذا راى انسان هلال رمضان فاما ان يكون منفردا بتلك الرؤية او لا يكون فان كان منفردا بها فاما ان يرد الامام شهادته او لا يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته لزمه ان يصوم لانه تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب ان يجب الصوم عليه واما ان تفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته او لم ينفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم واما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال يحكم به في الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان هل يحكم به فيه قولان للشافعي احدهما وهو قول اختيار المزني لا يحكم به كما في هلال شوال والثاني يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة لا يقبل الا قول اثنين على انه لا فرق بينهما في الحقيقة لانا لو قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا كذلك لم نقبل قول الواحد في هلال شوال لكي لا يفطروا ويصوموا احتياطا البحث الثاني في الصوم فنقول انه الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من اول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود القيد الاول الامساك وهو احتراز عن شيئين احدهما لو طار ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق الى باطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى قال في اية الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وثانيهما لو صب الطعام والشراب في حلقه كرها او حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع والاكراه لا ينافي ذلك القيد الثاني قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح الى الباطن [illegible] من الامعاء والمثانة اما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط واما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالقيء بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم واما الجماع فمبطل للصوم القيد الثالث قولنا مع العلم بكونه صائما فلو اكل او شرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند ابي حنيفة والشافعي وعند مالك يبطل القيد الرابع قولنا من اول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الاعمش يقول اول وقته اذا طلعت الشمس وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداؤه يجب ان يكون عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه وحكي عن الاعمش انه دخل عليه ابو حنيفة يعوده فقال له الاعمش انك لثقيل على قلبي وانت في بيتك فكيف اذا زرتني فسكت عنه ابو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال وما اقول في رجل ما صام ولا صلى في دهره يعني انه كان ياكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له القيد الخامس [illegible] قوله عليه السلام اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا فقد افطر الصائم [illegible] القيد السادس قولنا مع النية [illegible] انما الاعمال بالنيات المسئلة السادسة القائلون بان الاية المتقدمة تدل على التخيير بين الصوم وبين الفدية [illegible] ابو مسلم الاصفهاني والاصم [illegible] وقد تقدم شرح هذه المسئلة [illegible] ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر [illegible] يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر [illegible] المسئلة الاولى اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لانه يتسهل به الامور واليد اليسرى قيل تفاؤلا باليسر وقيل لانه يتسهل الامر بمعاونتها لليمنى المسئلة الثانية المعتزلة احتجوا بهذه الاية في ان تكليف ما لا يطاق [illegible]

عز واقع وقالوا انه تعالى لما بين انه يريد بهم ما يتيسر دون ما يتعسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان وجوابه ان الالف واللام في اليسر والعسر لا يفيد العموم لما ثبت في اصول الفقه ان لفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وايضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق فنصرفه في هذا الموضع **المسئلة الثالثة** المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريد الله تعالى وذلك لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب ان يكون قد فعل ما لا يريده الله منه اذ كان لا يريد العسر والجواب ان يحمل اللفظ على انه تعالى لا يريد ان يامره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد يثبت بدون الارادة **المسئلة الرابعة** قالوا هذه الآية دالة على رحمته تعالى بعباده فلو اراد بهم ان يكفروا فيصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقا بان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والجواب انه معارض بالعلم **اما** قوله تعالى ولتكملوا العدة ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو بكر عن عاصم ولتكملوا بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول ولتكملوا العدة علة لماذا وعطف على ماذا اجمعوا على ان الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان **احدهما** ما قاله الفراء وهو ان التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم ولعلكم تشكرون فعل جملة ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها الفاظا ثلاثة فقوله ولتكملوا العدة علة الامر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ما علم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتسهيل ونظير ما ذكرنا من حذف الفعل المعلل ما قبله عليه قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي وليكون من الموقنين اريناه **الوجه الثاني** ما قاله الزجاج وهو ان المراد به ان الذي تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو لاكمال العدة لانه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة في المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسيرا فبين تعالى انه كلف الكل على وجه لا يكون اكماله للعدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا و الفرق بين الوجهين ان في الاول الاضمار وقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفي الثاني قبله **المسئلة الثالثة** انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة ايام الشهر وايام القضاء المتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب ان يكون عدد ايام القضاء مثل عدد المقضي ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل تحته حكم القضاء والله اعلم بمراده **اما** قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم ففيه وجهان **احدها** ان المراد منه تكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا راوا هلال شوال ان يكبروا وقال الشافعي واحب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك واحمد وابو يوسف ومحمد رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة يكره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعي بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم قال معناه ولتكملوا عدة صوم رمضان ولتكبروا الله على ما هديكم الى هذه الطاعة عند انقضائه ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل **احديها** اختلف قوله في ان اي العيدين اوكد في التكبير فقال في القديم ليلة النحر اوكد لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر اوكد لورود النص فيها **وثانيها** ان وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك انه لا يكبر في ليلة الفطر ولكنه يكبر في يومه ويروى هذا عن احمد وقال سحق يكبر اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي ان قوله ولتكبروا الله على ما هديكم يدل على ان الامر بهذا التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب ان يلزم التكبير من ذلك الوقت **وثالثها** مذهب الشافعي ان وقت هذا التكبير يمتد الى ان يتحرم الامام بالصلوة وفيه قول اخر انه الى خروج

المسئلة الثانية ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها **احدها** ما روي عن كعب انه قال قال موسى عليه السلام اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فقال يا موسى انا جليس من ذكرني قال يا رب فانا اكون على حال اجلك ان اذكرك عليها من جنابة وغائط قال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله تعالى هذه الآية **وثانيها** ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فانزل الله تعالى هذه الآية **وثالثها** انه عليه السلام كان في غزاة وقد رفع اصحابه اصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء فقال عليه السلام انكم لا تدعون اصم ولا غائبا انما تدعون سميعا قريبا **ورابعها** ما روي عن قتادة وغيره ان سببه ان الصحابة قالوا كيف ندعو ربنا يا نبي الله فانزل هذه الآية **وخامسها** قال عطا وغيره انهم سالوا في اي ساعة ندعو فانزل الله هذه الآية **وسادسها** ما ذكره ابن عباس وهو ان يهود اهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعانا فنزلت هذه الآية **وسابعها** قال الحسن سال اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اين ربنا فانزل الله تعالى هذه الآية **وثامنها** ما ذكرنا ان قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم ثم انهم اكلوا ثم ندموا وتابوا وسالوا النبي صلى الله عليه وسلم انه تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله هذه الآية **واعلم** ان قوله تعالى واذا سالك عبادي عني يدل على انهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى فذلك السؤال اما انه كان سؤالا عن ذات الله او عن صفاته او عن افعاله اما السؤال عن الذات فهو ان يكون السائل ممن يجوز التشبيه فساله عن القرب والبعد بحسب الذات واما السؤال عن الصفات فهو ان يكون السائل سال انه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سميعا او يكون المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن في الدعاء وهل اذن ان ندعوه بجميع الاسماء او ما اذن الا بان ندعوه باسماء معينة وهل اذن ان ندعوه كيف شئنا او ما اذن الا بان ندعوه على وجه معين كما قال تعالى ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها واما السؤال عن الافعال فهو ان يكون السائل سال انه تعالى اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نساله عنه فقوله تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب يحتمل كل هذه الوجوه الا ان حمله على السؤال عن الذات اولى من وجهين **الاول** ان ظاهر قوله عني يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله **الثاني** ان السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب المفصل على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا ان السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقائل ايضا ان يقول بل السؤال كان عن الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه تعالى قال فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا شرح هذا المقام والله اعلم بمراده **اما** قوله تعالى فاني قريب ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالحيز والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى بيان مطلوبين **الاول** في بيان ان هذا القرب ليس بحسب المكان فيدل عليه وجوه **الاول** انه لو كان قريبا في المكان ومشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع ان يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكان ماهيته مفتقرة في تحققها الى تحقق كل واحد من اجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره فلو كان في مكان لكان مفتقرا الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال فثبت انه تعالى يمتنع ان يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان **الثاني** انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناه من جميع الجهات او كان غير متناه من جهة دون جهة او كان متناهيا من كل الجهات والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني محال ايضا لهذا الوجه ولانه لو كان احد الجانبين متناهيا والاخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا من اجزاء مختلفة الطبايع والخصم لا يقول بذلك واما القسم الثالث وهو ان يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بكونه تعالى في الجهة **الثالث** ان هذه الآية من اقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان قريبا من حملة العرش وبعيدا عن غيرهم ولكان اذا كان من زيد الذي بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذي بالمغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بحسب الجهة ولما بطل ان يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت ان المراد منه القرب بمعنى انه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم وخضوعهم فالمراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا القول قال تعالى وهو معكم اينما كنتم فقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد ان يقال انه كان في بعض ولعل الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه فقد كان من مشركي العرب واليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سالوه عليه السلام فقالوا اين ربنا صح ان يقول في جوابه اني قريب وكذلك ان سالوه وقالوا هل يسمع ربنا دعاءنا صح ان يقول في جوابه فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سالوه كيف ندعوه برفع الصوت ام باخفائه صح ان يجيب بقوله فاني قريب وان سالوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء صح هذا الجواب ايضا وان سالوا انا اذا اذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله تعالى توبتنا صح ان يجيب بقوله فاني قريب اي انا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة عنهم فثبت ان هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات **المسئلة الثانية** الآية تدل على انه تعالى انما يعرف بافعاله لا بصورته ومكانه لان قوله اجيب دعوة الداع اذا دعان يدل على انه تعالى انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فيدل على انه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت **واعلم** ان قوله تعالى فاني قريب فيه سر عقلي وذلك لان انصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان بايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام اعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة وهو ايضا لاجله كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا فكما ان بتاثيره وتكوينه صارت الماهية موجودة فكذلك بتاثيره وتكوينه صار كل ماهية تلك الماهية فعلى ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوين الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد

قريبا

فكانا بايجاد الصانع

سوادا فنقول فكذلك ايضا لا يمكن جعل الوجود وجودا لانه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية موصوفية فاذا الماهية
ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود هي ايضا ماهية فلا يكون
بالفاعل فاذا لم يقع شيء البتة بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذا وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك
يظهر الكلام الذي قررناه اما قوله تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابو عمرو وقالون
عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات الياء فيهما في الوصل والباقون بحذفها فالاول على الاصل والثاني على التخفيف المسألة الثانية
قال ابو سليمان الخطابي الدعاء مصدر كقولك دعوت الشيء ادعوه دعاء ثم اقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت
دعاء كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعاء العبد من ربه
العناية واستمداده اياه المعونة واقول اختلف الناس في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه
من وجوه احدها ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعاء وان
كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعاء وثانيها ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من
انتهائها بالاخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والا لزم اما التسلسل والدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك
محال واذا ثبت وجوب انتهائها بالاخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر وجوده اقتضاء قديما ازليا كان واجب
الوقوع وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء ازليا كان ممتنع الوقوع ولما تمت الامور في الازل لم يكن للدعاء
اثر البتة ومنهم من عبر عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها شيئا
وتركه لا ينقص منها شيئا فاي فائدة في الدعاء وقد قال عليه السلام قدر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا وكذا عاما
وروي انه عليه السلام قال جف القلم بما هو كائن وعنه عليه السلام انه قال اربع مفروغ عنها العمر والرزق والخلق والخلق
وثالثها انه تعالى علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعاء ولهذا السبب قالوا ان جبريل
لما امر ابرهيم عليه السلام بالدعاء والسؤال قال حسبي من سؤالي علمه بحالي ثم ان الخلق اتفقوا على ان ابرهيم عليه السلام بسبب
هذا الكلام بلغ الى اعلى الدرجات من كمال الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء افضل والا لما كان كذلك ورابعها ان
المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه وخامسها ثبت بشواهد
العقل والاحاديث الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين واعلاها الرضاء بقضاء الله تعالى والدعاء ينافي ذلك لانه اشتغال
بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحصة النفس وسادسها ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد
في حق المولى الكريم سوء ادب وسابعها قال عليه السلام رواية عن الله سبحانه من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما
اعطي السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء من اعظم مقامات
العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلائل النقلية فكثيرة الاولى ان الله تعالى ذكر السؤال مع الجواب في كتابه
في عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية فالاصولية قوله تعالى ويسئلونك عن الروح ويسئلونك عن الجبال ويسئلونك
عن الساعة واما الفروعية فستة منها في البقرة على التوالي يسئلونك ماذا ينفقون يسئلونك عن الشهر الحرام يسئلونك
عن الخمر والميسر يسئلونك عن اليتامى يسئلونك عن المحيض وقال ايضا يسئلونك عن الانفال ويسئلونك عن ذي القرنين و
يستنبئونك احق هو ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسولة جاءت اجوبتها على ثلاثة
انواع فالاغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد صلى الله عليه وسلم قل وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء
التعقيبية والسبب فيه ان قوله تعالى ويسئلونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسئلة اصولية فلا جرم قال
تعالى فقل ينسفها ربي نسفا كانه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم تقرير الجواب ان
النسف ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكنا في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه واما سائر المسائل فهي فروعية
لا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب واما الصورة الثالثة وهي في هذه الاية قال واذا سألك عبادي عني فاني قريب ولم يقل
فقل اني قريب وذلك يدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه الاول كانه تعالى يقول عبدي انت انما تحتاج الى الواسطة في غير وقت الدعاء
اما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك الثاني ان قوله واذا سألك عبادي عني يدل على ان العبد له وقوله فاني قريب
يدل على ان الرب للعبد الثالث لم يقل فالعبد مني قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود من حيث هو
هو فهو في مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب اما الحق سبحانه فهو القادر من ان يقرب بفضله ورحمته من العبد
فالقرب من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فاني قريب الرابع ان الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولا بغير الله تعالى
فانه لا يكون داعيا له فاذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق امتنع ان يبقى في هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه
فلما ارتفعت الوسائط بالكلية لا جرم حصل القرب فانه ما دام يبقى العبد ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لان
لان ذلك يحجبه من الله تعالى فثبت ان الدعاء يفيد القرب من الله تعالى فكان الدعاء اعظم العبادات الحجة الثانية في فضل الدعاء
قوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم الحجة الثالثة انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين في اية اخرى ان الذي لم
يسأل يغضب فقال فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال عليه السلام
لا ينبغي ان يقول احدكم اللهم اغفر لي ان شئت ولكن يجزم فيقول اللهم اغفر لي وقال عليه السلام الدعاء مخ العبادة وعن
النعمان بن بشير انه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة وقرأ وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن
عبادتي سيدخلون جهنم داخرين وقوله الدعاء هو العبادة معناه انه معظم العبادة او افضل العبادة كقوله عليه السلام
الحج عرفة اي الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم الحجة الرابعة قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم
والايات كثيرة في هذا الباب فمن ابطل الدعاء فقد انكر القرآن والجواب عن الشبهة الاولى انها متناقضة لان اقدام الانسان
على الدعاء ان كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول
كيفية علم الله وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضي ان يكون العبد معلقا بين الرجاء والخوف
اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره
في الكل ولهذا الاشكال سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ارأيت اعمالنا هذه اشيء قد فرغ منه ام ام

الغرض صح

نستأنفه

نستأنفه قال بل هذا امر قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل اذا قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطائف هذا الحديث فانه
عليه السلام علقهم بين الامرين فرهبهم بسابق القدر المفروغ منه ثم الزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد فلم يبطل ظاهر
العمل بما تقدم من القضاء والقدر ولم يترك احد الامرين للاخر واخبر ان فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر
لما خلق له يريد انه ميسر في ايام حيوته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده وكونه الا انك يجب ان تعلم ههنا الفرق ما بين
الميسر وبين المسخر فتاهب لمعرفته فانه لجة مسائل القضاء والقدر وكذا القول في باب الرزق والكسب فانه مفروغ منه
في الاصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه الترك والجواب عن الشبهة الثالثة انه ليس المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية
والذلة والانكسار والرجوع الى الله تعالى بالكلية وعن الرابع انه يجوز ان يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء
وعن الخامس انه اذا كان المقصود من الدعاء اظهار الذلة والمسكنة ثم مع ذلك رضي بما قدره الله وقضاه فذلك
من اعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه في هذا الباب المسألة الثالثة في الاية سؤال مشكل مشهور وهو انه
تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الاية اجيب دعوة الداع اذا دعان وكذلك قال امن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا
نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب والجواب ان هذه الاية وان كانت مطلقة الا انه وردت اية اخرى مقيدة وهي
قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجوه
احدها ان الداعي لا بد وان يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعده
القضاء فانه يعطى سكينة في نفسه وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة
دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلاث ما لم يدع باثم او قطيعة رحم اما ان يعجل له في الدنيا واما ان يؤخر في الاخرة واما
ان يصرف عنه من السوء بقدر ما دعاه وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم
ولم يقل استجب لكم في الحال صح
فاذا استجاب له ولو في الاخرة كان الوعد صادقا وثالثها ان قوله ادعوني استجب لكم يقتضي ان يكون الداعي عارفا بربه
والا لم يكن داعيا له بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعي ان يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه
انه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمه فاذا علم العبد ان من صفة الرب هكذا استحال منه ان يقول بقلبه
وبعقله يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وان يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك
وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الاية على ترتب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير يزول السؤال
ورابعها ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة احدها ان يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله تعالى
كقول العبد يا الله لا اله الا انت وهذا يسمى دعاء لانك دعوت الله ثم وحدته واثنيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التاويل ولما
سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري اجيب عن الاشكال المذكور بوجوه الاول
ان اجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الاخر كقولنا سمع الله
لمن حمده اي اجاب الله فكذلك ههنا قوله اجيب دعوة الداع اذا دعان اي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعوني
استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها ان يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله
عند التوبة واجابة الدعوة بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال ايضا وثالثها ان يكون المراد من الدعاء
العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون
عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة اذا ثبت هذا فاجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة
عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين امنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه
لا اشكال ورابعها ان تفسير الدعاء ان يطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور وان كان متوجها على هذا التفسير ان
التفسير لم يكن متوجها على صح
الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زائل المسألة الرابعة قالت المعتزلة قوله اجيب دعوة الداع اذا دعان مختص
بالمؤمنين الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصف الانسان بان الله تعالى قد اجاب دعوته صفة مدح وتعظيم
الا ترى انا اذا اردنا المبالغة في تعظيم حال الانسان في الدين قلنا انه مستجاب الدعوة واذا كان هذا من اعظم المناصب
في الدين والفاسق واجب الاهانة في الدين ثبت ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن لم يتلوث ايمانه بالفسق بل الفاسق قد يفعل
الله تعالى ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة في الدعاء والله اعلم اما قوله تعالى فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي ففيه مسائل
المسألة الاولى وجه النظم ان يقال انه تعالى قال انا اجيب دعاءك مع اني غني عنك مطلقا فكن انت ايضا مجيبا مع انك
محتاج الي من كل الوجوه فما اعظم هذا الكرم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد اجب دعائي حتى اجيب دعاءك
لانه لو قال ذلك لصار المذنب محروما عن هذا الاكرام بل قال انا اجيب دعاءك فكن انت ايضا مجيبا لدعائي فهذا تنبيه على ان
اجابة الله تعالى عبده فضل منه ابتداء وانه غير معلل بطاعة العبد وان احسان الرب في هذا الباب الى العبد متقدم على اشتغال
العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسألة الرابعة والله اعلم المسألة الثانية قال الواحدي
اجاب واستجاب بمعنى قال كعب الغنوي: وداع دعا يا من يجيب الى الندا * فلم يستجبه عند ذاك مجيب * وقال اهل المعاني
الاجابة من العبد لله تعالى الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شيء على وفق ما يليق به المسألة
الثالثة اجابة العبد لله تعالى ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذلك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى
فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله تعالى عبارة عن الطاعات وكان الايمان متقدما على
الطاعات فكان حق النظم ان يقال فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة
عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته
الا بتقديم الطاعات والعبادات اما قوله تعالى لعلهم يرشدون قال صاحب الكشاف قرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها
ومعنى الاية انهم اذا استجابوا لي وامنوا بي اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان
رشيد قال الله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال اولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة
قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم

فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها
كذلك يبين الله اياته للناس لعلهم يتقون • فيه مسائل المسئلة الاولى ذهب جمهور المفسرين الى انه في اول شريعة محمد
صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا ينام وان لا يصلي العشاء الاخرة
فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الاية قال ابو مسلم الاصفهاني هذه الحرمة ما كانت
ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى وان الله تعالى نسخ بهذه الاية ما كان ثابتا في شرعهم
وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم بوجوه الحجة الاولى ان قوله
تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة
ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه ان يكون ايضا ثابتة في صومنا واذا ثبت ان الحرمة كانت ثابتة في شرعنا فهذه
الاية ناسخة لهذه الحرمة لزم ان يكون هذه الاية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا الحجة الثانية التمسك بقوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة في اول الامر لم يكن لقوله احل لكم فائدة
الحجة الثالثة التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة
الى ان يختانوا انفسهم الحجة الرابعة قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا ان ذلك كان محرما عليهم وانهم
اقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم الحجة الخامسة قوله تعالى
فالآن باشروهن ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله فالآن باشروهن فائدة الحجة السادسة
هي ان الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الاية دالة على ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا فهذا مجموع دلائل
القائلين بالنسخ اجاب ابو مسلم عن هذه الدلائل فقال اما الحجة الاولى فضعيفة لانا بينا ان تشبيه الصوم بالصوم يكفي
في صدقه مشابهتهما في اصل الوجوب واما الحجة الثانية فضعيفة لانا نسلم ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقوله
احل لكم معناه ان الذي كان محرما عليهم فقد احل لكم واما الحجة الثالثة فضعيفة ايضا وذلك لان تلك الحرمة كانت
ثابتة في شرع عيسى عليه السلام ثم ان الله تعالى اوجب الصوم علينا ولم يبين في ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان
يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها
ثم تأكد هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في
كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب ان تكون ثابتة في هذا الشرع وهذا وان لم يكن حجة قوية الا انها
لا اقل من ان يكون شبهة موهمة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلاجرم تشددوا
وامسكوا عن هذه الامور فقال تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم واراد تعالى به النظر للمؤمنين بالتخفيف عنهم
بما لو لم يبين الرخصة فيه لتشددوا وامسكوا عن هذه الامور ونقصوا انفسهم من الشهوة ومنعوها من المراد واصل
الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الاية علم الله تعالى انه لو لم يبين
لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون انفسكم شهوتها وتمنعونها لذتها ومصلحتها بالامساك
عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى واما الحجة الرابعة فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى بالعبادة ومن
الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان واما العفو فهو التجاوز فبين تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على
من قبلنا لقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واما الحجة الخامسة فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك
الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين تعالى ذلك وازال الشبهة فيه لاجرم قال فالآن باشروهن واما الحجة السادسة
فضعيفة لان قولنا هذه الاية ناسخة لحكم كان مشروعا لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وايضا في
الاية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول صلى الله عليه
وسلم وذلك خلاف قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره هو المساترة لانه افتعال من الخيانة فهذا
حاصل الكلام في هذه المسئلة والله اعلم المسئلة الثانية القائلون بان هذه الحرمة ثابتة في شرعنا ثم انها نسخت
بعد ذلك ذكروا في سبب نزول الاية انه كان في اول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل او يصل العشاء
الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الاتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد اجهده الصوم
واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه ابو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبي ابو قيس بن صرمة بن انس فسأله
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري اجمع حتى امسيت فاتيت اهلي
لتطعمني فابطأت فنمت فايقظوني وقد حرم الاكل فقام عمر فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى اهلي بعد ما صليت
العشاء واتيت امرأتي فقال عليه السلام لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف قرئ احل لكم اي احل الله وقرأ عبد الله الرفوث
المسئلة الرابعة قال الواحدي ليلة الصيام اراد ليالي الصوم فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس
• فقلنا اسلموا انا اخوكم • فقد برئت من الاحن الصدور • واقول فيه وجه اخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة
واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة من غير التفات الى وحدتها وكثرتها فلاجرم الحكم عليها
يفيد الحكم على جميع افراد هذه الحقيقة المسئلة الخامسة قال الليث الرفث اصله قول الفحش وانشد الزجاج • عن اللغا
ورفث التكلم • يقال رفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس
رضي الله عنهما انه انشد وهو محرم • وهن يمشين بنا هميسا • ان تصدق الطير ننك لميسا • فقيل له ارفثت فقال
انما الرفث ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من
معاني الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كنى عن الجماع ههنا بلفظ الرفث الدال على معنى
القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض • فلما تغشاها • باشروهن • او لمستم النساء • دخلتم بهن • فأتوا حرثكم •
من قبل ان تمسوهن • فاستمتعتم به منهن • ولا تقربوهن • قلنا السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة

يقال في صدره على احنة اي حقد والجمع احن

كما سماه اختيانا لانفسهم المسئلة السادسة قال الاخفش انما عدى الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء في قوله وقد افضى
بعضكم الى بعض المسئلة السابعة قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضي حصول هذا الحل في جميع الليل لان ليلة نصب
على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض
الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ واما الذي بعده من قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
فذاك يكون كالتأكيد لهذا الناسخ واما الذي يقول ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث في الليل فهذا
القدر لا يقتضي حصول النسخ به فيكون الناسخ هو قوله كلوا واشربوا اما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه
مسائل المسئلة الاولى ذكروا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها احدها انه لما كان الرجل والمرأة يعتنقان فينضم
جسد كل واحد منهما الى جسد صاحبه حتى يصير كل واحد منهما كالثوب الذي يلبسه سمي كل واحد منهما لباس الاخر قال
الربيع هن فراش لكم وانتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وانتم لباس لهن يريد ان كل واحد منهما يستر صاحبه
عند الجماع عن ابصار الناس وثانيها انما سمي الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج
فقد احرز ثلثي دينه وثالثها انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراها اهلا
لان يلاقي كل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس ورابعها يحتمل ان يكون المراد تستره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت
لو لم تكن المرأة حاضرة كما يتستر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار وخامسها ذكر الاصم ان المراد ان كل
واحد منهما كان كاللباس الساتر للاخر في ذلك المحظور الذي يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى اورد هذا الوصف على
طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في المحظور المسئلة الثانية قال الواحدي انما وحد اللباس بعد قوله
هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من مصادر فاعل وتأويله هن ملابسات لكم المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف
فان قلت ما موضع قوله هن لباس لكم قلت هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصل بينكم وبينهن مثل
هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن اما قوله تعالى
علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له و
السيف اذا نبا عن الضريبة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض
العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة اي نقضا للعهد ويقال
للرجل المدين انه خائن اذ المريب بما يليق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقال وان
يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الايات سمى الله تعالى المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فقال
صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب ففيه زيادة وشدة المسئلة الثانية ان الله تعالى ذكر
ههنا انهم كانوا يختانون انفسهم الا انه لم يذكر ان تلك الخيانة كانت فيماذا فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء يكون له
تعلق بما تقدم وبما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر هو قوله فالآن باشروهن فيجب ان يكون المراد
بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان احدهما علم الله انكم كنتم تستترون بالمعصية والجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم
وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب ان
يقطع على انه وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه عن جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون ان حمل
على ظاهره [illegible]
[illegible]
[illegible] والقول الثاني [illegible]
[illegible]
المسئلة الاولى هذا امر وارد عقيب الحظر [illegible]
قالوا مطلق الامر للوجوب [illegible] المسئلة الثانية [illegible]
احدهما وهو قول الجمهور [illegible]
يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة والثاني [illegible]
قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد [illegible]
المباشرة [illegible]
من القوم ولان الرفث المتقدم ذكره [illegible]

النسخ

فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه اولى

دالة على إباحة ما عداه فصح ههنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه
صلح الخلاف للمفسرين فيه فهذا هو الذي يجب أن يعتمد عليه على ما لخصه القاضي أما قوله تعالى وابتغوا ما كتب الله لكم
ففيه مسائل المسألة الأولى في الآية وجوه أحدها وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أي لا تباشروا لقضاء
الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال عليه السلام تناكحوا تكثروا وثانيها أنه نهي
عن العزل فقد رويت الأخبار في كراهة ذلك وقال الشافعي لا يعزل الرجل عن الحرة إلا بإذنها ولا بأس أن يعزل عن الأمة
وروى عاصم عن زر بن حبيش عن علي كرم الله وجهه أنه كان يكره العزل وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه
وسلم نهى أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها وثالثها أن يكون المعنى وابتغوا المحل الذي كتبه الله لكم وحلله دون ما لم يكتب
لكم من المحل المحرم ونظيره قوله فأتوهن من حيث أمركم الله ورابعها أن هذا للتأكيد تقريره فالآن باشروهن وابتغوا
هذه المباشرة التي كتب الله لكم بعد أن كانت محرمة عليكم وخامسها وهو قول أبي مسلم فالآن باشروهن وابتغوا
هذه المباشرة التي كان الله كتبها لكم وإن كنتم تظنونها محرمة عليكم وسادسها أن مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض
الأوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن إلا في الأحوال
والأوقات التي أذن الله لكم في مباشرتهن وسابعها أن قوله فالآن باشروهن إذن في المباشرة وقوله وابتغوا
ما كتب الله لكم يعني لا تبتغوا هذه المباشرة إلا من الزوجة والمملوكة لأن ذلك هو الذي كتب الله لكم في قوله إلا على أزواجهم
أو ما ملكت أيمانهم وثامنها قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية أبي الجوزاء يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم
من الثواب إن وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندي أنه لا بأس به وذلك هو أن الإنسان ما دام
قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه أن يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور أما إذا قضى وطره وصار فارغا من طلب
الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية فتقدير الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الإخلاص
في العبودية وإذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله لكم من الإخلاص في العبودية في الصلوة والذكر والتسبيح والتهليل
وطلب ليلة القدر ولا شك أن هذه الرواية على هذا التقدير معقولة غير مستبعدة المسألة الثانية كتب فيه وجوه
أحدها أن كتب في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الإيمان أي جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين
وقوله فسأكتبها للذين يتقون أي أجعلها وثانيها معناه قضى الله لكم كقوله قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا أي قضاه
وقوله كتب الله لأغلبن أنا ورسلي وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل أي قضي وثالثها أصله هو ما كتب الله في اللوح
المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكم به على عباده فقد أثبته في اللوح المحفوظ ورابعها هو ما كتب الله في القرآن من إباحة
هذه الأفعال المسألة الثالثة قرأ ابن عباس واتبعوا وقرأ الأعمش وابغوا أما قوله تعالى كلوا واشربوا فالفائدة
في ذكرهما أن تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج في إباحة كل واحد منها إلى دليل خاص يزول به التحريم
فلو اقتصر الله تعالى على قوله فالآن باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الأكل والشرب فقرن إلى ذلك قوله كلوا واشربوا
لتتم الدلالة على الإباحة أما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ففيه مسائل المسألة
الأولى روي أنه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم أخذت عقالين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت أقوم
من الليل فأنظر إليهما فلم يتبين لي الأبيض من الأسود فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته
فضحك وقال إنك لعريض القفا إنما ذلك بياض النهار وسواد الليل وإنما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم إنك لعريض
القفا لأن ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول هذا يدل قطعا على أنه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد
آخر الليل وفيه إشكال وهو أن بياض الصبح المشبه بالخيط هو بياض الصبح الكاذب لأنه بياض مستطيل يشبه الخيط فأما
بياض الصبح الصادق فهو بياض مستطير في الأفق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب
وبالإجماع ليس كذلك وجوابه أنه لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لأن الفجر إنما
سمي فجرا لأنه ينفجر فيه النور وذلك إنما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الأول فلما دلت هذه الآية على أن هذا الخيط الأبيض
يجب أن يكون من الفجر علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فإن قيل كيف شبه الصبح الصادق بالخيط مع
أن الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل وجوابه أن القدر من البياض الذي يحرم هو أول الصبح الصادق وأول الصبح الصادق لا يكون
منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقا ويرتفع دقيقا والصادق
يبدأ دقيقا ويرتفع مستطيرا فزال السؤال والله أعلم وأما ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد لأنه يبعد أن يخفى عليه
هذه الاستعارة مع قوله من الفجر المسألة الثانية لا شك أن كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الآية على أن حل
المباشرة والأكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم أبو مسلم الأصفهاني أنه لا شيء من المفطرات إلا أحد هذه الثلاثة فأما
الأمور التي يذكرها الفقهاء من تكلف القيء ومن الحقنة والسعوط فليس شيء منها بمفطر قال لأن كل هذه الأشياء كانت
مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد طلوع الصبح فيبقى ما سواها على الحل الأصلي فلا يكون شيء
منها مفطرا والفقهاء قالوا إن الله تعالى إنما خص هذه الثلاثة بالذكر لأن النفس تميل إليها أما القيء والحقنة فالنفس
تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها المسألة الثالثة مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن حي أن الجنب إذا
أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لأن المباشرة إذا كانت مباحة إلى انفجار الصبح
لم يمكنه الاغتسال إلا بعد انفجار الصبح المسألة الرابعة زعم الأعمش أنه يحل الأكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل
طلوع الشمس قياسا لأول النهار على آخره فكما أن آخره بغروب القرص وجب أن يكون أوله بطلوع القرص وقال في الآية
إن المراد من الخيط الأبيض والخيط الأسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس إلا في البياض والسواد فأما أن يكون التشبيه
في الشكل مرادا فهذا غير جائز لأن ظلمة الأفق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الأسود في الشكل البتة فثبت أن المراد
بالخيط الأبيض والخيط الأسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله ثم أتموا الصيام إلى الليل وجدناها
عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل أن الله تعالى سمى ما بعد الغروب ليلا مع بقاء الضوء فيه فوجب أن يكون الأمر
في الطرف الأول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وأن لا يوجد النهار إلا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول

الأعمش ومن الناس من سلم أن أول النهار إنما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه آخر النهار ثم منهم من قال لا يجوز الإفطار
إلا عند غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الإفطار إلا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت و
الفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها المسألة الخامسة الفجر مصدر قولك فجرت الماء أفجره فجرا
وفجرته تفجيرا قال الأزهري الفجر أصله الشق فعلى هذا الفجر في آخر الليل انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح وأما من في قوله من الفجر
فقيل للتبعيض لأن المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كأنه قيل الخيط الأبيض الذي هو الفجر المسألة السادسة أنه تعالى لما
أحل الجماع والأكل والشرب إلى غاية تبين الصبح وجب علينا أن نعرف أن تبين الصبح ما هو فنقول الطريق إلى معرفة طلوع الصبح
إما أن يكون قطعيا أو ظنيا أما القطعي فبأن نرى طلوع الصبح أو نتيقن أنه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده وأما
الظني فنقول إما أن يحصل ظن أن الصبح طلع أو يحصل ظن أنه ما طلع أو ما حصل ظن أحد الطرفين ولكنه حصل التوقف فإن
حصل الظن أن الصبح طلع حرم الأكل والشرب والوقاع وإن حصل ظن أن الصبح بعد ما طلع كان الأكل والشرب والوقاع
مباحا فإن أكل ثم تبين بعد ذلك أن ذلك الظن كان خطأ وأن الصبح كان قد طلع عند ذلك الأكل فقد اختلفوا وكذا إذا ظن
أن الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين أنها ما كانت غاربة فقال الحسن لا قضاء في الصورتين قياسا على ما إذا أكل ناسيا وقال
أبو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء في الصورتين لأنه أمر بالصوم من الصبح إلى المغرب ولم يأت به
أما الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء وأما الباقون الذين سلموا أنه لا قضاء عليه قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه
أيضا إلا أنا أسقطناه عنه للنص وهو ما روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إني أكلت وشربت وأنا صائم فقال ان رجلا
أطعمك الله وسقاك فأنت ضيف الله فتمم صومك والقول الثالث أنه إذا أخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء وإذا أخطأ
في غروب الشمس يجب القضاء والفرق أن الأصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الليل حل الأكل وفي النهار حرمته
أما إذا لم يغلب على ظنه لا بقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الأمرين فههنا يكره له الأكل والشرب والجماع فإن
فعل جاز لأن الأصل بقاء الليل أما قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل ففيه مسائل المسألة الأولى أن كلمة إلى لانتهاء الغاية
فظاهر الآية أن الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لأن غاية الشيء مقطعه ومنتهاه وإنما يكون مقطعا ومنتهى إذا لم يبق
بعد ذلك وقد تجيء هذه الكلمة لا للانتهاء كما في قوله تعالى إلى المرافق إلا أن ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين
أن الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرفق من جنس اليد فيكون داخلا فيه وقال أحمد بن يحيى
لا سبيل إلى الدخول والخروج وكلا الأمرين جائز فيه تقول أكلت السمكة إلى رأسها جاز أن يكون الرأس داخلا في الأكل وجاز
منه إلا أنه لا يشك ذو عقل أن الليل خارج عن الصوم ولو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل أخذا
بالأوثق ثم سواء قلنا أنه مجمل أو غير مجمل فقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد غربت الشمس وقد أفطر الصائم فهذا الحديث يدل على أن الصوم ينتهي في
ذلك الوقت فأما أنه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعي بإسناده عن ابن عمر
أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال قيل يا رسول الله إنك تواصل فكيف تنهانا عنه فقال إني لست
مثلكم إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني وقيل فيه معان أحدها أنه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة وثانيها كأنه عليه
السلام قال إني على ثقة من أني لو احتجت إلى الطعام أطعمني الله طعام الجنة وثالثها إني أعطيت قوة من طعم وشرب لأنه
لو كان طعاما حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير أنه كان يواصل سبعة أيام فلما كبر جعلها خمسا
فلما كبر جدا جعلها ثلاثا وظاهر كلام الشافعي يدل على أن هذا النهي نهي تحريم وقيل هو نهي تنزيه لأنه ترك المبالغ على
هذا التأويل يصح فعل ابن الزبير إذا عرفت هذا فنقول إذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء فعند ذلك كان الاحتياط
في الاستيفاء إلا أن يخاف المرء من التقصير في الصوم المسنون نفلا وفي سائر العبادات فيلزم حينئذ أن يتناول من
الطعام قدرا يزول به هذا الخوف المسألة الثانية اختلفوا في أن الليل ما هو فمن الناس من قاس آخر النهار على أوله فاعتبر في
حصول الليل زوال آثار الشمس كما حصل النهار عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور
الظلام التام وظهور الكواكب إلا أن الحديث الذي رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء المسألة الثالثة الحنفية تمسكوا
بهذه الآية في أن التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الإمساك وقد وجد ههنا فيكون
صائما فيجب عليه إتمامه لقوله ثم أتموا الصيام إلى الليل فوجب القول بصحته لأن الإمساك حرج ومشقة وعسر وهو منفي بقوله
وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى في الصحيح على الأصل ثم نقول
مقتضى هذا الدليل أن يصح الفرض بنية بعد الزوال إلا أنا قلنا الأقل ملحق بالأغلب فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال
وصححنا بنية قبل الزوال والله أعلم المسألة الرابعة الحنفية تمسكوا بهذه الآية في أن صوم النفل يجب إتمامه قالوا لأن
قوله أتموا الصيام إلى الليل أمر والأمر للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا هذا إنما ورد بعد بيان
أحكام الفرض فكان المراد منه صوم الفرض الحكم السابع من الأحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف قوله تعالى ولا
تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون اعلم
أنه تعالى لما بين الصوم وبين أن من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز أن يظن في الاعتكاف أن حاله كحال الصوم في أن الجماع
يحرم فيه نهارا لا ليلا فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد ثم فيه
مسائل المسألة الأولى قال الشافعي الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبس نفسه عليه برا كان أو إثما قال تعالى
يعكفون على أصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تعالى تقربا إليه وحاصله راجع إلى تقييد اسم الجنس بالنوع
بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وأنتم
عاكفون المسألة الثانية لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لأن عائشة كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو معتكف أما إذا لمسها بشهوة أو قبلها أو باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه
للشافعي فيه قولان الأصح أنه يبطل وقال أبو حنيفة لا يفسد الاعتكاف إذا لم ينزل واحتج من قال بالإفساد بأن الأصل
في لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الأمور

لان مسمى المباشرة حاصل في كلها فان قيل لم حملتم المباشرة في الاية المتقدمة على الجماع قلنا لان ما قبل الاية يدل على انه هو الجماع وهو قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول تلك الاية تدل على انه هو الجماع ثم لما اذن في الجماع كان ذلك اذنا فيما دون الجماع بطريق الاولى اما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصلي وحجة من قال انها لا تبطل الاعتكاف هو انا اجمعنا على ان هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب ان لا تفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس اعلى درجة منهما والجواب ان النص مقدم على القياس **المسئلة الثالثة** اتفقوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد وذلك لان المسجد ممتاز عن سائر البقاع من حيث انه بني لاقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه انه قال لا يجوز الا في المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى طهرا بيتي للطائفين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صلوة في مسجدي افضل من الف صلوة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلوة في المسجد الحرام افضل من مائة صلوة في مسجدي وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله عليه السلام لا تشدوا الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا وقال الزهري لا يصح الا في الجامع وقال ابو حنيفة لا يصح الا في مسجد له امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعي يجوز في جميع المساجد الا ان المسجد الجامع افضل حتى لا يحتاج الى الخروج الى المصلى لصلوة الجمعة واحتج الشافعي بهذه الاية لان قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد عام يتناول كل المساجد **المسئلة الرابعة** قال الشافعي يجوز الاعتكاف بغير صوم والافضل ان يصوم معه وقال ابو حنيفة لا يجوز الا بالصوم حجة الشافعي هذه الاية لانه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ فيما اذا ترك النية فبقي فيما عداه على الاصل واحتج المزني بصحة قول الشافعي بامور ثلاثة **الاول** لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح الاعتكاف في رمضان لان الصوم الذي هو موجبه اما صوم رمضان وهو باطل لانه واجب بسبب شهود الشهر لا بسبب الاعتكاف او صوم اخر سوى صوم رمضان وذلك ممتنع عقلا وحين اجمعوا على انه يصح في رمضان علمنا ان الصوم لا يوجب الاعتكاف **الثاني** انه لو كان الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا للصوم لخرج الصائم بالليل من الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ولما كان الامر بخلاف ذلك علمنا ان الاعتكاف يجوز منفردا بدون الصوم **الثالث** ما روي ان عمر قال يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اوف بنذرك ومعلوم انه لا يجوز الصوم في الليلة **المسئلة الخامسة** قال الشافعي لا تقدير لزمان الاعتكاف فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ولو نذر ان يعتكف مطلقا يخرج عن نذره باعتكاف ساعة كما لو نذر ان يتصدق مطلقا تصدق بما شاء من قليل وكثير ثم قال الشافعي واحب ان يعتكف يوما وانما قال ذلك للخروج عن الخلاف فان ابا حنيفة قال لا يجوز الاعتكاف اقل من يوم بشرط ان يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس وحجة الشافعي انه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان اولى من بعض فوجب ترك التقدير والرجوع فيه الى اقل ما لا بد منه وحجة ابي حنيفة ان الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ولان على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن ينتظر الصلوة **اما** قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله تلك لا يجوز ان يكون اشارة الى حكم الاعتكاف خاصة لان الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف الا حدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم من اول اية الصيام الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل **المسئلة الثانية** قال الليث حد الشيء مقطعه ومنتهاه قال الازهري ومنه يقال للمحروم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها ان يدخل فيها وحدود الله ما منع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمي الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد المرأة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت هذا الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله تعالى محدوداته اي مقدراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة **اما** قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكال لان **الاول** ان قوله تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل لا تقربوها **الثاني** انه تعالى قال في اية اخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال في اية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما والجواب عن السؤالين من وجوه الاول وهو الاحسن والاقوى ان من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق فنهي ان يتعداه لان من تعداه وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهي ان يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيزي الحق والباطل لئلا يداني الباطل وان يكون بعيدا عن الطرف فضلا ان يتخطاه كما قال عليه السلام ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه فالرتع حول الحمى وقربان حيزه واحد والثاني ما ذكره ابو مسلم لا تقربوها اي لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم والثالث ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان اقربها الى هذه الاية انما هو قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون وقبل هذه الاية قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب والوقاع في النهار وقبل هذه الاية قوله تعالى وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضي تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتهما في غير المأتى وفي الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الا اباحة الاكل والشرب والوقاع في الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة اكثرها تحريمات لا جرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها اي تلك الاشياء التي منعتم عنها انما منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها **اما** قوله تعالى كذلك يبين الله اياته للناس ففيه وجوه **اولها** المراد انه كما بين ما امركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع كذلك يبين سائر ادلته على دينه وشرعه **وثانيها** قال ابو مسلم المراد بالايات الفرائض التي بينها كما قال تعالى سورة انزلناها وفرضناها وانزلنا فيها ايات بينات ثم فسر الايات بقوله الزانية والزاني الى سائر ما بينه من احكام الزنى فكانه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بان يعملوا بما الزم **وثالثها** يحتمل ان يكون المراد انه تعالى لما بين احكام الصوم على الاستقصاء في هذه الالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله اياته للناس اي مثل هذا البيان الوافي الواضح

فلا تقربوها

الكامل

الكامل هو الذي يذكره للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان **اما** قوله تعالى لعلكم تتقون فقد مر شرحه غير مرة **الحكم الثامن** من الاحكام المذكورة في هذه السورة حكم الاموال **قوله تعالى** ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون ۝ **اعلم** انهم مثلوا قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بقوله ولا تقتلوا انفسكم وبقوله ولا تلمزوا انفسكم وهذا تخالف لهما لان اكله لمال نفسه بالباطل لا يصح كما لا يصح اكله مال غيره قال الشيخ ابو حامد الغزالي في كتاب الاحياء المال انما يحرم اما بمعنى في عينه او لخلل في جهة اكتسابه القسم الاول الحرام لصفة في عينه **فاعلم** ان الاموال اما ان يكون من المعادن او من النبات او من الحيوان اما المعادن فهي اجزاء الارض فلا يحرم شيء منها الا من حيث يضر بالاكل وفي بعضها ما يجري مجرى السم واما النبات فلا يحرم منها الا ما يزيل الحيوة او الصحة او العقل فمزيل الحيوة السموم ومزيل الصحة الادوية في غير وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات واما الحيوانات فينقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل فانما يحل اذا ذبح ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا يحل جميع اجزائها بل يحرم منها الدم والفرث وكل ذلك مذكور في كتب الفقه القسم الثاني ما يحرم لخلل في جهة اثبات اليد عليه فنقول اخذ المال اما ان يكون باختيار المتملك او بغير اختياره كالارث والذي باختياره اما ان لا يكون ماخوذا من مالك كاخذ المعادن واما ان يكون ماخوذا من مالك وذلك اما ان يوخذ قهرا او بالتراضي والماخوذ قهرا اما ان يكون لسقوط عصمة المالك كالغنائم او لاستحقاق الاخذ كزكوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والماخوذ تراضيا اما ان يوخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة واما ان ياخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم اقسام ستة **الاول** ما لا يوخذ من مالك كنيل المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط ان لا يكون الماخوذ مختصا بذي حرمة من الادميين **الثاني** الماخوذ قهرا ممن لا حرمة له من الفيء والغنيمة وسائر اموال الكفار والمحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا اخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم ياخذوه من كافر له حرمة وامان وعهد **الثالث** ما يوخذ قهرا باستحقاق عند امتناع من عليه فيوخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق **الرابع** ما يوخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال اذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط لفظي الايجاب والقبول مع ما تعبد الشرع به من اجتناب الشروط المفسدة **الخامس** ما يوخذ بالرضى من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة اذا روعي شرط المعقود عليه وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث او غيره **السادس** ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه الحلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكوة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذه مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما ان يكون لغيره او له فان كان لغيره كانت حرمته لاحد الوجوه الستة المذكورة وان كان له فاكله بالحرام ان يصرف الى شرب الخمور او الى الزنى او الى اللواطة او الى القمار او الى السرف المحرم فكل هذه الاقسام داخل تحت قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل **فاعلم** انه تعالى بالغ في هذا النهي في مواضع من كتابه فقال يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فلكم رؤس اموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم جعل اكل الربوا في اول الامر مؤذنا بالمحاربة لله تعالى وفي اخره معرضا للنار **المسئلة الثانية** قوله لا تاكلوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل في هذا الباب ولكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله ان يقال اكله فلهذا السبب عبر الله عنه بالاكل **المسئلة الثالثة** الباطل في اللغة الذاهب الزائل يقال بطل الشيء بطولا فهو باطل وجمع الباطل بواطل والاباطيل جمع ابطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطالة اذا تعطل واتبع اللهو **اما قوله تعالى** وتدلوا بها الى الحكام **فاعلم** ان الادلاء ماخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالك اياها في البئر للاستقاء يقال ادليت دلوي ادليها ادلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى فادلى دلوه ثم جعل كل القاء قول وفعل ادلاء ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته كانه يرسلها ليصل الى مراده كادلاء المستقي الدلو ليصل الى مراده من الماء وفلان يدلي الى الميت بقرابة او رحم اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقي الماء بالدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل في حكم النهي والتقدير لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام اي لا ترشوها اليهم لتاكلوا طائفة من اموال الناس بالباطل وفي تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان **الاول** ان الرشوة رشاء الحاجة كما ان الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريبا بسبب الرشوة **الثاني** ان الحاكم بسبب اخذ الرشوة يمضي في ذلك الحكم من غير تثبت كمضي الدلو في الارسال ثم ذكر المفسرون وجوها **احدها** قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودايع وما لا يقوم عليه بينة **وثانيها** المراد هو مال اليتيم في ايدي الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبي **ورابعها** قال الحسن المراد هو ان يحلف ليذهب حقه **وخامسها** هو ان يدفع الى الحاكم رشوة وهذا اقرب الى الظاهر ولا يبعد حمل اللفظ على الكل لانها باسرها اكل بالباطل **اما** قوله تعالى وانتم تعلمون فالمعنى وانتم تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالتوبيخ احق روي عن ابي هريرة انه قال اختصم رجلان الى النبي صلى الله عليه وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى النبي صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضى عليه يا رسول الله والذي لا اله الا هو اني محق فقال ان شئت عاودته فعاوده فقضى للعالم فقال المقضي عليه مثل ما قال اولا ثم عاوده ثالثا ثم قال عليه السلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومة فانما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضي له يا رسول الله ان الحق حقه وقال عليه السلام من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار **الحكم التاسع قوله تعالى** يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من ابوابها

من مالك

وثالثها

واتقوا الله لعلكم تفلحون وفي الآية مسائل المسئلة الاولى نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم اقل سؤالا من امة محمد
صلى الله عليه وسلم سألوا عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا واقول ثمانية منها في البقرة اولها واذا سألك عبادي
عني فاني قريب وثانيها هذه الآية ثم الستة الباقية تعدها بعدها في هذه السورة فالمجموع ثمانية في هذه السورة
والتاسع قوله تعالى في سورة المائدة ويسئلونك ماذا احل لهم والعاشر يسئلونك عن الانفال والحادي عشر
في بني اسرائيل يسئلونك عن الروح والثاني عشر في الكهف ويسئلونك عن ذي القرنين والثالث عشر في طه
ويسئلونك عن الجبال والرابع عشر في النازعات يسئلونك عن الساعة ولهذه الاسولة ترتيب عجيب اثنان منها
في الاول في شرح المبدأ فالاول قوله واذا سألك عبادي عني فاني قريب وهذا هو السؤال عن الذات والثاني
قوله ويسئلونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخالقية والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها
في الآخرة في شرح المعاد احدهما ويسئلونك عن الجبال والثاني قوله يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها ونظير هذا
انه ورد في القرآن سورتان اولهما يا ايها الناس احديهما في النصف الاول وهي السورة الرابعة من النصف الاول
فان اولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها آل عمران ورابعها النساء وثانيهما في النصف الثاني من القرآن وهذه
ايضا السورة الرابعة من سور النصف الثاني اولها مريم وثانيها طه وثالثها الانبياء ورابعها الحج ثم يا ايها الناس الذي
في النصف الاول مشتمل على شرح المبدأ فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ويا ايها الناس الذي
في النصف الثاني مشتمل على شرح المعاد فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم فسبحان من له
في هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عبيده المسئلة الثانية روي ان معاذ بن جبل وثعلبة
ابن غنم وكان كل واحد منهما من الانصار قالا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلي ويستوي
ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ لا يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه الآية ويروى ايضا عن معاذ ان اليهود
سألوا عن الاهلة واعلم ان قوله يسئلونك عن الاهلة ليس فيه الابيان انهم عن اي شيء سألوا لكن الجواب كالدال على موضع
السؤال لان قوله قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان عن وجه الفائدة والحكمة في تغير حال الاهلة
في النقصان والزيادة فصار الخبر والقرآن متطابقين في ان السؤال كان عن هذا المعنى المسئلة الثالثة الاهلة
جمع هلال وهو اول حال القمر حين يراه الناس يقال لها هلال لليلتين ثم يكون قمرا بعد ذلك قال ابو الهيثم يسمى القمر
لليلتين من اول الشهر وليلتين من آخر الشهر هلالا ويسمى ما بين ذلك قمرا وقال الزجاج فعال يجمع في القلة على افعلة نحو
مثال وامثلة وحمار واحمرة وفي الكثرة يجمع على فعل نحو حمر ومثل لانهم كرهوا في التضعيف فعل نحو هلل وخلل
فاقتصروا على جمع ادنى العدد اما قوله تعالى قل هي مواقيت للناس ففيه مسئلتان المسئلة الاولى المواقيت جمع الميقات
والميقات الوقت كالميعاد بمعنى الوعد وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت قال تعالى فتم ميقات ربه والهلال ميقات الشهر
ومواضع الاحرام مواقيت الحج لانها مواضع ينتهى اليها ولا تنصرف مواقيت لانها غاية الجمع فصار كان الجمع قد تكرر فيها فان قيل
لم صرفت قواريرا قيل لانها فاصلة وقعت في رأس الآية فنون ليجري على طريقة الآيات كما ينون القوافي في مثل قوله اقلي
اللوم عاذل والعتابا المسئلة الثانية اعلم انه تعالى جعل الزمان مقدرا من اربعة اوجه السنة والشهر واليوم
والساعة اما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها الخاصة على خلاف
حركة الفلك الى ان تعود الى تلك النقطة بعينها الا ان القوم اصطلحوا على جعل تلك النقطة هي نقطة الاعتدال الربيعي
وهي اول الحمل واما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر عن نقطة معينة من فلكه الخاص به الى ان يعود الى تلك النقطة ولما كان
اشهر احوال القمر وضعه مع الشمس واشهرا وضاعه من الشمس هو الهلال الغربي مع ان القمر في هذا الوقت يشبه الموجود
بعد العدم والمولود الخارج من الظلمة لا جرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر واما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة
نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الافق او نقطة من دائرة نصف النهار وعودها اليها في الزمان المقدر
بهذا المقدار عبارة عن اليوم بليلته ثم المنجمون اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم بليلته واما اكثر
الامم فانهم جعلوا مبادي الايام بلياليها من مفارقة الشمس افق المشرق وعودها اليه من الغداة واحتج من نصر مذهبهم
بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم فجعله اولا اولى فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض
وزمان الليل عبارة عن مدة كونها تحت الارض وفي شريعة الاسلام يفتحون النهار من اول وقت طلوع الفجر في وجوب
الصلوة والصوم وغيرهما من الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل
معلومة المقدار محدودة المبدأ واما الساعة فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من اربعة وعشرين
جزءا من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثني عشر جزءا من يوم وليلة فهذا هو الكلام المختصر في تعريف السنة والشهر واليوم
والساعة فنقول اما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فيحدث بسببها الفصول الاربعة وذلك لان الشمس اذا حصلت
في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال اخذ الهواء في جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها من مسامتة الشمس
الرؤس ولتواتر الاسخان الى ان تصل الى اول السرطان فتشتد الحرارة وتزداد شدة الحرارة ما دامت في السرطان والاسد
[illegible]

لا جرم نرى كل ليلة ضوءه اكثر ومن وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع يكون كل ليلة اقرب الى الشمس فلا جرم نرى كل
ليلة ضوءه اقل ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم فهذا ما قاله اصحاب الطبايع والنجوم واما الذي يقوله
الاصوليون فهو ان القمر جسم وان الشمس جسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاشياء المتساوية في تمام الماهية
يمتنع اختلافها في اللوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصول الضوء في جرم الشمس والقمر جائز ان يحصل وان لا يحصل
وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الا بالفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك الفاعل يكون
قادرا على ايجاده وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربها
وبعدها من الشمس بل عندنا ان حصول النور في جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذا في جرم القمر بقي
ههنا ان يقال هذا الفاعل المختار لم خصص جرم القمر دون جرم الشمس بهذا الاختلاف فنقول لعلماء الاسلام في هذا
المقام جوابان الجواب الاول ان يقال ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه احدها
ان من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة عبثا وان لم يقدر فهو عاجز وثانيها
ان كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض اولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن
اولى له لم يكن غرضا وثالثها لو كان فعله معللا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه الى غرض آخر وان كان
قديما يلزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه
البتة فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون الجواب الثاني على قول من قال لا بد في افعال الله تعالى واحكامه من رعاية المصالح و
الحكم والقائلون بهذا المذهب سلموا ان عقول البشر قاصرة في اكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكمة الله تعالى في ملكه
وملكوته فقد دللنا على ان القوم انما سألوا عن الحكمة في اختلاف احوال القمر فالله تعالى ذكر وجه الحكمة فيه وهو قوله
قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في آية اخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب
وقال في آية ثالثة فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب
وتفصيل القول فيه ان تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها يتصل بالدين وبعضها يتصل بالدنيا اما ما يتصل منها
بالدين فكثيرة منها الصوم قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن ومنها الحج قال تعالى الحج اشهر معلومات ومنها
عدة المتوفى عنها زوجها قال تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ومنها النذور التي تتعلق بالاوقات ولفضائل
صوم في ايام لا تعلم الا بالاهلة واما ما يتصل بالدنيا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ومدة الحمل والرضاع كما قال
وحمله وفصاله ثلثون شهرا وغيره فكل ذلك مما لا يسهل ضبط اوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل
لا نسلم انا نحتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهور وذلك لانه يمكن تقديرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة
الشمس باجزائها مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في اول السنة او في سدسها او في ثلثها او في نصفها وهكذا سائر
الاجزاء ويمكن تقديرها بالايام مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول من السنة او بعد خمسين يوما
من اول السنة وايضا بتقدير ان نساعد على انه لا بد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم وبالشهر من تقديره بالشهور
ولكن الشهر عبارة عن دورة القمر من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة اخرى وهذا التقدير حاصل سواء حصل
الاختلاف في اشكال نوره او لم يحصل الا ترى ان تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف فهكذا
يمكن تقدير الشهر بحركة القمر وان لم يحصل في نور القمر اختلاف واذا لم يكن لكون القمر مختلف الحال اثر في هذا الباب لم يجز
تعليله والجواب عن السؤال الاول ان ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة ايسر من احصاء الايام لان الاهلة اثنى
عشر شهرا والايام كثيرة ومن المعلوم ان تقسيم جملة الايام الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم تقسيم كل شهر
الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس اقرب الى الضبط وابعد عن الخبط ولهذا قال تعالى ان عدة
الشهور عند الله اثنا عشر شهرا وهذا كما ان المصنف الذي يراعي حسن الترتيب في تقسيم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب
الى الابواب ثم كل باب الى الفصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا ههنا والجواب عن السؤال الثاني ان ما ذكرتم ممكن الا انه متى
كان القمر مختلف الشكل كانت معرفة اوائل الشهور واوساطها واواخرها اسهل مما اذا لم يكن كذلك فاخبر الله تعالى انه
دبر الاهلة بهذا التدبير العجيب لمنافع عباده في منافع دنياهم مع ما يستدلون بهذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله
وكماله كما قال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل الى قوله لآيات لاولي الالباب وقال تعالى تبارك الذي
جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وايضا فلو لم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتاكد شبهة الفلاسفة
في قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تغير التطرق الى احوالها فهو تعالى بحكمته القاهرة ابقى الشمس على حالة واحدة واظهر
الاختلاف في احوال القمر ليظهر للعاقل ان بقاء الشمس على احوالها ليس الا بابقاء الله وتغير القمر في اشكاله ليس الا
بتغيير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدة على افتقارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شيء الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر ان لاختلاف احوال القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات
من الجهات التي ذكرناها بينه الله تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس على جميع هذه الامور لان تعديل جميع هذه الامور يفضي
الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار على كونه ميقاتا فكان هذا الاختصار
دليلا على الفصاحة العظيمة اما قوله تعالى والحج ففيه اضمار تقديره وللحج كقوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم
اي لاولادكم واعلم انا بينا ان الاهلة مواقيت لكثير من العبادات فافراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ولا يمكن ان
يقال تلك الفائدة هي ان مواقيت الحج لا تعرف الا بالاهلة قال تعالى الحج اشهر معلومات وذلك لان وقت الصوم لا يعرف
ايضا الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
ولحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال وهو ان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان ان الحج مقصور على الاشهر التي عينها الله
لفرض الحج وانه لا يجوز نقل الحج عن تلك الاشهر الى اشهر اخر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسيء اما قوله تعالى وليس البر بان
تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من ابوابها ففيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب
نزول هذه الآية وجوها الوجه الاول قال الحسن والاصم كان الرجل في الجاهلية اذا هم بشيء فتعسر عليه مطلوبه

لم يدخل بيته من باب بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولاً كاملاً فنهاهم الله تعالى عن ذلك لأنهم كانوا يفعلونه تطيراً وعلى هذا تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير ولكن البر من اتقى ولم يتق غيره ولم يخف شيئاً مما يتطير به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا كقوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً وتمام التحقيق في الآية أن من رجع خائباً يقال ما أفلح وما أنجح فيجوز أن يكون الفلاح المذكور في الآية هو أن الواجب عليكم أن تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التطير وقال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد أشرك أو كما قال وأنه كان يكره الطيرة ويحب الفال وقد عاب الله قوماً تطيروا بموسى ومن معه وقالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله الوجه الثاني في سبب نزول هذه الآية روي أن في أول الإسلام كان إذا أحرم الرجل منهم فإن كان من أهل المدر نقب نقباً في ظهر بيته ومنه يخرج ويدخل أو يتخذ سلماً يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء فقيل لهم ليس البر بتحرجكم من دخول الباب ولكن البر بر من اتقى الوجه الثالث في سبب النزول أن أهل الجاهلية إذا أحرموا نقب الرجل منهم خلف بيته وخيمته نقباً ومنه يدخل ويخرج إلا الحمس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وجشم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وهؤلاء سموا حمساً لتشددهم في دينهم والحماسة الشدة وهؤلاء متى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولم يجلسوا تحت سقف البيت ولم يستظلوا الوبر ولم يأكلوا السمن والأقط ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرماً ورجل آخر كان محرماً فدخل النبي صلى الله عليه وسلم حال كونه محرماً من باب بستان وقد خرب فأبصره ذلك الرجل الذي كان محرماً فاتبعه فقال عليه السلام تنح عني قال ولم يا رسول الله قال دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل فقال إني رضيت بسنتك وهديك وقد رأيتك دخلت فدخلت فأنزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم في أمر الإحرام ليس ببر ولكن البر بر من اتقى مخالفة الله فأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال وأتوا البيوت من أبوابها هذا ما قيل في سبب نزول هذه الآية المسئلة الثانية ذكروا في تفسير الآية ثلاثة أقوال القول الأول وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الأحوال التي رويناها في سبب النزول إلا أن على هذا التقدير يصعب الكلام في نظم الآية فإن القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغير القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فأي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه أحدها أن الله تعالى لما ذكر أن الحكمة في اختلاف أحوال الأهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الأمر من الأشياء التي اعتبروها في الحج لا جرم تكلم الله فيه وثانيها أنه تعالى إنما وصل قوله وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها بقوله يسئلونك عن الأهلة لأنه إنما اتفق وقوع القصتين في وقت واحد فنزلت الآية فيهما معاً في وقت واحد فوصل أحد الأمرين بالآخر وثالثها كأنهم لما سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الأهلة قيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذي لا يعنيكم وارجعوا إلى البحث عما هو أهم لكم فإنكم تظنون أن إتيان البيوت من ظهورها بر وليس الأمر كذلك القول الثاني في تفسير الآية أن قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتقريره أن الطريق المستقيم المعلوم هو أن يستدل بالمعلوم على المظنون فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذلك عكس الواجب وضد الحق إذا عرفت هذا فنقول إنه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعاً مختاراً حكيماً وثبت أن الحكيم لا يفعل إلا الصواب البريء عن العبث والسفه فمتى عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر في النور من فعله علمنا قطعاً أن فيه حكمة ومصلحة وذلك لأن علمنا بأنه الحكيم الذي لا يفعل إلا الحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة لأنه استدلال بالمعلوم على المجهول فأما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم فهو استدلال باطل لأنه استدلال بالمجهول على القدح في المعلوم إذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها يعني أنكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد أتيتم الشيء من وراء ظهوره وهذا ليس من البر ولا من كمال العقل إنما البر أن تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بأن فيه حكمة بالغة وإن كنتم لا تعلمونها فجعل إتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح وإتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فإن من أرشد غيره إلى الوجه الصواب يقول له ينبغي أن تأتي الأمر من بابه وفي ضده يقال إنه ذهب إلى الشيء من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال واتخذتموه وراءكم ظهرياً فلما كان هذا طريقاً مشهوراً معتاداً في الكناية ذكره الله تعالى ههنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية إلا به فإن تفسيرها بالوجه الأول يطرق إلى الآية سوء الترتيب وكلام الله تعالى منزه عن ذلك القول الثالث في تفسير الآية ما ذكره أبو مسلم أن المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسيء فإنهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله تعالى له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر إتيان البيوت من ظهورها مثلاً لمخالفة الواجب في الحج وشهوره المسئلة الثالثة قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقدير الآية ولكن البر بر من اتقى وهو كقوله ولكن البر من آمن بالله وقد تقدم تقريره المسئلة الرابعة قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لأنهم استثقلوا الخروج من ضمة الباء إلى الياء والباقون بالضم على الأصل وللقراء فيها وفي نظائرها نحو عيوب وجيوب مذاهب والخلاف يطول تفصيلها أما قوله تعالى واتقوا الله فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته لعلكم تفلحون لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة وهذا يدل على إرادته تعالى الفلاح من جميعهم لأنه لا تخصيص في الآية والله أعلم الحكم العاشر ما يتعلق بالقتال قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين في الآية مسائل المسئلة الأولى أنه تعالى في الآية المتقدمة أمر بالتقوى وبالاستقامة في طريق معرفة الله تعالى فقال ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها وأمر بالتقوى في طريق طاعة الله تعالى وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل وليس التكليف إلا في هذين ثم لما أمر بالتقوى أمر في هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشقها على النفس وهو قتل أعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله المسئلة الثانية في سبب نزول

تحرج تأثم ش

هذه الآية

هذه الآية قولان القول الأول قال الربيع وابن زيد هذه أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقي على هذه الحالة إلى أن نزل قوله تعالى فاقتلوا المشركين القول الثاني أنه عليه السلام خرج بأصحابه لإرادة الحج ونزل الحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فأقام شهراً لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود إليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل ما يشاء فرضي عليه السلام بذلك وصالحهم عليه ثم عاد إلى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف أصحابه من قريش أن لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم وكانوا كارهين لمقاتلتهم في الشهر الحرام وفي الحرم فأنزل الله تعالى هذه الآية وبين لهم كيفية المقاتلة إن احتاجوا إليها فقال وقاتلوا في سبيل الله المسئلة الثالثة قالوا في سبيل الله أي في طاعة الله وطلب رضوانه روى أبو موسى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء وسمعة المسئلة الرابعة اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه أحدها وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم على وجه الدفع عن الحج أو على وجه الدفع عنكم ابتداء وهذا الوجه يقوى على ما روينا عن ابن عباس في سبب نزول الآية وثانيها قاتلوا كل من هو من أهل القتال سوى من جنح للسلم قال تعالى فإن جنحوا للسلم فاجنح لها وثالثها قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية لذلك واعلم أن القول الأول أقرب لأن ظاهر قوله الذين يقاتلونكم يقتضي كونهم فاعلين للقتال فأما المستعد للقتال والمتأهل له قبل إقدامه عليه فإنه لا يوصف بكونه مقاتلاً إلا على سبيل المجاز المسئلة الخامسة من الناس من قال هذه الآية منسوخة وذلك لأن هذه الآية دلت على أنه تعالى أوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل أنه تعالى قال قاتلوا الذين يقاتلونكم ثم قال بعده ولا تعتدوا هذا القدر ولا تقتلوا من لا يقاتلكم فثبت أن هذه الآية مانعة عن قتال غير المقاتلين ثم إنه تعالى قال بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الأذن في قتال من لم يقاتل فدل على أن هذه الآية منسوخة وللقائل أن يقول لا نسلم أن هذه الآية دالة على الأمر بقتال من يقاتلنا لكن هذا الحكم خاصاً أو منسوخاً أما قوله إنها دالة على المنع من قتال من لا يقاتلنا فهذا غير مسلم أما قوله تعالى فلا تعتدوا فهذا يحتمل وجوهاً أخر سوى ما ذكرتم منها أن يكون المعنى ولا تبدؤوا في الحرم بالقتال ومنها أن يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد أو بالمثلة أو بالمفاجأة من غير تقديم دعوة أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة فإن قيل هب أنه لا نسخ في الآية ولكن ما السبب في أن الله تعالى أمر أولاً بقتال من يقاتل ثم أذن في آخر الأمر في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا قلنا لأن في أول الأمر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوي الإسلام وكثر الجمع وأقام من أقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالاً بعد حال حصل اليأس من إسلامهم فلا جرم أن الله تعالى أمر بقتالهم على الإطلاق المسئلة السادسة المعتزلة احتجوا بقوله تعالى إن الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بإرادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه ما تقدم والله أعلم قوله تعالى

واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم

فيه مسائل المسئلة الأولى الثقف وجود على وجه الأخذ والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الأخذ لأقرانه قال الجوهري فإما تثقفوني فاقتلوني فمن أثقف فليس إلى خلود ثم نقول قوله تعالى واقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وإن كان الغرض لازماً لكل مؤمن والضمير في قوله واقتلوهم عائد إلى الذين أمر بقتالهم في الآية الأولى وهم الكفار من أهل مكة فأمر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول فيه أنه تعالى أمر في الآية الأولى بالجهاد بشرط إقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الآية زاد في التكليف فأمر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد الحرام المسئلة الثانية نقل عن مقاتل أنه قال إن الآية المتقدمة على هذه الآية وهي قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بهذه الآية ثم هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا الكلام ضعيف أما قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية وقد تقدم إبطاله وأما قوله إن هذه الآية منسوخة بقوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ وأما قوله إن قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطأ أيضاً لأنه لا يجوز الابتداء بالقتال في المسجد الحرام وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت أن قوله ضعيف ولأنه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية يكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى أما قوله تعالى وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ففيه بحثان الأول أن الإخراج يحتمل وجهين أحدهما أنهم كلفوهم الخروج قهراً وثانيهما أنهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الأمر عليهم حتى صاروا مضطرين إلى الخروج البحث الثاني أن صيغة حيث يحتمل وجهين أحدهما أخرجوهم من الموضع الذي أخرجوكم منه وهو مكة وثانيهما أخرجوهم من منازلهم كما أخرجوكم من منازلكم إذا عرفت هذا فنقول إنه تعالى أمر المؤمنين بأن يخرجوا أولئك الكفار من مكة إن أقاموا على شركهم إن تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم أنهم يتمكنون منه فيما بعد فلهذا السبب أجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم وأجلاهم أيضاً من المدينة وقال عليه الصلوة والسلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب أما قوله تعالى والفتنة أشد من القتل ففيه وجوه أحدها وهو المنقول عن ابن عباس أن المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى وإنما سمي الكفر بالفتنة لأنه فساد في الأرض يؤدي إلى الظلم والهرج وفيه الفتنة وإنما جعل الكفر أعظم من القتل لأن الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه به عن الأمة والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل وروي في سبب نزول الآية أن بعض الصحابة كان قتل رجلاً من الكفار في الشهر الحرام والمؤمنون عابوه على ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الإقدام على القتل في الشهر الحرام فإن إقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام أعظم من ذلك وثانيها أن الفتنة أصلها عرض الذهب على النار للاستخلاص من الغش ثم صار اسماً لكل ما كان سبباً للامتحان تشبيهاً بهذا الأصل والمعنى أن إقدام الكفار على الكفر

وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشدد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الاهل والوطن هربا من اضلالهم فى الدين و
تخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هى اشد من القتل الذى يقتضى التخلص من غموم الدنيا وآفاتها وقيل
لبعض الحكماء ما اشد من الموت قال الذى يتمنى فيه الموت فكان المراد ان الفتنة التى كنتم مواظبون عليها اشد من هذا القتل الذى
اوجبته عليكم جزاء عن تلك الفتنة الوجه الثالث ان يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذى يلزمهم بسبب كفرهم فكانه
قيل اقتلوهم حيث ثقفتموهم واعلموا ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو اشد منه لقوله تعالى ونحن نتربص بكم ان يصيبكم
الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يوم هم
على النار يفتنون وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات اى عذبوهم ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم اى عذابكم وقال فاذا
اوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله اى عذابهم كعذابه الوجه الرابع ان يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام
اشد من قتلكم اياهم فى الحرم لانهم يسعون فى المنع من العبودية والطاعة التى ما خلق الانس والجن الا لها الوجه الخامس ان ارتداد
المؤمن اشد عليه من ان يقتل محقا فالمعنى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ولو اتى ذلك على انفسكم فانكم ان قتلتم وانتم على الحق
كان ذلك اولى بكم واسهل عليكم من ان ترتدوا عن دينكم او تتكاسلوا فى طاعة ربكم اما قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد
الحرام حتى يقاتلوكم ففيه مسائل المسئلة الاولى هذا بيان لبقاء الشرط فى قتالهم فى هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل
شرطا فى كل البقاع فى الاشهر الحرم المسئلة الثانية قرأ حمزة والكسائى ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم كله بغير الف
والباقون فى جميع ذلك بالالف وهو فى المصحف بغير الف وانما كتب كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير الف ولذلك صلح وما
اشبهه من حروف المد واللين قال القاضى القراءتان المشهورتان اذا لم يتنافى العمل بهما وجب العمل بهما كما يعمل بالآيتين
اذا لم يتنافى العمل بهما وما تقتضيه هاتان القراءتان لا تنافى فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه روى ان الاعمش قال لحمزة
ارأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حمزة ان العرب اذا قتل منهم رجل قالوا
قتلنا واذا ضرب منهم واحد قالوا ضربنا المسئلة الثالثة الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى مسئلة الملتجى الى الحرم وقالوا
لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلان لا يجوز القتل فى المسجد الحرام بسبب الزنا الذى هو دون الكفر كان
اولى وتمام الكلام فيه فى كتب الخلاف فاما قوله تعالى فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فهو ظاهر اما قوله تعالى
فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم انه تعالى لما اوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره كان يجوز ان يقدر ان ذلك
القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت فى كثير من الحدود ان التوبة لا تزيله فقال تعالى بعد ما اوجب القتل عليهم
فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين
كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفى الآية مسائل المسئلة الاولى هذا بيان لانتفاء هذا الشرط فى قتالهم فى هذه الآية
قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال وقال الحسن فان انتهوا عن الشرك حجة الاول ان المقصود من الاذن فى القتال منع الكفار
من المقاتلة فكان قوله فان انتهوا محمولا على ترك المقاتلة حجة القول الثانى ان الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال
بل بترك الكفر المسئلة الثانية الانتهاء عن الكفر لا يحصل فى الحقيقة الا بامرين احدهما التوبة والآخر التمسك بالاسلام
وان كان قد يقال فى الظاهر لمن اظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يؤثر فى حقن الدم فقط اما الذى يؤثر فى
استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ما ذكرناه المسئلة الثالثة دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من
قال التوبة عن قتل العمد غير مقبولة خطأ لان الشرك اشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبوله توبة القاتل اولى وايضا
فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه قاتلا فلما دلت الآية على قبول التوبة من كل كافر دلت على ان توبته اذا كان قاتلا مقبولة
قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين فيه مسائل المسئلة الاولى
قال قوم هذه الآية ناسخة لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية
بالمقاتلة عند المسجد الحرام بقيت حرمته اقصى ما فى الباب ان هذه الصيغة عامة ولكن مذهب الشافعى وهو الصحيح ان العام
سواء كان متقدما على المخصص او كان متأخرا عنه فانه يصير مخصوصا به المسئلة الثانية فى المراد بالفتنة ههنا وجوه احدها
انها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويؤذون اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهب بعضهم
الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا
فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم ولا يفتنوكم عن دينكم ولا تقعوا فى الشرك وثانيها قال ابو مسلم
معنى الفتنة ههنا الجرم قال ان الله امرهم بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذى اذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون
عنده من انواع المضار ثم ان قيل كيف قال تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بان قتالهم لا يزيل الكفر ولا يلزم من
هذا ان لا يكون خبر الله حقا قلنا الجواب من وجهين احدهما ان هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر
والشرك لان من قتل منهم فقد زال كفره ومن لم يقتل يخاف من الثبات على الكفر واذا كان هذا هو الاغلب جاز ان يقال
ذلك والجواب الثانى ان المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان كل واحد من المقاتل للكفار يجب ان يكون مراده هذا
ولذلك متى ظن ان من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه اما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل
على حمل الفتنة على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين ان يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه ان يكون تعالى هو
المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع فصار التقدير كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام
وحتى يزول ما يؤدى الى العقاب ويحصل ما يؤدى الى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون وفى ذلك بيان انه تعالى
انما امر بالقتال لهذا المقصود اما قوله تعالى فان انتهوا فالمراد فان انتهوا عن الامر الذى لاجله وجب قتالهم وهو اما كفرهم
او قتالهم فعند ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف اما قوله تعالى فلا عدوان
الا على الظالمين فيه وجهان الاول فان انتهوا فلا قتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون على
ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل فلم سمى ذلك القتل عدوانا مع انه فى نفسه حق وصواب قلنا لان ذلك القتل
جزاء العدوان فصح اطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله فيسخرون منهم سخر الله منهم الثانى انكم ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم

عن الشرك والقتال كنتم انتم الظالمين فيسلط عليكم قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين اعلم ان الله تعالى لما اباح القتال وكان ذلك
منكرا فيما بينهم ذكر فى هذه الآية ما يزيل الانكار فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه احدها ما روى عن ابن عباس
ومجاهد والضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك فى ذى القعدة سنة ست
من الهجرة فصده اهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ويعود فى العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة ايام فرجع
رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهم فى العام القابل وهو فى ذى القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى
هذه الآية يعنى انك دخلت الحرم فى الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك فى السنة الماضية فى هذا الشهر فهذا الشهر
بذاك الشهر وثانيها ما روى عن الحسن ان الكفار سمعوا ان الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن ان يقاتلهم فى
الاشهر الحرم فاراد وا مقاتلته فظنوا انه لا يقاتلهم فى الاشهر الحرم وذلك قوله تعالى يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه
فقال تعالى قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم فى هذه
الواقعة فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام اى من استحل منكم من المشركين فى الشهر الحرام فاستحلوا منه وثالثها ما ذكره
قوم من المتكلمين هو ان الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا مقابل
للشهر الحرام من جانبكم والحاصل فى الوجوه الثلاثة ان حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والافعال القبيحة فكيف
جعلوه سببا فى ان يمنع بالقتال من شركهم وفسادكم اما قوله تعالى والحرمات قصاص الحرمات جمع حرمة والحرمة ما يمنع
من انتهاكه والقصاص المساواة اذا عرفت هذا ففى هذه الآية تعود تلك الوجوه اما على الوجه الاول فهو ان المراد
بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله والحرمات قصاص معناه انهم لما اضاعوا هذه الحرمات فى سنة
ست فقد وفقتم حتى قضيتموها على رغمهم فى سنة سبع واما على الوجه الثانى فهو ان المراد ان اقدموا على مقاتلتكم
فقاتلوهم انتم ايضا قال الزجاج اعلم الله تعالى بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء بل
على سبيل القصاص وهذا القول اشبه بما قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وبما
بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واما على القول الثالث فقوله والحرمات قصاص
يعنى حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم تمنعكم حرمة الشهر عن الكفر والفتنة والقتال
فكيف تمنعنا عن القتال اما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل العدا
من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوه والسبب فى تسمية الاعتداء فقد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى
ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من اقوى الدلائل على انه ليس بجسم ولا فى مكان
اذ لو كان جسما لكان فى مكان معين واحد فكان اما ان لا يكون مع واحد منهم او كان مع واحد منهم لم يكن مع الآخر او يكون
مع كل واحد من المؤمنين جزء من اجزائه وبعض من ابعاضه وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله تعالى وانفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى لما امر
بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالآلات والادوات فيحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال
وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال فلهذا امر الله الاغنياء بان ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال
وثانيها روى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل من الحاضرين والله يا رسول الله ما لنا زاد
وليس احد يطعمنا فامر عليه السلام ان ينفقوا فى سبيل الله وان يتصدقوا وان لا يكفوا ايديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة
ولو بمشقص يحمل فى سبيل الله فهلكوا فنزلت هذه الآية على وفق قول رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم ان
الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال فى المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله فالمراد به فى طريق
الدين لان السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما امر الله به فى دينه من الانفاق فهو داخل فى الآية سواء كان انفاقا
فى حج او عمرة او كان جهادا بالنفس وتجهيزا للغير او كان انفاقا فى صلة الرحم او فى الصدقات وعلى العيال او فى الزكوات
والكفارات او فى عمارة السبيل او غير ذلك الا ان الاقرب فى هذه الآية وقد تقدم ذكر الجهاد انه لم يقل وانفقوا فى الجهاد
بل قال وانفقوا فى سبيل الله لوجهين احدهما ان هذا كالتنبيه على العلة فى وجوب هذا الانفاق وذلك لان المال مال
الله فيجب انفاقه فى سبيل الله ولان المؤمن اذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال وثانيهما ان هذه الآيات
انما نزلت فى وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء عمرته فكانت تلك العمرة لا بد من ان تفضى بهم
الى القتال ان مانعهم المشركون فكانت عمرة وجهادا واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لا جرم قال تعالى وانفقوا فى
سبيل الله ولم يقل وانفقوا فى الجهاد وانفقوا فى العمرة اما قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ففيه مسائل
المسئلة الاولى قال ابو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة قال الجار زنجى
لا اعلم فى كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا قال ابو على قد حكى سيبويه التضرة والتسرة وقد جاء
هذا المثال اسما غير مصدر حكى سيبويه التنضبة والتتفلة قال ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز ان يقال
اصلها التهلكة كالتجربة والتبصرة على انها مصدر هلك فابدلت الكسرة بالضمة كما جاء الجوار فى الجوار واقول انى لاتعجب
كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين فى امثال هذه المواضع وذلك انهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما ارادوه فرحوا به واتخذوه
حجة قوية فورود هذا اللفظ فى كلام الله المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة اولى بان يدل على صحة هذه اللفظة
واستقامتها المسئلة الثانية اتفقوا على ان الباء فى قوله بايديكم يقتضى اما زيادة او نقصانا فقال قوم الباء زائدة
والتقدير ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب وبالثوب واخذت القلم وبالقلم فهما لغتان مستعملتان
مشهورتان والمراد بالايدى الانفس كقوله بما قدمت يداك وبما كسبت ايديكم فالتقدير ولا تلقوا انفسكم الى التهلكة
وقال آخرون بل ههنا حذف والتقدير ولا تلقوا انفسكم بايديكم الى التهلكة المسئلة الثالثة قوله ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه راجع الى غيرها اما الاولون
فذكروا فيه وجهين الاول ان لا ينفقوا فى مهمات الجهاد اموالهم فيستولى العدو عليهم ويهلكهم فكانه قيل ان كنت

من رجال الدين فانفق مالك في سبيل الله في طلب مرضاته وان كنت من رجال الدنيا فانفق مالك في دفع الهلاك والضرر
عن نفسك الوجه الثاني انه تعالى لما امره بالانفاق نهاه عن ان ينفق كل ماله فان انفاق كل المال يفضي الى التهلكة عند الحاجة
الشديدة الى الماكول والمشروب والملبوس فكان المراد في قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين
ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط واما الذين قالوا المراد منه غير النفقة
فذكروا فيه وجوها احدها ان لا تخلوا بالجهاد فتتعرضوا للهلاك الذي هو عذاب النار استدل بعضهم بذلك على
التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة وثانيها المراد من قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي لا تقتحموا
من الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا تكون لكم فيه الا قتل انفسكم فان ذلك لا يحل وانما يجب ان يقتحم اذا طمع في
النكاية وان خاف القتل فاما اذا كان ايسا من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له ان يقدم عليه وهذا الوجه
منقول عن البراء بن عازب ونقل عن ابي هريرة انه قال في هذه الاية هو الرجل يستقبل بين الصفين ومن الناس
من طعن في هذا التاويل وقال هذا الفعل غير محرم واحتج عليه بوجوه الاول روي ان رجلا من المهاجرين حمل
على صف العدو فصاح به الناس القى بيده الى التهلكة فقال ابو ايوب الانصاري نحن اعلم بهذه الاية وانما نزلت فينا
صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوي الاسلام وكثر اهله رجعنا الى اهالينا
واموالنا نصلحها فكانت التهلكة الاقامة في الاهل والمال وترك الجهاد الثاني روى الشافعي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار ارايت يا رسول الله ان قتلت صابرا محتسبا قال لك الجنة فانغمس في جماعة
العدو فقتلوه وان رجلا من الانصار القى درعا كان عليه حين ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه
بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث روي ان رجلا من الانصار تخلف من اصحاب بئر معونة فراى الطير
عكوفا على من قتل من اصحابه فقال لبعض من معه ساتقدم الى العدو فيقتلونني ولا اتخلف عن مشهد قتل فيه اصحابي ففعل ذلك
فذكروا ذلك للنبي عليه السلام فقال فيه قولا حسنا الرابع روي ان قوما حاصروا حصنا فقاتل رجل حتى قتل فقيل القى
بيده الى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب ذلك فقال كذبوا اليس الله يقول ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله
ولمن نصر ذلك التاويل ان يجيب عن هذه الوجوه فيقول انا انما حرمنا القاء النفس في صف العدو اذا لم يتوقع ايقاع
نكاية فيهم فاما اذا توقع ذلك فيجوز ذلك فلم قلتم انه لم يوجد هذا المعنى في هذه الوقائع الوجه الثالث في تاويل الاية
ان يكون هذا متصلا بقوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص اي فان قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فان
الحرمات قصاص فجازوا اعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على ان تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال فانكم بذلك
تكونون ملقين بايديكم الى التهلكة الوجه الرابع في التاويل ان يكون المعنى انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انا نخاف الفقر ان
انفقنا فنهلك ولا يبقى معنا شيء فنهوا عن ان يجعلوا انفسهم هالكين بالانفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك
كما يقال جعل فلان هالكا والقاه في الهلاك اذا حكم عليه بذلك الوجه الخامس ولا تلقوا بايديكم وهو الرجل الذي يصيب
الذنب الذي يرى انه لا ينفعه معه عمل فذاك هو القاء النفس في التهلكة فالحاصل ان معناه النهي عن القنوط عن رحمة
الله تعالى لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب الوجه السادس يحتمل ان يكون المراد وانفقوا
في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بان تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه
اما بتكثير المنة او بتكثير وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله ولا تبطلوا اعمالكم اما قوله تعالى واحسنوا ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى اختلفوا في ان المحسن مشتق مماذا وفيه وجوه الاول انه مشتق من فعل الحسن وانما استعمله فيمن نفع
غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه فعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا كانا حسنا كان فاعلهما محسنا
الثاني انه مشتق من الاحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله احسانا وتعلق هذا القائل في اثبات مذهبه
بالعرف الثالث المحسن هو الذي يكون فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما حصل من مجموع الامرين المسئلة الثانية قوله
واحسنوا فيه وجوه الاول قال الاصم واحسنوا في فرائض الله الثاني احسنوا في الانفاق على من يلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود
فيه ان يكون ذلك الانفاق مقرونا بطلاقة الوجه واللطافة في الكلام الثالث واحسنوا في الانفاق فلا تسرفوا ولا تقتروا
وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حمل الاية على جميع الوجوه اما قوله تعالى ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم
تفسيره مرارا قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ
الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك
لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب ۰ في الاية مسائل المسئلة الاولى الحج
في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشيء اذا قصده مرة بعد اخرى وادام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء
السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجون في كل سنة واما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها اركان ومنها ابعاض
ومنها هيئات فالاركان ما لا يحصل التحلل الا باتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شيء يجبر بالدم والهيئات
ما لا يجب الدم على تاركها والاركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا
والمروة وفي حلق الراس وتقصيره قولان اصحهما انه نسك لا يحصل التحلل الا به واما الابعاض فهي الاحرام من الميقات
والمقام بعرفات الى المغرب في قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر في قول ورمي جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالي التشريق
في قول ورمي ايامها واما سائر اعمال الحج فهي سنة واما اركان العمرة فاربعة الاحرام والطواف والسعي
وفي الحلق قولان ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فان كان معه هدي ذبحه ثم حلق او قصر ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدي
المسئلة الثانية قوله تعالى واتموا امر بالاتمام وهل هذا الامر مطلق او مشروط ذهب اصحابنا الى انه مطلق والمعنى
افعلوا الحج والعمرة على نعت التمام والكمال والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة ان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع
فيه فليتمه قالوا ومن الجائز ان لا يكون الدخول في الشيء واجبا الا ان بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجبا وفائدة هذا
الخلاف ان العمرة واجبة عند اصحابنا وغير واجبة عند ابي حنيفة حجة اصحابنا من وجوه الاول قوله تعالى واتموا الحج

والعمرة

والعمرة لله وجه الاستدلال به ان الاتمام قد يراد به فعل الشيء تاما كاملا واذا ثبت الاحتمال وجب ان يكون المراد من هذا
اللفظ ههنا هو ذلك اما بيان الاحتمال فيه فيدل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن اي فعلهن على سبيل التمام
والكمال وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي فافعلوا الصيام تاما الى الليل وحمل اللفظ على هذا اولى من قول من يقول
المراد فاشرعوا في الصيام ثم اتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج اليه
فثبت ان قوله واتموا يحتمل ان يكون المراد منه الاتيان به على نعت التمام والكمال فوجب حمله عليه اقصى ما في الباب انه يحتمل
ايضا ان يكون المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فاتموه الا ان حمل اللفظ على الوجه الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان حمل
الاية على الوجه الثاني يقتضي ان يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير اتموا الحج والعمرة ان شرعتم فيهما وعلى التاويل الاول
الذي نصرناه لا يحتاج فيه الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك اولى الثاني ان اهل التفسير ذكروا ان هذه الاية هي اول اية نزلت
في الحج فحملها على ايجاب الحج اولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع الثالث قرا بعضهم واقيموا الحج والعمرة لله وهذا وان كان
قراءة شاذة فجارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تاويل على تاويل الرابع ان الوجه الذي نصرناه يفيد وجوب الحج
والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتاويل الذي ذكرتم لا يفيد اصل الوجوب فكان التاويل الذي نصرناه اكثر
فائدة فكان حمل كلام الله عليه اولى الخامس ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه اولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا
اقرب الى الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه السادس هب انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكنا نقول اللفظ دل على وجوب الاتمام
جزما وظاهر الامر للوجوب وكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا
للمكلف فهو واجب فيلزم ان يكون الشروع واجبا في الحج والعمرة السابع روى عن ابن عباس انه قال والذي نفسي بيده انها
لقرينتها في كتاب الله يعني العمرة لقرينة الحج في الامر بهما في كتاب الله يعني في هذه الاية فكان كقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة
فهذا تمام تقرير هذه الحجة فان قيل قرا علي وابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم
الحج في الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة الثاني ان فيها ضعفا
في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الفعلية الثالث ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة الله ومجرد كونها
عبادة الله لا ينافي وجوبها والا وقع التعارض بين مدلولي القراءتين وهو غير جائز الرابع انه لما كان قوله والعمرة لله وجب
ان تكون العمرة مامورا بها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود
الحجة الثانية في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجوب حج اصغر على ما عليه حقيقة افعل وما ذاك
الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب ان تكون واجبة لقوله تعالى واتموا الحج ولقوله ولله على الناس حج البيت
الحجة الثالثة في المسئلة احاديث منها ما اورده الجوزقي في المتفق بين الصحيحين ان جبريل عليه السلام سال النبي صلى
الله عليه وسلم عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم
رمضان وتحج وتعتمر وروى النعمن بن سالم عن عمرو بن اوس عن ابي رزين انه سال النبي صلى الله عليه وسلم قال ان ابي شيخ
كبير ادرك الاسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن قال عليه السلام حج عن ابيك واعتمر امر بهما والامر للوجوب
ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه السلام قال ان الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدات ومنها
ما روت عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين قالت قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه السلام عليهن
جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة [illegible]

معناه وتحرم عبادة الله م

اوجب عن الحلق عند الاذى فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الخصم الثالث هذه الآية تدل على وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد لوجهين الاول ان السفر مقصود في الحج بدليل انه من اوصى بان يحج عنه فانه يحج من وطنه ولولا ان السفر مقصودا في الحج والا لكان يحج عنه من ادنى المواقيت ويدل عليه ايضا انهم قالوا لو نذر ان يحج ماشيا فحج راكبا يلزمه دم فثبت ان السفر مقصود والقران يقتضي تقليل السفر لان بسببه يصير السفران سفرا واحدا فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد الثاني ان الحج لا معنى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر الله والله تعالى مزوره ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة اكثر كان وقعها عند المخدوم اعظم وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة بل الحق ان جملة انواع الطاعات المعتبرة في الحج والعمرة يتكرر عند الافراد وتصير واحدة عند القران فثبت ان الافراد اقرب الى التمام والافراد وان لم يكن واجبا بحكم هذه الآية فلا اقل من كونه افضل الحجة الثانية في بيان ان الافراد افضل ان الافراد يقتضي كونه آتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الاعمال الشاقة في الافراد اكثر فوجب ان يكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها الحجة الثالثة انه كان عليه السلام مفردا فوجب كون الافراد افضل اما قولنا انه كان مفردا فاعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم افرد الحج وروى جابر وابن عمر انه افرد واما انس فقد روى عنه انه قال كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفي فسمعته يقول لبيك بعمرة وحجة معا ثم ان الشافعي رجح رواية عائشة وجابر وابن عمر على رواية انس من وجوه احدها بحال الرواة اما عائشة فلانها كانت عالمة ومع علمها كانت اشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم واشد الناس وقوفا على احواله واما جابر فانه كان اقدم صحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم من انس وان انسا كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم واما ابن عمر فانه كان مع فقهه اقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم من غيره لان اخته حفصة كانت زوجته والثاني ان عدم القران متاكد بالاستصحاب والثالث ان الافراد يقتضي تكثير العبادات والقران يقتضي تقليلها فكان الحاق الافراد بالنبي صلى الله عليه وسلم اولى واذا ثبت انه عليه السلام كان مفردا وجب ان يكون الافراد افضل لانه عليه السلام كان يختار الافضل لنفسه ولانه عليه السلام قال خذوا عني مناسككم اي تعلموا مني الحجة الرابعة ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان الاول اولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة فكل ما كان افضى الى تكثير العبادة كان اولى وحجة ابي حنيفة من وجوه الاولى التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل ان يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما وان يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل الاتمام فلو حملناه على الاول لا يفيد الثاني ولو حملناه على الثاني افاد الاول فكان الثاني اكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان الاولى حمل كلام الله على ما يكون اكثر فائدة الحجة الثانية ان القران جمع بين النسكين فوجب ان يكون افضل من الاتيان بنسك واحد الحجة الثالثة ان في القران مسارعة الى النسكين وفي الافراد ترك مسارعة الى احد النسكين فوجب ان يكون القران افضل لقوله تعالى وسارعوا والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الآية تدل من ثلاثة اوجه دلالة بحسب اللفظ على الافراد وما ذكرتموه مجرد حسن ظن حيث قلتم فحمل اللفظ على ما هو اكثر فائدة اولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا والجواب عن الثاني والثالث ان كل ما يفعله القارن فيفعله المفرد ايضا الا ان القران كانه حيلة في اسقاط الطاعة فمنتهى الامر فيه ان يكون مرخصا فيه فاما ان يكون افضل فلا وبالجملة فالشافعي لا يقول ان الحجة المفردة بلا عمرة افضل من الحجة المقرونة بل من اتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فمجموع هذين الامرين افضل من الاتيان بالحجة المقرونة المسئلة الرابعة في تفسير الاتمام في قوله واتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه الاول روي عن علي وابن مسعود ان اتمامهما ان تحرم من دويرة اهلك الثاني قال ابو مسلم المعنى ان من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا التاويل ان هذه الآية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بان لا يرجع حتى يتم هذا الغرض ويحصل من هذا التاويل فائدة فقهية وهي ان تطوع الحج والعمرة كفرضهما في وجوب الاتمام الثالث قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم امر عباده ان يتموا الآداب المعتبرة فيهما وذكر الشيخ الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام عشرة الاول في المال فينبغي ان يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه معه التوسع في الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشيء قبل خروجه ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل او يكتريها فان اكتراها فليظهر للمكاري كل ما يحصل رضاه فيه الثاني في الرفيق فينبغي ان يلتمس رفيقا صالحا محبا للخير معينا عليه ان نسي ذكره وان ذكر اعانه وان جبن شجعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره واما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ويلتمس دعاءهم فان الله تعالى جعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع ان يقول استودع الله دينك وامانتك وخواتيم عملك الثالث في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى بعد الفاتحة قل يا ايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص الرابع اذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوة اكثر كان اولى الخامس في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله اكبر توكلت على الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون السادس في النزول والسنة ان يكون فيه اكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار فاذا نزل صلى ركعتين ودعا الله تعالى كثيرا السابع ان قصده عدو او سبع بالليل او النهار فليقرأ آية الكرسي وشهد الله والاخلاص والمعوذتين ثم يقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت الثامن مهما علا نشزا من الارض في الطريق فيستحب ان يكبر ثلاثا التاسع ان لا يكون هذا السفر مشوبا بشيء من الاغراض

الاستصحاب هو الحكم الذي ثبت في الزمان الثاني بناء على الزمان الاول

لكنه يقول ثم

للمكاري ثم

العاجلة

العاجلة كالتجارة وغيرها العاشر ان يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات يأتي بجميع اركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى فقوله تعالى واتموا الحج كلمة شاملة جامعة لجميع هذه المعاني فاذا اتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعا ملة ابراهيم حيث قال تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن الوجه الرابع في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان المراد افردوا كل واحد منهما بسفر وهذا تاويل من قال الافراد افضل وقد بيناه بالدليل وهذا التاويل مروي عن علي رضي الله عنه وقد روي مرفوعا عن ابي هريرة وكان عمر يترك القران والمتعة ويذكر ان ذلك اتم للحج والعمرة وان يعتمر في غير اشهر الحج قال تعالى الحج اشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر انه قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم المسئلة الخامسة قرأ نافع وابن عامر وابو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في آل عمران قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وكسر البيت وكسره وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم اما قوله تعالى فان احصرتم قال احمد بن يحيى اصله الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يبوح بسره حصر لانه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالمحبوس في الحجاب وهو في شعر لبيد ٭ جن لدى باب الحصير قيام ٭ والحصير معروف سمي به لانضمام بعض اجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو ويقال حصره العدو اذا منعه عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقاويل الاول وهو اختيار ابي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة واكثر اهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو القول الثاني ان لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان ذلك بسبب العدو او بسبب المرض وهو قول الفراء القول الثالث انه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر قالا لا حصر الا حصر العدو واكثر اهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي وفائدة هذا البحث يظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال ابو حنيفة يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة ابي حنيفة ظاهرة على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة ضربان احدهما الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصا صريحا في ان احصار المرض يفيد هذا الحكم وثانيهما الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان بسبب العدو او بسبب المرض وعلى هذا القول حجة ابي حنيفة تكون ظاهرة ايضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو او بالمرض واما على القول الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق اهل اللغة وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو والجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تقرير قول ابي حنيفة وهو ظاهر قوي واما تقرير مذهب الشافعي فهو انه يدعي ان المراد بالاحصار في هذه الآية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن اهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولا شك ان قولهما اولى لتقدمهما على هؤلاء الادباء في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم انا نؤكد ذلك بوجوه الحجة الاولى ان الاحصار افعال من الحصر والافعال تارة يجيء بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبته وتارة بمعنى صار ذا كذا نحو اغد البعير اذا صار ذا غدة واجرب الرجل اذا صار ذا جرب وتارة بمعنى الوجدان كقولهم احمدت الرجل اي وجدته محمودا والاحصار لا يمكن ان يكون للتعدية فوجب حمله اما على الصيرورة او على الوجدان والمعنى انهم صاروا محصورين او وجدوا محصورين ثم ان اهل اللغة اتفقوا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض فوجب ان يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو او وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا الحجة الثانية ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده اذا كان قادرا على ذلك الفعل ممكنا منه ثم انه منع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر على الفعل البتة فيستحيل الحكم عليه بانه ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضي فاما اذا كان ممنوعا بالعدو فهاهنا القدرة على الفعل حاصلة الا انه تعذر الفعل لاجل مانع العدو فصح هاهنا ان يقال انه ممنوع عن الفعل فثبت ان لفظ الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن ان يكون حقيقة في المرض الحجة الثالثة [illegible] محال [illegible] وصف العدو بانه حابس ومانع وصف حقيقي وحمل الكلام على حقيقته اولى من حمله على مجازه الحجة الرابعة ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب ان يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة الحجة الخامسة انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه عطف عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض او من يكون المريض داخلا فيه لكان هذا عطفا للشيء على نفسه فان قيل انما خص هذا المريض بالذكر لانه [illegible] قلنا هذا وان كان حسنا [illegible] عطف الشيء على نفسه [illegible] الحجة السادسة قال تعالى فاذا امنتم ولفظ الامن انما يستعمل في الخوف من العدو لا في المرض فانه يقال للمريض شفي وعوفي ولا يقال امن فان قيل لا نسلم ان لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف فانه يقال امن المريض من الهلاك وايضا خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم اولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد الا الامن من العدو قوله خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم اولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا امنتم ليس فيه بيان انه من حصل الامن فلا بد وان يكون المراد حصول الامن من شيء تقدم ذكره وهو الاحصار فصار التقدير فاذا امنتم من ذلك الاحصار [illegible] الامن لا يطلق الا في حق العدو وجب ان يكون المراد من هذا الاحصار

[illegible]

منع العدو فثبت بهذه الدلائل ان الاحصار المذكور في الاية هو منع العدو فقط واما قول من قال انه منع المرض خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل اخر وهو ان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية ان الكفار احصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وان اختلفوا في ان الاية النازلة في سبب هل تتناول غير ذلك السبب الا انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الاية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع فثبت بما ذكرنا ان الاحصار في هذه الاية عبارة عن منع العدو واذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبيانه من وجهين الاول ان كلمة ان للشرط عند اهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا فهذا يقتضي ان لا يثبت الحكم الا في الاحصار الذي دلت الاية عليه فلو اثبتنا هذا الحكم في غيره بالقياس وهو غير جائز الوجه الثاني ان الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا الا ترى انه اذا جامع امرأته حتى فسد حجه لا يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء لم يخرج من احرامه والمرض ليس كالعدو لان المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه امنا من مرضه اما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان اقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندي في هذه المسئلة على ما يليق بالتفسير اما قوله تعالى فما استيسر من الهدي ففيه مسائل المسئلة الاولى قال القفال في الاية اضمار والتقدير فتحللتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة اي فافطر فعدة وفيها اضمار اخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدي كلام غير تام بل لا بد فيه من الاضمار ثم فيه احتمالان احدهما ان يقال محل ما رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر وثانيهما قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما تيسر كان صوابا واكثر ما جاء في القرآن من اشباهه مرفوع المسئلة الثانية استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم اي تعظم واستكبر اي تكبر واستصعب اي صعب المسئلة الثالثة الهدي جمع هدية كما يقال تمر وتمرة قال احمد بن يحيى اهل الحجاز يخففون الهدي وتميم يثقلون فيقولون هدية وهدي مثل مطية ومطي قال الشاعر * حلفت برب مكة والمصلى * واعناق الهدي مقلدات * ومعنى الهدي ما يهدى الى بيت الله تقربا اليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان الى غيره تقربا اليه ثم قال علي وابن عباس والحسن وقتادة للهدي اعلاه بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة فعليه ما تيسر له من هذه الاجناس المسئلة الرابعة المحصر اذا كان عادما للهدي هل له بدل ينتقل اليه للشافعي فيه قولان احدهما لا بدل له ويكون الهدي في ذمته ابدا وبه قال ابو حنيفة والحجة فيه انه تعالى اوجب على المحصر الهدي على التعيين وما اثبت له بدلا وثانيهما له بدل ينتقل اليه وهو مذهب احمد فاذا قلنا بالقول الاول هل له ان يتحلل في الحال ويقيم على احرامه فيه قولان احدهما انه يقيم على احرامه حتى يجده وهو قول ابي حنيفة ويدل عليه ظاهر الاية الثاني له ان يتحلل في الحال للمشقة وهو الاصح واذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة واقربها ان يقال يقوم الهدي بالدراهم وبالدراهم يشتري الطعام ويؤدي ذلك وانما قلنا ذلك لانه اقرب من الهدي المسئلة الخامسة المحصر اذا اراد التحلل وذبح ان ينوي التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح المسئلة السادسة اختلفوا في العمرة فاكثر الفقهاء قالوا حكمها في الاحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين انه لا احصار فيها لانها غير موقتة وهذا باطل لان قوله تعالى فان احصرتم مذكور في عقيب الحج والعمرة فكان عائدا اليهما اما قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله ففيه مسائل المسئلة الاولى في الاية حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدي محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الاية حتى يبلغ الهدي محله وينحر فاذا نحر فاحلقوا المسئلة الثانية قال الشافعي يجوز اراقة دم الاحصار لا في الحرم بل حيث حبس وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك الا في الحرم ومنشأ الخلاف البحث في تفسير هذه الاية فقال الشافعي المحل في هذه الاية اسم للزمان الذي حصل فيه الحل وقال ابو حنيفة اسم للمكان حجة الشافعي من وجوه الحجة الاولى انه عليه السلام احصر بالحديبية ونحر بها والحديبية ليست من الحرم قال اصحاب ابي حنيفة انه عليه السلام انما احصر في طرف الحديبية الذي اسفل مكة وهو من الحرم قالوا وقد الحديبية هي طرف الحرم على تسعة اميال من مكة اجاب القفال عن هذا السؤال في تفسيره فقال الدليل على ان نحر ذلك الهدي ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان يبلغ محله فبين تعالى ان الكفار منعوا النبي عليه السلام عن ابلاغ الهدي محله الذي كان يريده فدل هذا على انهم نحروا ذلك في غير الحرم الحجة الثانية ان المحصر سواء كان في الحل او في الحرم فهو مامور بنحر الهدي فوجب ان يتمكن في الحل والحرم من نحر الهدي بيان المقام الاول ان قوله تعالى فان احصرتم يتناول لكل من كان محصرا سواء كان في الحل او في الحرم وقوله تعالى بعد ذلك فما استيسر من الهدي فمعناه ما استيسر من الهدي نحره واجبا ومعناه فانحروا ما استيسر من الهدي وعلى التقديرين ثبت ان هذه الاية دالة على ان نحر الهدي واجب على المحصر سواء كان محصرا في الحل او في الحرم واذا ثبت هذا وجب ان يجوز له الذبح في الحل والحرم لان المكلف بالشيء اقل درجاته ان يجوز له فعل المامور به واذا كان كذلك وجب ان يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث احصر الحجة الثالثة ان الله تعالى انما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو في الحال فلو لم يجز النحر الا في الحرم وما لم يحصل النحر لم يحصل التحلل بدلالة هذه الاية فعلى هذا التقدير وجب ان لا يحصل التحلل في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولان الموصل للنحر الى الحرم ان كان هو فقد بقي الخوف فكيف يؤمر بهذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فاذا يفعل حجة ابي حنيفة من وجوه الاول ان المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدي محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله في الحال وجوابه المحل عبارة عن الزمان فان من المشهور ان محل الدين هو وقت وجوبه الثاني هب ان لفظ المحل يحتمل المكان والزمان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال في قوله ثم محلها الى البيت العتيق وفي قوله هديا بالغ الكعبة فبين ان محل الهدي هو البيت ولا شك ان المراد منه الحرم فان البيت عينه لا يراق فيه الدماء وجوابه قال الشافعي كل ما وجب على المحرم في ماله من فدية وجزاء وهدي فلا يجزي الا في الحرم لمساكين اهله الا في موضعين احدهما من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين وثانيهما دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فالايات التي ذكرتموها في سائر الدماء فلم قلتم انها تتناول هذه الصورة

الثالث قالوا الهدي انما سمي هديا لانه جار مجرى الهدية التي يبعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بعثها المهدي الى دار المهدى اليه وهذا المعنى لا يتصور الا بان يجعل موضع الهدي هو الحرم وجوابه هذا تمسك بالاسم وهو محمول على الافضل عند القدرة الرابع ان سائر دماء الحج كلها قربة كانت وكفارة لا يصح الا في الحرم فكذا هذا وجوابه ان هذا الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف انما يحصل اذا قدر عليه حيث احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق المسئلة الثالثة هذه الاية دلت على انه لا ينبغي لهم ان يحلوا فيحلقوا رؤسهم الا بعد تقديم ما استيسر من الهدي كما انه امرهم ان لا يناجوا الرسول عليه السلام الا بعد تقديم الصدقة اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك ففيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب بن عجرة قال كعب مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمان الحديبية وكان في شعري شيء كثير من القمل والصئبان وهي تتناثر على وجهي فانا اطبخ قدرا لي فقال عليه الصلوة والسلام ايؤذيك هوام راسك قلت نعم يا رسول الله فانزل الله تعالى هذه الاية والمقصود فيها ان المحرم اذا تأذى بالمرض او بهوام راسه ابيح له المداواة والحلق بشرط الفدية المسئلة الثانية قوله تعالى ففدية رفع لانه مبتدأ خبره محذوف والتقدير فعليه فدية وايضا فيه اضمار اخر والتقدير فحلق فعليه فدية المسئلة الثالثة قال بعضهم هذه الاية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدي محله ربما لحقه مرض واذى في راسه ان صبر فالله تعالى اذن له في ازالة ذلك المؤذي بشرط بذل الفدية وقال الاخرون بل الكلام مستأنف في كل محرم لحقه مرض في بدنه فاحتاج الى علاج او لحقه اذى في راسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فابيح له بشرط الفدية وقد يحتاج ايضا الى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك اما من يكون به اذى من راسه فقد يكون بسبب كثرة القمل والصئبان وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض والم وبالجملة فهذا الحكم عام في جميع محظورات الحج المسئلة الرابعة اختلفوا في انه هل تقدم الفدية ثم يترخص او تؤخر الفدية عن الترخص والذي يقتضيه الظاهر انه تؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب الفدية فكان مقدما عليه وايضا قد بينا ان تقدير الاية فحلق فعليه فدية من صيام ولا ينتظم الكلام الا على هذا الحد فاذا يجب تاخير الفدية اما قوله تعالى من صيام او صدقة او نسك فالمراد ان تلك الفدية احد هذه الامور الثلاثة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اصل النسك العبادة قال ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الاثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا اصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة نسيكة لانها من اشرف العبادات التي يتقرب بها الى الله المسئلة الثانية اتفقوا في النسك على ان اقله شاة وذلك لان النسك لا يتادى الا باحد الامور الثلاثة الجمل والبقر والغنم ولما كان اقلها هو الشاة لا جرم كان اقل الواجب في النسك هو الشاة واما الصيام والاطعام فليس في الاية ما يدل على كميتها وكيفيتها [illegible]

مزاحمة الحج والعمرة في عام واحد الشرط الرابع ان لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من كان اهله على اقل من مسافة القصر فان كان على مسافته فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من مكة او من الحرم فيه وجهان الشرط الخامس ان يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فان عاد الى الميقات بعد الفراغ من العمرة فاحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه الشرائط هي المعتبرة في لزوم دم التمتع المسئلة الثانية قال الشافعي دم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له ان يأكل منه وقال ابو حنيفة انه دم نسك ويأكل منه حجة الشافعي من وجوه الحجة الاولى ان التمتع حصل فيه خلل فوجب ان يكون الدم دم الجبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه الاول روى ان عثمان كان ينهى عن المتعة فقال علي رضي الله عنه عمدت الى رخصة اتيها رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريب وقت الحاجة فقد ابطلتها فسمى المتعة رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيه الثاني انه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فدل على انه حصل في كونه عبادة نوع خلل الثالث وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه ان يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وايضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وايضا كان من حقه جعل الميقات للحج فانه اعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت تمكن الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك الحجة الثانية الدم ليس بنسك اصلي من مناسك الحج او العمرة كما لو افرد بهما وكما في حق المكي والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم ايضا بدليل ان من جمع بين الصلوة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا ان هذا الدم ليس دم نسك فلا بد ان يكون دم جبران الحجة الثالثة ان الله تعالى اوجب الهدى على المتمتع بلا توقيت وكونه غير موقت دليل على انه دم جبران لان المناسك كلها موقتة الحجة الرابعة ان للصوم فيه مدخلا ودم النسك لا يبدل بالصوم اذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله الزم المكلف اتمام الحج والعمرة في قوله واتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على ان حج المتمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وذلك لان تمتعكم يوجب نقصا في حجكم فاجبروه بالهدى ليكمل به حجكم وهذا معنى حسن مفهوم من سياق الاية وهو لا يتقرر الا على مذهب الشافعي رحمه الله المسئلة الثالثة الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضأن او ثنية من المعز ولو شارك ستة في بدنة او بقرة جاز ووقت وجوبه بعد ما احرم بالحج لان الفاء في قوله فما استيسر يدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب ان يذبح يوم النحر فلو ذبح بعد ما احرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند ابي حنيفة لا يجوز واصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبر كسائر دم جبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر اما قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدى فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام وهل الهدى افضل ام الصيام الظاهر ان يكون المبدل الذي هو الاصل افضل لكنه بين تعالى في هذا البدل انه في الكمال والثواب كالهدى وهو قوله تعالى تلك عشرة كاملة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى الاية نص فيما اذا لم يجد الهدى و الفقهاء قاسوا عليه ما اذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه او كان ماله غائبا او يباع بثمن غال فههنا ايضا يعدل الى الصوم المسئلة الثانية قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج اي فصيام ثلاثة ايام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهي ان المتمتع اذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج وقال ابو حنيفة يصح حجة الشافعي وجهان الاول انه صام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله وكما اذا صام السبعة الايام قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة ايام في الحج واراد باحرام الحج لان سائر افعال الحج لا تصلح ظرفا للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه الثاني انه قبل الاحرام بالحج ليس بوقت الهدى الذي هو اصل فكذا لا يكون وقتا للصوم الذي هو بدله اعتبارا بسائر الاصول والابدال وتحقيقه ان البدل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كانه الاصل فلا يجوز ان يحصل في وقت لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على انه يجوز بعد الشروع في الحج الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز يوم النحر ولا ايام التشريق لقوله عليه السلام لا تصوموا في هذه الايام والمستحب ان يصوم في ايام الحج بحيث يكون يوم عرفة مفطرا المسئلة الثالثة اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعتم قال الشافعي في الجديد هو الرجوع الى اهله ووطنه وقال ابو حنيفة المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاخذ في طريق الرجوع ويتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع من الحج قبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند الشافعي ويجزيه عند ابي حنيفة حجة الشافعي وجوه الاول ان قوله تعالى اذا رجعتم معناه الى الوطن فالله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطا وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب ان لا يوجد المشروط ويتأكد ما قلنا بانه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شيء الحجة الثانية ما روى ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوا اهلالكم بالحج عمرة الا من قلد الهدى فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة ثم اتينا النساء ولبسنا الثياب ثم امرنا عشية التروية ان نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم الى امصاركم الحجة الثالثة ان الله تعالى اسقط الصوم عن المسافر في رمضان وصوم التمتع اخف شأنا منه المسئلة الرابعة قرأ ابن ابي عبلة وسبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة ايام فكانه قيل فصيام ثلاثة ايام كقوله او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما اما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد طعن الملحدون فيه من وجهين احدهما ان من المعلوم بالضرورة ان الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون ايضاحا للواضحات الثاني ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك محال والعلماء ذكروا انواعا من الفوائد في هذا الكلام الاول ان الواو في قوله وسبعة اذا رجعتم ليس نصا قاطعا في الجمع بل قد يكون بمعنى او كما في قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع وكما في قوله جالس الحسن وابن سيرين اي جالس هذا او هذا فالله تعالى ذكر قوله تلك عشرة كاملة لازالة هذا الوهم الثاني ان المعتاد ان يكون البدل اضعف حالا من المبدل كما في التيمم مع الماء فالله تعالى بين ان هذا البدل ليس كذلك بل هو كامل في كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدى المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى ما حصل له من الاجر الكامل عنده تعالى وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال تلك كاملة يجوز ان يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة والسبعة المفردة عن ثلاثة

فلابد

فلابد في هذا من ذكر العشرة ثم اعلم ان قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلاثة اوجه احدها انها كاملة في البدل عن الهدى قائمة مقامها وثانيها انها كاملة في ان ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من ياتي بالهدى من القادرين عليه وثالثها انها كاملة في ان حج المتمتع اذا اتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يات بهذا التمتع الوجه الثالث انه تعالى اذا قال وجبت عليكم صيام عشرة ايام لم يبعد ان يكون هناك دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع والعرف فلو قال ثلاثة في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال ان يكون ذلك مخصوصا بحسب بعض الدلائل المخصصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصا على ان هذا المخصص لم يوجد البتة فيكون دلالته اقوى واحتماله للتخصيص والنسخ ابعد الوجه الرابع ان مراتب الاعداد اربع الاحاد والعشرات والمآت والالوف وما وراء ذلك فاما ان يكون مركبا او مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير امر محتاج الى التعريف فصار تقدير الكلام انما وجبت هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب الوجه الخامس ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة ابعد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير عنه بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتملا على مصالح عظيمة لا يجوز الاخلال بها اما اذا عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها واذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دالا على ان رعاية هذا العدد في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة الوجه السادس في بيان فائدة هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا اهل حساب فبين الله تعالى بذلك بيانا قاطعا للتشكك والريب وهذا كما روى انه قال في الشهر هكذا وهكذا وهكذا ثم اشار بيديه ثلاث مرة اخرى وامسك ابهامه في الثالث منبها بالاولى على ثلاثين وبالثانية على تسعة وعشرين الوجه السابع ان هذا الكلام يزيل الابهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهتان في الخط جدا فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه الوجه الثامن ان قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع ان يكمل صيام سبعة ايام على معنى انه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج اربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ويحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاما اذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاحتمال وتبين ان الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة الوجه التاسع ان اللفظ وان كان خبرا لكن المعنى امر والتقدير فلتكن تلك الصيامات صيامات جبرانات عن الخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى تكون جابرا للخلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب ان يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرناه في بيان كون الحج تاما وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشيء اذا كان متاكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز ان يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن تاكد الامر به ومبالغة الشرع في ايجابه الوجه العاشر انه تعالى لما امر بصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان انها طاعة عظيمة كاملة عند الله تعالى فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة طاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله بلام الاختصاص على ما قال الصوم لي والحج ايضا مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص هاتين العبادتين لله تعالى فالعقل دل ايضا على ذلك اما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع عليها الا الله تعالى وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاة الله والحج ايضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والوطن والولد ويوجب التباعد عن اكثر اللذات فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاة الله تعالى ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين الشيئين الشاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ عن الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم ان ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة فلا جرم لما اوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة شهد سبحانه وتعالى على انها عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة فان التنكير في مثل هذا الموضع يدل على تعظيم الحال فكانه قال عشرة واي عشرة عشرة كاملة فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن الملحدين عن هذه الاية والحمد لله رب العالمين اما قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله ذلك اشارة الى ما تقدم واقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى وبدله وابعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي انه راجع الى الاقرب وهو ان لزوم الهدى وبدله على المتمتع انما يكون اذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من اهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بدله وذلك لان عند الشافعي هذا الهدى انما لزم الافاقي لانه كان من الواجب عليه ان يحرم عن الحج من الميقات فلما احرم في الميقات عن العمرة ثم احرم عن الحج لا عن الميقات فقد حصل هذا الخلل فجعل مجبورا بالدم والمكي لا يجب عليه ان يحرم من الميقات فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا في حجه فلا جرم لا يجب عليه الهدى ولا بدله وقال ابو حنيفة ان قوله ذلك اشارة الى الابعد وهو ذكر التمتع وعنده انه لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع او قرن فعليه دم وهو دم جناية لا يأكل منه حجة الشافعي من وجوه الاولى قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي الحجة الثانية قوله تعالى ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدى فاذا خص ايجاب الهدى بالتمتع الذي يكون افاقيا لزم القطع بان غير الافاقي قد يكون ايضا متمتعا الحجة الثالثة ان الله تعالى شرع القران والمتعة ابانة نسخ ما كان عليه اهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس كافة الحجة الرابعة ان من كان من اهل الافراد كان من اهل المتعة قياسا على المدني الا ان المتمتع المكي لا دم عليه لما ذكرناه حجة ابي حنيفة ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض اولى من البعض وجوابه لم لا يجوز ان يقال عوده الى الاقرب اولى لان القرب سبب للرجحان اليس ان مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما تميزت تلك الجملة

كاملة لان الحج المامور به حج تام كامل على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وهذه الصيامات ٥

عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم اهل مكة واهل
ذي طوى قال فلو ان اهل منى احرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم اقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك عن
اهل الحرم ايجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هم مثل اهل مكة فقيل له فاهل منى فقال لا ارى ذلك الا لاهل
مكة خاصة وقال طاوس حاضروا المسجد الحرام هم اهل الحرم وقال الشافعي هم الذين يكونون على اقل من مسافة القصر
من مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال ابو حنيفة حاضروا المسجد الحرام هم اهل المواقيت وهي ذو الحليفة
والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من اهل موضع من هذه المواضع او من اهل ما وراءها الى مكة فهو من حاضري
المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الآية موافق لمذهب مالك لان اهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد
الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لا يدل الا عليهم الا ان الشافعي قال كثيرا ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال
تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما اسري به
من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لا تراق في البيت والمسجد واذا ثبت
هذا فنقول المراد من المسجد الحرام ههنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان الاول الحاضر ضد المسافر فكل من لم يكن مسافرا
كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما يثبت لمسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا وكان حاضرا الثاني
ان العرب يسمي اهل القرى حاضرة وحاضرين واهل الوبر بادية وبادين ومشهور كلام الناس اهل البدو والحضر يراد
بها اهل الوبر والمدر المسئلة الثالثة قال الفراء اللام في قوله لمن اي ذلك الفرض الذي هو الدم او الصوم لازم على من
لم يكن من اهل مكة لقوله عليه السلام اشترطي لهم الولاء اي عليهم المسئلة الرابعة الله تعالى ذكر حضور الاهل
والمراد حضور المحرم لا حضور الاهل لان الغالب على الرجل انه يسكن حيث اهله ساكنون المسئلة الخامسة المسجد الحرام
انما وصف بهذا الوصف لان اصل الحرام المنع والمحروم الممنوع من المكاسب والشيء المنهي عنه حرام لانه منع من اتيانه
والمسجد الحرام الممنوع من ان يفعل فيه ما منع عن فعله قال الفراء يقال حرام وحرم مثل زمان وزمن اما قوله تعالى واتقوا
الله قال ابن عباس يريد فيما فرضه عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده قال ابو مسلم العقاب والمعاقبة
سيان وهو مجازاة المسيء على اساءته وهو مشتق من العاقبة كانه يراد عاقبة فعله السيء كقول القائل لتذوقن
فعلك قوله تعالى الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير
يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولي الالباب فيه مسائل المسئلة الاولى من المعلوم بالضرورة
ان الحج ليس نفس الاشهر فلابد ههنا من تأويل وفيه وجوه الاول اشهر الحج اشهر معلومات فحذف المضاف فهو كقوله البرد
شهران اي وقت البرد شهران الثاني التقدير الحج حج اشهر معلومات اي لا حج الا في هذه الاشهر ولا يجوز في غيرها كما كان
اهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الى الاشهر الثالث يمكن تصحيح الآية من غير اضمار
وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم المسئلة الثانية اجمع المفسرون على ان شوال
وذا القعدة من اشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير ومالك انها بكليتها من اشهر الحج وقال ابو حنيفة العشر
الاول من ذي الحجة من اشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي التسعة الاولى
من ذي الحجة مع ليلة النحر من اشهر الحج حجة مالك من وجهين الاول انه تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلاثة الثاني ان
ايام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمرأة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه الى انقضاء ايام
بعد العشر ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين الاول ان لفظ الجمع
يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما الثاني انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك
سنة كذا فانما رآه في ساعة منها والجواب عن الثاني ان رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من
احرامه فكأنه ليس من اعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكأنه في حكم القضاء لا في حكم الاداء واما الذين قالوا ان عشرة
ايام من اول ذي الحجة هي من اشهر الحج فقد تمسكوا فيه من وجهين الاول ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر
يوم النحر الثاني ان يوم النحر وقت لركن من اركان الحج وهو طواف الزيارة واما الشافعي فانه احتج على قوله بان الحج
يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقي ههنا اشكالان الاول
انه تعالى قال من قبل ويسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل كل الاهلة مواقيت للحج والاشكال الثاني
انه اشتهر من اكابر الصحابة انهم قالوا من اتمام الحج ان يحرم المرء من دويرة اهله ومن بعد داره البعد الشديد لا يمكن ان
يحرم من دويرة اهله بالحج الا قبل اشهر الحج وهذا يدل على ان اشهر الحج غير مقيد بزمان مخصوص والجواب عن الاول ان تلك
الآية عامة وهذه الآية وهي قوله الحج اشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان النص لا يعارضه الاثر
المروي عن الصحابة المسئلة الثالثة قوله معلومات فيه وجوه الاول ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في اشهر
معلومات من شهورها وليس كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مرارا ولجأهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا علموه
قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا التأويل فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوه وانما جاء موافقا الثاني المراد انها
معلومات ببيان الرسول عليه السلام الثالث المراد بها انها موقتة في اوقات معينة لا يجوز تقديمها وتأخيرها كما
يفعله الذين انزل فيهم انما النسيء زيادة في الكفر المسئلة الرابعة قال الشافعي لا يجوز لاحد ان يهل بالحج قبل اشهر
الحج وبه قال احمد واسحق وقال ابو حنيفة ومالك والثوري يجوز في جميع السنة حجة الشافعي قوله تعالى الحج اشهر
معلومات واشهر جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما اكثره الى العشرة وادناه ثلاثة وعند التنكير نصرف
الى الادنى فثبت ان المراد ان اشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض
من ذي الحجة اذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلاثة اوجه الاول ان الاحرام
بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلوة الثاني ان الخطبة في صلوة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها
اقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلان لا يصح الاحرام وهو مشروع في العبادة اولى الثالث ان الاحرام
لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت اولى لان البقاء

ولما لهم

اسهل

اسهل من الابتداء حجة ابي حنيفة وجهان الاول قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل
الاهلة كلها مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت للحج فثبت انها مواقيت لصحة الاحرام وهو ان يسمي الاحرام حجا مجازا
كما سمي الوقت حجا في قوله الحج اشهر معلومات بل هذا اولى لان الاحرام الى الحج اقرب من الوقت الثاني ان الاحرام التزام
الحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر والجواب عن الاول ان الآية التي ذكرتموها عامة وهذه الآية خاصة والخاص مقدم على العام
وعن الثاني ان الفرق بين النذر وبين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بل لا اداء
الا بشروع مبتدأ واما الاحرام فانه التزام قاطع لكونه مشروعا في الاداء وعقد عليه فلا يجوز تقديمه
الى الوقت اما قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل المسئلة الاولى
معنى فرض في اللغة الزم واوجب يقال فرضت عليك كذا اي اوجبته واصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع
قال ابن الاعرابي الفرض الحز في القدح وفي الزند وغيره وفرضة القوس الحز الذي يقع فيه الوتر وفرضة النهر والقطع
الذي يقع فيه ومنه فرض الصلوة وغيرها لانها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح ففرض ههنا بمعنى اوجب وقد جاء في
القرآن فرض بمعنى ابان وهو قوله سورة انزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا
ايضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيئا فقد ابانه عن غيره والله تعالى اذا فرض شيئا ابانه عن غيره ففرض بمعنى
اوجب وفرض بمعنى ابان كلاهما يرجع الى اصل واحد المسئلة الثانية اعلم ان في هذه الآية حذفا والتقدير
فمن الزم نفسه فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه لا يصير حاجا ومحرما الا بفعل
يفعله فيخرج عن ان يكون حلالا الى ان يحرم عليه الطيب والنساء واللبس والمخيط وتغطية الرأس والصيد الى غير ذلك
تحريم هذه الامور عليه سمي محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب ايضا سميت البقعة
حراما لانه يحرم بالكون فيها ما لولاه لكان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله
لاجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء في ان ذلك الفعل ما هو قال الشافعي انه ينعقد الاحرام بمجرد النية
من غير حاجة الى التلبية وقال ابو حنيفة لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية او سوق
الهدي قال القفال في تفسيره يروى عن جماعة من العلماء ان من اشعر هديه او قلده فقد احرم وروى نافع عن ابن عمر
انه قال اذا قلد او اشعر فقد احرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدي وصاحبه يريد العمرة او الحج فقد احرم حجة
الشافعي وجوه الاول قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق وفرض الحج لا يمكن ان يكون عبارة عن التلبية
او سوق الهدي لانه لا اشعار البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقته ولا بمجازه فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن
النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله فلا رفث فوجب ان تكون النية كافية في انعقاد الحج الحجة الثانية قوله
عليه السلام ولكل امرء ما نوى الحجة الثالثة القياس وهو ان ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية
كالصوم وحجة ابي حنيفة وجهان الاول ما روى ابو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة انها قالت لا يحرم الا من
اهل او لبى الثاني ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيها بنفس النية كالصلوة اما قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب
والباقون قرؤا الكل بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القرائتين في المعنى يجب ان يكون مسبوقا بمقدمتين المقدمة الاولى
ان كل شيء له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر احواله دليل على احوال المسمى فقولك رجل يفيد
الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة اعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دالة على احوال تلك الماهية وهي
المفعولية والفاعلية والاضافة وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى
هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي ان يتلفظ بها ساكنة الاواخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك
الحركات لما وضعت لتعريف احوال مختلفة في ذات المسمى فحيث اريد تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شيء من احواله
وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان اريد في بعض الاوقات تحريكه وجب ان يختار النصب لانه اخف الحركات واقربها
الى السكون المقدمة الثانية اذا قلت لا رجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع
افرادها قطعا اما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوضعه لا يوجب انتفاء
جميع افراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لا رجل بالنصب ادل على عموم النفي من قولك لا رجل بالرفع اذا
عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القرائتين فنقول اما الذين قرؤا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث
بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدال اشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء
الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل يشتهي تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة امر الله تعالى والمجادل
لا ينقاد الى الحق وكثيرا ما يقدم على الايذاء والايحاش المؤدي الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع
انواع القبح لا جرم خصه الله في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي اما المفسرون فانهم قالوا قرأ الاولين
بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق وحمل الثالث على
الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان بالنهي والثالث بالنفي المسئلة الثانية
اما الرفث فقد فسرناه في قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم اختلف المفسرون في المراد منه ههنا فقال
ابن عباس المراد منه الجماع واحتج بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث فان المراد به الجماع وقال الحسن المراد منه
كل ما يتعلق بالجماع والرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع
وهؤلاء قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول
وهن يمشين بنا هميسا ... ان يصدق الطير ننك لميسا
فقال له ابو العالية اترفث وانت محرم قال انما الرفث
ما قيل عند النساء وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة اما الخبر فقوله عليه السلام
اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل اني صائم ومعلوم ان الرفث ههنا لا يحتمل الا قول
الخنا والفحش واما اللغة فانه روي عن ابي عبيدة انه قال الرفث الافحاش في النطق يقال ارفث الرجل ارفاثا وقال ابو عبيد

والتنوين
بالنصب

الرفث اللغو من الكلام وأما الفسوق فاعلم أن الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل أن الفسق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فأكثر المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لأن اللفظ صالح للكل متناول له والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكم من غير دليل وهذا يتأكد بقوله تعالى ففسق عن أمر ربه وبقوله وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم إلى أن المراد بعض الأنواع ثم ذكروا وجوها الأول المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان وأما الخبر فقوله عليه السلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر الثاني المراد منه الإيذاء والإيحاش قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم الثالث قال ابن زيد هو الذبح للأصنام فإنهم كانوا في حجهم يذبحون لأجل الحج ولأجل الأصنام قال تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وقوله أو فسقا أهل به لغير الله الرابع قال ابن عمر إنه المعاصي في قتل الصيد وغيره مما منع الإحرام منه الخامس أن الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا والسادس قال محمد بن جرير الطبري الفسق هو العزم على الحج إذا لم يعزم على ترك محظوراته وأما الجدال فهو فعال من المجادلة وأصله من الجدل الذي هو الفتل يقال زمام مجدول وجديل أي مفتول والجديل اسم للزمام لأنه لا يكون إلا مفتولا وسميت المخاصمة مجادلة لأن كل واحد من الخصمين يروم أن يفتل صاحبه عن رأيه وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدال فالأول قال الحسن هو الجدال الذي يخاف معه من الخروج إلى السباب والتكذيب والتجهيل والثاني قال محمد بن كعب القرظي إن قريشا كانوا إذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا أتم فنهاهم الله عن ذلك والثالث قال مالك في الموطأ الجدال في الحج أن قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن أصوب وقال تعالى لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون قال هذا هو الجدال فيما نرى والله أعلم الرابع قال القسم بن محمد الجدال في الحج أن يقول بعضهم الحج اليوم وآخرون يقولون بل غدا وذلك لأنهم أمروا بأن يجعلوا حساب الشهور على رؤية الأهلة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول هذا اليوم يوم عيد والآخر يقول بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك كأنه قيل قد بينا لكم أن الأهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة الخامس قال القفال ويدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة فشق ذلك عليهم وقالوا نروح إلى منى ومذاكيرنا تقطر منيا فقال عليه السلام لهم لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي وجعلتها عمرة فتركوا الجدال حينئذ السادس قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم في الحج بسبب اختلافهم في أن أيهم المصيب موقف إبراهيم عليه السلام السابع أنهم كانوا مختلفين في النسيء فقيل لهم لا جدال في الحج فإن الزمان قد عاد إلى ما كان عليه الحج في وقت إبراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه السلام في حجة الوداع ألا إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي كلاما حسنا في هذا الموضع فقال قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل أن يكون خبرا وأن يكون نهيا كقوله لا ريب فيه أي لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فإذا حملناه على الخبر كان معناه أن الحج لا يثبت مع واحد من هذه الخلال بل يفسد لأنه كالضد لها وهي مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى إلا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحمل الفسوق على الزنا لأنه يفسد الحج ويحمل الجدال على الشك في الحج ووجوبه لأن ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وإنما حملنا جميع هذه الألفاظ الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج فإن قيل أليس أنه مع هذه الأشياء يصير الحج فاسدا ويجب على صاحبه المضي فيه وإذا كان الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بأن هذه الأشياء لا توجد في الحج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الأشياء وبين الحجة التي أمر الله تعالى بها ابتداء وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الأشياء بدليل أنه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التي يجب عليه المضي فيها شيء آخر سوى تلك الحجة التي أمر الله تعالى بها أولا وأما الجدال الحاصل بسبب الشك في وجوب الحج فظاهر أنه لا يبقى معه عمل الحج لأن ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالإسلام فثبت أنا إذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه وأما إذا حملناه على النهي وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه وبالجدال جميع أنواعه لأن اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الأقسام فيكون النهي عنها نهيا عن جميع أقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالبعث على الأخلاق الجميلة والتمسك بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات المسئلة الثالثة الحكمة في أن الله تعالى ذكر هذه الألفاظ الثلاثة لا أزيد ولا أنقص وهي قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج هي أنه قد ثبت في العلوم العقلية أن الإنسان فيه أربع قوى شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة أعني الشهوانية والغضبية والوهمية فقوله فلا رفث إشارة إلى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق إشارة إلى قهر القوة الغضبية التي توجب الغضب والتمرد وقوله ولا جدال إشارة إلى قهر القوة الوهمية التي تحمل الإنسان على الجدال في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه وهي الباعثة للإنسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم في كل شيء فلما كان منشأ الشر محصورا في هذه الأمور الثلاثة لا جرم قال لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج أي فمن قصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على نور جلاله والانخراط في سلك الخواص من عباده وهذه أسرار نفيسة هي المقصد الأقصى من هذه الآيات فلا ينبغي أن يكون العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الأمور المسئلة الرابعة من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال واحتج بوجوه الأول أنه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي أنواع الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا إلى معرفة الله لما نهى عنه في الحج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة إلى طاعة فكان أولى بالترغيب فيه والثاني قوله تعالى ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون عابهم بكونهم من أهل الجدل وذلك يدل على أن الجدل مذموم والثالث قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا فنهى عن المنازعة وأما جمهور المتكلمين فإنهم قالوا الجدال

وقال الآخرون بل حجنا أتم
ويقول هؤلاء نحن أصوب

في الدين

في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن وبقوله تعالى حكاية عن الكفار أنهم قالوا لنوح عليه السلام يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا ومعلوم أنه ما كان ذلك الجدال إلا لتقرير أصول الدين إذا ثبت هذا فنقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فنحمل الجدل المذموم على الجدل في تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدل المحمود على الجدل في تقرير الحق ودعوة الخلق إلى سبيل الله والذب عن دين الله أما قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله اعلم أنه تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ما هو خير وطاعة فقال وأتموا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الكل بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقد كان الأولى في الظاهر أن يقال وما تفعلوه يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر إلا أنه تعالى خص الخير بأنه يعلمه الله لفوائد ولطائف أحدها إذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته وإذا علمت منك الشر سترته وأخفيته لتعلم أنه إذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى وثانيها أن من المفسرين من قال في تفسير قوله إن الساعة آتية أكاد أخفيها معناه أنه لو أمكنني أن أخفيها من نفسي لفعلت فكذا هذه الآية كأنه قيل للعبد ما تفعله من خير علمته وأما الذي تفعله من الشر فإن أمكن أن أخفيه عن نفسي لفعلت ذلك وثالثها أن السلطان العظيم إذا قال لعبده المطيع كل ما تتحمله من أنواع المشقة والخدمة في حقي وأنا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان تعالى أكرم الأكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب ورابعها أن جبريل عليه السلام لما قال ما الإحسان فقال عليه السلام الإحسان أن تعبد الله تعالى كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك فههنا بين للعبد أنه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الإحسان الذي هو أعلى درجات العبادة فإن الخادم متى علم أن مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر التذاذا به وأقل نفرة عنه وخامسها أن الخادم إذا علم اطلاع المخدوم على جميع ما يفعله كان جده واجتهاده في أداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات أشد فأما إذا لم يكن كذلك فلا فلهذه الوجوه أتبع تعالى الأمر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله أما قوله تعالى وتزودوا فإن خير الزاد التقوى ففيه قولان أحدهما أن المراد تزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فإن خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه أن الإنسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه أيضا من زاد وهو معرفة الله ومحبته والإعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الأول لوجوه أحدها أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن وثانيها أن زاد الدنيا يخلصك عن عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك عن عذاب دائم وثالثها أن زاد الدنيا يوصلك إلى لذة ممزوجة بالآلام والأسقام والبليات وزاد الآخرة يوصلك إلى لذات باقية خالية عن شوائب المضرة آمنة من الانقطاع والزوال ورابعها أن زاد الدنيا يوصلك إلى الدنيا وهي كل ساعة في الإدبار والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك إلى الآخرة وهي كل ساعة في الإقبال والقرب والوصول وخامسها أن زاد الدنيا يوصلك إلى حظوظ الشهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك إلى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير الآية فكأنه تعالى قال لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواي يا أولي الألباب [illegible] عليكم بحكم عقلكم ولبكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد [illegible] إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا ندمت على أن لا تكون كمثله [illegible] والقول الثاني أن هذه الآية نزلت في ناس من أهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون إنا متوكلون ثم كانوا يسألون الناس [illegible] فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا [illegible]

يعني إن كنتم من أرباب الألباب

تمام
لله دري ما اجن صدري

[illegible]

قوله تعالى ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين [illegible] المسئلة الأولى [illegible] المسئلة الثانية اعلم أن الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه أحدها أنه تعالى منع

عن الجدال فيما قبل هذه الاية والتجارة كثيرة الافضاء الى الجدال بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب ان تكون
التجارة محرمة وثانيها ان التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين اهل الجاهلية وظاهر ذلك شيء مستحسن لان المشتغل
بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب ان لا يتلطخ منه هذا العمل بالاطماع الدنيوية وثالثها ان المسلمين لما علموا انه
صار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج مثل اللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على
ظنهم ان الحج لما صار سببا لحرمة مع مساس الحاجة اليه فبان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان
اولى ورابعها ان عند الاشتغال بالصلوة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب ان يكون الامر
كذلك في الحج فهذه الوجوه يصلح ان يصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين
الله تعالى ههنا ان التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان تبتغوا فضلا
من ربكم وجهين احدهما ان المراد منه هو التجارة ونظيره من القران قوله تعالى واخرون يضربون في الارض يبتغون
من فضل الله وقوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار
لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان الاول ما روى عطاء عن ابن مسعود
وابن الزبير انهما قرءا ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج الثاني الروايات المذكورة في سبب النزول فالرواية
الاولى قال ابن عباس كان ناس من العرب يحترزون من التجارة في ايام الحج واذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء
بالكلية وكانوا يسمون التاجر في الحج الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط وهو مشتق من الدجاجة
وبالغوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اغاثة الملهوف واعانة الضعيف واطعام الجائع فازال الله تعالى
هذا الوهم وبين انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه الاية في احكام الحج وما بعدها ايضا في الحج وهو
قوله فاذا افضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره والرواية
الثانية ما روى عن ابن عمر ان رجلا قال له انا قوم نكرى وان قوما يزعمون ان لا حج لنا فقال سأل رجل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عما سألت فلم يرد عليه حتى نزل قوله تعالى ليس عليكم جناح فدعاه فقال له انتم حجاج وبالجملة
فهذه الاية نزلت ردا على من يقول لا حج للتاجر والاجير والجمال والرواية الثالثة ان عكاظ ومجنة وذا المجاز اسواقهم
في الجاهلية كانوا يتجرون فيها في ايام الموسم وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا ان يتجروا في الحج بغير اذن
فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية والرواية الرابعة قال مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في
الجاهلية بعرفة ولا بمنى فنزلت هذه الاية اذا ثبت صحة هذا القول فنقول اكثر الذاهبين الى هذا القول حملوا الاية
على التجارة في ايام الحج واما ابو مسلم فانه حمل الاية على ما بعد الحج قال والتقدير واتقون في كل افعال الحج ثم بعد
ذلك ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا
من فضل الله واعلم ان هذا القول ضعيف من وجهين احدهما ان الفاء في قوله فاذا افضتم من عرفات يدل على ان هذه
الافاضة حصلت عقيب ابتغاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج وثانيهما ان حمل الاية على موضع
الشبهة اولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم ان محل الشبهة هو التجارة في زمان الحج فاما بعد الفراغ من الحج
فكل احد يعلم حل التجارة واما ما ذكره ابو مسلم من قياس الحج على الصلوة فجوابه ان الصلوة اعمالها متصلة فلا يحل في
اثنائها التشاغل بغيرها اما اعمال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال
بل حكم الحج باق في كل تلك الاوقات بدليل ان حرمة التطيب واللبس وامثالهما باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص
فيكون ساقطا والقول الثاني ان المراد بقوله ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان حال كونه حاجا اعمالا اخرى
تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اعانة الضعيف واغاثة الملهوف واطعام الجائع وهذا القول منسوب
الى ابي جعفر محمد بن علي الباقر اعترض القاضي عليه بان هذا واجب او مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه وانما يذكر
هذا اللفظ في المباحات والجواب لا نسلم ان هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة والقصر بالاتفاق من المندوبات وقال تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف
بهما وايضا فاهل الجاهلية كانوا يعتقدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خللا في الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى ان
الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم المسئلة الثالثة اتفقوا على ان التجارة ان اوقعت نقصانا في الطاعة لم تكن مباحا
اما ان لم توقع نقصانا البتة فهي كانت من المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين والاخلاص ان لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا اغنى
الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل ان الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص
والله اعلم اما قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ففيه مسائل المسئلة الاولى الافاضة
الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال فاض الماء اذا سال منصبا وافاض اناءه اذا ملأه حتى فاض وكذلك افاضة القداح في الميسر
معناها جمعها ثم القاؤها متفرقة وافاضوا في الحديث اذا اندفعوا فيه واكثروا التصرف فيه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه
فترك ذكر المفعول [illegible]
المسئلة الثانية عرفات جمع عرفة سمي بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار
وارض سباسب والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمي مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا امتنعت
الصرف وفيه سببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحدة منها
مسماة بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على اصلها في الصرف
المسئلة الثالثة اعلم ان اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى بيوم التروية واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة
وذلك الموضع المخصوص يسمى بعرفات وذكروا في تعليل هذه الاسماء وجوها اما يوم التروية ففيه قولان الاول

اللبس

ويقولون هؤلاء الداج

عكاظ اسم سوق للعرب بناحية مكة كانوا يجتمعون بها في كل سنة [illegible]

من روى يروى ترويه اذا تفكر واعمل فكره وروّيته والثاني من رواه من الماء يرويه اذا سقاه من عطش اما الاول
ففيه ثلاثة اقوال احدها ان ادم عليه السلام امر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل اجرا فما
اجري على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنوبك باول شوط من طوافك قال يا رب زدني قال اغفر لاولادك
اذا طافوا به قال زدني قال اغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدي اولادك قال حسبي يا رب حسبي وثانيها
ان ابرهيم عليه السلام رأى في منامه ليلة التروية كأنه يذبح ابنه فاصبح متفكرا هل هذا من الله او من الشيطان
فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به اصبح فقال عرفت يا رب انه من عندك وثالثها ان اهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروّون
في الادعية التي يريدون ان يذكروها في غدهم بعرفات واما القول الثاني وهو اشتقاقه من تروية الماء ففيه ثلاثة اقوال
احدها ان اهل مكة كانوا يجمعون الماء للحجيج الذي يقصدونهم من الافاق وكان الحاج يستريحون في هذا اليوم
من مشاق السفر ويتسعون في الماء ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء في طريقهم وثانيها انهم يتزودون
الماء الى عرفة وثالثها ان المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار الرحمة فشربوا منها حتى رووا واما فضل
هذا اليوم فدل عليه قوله والشفع والوتر عن ابن عباس بان الشفع تروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة
انه عليه السلام قال لصيام عشر الاضحى كل يوم منها كالشهر وله بصوم يوم التروية سنة وبصوم يوم عرفة
سنتان وروى انس انه عليه السلام قال من صام يوم التروية اعطاه الله مثل ثواب ايوب على بلائه ومن صام
يوم عرفة اعطاه الله مثل ثواب عيسى ابن مريم واما يوم عرفة فله عشرة اسماء خمسة منها مختصة به وخمسة مشتركة
بينه وبين غيره اما الخمسة الاولى فاحدها عرفة وفي اشتقاقها ثلاثة اقوال الاول انه من المعرفة وفيه ثمانية اقوال
الاول قول ابن عباس ان ادم وحواء عليهما السلام التقيا بعرفة فعرف احدهما صاحبه فسمي اليوم عرفة والموضع عرفات
وذلك انهما لما اهبطا من الجنة وقع ادم بسرنديب وحواء بجدة وابليس بميسان والحية باصفهان فلما امر الله تعالى
ادم بالحج لقيها بعرفات فتعارفا بها الثاني ان ادم علمه جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له اعرفت
قال نعم فسمي به الثالث قول علي وابن عباس وعطاء والسدي سمي الموضع عرفات لان ابرهيم عليه السلام عرفها
حين رآها بما تقدم من النعت والصفة الرابع ان جبريل كان علم ابراهيم المناسك واوصله الى عرفات فقال اعرفت
كيف تطوف وفي اي موضع تقف قال نعم الخامس ان ابرهيم وضع ابنه اسمعيل وامه هاجر بمكة ورجع الى الشام
ولم تلاقيا سنتين ثم التقيا يوم عرفة بعرفات السادس ما ذكرناه من امر ابرهيم في امر منامه السابع ان الحاج يتعارفون
فيه بعرفات اذا وقفوا الثامن انه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة القول الثاني في اشتقاق عرفة انه من
الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفات اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء ولانفسهم بالفقر
والذلة والمسكنة والحاجة يقال ان ادم وحواء لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا انفسنا فقال تعالى الان عرفتما
انفسكما القول الثالث انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم اي طيبها لهم ومعنى
ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة
قال النبي عليه السلام خلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك الاسم الثاني يوم اياس الكفار من دين الاسلام
الثالث يوم اكمال الدين الرابع يوم اتمام النعمة الخامس يوم الرضوان وقد جمع الله الاسماء الاربعة في قوله اليوم يئس
الذين كفروا من دينكم الاية قال عمر وابن عباس نزلت هذه الاية عشية عرفة وكان يوم جمعة والنبي عليه السلام
واقف بعرفة في موقف ابرهيم عليه السلام في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم منار الجاهلية فقال النبي صلى الله
عليه وسلم لو يعلم الناس ما لهم في هذه الاية لقرت اعينهم فقال يهودي لعمر لو ان هذه الاية انزلت علينا لاتخذنا
ذلك اليوم عيدا فقال عمر اما نحن فجعلناه عيدين كان ذلك يوم عرفة ويوم جمعة فاما معنى اياس المشركين فهو انهم
يئسوا من قوم محمد عليه السلام ان يرتدوا راجعين الى دينهم واما معنى اكمال الدين فهو انه تعالى ما امرهم بعد ذلك
بشيء من الشرائع واما اتمام النعمة فاعظم النعم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد
تمت في ذلك اليوم ولذلك قال في اية الوضوء وليتم نعمته عليكم ولعلكم تشكرون ولما قدم البشير على يعقوب
قال على اي دين تركت يوسف قال على الاسلام قال الان تمت النعمة واما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضي لهم
الدين الذي تمسكوا به وهو الاسلام وهو بشارة بشرهم به في ذلك اليوم فلا يوم اكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين
وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ويوم قطيعة القاطعين ان الله بريء
من المشركين ورسوله ويوم اقالة عثرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا انفسنا وكان تاب برحمته على
ادم فيه فكذلك يتوب على اولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو ايضا يوم وفد الوافدين واذن في الناس
بالحج يأتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور الكريم ان يكرم زائره واما الاسماء
الاخرى ليوم عرفة فاحدها يوم الحج الاكبر قال تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم
مشترك بين عرفة والنحر واختلف الصدر الاول من الصحابة والتابعين فيه فمنهم من قال انه عرفة وسمي بذلك لانه يحصل
فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة اذ لو ادركه وفاته سائر مناسك الحج اجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر
وقال الحسن سمي به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونادى فيه ان لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به لانه
اجتمع فيه اعياد اهل الملل من اليهود والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال انه يوم النحر لانه يفعل فيه
اكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجري في الليل وروي القولان جميعا عن النبي صلى الله عليه وسلم
وعن علي وابن عباس رضي الله عنهم وثانيها الشفع وثالثها الوتر ورابعها الشاهد وخامسها المشهود في قوله وشاهد
ومشهود وهذه الاسماء فسرناها في هذه الايات واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر ايام العشر بفضائل لانه اقسم به
في قوله والفجر يوم عرفة اقسم به لفضله ومنها انه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه السلام صوم يوم التروية
كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن انس كان يقول في ايام العشر كل يوم بالف ويوم عرفة بعشرة الاف
بل يستحب في الحاج الواقف بعرفات ان يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوي القلب حاضر النفس المسئلة الرابعة اعلم انه

ميسان اسم كورة بسواد العراق ص

لابد ان نشير اشارة حقيقية الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الاية فمن دخل مكة محرما في ذي الحجة او قبله فان كان مفردا او قارنا طاف طواف القدوم واقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته واقام الى وقت خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من اراد الحج من اهل مكة والسنة للامام ان يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعد ما صلى الظهر خطبة واحدة يامر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما صلوا الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافون الظهر بمنى ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة ان لا يدخلوها بل يضرب فيه الامام بنمرة وهي قريبة من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين يبين لهم مناسك الحج ويحرضهم على اكثار الدعاء والتهليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون ياخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحال ويصلي بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلوة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات فان النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة ويذكرون الله ويدعونه الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف ركن لابد منه للحج فمن فاته الوقوف في موقفه وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة واذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل او نهار فقد كفى وقال احمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر واذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات واخر صلوة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسمية مزدلفة اقوال احدها انهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب والثاني ان الناس يجتمعون بها والازدلاف الاجتماع والثالث انهم يزدلفون الى الله اي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلوتي المغرب والعشاء هذا قول قتادة وقيل لان ادم عليه السلام اجتمع مع حواء فيها وازدلف اليها اي دنا منها ثم اذا اتى الامام المزدلفة جمع بين المغرب والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا الصبح بغلس والتغليس بالفجر ههنا اشد استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منها الحصى للرمي ياخذ كل انسان سبع حصيات ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل اقصى المزدلفة مما يلي منى فيرقى فوقه ان امكن او وقف بالقرب منه ان لم يمكن ويحمد الله ويهلله ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر يستحب لمن كان راكبا ان يحرك دابته ومن كان ماشيا ان يسعى سعيا شديدا قدر رمية فاذا اتى منى رمى جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا رمى ثم بعد ما رمى جمرة العقبة ذبح الهدي ان كان معه هدي وذلك سنة ولو تركه لا شيء عليه لانه ربما لا يكون معه هدي ثم بعد ما ذبح الهدي يحلق راسه او يقصر والتقصير ان يقطع اطراف شعوره ثم بعد الحلق الى مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعود الى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمنى ليالي التشريق لاجل الرمي واتفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج **المسئلة الخامسة** اعلم ان اهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج من سنة ابرهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوما اخرين سموا انفسهم بالحمس وهم اهل الشدة في دينهم والحماسة الشدة يقال رجل احمس وقوم حمس ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل ان تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون اذا طلعت الشمس ويقولون اشرق ثبير كيما نغير معناه اشرق ثبير بالشمس كيما ندفع من مزدلفة فندخل في غور الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم اذا جاوزوا المزدلفة صاروا في غور من الارض فامر الله محمدا صلى الله عليه وسلم بمخالفة القوم في الدفعتين فامره بان يفيض من عرفات بعد غروب الشمس وبان يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والاية لا دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام **المسئلة السادسة** الصحيح ان الاية دلت على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك لان الاية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الاية دالة على ان الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يات به فلم يكن اتيا بالحج المامور به فوجب ان لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضي ان يكون الوقوف بعرفة شرطا اقصى ما في الباب ان الحج يحصل عند ترك بعض المامورات الا ان الاصل ما ذكرناه وانما نعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الاية لا دلالة فيها على ان الوقوف شرط ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا انه ان فاته ذلك قام الوقوف بجمع مقامه وسائر الفقهاء انكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة **المسئلة السابعة** قوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة فاما الوقوف هناك فمسنون ونقل عن علقمة والنخعي انهما قالا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة وحجتهما قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب باشارة الاية وبالسنة والمشعر الحرام فيه امر جزم وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا بقوله عليه السلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله عليه السلام من ادرك عرفة فقد ادرك الحج فمن فاته عرفة فقد فاته الحج وقالوا في الاية اشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف بالمشعر الحرام تبع لا اصل واما الوقوف بعرفة فهو اصل لانه تعالى قال فاذا افضتم من عرفات ولم يقل من الذكر بعرفات **المسئلة الثامنة** المشعر المعلم واصله من قولك شعرت بالشيء اي علمته وقولهم وليت شعري ما فعل

ثبير [illegible] جبل بظاهر مكة [illegible]

فلان اي ليت علمي بلغه واحاط به وشعار الشيء اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لان الصلوة والمقام والمبيت بها والدعاء عندها هكذا قاله الواحدي في البسيط وقال صاحب الكشاف الاصح انه قزح وهو اخر حد من مزدلفة والاول اقرب لان الفاء في قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وما ذاك الا البيتوتة بمزدلفة **المسئلة التاسعة** اختلفوا في الذكر المامور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلوتي المغرب والعشاء هناك والصلوة تسمى ذكرا قال تعالى اقم الصلوة لذكري والدليل ان قوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر وهو للوجوب ولا ذكر ههنا يجب الا هذا واما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا ادركوا هذه الليلة لا ينامون اما قوله تعالى واذكروه كما هداكم ففيه سؤالات **السؤال الاول** لما قال تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة اخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرير والجواب من وجوه احدها ان من مذهبنا ان اسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فقوله تعالى فاذكروا الله امر بالذكر وقوله تعالى ثانيا واذكروه كما هداكم امر لنا بان نذكر الله تعالى بالاسماء والصفات التي بينها لنا وامرنا بان نذكره بها لا بالاسماء التي نذكرها بحسب الراي والقياس وثانيها انه تعالى امر بالذكر اولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هداكم اي وافعلوا ما امرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام فكانه قال انما امرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما امرهم به من التكبير اذا اكملوا شهر رمضان فقال ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضاحي كذلك سخرناها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وثالثها ان قوله اولا فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم امر بالذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان احدهما ذكر هو ضد النسيان والثاني الذكر بالقول مما هو خلاف النسيان كقوله وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره واما الذكر الذي هو القول فهو كقوله فاذكروا الله كذكركم اباءكم وكقوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات فثبت ان الذكر وارد بالمعنيين فالاول محمول على الذكر باللسان والثاني على الذكر بالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية ورابعها قال ابن الانباري معنى قوله واذكروه كما هداكم يعني اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته والله اعلم وخامسها يحتمل ان يكون المراد من التكرير مواصلة الذكر كانه قيل لهم اذكروا الله واذكروه اي اذكروه ذكرا بعد ذكر كما هداكم هداية بعد هداية ويرجع حاصله الى قوله يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسادسها امر بالذكر عند المشعر الحرام وذلك اشارة الى القيام بوظايف الشريعة ثم قال بعده واذكروه كما هداكم والمعنى ان توقيف الذكر على المشعر الحرام اقامة لوظايف الشريعة فاذا فرغت منها فترق منها الى مراتب الحقيقة وهو ان ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل ما سواه فتصير مستغرقا في نور جلاله وصمديته وتذكره لانه هو ولانه مستحق لهذا الذكر ولان هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة اليه بكونك ذاكرا له مشتغلا بالثناء عليه وانما بدا بالاول وثنى بالثاني لان العبد بهذه الحالة يكون في مقام العروج فيصعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال ولا يعبر عنه الخيال ومن اراد ان يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون الساعين للاثر وسابعها ان يكون المراد بالاول هو ذكر اسماء الله تعالى وصفاته الحسنى وبالثاني الاشتغال بشكر نعمائه والشكر ايضا مشتمل على الذكر فصح ان يسمى الشكر ذكرا والدليل على ان الذكر الثاني هو الشكر انه علقه بالهداية فقال كما هداكم والذكر المرتب على النعمة هو الشكر وثامنها انه تعالى لما قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام [illegible] فقال واذكروه كما هداكم يعني اذكروه على كل حال وفي كل مكان لان الذكر انما وجب شكرا على هدايته فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب ان يكون مستمرا غير منقطع وتاسعها ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلوتي المغرب والعشاء هناك ثم قوله واذكروه كما هداكم المراد منه التهليل والتسبيح **السؤال الثاني** ما المراد من الهداية في قوله كما هداكم [illegible] **السؤال الثالث** الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود والجواب يحتمل ان يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل ان هداكم لمن الضالين [illegible] القران والتقدير واذكروه كما هداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم لمن الضالين [illegible] قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم اما قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس ففيه قولان الاول ان المراد به الافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون منهم ذهبوا الى ان هذا الامر لقريش وحلفائها وهم الحمس [illegible]

الحماسة الشجاعة [illegible]

يعني ابا سفيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وفي الاية وجه ثالث ذكره القفال وهو ان يكون قوله من حيث افاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفات وانه هو الامر القديم وما سواه مبتدع محدث كما يقال هذا مما قد فعله الناس قديما وهذا جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات القول الثاني وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الاية الافاضة من مزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر وقوله من حيث افاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسمعيل واتباعهما وذلك انه كانت طريقتهم الافاضة من مزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به الرسول عليه السلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالله تعالى امرهم بان تكون افاضتهم من مزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واعلم ان على كل واحد من القولين اشكالا اما الاشكال على القول الاول فهو ان قوله ثم افيضوا يقتضي ظاهره ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات لمكان العطف ولمكان ثم فانها توجب الترتيب فلو كان المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله فاذا افضتم من عرفات كان هذا عطفا للشيء على نفسه وانه غير جائز ولانه يصير تقدير الاية فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله ثم افيضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الاية متقدمة على ما قبلها والتقدير واتقون يا اولي الالباب ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة ان تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه فاذا امكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام هذا الذي ذكرتم فما الحاجة الى التزامه واما الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يتمشى الا اذا حملنا لفظ الناس على [illegible] بالمكان اجاب القائلون بالقول الاول عن هذا السؤال بان قالوا ثم هاهنا على ما في قوله تعالى وما ادراك ما العقبة فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين امنوا [illegible] ويقول الرجل لغيره قد اعطيتك اليوم كذا ثم اعطيتك امس [illegible] [illegible] على سبيل المجاز اما قوله تعالى [illegible] ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واتباعهما وقول الزهري ان المراد من الناس في هذه الاية ادم عليه السلام [illegible] الناسي [illegible] بكسر السين اكتفاء من الياء بالكسرة والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه واما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو ان يندم على كل تقصير منه في طاعة الله تعالى ويعزم على ان لا يقصر فيما بعد [illegible] [illegible] اللهم اني اعوذ بك من [illegible] [illegible] الاستغفار [illegible] [illegible] الاستغفار بالاستغفار [illegible] [illegible] [illegible] الشيطان [illegible] [illegible] واما قوله ان الله غفور رحيم [illegible] المسئلة الاولى [illegible] المسئلة الثانية [illegible] قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا فمن الناس من يقول ربنا اتنا في الدنيا وما له في الاخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب فيه مسائل المسئلة الاولى روى ابن عباس ان العرب كانوا اذا فرغوا من حجهم بعد ايام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ويذكر كل واحد منهم فضائل ابائه في السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون فيها الاشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه فلما انعم الله عليهم بالاسلام امرهم ان يكون ذكرهم لربهم كذكرهم لابائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر انه قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله قد اذهب عنكم عيبة الجاهلية وتفاخرها بابائها انما الناس رجلان بر تقي كريم على الله وفاجر شقي هين على الله ثم تلا يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى اقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم وعن السدي ان العرب بمنى بعد الفراغ من الحج كان احدهم يقول اللهم ان ابي كان

ان المراد

المستعمل

المحجن عصا معقفة الراس كالصولجان [illegible]

عظيم

عظيم الجفنة عظيم القدر كثير المال فاعطني مثل ما اعطيته فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية اعلم ان القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق بفعل الغير فالمراد به الالزام نظير الاول قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فاذا قضيتم الصلوة قال عليه السلام فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ويقال في الحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما ونظير الثاني قوله تعالى وقضى ربك فاذا استعمل في الاعلام فالمراد ايضا ذلك كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب يعني اعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم لا يحتمل الا الفراغ من جميعه خصوصا وذكر كثير منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم يحتمل ان يكون المراد اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما امروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القائل اذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لانا بينا ان قوله فاذا قضيتم مشعر بالاتمام والفراغ من الكل وهذا مفارق لقول القائل اذا حججت فقف بعرفات لان مراده هنالك الدخول في الحج لا الفراغ واما هذه الاية فلا يجوز ان يكون المراد منها الا الفراغ من الحج المسئلة الثالثة المناسك جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة النسك اي اذا قضيتم عباداتكم التي امرتم بها في الحج وان جعلتها جمع منسك الذي هو موضع العبادات كان التقدير فاذا قضيتم اعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك هاهنا ما امر الله الناس به في الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو اراقة الدماء المسئلة الرابعة الفاء في قوله فاذكروا الله يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا اختلفوا في ان هذا الذكر اي ذكر فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذي هو التكبيرات بعد الصلوات في ايام النحر والتشريق على حسب اختلافهم في وقته اولا واخرا لان بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر باحوال الاباء لانه تعالى لو لم ينههم عن ذلك بانزال هذه الاية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله تعالى دون ذكر الاباء ومنهم من قال المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق في سفر الحج تحقيق به بعد الفراغ منه ان يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلوة بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه المناسك قهر النفس ومحو اثارها واثار الطبيعة ثم هذا العدم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه ان تزول النقوش الباطلة عن لوح النفس حتى يتجلى فيها نور جلال الله والتقدير فاذا قضيتم مناسككم وازلتم اثار البشرية واطعتم الاذى عن طريق السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالاول نفي والثاني اثبات والاول ازالة ما دون الحق عن النفس من الاثار والثاني استنارة القلب بذكر الملك الجبار اما قوله تعالى كذكركم اباءكم ففيه وجوه احدها وهو قول جمهور المفسرين انا ذكرنا ان القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على ابائهم وفي ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم يعني توفروا على ذكر الله كما كنتم توفرون على ذكر الاباء وابذلوا جهدكم في الثناء على الله وشرح الائه ونعمائه كما بذلتم جهدكم في الثناء على ابائكم لان هذا اولى واقرب الى العقل من الثناء على الاباء فان ذكر مفاخر الاباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في العقبى وان كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكسر الغير وكل ذلك من امهات المهلكات فثبت ان اشتغالكم بذكر الله اولى من اشتغالكم بمفاخر ابائكم فان لم يحصل الاولوية فلا اقل من التساوي وثانيها ان الضحاك والربيع قالا اذكروا الله كذكركم اباءكم وامهاتكم فاكتفى بالاباء من الامهات كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبي اول ما يفصح الكلام ابه ابه امه امه اي كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر ابيه وامه وثالثها قال ابو مسلم جرى ذكر الاباء مثلا لدوام الذكر والمعنى ان الرجل كما لا ينسى ذكر ابيه فكذلك يجب ان لا يغفل عن ذكر الله ورابعها قال ابن الانباري في هذه الاية ان العرب كان اكثر اقسامها في الجاهلية بالاباء كقوله وابي وابيكم وجدي وجدكم فقال تعالى عظموا الله كتعظيمكم اباءكم وخامسها قال بعض المذكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم اباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى والدين لتاذى واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه الهة فقيل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذكركم اباءكم بالوحدانية بل المبالغة في التوحيد هاهنا اولى من هناك وهذا هو المراد من قوله او اشد ذكرا وسادسها كان الطفل يرجع الى ابيه في طلب جميع المهمات ويكون ذاكرا له بالتعظيم فكونوا انتم في ذكر الله كذلك وسابعها يحتمل انهم كانوا يذكرون اباءهم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعاء من عند الله فعرفهم الله ان اباءهم ليسوا في هذه الدرجة اذ كانت افعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم فامروا ان يجعلوا بدل ذلك تعديد الاء الله تعالى ونعمائه وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة الى تواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ان يحلفوا بابائهم وقال من كان حالفا فليحلف بالله او ليصمت اذ كان ما سوى الله فانما هو لله وبالله فالاولى تعظيم الله جل وعز ولا اله غيره وثامنها روي عن ابن عباس انه قال في تفسير هذه الاية هو ان تغضب لله اذا عصي اشد من غضبك لوالدك اذا ذكر بسوء واعلم ان هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان الوجه الاول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو انه يجب على العبد ان يكون دائم الذكر لربه دائم التعظيم له دائم الرجوع اليه في طلب مهماته دائم الانقطاع عمن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا اكرم الاكرمين اما قوله تعالى او اشد ذكرا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى عامل الاعراب في اشد قيل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير اذكروا الله مثل ذكر اباءكم واذكروه اشد ذكرا من ابائكم المسئلة الثانية او اشد ذكرا معناه بل اشد ذكرا وذلك لان مفاخر ابائهم كانت قليلة اما صفات الكمال لله تعالى فغير متناهية فيجب ان يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال في حق الله تعالى اشد من اشتغالهم بذكر مفاخر ابائهم قال القفال ومجاز اللغة في مثل هذا معروف ويقول الرجل لغيره افعل كذا الى شهر او اسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ما هو اقرب منه اما قوله تعالى فمن الناس من يقول ربنا اتنا في الدنيا

وماله في الآخرة من خلاق. الى آخر الآيتين في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان الله تعالى بين اولا تفصيل مناسك الحج ثم امر بعدها بالذكر فقال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام. واذكروه كما هداكم. ثم بين ان الاولى ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا. ثم بين بعد الذكر كيفية الدعاء فقال فمن الناس من يقول ربنا وما احسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة كسرا للنفس وازالة لظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله لتنوير القلب بتجلي نور جلاله ثم بعد الذكر يشتغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن ابرهيم عليه السلام انه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين تعالى ان الذين يدعون الله تعالى فريقان احدهما الذين يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا والثاني الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة فاختلفوا في ان هذا القسم هل هو مشروع ام لا والاكثرون على انه غير مشروع وذلك لان الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة فالاولى له ان يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والآخرة روى القفال في تفسيره عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد انهكه المرض فقال له ما كنت تدعو الله به قال كنت اقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة فعجله لي في الدنيا فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله انك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفي واعلم انه تعالى لو سلط الالم على عرق واحد في البدن او على منبت شعرة واحدة لتشوش الامر على الانسان وصار بسببه محروما من طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فمن الذي يستغني عن امداد رحمة الله في دنياه وعقباه فثبت ان الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز وفي الآية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين واهمل هذا القسم الثالث المسألة الثانية اختلفوا في ان الذين حكى الله عنهم انهم يقتصرون في الدعاء على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روي عن ابن عباس ان المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا يقولون اللهم ارزقنا ابلا وبقرا وغنما وعبيدا واماء وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا ينكرون البعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر واعطنا على عدونا الظفر فاخبر الله تعالى ان من كان من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة اي لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب ونقل عن الشيخ ابي علي الدقاق انه قال اهل النار يستغيثون ثم يقولون افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله في الدنيا طلبا للماكول والمشروب فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون هؤلاء قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسئلون الله تعالى دنياهم لا آخرتهم ويكون من جملة الذنوب حيث سئلوا الله في اعظم المواقف واشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل مسلما كما روي في قوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة انها نزلت فيمن اخذ مالا بيمين فاجرة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه الاول انه لا خلاق له في الآخرة الا ان يتوب الثاني لا خلاق له في الآخرة الا ان يعفو الله عنه الثالث لا خلاق له في الآخرة بخلاف فما سئل الله لآخرته وكذلك لا خلاق لمن اخذ مالا بيمين فاجرة بخلاف من تورع عن ذلك والله اعلم المسألة الثالثة قوله ربنا آتنا في الدنيا حذف مفعولا ثانيا من الكلام لانه كالمعلوم واعلم ان مراتب السعادات ثلاثة روحانية وبدنية وخارجية اما الروحانية فاثنان تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة واما البدنية فاثنان الصحة والجمال واما الخارجية فاثنان المال والجاه فقوله آتنا في الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد للتزين به في الدنيا والترفع به على الاقران كان من الدنيا والاخلاق الفاضلة اذا كان يراد للرياسة في الدنيا وضبط مصالحها كان من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة روحانية ولا جسمانية الا لاجل الدنيا ثم قال تعالى في حق هذا الفريق وماله في الآخرة من خلاق اي ليس له نصيب في نعيم الآخرة ونظير هذه الآية قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية ان الذي طلبه من الدنيا هل اجيب اليه ام لا فقال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل للاجابة لان كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا يثبت الا لمن كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة ولكنه وان لم يجب فانه ما دام مكلفا حيا فالله يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا لكن تلك الاجابة تكون مكرا واستدراجا اما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فالمفسرون ذكروا فيه وجوها احدها ان الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعداء وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما اشبه ذلك حسنة فقال ان تصبك حسنة تسؤهم وقيل في قوله هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين انهما النصرة والظفر والشهادة واما الحسنة في الآخرة فهي الفوز بالثواب والخلاص عن العقاب وبالجملة فقوله آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة روى حماد بن سلمة عن ثابت انهم قالوا لانس ادع لنا فقال اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ما تريدون وقد سئلت لكم خير الدنيا والآخرة ولقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سئل حسنة الدنيا والآخرة لم يبق شيء سواهما وثانيها ان المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعم بذكر الله وبالانس به وبمحبته وبرؤيته روى الضحاك عن ابن عباس ان رجلا دعا ربه فقال في دعائه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فقال النبي عليه السلام ما اعلم ان هذا الرجل سئل الله شيئا من امر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول الله انه قال ربنا آتنا في الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول آتنا في الدنيا حسنة اي عملا صالحا وهذا متاكد بقوله تعالى ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين وتلك القرة هي ان يشاهدوا

[illegible]

وفي النار طلب الماكول والمشروب مع

اولادهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية وثالثها قال قتادة الحسنة في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا الفهم في كتاب الله وفي الآخرة الجنة واعلم ان منشأ البحث في الآية انه لو قيل آتنا الحسنة وفي الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولا لكل الحسنات ولكنه قال آتنا في الدنيا حسنة وهذا في محل الاثبات فلا يتناول الا حسنة واحدة فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما ذكره احسن انواع الحسنة فان قيل اليس انه لو قيل آتنا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة فكان ذلك متناولا لكل الاقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير قلنا الذي اظنه في هذا الموضع والعلم عند الله انا بينا فيما تقدم انه ليس للداعي ان يقول اللهم اعطني كذا وكذا بل يجب ان يقول اللهم ان كان كذا وكذا مصلحة لي وموافقا لقضائك وقدرك فاعطني ذلك فلو قال اللهم اعطني الحسنة في الدنيا والآخرة لكان ذلك جزما وقد بينا انه غير جائز ولما ذكر على سبيل التنكير فقال اعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضائه وحكمه وحكمته فكان ذلك اقرب الى رعاية الادب والمحافظة على اصول الدين اما قوله تعالى اولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسائل قوله اولئك فيه قولان احدهما انه اشارة الى الفريق الثاني فقط الذين سئلوا الدنيا والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وماله في الآخرة من خلاق والقول الثاني انه راجع الى الفريقين اي لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه فمن انكر البعث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجازيه ويكون المراد ان من عمل للدنيا اعطي نصيب مثله في الدنيا كما قال من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب اما قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا ففيه سؤالات السؤال الاول لهم نصيب مما كسبوا يجري مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه الجواب المراد لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من في قوله مما اكتسبوا لابتداء الغاية لا للتبعيض السؤال الثاني هل تدل هذه الآية على ان الجزاء على العمل الجواب نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي السؤال الثالث ما الكسب الجواب الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط ان يكون ذلك جر منفعة او دفع مضرة ويقال على هذا القول في الارباح انها كسب فلان وانه كثير الكسب وقليل الكسب لا يراد بذلك الا الربح فاما الذي يقوله اصحابنا من ان الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام اما قوله تعالى والله سريع الحساب ففيه مسائل المسألة الاولى سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا وحسابة وحسبة وحسبا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عد ومنه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد بالشيء وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولك حسبك كذا اي كفاك فسمي الحساب في المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان المسألة الثانية اختلف الناس في معنى كون الله محاسبا لخلقه على اقوال القول الاول ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم بمعنى انه تعالى يخلق العلم الضروري في قلوبهم بمقادير اعمالهم وكمياتها وكيفياتها وبمقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بما له وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله ويعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم القول الثاني ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكاين من قرية عتت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب للاخذ والاعطاء واطلاق اسم السبب على المسبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة القول الثالث انه تعالى يكلم العباد في احوال اعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت قال انه تعالى يخلق في اذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينيه رؤية يرى بها ذاته القديم ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في اذن كل واحد منهم او في جسم يقرب من اذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت ان يمنع الغير من فهم ما كلف به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسبا لخلقه المسألة الثالثة ذكروا في كونه تعالى سريع الحساب وجوها احدها ان محاسبته ترجع اما الى انه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير اعماله ومقادير ثوابه وعقابه او الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حقه من الثواب والعقاب او الى انه يخلق سمعا في اذن كل احد يسمع به كلامه القديم او الى انه يخلق في اذن كل مكلف صوتا دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كانت قدرته تعالى متعلقة بجميع الممكنات ولا يتوقف تخليقه واحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شان عن شان لا جرم كان قادرا على ان يخلق جميع الخلق في اقل من لمحة البصر وهذا الكلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر انه تعالى يحاسب في قدر حلب ناقة وثانيها ان معنى كونه تعالى سريع الحساب انه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسئله السائلون كل واحد منهم اشياء مختلفة من امور الدنيا والآخرة فيعطي كل واحد منهم مطلوبه من غير ان يشتبه عليه شيء من ذلك ولو كان الامر مع واحد من المخلوقين لطال العد واتصل الحساب فاعلم الله انه سريع الحساب اي هو عالم بجملة سؤال السائلين لانه تعالى لا يحتاج الى عقد يد ولا الى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء المأثور يا من لا يشغله سمع عن سمع وحاصل الكلام في هذا القول ان معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع احوال الخلق واعمالهم ووجه المجاز فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم فاطلق اسم السبب على المسبب وثالثها ان محاسبة الله سريعة بمعنى انها آتية لا محالة كما قال تعالى ان ما توعدون لصادق وان الدين لواقع وكل ما هو آت فكانه قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة والله اعلم

قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا انكم اليه تحشرون. اعلم انه تعالى لما ذكر المشعر الحرام لم يذكر الرمي لوجهين احدهما ان ذلك كان امرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكرين له الا انه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لانهم كانوا لا يفعلونه وثانيها لعله انما لم يذكر الرمي لان في الامر بذكر الله في هذه الايام دليلا عليه اذ كان من سنة التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله في ايام

في الدنيا

على ما رأه سح

لثواب الدنيا سح

ورسله سح

معدودات فيه مسئلتان المسئلة الاولى انه تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال
ههنا واذكروا الله في ايام معدودات وقال في سورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات فمذهب
الشافعي ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة اخرها يوم النحر والمعدودات ثلاثة ايام بعد يوم النحر وهي ايام التشريق
واحتج على ان المعدودات هي ايام التشريق انه تعالى ذكر الايام المعدودات والايام لفظ جمع فيكون اقلها ثلاثة ثم قال
بعدها فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه وهذا يقتضي ان يكون المراد فمن تعجل في يومين من هذه الايام المعدودات واجمعت
الامة على ان هذا الحكم انما ثبت في ايام منى وهي ايام التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هي ايام التشريق والقفال اكد
هذا بما روي في تفسيره عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر مناديا فنادى الحج عرفة من جاء
ليلة جمعة قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج وايام منى ثلاثة ايام فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه
وهذا يدل على ان الايام المعدودات هي ايام التشريق قال الواحدي ايام التشريق هي ثلاثة ايام بعد النحر اولها يوم
النفر وهو اليوم الحادي عشر من ذي الحجة يستقر الناس فيه بمنى وثانيها يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون في
هذا اليوم من منى وثالثها يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر كلها ايام النحر وايام رمي الجمار وهذه
الايام الاربعة ويوم عرفة ايام التكبير ادبار الصلوات على ما سنشرح مذاهب الناس فيه المسئلة الثانية المراد من
الذكر في هذه الايام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصاة والذكر ادبار الصلوات والناس اجمعوا على ذلك الا انهم اختلفوا
في مواضع الاول اجمعت الامة على ان التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد الاضحى ثم في ابتدائها وانتهائها اختلاف
القول الاول انها تبتدأ من الظهر يوم النحر الى ما بعد طلوع الصبح من اخر ايام التشريق فيكون التكبيرات على هذا القول في خمس
عشرة صلوة وهو قول ابن عباس وابن عمر وبه قال مالك والشافعي في احد اقواله والحجة فيه ان الامر بهذه التكبيرات
انما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا
اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه وهذا انما يحصل في حق الحاج فدل على ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج وسائر
الناس لهم تبع في ذلك ثم ان صلوة الظهر هي اول صلوة يكبر الحاج فيها بمنى فانهم يلبون قبل ذلك واخر صلوة يصلونها
بمنى هي صلوة الصبح من اخر ايام التشريق فوجب ان تكون هذه التكبيرات في غير الحاج مقيدة بهذا الزمان والقول الثاني
للشافعي انه يبتدأ بها من صلوة المغرب ليلة النحر الى صلوة الصبح من اخر ايام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثماني
عشرة صلوة والقول الثالث للشافعي انه يبتدأ بها من صلوة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلوة العصر من يوم النحر فتكون
التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والاسود والنخعي وابي حنيفة والقول الرابع انه يبدأ بها من صلوة الفجر يوم
عرفة وينقطع بعد صلوة العصر من اخر ايام التشريق فيكبر ثلاثا وعشرين صلاة وهو قول اكابر الصحابة كعمر وعلي
وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم ومن الفقهاء قول الثوري وابي يوسف وامام محمد واحمد واسحق والمزني وابن سريج
وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه الاول ما روى جابر ان النبي صلى الله عليه صلى الصبح يوم عرفة ثم
اقبل علينا فقال الله اكبر ومد التكبير الى العصر من اخر ايام التشريق والثاني ان الذي قاله ابو حنيفة اخذ بالاقل وهذا
القول اخذ بالاكثر والتكثير في التكبير اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا والثالث هذا هو الاحوط لانه لو زاد في
التكبيرات فخير من ان ينقص منها والرابع ان هذه التكبيرات ينسب الى ايام التشريق فوجب ان يؤتى بها الى اخر ايام التشريق
فان قيل هذه التكبيرات مضافة الى الايام المعدودات وهي ايام التشريق فوجب ان لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا فهذا يقتضي
ان لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع وايضا لما كان الاغلب في هذه المدة ايام التشريق صح ان يضاف التكبير اليها
الموضع الثاني قال الشافعي المستحب في التكبيرات ان يكون ثلاثا ثلاثا نسقا متتابعا وهو قول مالك وقال ابو حنيفة واحمد يكبر
مرتين حجة الشافعي ما روى عبد الله بن محمد بن ابي بكر بن عمرو بن حزم قال رايت الائمة يكبرون في ايام التشريق بعد
الصلوة ثلاثا ولانه زيادة في التكبير فكان اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الشافعي ويقول بعد الثلث
لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد ثم قال وما زاد من ذكر الله فحسن وقال في التلبية واحب ان لا يزيد على
تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق انه سنة التلبية التكرار فتكرارها اولى من ضم الزيادة اليها وههنا
يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة اولى من السكوت واما التكبير على الجمار فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يكبر مع كل حصاة فينبغي ان يفعل ذلك اما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى ففيه
سؤالات السؤال الاول لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل الجواب قال صاحب الكشاف تعجل واستعجل يجيئان
مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الامر واستعجل ومتعديين يقال تعجل الذهاب واستعجله السؤال الثاني قوله ومن
تاخر فلا اثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان قد يستوفي كل ما يلزم في تمام الحج فما معنى قوله فلا اثم عليه فان هذا
اللفظ انما يقال في المقصر ولا يقال في حق من اتى بتمام العمل والجواب من وجوه احدها انه تعالى لما اذن في التعجيل
على سبيل الرخصة احتمل ان يخطر ببال قوم ان من لم يجر على موجب هذه الرخصة فانه يأثم الا ترى ان ابا حنيفة يقول
القصر عزيمة والاتمام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ازال الله تعالى هذه الشبهة وبين انه لا اثم عليه
في الامرين ان شاء استعجل جريا على موجب الرخصة وان شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ولا اثم عليه
في الامرين جميعا وثانيها قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل ومنهم من كان يتاخر ثم كل واحد من الفريقين
يعيب على الاخر فعله وكان المتعجل يرى ان التاخير مخالف لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب في كل واحد من القسمين
ولا اثم فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل وثالثها ان المعنى في ازالة الاثم عن المتاخر انما هو لمن زاد على مقام الثلث فكانه
قيل ان ايام منى التي ينبغي المقام بها فيها ثلث فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا اثم عليه ومن زاد عليها فتاخر
عن الثالث الى الرابع ولم ينفر مع عامة الناس فلا شيء عليه ورابعها ان هذا الكلام انما ذكر مبالغة في بيان ان الحج
سبب لزوال الذنوب وتكفير الاثام وهذا كالانسان الذي يتناول الترياق فالطبيب يقول له الان ان تناولت السم
فلا ضرر وان لم تتناول فلا ضرر ومقصوده بيان ان الترياق دواء كامل في دفع المضار لا بيان ان تناول السم
وعدم تناوله يجريان مجرى واحدا فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب

لابيان

لابيان ان التعجيل وتركه سيان ومما يدل على كون الحج سببا قويا في تكفير الذنوب قوله عليه السلام من حج فلم يرفث
ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وخامسها ان كثيرا من العلماء قالوا الجوار مكروه لانه اذا جاور الحرم والبيت
سقط وقعه عن عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل ان يخطر ببال احد بناء على هذا المعنى ان من
تعجل في يومين فحاله افضل ممن لم يتعجل وايضا فمن تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام
بمنى ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا السبب يبقى في الخاطر تردد في ان
التعجيل افضل ام التاخير فبين تعالى انه لا اثم عليه ولا حرج في واحد منهما وسادسها قال الواحدي انما قال ومن
تاخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة للثانية كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا عدوان فاذا حمل
على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى فلان يحمل على موافقته ما يصح في المعنى اولى لان المبرور والماجور يصح في المعنى نفي
الاثم عنه السؤال الثالث هل في الاية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من المزدلفة الجواب نعم كما كان
في قوله فاذا افضتم من عرفات دليلا على الوقوف بها واعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التعجيل في يومين لمن تعجل قبل
غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له ان ينفر الا في اليوم الثالث لان
الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجيل في اليومين لا في الثالث هذا مذهب الشافعي وقول كثير
من فقهاء التابعين وقال ابو حنيفة يجوز له ان ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد اما قوله تعالى
لمن اتقى فيه وجوه احدها ان الحاج يرجع مغفورا بشرط ان يتقي الله فيما بقي من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به
العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من اعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة
الاغترار بالحج السابق وثانيها ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين
وحقيقته ان المصر على الذنوب لا ينفعه حجه وان كان قد ادى الفرض في الظاهر وثالثها ان هذه المغفرة انما تحصل
لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روي في الخبر المرفوع من قوله من حج فلم يرفث ولم يفسق
واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى اعتبار التقوى في المستقبل والثاني اشارة الى اعتبارها
في الماضي والثالث اشارة الى اعتبارها في الحال والتحقيق انه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن
اتقى ما يلزمه التقوى في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار ماثوما وربما صار عمله محبطا
وهذا ضعيف من وجهين احدهما انه تقييد للفظ المطلق من غير دليل وثانيهما ان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل
هذه الايام لانه في يوم النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمي الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا في الحرم لكن
ذلك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر بان هذا الاتقاء معتبر في هذه الايام فيسقط هذا الوجه اما قوله تعالى
واتقوا الله فهو امر في المستقبل وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذي اريد به الماضي فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى
عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات اما قوله تعالى واعلموا انكم اليه تحشرون فهو تاكيد للامر بالتقوى وبعث
على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومسائلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة والنار صار
ذلك من اقوى الدواعي له على التقوى واما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجداث الى انتهاء الموقف
لانه لا يتم كونهم هناك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه حيث لا مالك سواه ولا ملجا الا اياه ولا يستطيع
احد دفعا عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله قوله تعالى ومن الناس من يعجبك
قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث
والنسل والله لا يحب الفساد واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد اعلم انه تعالى
لما بين ان الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا اتنا في الدنيا ومسلم وهو الذي يقول ربنا
اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة بقي المنافق فذكره في هذه الاية وشرح صفاته وافعاله فهذا ما يتعلق بنظم
الاية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بافعال القلوب والجوارح وان يعلموا ان المعبود
لا يمكن اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الاية مختصة باقوام معينين ومنهم
من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الاية اما الاولون فقد اختلفوا على
وجوه الاول انها نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وهو حليف لبني زهرة اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم واظهر له
الاسلام وزعم انه يحبه ويحلف بالله على ذلك فهذا هو المراد بقوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه
غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم فمر بزرع القوم من المسلمين فاحرق
الزرع وقتل الحمر وهو المراد بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وقال اخرون المراد بقوله
يعجبك قوله هو ان الاخنس اشار الى بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن اختكم فان يك كاذبا كفاكموه سائر
الناس وان يك صادقا كنتم اسعد الناس به فقالوا نعم الراي ما رايت قال فاذا نودي في الناس بالرحيل فاني اتخنس بكم فاتبعوني
ثم خنس بثلثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمي بهذا السبب اخنس وكان اسمه ابي بن
شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعجبه وعندي ان هذا القول ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب
الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام مذكور في
معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول هو الاصح والرواية الثانية في سبب نزول هذه الاية ما روي عن ابن عباس
والضحاك ان كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم انا قد اسلمنا فابعث الينا نفرا من علماء اصحابك فبعث اليهم
جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل ذلك الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا واحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم
ففيهم نزلت هذه الاية ولذلك عقبه من بعد ذلك بذكر من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله منبها بذلك على حال هؤلاء
الشهداء والقول الثاني في الاية وهو اختيار اكثر المحققين من المفسرين ان هذه الاية عامة في حق كل من كان موصوفا
بهذه الصفات المذكورة فيها ونقل عن محمد بن كعب القرظي انه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الاية فقال انها وان نزلت

خنس عنه خنسا وخنوسا تاخر

فمن ذكر فلا يمتنع ان تنزل الآية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بتلك الصفات والتحقيق في المسئلة ان قوله ومن الناس من يعجبك قوله اشارة الى بعضهم فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على ان المراد به واحد من الناس لجواز ان يرجع ذلك الى اللفظ دون المعنى الذي هو جمع واما نزولها على المسبب الذي حكيناه فلا يمنع من العموم [illegible] **احدها** ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فلما ذم الله قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا ان الموجب لذلك الذم هو تلك الصفات فيلزم ان كل من كان موصوفا بتلك الصفات ان يكون مستحقا للذم **وثانيها** ان الحمل على العموم اكثر فائدة وذلك لانه يكون زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة **وثالثها** ان هذا اقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص واما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا ان حمل الآية على العموم اولى [illegible] فلا يكون منهم [illegible] بخالف الصفات [illegible] **الصفة الاولى** قوله تعالى يعجبك قوله في الحيوة الدنيا [illegible] **احدها** [illegible] **الصفة الثانية** قوله ويشهد الله على ما في قلبه [illegible] **الصفة الثالثة** قوله وهو الد الخصام وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** [illegible] **احدها** [illegible] **الاول** [illegible] **والثاني** [illegible] الخصام جمع خصم كصعاب وصعب [illegible] **المسئلة الثانية** [illegible] **الصفة الرابعة** قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها [illegible] **المسئلة الاولى** [illegible] **الاول** [illegible] **والثاني** [illegible]

قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم فاخبر انهم ان تولوا عن دينه لم يحصلوا الا على الفساد في الارض وقطع الارحام وذلك من جنس ما قلنا وهو كثير في القرآن **واعلم** ان الفساد على هذا اولى من حمله على التخريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة **والقول الثاني** في تفسير قوله واذا تولى اي واذا صار واليا فعل ما يفعله ولاة السوء من الفساد في الارض باهلاك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل والقول الاول اقرب الى نظم الآية لان المقصود بيان نفاقه وهو انه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في ايقاع الفتنة والفساد **المسئلة الثانية** قوله سعى في الارض اي اجتهد في ايقاع الفساد واصل السعي هو المشي بالسرعة ولكنه يستعار لايقاع الفتنة والتضريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة **المسئلة الثالثة** من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى ذكره اولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث والنسل ومن فسر الافساد بالقاء الشبهة قال كما ان الدين الحق امران احدهما العلم وثانيهما العمل فكذا الدين الباطل امران احدهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فههنا ذكر تعالى اولا من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد لقوله ويهلك الحرث والنسل ولا شك ان هذا التفسير اولى ثم قال سبب نزول الآية ان الاخنس مر بزرع المسلمين فاحرقه وقتل الحمر فالمراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحمر والحرث هو ما يكون منه الزرع قال تعالى افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه وهو يقع على كل ما يحرث ويزرع من اصناف النبات وقيل ان الحرث هو شق الارض ويقال لما يشق به محرث واما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل ان يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط ومنه نسل ريش الطائر ووبر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا سقطت نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون اي يسرعون لانه اسرع الخروج بحدة والنسل الولد لخروجه من ظهر الاب وبطن الام وسقوطه والناس نسل ادم واصل الحرف من النسول وهو الخروج واما من قال ان سبب نزول الآية ان الاخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم او الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض فالحرث الرجال فان الرجال هم الذين يشقون ارض التوليد واما النسل فالمراد منه الصبيان **واعلم** ان على جميع الوجوه فالمراد بان ذلك الفساد فساد عظيم لا اعظم منه لان المراد منهما على التفسير الاول اهلاك النبات وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان باصله وفرعه وعلى الوجهين فلا فساد اعظم منه فاذا قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ما قال في صفة الجنة وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان قيل افتدل الآية على انه يهلك الحرث والنسل او تدل على انه اراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها دل على ان غرضه ان يسعى في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث والنسل ان عطفناه على الاول لم تدل الآية على وقوع ذلك فان تقدير الآية هكذا سعى في الارض ليفسد فيها وسعى ليهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول اولى وان كانت الاخبار في سبب نزول الآية دلت على ان هذه الاشياء وقعت ودخلت في الوجود **المسئلة الرابعة** قرأ بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحو ابى يابى وروى عنه ويهلك على البناء للمفعول **المسئلة الخامسة** استدلت المعتزلة على انه تعالى لا يريد القبائح بقوله والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة عن الارادة والدليل عليه قوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم يريدون وايضا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله احب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولاه امركم وكره لكم القيل والقال واضاعة المال وكثرة السؤال فجعل الكراهة ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والا لما كانت الكراهة ضدا للمحبة وايضا لو كانت المحبة غير الارادة لصح ان يحب الفعل وان كرهه لان الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت ان المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد فهو كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الآية اقوى لانه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل ذلك على ان ذلك الواقع وقع لا بارادة من الله تعالى واذا ثبت انه تعالى لا يريد الفساد وجب ان لا يكون خالقا له لان الخلق لا يمكن الا مع الارادة فصارت هذه الآية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال والاصحاب اجابوا عنه من وجهين الاول لا نسلم ان المحبة نفس الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه والثاني ان سلمنا ان المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ المفرد لا يفيدان العموم والذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان الاول ان قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم نفي الصانع وان وقع لمرجح فذلك المرجح لابد وان يكون من الله تعالى والا لزم التسلسل فثبت ان الله تعالى هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل ان يقال انه لا يريده والثاني انه عالم بوقوع الفساد فاذا اراد ان لا يقع الفساد لزم ان يقال انه اراد ان يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال والله اعلم **الصفة الخامسة** قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم معناه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم **واعلم** ان هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم ليس فيه دلالة الا على انه متى قيل له هذا القول اخذته العزة فاما ان هذا القول قيل او ما قيل فليس في الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص **المسئلة الثانية** انه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة **اولها** اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا **وثانيها** استشهاده بالله كذبا وبهتانا **وثالثها** لجاجه في ابطال الحق واثبات الباطل **ورابعها** سعيه في الفساد **وخامسها** سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح فظاهر قوله واذا قيل له اتق الله ليس بان ينصرف الى بعض هذه الامور اولى من بعض فوجب ان يحمل على الكل فكأ

قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج الباطل وفي الاستشهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهي الى البعض اولى من بعض المسئلة الثالثة قوله اخذته العزة بالاثم فيه وجوه احدها ان هذا ماخوذ من قولهم اخذت فلانا بان يعمل كذا اي الزمته ذلك وحملته عليه فتقدير الاية اخذته العزة بان يعمل الاثم وهو ترك الالتفات الى هذا الوعظ وعدم الاصغاء اليه وثانيها اخذته العزة اي لزمته يقال اخذته الحمى اي لزمته واخذه الكبر اي اعتراه ذلك فمعنى الاية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذي في قلبه فان تلك العزة انما حصلت بما في قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر في الدلائل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والباء ههنا في معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجنايته ولجنايته اما قوله تعالى فحسبه جهنم جزا له قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذابا يقال حسبك درهم اي كفاك وحسبنا الله اي كافينا واما جهنم فقال يونس واكثر النحويين هي اسم للنار التي يعذب الله بها في الاخرة وهي اعجمية وقال اخرون جهنم اسم عربي سميت نار الاخرة بها لبعد قعرها حكي عن رؤبة انه قال ركية جهنام بكسر الجيم والهاء اي بعيدة القعر اما قوله تعالى ولبئس المهاد فيه وجهان الاول ان المهاد والتمهيد التوطئة والتهيئة واصله من المهد قال تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون اي الموطئون الممكنون اي جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلانفسهم يمهدون اي يفرشون ويمكنون الثاني ان يكون قوله بئس المهاد اي بئس المستقر كقوله جهنم يصلونها وبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب في النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا والله اعلم قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد اعلم انه تعالى لما وصف في الاية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الاية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم في الاية مسائل المسئلة الاولى في سبب النزول روايات احدها روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان هذه الاية نزلت في صهيب ابن سنان مولى عبد الله بن جدعان وفي عمار بن ياسر وفي سمية امه وفي ياسر ابيه وفي بلال مولى ابي بكر رضي الله عنهم وفي خباب بن الارت وفي عابس مولى حويطب اخذهم المشركون فعذبوهم فاما صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم ان كنت منكم او من عدوكم تكلمت بكلام وانا اكره ان انزل عنه وانا اعطيكم مالي ومتاعي واشتري ديني فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الاية وعند دخول صهيب المدينة لقيه ابو بكر رضي الله عنه فقال له ربح بيعك فقال صهيب وبيعك لا يخسر ما ذاك فقال انزل الله كذا فيك وقرا عليه الاية واما خباب بن الارت وابو ذر فقد فرا واتوا الى المدينة واما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر واما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما اراد المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا بتعذيب اهل مكة لنبوئنهم في الدنيا حسنة بالنصر والغنيمة ولاجر الاخرة اكبر وفيهم نزل الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والرواية الثانية انها نزلت في رجل امر بمعروف ونهى عن منكر عن عمر وعلي وابن عباس والرواية الثالثة انها نزلت في علي كرم الله وجهه بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه الى الغار ويروى انه لما نام على فراشه قام جبريل عند راسه وميكائيل عند رجله وجبرائيل ينادي ويقول بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله بك الملائكة ونزلت الاية المسئلة الثانية اكثر المفسرين على ان المراد من هذا الشرى البيع قال تعالى وشروه بثمن بخس اي باعوه وتحقيقه ان المكلف باع نفسه بثواب الاخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله من الصلوة والصيام والحج والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله كان ما يبذله من نفسه كالسلعة وصار العامل كالبائع والله كالمشتري كما قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة فقال يا ايها الذين امنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وعندي انه يمكن اجراء لفظة الشرى على ظاهرها وذلك لان من اقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الاخرة وقع في العذاب الدائم فصار في التقدير كان نفسه كانت له وبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصار حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر والفسق واقدم على الايمان والطاعة صار كانه اشترى نفسه من النار والعذاب فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة ويشتري بها نفسها فكذلك المؤمن يبذل انفاسا معدودة ويشتري بها نفسه ابدا لكن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا ينجو من الرق فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية ما دام يبقى له نفس واحد في الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقال تعالى لنبيه عليه السلام واعبد ربك حتى ياتيك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وعلى هذا كيف يكون المؤمن مشتريا قلنا لا منافاة بين الامرين فهو كمن يشتري ثوبا بعبد فكل واحد منهما بايع وكل واحد منهما مشتر فكذا ههنا وعلى هذا التاويل لا احتياج الى ترك الظاهر وحمل لفظ الشراء على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان في طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل فيه كباذل مهجته الصابر على القتل كما فعله ابو عمار وامه ويدخل فيه الابق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بماله كما فعله صهيب ويدخل فيه من يظهر الحق والدين عند السلطان الجائر روي ان عمر رضي الله عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم رجل فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم القى بيده الى التهلكة فقال عمر رضي الله عنه كذبتم يرحم الله ابا فلان وقرا ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم اعلم ان المشقة التي يتحملها الانسان لا بد وان يكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الاية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من جملة القاء النفس في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة فغسل قال قتادة اما والله ما هم باهل حروراء المراق من دين الله ولكنهم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار لما راوا المشركين يدعون مع الله الها اخر قاتلوا على دين الله وشروا انفسهم غضبا لله وجهادا في سبيله المسئلة الثالثة يشري نفسه ابتغاء مرضات الله اي لابتغاء مرضات الله ويشري بمعنى يشتري اما قوله تعالى والله رؤف بالعباد فمن رافته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل

المنقطع ومن رأفته انه جوز لهم كلمة الكفر ابقاء على النفس ومن رأفته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رأفته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو في لحظة اسقط كل ذلك العقاب واعطاه الثواب الدائم ومن رأفته ان النفس له والمال له ثم انه يشتري ملكه بملكه فضلا منه ورحمة واحسانا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى ليفسد في الارض ويهلك الحرث والنسل امر المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة في الاسلام وفي شرايعه فقال يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله فان جنحوا للسلم وقوله ويدعوا الى السلم وقرا عاصم في رواية ابي بكر عن ابن عباس السلم بكسر السين في الكل وقرا حمزة بكسر السين في هذه التي في البقرة والتي في سورة محمد في قوله وتدعوا الى السلم وفتح في الانفال وان جنحوا للسلم وقرا ابو عمرو وابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة وحدها وبفتح السين في الانفال وفي سورة محمد فذهب ذاهبون الى انهما لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل وجسر وجسر وقرا الاعمش بفتح السين واللام المسئلة الثانية اصل هذه الكلمة من الانقياد قال تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين والاسلام انما سمي اسلاما لهذا المعنى وغلب اسم اسم السلم على الصلح وترك الحرب وهو ايضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح ينقاد كل احد لصاحبه ولا ينازعه فيه قال ابو عبيدة فيه ثلاث لغات السلم والسلم والسلم المسئلة الثالثة في الاية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الاية يا ايها الذين امنوا ادخلوا في الاسلام والايمان هو الاسلام فيصير التقدير يا ايها الذين اسلموا ادخلوا في الاسلام ومعلوم ان ذلك غير جائز ولاجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها في تفسير الاية احدها ان المراد بالاية المنافقون والتقدير يا ايها الذين امنوا بالسنتهم ادخلوا بكليتكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي اثار تزيينه وغروره في الاقامة على النفاق ومن قال بهذا التاويل احتج على صحته بان هذه الاية انما وردت عقيب مامضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الاية فلما وصف المنافق بما ذكر دعا في هذه الاية الى الايمان بالقلب وترك النفاق وثانيها روي ان هذه الاية نزلت في طائفة من مسلمي اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه وذلك انهم حين امنوا بالنبي عليه السلام اقاموا بعده على تعظيم شرايع موسى فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح في الاسلام وواجب في التورية فنحن نتركها فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم ان يدخلوا في السلم كافة اي في شرايع الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشيء من احكام التورية لانه ثبت انها صارت منسوخة بل يتركوا كل تلك الاحكام اعتقادا له وعملا به ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك باحكام التورية بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قيل ادخلوا في جميع شرايع الاسلام اعتقادا وعملا وثالثها ان يكون هذا الخطاب واقعا على اهل الكتاب الذين لا يؤمنون بالنبي عليه السلام فقوله يا ايها الذين امنوا اي بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة اي اكملوا طاعتكم لله في الايمان وذلك بان تؤمنوا بجميع انبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد صلى الله عليه وسلم وبكتابه في السلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عندكم على الاقتصار على دين التورية بسبب انه دين اتفق على انه حق وبسبب انه جاء في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتمسكون بها في بقاء تلك الشريعة ورابعها هذا الخطاب واقع على المسلمين يا ايها الذين امنوا بالالسنة والقلوب ادخلوا في السلم كافة اي دوموا على الاسلام فيما تستانفونه من ايامكم ولا تخرجوا منه ولا من شيء من شرايعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي ولا تلتفتوا الى الشبهات التي يلقيها اليكم اصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التاويل قال هذا الوجه يتاكد بما قبل هذه الاية وما بعدها اما ما قبلها فهو ما ذكره الله في صفة ذلك المنافق في قوله سعى في الارض ليفسد فيها فانا ذكرنا هناك ان المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى قال دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التي يذكرها المنافقون واما ما بعد الاية فقوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر قد زيحت عللهم وهم لا يرفعون قبولهم لهذا الدين الحق الا على امور باطلة مثل ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة فان قيل الموصوف بالشيء قد يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الاية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكائن في الدار اذا علم ان له في المستقبل خروجا عنها فغير ممتنع ان يؤمر بدخولها في المستقبل حالا بعد حال وان كان كائنا فيها في الحال لان حال كونه فيها غير الحالة التي امر ان يدخلها فاذا كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها صح ان يؤمر بدخولها ومعلوم ان المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال فلا يمتنع ان يامرهم الله بالدخول في المستقبل في الاسلام وخامسها ان يكون السلم المذكور في الاية معناه الصلح وترك المنازعة والمحاربة والتقدير يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم اي كونوا موافقين مجتمعين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بان يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقال تعالى يا ايها الذين امنوا اصبروا وقال واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه السلام المؤمن يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه وهذه الوجوه في التاويل ذكرها الجمهور من المفسرين وعندي فيه وجوه اخر احدها ان قوله يا ايها الذين امنوا اشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخالفة لله ولرسوله فصح ان يسمى تركها بالسلم او يكون المراد كونوا منقادين لله تعالى في الاتيان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تاويل ظاهر وثانيها ان يكون المراد بالسلم كون العبد راضيا بقلبه بقضاء الله تعالى بحيث لو وصل اليه شيء من المكاره كان راضيا به ولم يضطرب قلبه فيه على ما روي في الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم وثالثها ان يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما وفي قوله خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهذا هو الكلام في وجوه تاويلات هذه الاية المسئلة الرابعة قال القفال قوله كافة يصلح ان يرجع الى المامورين بالدخول اي ادخلوا باجمعكم في السلم ولا تتفرقوا ولا تختلفوا قال ضرب تقول العرب رايت القوم كافة وكافين ورايت النسوة كافات ويصلح ان يرجع الى الاسلام اي ادخلوا في الاسلام كله اي في كل شرايعه قال الواحدي

وهذا اليق بظاهر التفسير لانهم امروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة فى اللغة الحاجزة المانعة يقال كففت فلانا عن
السوء اى منعته يقال كفة القميص لانها تمنع الثوب من الانتشار وقيل لطرف اليد كف لانه يكف بها عن سائر البدن ورجل
مكفوف اى كف بصره من ان ينظر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لان الاجتماع يمنع من
التفرق والتشذذ وثانيها قوله ادخلوا فى السلم كافة اى ادخلوا فى شرايع الاسلام الى حيث تنتهى شرايعه فكفوا من ان تتركوا
شيئا من شرايعه ويكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحدا من ان لايدخل فيه اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان
فالمعنى لاتطيعوه ومعروف فى الكلام ان يقال فيمن اتبع سنة انسان اقتفى اثره فلا فرق بين ذلك وبين قوله اتبعت خطوته و
خطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك اما قوله تعالى انه لكم عدو مبين فقال ابو مسلم الاصفهانى المبين من صفات البليغ
الذى يعرب عن ضميره واقول الذى يدل على صحة هذا المعنى قوله تعالى حم والكتاب المبين ولامعنى لكونه مبينا الا ذلك فان قيل
كيف يمكن وصف الشيطان بكونه مبينا مع انا لانرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا انه تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله ثم كذلك
ابدا صح بان يوصف بانه عدو مبين وان لم يشاهد ومثاله ان من يظهر عداوة رجل فى بلد بعيد فقد يصح ان يقال ان فلانا
عدو مبين لك وان لم تشاهده فى الحال وعندى فيه وجه اخر وهو ان الاصل فى الابانة القطع والبيان انما سمى بيانا
لهذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة
الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا اما ان يكون بسبب انه يقصد ايصال الالام والمكاره الينا فى
الحال او بسبب انه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب الاول باطل اذ لو كان كذلك لاوقعنا فى الالام والامراض [illegible]

[illegible]

التى لاتثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها مثل العلم بحدوث العالم وافتقاره الى الصانع وكون الصانع
عالما بالمعلومات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم بالفرق بين المعجز والسحر والعلم بدلالة
المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية واما البينات السمعية فهى البيان الحاصل بالقرآن والسنة فكل هذه
البينات داخلة فى الاية من حيث ان عذر المكلف لايزول الا عند حصول كل هذه البينات المسئلة السادسة قال القاضى
دلت الاية على ان المؤاخذة بالذنب لاتحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط مجئ البينات وحصولها
فبان لايجوز ان يحصل الوعيد لمن لاقدرة له على الفعل اصلا اولى لان الادلة لاينتفع بها لولا القدرة وقد ينتفع بالقدرة
مع فقد الدلائل وقال دلت الاية على ان المعتبر حصول البينات لاحصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دلت الاية على
ان التمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف فبطل بذلك قول من زعم انه لاحجة لله الا على من يعلم ويعرف
اما قوله تعالى فاعلموا ان الله عزيز حكيم ففيه مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول ان قوله فان زللتم من بعد ما جاءتكم
البينات اشارة الى ذنبهم وجرمهم فكيف يدل قوله فان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد والجواب ان العزيز هو من
لايمتنع عن مراده وذلك انما يحصل لكمال القدرة وقد ثبت انه تعالى قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الاطلاق
فصار تقدير الاية فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله مقتدر عليكم لايمنعه مانع منكم ولايفوته ما يريده
منكم وهذا نهاية ما فى الوعيد لانه يجمع من ضروب الخوف ما لايجمعه الوعيد بذكر العقاب وربما قال الوالد لولده ان
عصيتنى فانت عارف بى وانت تعلم قدرتى وشدة سطوتى فيكون هذا الكلام فى الزجر ابلغ من ذكر الضرب
وغيره فان قيل فهل الاية مشتملة على الوعد كما انها مشتملة على الوعيد قلنا نعم من حيث انه اتبعه بقوله حكيم فان اللائق
بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسئ فكما يحسن من الحكيم ايصال العذاب الى المسئ فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى
المحسن بل هو اليق بالحكمة واقرب الى الرحمة المسئلة الثانية احتج من قال انه لاوجوب لشئ قبل الشرع بهذه الاية قال
لانه تعالى انما اثبت التهديد والوعيد بشرط مجئ البينات ولفظ البينات لفظ جمع فيتناول الكل فهذا يدل على ان الوعيد
مشروط بمجئ كل البينات وقبل الشرع لم يحصل كل البينات فوجب ان لايحصل الوعيد فوجب ان لايتقرر الوجوب
قبل الشرع المسئلة الثالثة قال ابو على الجبائى لو كان الامر كما يقوله المجبرة من انه تعالى يريد من السفهاء والكفار

كفة القميص بالضم ما استدار حول الذيل ص

السفاهة والكفر لما جاز ان يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه واراده كان سفيها والسفيه لايكون حكيما اجاب
الاصحاب بان الحكيم هو العالم بعواقب الامور فيرجع معنى كونه تعالى حكيما الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لاينافى كونه
خالقا لكل الاشياء مريدا لها بل يوجب ذلك لما بينا انه لو اراد ما علم عدمه لكان قد اراد تجهيل نفسه فان قالوا فيلزم
ذلك لكان اذا امر بما علم عدمه فقد امر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشئ امرا بما لايتم الا به وهذا عندنا
ممنوع فان قالوا فلم لا يكن كذلك لزم تكليف ما لايطاق قلنا وهذا عندنا جائز المسئلة الرابعة يحكى ان قارئا قرأ غفور
رحيم فسمعه اعرابى فانكره وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا لان الحكيم لايذكر الغفران عند الزلل لانه اغراء عليه
والله اعلم قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وقضى الامر والى الله ترجع الامور
اعلم ان فى الاية مسائل المسئلة الاولى الكلام المستقصى فى لفظ النظر مذكور فى تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة واجمعوا على انه يجئ بمعنى الانتظار قال تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون والمراد من قوله تعالى
هل ينظرون هو الانتظار المسئلة الثانية اجمع المعتبرون من العقلاء على انه تعالى منزه عن المجئ والذهاب ويدل عليه
وجوه احدها ما ثبت فى علم الاصول ان كل ما يصح عليه المجئ والذهاب لاينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لاينفك
عن المحدث فهو محدث فيلزم ان كل ما يصح عليه المجئ والذهاب وجب ان يكون محدثا مخلوقا والاله القديم يستحيل ان يكون
كذلك وثانيها ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فاما ان يكون فى الصغر والحقارة كالجزء الذى لايتجزى وذلك
باطل باتفاق كل العقلاء واما ان لايكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون احد جانبيه مغايرا للاخر فيكون مركبا من
الاجزاء والابعاض وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب مفتقر فى تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه
غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج فى وجوده الى المرجح
والموجد وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم فالاله القديم يمتنع ان يكون كذلك وثالثها ان كل
ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود ومتناه فيكون مختصا بمقدار معين مع انه كان يجوز فى العقل
وقوعه على مقدار ازيد منه وانقص منه فاختصاصه بذلك القدر المعين لابد وان يكون لترجيح مرجح وتخصيص
مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلا لفاعل مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلى يمتنع ان
يكون كذلك ورابعها انا متى جوزنا فى الشئ الذى يصح عليه المجئ والذهاب ان يكون الها قديما ازليا فحينئذ لايمكننا
ان نحكم بالازلية بنفى الالهية عن الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول لاعيب فى الشمس يمنع من القول
بالهيتها سوى انها جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز المجئ والذهاب على الاله فلم لايحكم بالهية الشمس وما الذى
اوجب عليه الحكم باثبات موجود اخر يزعم انه اله وخامسها انه تعالى حكى عن الخليل صلوات الله على نبينا وعليه انه طعن فى
الهية الكوكب والقمر والشمس بقوله لا احب الآفلين ولامعنى للافول الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور
على الله تعالى فقد طعن فى دليل الخليل عليه السلام وكذب الله فى تصديق الخليل فى ذلك وسادسها ان فرعون لما سأل موسى
عليه السلام فقال وما رب العالمين فطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال والمقادير
لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر الصورة والقدر والشكل فكان جواب موسى عليه السلام بقوله رب السموات
والارض وما بينهما ربكم ورب ابائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ وباطلا وهذا يقتضى تخطئة موسى عليه السلام
فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون فى قوله ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا انه تعالى منزه
عن ان يكون شكلا او جسما او يكون فى مكان ومنزه عن ان يصح عليه المجئ والذهاب وسابعها انه تعالى قال قل هو الله احد والاحد
هو الكامل فى الوحدانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الفرض والاشارة الى جزئين فلما كان تعالى احدا امتنع ان يكون جسما ومتحيزا
واذا لم يكن جسما ولامتحيزا امتنع عليه المجئ والذهاب وايضا قال تعالى هل تعلم له سميا اى شبيها ولو كان جسما لكان مشبها
للاجسام فى الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك اما بالعظم او بالصفات والكيفيات وذلك لايقدح
فى حصول المشابهة فى الذات وايضا قال تعالى ليس كمثله شئ ولو كان جسما لكان مثلا للاجسام وثامنها لو كان جسما
متحيزا لكان مشاركا لسائر الاجسام فى عموم الجسمية فعند ذلك لايخلو اما ان يكون مخالفا لها فى خصوص ذاته المخصوصة
او لايكون فان كان الاول فما به المشاركة غير ما به الممايزة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانا
ان وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما لكنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لان الجسم ذات لا صفة
وان قلنا ان تلك الذات المخصوصة التى هى مغايرة للمفهوم من كونه جسما غير موصوف بكونه جسما فحينئذ يكون ذاته تعالى
شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفى كونه تعالى جسما واما ان قيل ان ذاته تعالى بعد ان كان جسما
لايخالف سائر الاجسام فى خصوصيته فحينئذ يكون مثلا لها مطلقا فكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام
محدثة وجب فى ذاته ان يكون كذلك وكل ذلك محال فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا بمتحيز وانه لايصح المجئ والذهاب
عليه اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا اهل الاسلام فى قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله وذكروا فيه وجوها
الاول وهو مذهب السلف الصالح انه لما ثبت بالدليل القاطع استحالة المجئ والذهاب على الله تعالى علمنا قطعا انه ليس
مراده تعالى من هذه الاية هو المجئ والذهاب وان مراده بعد ذلك شئ اخر فان عينا ذلك المراد لم نأمن من الخطأ
فالاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الاية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس
انه قال نزل القرآن على اربعة اوجه وجه لايعذر احد بجهله ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه يعرف من قبل العربية
فقط ووجه لايعرفه الا الله تعالى وهذا القول قد استقصينا القول فيه فى تفسير قوله تعالى الم والوجه الثانى
وهو قول جمهور المتكلمين انه لابد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها الوجه الاول المراد هل ينظرون الا
ان يأتيهم ايات الله فجعل مجئ الايات مجيئا له على التفخيم لشأن الايات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته
والذى يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال فى الاية المتقدمة فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله
عزيز حكيم فذكر ذلك فى معرض الزجر والتهديد ثم انه اكد ذلك بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله ومعلوم ان بتقدير
ان يصح المجئ على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سببا للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم

فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد فلما كان المقصود من الاية انما هو التهديد وجب ان يضمر في الاية مجئ الهيبة والقهر والتهديد ومتى اضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تاويل حسن موافق لنظم الاية **الوجه الثاني** في التاويل ان يكون المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم امر الله ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا واضافه الى شئ فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التاويل كما قاله العلماء في قوله تعالى ان الذين يحاربون الله ورسوله والمراد يحاربون اولياءه وقال واسئل القرية والمراد منه واسئل اهل القرية فكذا قوله ان ياتيهم الله المراد ياتيهم امر الله وقوله وجاء ربك اى وجاء امر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه امر بذلك لا انه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذى يؤكد القول بصحة هذا التاويل وجهان احدهما ان قوله ههنا ياتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيمة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتى امر ربك فصار هذا المحكم مفسرا لذلك المتشابه لان كل هذه الايات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعض وثانيهما انه تعالى قال بعده وقضى الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وان يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذى اضمرناه من ان قوله ياتيهم الله اى ياتيهم امر الله فان قيل امر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة اصوات فيكون اعراضا فالاتيان عليها ايضا محال قلنا الامر في اللغة له معنيان احدهما الفعل وثانيهما الطريق قال تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد وفي المثل لامر ما جدع قصير انفه لامر ما يسود من يسود فيحمل الامر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الايات المهيبة هذا هو التاويل الاول الذى ذكرناه واما ان حملنا الامر على الامر الذى هو ضد النهى ففيه وجهان احدهما ان يكون التقدير ان منادينا ينادى يوم القيمة الا ان الله يامركم بكذا وكذا فذاك هو اتيان الامر وقوله في ظلل من الغمام اى مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد والثانى ان يكون المراد من اتيان امر الله في ظلل من الغمام حصول اصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل احد بما يليق به من السعادة والشقاوة او يكون المراد انه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال اهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى جعلها امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر قد حضر وقرب **الوجه الثالث** في التاويل ان المعنى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب فحذف ما ياتى به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما ياتى كان اسهل عليهم في باب الوعيد واذا لم يذكر كان ابلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين والمعنى اتيهم الله بخذلانه اياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتيهم العذاب كالتفسير لقوله تعالى فاتى الله بنيانهم ويقال في العرف الظاهر اذا سمع بولاية جائر قد جاءنا فلان بجوره وظلمه ولا شك ان هذا مجاز مشهور **الوجه الرابع** في التاويل ان يكون في بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام بعض وتقريره هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بظلل من الغمام والملئكة والمراد العذاب الذى ياتيهم في الغمام مع الملائكة **الوجه الخامس** ان المقصود من الاية تصوير عظمة يوم القيمة وهولها وشدتها وذلك لان جميع المذنبين اذا احضروا للقضاء والخصومة وكان القاضى في تلك الخصومة اعظم السلاطين قهرا واكثرهم هيبة فهؤلاء المذنبين لا وقت عليهم اشد من وقت حضورهم لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير قبضة وطى ويمين وانما هى تصوير لعظم شانه والتمثيل الحسى فكذا ههنا **الوجه السادس** وهو اوضح عندى من كل ما تقدم انا ذكرنا ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة انما نزل في حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم يكون خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام حكاية عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة الا ترى انهم فعلوا مع موسى عليه السلام مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمتنع اجراء الاية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون المجئ والذهاب عليه تعالى وكانوا يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام فطلبوا مثل ذلك في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التاويل والحمل للفظ على المجاز وبالجملة فالاية تدل على ان قوما ينظرون ان ياتيهم الله وليس في الاية دلالة على انهم محقون في ذلك الانتظار او مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا التاويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عنادهم وتوقيفهم قبول الدين على هذا الشرط الفاسد ذكر بعده ما يجرى مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه اظهر عندى من كل ما سبق **الوجه السابع** في التاويل ما حكاه القفال في تفسيره عن ابى العالية وهو ان الاتيان في ظلل من الغمام مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله تعالى فهو الاتيان فقط وكان يحمل الكلام على التقديم والتاخير ويستشهد في صحته بقراءة من قرا هل ينظرون الا ان ياتيهم الله [والملائكة] في ظلل من الغمام قال القفال وهذا التاويل مستنكر اما قوله تعالى في ظلل من الغمام فاعلم ان الظلل جمع ظلة وهى ما اظلك والغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال تعالى واذا غشيهم موج كالظلل وقرا بعضهم الا ان ياتيهم الله في ظلال من الغمام فيحتمل ان يكون الظلال جمع ظلة كقلال وقلة وان يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى هل ينظرون الا ان ياتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام فان قيل فلم ياتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه احدها ان الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل منه العذاب كان الامر افظع لان الشر

[margin] صح ... اى اقامة ذى صباح

اذا جاء

اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اهول وافظع كما ان الخير اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اكثر تاثيرا في السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ومن هذا اشتد على المتفكرين في كتاب الله قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وثانيها ان نزول الغمام علامة لظهور ما يكون اشد الاهوال في القيمة قال تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا وثالثها ان الغمام ينزل عنه القطرات الكثيرة غير محدودة ولا محصورة فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور اما قوله تعالى والملائكة فهو عطف على ما سبق والتقدير وتاتيهم الملائكة واتيان الملائكة يمكن ان يحمل على الحقيقة فوجب حملها عليها فصار المعنى انه ياتى امر الله واياته والملائكة مع ذلك ياتون ليقوموا بما امروا به من اثابة او عذاب او غيرهما من احكام يوم القيمة اما قوله تعالى وقضى الامر ففيه مسائل **المسئلة الاولى** المعنى اتم فرغ مما كانوا يوعدون به فبعد ذلك لا يقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع في دفع ما نزل بهم حيلة **المسئلة الثانية** قوله وقضى الامر معناه ويقضى الامر والتقدير الا ان ياتيهم الله ويقضى الامر فوضع الماضى موضع المستقبل وهذا كثير في القران وخصوصا في امور الاخرة فان الاخبار عنها يقع كثيرا بالماضى قال تعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله والسبب في اختيار هذا المجاز امران احدهما التنبيه على قرب امر الاخرة فكانت الساعة قد اتت ووقع ما يريد الله ايقاعه وثانيهما المبالغة في تاكيد انه لا بد من وقوعه فجرى كل نفس بما تسعى فصار حصول القطع والجزم بوقوعه كانه قد وقع وحصل **المسئلة الثالثة** الامر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق واخذ الحقوق لاربابها وانزال كل احد من المكلفين منزلته من الجنة والنار كما قال تعالى وقال الشيطان لما قضى الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم اذا عرفت هذا فقوله وقضى الامر يدل على ان احوال القيمة توجد دفعة من غير توقف فانه تعالى ليس لقضائه دافع ولا لحكمه مانع **المسئلة الرابعة** قرا معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة اما قوله تعالى والى الله ترجع الامور ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** من المجسمة من قال كلمة الى لانتهاء الغاية وذلك يقتضى ان يكون الله تعالى في مكان ينتهى اليه يوم القيمة واجاب اهل التوحيد عنه من وجهين الاول انه تعالى ملك عباده في الدنيا كثيرا من امور خلقه فاذا صاروا الى الاخرة فلا مالك للحكم من العباد سواه كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع امرنا الى الامير اذا كان هو يختص بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى والى الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلطانه الثانى قال ابو مسلم الاصفهانى انه تعالى قد ملك كل احد في دار الاختبار والبلوى امورا امتحانا فاذا انقضى امر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده واذا كان كذلك فهو اهل ان يتقى ويطاع فيدخل في السلم كما امر ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى **المسئلة الثانية** قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال رجعته اى رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربى وفي موضع اخر ولئن رددت الى ربى وقوله ثم ردوا الى الله موليهم الحق وقال تعالى رب ارجعون لعلى اعمل صالحا اى ردونى وقرا ابن عامر وحمزة والكسائى ترجع بفتح التاء اى تصير كقوله الا الى الله تصير الامور وقوله الينا ايابهم والى الله مرجعكم قال القفال والمعنى في القراءتين متقارب لانها ترجع اليه تعالى وهو تعالى يرجعها الى نفسه في افناء الدنيا واقامة القيامة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاثة معان احدها هذا الذى ذكرناه وهو انه تعالى يرجعها كما قال في هذه الاية وقضى الامر وهو قاضيها وثانيها انه على مذهب العرب في قولهم فلان معجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى اين يذهب بك وان لم يكن احد يذهب به وثالثها ان ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بانهم مخلوقون مجزيون محاسبون كانوا رادين امورهم الى خالقهم فقوله تعالى ترجع الامور اى يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة انفسهم وهو كما قال يسبح لله ما في السموات والارض فان هذا التسبيح بحسب شهادة الحال لا بحسب النطق باللسان وعليه ايضا قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها فقيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة انفسهم بانهم عبيد لله فكذا يجوز ان يقال ان العباد يردون امورهم ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالمقال واما الكفار فبشهادة الحال **قوله تعالى** سل بنى اسرائيل كم اتيناهم من اية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب في الاية مسائل **المسئلة الاولى** سل في الاصل اسئل فتركت الهمزة التى هى عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفا فنقلت حركتها الى الساكن الذى قبلها وعند هذا التصرف استغنى عن الف الوصل وقال قطرب يقال سال يسال مثل زار الاسد يزار وسال يسال مثل خاف يخاف والامر منه سل مثل خف وبهذا اللفظ قرا نافع وابن عامر سال سائل على وزن قال وكال وقوله كم هو اسم مبنى على السكون موضوع للعدد ويقال انه من تاليف كاف التشبيه مع ما ثم قصرت ما واسكنت الميم وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهو تارة يستعمل في الخبر واخرى في الاستفهام واكثر لغة العرب الجر به عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به في الخبر ويجر في الاستفهام وهى ههنا يحتمل ان يكون استفهامية وان يكون خبرية **المسئلة الثالثة** اعلم انه ليس المقصود سل بنى اسرائيل ليخبروك عن تلك الايات فتعلمها وذلك لان الرسول عليه السلام كان عالما بتلك الاحوال باعلام الله اياه بل المقصود منه المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه تعالى قال يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فامر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اى فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد ثم بين ذلك التهديد بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بنى اسرائيل يعنى سل هؤلاء الحاضرين انا لما اتينا اسلافهم ايات بينات فانكروها لا جرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو زلوا عن ايات الله لوقعوا في العذاب كما وقع هؤلاء المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الايات ان يعتبروا بغيرهم على ما قال تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولى الالباب فهذا بيان وجه النظم **المسئلة الثالثة** قرا ابو عمرو في سل بين الاتصال بواو او فاء وبين الاستيناف فقرا اسلهم وسل بنى اسرائيل بغير همزة واسئل القرية فاسئل الذين يقرءون الكتاب واسئلوا الله من فضله بالهمزة وسوى الكسائى بين الكل وقرا الكل بغير همز ووجه الفرق ان التخفيف في الاستيناف وصلة الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهى مستثقلة وليس

كذلك في الاتصال والكمال فانا نتبع المصحف لان الالف ساقط فيها في المصحف المسئلة الرابعة قوله من اية بينة فيه قولان احدهما المراد معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى موسى عليه السلام من السحاب وانزل عليهم التورية وتبيان الهدى من الكفر فجعل لهم كل ذلك ايات بينات وثانيها ان المعنى كم اتيناهم من حجة بينة بمحمد صلى الله عليه وسلم يعلم بها صدقه وصحة شريعته اما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته ففيه مسائل المسئلة الاولى قرئ ومن يبدل بالتخفيف المسئلة الثانية قال ابو مسلم في الاية حذف والتقدير كم اتيناهم من اية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله المسئلة الثالثة في نعمة الله ههنا قولان احدهما ان المراد ايات الله وهي اجل اقسام نعم الله لانها اسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول ففي تبديلهم اياها وجهان فمن قال المراد بالاية البينة معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتبديلها ان الله تعالى اظهرها لتكون سبب هداهم فجعلوها اسباب ضلالتهم لقوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالاية البينة ما في التورية والانجيل من دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قال المراد بتبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها والقول الثاني المراد بنعمة الله ما اتاهم الله من اسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذي ابدل النعمة بالنقمة لما كفروا ولكن اضاف التبديل اليهم لانه بسبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الايات البينات اما قوله تعالى من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بايتاء الايات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته اي من بعد ما تمكن من معرفتها او من بعد ما عرفها كقوله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه لانه اذا لم يتمكن من معرفتها او لم يعرفها فكانها غائبة عنه وان فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلا شك ان عند حصول هذه الاشياء يكون الشكر اوجب فكان الكفران اقبح فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدي وفيه اضمار والمعنى شديد العقاب له وقال عبد القاهر في كتاب دلائل الاعجاز ان ترك هذا الاضمار اولى وذلك لان المقصود من الاية التخويف بكونه في ذاته موصوفا بانه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا او لذلك ثم قال الواحدي والعقاب عذاب يعقب الجرم قوله تعالى زين للذين كفروا الحيوة الدنيا ويسخرون من الذين امنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيمة والله يرزق من يشاء بغير حساب اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته ذكر بعده سبب ذلك من الكفار الذين كذبوا بالادلة والانبياء وصدفوا عنها اتبعه تعالى بذكر السبب الذي لاجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحيوة الدنيا وحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار في ترجيحهم الفاني من زينة الدنيا على الباقي من درجات الاخرة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى انما لم يقل زينت لوجوه الاول وهو قول الفراء ان الحيوة والاحياء واحد فان انث فعلى اللفظ وان ذكر فعلى المعنى كقوله فمن جاءه موعظة من ربه واخذ الذين ظلموا الصيحة الثاني وهو قول الزجاج ان تانيث الحيوة ليس بحقيقي لانه ليس تحتها ذكر وانثى مثل امرأة ورجل وناقة وجمل بل معنى الحيوة والعيش والبقاء واحد فكانه قال زين للذين كفروا البقاء الثالث وهو قول ابن الانباري انما لم يقل زينت لانه فصل بين زين وبين الحيوة الدنيا بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفاصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل يغني عن تاء التانيث المسئلة الثانية ذكروا في سبب النزول وجوها الرواية الاولى قال ابن عباس نزلت الاية في ابي جهل ورؤساء قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى ابي حذيفة وعامر بن فهيرة وابي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصبر على انواع البلاء مع ان الكفار كانوا في التنعم والراحة الرواية الثانية نزلت في رؤساء اليهود وعلمائهم من بني قريظة والنضير وبني قينقاع سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث اخرجوا من ديارهم واموالهم الرواية الثالثة قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن ابي واصحابه كانوا يسخرون من ضعفاء المؤمنين وفقراء المهاجرين واعلم انه لا مانع من نزولها في جميعهم المسئلة الثالثة اختلفوا في كيفية هذا التزيين اما المعتزلة فذكروا وجوها الاول قال الجبائي المزين هو غواة الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا امر الاخرة في اعينهم واوهموا ان لا صحة لما يقال من امر الاخرة فلا تنغصوا عيشكم في الدنيا قال واما الذي يقوله المجبرة من انه تعالى زين ذلك فهو باطل لان المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى فاما ان يكون صادقا في ذلك التزيين او كاذبا فان كان صادقا وجب ان يكون ما زينه حسنا فيكون فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب ان يكون الكافر مصيبا في كفره ومعصيته وهذا القول كفر وان كان كاذبا في ذلك التزيين ادى ذلك الى ان لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا ايضا كفر قال فصح ان المراد ان المزين هو الشيطان هذا تمام كلام الجبائي في تفسيره وهذا ضعيف لان قوله زين للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي ان يكون لجميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لابد وان يكون مغايرا لهم الا ان يقال كل واحد منهم يزين للاخر [illegible] فثبت ان المزين [illegible] ان المزين هم غواة الجن والانس [illegible] فثبت ان هذا التاويل ضعيف واما قوله المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا باطل بل المزين للشيء هو الذي يجعل الشيء موصوفا بالزينة وهي صفات قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه [illegible] سلمنا ان المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اخبر عما فيها من اللذات والراحات والطيبات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق بها ليس بكفر فسقط كلام ابي علي في هذا الباب بالكلية الثاني قال ابو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا انهم زينوا لانفسهم والعرب يقولون [illegible] بقوله تعالى [illegible] فاضاف ذلك اليهم [illegible] ان يجعل الانسان في الحقيقة هو الذي زين لنفسه واعلم ان هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضي ان مزينا زينه والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير جائز الثالث [illegible] التاويل وجهان الاول قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحيوة الدنيا على البناء للفاعل [illegible] زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا [illegible] بما اظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين لل

حب الشهوات الى قوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا قالوا فهذه الايات متوافقة والمعنى في الكل ان الله تعالى جعل دار الدنيا دار ابتلاء وامتحان وركب في الطبائع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الالجاء الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التحبيب الذي تميل اليه النفس مع امكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام وكذا في ان المراد من التزيين انه تعالى امهلهم في الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لا بد له من محدث والا فقد وقع المحدث لا عن محدث ومؤثر وهو محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة او ما يرجح فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لا مع حصولها في قلبه فهذا يمنع في كونه مزينا في قلبه والنص دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بان حصول هذا التزيين في قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لانه حال الاستواء لما امتنع حصول الرجحان فحال صيرورة احد الطرفين مرجوحا كان اولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فهذا توجيه السؤال ومعلوم انه لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة الوجه الثالث في تقرير هذا التاويل ان المراد ان الله تعالى زين من الحيوة الدنيا ما كان مباحا دون المحظور وعلى هذا يسقط الاشكال وهذا ايضا ضعيف وذلك لانه تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به الكفار فيمتنع ان يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات وايضا فان المؤمن اذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب في الاخرة فهو وان كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص واكثر غرضه امر الاخرة وانما الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على قلبه لاعتقاده انها كمال المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد من الاية تزيين المباحات وايضا انه تعالى اتبع تلك الاية بقوله ويسخرون من الذين امنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورة وتحملهم المشاق الواجبة وذلك يدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل في المحظورات واما اصحابنا فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ارادة تلك الاشياء بل خلق تلك الافعال والاحوال وهذا بناء على ان الخالق لافعال العباد ليس الا الله تعالى وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الاية اما قوله تعالى ويسخرون من الذين امنوا فقد روينا في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال الواحدي قوله تعالى ويسخرون مستانف غير معطوف على زين ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضي وذلك لان الله تعالى اخبر عنهم بزين وهو ماض ثم اخبر عنهم بفعل يديمونه وقال ويسخرون من الذين امنوا ومعنى هذه السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا طيبات الدنيا ولذاتها وشهواتها ويتحملون المشاق والمتاعب لطلب الاخرة مع ان القول بالاخرة قول باطل ولاشك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة اما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت هذه السخرية منقلبة عليهم لان من اعرض عن الملك الابدي بسبب لذات حقيرة في انفاس معدودة لم يجد في الخلق احدا اولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة هو الحزم على جميع التقديرات فانه ان بطل القول بالاخرة لم يكن الفائت الا لذات حقيرة في انفاس معدودة وان صح القول بالاخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال الى الاخرة امرا متعينا فثبت ان تلك السخرية كانت باطلة وان عود السخرية اليهم اولى اما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيمة ففيه سؤالات السؤال الاول لم قال من الذين امنوا ثم قال والذين اتقوا فوقهم والجواب ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن المتقي وليكون بعثا للمؤمن على التقوى السؤال الثاني ما المراد من هذه الفوقية والجواب فيه وجوه احدها ان يكون المراد الفوقية بالمكان لان المؤمنين يكونون في عليين من السماء والكافرون يكونون في سجين من النار وثانيها يحتمل ان يكون المراد الفوقية في الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان في الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون احدهما ازيد حالا في تلك الكرامة من الاخر والكافر ليس له شيء من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوق الكافر في الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الاخرة ينقلب الامر فالله تعالى يعطي المؤمنين من سعادات الاخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين وثالثها ان يكون المراد انهم فوقهم بالحجة يوم القيمة وذلك لان شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى واما يوم القيمة فلا يبقى شيء من ذلك بل تزول الشبهات ولا تؤثر وساوس الشيطان كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون ورابعها ان سخرية المؤمنين بالكافرين يوم القيمة فوق سخرية الكافر بالمؤمن باطلة وهي مع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن بالكافر في الاخرة حقة ومع حقيتها باقية دائمة السؤال الثالث هل تدل الاية على القطع بوعيد الفساق فان القائل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب ان لا يحصل لهم هذه الفوقية واذا لم تحصل لهم هذه الفوقية كانوا من اصحاب النار والجواب هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون اقوى في الدلالة من العمومات التي بينا انها مخصوصة بدلائل العفو اما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل ان يكون المراد منه ما يعطي الله المتقين في الاخرة من الثواب ويحتمل ان يكون المراد منه ما يعطي في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين فان حملناه على رزق الاخرة احتمل وجوها احدها انه يرزق من يشاء في الاخرة وهم المؤمنون بغير حساب اي رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه فما لا يكون متناهيا كان لا محالة خارجا عن الحساب وثانيها ان المنافع الواصلة اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل بلا حساب وثالثها انه لا يخاف نفاد ما عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطي انما يعطي بحساب ليعلم مقدار ما يعطي وما يبقى فلا يتجاوز في عطاياه الى ما يجحف به والله تعالى لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غني لا نهاية لمقدوراته ورابعها انه تعالى اراد بهذا رزق اهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل تاما فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب وخامسها اراد ان الذي يعطي لا نسبة له الى ما في الخزانة لان الذي يعطي في كل وقت يكون متناهيا

الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لان سخريتهم صح

لا محالة والذي في خزانة قدرة الله غير متناه والمتناهي لا نسبة له الى غير المتناهي وهذا هو المراد بقوله بغير حساب وهو اشارة الى انه لا نهاية لمقدورات الله تعالى وسادسها بغير حساب اي بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا يدل على انه تعالى لا يستحق عليه احد شيئا وليس لاحد معه حساب بل كل ما اعطاه الله تعالى فقد اعطاه بمجرد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق وسابعها بغير حساب اي يزيد على قدر الكفاية يقال فلان ينفق بالحساب اذا كان لا يزيد على قدر الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال ينفق بغير حساب وثامنها بغير حساب اي يعطي كثيرا لان ما دخله الحساب فهو قليل واعلم ان هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله تعالى لها منتظمة فيجوز ان يكون المراد كلها والله اعلم اما اذا حملنا الاية على ما يعطي في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه احدها وهو الاليق بنظم الاية ان الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية لهم على انهم على الحق وبحرمان فقراء المسلمين عن تلك السعادات على انهم على الباطل فالله تعالى ابطل هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعني انه يعطي في الدنيا ما يشاء من غير ان يكون ذلك منبئا على كون المعطي محقا او مبطلا او محسنا او مسيئا بل ذلك متعلق بمحض المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على ايوب فلا يجوز لكم ايها الكفار ان تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصوله لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وثانيها ان المعنى ان الله يرزق من يشاء في الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب لا يكون لاحد عليه مطالبة ولا تبعة ولا سؤال سائل والمقصود منه ان لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه في الدنيا وان لا يقول المؤمن لو كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه في الدنيا بل الاعتراض ساقط والامر امره والحكم حكمه لا يسال عما يفعل وثالثها قوله بغير حساب اي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه ما لم يكن في تقديره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الاية ان هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين امنوا لفقرهم فالله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب فلعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال القفال وقد فعل بهم ذلك فاغناهم بما افاء عليهم من اموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فتح على رسوله وبعد وفاته على ايدي اصحابه ملكوا كنوز كسرى وقيصر فان قيل قد قال تعالى في صفة المتقين وما يصل اليهم عطاء حسابا اوليس ذلك كالمناقض لما في هذه الاية قلنا اما من حمل قوله بغير حساب على التفضيل وحمل قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا او بحسب الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط واما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله ان يقول ان ذلك العطاء اذا كان يتشابه في الاوقات ويتماثل صح من هذا الوجه ان يوصف بكونه عطاء حسابا ولا ينقضه ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب قوله تعالى

كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم

اعلم انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة ان سبب اصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الاية ان هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل هذا كان حاصلا في الازمان المتقادمة لان الناس كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال القفال والامة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو ماخوذ من الايتمام المسئلة الثانية دلت الاية على ان الناس كانوا امة واحدة ولكنها ما دلت على انهم كانوا امة واحدة في الحق او في الباطل واختلف المفسرون فيه على خمسة اقوال الاول انهم كانوا على دين واحد وهو الايمان والحق وهذا قول كثير من المحققين ويدل عليه وجوه احدها ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا حين الاختلاف ويتاكد هذا بقوله تعالى وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ويتاكد هذا ايضا بما نقل عن ابن مسعود انه قرا كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فنقول الفاء في قوله فبعث الله النبيين يقتضي ان يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك امة واحدة في الكفر لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف اولى لانهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلان يبعثوا حين ما كان الكل مبطلين مصرين على الكفر كان اولى وهذا الوجه الذي ذكره القفال حسن في هذا الموضع وثانيها انه تعالى حكم بان الناس كانوا امة واحدة ثم ادرجا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم قال تعالى وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم والظاهر ان المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه بقوله كان الناس امة واحدة ثم حكم هذا الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق الا بالمذاهب الباطلة فدلت الاية على ان حصول المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغي وهذا يدل على ان الاتفاق الذي كان حاصلا قبل حصول هذا الاختلاف كان في الحق لا في الباطل فثبت ان الناس كانوا امة واحدة في الحق وثالثها ان ادم عليه السلام لما بعثه الله الى اولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث بينهم اختلاف في الدين الى ان قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي وهذا ثابت بالنقل المتواتر ورابعها ان الله تعالى لما اهلك اهل الارض بالطوفان في زمان نوح عليه السلام لم يبق الا اهل السفينة وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك [illegible] وخامسها ان ما ثبت بشيء من الدلائل لا سبيل اليه الا بالنظر

الى النتائج وتلك المقدمات وان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات اخرى والدور والتسلسل باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخرة الى الضروريات وكانت المقدمات يجب انتهاؤها الى الضروريات فثبت ترتب المقدمات بحيث انها وايضا فان ترتيبها يعلم صحته بضرورة العقل واذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات يعلم صحتها بضرورة العقل والى ترتيب يعلم صحته بضرورة العقل وجب القطع بان العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج فاما اذا عرض سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت ان ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما بالذات اقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان ايضا هذا هو الاظهر فثبت ان الاولى ان يكون الناس امة واحدة في الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب خارجية وهي البغي والحسد وهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المصير اليه قال قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل الرحمة خلقهم وسادسها قوله عليه السلام كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه دل الحديث على ان المولود لو ترك مع فطرته الاصلية لما كان على شيء من الاديان الباطلة وانه انما يقدم على الدين الباطل لاسباب خارجية وهي سعي الابوين في ذلك وحصول الاغراض الفاسدة من البغي والحسد وسابعها ان الله تعالى قال الست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم كانوا امة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروي عن ابي بن كعب وجماعة من المفسرين الا ان للمتكلمين في هذه المسئلة ابحاثا كثيرة ولا حاجة لنا في نصرة هذا القول بتلك الوجوه الستة التي ذكرناها فهذا الوجه تمام الكلام في تقرير هذا القول اما القول الثاني وهو ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واحتجوا بالآية والخبر اما الآية فقوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ولا يليق الا بذلك واما الخبر فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى نظر الى اهل الارض عربهم وعجمهم فمقتهم الا بقايا من اهل الكتاب وجوابه ما بينا ان هذا لا يليق الا بضده وذلك لا يليق الا بضده وذلك لان عند الاختلاف لما وجبت البعثة فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت اولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا ان ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من وفاة ادم الى زمان نوح عليهما السلام كانوا كفارا ثم سالوا انفسهم سؤالا وقالوا اليس انه كان فيهم من كان مسلما نحو هابيل وشيث وادريس عليهم السلام واجابوا بان الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان كان فيها مسلمون والقول الثالث وهو قول ابي مسلم والقاضي ان الناس كانوا امة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهو الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والعبث وامثالها واحتج القاضي على صحة قوله بان لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي فقوله فبعث الله النبيين يفيد ان بعثة جميع الانبياء كانت متاخرة عن كون الناس امة واحدة فتلك الوحدة المتاخرة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لا بد وان تكون في شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب ان تكون في شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وايضا فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الظلم والكذب والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل فالاظهر ان الناس كانوا في اول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سال نفسه فقال اوليس اول الناس ادم عليه السلام وانه كان نبيا فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل واجاب بانه يحتمل انه عليه السلام كان مع اولاده مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية اولا ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى اولاده ويحتمل ان بعد ذلك صارت شريعته مندرسة فالناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية فاعلم ان هذا القول لا يصح الا مع اثبات تحسين العقل وتقبيحه والكلام فيه مشهور في علم الاصول والقول الرابع ان الاية دلت على ان الناس كانوا امة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان او الكفر فهو موقوف على الدليل والقول الخامس ان المراد من الناس ههنا اهل الكتاب ممن امن بموسى عليه السلام وذلك لانا بينا ان هذه الاية متعلقة بما تقدم من قوله يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة وذكرنا ان كثيرا من المفسرين زعموا ان تلك الاية نازلة في اليهود فقوله تعالى كان الناس امة واحدة اي كان الذين امنوا بموسى عليه السلام امة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى وانزل معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد صلى الله عليه وسلم لتكون تلك الكتب حاكمة في تلك الاشياء التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الاية وموافق لما قبلها وما بعدها وليس فيه اشكال الا ان تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس بقوم معينين خلاف الظاهر الا انك تعلم ان الالف واللام كما يكون للاستغراق فقد يكون ايضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الاية اما قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم انا ذكرنا انه لا بد ههنا من اضمار والتقدير كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم انه تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث الاولى كونهم مبشرين والثانية كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وانما قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك ان المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه في الذكر الثالث قوله وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم ذكر التبشير والانذار على ذكر انزال الكتاب اجاب القاضي عنه فقال ان الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندي فيه وجه اخر وهو ان المكلف انما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف فانه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف انما يقوى عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على انزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الاية تدل على انه لا نبي الا ومعه كتاب منزل فيه بيان الحق والباطل طال ذلك الكتاب او قصر ودون ذلك الكتاب او لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا او لم يكن كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا من ذلك اما قوله تعالى ليحكم بين الناس فاعلم ان قوله ليحكم فعل فلا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر امور ثلاثة واقربها الى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيين ثم الله فلا جرم كل واحد منها

صحيح فيكون المعنى ليحكم الله او النبي المنزل عليه او الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات مختص بوجه ترجيح اما الكتاب فلانه
اقرب المذكورات واما الله تعالى فانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب واما النبي فلانه هو المظهر ولا يبعد ان يقال حمله على الكتاب
اولى اقصى ما في الباب ان يقال الحاكم هو الله فاسناد الحكم الى الكتاب مجاز الا انا نقول هذا المجاز يحسن الحمل عليه لوجهين
احدهما انه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب الله بكذا ورضينا بكتاب الله حكما واذا جاز ان يكون هدى وشفاء
جاز ان يكون حاكما قال تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ويبشر المؤمنين الثاني انه يفيد تفخيم شان القرآن وتعظيم
حاله اما قوله تعالى فيما اختلفوا فيه فاعلم ان الهاء في قوله فيه يجب ان يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق لان ذكرهما
جميعا فقد تقدم لكن رجوعه الى الحق اولى لان الاية دلت على انه تعالى انما انزل الكتاب ليكون حاكما على ما اختلفوا فيه
فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم عليه والحاكم يجب ان يكون مغايرا للمحكوم عليه اما قوله تعالى وما اختلف فيه الا الذين
اوتوه فالهاء الاول راجع الى الحق والثاني الى الكتاب والتقدير وما اختلف في الحق الا الذين اوتوا الكتاب ثم قال الكثير من المفسرين
المراد بهؤلاء اليهود والنصارى فان الله تعالى كثيرا ما يذكرهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين اوتوا الكتاب قل يا اهل الكتاب
تعالوا الى كلمة سواء ثم المراد باختلافهم يحتمل ان يكون هو تكفير بعضهم بعضا كقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء و
قالت النصارى ليست اليهود على شيء ويحتمل ان يكون المراد باختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين اوتوه
اي وما اختلف في الحق الا الذين اوتوا الكتاب مع انه كان المقصود من انزال الكتاب ان لا يختلفوا وان يدفعوا المنازعة في الدين واعلم
ان هذا يدل على ان الاختلاف في الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال الكتب وذلك يوجب ان قبل بعثتهم كان الاتفاق
في الحق حاصلا وهو يدل على ان قوله كان الناس امة واحدة معناه امة واحدة في دين الحق اما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات
فهو يقتضي ان يكون ايتاء الله تعالى اياهم الكتاب كان بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لايتاء الكتاب وهذه
البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصبها الله تعالى على اثبات الاصول التي لا يمكن القول بالنبوة الا بعد ثبوتها — على اثبات الاصول م
وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة الا بعد ثبوته فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والا وقع الدور
بل لا بد من اثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلائل هي البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتب اياهم اما قوله تعالى بغيا بينهم فالمعنى
ان الدلائل اما سمعية واما عقلية اما السمعية فقد حصلت بايتاء الكتب واما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على
ايتاء الكتاب وعند ذلك فقد تمت البينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن ذلك الا
بسبب البغي والحسد والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الاية قوله تعالى فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم
وقال وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة اما قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه فاعلم
انه تعالى لما وصف حال اهل الكتاب وانهم بعد كمال البيان اصروا على الكفر والجهل بسبب البغي والحسد بين ان حال هذه الامة
بخلاف ذلك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق في الاشياء التي اختلف فيها اهل الكتاب يروى ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال نحن الآخرون السابقون يوم القيمة نحن اول الناس دخولا الجنة بيد انهم اوتوا الكتاب من قبلنا واوتيناه من بعدهم
فهدانا الله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذي هدانا الله له والناس لنا فيه تبع وغدا لليهود وبعد غد للنصارى
قال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس وصلت النصارى الى المشرق فهدانا الله تعالى الى الكعبة واختلفوا
في الصيام فهدانا الله تعالى لصيام شهر رمضان واختلفوا في ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى كان نصرانيا
وقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى فاليهود فرطوا والنصارى افرطوا وقلنا القول العدل بقي في الاية مسائل
المسألة الاولى من الاصحاب من تمسك بهذه الاية على ان الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هي العلم والمعرفة وقوله فهدى
نص في ان الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على ان الايمان مخلوق لله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف فانا بينا
ان الهداية غير والاهتداء غير والذي يدل ههنا على ان الهداية لا يمكن ان يكون عبارة عن الايمان وجهان الاول ان الهداية
الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق على الايمان غير الايمان الثاني ان الله تعالى قال في آخر الاية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن
الى قوله فهدى الله اذ لا يجوز ان ياذن لنفسه فلا بد ههنا من اضمار لينصرف الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما
اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه واذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء المسألة الثانية احتج الاصحاب بهذه
الاية على انه تعالى قد خص المؤمن بهدايات لا يفعلها في حق الكافر والمعتزلة اجابوا عنه بوجوه احدها انهم اختصوا بالاهتداء
فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس وثانيها ان المراد بهذه الهداية الى الثواب وطريق الجنة
وثالثها هداهم الى الحق بالالطاف المسألة الثالثة قوله لما اختلفوا فيه اي الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا
اي الى ما قالوا ويقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق فان قيل لم قال هداهم لما اختلفوا فيه من الحق ولم يقل هداهم
الحق فيما اختلفوا فقدم الاختلاف والجواب من وجهين الاول انه لما كانت العناية بذكر الاختلاف فاهم بدأ به ثم فسره بمن
هداه الثاني قال الفراء هذا من المقلوب اي فهداهم للحق فيما اختلفوا فيه المسألة الرابعة قوله باذنه فيه وجوه احدها
قال الزجاج بعلمه والثاني هداهم بامره اي حصلت الهداية بسبب الامر كما يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يتميز عن
الباطل وبالامر حصل التمييز فحصلت الهداية باذنه الثالث قال بعضهم لا بد فيه من اضمار والتقدير هداهم فاهتدوا
باذنه اما قوله تعالى والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فاستدلال الاصحاب به معلوم والمعتزلة اجابوا من ثلاثة
اوجه الاول المراد بالهداية البيان فالله تعالى خص المكلفين بذلك الثاني المراد الهداية لطريق الجنة الثالث المراد به
اللطف فيكون خاصا بمن يعلم انه يصلح به وهو قول ابي بكر الرازي قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما ياتكم
مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله الا
ان نصر الله قريب في النظم وجهان الاول انه تعالى قال في الاية السابقة الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والمراد
انه يهدي من يشاء الى الحق وطلب الجنة فبين في هذه الاية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد في التكليف
فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والثاني انه تعالى في الاية السابقة لما بين انه
هداهم لما اختلفوا فيه باذنه بين في هذه الاية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد في اقامة الحق وصبروا على البلوى
فكذا انتم يا اصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بتحمل هذه المحن وفي الاية مسائل المسألة الاولى استقصينا

الكلام

الكلام في لفظة ام في تفسير قوله ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذي نريد ههنا ان نقول ام استفهام متوسط
كما ان هل استفهام سابق فيجوز ان تقول هل عندك رجل ولا يجوز ان تقول ابتداء ام عندك رجل اما اذا كان
متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر او لا يكون اما اذا كان مسبوقا باستفهام آخر فهو كقولك انت رجل لا انصف
افمن جهل تفعل هذا ام لك سلطان واما الذي لا يكون مسبوقا باستفهام آخر فهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه
من رب العالمين ام يقولون افتراه وهذا القسم يكون في تقدير القسم الاول والتقدير افيؤمنون بهذا ام يقولون افتراه
فكذا التقدير في هذه الاية فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فصبروا على استهزاء قومهم بهم افتسلكون سبيلهم ام تحسبون
ان تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم هذا ما لخصه القفال المسألة الثانية قوله ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم اي ولم
ياتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من اهل النحو ان لما بمعنى لم وما زائدة وقال سيبويه ليست ما زائدة لان لما تقع في
مواضع لا يقع فيه لم يقول الرجل لصاحبه اقدم فلان فتقول لما ولا يقال لم مفردة قال المبرد واذا قال القائل لم يات زيد
فهو نفي كقوله ما اتاك زيد واذا قال لما ياتني فمعناه انه لم ياتني بعد وانا اتوقعه قال النابغة ازف الترحل غير ان ركابنا
لما تزل برحالنا وكأن قد فعلى هذا قوله تعالى ولما ياتكم مثل الذين خلوا يدل على ان اتيان ذلك متوقع منتظر المسألة الثالثة
قال ابن عباس لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضر عليهم لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم واموالهم في ايدي
المشركين واظهرت اليهود العداوة له عليه السلام فانزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم ام حسبتم وقال قتادة والسدي نزلت
في غزوة الخندق حين اصاب المسلمين ما اصابهم من الجهد والخوف وكان كما قال تعالى وبلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت
في حرب احد لما قال عبد الله بن ابي لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون انفسكم وترجون الباطل لو كان محمد نبيا ما سلط
الله عليكم الاسر والقتل فانزل الله هذه الاية واعلم ان تقدير الاية ام حسبتم ايها المؤمنون انكم تدخلون الجنة بمجرد الايمان
وتصديق رسولي دون ان تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وان ينالكم من اذى الكفار ومن احتمال الفقر
والفاقة ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة ومقاساة الاهوال في مجاهدة العدو كما نال ذلك من قبلكم من المؤمنين وهو المراد
من قوله ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو الشبه وهما لغتان مثل ومثل كشبه وشبه الا ان المثل مستعار لحالة — هو المثل م
غريبة او قصة عجيبة لها شان ومنه قوله تعالى ولله المثل الاعلى اي الصفة التي لها شان عظيم واعلم ان في الكلام حذفا تقديره
مثل محنة الذين خلوا من قبلكم وقوله مستهم بيان للمثل وهو استيناف كان قائلا قال كيف كان ذلك المثل فقال مستهم البأساء
والضراء وزلزلوا اما البأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس وشدة واما الضراء
فالاقرب فيه ورود المضار عليه من الالام والاوجاع وضروب الخوف وعندي ان البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة
عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والالم عليه اما قوله تعالى وزلزلوا اي حركوا بانواع البلايا والرزايا قال الزجاج
اصل الزلزلة في اللغة من زل الشيء عن مكانه فاذا قلت زلزلته فتاويله انك كررت زلته من مكانه فضوعف لفظه
لمضاعفة معناه وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل نحو صر وصرصر وصل وصلصل وكف وكفكف واقل الشيء اي رفعه — وكف م
عن موضعه فاذا كرر قيل قلقل وفسر بعضهم زلزلوا بخوفوا وحقيقته غير ما ذكرناه وذلك لان الخائف لا يستقر بل
يضطرب لقلقه ولهذا لا يقال ذلك الا في الخوف المقيم المقعد [illegible]
خوفوا ويجوز ان يكونوا مضطربين لا يستقرون لما في قلوبهم من الجزع والخوف ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء ذكر شيئا
آخر وهو النهاية في الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله وذلك لان الرسل
عليهم السلام يكونون في غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى
في الشدة فلما بلغت بهم الشدة الى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم الا ان نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبتهم [illegible]
[illegible] قالوا ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا [illegible]
[illegible] وروي عن خباب بن الارت قال شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] فقال قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الارض
[illegible] ثم يؤتى بالمنشار فيوضع على راسه فيجعل نصفين ويمشط بامشاط الحديد ما دون عظمه من لحم وعصب ما يصرفه ذلك عن دينه والله
ليتمن الله هذا الامر حتى يسير الراكب [illegible]
المسألة الرابعة قرا نافع حتى يقول بالرفع والباقون بالنصب [illegible]
[illegible]
[illegible]
وحده والمسبب [illegible]
وجد والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب

لان قراءة الرفع لا يصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض فلاجرم كانت قراءة النصب اولى **المسئلة الخامسة** في الاية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعيده ان يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله والجواب عنه من وجهين احدهما ان كونه رسولا لا يمنع من ان يتاذى من كيد الاعداء قال تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال ولعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين وقال حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله انه تعالى ينصره الا انه ما عين له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه لو علم قرب الوقت زال غمه وطاب قلبه والذي يدل على صحة ذلك انه قال في الجواب ان نصر الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على ان السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع على انه هل يوجد النصر ام لا لما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد والجواب الثاني انه تعالى اخبر عن الرسول والذين امنوا انهم قالوا متى ثم ذكر كلامين احدهما قوله متى نصر الله والثاني قوله الا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكورين فالذين امنوا قالوا متى نصر الله والرسول قال الا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا نظير من القران والشعر اما القران فقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله بالنهار واما من الشعر فقول امرئ القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي والتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالي لليابس وهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جدا (الحشف اردأ التمر) **المسئلة السادسة** قوله الا ان نصر الله قريب يحتمل ان يكون من قول الرسل ويحتمل ان يكون جوابا من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله تعالى عند ذلك الا ان نصر الله قريب ويحتمل ان يكون ذلك قولا لقوم منهم كانهم لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى انفسهم فعلموا ان الله لا يعلي عدوهم عليهم فقالوا الا ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك فان قيل قوله الا ان نصر الله قريب يوجب في كل من لحقه شدة ان يعلم انه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمتنع ان يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام وايضا يحتمل ان يكون ذلك عاما في حق الكل اذ كل من كان في بلاء فانه لا بد له من احد الامرين اما ان يتخلص عنه واما ان يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل امره ولا يضيع حقه وذلك من اعظم النصرة وانما جعله قريبا لان الموت قريب

قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم اعلم انه تعالى لما بالغ في بيان انه يجب على المكلف ان يكون معرضا عن طلب العاجل مشتغلا بطلب الاجل وان يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان الاحكام وهو من هذه الاية الى قوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم فان عادة القران ان يكون في بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها ببعض ليكون كل واحد منها مقويا للاخر ومؤكدا له **فالحكم الاول** هو هذه الاية وفيها مسائل **المسئلة الاولى** قال عطاء عن ابن عباس نزلت الاية في رجل اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان لي دينارا قال انفقه على نفسك فقال ان لي دينارين فقال انفقهما على اهلك فقال ان لي ثلاثة فقال انفقها على خادمك فقال ان لي اربعة فقال انفقها على والديك فقال ان لي خمسة قال انفقها على قرابتك قال ان لي ستة قال انفقها في سبيل الله وهو احسنها وروى عن الكلبي عن ابن عباس ان الاية نزلت في عمرو بن الجموح وهو الذي قتل يوم احد وكان شيخا كبيرا هرما وعنده مال عظيم قال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها فنزلت هذه الاية **المسئلة الثانية** للنحويين في ماذا قولان احدهما ان يجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد فيكون الموضع نصبا بينفقون والدليل عليه ان العرب تقول عماذا تسأل باثبات الالف في ما فلولا ان ما مع ذا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم ذا تسأل بحذف الالف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم انت من ذكريها فلما لم يحذف الالف من اخرها علم انه مع ذا بمنزلة اسم واحد فلم يحذف الالف منه لما لم يكن اخر الاسم والحذف يلحقها اذا كانت اخرا الا ان يكون في شعر كقوله على ما قام يشتمني لئيم كخنزير تمرغ في رماد والقول الثاني ان تجعل ذا بمعنى الذي فيكون ما رفعا بالابتداء وذا خبرها والعرب قد يستعملون ذا بمعنى الذي فتقول ماذا تقول اي ما الذي تقول فعلى هذا يكون تقدير الاية يسئلونك ما الذي ينفقون **المسئلة الثالثة** في الاية سؤال وهو ان القوم سالوا عما ينفقون لا عمن تصرف النفقة اليهم فكيف اجابهم بهذا والجواب عنه من وجوه احدها انه حصل في الاية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما انفقتم من خير جواب عن السؤال ثم انه قال بعد ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله الجواب اردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان وثانيها قال القفال انه وان كان السؤال واردا بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذي امروا بانفاقه مال يخرج قربة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال ايش هو واذا خرج ذلك عن ان يكون مرادا تعين ان المطلوب بالسؤال ان مصرفه ايش هو وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا قال انها بقرة لا ذلول تثير الارض وانما كان هذا الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هي البهيمة التي شانها وصفتها كذا فقوله ما هي لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين ان يكون المراد منه طلب الصفة التي بها تتميز تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا هنا لما علمنا انهم كانوا عالمين بان ذلك الذي امروا بانفاقه ما هو وجب ان يقطع بان مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس هو طلب الماهية بل طلب المصرف فلهذا حسن هذا الجواب وثالثها يحتمل ان يكون المراد انهم لما سالوا هذا السؤال فكانه قيل لهم هذا السؤال فاسد انفق اي شيء كان ولكن بشرط ان يكون ما حلالا وبشرط ان يكون مصروفا الى المصرف وهذا مثل ما اذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره اكل الطعام اي طعام كان فقال للطبيب ماذا اكل فقال الطبيب كل يوم كل مرتين فيكون المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا هنا والمعنى انفق اي شيء اردت بشرط ان يكون المصرف ذلك **المسئلة الرابعة** اعلم انه تعالى راعى الترتيب في الانفاق فقدم الوالدين وذلك لانهما كالمخرج من العدم الى الوجود ثم ربياه في الحال الذي كان في غاية الضعف فكان انعامهما على الانسان اعظم من انعام غيرهما عليه ولذلك قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وفيه اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شيء اوجب من رعاية حق الوالدين لانه تعالى هو الذي اخرج الانسان من العدم الى الوجود في الحقيقة والوالدان هما اللذان

اخرجاه الى الوجود في عالم الاسباب الظاهرة فثبت ان حقهما اعظم من حق غيرهما فلهذا وجب تقديمهما على غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لا يمكنه ان يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لا بد وان يرجح البعض على البعض والترجيح لا بد له من مرجح والقرابة تصلح ان تكون سببا للترجيح من وجوه احدها ان القرابة مظنة المخالطة والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على الاخر واذا كان احدهما غنيا والاخر فقيرا كان اطلاع الفقير على غنى الغني اتم واطلاع الغني على فقر الفقير اتم وذلك من اقوى الحوامل على الانفاق وثانيها انه لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير الى الرجوع الى غيره وذلك عار وسبة في حقه فالاولى بان يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس (السبة بالضم العار ق) وثالثها ان قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس اولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب اولى من الانفاق على البعيد ثم انه تعالى ذكر بعد الاقربين اليتامى وذلك لانهم لصغرهم لا يقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم احد يكتسب لهم فالطفل الذي مات ابوه قد عدم الكسب والكاسب واشرف على الضياع ثم ذكر بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء اقل من حاجة اليتامى لان قدرتهم على التحصيل اكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذي رتبه الله تعالى في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل اردف بعد ذلك بالاجمال فقال وما تفعلوا من خير فان الله به عليم اي وكل ما فعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من اليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما يعني لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيجازيكم احسن الجزاء عليها كما قال تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **المسئلة الخامسة** المراد من الخير هو المال لقوله تعالى وانه لحب الخير لشديد وقال ان ترك خيرا الوصية فالمعنى وما تفعلوا من انفاق شيء من المال قل او كثر وفيه قول اخر وهو ان يكون قوله وما تفعلوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهذا اولى **المسئلة السادسة** قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية المواريث وهذا ضعيف لانه يحتمل حمل هذه الاية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها **الاول** قال ابو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الولدان والولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك واذا حملنا الاية على هذا الوجه فقول من قال انه منسوخ باية المواريث لا وجه له لان هذه النفقة تلزم في حال الحيوة والميراث يصل بعد الموت وايضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بانه نفقة **الثاني** ان يكون المراد من احب التقرب الى الله تعالى في باب النفقة فالاولى له ان ينفقه في هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى فيكون المراد به التطوع **الثالث** ان يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والاقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكوة **الرابع** يحتمل ان يريد بالانفاق على الوالدين والاقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم وفيما يصرفه الى اليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الاية يحتمل كل هذه الوجوه من غير نسخ **الحكم الثاني**

قوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان النبي عليه السلام كان غير ماذون في القتال لمدة اقامته بمكة فلما هاجر اذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم اذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الاية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يحلف عند البيت بالله ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء ان هذه الاية تقتضي وجوب القتال على اصحاب رسول الله صلى الله عليه في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم يقتضيه ايضا والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الاية هل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان او على الكفاية قلنا بل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم اي على كل واحد من احادكم كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطا ان قوله كتب يقتضي الايجاب ويكفي في العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا انا قلنا ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الاجماع وتلك الدلالة مفقودة هنا فوجب ان يبقى على الوضع الاصلي قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا ان يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير ان يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفاية الا ان يدخل المشركون ديار المسلمين فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل **المسئلة الثانية** قوله تعالى وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان الظاهر من قوله كتب عليكم ان هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه ايضا لان الكافر لا يؤمر بقتال الكافر واذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بكون المؤمنين كارهين لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن لا يكون ساخطا لاوامر الله وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم انه صلاحه وفي تركه فساده والجواب عنه من وجهين **الاول** ان المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وان علم ان ما امر الله به فهو صلاحه لكنه لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس بل التكليف عبارة عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم ان اعظم ما يميل اليه الطبع الحيوة فلذلك اشق الاشياء على النفس القتال **الثاني** ان يكون المراد كراهتهم للقتال قبل ان فرض لما فيه من الخوف ولكثرة الاعداء فبين تعالى ان الذي تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا يكرهوه بعد ان فرض عليهم **المسئلة الثالثة** الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى ان تكرهوا شيئا ثم فيه وجهان احدهما ان يكون معنى الكراهة على معنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقولها فانما هي اقبال وادبار كانه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له (صدره: ترتع ما رتعت حتى اذا ادكرت) وثانيهما ان يكون فعلا بمعنى مفعول كالخبز بمعنى المخبوز اي وهو مكروه لكم وقرا السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ويجوز ان يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كانهم اكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته امه كرها ووضعته كرها وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه واذا كان بالاكراه فبالفتح اما قوله تعالى وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم ففيه مسائل

المسئلة الاولى عسى فعل ترك مضارعه وبقي ماضيه فيقال منه عسيتما وعسيتم قال تعالى فهل عسيتم ويرتفع الاسم
بعدها كما يرتفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال تعالى قل عسى ان يكون ردف لكم اي قرب فقولك
عسى زيد ان يقوم فتقديره عسى قيام زيد اي قرب قيامه المسئلة الثانية معنى الاية انه ربما كان الشيء شاقا عليكم في الحال
وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وبالضد ولاجله حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل
وحسن تحمل الاخطار في الاسفار لتحصيل الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق الكثيرة في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة
في الدنيا والعقبى وههنا كذلك وذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال عن
الانفاق ولكن فيه انواع من المضار منها ان العدو اذا علم ميلكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما ان
ياخذكم فيستبيح دماءكم واموالكم واما ان تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد الة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في اول
ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم في اخر الامر يصير المريض مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة
والحاصل ان القتال سبب لحصول الامن وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة ومنها السرور العظيم بالاستيلاء
على العدو واما ما يتعلق بالدين فكثيرة منها ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم اذا فعل الجهاد للتقرب والعبادة وسلك
طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها انه عسى عدوكم ان يستبقكم فلا تصبرون على المحنة فترتدون عن دينكم ومنها
ان عدوكم اذا راى جدكم في دينكم وبذلكم انفسكم واموالكم في طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا اسلم على ايديكم صرتم بسبب
ذلك مستحقين للاجر العظيم عند الله ومنها ان من اقدم على القتال طلبا لمرضاة الله كان قد تحمل الم القتل بسبب طلب رضوان الله
تعالى وما لم يصر الرجل متيقنا بفضل الله ورحمته وانه لا يضيع اجر المحسنين وبان لذات الدنيا امور باطلة لا يرضى بالقتل
ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا وذلك من اعظم السعادات للانسان فثبت بما ذكرنا ان
الطبع وان كان يكره القتال مع عدو الله ففيه خير كثير وبالضد ومعلوم ان الامرين اذا تعارضا فالاكثر منفعة هو
الراجح فهذا هو المراد من قوله وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم المسئلة الثالثة الشر
السوء واصله من شررت الشيء اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته ليجف ومنه قوله وحتى اشرت بالاكف
المصاحف والشرر اللهب لانبساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة المسئلة الرابعة عسى توهم الشك مثل لعل
وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول الشك للقائل الا انها تدل على حصول الشك للمستمع
وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التاويل اما ان قلنا انها بمعنى لعل فالتاويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعلكم تتقون
قال الخليل عسى من الله واجب في القران قال عسى الله ان ياتي بالفتح وقد وجد وعسى الله ان ياتيني بهم جميعا وقد حصل
اما قوله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد قصور
علم نفسه وكمال علم الله ثم علم انه تعالى لا يامر العبد الا بما فيه خيرته ومصلحته علم قطعا ان الذي امره الله تعالى به وجب عليه
امتثاله سواء كان مكروها للطبع او لم يكن فكانه تعالى قال يا ايها العبد اعلم ان علمي اكمل من علمك فكن مشتغلا بطاعتي ولا تلتفت
الى مقتضى طبعك فهذه الاية في هذا المقام تجري مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة اني اعلم ما لا تعلمون قوله تعالى يسئلونك
عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله
والفتنة اكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت و
هو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فيه مسائل المسئلة الاولى
اختلفوا في ان هذا السائل كان من المسلمين او من الكفار فالقائلون بانه من المسلمين فريقان الاول الذين قالوا انه تعالى
لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم للشهر الحرام والمسجد الحرام اعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم ان يكون الامر
بالقتال مقيدا بان يكون في غير هذا الزمان او في غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى ان سالوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا
ايحل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الاية فعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السؤال كان من المسلمين الفريق
الثاني وهم اكثر المفسرين رووا عن ابن عباس انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي
وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهدا ودفعه
اليه وامره ان يفتحه بعد منزلين ويقرأه على اصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه اما بعد فسر على بركة الله وعونه حتى تنزل
بطن النخل فترصد بها عير قريش لعلك ان تاتينا منهم بخبر فقال عبد الله سمعا وطاعة امتثالا للامر وقال لاصحابه من
احب منكم الشهادة فلينطلق معي فاني ماض لامره ومن احب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن النخل بين مكة والطائف
فمر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما راوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا راس واحد منهم واوهموا
بذلك انهم قوم عمار ثم ان واقد بن عبد الله الحنظلي وهو واحد من كان مع عبد الله بن جحش رمى عمرو بن الحضرمي فقتله
واسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد
الشهر الحرام شهرا يامن فيه الخائف فيسفك الدماء فيه والمسلمون ايضا قد استبعدوا ذلك وقال عليه السلام اني ما امرتكم
بالقتال في الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قتلنا ابن الحضرمي ثم امسينا فنظرنا الى هلال رجب فلا ندري
في رجب اصبناه ام في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الاية فاخذ عليه
السلام الغنيمة وعلى هذا فالاظهر ان السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه احدها اكثر الحاضرين عند النبي عليه السلام
كانوا مسلمين وثانيها ان ما قبل هذه الاية وما بعدها خطاب مع المسلمين اما ما قبل هذه الاية فقوله ام حسبتم ان تدخلوا
الجنة وهذا خطاب مع المسلمين وقوله ويسئلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم واما ما بعد الاية فهو قوله ويسئلونك
عن الخمر والميسر ويسئلونك عن اليتامى وثالثها روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال ما رايت قوما كانوا خيرا من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سالوا الا عن ثلاث عشرة مسئلة حتى قبض كلها في القران منها يسئلونك عن الشهر
الحرام القول الثاني ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القتال في الشهر الحرام
حتى لو اخبرهم بانه حرام قتلوا به واستحلوا قتاله فيه فانزل الله هذه الاية يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل
قتال فيه كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به اكبر من ذلك القتال ولا يزالون يقاتلونكم

حتى يردوكم عن دينكم فبين تعالى ان غرضهم من هذا السؤال ان يقاتلوا المسلمين ثم انزل تعالى بعده قوله الشهر الحرام
بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الاية بان القتال على سبيل
الدفع جائز المسئلة الثانية قوله قتال فيه خفض على البدل من الشهر الحرام وهذا يسمى بدل الاشتمال كقولك اعجبني
زيد علمه ونفعني زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال
بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يسئلونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا في قراءة ابن مسعود والربيع ونظيره
قوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن منهم وقرأ عكرمة قتل فيه اما قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسائل المسئلة الاولى
قتال فيه مبتدأ وكبير خبره وقوله قتال وان كان نكرة الا انه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير
اي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم فان قيل كيف نكر القتال في قوله قل قتال فيه
حق النكرة اذا تكررت ان تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثاني غير الاول كما في
قوله ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم ان اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني غير الاول والقوم ارادوا بقولهم
يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي اقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه
تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سألتم عنه بل هو قتال اخر لان هذا القتال كان الغرض منه نصرة
الاسلام واذلال الكفر فكيف يكون من الكبائر وانما القتال الكبير هو الذي يكون الغرض منه هدم الاسلام وتقوية الكفر
فكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدقيقة الا انه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم بل ابهم الكلام بحيث
يكون ظاهره كالموهم لما ارادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما يحصل بان يذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو
وقع التعبير عنهما او عن احدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب
سر لطيف لا يهتدي اليه الا ارباب الالباب المسئلة الثانية اتفق الجمهور على ان حكم هذه الاية حرمة القتال في الشهر الحرام
ثم اختلفوا ان ذلك الحكم هل بقي او نسخ فنقل عن ابن جريج انه قال حلف لي بالله عطاء انه لا يحل للناس ان يغزوا في الحرم ولا في الشهر
الحرام الا على سبيل الدفع وروى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام الا ان يغزى وسئل سعيد بن
المسيب هل يصح للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام قال نعم قال ابو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول
يرون الغزو مباحا في الشهر الحرم كلها ولم ار احدا من علماء الشام والعراق ينكرونه عليهم وكذلك احسب قول اهل الحجاز
والحجة في اباحته قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الاية ناسخة لتحريم القتال في الشهر الحرام والذي عندي
ان قوله قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الاثبات فيتناول فردا واحدا ولا يتناول كل الافراد فهذه الاية لا دلالة فيها على تحريم
القتال مطلقا في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ فيه والله اعلم اما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام
واخراج اهله منه اكبر عند الله ففيه مسئلتان المسئلة الاولى للنحويين في هذه الاية وجوه احدها قول البصريين وهو
الذي اختاره الزجاج ان قوله وصد عن سبيل الله وكفر به وصد عن المسجد الحرام واخراج اهله كلها مرفوع بالابتداء وخبرها
قوله اكبر عند الله والمعنى ان القتال الذي سألتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء اكبر منه فاذا لم تمتنعوا عنها في الشهر
الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز ان يكون ذلك القتل واقعا في جمادى
الاخرة ونظيره قوله تعالى لبني اسرائيل اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر
الا انهم اختلفوا في الجر في قوله في المسجد الحرام وذكروا فيه وجهين الاول انه عطف على الهاء في به والثاني وهو قول الاكثرين
انه عطف على سبيل الله قالوا وهو متأكد بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام واعترضوا على
الوجه الاول بانه لا يجوز العطف على الضمير فلا يقال مررت به وعمرو وعلى الثاني بان على هذا الوجه يكون تقدير الاية وصد عن
سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة للصد والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد وايقاع الاجنبي
بينهما لا يكون جائزا واجيب عن الاول لم لا يجوز اضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام والاضمار في كلام
الله ليس بغريب ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة تساءلون به والارحام على الخفض ولو ان حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق
فاذا قرأ به في كتاب الله كان اولى ان يكون مقبولا واما الاكثرون الذين اختاروا القول الثاني قالوا الاصل انه يقتضي وقوع
الاجنبي بين الصلة والموصول والاصل انه لا يجوز الا انا تحملناه ههنا لوجهين الاول ان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء
الواحد في المعنى فكانه لا فصل والثاني ان موضع قوله وكفر عقيب قوله والمسجد الحرام الا انه قدم عليه لفرط العناية كقوله
تعالى ولم يكن له كفوا احد كان من حق الكلام ان يقال ولم يكن احد كفوا له الا ان فرط العناية اوجب تقديمه فكذا ههنا الوجه
الثاني في هذه الاية وهو اختيار الفراء وابو مسلم الاصفهاني ان قوله والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير
يسئلونك عن قتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام ثم بعد هذا طريقان احدهما ان قوله قتال فيه مبتدأ وقوله كبير وصد
عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان قتالا فيه محكوم عليه بانه كبير وبانه صد عن سبيل الله وبانه كفر بالله و
الطريق الثاني ان يكون قوله قتال فيه كبير جملة من مبتدأ وخبر اما قوله تعالى وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتداء وكذا
قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به كبير ونظيره
قولك زيد منطلق وعمرو وتقديره وعمرو منطلق وطعن البصريون في هذا الجواب فقالوا اما قولكم وتقدير الاية يسئلونك عن
عن القتال في الشهر الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في
الوجه الاول بانه يقتضي ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا في الوجه الثاني انه لما قال بعد
ذلك واخراج اهله منه اكبر اي اكبر من كل ما تقدم فيلزم ان يكون اخراج اهل المسجد من المسجد اكبر عند الله من الكفر
وهو خطأ بالاجماع وللفراء ان يجيب عن الاول بانه من الذي اخبركم بانه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام
بل الظاهر انه وقع لان القوم كانوا مستعظمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان احدهما كالاخر في القبح عند القوم
فالظاهر انهم جمعوهما في السؤال وقولهم على الوجه الاول يلزم ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا قلنا يلزم ان يكون قتال
في الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به لان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم وعندنا ان قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر ولا يلزم
ان يكون كل قتال كذلك وقولهم على الوجه الثاني يلزم ان يكون اخراج اهل المسجد منه اكبر من الكفر قلنا المراد من اهل المسجد

هم الرسول والصحابة واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لا شك انه كفر وهو مع كونه كفرا فهو ظلم لانه ايذا للانسان من غير جرم سابق وغرض لاحق ولا شك ان الشيء الذي يكون كفرا وظلما معا اقبح واكبر عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا جملة القول في تقرير قول الفراء القول الثالث في الاية ان قوله قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به وجه ظاهر وهو ان قتالا فيه موصوف بهذه الصفات واما الخفض في قوله والمسجد الحرام فهو بواو القسم والجمهور ما اقاموا لهذا القول وزنا المسئلة الثانية واما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه احدها انه صد عن الايمان بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم وثانيها صد للمسلمين من ان يهاجروا الى الرسول عليه السلام وثالثها صد للمسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقائل ان يقول الروايات دلت على ان هذه الاية نزلت قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن ان يجاب عنه بان ما كان في معلوم الله كان كالواقع واما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسل مستحقا للعبادة قادرا على البعث اما قوله تعالى والمسجد الحرام فان عطفناه على الضمير في به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد هو منع الناس عن الصلوة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين والركع السجود اما قوله تعالى واخراج اهله منه فالمراد انهم اخرجوا المسلمين من مكة وانما جعلهم اهلا له اذ كانوا هم القائمين بحقوق المسجد كما قال تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وقال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فاخبر تعالى ان المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اولياء المسجد ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء حكم عليها بانها اكبر اي كل واحد منها اكبر من قتال في الشهر الحرام وهذا تفريع على قول الزجاج وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين احدهما ان كل واحد من هذه الاشياء كفر والكفر اعظم من القتال والثاني انا ندعي ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في الشهر الحرام وهو كقتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال في الشهر الحرام وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم ان يكون وقوع هذه الاشياء اكبر اما قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فقد ذكروا في الفتنة قولين احدهما انها هي الكفر وهذا القول عليه اكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لان على قول الزجاج فقد تقدم ذكر ذلك فانه تعالى قال وكفر به اكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التاويل يستقيم على قول الفراء والقول الثاني ان الفتنة هي ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات في قلوبهم وتارة بالتعذيب كفعلهم ببلال وعمار وصهيب وهذا قول محمد بن اسحق وقد ذكرنا ان الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلته فيها لتزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما اموالكم واولادكم فتنة اي امتحان لكم لانه اذا الزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك مانعا له عن الانفاق وقال تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون اي لا يمتحنون في دينهم بانواع البلاء وقال وفتناك فتونا انما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس من يقول امنا بالله فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد منه المحنة التي يصيبه من جهة الدين من الكفار وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد انهم اذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم وقال ولا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقال وما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة اي المحنة في الدين وقال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين والمعنى ان يفتنوا بها عن دينهم فيتزين في اعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم فقال فستبصر ويبصرون بايكم المفتون قيل المفتون المجنون والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل السلامة في العقول فثبت بهذه الايات ان الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة اكبر من القتل لان الفتنة عن الدين يفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الاخرة فصح ان الفتنة اكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحضرمي يروى انه لما نزلت هذه الاية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية الى مؤمني مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم انتم بالكفر واخراج الرسول عليه السلام من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام ثم قال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا فالمعنى ظاهر ونظيره قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل المسئلة الاولى ما زال يفعل كذا ولا يزال يفعل كذا قال الواحدي هذا فعل لا مصدر له ولا يقال منه فاعل ولا مفعول ومثله في الافعال كثير نحو عسى فانه ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذر وما فتئ وهلم وهاك وهات وتعالوا ومعنى لا يزالون اي يدومون على ذلك الفعل لان الزوال يفيد النفي فاذا دخلت عليه ما كان ذلك نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدائم المسئلة الثانية قوله حتى يردوكم اي الى ان يردوكم وقيل المعنى ليردوكم المسئلة الثالثة قوله ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بي فلا تبق علي وهو واثق بانه لا يظفر به ثم قال ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي قوله ومن يرتدد اظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو اكثر في اللغة من الادغام وقوله فيمت جزم بالعطف على يرتدد وجوابه فاولئك حبطت اعمالهم المسئلة الثانية لما بين تعالى ان غرضهم من تلك المقاتلة ان يردوا المسلمين عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يرتدد منكم عن دينه فقد حبط عمله في الدنيا والاخرة واستوجب العذاب الدائم في النار المسئلة الثالثة ظاهر الاية يقتضي ان الارتداد انما يتفرع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر اما اذا اسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الاحكام وقد يتفرع على هذه النكتة بحث اصولي وبحث فروعي اما البحث الاصولي فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان كل من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدي ثم بعد كفره لم يستحق العقاب الابدي فاما ان يبقى الاستحقاقان وهو محال واما ان يقال ان الطاري يزيل السابق

مسئلة الموافاة

وهو محال لوجوه احدها ان المنافاة حاصلة بين السابق والطاري فليس كون الطاري مزيلا للسابق اولى من كون السابق دافعا للطاري بل الثاني اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان المنافاة اذا كانت حاصلة بين الجانبين كان شرط طريان الطاري زوال السابق فلو عللنا زوال السابق بطريان الطاري لزم الدور وهو محال وثالثها ان ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر الطاري اما ان يكونا متساويين او يكون احدهما ازيد من الاخر فان تساويا وجب ان يحابط كل واحد منهما بالاخر فحينئذ يبقى المكلف لا من اهل الثواب ولا من اهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد احدهما على الاخر فلنفرض ان السابق ازيد فعند طريان الطاري لا يزول الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية في الماهية فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال ولنفرض ان السابق اقل فحينئذ اما ان يكون الطاري الزائد تكون جملة اجزائه مؤثرة في ازالة السابق فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما ان يكون المؤثر في ازالة السابق بعض اجزاء الطاري دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فثبت بما ذكرنا انه اذا كان مؤمنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كان نظنه ايمانا الا انه تبين انه ما كان عند الله ايمانا وظهر ان الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وهذا هو الذي دلت عليه الاية فانها دلت على ان شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام ان يموت المرتد على تلك الردة واما البحث الفروعي فهو ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم اسلم في الوقت فعند الشافعي لا اعادة عليه وعند ابي حنيفة لزمه قضاء ما ادى وكذلك الحج حجة الشافعي قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم فشرط حبوط العمل ان يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب ان لا يصير عمله محبطا فان قيل هذا معارض بقوله تعالى ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم اجمعوا على ان من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم ينزل عند اتيهما وجد كمن قال لعبده انت حر اذا جاء يوم الخميس انت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه ساعة فجاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الاول والسؤال الثاني على التمسك بهذه الاية ان هذه الاية تدل على ان الموت على الردة شرط لجميع الاحكام المذكورة ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الاية دلالة على ان الموت على الردة شرط فيه والجواب ان هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لان التعليق بشرط وبشرطين انما يصح اذا لم يكن تعليقه بكل واحد منهما مانعا من تعليقه بالاخر وفي مسئلتنا لو جعلنا مجرد الردة مؤثرا في الحبوط لم يبق للموت على الردة اثر في الحبوط اصلا في شيء من الاوقات فعلمنا ان هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد واما السؤال الثاني فجوابه ان الاية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود في النار بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط اما قوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة ففيه مسائل المسئلة الاولى قال اهل اللغة ان يأكل الابل شيئا يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفي الحديث وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا او يلم سمي بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه المسئلة الثانية المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجد فني وزال واعدام المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة الحادث يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي هاشم وجمهور المتاخرين من المعتزلة او لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى ان المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله تعالى هو ان المرتد اذا اتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لان الاتي بالردة كان يمكنه ان ياتي بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا لم يات بذلك العمل الجيد واتى بدله بهذا العمل الذي لا يستفيد منه نفعا بل يستفيد منه اعظم المضار يقال انه احبط عمله اي اتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم المنكرون للاحباط [illegible] المسئلة الثالثة اما احباط الاعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند الظفر به ويقاتل الى ان يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصرا ولا ثناء حسنا وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين فيجوز ان يكون المعنى في قوله حبطت اعمالهم في الدنيا ان ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدتهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شيء لان الله يعلي الاسلام بنصره فيكون الاحباط على هذا التاويل عائدا على ما بعد الردة واما حبوطها في الاخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذي استحقوه باعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا في الاخرة بل يستفيدون منه اعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم في الاية مسئلتان المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب انه لا عقاب علينا فيما فعلنا فهل نطمع منه اجرا وثوابا فنزلت هذه الاية لان عبد الله كان مؤمنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا الثاني انه تعالى لما اوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للوعيد اتبع ذلك بذكر من يقوم به فقال ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا ويعقبه وعد المسئلة الثانية هاجر فاعل من الهجر الذي هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح الهجر لانه مما ينبغي ان يهجر والمهاجرة [illegible] ويجوز ان يكون معنى المجاهدة ان يضم جهده الى جهد اخيه في نصرة دين الله كما ان المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده

فهذه الاية

اصل الحبط [illegible]

الى ساعداخه ليحصل التأييد والقوة ويجوز ان يكون المراد من المجاهدة بذل الوسع والجهد فى قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك فتصير مفاعلة ثم قال اولئك يرجون رحمة الله وفيه قولان الاول ان المراد منه الرجاء الذى هو عبارة عن ظن المنافع التى يتوقعها واراد الله تعالى فى هذا الموضع انهم يطمعون فى ثواب الله وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعا بالفوز والثواب فى عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد معلقا بالرجاء ولم يقطع به كما فى سائر الآيات قلنا الجواب من وجوه احدها ان من مذهبنا ان الثواب على العمل والايمان غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء وثانيها هب انه واجب عقلا ولكنه معلق بان لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرط مشكوك لا متيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع وثالثها ان المذكور ههنا هو الايمان والهجرة والجهاد فى سبيل الله ولا بد للانسان مع ذلك من سائر الاعمال وهو يرجو ان يوفقه الله تعالى لها كما وفقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجاء ورابعها ليس المراد من الآية ان الله تعالى شكك العبد فى هذه المغفرة بل المراد وصفهم بانهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين انفسهم فى حق الله يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم فى نصرة دينه فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون والقول الثانى ان المراد من الرجاء القطع واليقين فى اصل الثواب والظن انما دخل فى كميته وكيفيته وفى وقته وفيه وجوه قررناها فى تفسير قوله والذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ثم قال والله غفور رحيم اى ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح وانه غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش واصحابه ما لم يعلموا ورحمهم

الحكم الثالث قوله تعالى يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما اعلم ان قوله تعالى يسألونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان انهم سألوا عن اى شئ سألوا فانه يحتمل انهم سألوا عن حقيقته وماهيته ويحتمل انهم سألوا عن حل الانتفاع وحرمته ويحتمل انهم سألوا عن حل شربه وحرمته الا انه تعالى لما اجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة وفى الآية مسائل

المسئلة الاولى قالوا نزلت فى الخمر اربع آيات نزلت بمكة قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا وكان المسلمون يشربونها وهى لهم حلال ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا فى الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزلت فيه قوله تعالى فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فام بعضهم وقرأ قل يا ايها الكافرون اعبد ما تعبدون فنزلت ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقل من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار ومنهم سعد بن ابى وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى انشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصارى بلحى بعير فشجه موضحة فشكى الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا فى الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا يا رب قال القفال والحكمة فى وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم ان القوم كانوا قد الفوا شرب الخمور وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم استعمل التحريم بهذا التدريج والرفق ومن الناس من قال ان الله تعالى حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فاقتضى ذلك تحريم الخمر لان شارب الخمر لا يمكنه ان يصلى الا مع السكر فكان المنع من ذلك منعا من الشرب ضمنا ثم نزلت آية المائدة فكانت فى غاية القوة فى التحريم وعن ربيع بن انس ان هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر

المسئلة الثانية اعلم ان عندنا ان هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر فنفتقر الى بيان ان الخمر ما هو ثم الى بيان ان هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر وههنا مقامات المقام الاول فى بيان ان الخمر ما هو قال الشافعى كل شراب مسكر فهو خمر وقال ابو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذى قذف بالزبد حجة الشافعى على قوله وجوه احدها ما روى ابو داود فى سننه عن الشعبى عن ابن عمر عن عمر قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهى من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل ووجه الاستدلال به من وجوه احدها ان عمر رضى الله عنه اخبر ان الخمر حرمت يوم حرمت وهى تتخذ من الحنطة والشعير كما انها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على انهم كانوا يسمونها كلها خمرا وثانيها انه قال حرمت الخمر وهى تتخذ من هذه الاشياء الخمسة وهذا كالتصريح بان تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة وثالثها ان عمر الحق بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك ان عمر كان عارفا باللغة وروايته ان الخمر اسم لكل ما خامر العقل معتبرة الحجة الثانية روى ابو داود عن نعمن بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا والاستدلال به من وجهين احدهما ان هذا صريح فى ان هذه الاشياء داخلة تحت اسم الخمر فيكون داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر والثانى انه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب ان يكون مراده من ذلك بيان ان الحكم الثابت فى الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذى اختص به الخمر هو حرمة الشرب فوجب ان يكون ثابتا فى هذه الاشربة قال الخطابى وتخصيص الخمر بهذه الاشياء الخمسة ليس لاجل ان الخمر لا يكون الا من هذه الخمسة باعيانها وانما جرى ذكرها خصوصا لكونها معهودة فى ذلك الزمان وكل ما كان فى معناها من ذرة او سلت وعصارة شجر فحكمها حكم هذه الخمسة كما ان تخصيص هذه الاشياء الستة بالذكر فى خبر الربوا لا يمنع من ثبوت حكم الربوا فى غيرها الحجة الثالثة روى ابو داود ايضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام قال الخطابى قوله كل مسكر خمر يتأول على وجهين احدهما ان الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من الاشربة كلها والمقصود منه ان الآية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع ان يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل ان هذا هو مسماه فى اللغة العربية او على سبيل ان يضع سماه شرعيا على سبيل الاحداث كما فى الصلوة والصوم وغيرهما والوجه الآخر ان يكون معناه انه كالخمر فى الحرمة وذلك لان قوله هذا خمر فحقيقته هذا اللفظ يفيد كونه فى نفسه خمرا فان قام دليل على ان ذلك ممتنع وجب حمله مجازا على المشابهة فى الحكم الذى هو خاصية ذلك الشئ الحجة الرابعة روى ابو داود عن عائشة رضى الله عنها انها قالت سئل رسول الله عليه السلام عن البتع فقال كل شراب اسكر فهو حرام قال الخطابى البتع شراب يتخذ من العسل وفيه ابطال كل تأويل يذكره اصحاب تحليل الانبذة وافساد لقول من قال ان القليل من المسكر حلال لانه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الانبذة واجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو كان هناك تفصيل فى شئ من انواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله الحجة الخامسة روى ابو داود عن جابر بن عبد الله قال

وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا

قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اسكر كثيره فقليله حرام الحجة السادسة روى ايضا عن القسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما اسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام قال الخطابى الفرق مكيلة تسع ستة عشر رطلا وفيه ابين البيان ان الحرمة شاملة لجميع اجزاء الشراب الحجة السابعة روى ايضا ابو داود عن شهر بن حوشب عن ام سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابى المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر فى الاعضاء وهذا لا شك انه متناول لجميع انواع الاشربة فهذه الاحاديث كلها دالة على ان كل مسكر خمر وهو حرام النوع الثانى من الدلائل على ان كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات قال اهل اللغة اصل هذا الحرف التغطية سمى الخمار خمارا لانه يغطى رأس المرأة والخمر ما واراك من شجر وغيره من وهدة واكمة وخمرت رأس الاناء اى غطيته والخامر الذى يكتم شهادته قال ابن الانبارى سميت خمرا لانها تخامر العقل اى تخالطه يقال خامره الداء اذا خالطه وانشد لكثير

هنيئا مريئا غير داء مخامر لعزة من اعراضنا ما استحلت

ويقال خامر السقام كبده وهذا الذى ذكره راجع الى الاول لان الشئ اذا خالط الشئ صار بمنزلة الساتر له فهذه الاشتقاقات دالة على ان الخمر ما يكون ساترا للعقل كما سميت سكرا لانها تسكر العقل اى تحجزه وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة ويرجع حاصله الى ان الخمر هو المسكر لان السكر يغطى العقل ويمنع من وصول نوره الى الاعضاء فهذه الاشتقاقات من اقوى الدلائل على ان مسمى الخمر هو المسكر فكيف اذا انضافت الاحاديث الكثيرة اليها لا يقال هذا اثبات اللغة بالقياس وهو غير جائز لانا نقول ليس هذا اثبات اللغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما ان اصحاب ابى حنيفة يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاق ومسمى الصوم هو الامساك ويثبتونه بالاشتقاق النوع الثالث من الدلائل على ان الخمر هو المسكر ان الامة مجمعة على ان الآيات الواردة فى الخمر ثلاث اثنتان منها وردتا بلفظ الخمر احديهما هذه الآية وثانيهما آية المائدة والثالث وردت فى المسكر وهى قوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وهذا يدل على ان المراد من الخمر هو المسكر النوع الرابع من الحجة اى سبب تحريمه ان عمر ومعاذ قالا يا رسول الله ان الخمر مذهبة للعقل ومسلبة للمال فبين لنا فيه فهما انما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل فوجب ان يكون كل ما كان مساويا للخمر فى هذا المعنى اما ان يكون خمرا واما ان يكون مساويا للخمر فى هذا الحكم النوع الخامس من الحجة ان الله تعالى علل تحريم الخمر بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ولا شك ان هذه الافعال معللة بالسكر وهذا التعليل يقينى فعلى هذا تكون الآية نصا فى ان حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة فاما ان يجب القطع بان كل مسكر خمر وان لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم فى كل مسكر وكل من انصف وترك العناد علم ان هذه الوجوه ظاهرة جلية فى اثبات هذا المطلوب حجة ابى حنيفة وجوه احدها قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا من الله تعالى علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن وما نحن فيه مسكر ورزق حسن فوجب ان يكون مباحا لان المنة لا تكون الا بالمباح الحجة الثانية ما روى ابن عباس انه عليه السلام اتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها فقال اسقونى فقال العباس الا نسقيك مما ننبذه فى بيوتنا فقال مما تسقى الناس فجاءه بقدح من نبيذ فشمه فقطب وجهه ورده فقال العباس يا رسول الله افسدت على اهل مكة شرابهم فقال ردوا على القدح فردوه عليه

[illegible]

الزمان وعلم انه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الآية فهذا تمام الكلام فى هذا الباب المسئلة الثالثة فى حقيقة الميسر

فنقول الميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قمرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه احدها قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لانه اخذ لمال الرجل باليسر والسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسرونا في ثمن الجزور او من اليسار لانه سبب يساره وعن ابن عباس قال كان الرجل في الجاهلية يخاطر على اهله وماله وثانيها قال ابن قتيبة الميسر من التجزية والاقتسام يقال يسروا الشيء اي اقتسموه فالجزور نفسه يسمى ميسرا لانه يجزأ اجزاء فكانه موضع التجزئة والياسر الجازر لانه يجزئ لحم الجزور ثم يقال للضاربين بالقداح والمتقامرين على الجزور ياسرون لانهم بسبب ذلك الفعل يجزؤن لحم الجزور وثالثها قال الواحدي انه من قولهم يسر لي هذا الشيء ييسر يسرا وميسرا اذا وجب والياسر الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاقه وهذه اللفظة واما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف كانت لهم عشرة اقداح وهي الازلام والاقلام الفذ والتوأم والرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى والمنيح والسفيح والوغد ولكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزئونها عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرين الا الثلاثة وهي المنيح والسفيح والوغد للفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الربابة وهي الخريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح مما لا نصيب له لم ياخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا ياكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم المسألة الرابعة اجمعوا على ان القمار حرام هل هو اسم لذلك القمار المعين او هو اسم لجميع انواع القمار وعن النبي صلى الله عليه وسلم اياكم وهاتين الكعبتين الموسومتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز واما الشطرنج فروي عن علي رضي الله عنه انه قال النرد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلوة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع المال او اخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا اما السبق في الخف والحافر فليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه المسألة الخامسة الاثم الكبير فيهما امور احدها ان عقل الانسان اشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل ما كان عدو الاشرف فهو اخس فيلزم ان يكون شرب الخمر اخس الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا اخذا من عقال الناقة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي الى فعل القبائح خاليا عن العقل المانع منها والتقريب بعد ذلك معلوم ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على سكران وهو يبول في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضئ ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد في جراءتك فقال ما انا باخذ جهلي بيدي فادخله في جوفي ولا ارضى ان اصبح سيد قوم وامسي سفيههم وثانيها ما ذكره الله تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلوة وثالثها ان هذه المعصية من خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها اكثر ومواظبته عليها اتم كان الميل اليها اكثر وقوة النفس عليها اقوى بخلاف سائر المعاصي مثلا الزاني اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك العمل اكثر كان فتوره اكثر ونفرته اتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه اكثر كان نشاطه اكثر ورغبته فيه اتم فاذا واظب الانسان عليه صار غرقا في اللذات البدنية معرضا عن تذكر الاخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم انفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل حصلت القبائح باسرها ولذلك قال عليه السلام الخمر ام الخبائث واما الميسر فالاثم فيه انه يفضي الى العداوة ايضا لما يجري بينهم من الشتم والمنازعة وانه اكل مال بالباطل وذلك ايضا يورث العداوة لان صاحبه اذا اخذ ماله مجانا ابغضه جدا وهو ايضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلوة واما المنافع المذكورة في قوله ومنافع للناس فمنافع الخمر انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري اذا ترك المماكسة في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة فكانت تكثر ارباحهم بذلك السبب ومنها انه يقوي الضعيف ويهضم الطعام ويعين على الباه ويسلي المحزون ويشجع الجبان ويسخي البخيل ويصفي اللون وينعش الحرارة الغريزية ويزيد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوي الحاجة لان من قمر لم ياكل من الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي ان الواحد منهم كان ربما قمر في المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب بالثناء والمدح المسألة السادسة قرأ حمزة والكسائي كثير بالثاء المنقطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حمزة والكسائي ان الله تعالى وصف انواعا كثيرة من الاثم فيهما [illegible] العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلوة [illegible] كثير [illegible] كثيرة فحجة الباقين ان المبالغة في تعظيم الذنب انما تكون بالكبر لا بالكثرة يدل عليه قوله كبائر الاثم وكبائر ما تنهون عنه انه كان حوبا كبيرا وايضا القراء اتفقوا على ان قوله واثمهما اكبر من نفعهما بالباء المنقطة من تحت وذلك يرجح ما قلنا الحكم الرابع قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصرف واعيد ههنا فاجيب عنه بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لاخر يسئله عن مذهب رجل وخلقه فيقول ما فلان هذا فيقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما راوا الله ورسوله يحضان على الانفاق ويدلان على عظم ثوابه سالوا عن مقدار ما كلفوا به هل هو كل المال وبعضه فاعلمهم الله ان العفو مقبول وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال الواحدي اصل العفو في اللغة الزيادة قال تعالى خذ العفو اي الزيادة وقال ايضا حتى عفوا اي زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال العفو ما سهل وتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال خذ ما عفا لك اي ما تيسر ويشبه ان يكون العفو عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا ربع عشر اموالكم معناه التخفيف باسقاط زكوة الخيل والرقيق ويقال اعفى فلان فلانا بحقه اذا اوصله اليه من غير الحاح في المطالبة وهو

من النرد والشطرنج وغيرها

ماكسا في البيع نشاطا

راجع الى التخفيف ويقال للارض السهلة العفو واذا كان العفو هو التيسير فالغالب ان ذلك انما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن تلزمه مؤنته فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى التفسير الذي ذكرناه وجملة التاويل ان الله ادب الناس في الانفاق فقال لنبيه عليه السلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال عليه السلام اذا كان عند احدكم شيء فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وقال عليه السلام خير الصدقة ما ابقت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا املك غيرها فاعرض عنه رسول الله ثم اتاه من بين يديه فقال هاتها مغضبا فاخذها منه ثم حذفه بها بحيث لو اصابته لاوجعته ثم قال يأتيني احدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يحبس لاهله قوت سنة قال الحكماء الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والقليل جدا هو التقتير والعدل هو الفضيلة وهو المراد من قوله تعالى قل العفو ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة التامة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد صلى الله عليه وسلم متوسط في كل هذه الامور فلذلك كان اكمل من الكل المسألة الثانية قال ابو عمرو العفو بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذا بمعنى الذي وينفقون صلته كانه قال ما الذي ينفقون فقال هو العفو ومن نصب كان التقدير ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو المسألة الثالثة اختلفوا في ان المراد بهذا الانفاق هو الانفاق الواجب والتطوع اما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان الاول قول ابي مسلم يجوز ان يكون العفو هو الزكوة فجاءت ذكرها ههنا على سبيل الاجمال واما تفاصيلها فمذكورة في السنة والثاني ان هذا كان قبل نزول اية الصدقة فالناس كانوا مامورين بان ياخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في عامهم ثم ينفقون الباقي ثم صار منسوخا باية الزكوة فعلى هذا التقدير تكون هذه الاية منسوخة والقول الثاني ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل فوضه الى راي المخاطب علمنا انه ليس بفرض واجيب عنه بانه لا يبعد ان يوجب الله شيئا على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق اخر اما قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الايات فمعناه اني بينت لكم الامر فيما سألتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه فكذا ابين لكم في مستأنف ايامكم جميع ما تحتاجون اليه وقوله لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة فيه وجوه الاول قال الحسن فيه تقديم وتاخير والتقدير كذلك يبين الله لكم الايات في الدنيا والاخرة لعلكم تتفكرون والثاني كذلك يبين الله لكم الايات فيعرفكم ان الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الاخرة فاذا تفكرتم في احوال الدنيا والاخرة علمتم انه لابد من ترجيح الاخرة على الدنيا والثالث يعرفكم ان انفاق المال في وجوه الخير لاجل الاخرة وامساكه لاجل الدنيا فتتفكرون في امر الدنيا والاخرة وتعلمون انه لابد من ترجيح الاخرة على الدنيا واعلم انه لما امكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررنا في هذين الوجهين فرفض التقديم والتاخير على ما قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا بدليل وانه لا يجوز الحكم الخامس قوله تعالى

ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم ان الله عزيز حكيم اعلم ان في الاية مسائل المسألة الاولى ان اهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة طمعا في مالها او يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وانزل في الايات وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من اموالهم والقيام باموره فعند ذلك اختل مصالح اليتامى وساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا امر اموالهم استعدوا للوعيد الشديد وان تركوهم واعرضوا عنهم اختلت معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل انهم سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الواقعة ويحتمل ان السؤال كان في قلوبهم وانهم تمنوا ان يبين لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله هذه الاية وروي انه لما نزلت تلك الايات اعتزلوا اموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء حتى كان يصنع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا ياكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يا رسول الله ما لكلنا منازل يسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم فنزلت هذه الاية المسألة الثانية قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه الاول قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في صلاح اليتيم بالتقويم والتاديب وغيرهما لكي ينشأ على علم وادب وفضل لان هذا الصنع اعظم تاثيرا فيه من اصلاح ماله بالتجارة ويدخل فيه ايضا اصلاح ماله لئلا تاكله النفقة من جهة التجارة ويدخل فيه ايضا معنى قوله واتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله خير يتناول حال المتكفل اي هذا العمل خير له من ان يكون مقصرا في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم ايضا اي هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح نفسه وماله وهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم لا يتناول الا تدبير انفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لان ما يؤدي الى اصلاح ماله بالتنمية والتثمير يكون اصلاحا له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول احسن الاقوال المذكورة في هذا الموضع والثاني قول من قال الخير عائد الى الولي يعني اصلاح اموالهم من غير عوض ولا اجرة خير للولي واعظم اجرا له والثالث ان يكون الخير عائدا الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول اولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجوانب دون بعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخيرات العائدة الى الولي او اليتيم في اصلاح النفس والمال وبالجملة فالمراد من الاية ان جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة فينبغي ان يكون القيم المتكفل بمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا والاخرة لنفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية اما قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسائل المسألة الاولى المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلاط ويقال خولط الرجل اذا جن والخلاط الجنون لاختلاط الامور

على كفاف م

حذفه بالحصا وبيده ماهش

وما تفعلوا من خير

على صاحبه بزوال عقله **المسألة الثانية** في تفسير الآية وجوه أحدها المراد وان تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم ميزوا طعامهم عن طعام انفسهم وشرابهم عن شراب انفسهم ومسكنهم عن مساكن انفسهم فالله تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فان هذا ادخل في حسن العشرة والمؤالفة والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن افساد اموالهم فذلك جائز وثانيها ان يكون المراد بهذه المخالطة ان ينتفعوا باموالهم بقدر ما يكون اجرة المثل في ذلك العمل والقائلون بهذا منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنيا او فقيرا ومنهم من قال اذا كان غنيا لم ياكل من ماله لان ذلك فرض عليه وطلب الاجرة على العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف واما ان كان القيم فقيرا قالوا انه ياكل بقدر الحاجة ويرده اذا ايسر فان لم يوسر تحلله من اليتيم اذا كبر وروى عن عمر انه قال انزلت نفسي من مال الله بمنزلة ولي مال اليتيم ان استغنيت استعففت وان افتقرت اكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا واكل بالمعروف فلا قضاء عليه والقول الثالث ان يكون معنى الآية ان يخالطوا اموال اليتامى باموال انفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي والقول الرابع وهو اختيار ابي مسلم ان المراد بالخلط المصاهرة في النكاح على نحو قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه **احدها** ان هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله **وثانيها** ان الشركة داخلة في قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات لم يدخل في ذلك فحمل الكلام على هذا الخلط اقرب **وثالثها** ان قوله تعالى فاخوانكم يدل على ان المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لو لم يكن من اولاد المسلمين لوجب ان يتحرى صلاح امواله كما يتحراه اذا كان مسلما فوجب ان تكون الاشارة بقوله فاخوانكم الى نوع اخر من المخالطة **ورابعها** انه تعالى قال بعد هذه الآية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المندوب اليها انما هي في اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تناكحوهم لتاكيد الالفة فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك **المسألة الثالثة** قوله تعالى فاخوانكم اي فهم اخوانكم قال الفراء ولو نصبته كان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون **اما** قوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح فقيل المفسد لاموالهم من المصلح لها وقيل يعلم ضماير من اراد الافساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعني انكم اذا اظهرتم من انفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا في قلوبكم ذلك بل كان مرادكم منه غرضا اخر فالله تعالى مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له احد يراعيها فكانه تعالى قال لما لم يكن له احد يتكفل بمصالحه فانا ذلك المتكفل وانا المطالب لوليه بذلك وقيل والله يعلم المصلح الذي يلي من امر اليتيم ما يجوز له بسبب الانتفاع بماله والله يعلم المفسد الذي لا يلي من امر اليتيم الا ما يجوز له بسبب ان يستاثر بالانتفاع بماله فلا تتقوا ان تدنوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم لماله **اما** قوله تعالى ولو شاء الله لاعنتكم ففيه مسائل **المسألة الاولى** الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال اعنت فلان فلانا اذا اوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعنته تعنتا اذا لبس عليه في سؤاله وعنت العظم المجبور اذا انكسر بعد الجبر واصل العنت من المشقة واكمة عنوت اذا كان شاقا كؤودا ومنه قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم اي شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعنتني في السؤال اي شدد علي وطلب عنتي وهو الاضرار واما المفسرون فقال ابن عباس ولو شاء الله لجعل ما اصبتم من اموال اليتامى موبقا وقال عطاء ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلتم على انفسكم ولضيق الامر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم **المسألة الثانية** احتج الجبائي بهذه الآية فقال انها تدل على انه تعالى لم يكلف العبد ما لا يقدر عليه لان قوله ولو شاء الله لاعنتكم يدل على انه لم يفعل الاعنات والاضيق في التكليف ولو كان مكلفا ما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق واعلم ان وجه هذا الاستدلال ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ثم انهم سألوا انفسهم بان هذا الايراد وارد في حق اليتيم وجوابه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واولى هذا اليتيم لا يعاد ان قدرة الاصلاح لان هذا هو يختار خلاف الاصلاح وانه لو كان كذلك فكيف يجوز ان يقول تعالى في حقه خاصة ولو شاء الله لاعنتكم مع انه كلفه ما لا يقدر عليه ولا سبيل له الى فعله وايضا فالاعنات لا يصح الا ممن يصح منه الضيق في الدين فان كان ما اعنت ذلك لعلم لا يصح فيه ويعند الخصم اولى اذا اختار الصلاح فان لانه لا يمكنه فعل الفساد وهو لا يقع ما لا يقدر ولو شاء الله لاعنتكم والجواب عنه المعارضة بمسألة العلم والداعي **المسألة الثالثة** احتج الكعبي بهذه الآية على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات لما جاز ان يقول ولو شاء الله لاعنتكم والنظار ان يجيب بان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم ان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى **الحكم السادس** قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم اولئك يدعون الى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ويبين اياته للناس لعلهم يتذكرون ◦ اعلم ان هذه الآية نظير قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرأ الاعمش بضم التاء في قوله ولا تنكحوا والباقون بفتحها واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الآية هل هي ابتداء حكم وشرع او هو متعلق بما قبله فالاكثرون على انه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم وقال ابو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فانه تعالى لما قال وان تخالطوهم فاخوانكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه بما يبعث على الرغبة في اليتامى وان ذلك اولى مما كانوا يتعاطونه من الرغبة في المشركات وبين ان امة مؤمنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج الايتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما امر به من النظر في صلاحهم وصلاح اموالهم وعلى الوجهين فكلام الآية مشتمل على مسائل **المسألة الاولى** روى عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مرثد بن ابي مرثد حليفا لبني هاشم الى مكة ليخرج ناسا من المسلمين بها اسرا فلما قدم مكة جاءته امرأة يقال لها عناق وكانت خليلته في الجاهلية فاعرض عنها عند الاسلام فالتمست الخلوة فعرفها ان الاسلام يمنع من ذلك ثم وعدها ان يستأذن الرسول عليه السلام ثم يتزوجها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في امر عناق وساله هل يحل له التزوج بها فانزل الله تعالى هذه الآية **المسألة الثانية** اختلفوا في ان النكاح حقيقة في الوطء او في العقد فقال كثير انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه **احدها** قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشهود وقف النكاح على الولي والشهود والمتوقف على الولي والشهود هو العقد لا الوطء **وثانيها** قوله عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح دل الحديث على ان النكاح

كالمقابل

القول ٤

ان يخالطوا

لوجب

فان كان اليتيم

الغبطة حسن الحال

كالمقابل للسفاح ومعلوم ان السفاح مشتمل على الوطء فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح **وثالثها** قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم ولا شك ان لفظ انكحوا لا يمكن حمله الا على العقد **ورابعها** قول الاعشى انشده الواحدي في البسيط ◦ ولا تقربن جارة ان سرها ◦ عليك حرام فانكحن او تابدا ◦ وقوله انكحن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقربن جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد وتزوج والا فتابد اي تجنب النساء وقال الجمهور من اصحاب ابي حنيفة انه حقيقة في الوطء واحتجوا عليه بوجوه **احدها** قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ◦ نفى الحل ممتدا الى غاية النكاح والنكاح الذي ينتهي به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه السلام لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك فوجب ان يكون المراد هو الوطء وثانيها قوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون اثبت النكاح مع عدم العقد وثالثها ان النكاح في اللغة عبارة عن الضم والوطء يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينيه وفي المثل انكحنا الفرا فسنرى وقال الشاعر ◦ التاركين على طهر نساءهم ◦ والناكحين بشطي دجلة البقرا ◦ وقال ايضا ◦ انكحت صم حصاها خف يعملة ◦ تغشمرت بي اليك السهل والجبلا ◦ ومعلوم ان معنى الضم والوطء في المباشرة اتم منه في العقد فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد وفي الوطء فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا قال ابن جني سالت ابا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب بالاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا انه قد تزوجها وعقد عليها واذا قالوا نكح امرأته او زوجته لم يريدوا غير المجامعة لانه اذا ذكر انه نكح امرأته او زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم تحتمل الكلمة غير المجامعة فهذا تمام ما في هذا اللفظ من البحث واجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية اي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح **المسألة الثالثة** اختلفوا في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من اهل الكتاب قال بعضهم لا يتناول ذلك والاكثرون من العلماء على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من اهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه **احدها** قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقال في اخر الآية سبحانه عما يشركون ◦ وهذه الآية صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك **وثانيها** قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ◦ دلت هذه الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية ان يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهما شرك **وثالثها** قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما ان يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاث او لاعتقادهم وجود ذوات ثلاث والاول باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاث من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلاث قديمة مستقلة ولذلك فانهم جوزوا في اقنوم الكلمة ان يحل في عيسى وجوزوا في اقنوم الحيوة ان يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة ازلية وهذا شرك وقول باثبات الالهة فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب ان يكون اليهودي كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق **ورابعها** ما روي انه عليه الصلوة والسلام امر اميرا وقال اذا لقيت عدوا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم وان ابوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم سمى من يقبل الجزية منه وعقد الذمة بالمشرك فدل ان الذمي يسمى بالمشرك **وخامسها** ما احتج به ابو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وهم كانوا منكرين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشيطان لانهم يقولون فيها انها سحر وحصلت من الجن والشيطان فالقوم قد اثبتوا شريكا لله تعالى في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعترض القاضي عليه فقال هذا انما يلزم لو سلم اليهودي ان شيئا ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافه الى غير الله كان شركا اما اذا انكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر العباد عليه لم يلزم ان يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى والجواب انه لا اعتبار باقراره بان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر ام لا انما الاعتبار بالدليل فاذا ثبت بالدليل ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فمن اضاف ذلك الى غير الله كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحيوة من جنس مقدور البشر ثم اسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا ههنا فهذا مجموع ما يدل على ان اليهود والنصارى يدخلان تحت اسم المشرك واحتج من اباه بان الله فصل بين اهل الكتاب وبين المشركين في الذكر وذلك يدل على ان اهل الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى والمجوس والذين اشركوا وقال ايضا ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ◦ وقال لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ◦ ففي هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف احدهما على الاخر وذلك يوجب التغاير والجواب ان هذا يشكل بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح ◦ وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ◦ فان قالوا انما خص بالذكر تنبيها على كمال الدرجة في ذلك الموصوف المذكور فكذا ههنا ايضا انما خص عبدة الاوثان في هذه الآيات بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة ما في هذه المسألة ثم اعلم ان القائلين بان اليهودي والنصراني يندرجان تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهما من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك ◦ وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتجا على ذلك بانه قد تواتر النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الاله اصلا وكان شاكا في وجوده او كان شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث والقيمة فلا جرم كان منكرا للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فهم ما كانوا يقولون انها شركاء لله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد وانه ليس له في الالهية بمعنى خلق العالم وتدبيره شريك ونظير اذا ثبت هذا ظهر ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلوة والزكوة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة الكلام في هذه المسألة **المسألة الرابعة**

السر الجماع والذكر ومحاصنهم
صلب صمت وناقة مالة ومِلة
فارهة وتغشمر ذا نبا الارض
غير تثبت وغشم الرجل اقبل

الذين قالوا ان اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان قالوا ان قوله ولا تنكحوا المشركات نهى عن نكاح الوثنيات اما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله ولا تنكحوا المشركات يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة اصلا سواء كانت من اهل الكتاب ام لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون من الائمة قالوا انه يجوز للرجل ان يتزوج بالكتابية وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو احد الائمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور قوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد منه من امن بعد ان كان من اهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى قال اولا احل المحصنات من المؤمنات وهذا يدخل فيه من امن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من اول الامر ولان قوله من الذين اوتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ما روي ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من احد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز نقل ان حذيفة تزوج بيهودية او نصرانية فكتب اليه عمر ان خل سبيلها فكتب اليه اتزعم انها حرام فقال لا ولكني اخاف وعن جابر ابن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال نتزوج نساء اهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا ويدل عليه ايضا الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف انه عليه السلام قال في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج القائلون بانه لا يجوز بامور اولها ان لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما بيناه فقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا وفي الاية ما يدل على تاكيد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى قال في اخر الاية اولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان الوصف مناسبا للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكانه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركات لانهن يدعون الى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية فوجب القطع بكونها محرمة الحجة الثانية لهم ان ابن عمر سئل عن هذه المسئلة فتلا اية التحريم واية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل والحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك اليمين قال احلتهما اية وحرمتهما اية فحكم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا هاهنا الحجة الثالثة لهم حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم اصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كان كالمرتدة في انه لا يجوز ايراد العقد عليها الحجة الرابعة التمسك باثر عمر رضي الله عنه حكي ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا امير المؤمنين فلا تغضب فقال لئن حل طلاقهن لقد حل نكاحهن ولكن انتزعهن منكم اجاب الاولون عن الحجة الاولى بان من قال اليهودي والنصراني لا يدخلان تحت اسم المشرك فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اخص من هذه الاية فان صحت الرواية ان هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم يثبت ذلك جعلناه مخصصا اقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الايتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه اما قوله ثانيا ان تحريم النكاح مع الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى قائم في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضي حصول ذلك النكاح الى المقاتلة اما قوله ثالثا ان اية التحريم والتحليل قد تعارضتا فنقول اية التحليل خاصة ومتاخرة بالاجماع فوجب ان تكون متقدمة على اية التحريم وهذا بخلاف الايتين في الجمع بين الاختين في ملك اليمين لان كل واحدة من تينك الايتين اخص من الاخرى من وجه واعم منها من وجه اخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه اما هاهنا قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح واما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله فجوابه انا لما فرقنا بين الكتابية والمرتدة في احكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما ايضا في هذا الحكم واما التمسك باثر عمر فقد نقلنا عنه انه قال ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال المسئلة الخامسة اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام احكام الاسلام وعند هذا احتجت الكرامية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان هاهنا غاية للتحريم والذي هو غاية التحريم هاهنا هو الاقرار فثبت ان الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج اصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه احدها انا بينا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب بالدلائل الكثيرة ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وثانيها قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا وثالثها قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله قل لم تؤمنوا كذبا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الاية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب المسئلة السادسة عن الحسن انه قال هذه الاية ناسخة لما كانوا عليه من التزوج بالمشركات قال القاضي كونهم قبل نزول هذه الاية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الاية بانها ناسخة لانه ثبت في اصول الفقه ان الناسخ والمنسوخ يجب ان يكونا حكمين شرعيين اما ان كان تجويز نكاح المشركة قبل نزول هذه الاية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الاية ناسخة اما قوله تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو مسلم اللام في قوله ولامة فيها فائدة التاكيد تشبه لام القسم المسئلة الثانية الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت فائقة في المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان يتعلق بالدين والمال والجمال والنسب يتعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا ولان الدين اشرف الاشياء عند كل احد فعند التوافق في الدين تحصل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحبة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شيء من منافع الدنيا من تلك المراة وقال بعضهم المراد به ولامة مؤمنة خير من حرة مشركة فاعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين احدهما ان اللفظ مطلق والثاني ان قوله ولو اعجبتكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو اعجبتكم بحسنها او مالها او حريتها او نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو اعجبتكم المسئلة الثالثة قال الجبائي الاية دالة على ان القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب ابي حنيفة وذلك لان الاية دالة على ان الواجد لطول الحرة المشركة يكون لا محالة واجدا لطول الحرة المسلمة لان سببا لتفاوت في الايمان والكفر لا يتفاوت بقدر المال المحتاج اليه في اهبة النكاح فيلزم قطعا ان يكون الواجد لطول الحرة

المسئلة

المسئلة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف في هذه المسئلة المسئلة الرابعة في الاية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح المشركات وقوله ولامة مؤمنة خير من مشركة يقتضي جواز التزوج بالمشركة لان لفظة افعل يقتضي المشاركة في الصفة قلنا ان نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الاخرة والنفعان يشتركان في اصل كون كل واحد منهما نفعا الا ان نفع الاخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال اما قوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف هاهنا ان المراد به الكل وان المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف انواع الكفرة وقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه كما تقدم [illegible]

استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل من هذا التاويل ان يجعل هذا فرقا بين الذمية وغيرها فان الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق التاويل الثالث ان الولد الذي يحدث ربما دعاه الكافر الى الكفر فيصير الولد من اهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعوا الى الجنة حيث امر بالتزوج بالمسلمة حتى يكون الولد مسلما من اهل الجنة اما قوله تعالى والله يدعوا الى الجنة والمغفرة ففيه قولان احدهما ان المعنى اولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فكانه قيل اعداء الله يدعون الى النار واولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة وثانيهما انه تعالى لما بين هذه الاحكام واباح بعضها وحرم بعضها يدعوا الى الجنة والمغفرة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة اما قوله تعالى باذنه فالمعنى بتيسير الله تعالى وتوفيقه للعمل الذي يستحق به الجنة والمغفرة ونظيره قوله وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله وقوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وقرا الحسن والمغفرة باذنه بالرفع اي والمغفرة حاصلة بتيسيره اما قوله تعالى ويبين اياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناها ظاهر الحكم السابع قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الاسئلة فذكر الثلاثة الاولى بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو والسبب ان سؤالهم عن تلك الحوادث الاول وقع في احوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لان كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ وسالوا عن المسائل الاخيرة في وقت واحد فجيء بحرف الجمع ولذلك كانه قيل يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا المسئلة الثانية روي ان اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعد عن المراة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان اهل الجاهلية كانوا يفعلون مثل فعل اليهود والمجوس كانوا اذا حاضت المراة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الاية اخذ المسلمون بظاهر الاية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب هلك سائر اهل البيت وان استاثرنا بها هلكت الحيض فقال عليه السلام انما امرتكم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم امركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا الرجل يريد ان لا يدع شيئا من امرنا الا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشر واسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبراه بذلك وقالا يا رسول الله افلا ننكحهن في المحيض فتغير وجه النبي صلى الله عليه وسلم حتى ظننا انه غضب عليهما فقاما فجاءت هدية من لبن فارسل النبي عليه السلام اليهما فسقاهما فعلمنا انه لم يغضب عليهما المسئلة الثالثة اصل الحيض في اللغة السيل يقال حاض السيل وفاض قال الازهري ومنه قيل للحوض حوض لان الماء يحيض اليه اي يسيل والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لانهما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد يجيء للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجيء ايضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاء مجيئا وبات مبيتا وحكى الواحدي في البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاث نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك مال مميلا وهذا مميله تذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحتهما جميعا او كسرتهما في الاسم والمصدر لجاز تقول العرب المعاش والمعيش والمعاب والمعيب والمسار والمسير فثبت ان لفظ المحيض حقيقة في موضع الحيض وهو ايضا اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم ان اكثر المفسرين من الادباء زعموا ان المراد هاهنا بالمحيض الحيض وعندي انه ليس كذلك اذ لو كان المراد من المحيض الحيض لكان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض معناه فاعتزلوا النساء في زمن المحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ او التخصيص الى الاية ومعلوم ان ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان المعنى فاعتزلوا النساء في موضع الحيض ويكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الاية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم ان اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين وكان حمله على احدهما يوجب محذورا وعلى الاخر لا يوجب ذلك المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور اولى هذا اذا سلمنا ان لفظ المحيض مشترك بين الموضع والمصدر مع انا نعلم ان استعمال هذا اللفظ في الموضع اكثر واشهر منه في المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض الحيض انه تعالى قال قل هو اذى اي المحيض اذى ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير ان يكون المحيض عبارة عن الحيض فالحيض في نفسه ليس باذى لان الحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد وان يقولوا المراد منه ان الحيض موصوف بكونه اذى واذا جاز ذلك فيجوز لنا ايضا ان نقول المراد ان ذلك الموضع ذو اذى وايضا لم لا يجوز ان يكون المحيض الاول هو الحيض والمحيض الثاني هو موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال

فهذا ما عندى فى هذا الموضع وبالله التوفيق اما قوله تعالى قل هو اذى فقال عطا وقتادة والسدى اى قذر واعلم ان الاذى فى اللغة ما يكره من كل شئ وقوله فاعتزلوا النساء فى المحيض الاعتزال التنحى عن الشئ قدم ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الاذى الا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع ان الاعتزال عن المرأة وقت الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منتقضة لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم فلو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم جار مجرى البول والغائط فكان اذى وقذرا اما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل عن عروق تنفجر فى عنق الرحم فلا يكون اذى هذا ما عندى فى هذا الباب وهو قاعدة طبية وبتقريرها يتخلص ظاهر القران من الطعن المسئلة الرابعة اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية ويتفرع عليه احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فامران احدهما المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن قيل فى تفسيره المراد منه الحيض والحبل واما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع فى فم الرحم قال عليه السلام فى صفة دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه فى دفع النقض عن تعليل القران والنوع الثانى من صفات دم الحيض الصفات التى وصف بها رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها فالاول انه اسود والثانى انه ثخين والثالث انه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته والرابع انه يخرج برفق ولا يسيل سيلا والخامس ان له رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التى تدفعها الطبيعة السادس انه بحرانى وهو شديد الحمرة وقيل ما يحصل فيه كدورة تشبيها له بماء البحر فهذه الصفات هى الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال ان دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم الحيض وما لا يكون كذلك لم يكن دم الحيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكاليف وزوالها انما يكون بعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التى كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه الصفات قد تشتبه على المكلف فايجاب التامل فى تلك الدماء وفى تلك الصفات يقتضى عسرا ومشقة فالشارع قدر وقتا مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف ما كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض هو المنع عن الصلوة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القران وتصير المرأة به بالغة والحكم الثابت للحيض بنص القران انما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الاية عليه المسئلة الخامسة اختلف الناس فى مدة الحيض قال الشافعى اقلها يوم وليلة واكثرها خمسة عشر يوما وهذا قول على بن ابى طالب وعطاء بن ابى رباح والاوزاعى واحمد واسحق وقال ابو حنيفة والثورى اقله ثلاثة ايام بلياليهن فان نقص عنه فهو دم فساد واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازى فى احكام القران وقد كان ابو حنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لا تقدير لذلك فى القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد اياما فكذلك واحتج ابو بكر الرازى فى احكام القران على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا فى القليل والكثير لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة فكان يلزم ان لا يوجد فى الدنيا مستحاضة لان ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل بالاجماع من الامة ولانه روى ان فاطمة بنت ابى حبيش قالت للنبى صلى الله عليه وسلم انى استحيض فلا اطهر وايضا روى ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبى صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل اخبرهما ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل ان يقول انما تميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التى ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم للحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا فى الامرين كان طريان الحيض مجهولا وبقاء التكاليف الذى هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم نحكم ببقاء التكاليف الاصلية فبهذا الطريق نميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يجعل للحيض زمانا معينا وحجة مالك من وجهين الاول ان النبى صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض ووصفه بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت ابى حبيش اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة الحجة الثانية انه تعالى قال فى دم الحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ذكر وصف كونه اذى فى معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال وانما كان اذى للرائحة المنكرة التى فيه واللون الفاسد والحدة القوية التى فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعانى فعند حصول هذه المعانى وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة فى كتاب الله تعالى على سبيل التصريح وعندى ان قول مالك قوى جدا اما الشافعى فانه احتج على ابى حنيفة بوجهين احدهما انه وجد دم الحيض فى اليوم والليلة وفى الزائد على العشر وبدليل انه عليه السلام وصف دم الحيض بانه اسود محتدم واذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض تركنا العمل بهذا الدليل فيما اقل من يوم وليلة وفى الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بينى وبينك يا ابا حنيفة فوجب ان يبقى معمولا به فى هذه المدة الحجة الثانية للشافعى فى جانب الزيادة ما روى انه عليه السلام لما وصف النسوان بنقصان الدين فسر ذلك بان قال تقعد احداهن شطر عمرها لا تصلى وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان الحيض اقل من ذلك لما وجدت امرأة لا تصلى نصف عمرها فاجاب ابو بكر الرازى عنه بوجهين الاول ان ليس هو النصف بل البعض والثانى انه لا توجد فى الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها والجواب عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت الشئ اى جعلته نصفين ويقال فى المثل احلب حلبا لك شطره اى نصفه وعن الثانى ان قوله عليه السلام تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلى انما يتناول زمانا هى تصلى فيه وذلك لا يتناول الا زمان البلوغ واحتج ابو بكر الرازى على قول ابى حنيفة من وجوه الاول ما روى عن ابى امامة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام قال ابو بكر الرازى فاذا صح الحديث فلا معدل عنه لاحد الحجة الثانية ما روى عن انس وعثمان بن ابى العاص الثقفى انهما قالا الحيض ثلاثة ايام واربعة ايام الى عشرة ايام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين الاول ان القول اذا ظهر عن الصحابة ولم يخالفه احد كان اجماعا والثانى ان التقدير فيما لا سبيل للعقل اليه متى روى عن الصحابى فالظاهر انه سمعه من الرسول عليه السلام الحجة الثالثة قوله عليه السلام لحمنة بنت جحش تحيضى فى علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر وجه الاستدلال به

ان قوله عليه السلام كما تحيض النساء فى كل شهر يقتضى ان يكون حيض جميع النساء فى كل شهر هذا القدر لكن هذا ظاهر من الثلاثة الى العشرة فيبقى ما عداه على الاصل الحجة الرابعة قوله عليه السلام فى حق النساء ما رايت من ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوى الالباب منهن فقيل ما نقصان دينهن قال تمكث احداهن الايام والليالى لا تصلى وهذا الخبر يدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالى واقلها ثلاثة واكثرها عشرة لانه لا يقال فى الواحد والاثنين لفظة الايام ولا يقال فى الزائد على العشرة ايام بل يقال احد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها ايام الحجة الخامسة ايضا قال عليه السلام لفاطمة بنت ابى حبيش دعى الصلوة ايام اقرائك ولفظ الايام مختص من الثلاثة الى العشرة وفى حديث ام سلمة فى المرأة التى تهراق الدم فقال لتنظر عدد الايام والليالى التى كانت تحيضهن من الشهر قبل ان يصيبها الذى اصابها فلتترك الصلوة ذلك القدر من الشهر ثم لتغتسل وتصلى فان قيل لم لا يجوز ان تكون المرأة كان مقدارا لها بذلك المقدار قلنا انه عليه السلام ما سألها عن قدر حيضها بل حكم بهذا الحكم مطلقا فدل ذلك على ان الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الايام وايضا قال فى حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلوة ايام حيضها وذلك عام فى جميع النساء الحجة الخامسة ذكر ابو بكر الجصاص فى احكام القران ان فرض الصلوة والصوم لازم بالعمومات الدالة على وجوبهما فلا يترك العمل بهما الا فى الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان ما دون الثلاثة ثم حصل اختلاف العلماء فاورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة ففيه ايضا خلاف فاورث شبهة فلم نجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فمتفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقهاء فى هذه المسئلة المسئلة السادسة اتفق المسلمون على حرمة الجماع فى زمان الحيض واختلفوا فى الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة وتحت الركبة واختلفوا فى انه هل يجوز الاستمتاع بما بين السرة وفوق الركبة فنقول ان فسرنا المحيض بموضع الحيض كانت الاية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول ان تخصيص الشئ بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه يقول هذه الاية تدل على حل ما سوى الجماع اما ان فسرنا المحيض بالحيض كان تقدير الاية فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ثم يقول ترك العمل بهذه الاية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب بقاء الباقى على الحرمة واما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن فى الجماع معناه لا يقرب الرجل امرأته اذا جامعها وهذا كالتاكيد لقوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ويمكن ايضا حملها على فائدة جديدة وهى ان يكون قوله فاعتزلوا النساء فى المحيض نهيا عن المباشرة فى موضع الدم وقوله ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفى الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمى وابو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرا حمزة والكسائى حتى يطهرن بالتشديد وكذلك حفص عن عاصم فمن خفف فهو على زوال الدم لان يطهرن من طهرت المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرا يطهرن بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فادغم كقوله يا ايها المدثر اى المتدثر ويا ايها المزمل اى المتزمل المسئلة الثانية اكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد ان تغتسل عن الحيض وهذا قول مالك والاوزاعى والشافعى والثورى والمشهور عن ابى حنيفة انها ان رأت الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها وان رأته لعشرة ايام جاز ان يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعى من وجهين احدهما ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءتان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وهو عبارة عن انقطاع الدم ويطهرن بالتثقيل وهو عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الاية على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب ان لا تنتهى هذه الحرمة الا عند حصول الامرين الثانى ان قوله فاتوهن علق الاتيان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط فى اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب ان لا يجوز الاتيان عند عدم التطهر حجة ابى حنيفة قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى ان يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب ان لا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض اجاب القاضى عنه بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما اما لما ضم اليه قوله فاذا تطهرن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يجب ان يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا اذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر فهنا اختلفوا فى ذلك التطهر فقال الشافعى واكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال بعضهم غسل الموضع وقال عطا وطاوس هو ان تغسل الموضع وتتوضأ والصحيح هو الاول لوجهين الاول ان ظاهر قوله فاذا تطهرن حكم عائد الى ذات المرأة فوجب ان يحصل هذا التطهر فى كل بدنها لا فى بعض من ابعاض بدنها والثانى انا نحملها على التطهر الذى يختص بالحيض اولى من حمله على التطهر الذى ثبت فى الاستحاضة كثبوته بالحيض وهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا امكن وجود الماء وان تعذر ذلك فقد اجمع القائلون بوجوب الاغتسال على ان التيمم يقوم مقامه وانما اثبتنا ان التيمم يقوم مقام هذا الاغتسال بدليل الاجماع والا فالظاهر يقتضى ان لا يجوز قربها الا عند الاغتسال بالماء المسئلة الثالثة اختلفوا فى المراد بقوله تعالى فاتوهن من حيث امركم الله وفيه وجوه الاول وهو قول ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة وعكرمة فاتوهن فى المأتى فانه هو الذى امر الله به ولا تاتوهن فى غير المأتى وقوله من حيث امركم الله اى فى حيث امركم كقوله اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة اى فى يوم الجمعة والثانى قال الاصم والزجاج اى فاتوهن بحيث يحل لكم غشيانهن وذلك بان لا يكن صائمات ولا معتكفات ولا محرمات والثالث وهو قول محمد بن الحنفية فاتوهن من قبل الحلال دون الفجور والاقرب هو القول الاول لان لفظ حيث حقيقة فى المكان مجاز فى غيره اما قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فالكلام فى تفسير محبة الله وفى تفسير التوبة فقد تقدم فلا نعيده الا انا نقول التواب هو المكثر من فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا فى حق الله من حيث انه يكثر من قبول التوبة فان قيل ظاهر الاية يدل على انه تعالى يحب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على ان التوبة لا تليق الا بالمذنب فمن لم يكن مذنبا وجب ان لا يحسن منه التوبة والجواب من وجهين الاول ان المكلف لا يامن البتة من التقصير فيلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز والثانى قال ابو مسلم الاصفهانى التوبة فى اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله تعالى فى كل الاحوال محمود اعترض القاضى عليه بان التوبة وان كانت فى اصل اللغة عبارة عن الرجوع الا انها فى عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل فى الماضى والترك فى الحال والعزم على ان لا يفعل مثله فى المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعى

دون المفهوم اللغوي ولأبي مسلم أن يجيب عنه فيقول مرادي من هذا الجواب أنه إن أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد
صح اللفظ وسلم عن السؤال وإن تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الأصلية لئلا يتوجه الطعن والسؤال أما
قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه أحدها المراد منه التنزه عن الذنوب والمعاصي وذلك لأن التائب هو الذي فعله
ثم تركه والمتطهر هو الذي ما فعله تنزها عنه ولا ثالث لهذين القسمين واللفظ محتمل لذلك لأن الذنب كأنه نجاسة روحانية
ولذلك قال تعالى إنما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية ولهذا المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر من حيث كونه
منزها عن العيوب والقبائح والظلم ويقال فلان طاهر الذيل والقول الثاني أن المراد لا يأتيها في غير المأتى على ما قال فأتوهن من
حيث أمركم ومن قال بهذا القول قال هذا أولى لأنه أليق بما قبل الآية ولأنه تعالى قال حكاية عن قوم لوط أخرجوهم من قريتكم
إنهم أناس يتطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين ترك الإتيان في الأدبار القول الثالث أنه تعالى لما أمر بالتطهر في قوله فإذا
تطهرن لا جرم مدح المتطهر فقال ويحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقال تعالى رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب
المطهرين فقيل في التفسير إنهم كانوا يستنجون بالماء فأثنى الله عليهم **الحكم الثامن قوله تعالى** نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم
أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين اعلم أن في الآية مسائل **المسئلة الأولى**
ذكروا في سبب النزول وجوها الأول روي أن اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها من دبرها كان ولدها أحول وزعموا أن
ذلك في التورية فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذبت اليهود ونزلت هذه الآية وثانيها روي عن ابن
عباس أن عمر رضي الله عنهما جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه فأنزل الله
هذه الآية وثالثها كانت الأنصار تنكر أن يأتي الرجل المرأة في قبلها من دبرها وكانوا أخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك
فأنكرت الأنصار ذلك عليهم فنزلت الآية **المسئلة الثانية** حرث لكم أي مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه ففرج
المرأة كالأرض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا وحد الحرث وكان المعنى نساؤكم ذوات حرث
لكم فيهن تحرثون الولد فحذف المضاف وأيضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء للمبالغة كقول الشاعر فإنما هي إقبال وإدبار ويقال
هذا أمر الله أي مأموره وهذا شهوة فلان أي مشتهاه فكذلك حرث الرجل محرثه **المسئلة الثالثة** ذهب أكثر العلماء إلى أن
المراد من الآية أن الرجل مخير بين أن يأتيها من قبلها في قبلها وبين أن يأتيها من دبرها في قبلها فقوله أنى شئتم محمول على ذلك ونقل
نافع عن ابن عمر أنه كان يقول المراد من الآية تجويز إتيان النساء في أدبارهن وسائر الناس كذبوا نافعا في هذه الرواية وهذا
قول مالك واختيار السيد المرتضى من أئمة الشيعة والسيد رواه عن محمد بن جعفر الصادق وحجة من قال لا يجوز إتيان النساء
في أدبارهن وجوه الحجة الأولى أن الله تعالى قال في آية المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض جعل قيام الأذى علة
لحرمة إتيان موضع الأذى ولا معنى للأذى إلا ما يتأذى الإنسان منه وههنا يتأذى الإنسان بنتن روائح ذلك الدم وحصول
هذه العلة في موضع النزاع أظهر فإذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة الحجة الثانية قوله تعالى فأتوهن من
حيث أمركم الله وظاهر الأمر للوجوب ولا يمكن أن يقال إنه يفيد وجوب إتيانهن لأن ذلك غير واجب فوجب حمله على أن المراد
منه أن من أتى المرأة وجب أن يأتيها في ذلك الموضع الذي أمر الله به ثم هذا غير محمول على الدبر لأن ذلك بالإجماع غير واجب فتعين
أن يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب الحجة الثالثة روى خزيمة بن ثابت أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن إتيان
النساء في أدبارهن فقال عليه السلام حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت في أي الخربتين أو في أي الخرزتين أو في أي
الخصفتين أمن قبلها في قبلها فنعم أم من دبرها في دبرها فلا إن الله لا يستحيي من الحق لا تأتوا النساء في أدبارهن فالخربة
مسلكها وأصل الخربة عروة المزادة شبه الثقب بها والخرزة هي الثقب الذي يثقبه الخراز كني به عن المأتى وكذلك الخصفة
من قولهم خصفت الجلد إذا خرزته حجة من قال بالجواز وجوه الحجة الأولى التمسك بهذه الآية من وجهين الأول أنه تعالى
جعل الحرث اسما للمرأة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على أن الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين فلما قال بعده فأتوا حرثكم
أنى شئتم كان المراد فأتوا نساءكم أنى شئتم فيكون هذا إطلاقا في إتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع الثاني أن كلمة
أنى معناها أين قال الله تعالى أنى لك هذا أي من أين لك هذا فصار تقدير الآية فأتوا حرثكم أين شئتم وكلمة أين شئتم
تدل على تعدد الأمكنة يقال اجلس أين شئت فكان هذا تخييرا بين الأمكنة إذا ثبت هذا فنقول ظهر أنه لا يمكن حمل الآية على
الإتيان من قبلها في قبلها أو من دبرها في قبلها لأن على هذا التقدير المكان واحد والتعدد إنما وقع في طريق الإتيان واللفظ اللائق
به أن يقال اذهبوا إليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة كيف بل لفظة أنى وثبت أن لفظة أنى مشعرة بالتخيير
بين الأمكنة ثبت أنه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرنا الحجة الثانية لهم التمسك بعموم قوله تعالى إلا على أزواجهم أو ما ملكت
أيمانهم ترك العمل بعمومه في حق الذكور لدلالة الإجماع فوجب أن يبقى معمولا به في حق الإناث الحجة الثالثة توافقنا على أنه
لو قال للمرأة دبرك علي حرام ونوى الطلاق أنه يكون طلاقا وهذا يقتضي كون دبرها حلالا له هذا مجموع كلام القوم
في هذا الباب أجاب الأولون فقالوا الذي يدل على أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية إتيان النساء في غير المأتى وجوه
الأول أن الحرث اسم لموضع الحراثة ومعلوم أن المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للحراثة فامتنع إطلاق اسم الحرث على ذات
المرأة فيقتضي هذا الدليل أن لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة إلا أنا تركنا العمل بهذا الدليل في قوله نساؤكم حرث لكم
لأنه تعالى صرح هنا بإطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشيء باسم جزئه وهذه
الصورة مفقودة في قوله فأتوا حرثكم فوجب حمل الحرث هنا على موضع الحراثة على التعيين فثبت أن هذه الآية لا دلالة فيها
إلا على إتيان النساء في المأتى الوجه الثاني في بيان أن هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ما ذكروه ما بيناه أن ما قبل
هذه الآية تدل على المنع مما ذكروه من وجهين أحدهما قوله قل هو أذى والثاني قوله فأتوهن من حيث أمركم الله
فلو دلت هذه الآية على التجويز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم وما يدل على التحليل في موضع واحد والأصل
أنه لا يجوز الوجه الثالث الروايات المشهورة في أن سبب نزول هذه الآية اختلافهم في أنه هل يجوز إتيانها من دبرها
في قبلها وسبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه
الصورة لم يكن بنا حاجة إلى حملها على الصورة الأخرى فثبت بهذه الوجوه أن المراد من الآية ليس ما ذكروه وعند
هذا نجيب عن الوجوه التي تمسكوا بها على التفصيل أما الوجه الأول فقد بينا أن قوله فأتوا حرثكم معناه فأتوا

في قبلها ع

عن جعفر بن محمد

أمن دبرها في قبلها فنعم ع

موضع

موضع الحرث وأما الثاني فلأنه لما كان المراد من الحرث في قوله فأتوا حرثكم ذلك الموضع المعين لم يكن حمل أنى شئتم على التخيير
في المكان وعند هذا يضمر فيه زيادة وهي أن يكون المراد من أنى شئتم فيضمر فيه لفظة من قبل ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته
والتزام هذا الإضمار أولى من حمل لفظ الحرث على المرأة على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا هذا الإضمار لأنا نقول بل هذا أولى
لأن الأصل في الأبضاع الحرمة وأما الثالث فجوابه أن قوله إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم عام ودلائلنا خاصة
والخاص مقدم على العام وأما الرابع فجوابه أن قوله دبرك علي حرام إنما صلح أن يكون كناية عن الطلاق لأنه محل لحل الملامسة
والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق **المسئلة الرابعة** اختلف المفسرون في تفسير قوله أنى شئتم فالمشهور ما ذكرنا
أنه يجوز للزوج أن يأتيها من قبلها في قبلها ومن دبرها في قبلها والثاني المعنى أي وقت شئتم من أوقات الحل يعني إذا لم تكن
أجنبية أو محرمة أو صائمة أو حائضا والثالث أنه يجوز للرجل أن ينكحها قائمة أو باركة أو مضطجعة بعد أن يكون في الفرج
الرابع قال ابن عباس إن شاء عزل وإن شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب الخامس أي متى شئتم من ليل أو نهار
فإن قيل فما المختار في هذه الأقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين سبب نزول هذه الآية وهو أن اليهود كانوا يقولون من
أتى المرأة من دبرها في قبلها جاء الولد أحول فأنزل الله تعالى هذه الآية لتكذيب قولهم فكان الأولى حمل اللفظ عليه وأما الأوقات
فلا مدخل لها في هذا الباب لأن أنى لا يكون بمعنى متى وإنما يكون بمعنى كيف وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت أنى لأن حال
الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل الكلام على ما قلناه **أما قوله تعالى** وقدموا لأنفسكم فمعناه افعلوا ما تستوجبون
به الجنة والكرامة ونظيره أن يقول الرجل لغيره قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى
ونظير لفظ التقديم ما حكى الله عن فريق من أهل النار وهو قوله بل أنتم لا مرحبا بكم أنتم قدمتموه لنا فبئس القرار فإن قيل
كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس أنه قال معناه التسمية عند الجماع وهو في غاية البعد والذي عندي
فيه أن قوله نساؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب إباحة الوطء كأنه قيل هؤلاء إنما حكم الشرع بإباحة
وطئهن لكم لأجل أنهن حرث لكم أي بسبب أنه يتولد الولد منها ثم قال بعده فأتوا حرثكم أي لما كان السبب في إباحة وطئهن
حصول الحرث فأتوا حرثكم ولا تأتوا غير موضع الحرث فكان قوله فأتوا حرثكم دليلا على الإذن في ذلك الموضع فلما اشتملت
الآية على الإذن في أحد الموضعين والمنع عن الموضع الآخر لا جرم قال وقدموا لأنفسكم أي لا تكونوا في قيد قضاء الشهوة
بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم إنه أكد ذلك بقوله تعالى واتقوه ثم أكده بقوله واعلموا أنكم ملاقوه وهذه التهديدات
الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها إلا إذا كانت مسبوقة بالنهي عن شيء لذيذ مشتهى فثبت أن ما قبل هذه الآية دال على تحريم
هذا العمل وما بعدها أيضا دال على تحريمه فظهر أن المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب إليه جمهور المجتهدين **أما قوله تعالى**
واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه فاعلم أن الكلام في التقوى قد تقدم والتفسير في لقاء الله تعالى قد تقدم في قوله تعالى
الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم واعلم أنه تعالى ذكر هذه الأمور الثلاثة أولها قوله وقدموا لأنفسكم والمراد منه فعل
الطاعات وثانيها واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات وثالثها قوله واعلموا أنكم ملاقوه وفيه إشارة إلى أني إنما كلفتكم
بتحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات لأجل يوم البعث والنشور والحساب فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة
في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما أحسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد منه رعاية الترتيب
المعتبرة في القرآن وهو أن يحصل مع كل وعيد وعد والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما
لما أنه كالمعلوم فصار كقوله تعالى وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا **الحكم التاسع قوله تعالى** ولا تجعلوا الله عرضة
لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم اعلم أن المفسرين وإن أكثروا الكلام في هذه الآية
لكن أجود ما ذكروه وجهان الأول وهو الذي ذكره أبو مسلم الأصفهاني وهو الأحسن أن قوله ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم
نهي عن الجرأة على الله تعالى بكثرة الحلف به وذلك لأن من أكثر ذكر شيء في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل
قد جعلتني عرضة للومك قال الشاعر فلا تجعلوني عرضة للوائم وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف بقوله ولا تطع
كل حلاف مهين وقال واحفظوا أيمانكم والعرب كانوا يمدحون الإنسان بالإقلال من الحلف كما قال كثير قليل الألايا حافظ
ليمينه وإن سبقت منه الألية برت والحكمة في الأمر بتقليل الأيمان أن من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه
بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن إقدامه على الأيمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الأصلي من اليمين وأيضا كلما كان
الإنسان أكثر تعظيما لله تعالى كان أكمل في العبودية ومن كمال التعظيم أن يكون ذكر الله تعالى أجل وأعلى عنده من أن يستشهد
به في غرض من الأغراض الدنيوية وأما قوله بعد ذلك أن تبروا فهو علة لهذا النهي فقوله أن تبروا والمعنى إنما نهيتكم
عن هذا لما في توقي ذلك من البر والتقوى والإصلاح فتكونوا يا معشر المؤمنين بررة أتقياء مصلحين في الأرض غير
مفسدين فإن قيل كيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والإصلاح بين الناس قلنا لأن من ترك الحلف لاعتقاده
أن الله تعالى أعظم وأجل من أن يستشهد باسمه المعظم في مطالب الدنيا وخسائس مطالب الخلق فلا شك أن هذا من أعظم
أبواب البر وأما معنى التقوى فظاهر لأنه اتقى أن يصدر منه ما يخل بتعظيم الله وأما الإصلاح بين الناس فلأن الناس
متى اعتقدوا فيه كونه معظما لله تعالى إلى هذا الحد متحذرا من الإخلال بواجب حقه اعتقدوا في صدق لهجته وبعده عن الأغراض
الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بسبب توسطه التأويل الثاني قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه
اللغة أنه يقال أردت أن أفعل كذا فعرض لي أمر كذا واعترض أي تحامى ذلك فمنعني منه واشتقاقها من الشيء الذي يوضع في
عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام آخر
إذا ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه إذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما
يجعل معرضا دون الشيء ومانعا منه فثبت أن العرضة عبارة عن المانع وأما اللام في قوله لأيمانكم فهو للتعليل إذا عرفت
هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب أيمانكم من أن تبروا أو في أن تبروا فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة
إليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية أن الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة رحم أو إصلاح ذات بين الناس
أو إحسان إلى أحد أو عبادة ثم يقول أخاف الله أن أحنث في يميني فيترك البر إرادة البر في يمينه فقيل لا تجعلوا ذكر الله
مانعا بسبب هذه الأيمان عن فعل البر والتقوى هذا أجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات أخر ولكن لا فائدة فيها

أو مضطجعة

اي ارادة ان تبروا ع

فقد كفاها ثم قال في آخر الآية والله سميع عليم اى ان حلفتم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من ان تستشهد باسمه الكريم في الاغراض العاجلة فهو عليم بما في قلوبكم ونياتكم قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم اعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى اللغو الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاما او غيره اما ورود هذه اللفظة في الكلام فقد دل عليه الآية والخبر والرواية اما الآية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع فيها لاغية اما قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل ان يكون المراد اذا مروا بالكلام الذي يكون لغوا وان يكون المراد واذا مروا بالفعل الذي يكون لغوا واما الخبر فقوله عليه السلام من قال يوم الجمعة لصاحبه انصت والامام يخطب فقد لغا واما الرواية فيقال لغا الطائر يلغو لغوا اذا صوّت ولغو الطائر تصويته واما ورود هذا اللفظ في غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به في الدية من اولاد الابل لغو قال جرير: يعد الناسبون بني تميم * بيوت المجد اربعة كبارا * ويخرج منهم المرئي لغوا * كما الغيت في الدية الحوارا * قال العجاج: ورب اسراب حجيج كظم * عن اللغا ورفث التكلم * قال الفراء اللغا مصدر للغيت واللغو مصدر لغوت فهذا ما يتعلق باللغة اما المفسرون فقد ذكروا وجوها الاول قال الشافعي انه قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام لانكر ذلك ولعله قال لا والله الف مرة والثاني وهو قول ابي حنيفة ان اللغو هو ان يحلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الخلاف ان الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله وبلى والله ويوجبها فيما اذا حلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وابو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة وقول ابي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول حجة الشافعي على قوله وجوه الاول ما روت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لغو اليمين قول الرجل في يمينه كلا والله وبلى والله ولا والله وروي انه عليه السلام مر بقوم ينتضلون ومعه رجل من اصحابه فرمى رجل من القوم فقال اصبت والله ثم اخطأ فقال الذي مع النبي عليه السلام حنث الرجل يا رسول الله فقال عليه السلام كلا ايمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة انها قالت ايمان اللغو ما كان في الهزل والمراء والخصومة التي لا يعتقد عليها القلب واثر الصحابي في تفسير كلام الله حجة الحجة الثانية ان قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على ان لغو الايمان كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده الانسان على سبيل الجد ويربط به قلبه وذلك هو قول الناس على سبيل التعود في الكلام لا والله بلى والله فاما اذا حلف على شيء بالجد انه كان حاصلا ثم ظهر انه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب الحجة الثالثة انه تعالى ذكر قبل هذه الآية ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم معناه النهي عن الحلف واليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله بلى والله لا شك انهم يكثرون الحلف فذكر الله عقيب قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم حال هؤلاء الذين يكثرون هذا الحلف على سبيل الاعتياد في الكلام لا على سبيل القصد الى الحلف وبين انه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لان ايجاب الكفارة والمؤاخذة عليهم يفضي اما الى ان يمتنعوا عن الكلام او يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين فظهر ان تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية فاما الذي قال ابو حنيفة فانه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعي اولى وحجة ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين المجد والهازل الحجة الثانية ان اليمين معنى لا يلحقه الفسخ فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فهاتان الحجتان توجبان الكفارة في قول الناس لا والله بلى والله اذا حصل الحنث ثم الذي يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قاله الشافعي ويجب تفسيره بما قاله ابو حنيفة ان اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر: اذا ما راية رفعت لمجد * تلقاها عرابة باليمين * اى بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا انما يعقل في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون اذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فاما اذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية فعلى هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالي عن المطلوب يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضي واما اليمين على المستقبل فانها قابلة للتقوية فلم يكن هذا اليمين خالية عن الغرض المطلوب فيها فلا يكون لغوا والقول الثالث في تفسير اليمين اللغو هو انه اذا حلف على ترك طاعة او فعل معصية فهذا هو عين اللغو لان اللغو هو المعصية قال تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فبين تعالى انه لا يؤاخذكم بترك هذه الايمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اى باقامتكم على ذلك الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل متأيد بقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر وهذا التأويل ضعيف من وجهين الاول وهو ان المؤاخذة المذكورة في هذه الآية صارت مفسرة في آية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته ولما كانت المراد بالمؤاخذة ايجاب الكفارة وههنا الكفارة واجبة علمنا ان المراد من الآية ليس هذه الصورة الثاني انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشيء الذي حلفوا عليه لان كسب القلب مشعر بالشروع في فعل جديد واما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب والقول الرابع في تفسير يمين اللغو انها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة اسقطت الاثم كانه قيل لا يؤاخذكم الله بالاثم في الحلف اذا كفرتم وهذا قول الضحاك القول الخامس وهو اختيار القاضي المراد به ما يقع سهوا غير مقصود اليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اى يؤاخذكم بما تعمدتم ومعلوم ان المقابل للعمد هو السهو المسألة الثانية احتج الشافعي بهذه الآية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال انه تعالى ذكر ههنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين محتمل لان يكون المراد منه عقد القلب به ولان يكون المراد به العقد الذي يضاده الحل فلما ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وايضا ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين ان تلك المؤاخذة ما هي وبينها في آية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين فبين ان المؤاخذة هي الكفارة فكل واحدة من هاتين الآيتين مجملة من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل

وذكرنا ان

فكل

من كل واحدة منهما ان كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب فالكفارة واجبة فيها ويمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها اما قوله تعالى والله غفور حليم فاعلم ان الغفور مبالغة في ستر الذنوب واسقاط عقوبتها واما الحليم فاعلم ان الحلم في كلام العرب الاناة والسكون يقال ضع الهودج على احلم الجمال اى اشدها تؤدة في السير ومنه الحلم لانه يرى في حال السكون [illegible] فمعنى الحليم في صفة الله تعالى الذي لا يعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاءوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى في الايلاء [illegible] والاسم منه الالية والالوة [illegible] ثلاث لغات [illegible] والقسم واليمين والحلف كلها عبارة عن معنى واحد [illegible] وقال كثير: قليل الالايا حافظ ليمينه * فان بدرت منه الالية برت * هذا هو معنى اللفظ بحسب اصل اللغة واما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء [illegible] المسألة الثانية [illegible] كان الايلاء طلاقا في الجاهلية قال سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب ان يتزوجها غيره فيحلف ان لا يقربها ابدا وكان يتركها كذلك لا ايما ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المرأة ثم ان اهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك ايضا فازال الله تعالى ذلك وامهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فان رأى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلها وان رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها المسألة الثالثة قرأ عبد الله آلوا من نسائهم وقرأ ابن عباس يقسمون من نسائهم المسألة الرابعة قوله تعالى من نسائهم فيه سؤال وهو انه يقال حلف فلان على كذا [illegible] والجواب من وجهين الاول ان يراد لهم من نسائهم تربص اربعة اشهر كما يقال لي منك كذا والثاني ان يضمن في هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون من نسائهم مؤلين او مقسمين اما قوله تعالى تربص اربعة اشهر فاعلم ان التربص التلبث والانتظار يقال تربصت الشيء تربصا ويقال ما لي على هذا الامر ربصة اى تلبث واضاف التربص الى اربعة اشهر اضافة المصدر الى الظرف كقولهم بينهما مسيرة يوم اى مسيرة في يوم ومثله كثير اما قوله تعالى فان فاءوا فان الله فمعناه فان رجعوا والفيء في اللغة هو رجوع الشيء الى ما كان عليه من قبل فلهذا قيل لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود فيء وفرق اهل العربية بين الفيء والظل فقالوا الفيء ما كان بالعشي لانه الذي نسخته الشمس والظل ما كان بالغداة لانه لم تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها فيء لانه لا شمس فيها قال الله تعالى وظل ممدود وانشدوا: فلا الظل من برد الضحى تستطيعه * ولا الفيء من برد العشي تذوق * وقيل فلان سريع الفيئة والفيّة حكاهما الفراء عن العرب اى سريع الرجوع عن الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لما رده الله تعالى على المسلمين من مال المشركين فيء كانه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاءوا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامرأته كما انه غفور رحيم لكل التائبين اما قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزما وعزيمة وعزمت عليك لتفعلن اى اقسمت والطلاق مصدر طلقت المرأة تطلق طلاقا قال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابي طلقت بضم اللام من الطلاق اجود ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلا في الشرع واصله من الانطلاق وهو الذهاب والطلاق عبارة عن انطلاق المرأة فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الآية واما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض ما دلت الآية عليه الحكم الاول كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلاء وهذا القيد معتبر طردا وعكسا اما الطرد فهو ان كل من كان كذلك صح ايلاؤه ويتفرع عليه احكام الاول يصح ايلاء الذمي وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يصح ايلاؤه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعتاق لنا قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر وهذا العموم يتناول المسلم والذمي الحكم الثاني قال الشافعي مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهي اربعة اشهر سواء كان الزوجان حرين او رقيقين او احدهما حرا والآخر رقا وعند مالك وابي حنيفة يتنصف بالرق الا ان عند ابي حنيفة يتنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قال في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة الحكم الثالث الايلاء يصح في حالتي الرضاء والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لنا عموم ظاهر الآية الحكم الرابع يصح الايلاء عن المرأة سواء كانت في صلب النكاح او كانت مطلقة طلقة رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها انها من نسائه بدليل انه لو قال نسائي طوالق وقع الطلاق عليها واذا ثبت انه من نسائه دخلت تحت الآية لظاهر قوله للذين يؤلون من نسائهم اما عكس هذه القضية وهو ان من لا يتصور منه الوقاع هل يصح ايلاؤه فيه حكمان الحكم الاول ايلاء الخصي صحيح لانه يجامع كما يجامع الفحل انما المفقود في حقه الانزال وذلك لا اثر له ولانه داخل تحت عموم الآية الثاني المجبوب ان بقي منه ما يمكن ان يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق ففيه قولان الاول احدهما انه لا يصح وهو قول ابي حنيفة والثاني يصح لعموم هذه الآية ولان قصد المضارة باليمين قد حصل منه القيد الثاني ان يكون زوجا فلو قال لاجنبية والله لا جامعتك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر يفيد ان هذا الحكم لهم لا لغيرهم كقوله لكم دينكم ولي دين اى لكم لا لغيركم المسألة الثانية المحلوف به والحلف اما ان يكون بالله او بغيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل يجب عليه كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وهو قول ابي حنيفة انه يجب عليه كفارة اليمين والقديم انه اذا فاء بعد مضي المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد ان الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث واليمين بالله عامة واي فرق بين ان يقول والله لا قربتك ثم يقربها وبين ان يقول والله لا كلمتك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى فان فاءوا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين الاول ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله تعالى ههنا لان الحاجة ههنا ماسة الى معرفتها وتأخير البيان عن وقت الاحتياج لا يجوز الثاني انه تعالى كما لم يذكر وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المؤاخذة

وفيه مسائل المسألة الاولى كل زوج

اوفي خلال المدة

وكلا ولين ابى يجيبوا فيقولوا انما ترك ذكر الكفارة ههنا لانه تعالى بينها في القران وعلى لسان الرسول صلى الله عليه وسلم في سائر المواضع واما قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص واما ان كان الحلف في الايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدي حر وانت طالق او ضرتك طالق او التزم امرا في الذمة فقال ان وطئتك فلله علي عتق رقبة او صدقة او حج او صوم او صلوة هل يكون موليا للشافعي فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا وبه قال احمد في ظاهر الرواية ودليله ان الايلاء معهود للجاهلية ثم قد ثبت ان معهود الجاهلية في هذا الباب هو الحلف بالله وايضا روي انه عليه السلام قال من حلف فليحلف بالله فمطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله وقال في الجديد وهو قول ابي حنيفة ومالك وجماعة العلماء انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقا او طلاقا فاذا وطئها يقع ذلك المعلق وان كان المعلق به التزام قربة في الذمة فعليه ما في نذر اللجاج وفيه اقوال اصحها ان عليه كفارة اليمين والثاني عليه الوفاء بما سمى والثالث انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى وفائدة هذين القولين انا ان قلنا انه يكون موليا فبعد مضي اربعة اشهر يضيق الامر عليه حتى يفيء او يطلق وان قلنا لا يكون موليا لا يضيق الامر عليه **المسئلة الثالثة** اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على اقوال فالاول قول ابن عباس انه لا يكون موليا حتى يحلف ان لا يطأها ابدا والثاني وهو قول الحسن البصري واسحق ان اي مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذان المذهبان في غاية التباعد والثالث قول ابي حنيفة والثوري انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يطأها اربعة اشهر او فيما زاد والرابع قول مالك واحمد والشافعي انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على اربعة اشهر وفائدة الخلاف بين ابي حنيفة والشافعي انه اذا آلى منها اكثر من اربعة اشهر اجل اربعة اشهر وهذه المدة تكون حقا للزوج فاذا مضت تطالب المراة الزوج بالفيئة او الطلاق فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه وعند ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر يقع الطلاق بنفسه حجة الشافعي من وجوه الحجة الاولى ان الفاء في قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فان قيل ما ذكرتموه ممنوع لان قوله فان فاؤا وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا ابيت معكم هذا الشهر فان اكرمتموني بقيت معكم والا ترحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر اشارة الى حكمين الاول صدور الايلاء عنهم والثاني وجوب تربص هذه المدة على النسوان والفاء في قوله فان فاؤا ورد عقيب ذكرهما معا فلا بد وان يكون هذا الحكم مشروعا عقيب الامرين اعني عقيب الايلاء وعقيب حصول التربص في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكرتموه وهو قوله انا انزل عندكم فان اكرمتموني بقيت والا ترحلت لان هناك الفاء صارت مذكورة عقيب شيء واحد وهو النزول فلا جرم لزم كون ما دخل عليه الفاء متاخرا عن ذلك النزول اما ههنا الفاء صارت مذكورة عقيب ذكر الايلاء وذكر التربص فلا بد وان يكون ما دخل الفاء عليه متاخرا بعد هذين الامرين وهذا كلام ظاهر الحجة الثانية ان قوله تعالى وان عزموا الطلاق صريح في ان وقوع الطلاق انما يكون بايقاع الزوج وعلى قول ابي حنيفة يقع الطلاق بمضي المدة لا بايقاع الزوج فان قيل الايلاء طلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لا بد وان يكون معناه وان عزموا الذين يؤلون من نسائهم الطلاق فيجعل المولي عازما وهذا يقتضي ان يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا واما الطلاق فهو متعلق العزم ومتعلق العزم متاخر عن العزم فاذا الطلاق متاخر عن العزم لا محالة والايلاء اما ان يكون مقارنا للعزم او متقدما عليه وهذا يفيد القطع بان الطلاق في هذه الاية مغاير لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر الحجة الثالثة ان قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي ان يصدر من الزوج شيء يكون مسموعا وما ذاك الا ان نقول تقدير الاية فان عزموا الطلاق وطلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى سميع لذلك الايلاء قلنا هذا بعيد لان هذا التهديد لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شيء حصل بعد الايلاء فلا بد وان يصدر عن الزوج بعد ذلك الايلاء كلام غيره حتى يكون قوله فان الله سميع عليم تهديدا عليه الحجة الرابعة ان قوله فان فاؤا وان عزموا الطلاق ظاهره التخيير بين الامرين وذلك يقتضي ان يكون وقت ثبوتهما واحدا وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك الحجة الخامسة ان الايلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع من الوطء مدة مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك الجماع مع المراة مدة من الزمان لا بسبب المضارة وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما كان الطول والقصر في هذا الباب غير مضبوط بين تعالى حدا فاصلا بين القصير والطويل فعند حصول هذه المدة تبين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكم الشرع عند ظهور قصد المضارة ان يامره اما بترك المضارة او بتخليصها من قيد الايلاء وهذا المعنى معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل في مدة العنين وغيرها حجة ابي حنيفة ان عبد الله بن مسعود قرا فان فاؤا فيهن والجواب الصحيح ان القراءة الشاذة مردودة لان كل ما كان قرانا وجب ان يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا انه ليس بقران واولى الناس بهذا ابو حنيفة فانه بهذا الحرف تمسك بان التسمية ليست من القران وايضا قد بينا ان الاية مشتملة على امور ثلاثة تدل على ان هذه الفيئة لا تكون في نفس المدة والقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها **الحكم الحادي عشر قوله تعالى** والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم واعلم انه تعالى ذكر في هذا الموضع احكاما كثيرة للطلاق فالحكم الاول للطلاق وجوب العدة واعلم ان المطلقة هي المراة التي اوقع الطلاق عليها وهي اما ان تكون اجنبية او منكوحة فان كانت اجنبية فاذا اوقع الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع واما المنكوحة فهي اما ان تكون مدخولا بها او لا تكون فان لم تكن مدخولا بها لم تجب العدة عليها قال تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها واما اذا كانت مدخولا بها فهي اما ان تكون حاملا او حائلا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالقرء قال تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واما ان كانت حائلا فاما ان يكون الحيض ممكنا في حقها او لا يكون فان امتنع الحيض في حقها اما للصغر المفرط

حالت الناقة حيالا اذا ركبها الفحل فلم تحمل ص

او للكبر المفرط كانت عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واما ان كان الحيض في حقها ممكنا فاما ان تكون رقيقة او حرة فان كانت المطلقة رقيقة كانت عدتها بقرئين لا بثلاثة اقراء اما اذا كانت المراة منكوحة وكانت مطلقة بعد الدخول وكانت حائلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين تعالى حكمها في هذه الاية وفي الاية سؤالات **السؤال الاول** ان العام انما يحسن تخصيصه اذا كان الباقي بعد التخصيص اكثر من حيث جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب فيقال في الثوب انه اسود اذا كان الغالب عليه السواد وان حصل فيه بياض قليل فاما اذا كان الغالب بياضا وكان السواد قليلا كان اطلاق لفظ الاسود عليه كذبا فثبت ان الشرط ان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر وهنا الاية ليست كذلك فان اكثر من خرج عن هذه الاية اقسام وترك منها واحدا فاطلاق اللفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى والجواب ان الاجنبية خارجة عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان المقصود من العدة براءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل واما الحامل والايسة فهما خارجان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم تحصل الاقراء في حقهما واما الرقيقة فتخصيصها قياس فثبت ان الاعم الاغلب باق تحت هذا العموم **السؤال الثاني** قوله يتربصن انه خبر والمراد منه الامر فما الفائدة في التعبير عن الامر بلفظ الخبر الجواب من وجهين الاول انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المراة ذلك حتى انقضت العدة وجب ان لا يكون ذلك كافيا في المقصود لانها لما كانت مامورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت اداء التكليف فلما ذكر الله هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرفنا انه مهما انقضت هذه الاقراء حصل المقصود سواء علمت ذلك او لم تعلم وسواء شرعت في العدة بالرضا او بالغضب الثاني قال صاحب الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر يفيد تاكيد الامر واشعارا بانه مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله فكانهن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم في الدعاء رحمك الله اخرج في صورة الخبر ثقة بالاجابة كانما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها **السؤال الثالث** لو قال تتربص المطلقات لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الحكمة في ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتربصن اسنادا للفعل الى ضمير المطلقات ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدأ والجواب قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني النحوي في كتاب دلائل الاعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد فعل فهذا يفيد من التاكيد والقوة ما لا يفيده قولك فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل تستعمل في امرين احدهما ان يكون الغرض تخصيص ذلك الفعل بذلك الفاعل كقولك انا كتبت في المهم الفلاني الى السلطان والمراد دعوى الانفراد والثاني ان لا يكون المقصود ذلك بل المقصود هو ان تقدم ذكر المحدث عنه يحدث تاكيدا لاثبات ذلك الفعل له كقولهم هو يعطي الجزيل فلا يريد الحصر بل ان يتحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دابه ومثله قوله تعالى والذين اتخذوا من دونه الهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقية بهم وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

هما يلبسان المجد احسن لبسة شجيعان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ انك اذا قلت عبد الله فقد اشعرت بانك تريد الاخبار عنه فيحصل في العقل شوق الى معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك ابلغ في التحقيق ونفي الشبهة **السؤال الرابع** هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص اربعة اشهر وما الفائدة في ذكر الانفس والجواب في ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على ان يتربصن وذلك ان انفس النساء طوامح الى الرجال فامرن ان يقمعن انفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص **السؤال الخامس** لفظ الانفس جمع قلة فلم ذكر جمع القلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع كثرة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد من هذه القروء ثلاثة وهي قليلة والجواب انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الاخر لاشتراكهما في معنى الجمعية وايضا لعل القروء كانت اكثر استعمالا في جمع قرء من الاقراء **السؤال السادس** لم لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض الجواب لانه اتبع تذكير اللفظ ولفظ القرء مذكر وهذا ما يتعلق بالسؤالات في هذه الاية وبقي من الكلام في هذه الاية مسئلة واحدة في حقيقة القروء فنقول القروء جمع قرء ولا خلاف ان اسم القرء يقع على الطهر والحيض وقال ابو عبيدة الاقراء من الاضداد في كلام العرب والمشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا وقال اخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال قائلون انه موضوع بحسب معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اقوال فالاول ان القرء هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والاخفش والفراء والكسائي والقول الثاني وهو قول ابي عبيد انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة القول الثالث وهو قول ابي عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت يقال اقرأت النجوم اذا طلعت واقرأت اذا افلت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وانشد للهذلي

اذا هبت لقارئها الرياح

واذا ثبت ان القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم ان الله تعالى امر المطلقة ان تعتد بثلاثة اقراء والظاهر يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى ثلاثة اقراء ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان العلماء اجمعوا على انه لا يكفي ذلك بل عليها ان تعتد بثلاثة اقراء من احد الجنسين واختلفوا فيه فذهب الشافعي الى انها الاطهار روي ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة واحمد في رواية وقال عمر وعلي وابن مسعود هي الحيض وهو قول ابي حنيفة والثوري والاوزاعي وابن ابي ليلى وابن شبرمة واسحق وفائدة الاختلاف ان مدة العدة عند الشافعي اقصر وعندهم اطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءا وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وان طلقها في حال الحيض فاذا شرعت في الحيضة الرابعة انقضت عدتها وعند ابي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر او من الحيضة الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل او تيمم عند عدم الماء او يمضي عليها وقت صلاة حجة الشافعي من وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه في زمان عدتهن

حالت الناقة تحول حيالا اذا ركبها الفحل فلم تحمل ق

لعله ثم قوله يتربصن اسند الفعل

لعله قبل ان يتحقق

عبد الله سمه

صح كره العفر بفرني شليل

قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب ان يكون زمان العدة غير زمان الحيض اجاب صاحب الكشاف عنه فقال معنى الاية مستقبلات لعدتهن كما تقول لقيته لثلاث بقين من الشهر تريد مستقبلا لثلاث بقين من الشهر واقول ان هذا الكلام يقوي استدلال الشافعي لان قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع في الثلث عقيبه فكذا ههنا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقيبه ولما كان الاذن حاصلا بالتطليق في جميع زمان الطهر وجب ان يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة وذلك هو المطلوب الحجة الثانية ما روي عن عايشة انها قالت هل تدرون ما الاقراء الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي والنساء بهذا اعلم لان هذا مما يبتلي به النساء الحجة الثالثة ان القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرأت الناقة سلا قط اي ما جمعت في رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم * هجان اللون لم تقرأ جنينا * وقال الاخفش يقال ما قرأت حيضة اي ما ضمت رحمها على حيضة وسمي الحوض مقراة لانه يجمع فيه الماء واقرأت النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمي القران قرانا لاجتماع حروفه وكلماته او لاجتماع العلوم الكثيرة فيه وقرأ القاري اي جمع الحروف بعضها لبعض واذا ثبت هذا فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في الرحم قلنا ان الدماء لا يجتمع في الرحم البتة بل ينفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل يجتمع في البدن فكان معنى الاجتماع في وقت الطهر اتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء لما دل على الاجتماع فاكثر احوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم اخر الطهر اذ لو لم تمتلي تلك المغايض لما سالت الى الخارج فمن اول الطهر ياخذ في الاجتماع والازدياد الى اخره والاخر هو حال كمال الاجتماع فكان اخر الطهر هو القرء في الحقيقة وهذا كلام بين الحجة الرابعة ان الاصل ان لا يكون لاحد على احد من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو اقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار لان الاعتداد بالاطهار اقل زمانا من الاعتداد بالاحياض فلما كان كذلك اثبتنا الاقل لضرورة العمل بهذه الاية وطرحنا الاكثر وفاء بالدلائل الدالة على ان الاصل ان لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس والمنع الحجة الخامسة ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى قروا ان يخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر والحيض مسمى بهذا الاسم فوجب ان تخرج المراة عن العهدة بايهما كان على سبيل التخيير الا انا بينا ان مدة العدة بالاطهار اقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا تكون المراة مخيرة بين ان تعتد بالمدة الناقصة او بالمدة الزائدة واذا كان كذلك كانت متمكنة من ان تترك المقدار الزائد لا الى بدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فاذا الاعتداد بالمقدار الزائد على مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضي ان لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجبا وهو المطلوب حجة ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان في الشرع غلب استعمالها في الحيض لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعي الصلوة ايام اقرائك واذا ثبت هذا كان نصرف الاقراء المذكورة في القران الى الحيض اولى الحجة الثانية ان القول بان الاقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة اقراء بكمالها لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرئين وبعض الثالث لان عنده المطلق اذا طلقها في اخر الطهر تعتد بذلك قروا واذا كان في احد القولين يحمل الاقراء الثلاثة دون القول الاخر كان القول الاول اليق بالظاهر اجاب الشافعي عن ذلك بان قال قال الله الحج اشهر معلومات والاشهر جمع واقله ثلاثة ثم انا حملنا الاية على شهرين وبعض شهر وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة فكذا ههنا جاز ان يحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر واجاب الجبائي من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين الاول انا تركنا الظاهر في تلك الاية لدليل فلم يلزمنا ان نترك الظاهر ههنا من غير دليل والثاني ان في العدة تربصا متصلا فلا بد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك اشهر الحج لانه ليس فيها فعل متصل فكانه قيل هذه الاشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق واجاب المتاخرون من اصحابنا عن هذه الحجة من وجهين الاول كما ان حمل القروء على الاطهار يوجب النقصان من الثلاثة فحمله على الحيض يوجب الزيادة على الثلاثة لانه اذا طلقها في اثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعذرهم عنه ان هذه الزيادة لابد من تحملها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق في الحيض لامرنا بالطلاق في اخر الحيض حتى تعتد باطهار كاملة ولما اختص الطلاق بالطهر صارت تلك الزيادة متحملة بالضرورة فنحن ايضا نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالاطهار والله تعالى امرنا بالطلاق في الطهر صارت تقدير الاية يتربصن بانفسهن ثلاثة اطهار طهر الطلاق وطهران اخران ثم لزم من كون الطهر الاول طهرا للطلاق ان يكون ذلك الطهر ناقصا ليعقل وقوع الطلاق فيه الوجه الثاني في الجواب انا بينا ان القرء اسم للاجتماع وكمال الاجتماع انما يحصل في اخر الطهر فكان في الحقيقة الجزء الاخير من الطهر قرءا تاما وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان في شيء من القرء الحجة الثالثة لهم انه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض وقال واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر فاقام الشهر مقام الحيض دون الاطهار وايضا لما كانت الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبدل يعتبر بتمامها فان الاشهر لابد من اتمامها وجب ان يكون الكمال معتبرا في المبدل فلا بد وان يكون القرء كاملا والقرء الكامل هو الحيض اما الاطهار فالواجب فيها قرآن وبعض الثالث الحجة الرابعة لهم قوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان واجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب ان تكون عدة الحرة هي الحيض الحجة الخامسة اجمعنا على ان الاستبراء في شرى الجواري يكون بالحيضة فكذا العدة تكون بالحيضة لان المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد الحجة السادسة ان الغرض الاصلي في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرئ به الارحام دون الطهر فوجب ان يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر الحجة السابعة لهم ان القول بان القرء هو الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة اذا مر عليها بقية الطهر وطعنت في الحيضة الثالثة فان جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ يحرم للغير التزوج بها وان جعلنا القرء طهرا فحينئذ يحل للغير التزوج بها وجانب التحريم اولى بالرعاية لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولان الاصل في الابضاع الحرمة ولان هذا اقرب الى الاحتياط فكان اولى لقوله عليه الصلوة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فهذه جملة الوجوه في هذا الباب واعلم عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ويكون حكم الله تعالى في حق كل احد ما ادى اجتهاده اليه اما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاعلم ان امر العدة لما كان مبنيا على انقضاء القرء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك للرجال متعذرا جعلنا المرأة امينة في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرئها في مدة يمكن ذلك فيها وهو على مذهب

صدر بيت من معلقته في وصف ناقته
ذراعي عيطل ادماء بكر

في البدن فان قيل لم لا يجوز ان
يقال ان زمان الحيض اولى بهذا
الاسم لان الدم يجتمع فيه في هذا
الزمان ع

ان امر انقضاء العدة صح

الشافعي

الشافعي اثنان وثلاثون يوما وساعة لان امرها يحمل على انها طلقت طاهرا فحاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما وليلة وهو اقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر ثم حاضت يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة اطهار فمتى ادعت هذا او اكثر من هذا قبل قولها [illegible]

احق بردهن في ذلك اعلم ان هذا هو الحكم الثاني للطلاق وهو الرجعة وفي البعولة قولان احدهما انه جمع بعل كالفحولة والذكورة والخؤولة والعمومة وهذه الهاء زيادة مؤكدة لتانيث الجماعة ولا يجوز ادخالها في كل جمع بل فيما رواه اهل اللغة عن العرب لا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم ان اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلة كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات وزوج في افصح اللغات فهما بعلان كما انهما زوجان واصل البعل السيد المالك فيما قيل يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه ربا وقد كانت النساء يدعون ازواجهن بالسود والقول الثاني ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل بعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امرأته اذا جامعها وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في ايام التشريق انها ايام اكل وشرب وبعال وامرأة حسنة التبعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنتن تبعل ازواجكن وعلى هذا الوجه كان معنى الاية واهل بعولتهن اما قوله تعالى احق بردهن في ذلك فالمعنى احق برجعتهن في مدة ذلك التربص وههنا سؤالات السؤال الاول ما فائدة قوله احق مع انه لا حق لغير الزوج في ذلك الجواب من وجهين الاول انه تعالى قال قبل هذه الاية ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كان تقدير الكلام فانهن ان كتمن ذلك لاجل ان يتزوج بهن زوج اخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول احق بردهن وذلك لانه ثبت للزوج الثاني حق في الظاهر فبين ان الزوج الاول احق منه فكذا اذا ادعت انقضاء اقرائها ثم علم خلافه فالزوج الاول احق من المتزوج في العدة الثاني اذا كانت معتدة فلها في تقضي العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج جاز ان يقول وبعولتهن احق من حيث ان لهن ان يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة السؤال الثاني ما معنى الرد والجواب يقال رددته اي رجعته قال تعالى في موضع ولئن رددت الى ربي وفي موضع اخر ولئن رجعت السؤال الثالث ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي ما دامت في العدة فهي زوجة كما كانت والجواب ان الرد والرجعة يتضمن ابطال التربص والتحري في العدة فهي ما دامت في العدة كانها كانت جارية في ابطال حق الزوج وبالرجعة يبطل ذلك لا جرم سميت الرجعة ردا لاسيما ومذهب الشافعي انه يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة ففي الرد على هذا المذهب معنيان احدهما ردها من التربص الى خلافه والثاني ردها من الحرمة الى الحل السؤال الرابع ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك والجواب المراد ان حق الرد انما يثبت في الوقت الذي هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة اما قوله تعالى ان ارادوا اصلاحا فالمعنى ان الازواج احق بهذه المراجعة ان ارادوا الاصلاح وما ارادوا المضارة ونظيره قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الاية ان في الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المرأة الى ان تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله ان ارادوا اصلاحا فان قيل ان كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة الاصلاح ان لا يثبت حق الرجعة قلنا ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استوجب الاثم اما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف فاعلم انه تعالى لما بين ان المقصود من المراجعة اصلاحها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الاخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيا حق الاخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها فاحدها ان الزوج كالامير والراعي والزوجة كالمأمور والرعية فيجب على الزوج بسبب كونه اميرا وراعيا ان يقوم بحقها ومصالحها ويجب عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد

والطاعة للزوج وثانيها روى عن ابن عباس انه قال انى لاتزين لامرأتى كما تتزين لى لقوله تعالى ولهن مثل الذى عليهن وثالثها ولهن على الزوج من ارادة الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله فى ارحامهن وهذا اوفق لمقدمة الاية اما قوله تعالى وللرجال عليهن درجة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال رجل بين الرجلة اى القوة وهو ارجل الرجلين اى اقواهما وفرس رجيل اى قوى على المشى والرجل معروفة لقوتها على المشى وارتجل الكلام اى اى قوى عليه من غير حاجة فيه الى فكرة وروية وترجل النهار قوى ضوءه واما الدرجة فهى المنزلة واصلها من درجت الشئ ادرجه درجا وادرجته ادراجا اذا طويته ودرج القوم قرنا بعد قرن اى فنوا ومعناه انهم طووا عمرهم شيئا فشيئا والمدرجة قارعة الطريق لانها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل الطى ومنه الدرجة التى يرتقى فيها المسئلة الثانية اعلم ان فضل الرجل على المرأة امر معلوم الا ان ذكره ههنا يحتمل وجهين الاول ان الرجل ازيد فى الفضيلة من النساء من وجوه احدها فى العقل والثانى فى الدية والثالث فى المواريث والرابع فى صلاحية الامامة والقضاء والشهادة والخامس له ان يتزوج عليها وان يتسرى عليها وليس لها ان تفعل ذلك مع الزوج والسادس ان نصيب الزوج فى الميراث اكثر من نصيبها فى الميراث منه والسابع ان الزوج قادر على ان يطلقها واذا طلقها فهو قادر على المراجعة شاءت المرأة او ابت اما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا على ان تمنع الزوج من الرجعة والثامن ان نصيب الرجل فى سهام الغنيمة اكثر من نصيب المرأة واذا ثبت فضل الرجل على المرأة فى هذه الامور ظهر ان المرأة كالاسير العاجز فى يد الرجل ولهذا قال عليه السلام استوصوا بالنساء خيرا فانهن عندكم عوان وفى خبر اخر اتقوا الله فى الضعيفين اليتيم والمرأة فكان معنى الاية انه لاجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن فى الاقتدار كانوا مندوبين الى ان يوفوا من حقوقهن اكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال فى الاقدام على مضارتهن وايذائهن وذلك لان كل من كانت نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح واستحقاقه للزجر اشد والوجه الثانى ان يكون المراد حصول المنافع واللذة مشتركة بين الجانبين لان المقصود من الزوجية السكن والازدواج والالفة والمودة واشتباك الانساب واستكثار الاعوان والاحباب وحصول اللذة وكل ذلك مشترك بين الجانبين بل يمكن ان يقال نصيب المرأة منها اوفر ثم ان الزوج اختص منها بانواع من الزحمة وهى التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الافات فكان قيام المرأة بخدمة الرجل اكد وجوبا رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهو كما قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم وعن النبى صلى الله عليه وسلم لو امرت احدا بالسجود لغير الله لامرت المرأة بالسجود لزوجها ثم قال تعالى والله عزيز حكيم اى غالب لا يمنع مصيب فى افعاله واحكامه لا يتطرق اليهما احتمال العبث والسفه والغلط والباطل قوله تعالى

الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون

اعلم ان هذا هو الحكم الثالث من احكام الطلاق وهو الطلاق الذى تثبت فيه الرجعة وفى الاية مسائل المسئلة الاولى كان الرجل فى الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل ان تنقضى عدتها ولو طلقها الف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امرأة الى عائشة فشكت ان زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى الطلاق مرتان المسئلة الثانية اختلف المفسرون فى ان هذا الكلام حكم مبتدأ او حكم متعلق بما قبله قال قوم انه حكم مبتدأ ومعناه ان التطليق الشرعى يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير قول من قال الجمع بين الثلث حرام وزعم ابو زيد الدبوسى فى الاسرار ان هذا قول عمر وعثمان وعلى وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعمران بن حصين وابى موسى الاشعرى وابى الدرداء وحذيفة رضى الله تعالى عنهم والقول الثانى فى تفسير الاية ان هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى ان الطلاق الرجعى مرتان ولا رجعة بعد الثلث وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلث وهو مذهب الشافعى حجة القائلين بالقول الاول ان لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكن للمعهود افاد الاستغراق فصار تقدير الاية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا لافاد ان الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق الايقاع فان قيل هذه الاية وردت لبيان ان الطلاق المسنون وعند الجمع مباح لا مسنون قلنا ليس فى الاية بيان صفة السنة بل كان تفسير الاصل الطلاق ثم قالوا هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان معناه هو الامر اى طلقوا مرتين يعنى دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم ان التعبير عن الامر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الامر فثبت ان هذه الاية دالة على الامر بتفريق الطلقات وعلى التشديد فى ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين فالاول وهو اختيار كثير من علماء اهل البيت انه لو طلقها اثنتين او ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقيس لان النهى يدل على اشتمال المنهى عنه على مفسدة راجحة والقول بالوقوع سعى فى ادخال تلك المفسدة فى الوجود وهو غير جائز فوجب الحكم بعدم الوقوع والقول الثانى وهو قول ابى حنيفة انه وان كان محرما الا انه يقع وهذا منه بناء على ان النهى لا يدل على الفساد القول الثانى فى تفسير هذه الاية ان نقول انها ليست كلاما مبتدأ بل هى متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين فى الاية الاولى ان حق الرجعة ثابت للزوج ولم يذكر ان ذلك الحق ثابت دائما او الى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل المفتقر الى المبين او كالعام المفتقر الى المخصص فبين فى هذه الاية ان ذلك الطلاق الذى يثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان يوجد طلقتان فقط واما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام فى قوله الطلاق للمعهود السابق يعنى ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الاية والذى يدل على ان هذا التفسير اولى من وجوه الاول ان قوله وبعولتهن احق بردهن ان كان عاما لكل الاحوال فهو يفتقر الى المخصص وان لم يكن عاما فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذى

يثبت عنده حق الرجعة فيفتقر الى البيان فاذا جعلنا الاية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصوص او كان البيان حاصلا مع المجمل وذلك اولى بان لا يكون كذلك لان تأخير البيان عن وقت الخطاب وان كان جائزا الا ان الارجح الا يتأخر الحجة الثانية اذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ كان قوله الطلاق مرتان يقتضى حصر كل الطلاق فى المرتين وهو باطل بالاجماع لا يقال انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة وهى قوله او تسريح باحسان فصار تقدير الاية الطلاق مرتان ومرة لانا نقول ان قوله او تسريح باحسان متعلق بقوله فامساك بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان لان لفظ التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه غير جائز الحجة الثالثة ما روينا فى سبب نزول هذه الاية انها انما نزلت بسبب امرأة شكت الى عائشة ان زوجها يطلقها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية لا يجوز ان يكون خارجا عن عموم الاية فكان تنزيل هذه الاية على هذا المعنى اولى من تنزيلها على حكم اخر اجنبى عنه اما قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان ففيه مسائل المسئلة الاولى الامساك خلاف الاطلاق والمساك والمسكة اسمان منه يقال انه لذو مسكة ومساكة اذا كان بخيلا قال الفراء انه ليبس مساك غلمانه وفيه مسكة من خير اى بقية واما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليص بعضه من بعض وسرح الماشية سرحا اذا ارسلها ترعى المسئلة الثانية تقدير الاية ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج وهو ان يوجد مرتان ثم الجواب بعد هاتين المرتين اما امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعنى الامساك بالمعروف هو ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانتفاع وفى معنى التسريح وجهان الاول ان توقع عليها الطلقة الثالثة روى انه لما نزل قوله الطلاق مرتان قيل للنبى عليه السلام فاين الثالثة قال عليه السلام او تسريح باحسان والثانى هو ان معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة وهو مروى عن الضحاك والسدى واعلم ان هذا الوجه هو الاقرب لوجوه الاول ان الفاء فى قوله فان طلقها يقتضى وقوع هذه الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح فلو كان المراد من التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة فانه لا يجوز والثانى انا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الاية متناولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف او لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضى عدتها وتحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان او يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها فكانت الاية مشتملة على بيان كل الاقسام اما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقا لزم اهمال احد الاقسام الثلاثة ولزم التكرير فى ذكر الطلاق وذلك غير جائز والثالث ان ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة اولى من حمله على التطليق والرابع انه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن شيئا والمراد به الخلع ومعلوم انه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثلاثة فهذه الوجوه ظاهرة لو لم يثبت الخبر الذى رويناه فى صحة القول الاول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه واعلم ان المراد من الاحسان هو انه اذا تركها ادى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها المسئلة الثالثة الحكمة فى اثبات حق الرجعة ان الانسان ما دام يكون مع صاحبه لا يدرى انه هل تشق عليه مفارقته ام لا فاذا فارقه فعند ذلك يظهر فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير ان يظهر المحبة بعد المفارقة ثم ان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت الله تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه فى تلك المفارقة وعرف حال قلبه فى ذلك الباب فان كان الاصلح له امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصلح له تسريحها سرحها على احسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبده اما قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن شيئا اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم انه تعالى لما امر ان يكون التسريح مقرونا بالاحسان بين فى هذه الاية ان من جملة الاحسان انه اذا طلقها لا يأخذ منها شيئا مما اعطاها من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها فى مقابلة ما اعطاها فلا يجوز ان يأخذ منها شيئا ويدخل فى هذا النهى ان يضيق عليها ليلجئها الى الافتداء كما قال فى سورة النساء ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وقوله ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن شيئا كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن وقوله ههنا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله هو كقوله هناك الا ان يأتين بفاحشة مبينة لان الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ونظيره قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة فقيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء على احمائها وقال ايضا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا واثما مبينا فعظم فى اخذ شئ من ذلك بعد الافضاء فان قيل من الخطاب فى قوله ولا يحل لكم ان تأخذوا فان كان للازواج لم يطابقه قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله وان قلتم للائمة والحكام فهؤلاء لا يأخذون منهن شيئا قلنا الامران جائزان يجوز ان يكون اول الاية خطابا للازواج واخرها خطابا للحكام والائمة وذلك غير غريب فى القرآن ويجوز ان يكون الخطاب كله للائمة والحكام لانهم هم الذين يأمرون بالاخذ والايتاء عند الترافع اليهم فكانهم هم الاخذون والمؤتون اما قوله تعالى الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فاعلم انه تعالى لما منع الرجل ان يأخذ من امرأته شيئا عند الطلاق استثنى هذه الصورة وهى مسئلة الخلع وفى الاية مسائل المسئلة الاولى روى ان هذه الاية نزلت فى جميلة بنت عبد الله بن ابى وفى زوجها ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه اشد البغض وكان يحبها اشد الحب فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت فرق بينى وبينه فانى ابغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرأيته يجئ فى اقوام فكان اقصرهم قامة واقبحهم وجها واشدهم سوادا وانى اكره الكفر بعد الايمان فقال ثابت يا رسول الله مرها فلترد على الحديقة التى اعطيتها فقال لها ما تقولين قالت نعم وازيده فقال عليه السلام لا حديقته فقط ثم قال لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان ذلك اول خلع فى الاسلام وفى سنن ابى داود ان المرأة

اول خلع فى الاسلام

كانت جبيبة بنت سهل الانصارية المسئلة الثانية اختلفوا في ان قوله تعالى الا ان يخافا هو استثناء متصل او منقطع
وفائدة هذا الاختلاف تظهر في مسئلة فقهية وهي ان اكثر المجتهدين قالوا يجوز الخلع في غير حالة الخوف والغضب
وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف من ان لا يقيما حدود الله وان وقع الخلع في غير
هذه الحالة فالخلع فاسد وحجتهم ان هذه الاية صريحة في انه لا يجوز للزوج ان ياخذ من المراة عند طلاقها
شيئا ثم استثنى الله تعالى حالة مخصوصة فقال الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فكانت الاية صريحة في انه لا يجوز
الاخذ في غير حالة الخوف واما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جائز في حالتي الخوف وغيره والدليل عليه قوله فان
طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا جاز لها ان تهب مهرها من غير ان تحصل لنفسها شيئا بازاء ما
بذلت كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه مالكة لنفسها اولى واما كلمة الا فهي محمولة على الاستثناء المنقطع كما
في قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ اي لكن ان كان خطأ فدية مسلمة المسئلة الثالثة الخوف
المذكور في هذه الاية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاستشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك
لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه في المستقبل واطلاق اسم المعلول على العلة
مجاز مشهور فلا جرم اطلق على هذا الظن اسم الخوف وهذا مجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك بغير اذنك
فيقول له قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهمته وانشد الفراء ✽ اذا مت فادفني الى جنب كرمة ✽ تروي عظامي
بعد موتي عروقها ✽ ولا تدفنني بالفلاة فانني ✽ اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها ✽ ثم الذي يؤكد هذا التاويل قوله تعالى
بعد هذه الاية فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله المسئلة الرابعة اعلم ان ظاهر
هذه الاية تدل على ان الشرط هو حصول الخوف للرجل والمراة ولا بد هنا من مزيد بحث فنقول الاقسام الممكنة في هذا
الباب اربعة لانه اما ان يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المراة فقط او من قبل الزوج فقط او لا يحصل الخوف
من قبل واحد منهما او يكون حاصلا من قبلهما معا اما الاول وهو ان يكون الخوف حاصلا من قبل المراة وذلك بان
تكون المراة ناشزة مبغضة للزوج فههنا يحل للزوج اخذ المال لما روينا من حديث جميلة مع ثابت لانها اظهرت
البغض فجوز عليه الصلوة والسلام لها الخلع ولثابت الاخذ فان قيل فقد شرط تعالى في هذه الاية خوفهما معا فكيف
قلتم انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا سبب نزول هذا الخوف وان كان من جهة المراة الا انه قد يترتب
عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان المراة تخاف على نفسها من عصيان الله في امر الزوج والزوج يخاف انها اذا لم
تطعه فانه يضربها ويشتمها وربما زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلا لهما جميعا وايضا فقد يكون ذلك السبب منها
لامر يتعلق بالزوج ويجوز ان تكره المراة مصاحبة ذلك الزوج لفقره او لقبح وجهه او لمرض تنفر منه وعلى هذا
التقدير تكون المراة خائفة من معصية الله في ان لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفا من معصية الله من ان يقع منه
تقصير في بعض حقوقها القسم الثاني ان يكون الخوف من قبل الزوج فقط بان يضربها ويؤذيها حتى تلتزم الفدية
فهذا المال حرام بدليل اول هذه الاية وبدليل سائر الايات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الى
قوله وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا
واثما مبينا وهذا مبالغة عظيمة في تحريم اخذ ذلك المال القسم الثالث ان لا يكون حاصلا من قبل الزوج ولا هذا الخوف م
من قبل الزوجة وقد ذكرنا ان قول اكثر المجتهدين ان هذا الخلع جائز والمال الماخوذ حلال وقال قوم انه حرام
القسم الرابع ان يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا فهذا المال حرام ايضا لان الايات التي ذكرناها تدل على حرمة اخذ
ذلك المال اذا كان السبب حاصلا من قبل الزوج وليس فيه تقييد يفيد ان يكون من جانب المراة سبب لذلك
ام لا وايضا فان الله تعالى افرد لهذا القسم اية اخرى وهي قوله فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله
وحكما من اهلها ولم يذكر تعالى في ذلك حل اخذ المال فهذا شرح اقسام هذه الاربعة واعلم ان هذا الذي
قلنا من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلف وبين الله تعالى فاما في الظاهر فجائز هذا هو قول الفقهاء المسئلة
الخامسة قرا حمزة يخافا بضم الياء والباقون بفتحها قال صاحب الكشاف وجه قراءة حمزة ابدال ان لا يقيما من
الف الضمير وهو من بدل الاشتمال كقولك خيف زيد تركه اقامة حدود الله وهذا المعنى متاكد بقراءة عبد الله
الا ان يخافوا وبقوله تعالى فان خفتم ولم يقل خافا فجعل الخوف لغيرهما ووجه القراءة العامة اضافة الخوف
اليهما على ما بيناه ان المراة تخاف الفتنة على نفسها والزوج يخاف انها لم تطعه يعتدي عليها المسئلة السادسة
اختلفوا في قدر ما يجوز به الخلع فقال الشعبي والزهري والحسن البصري وعطا وطاوس لا يجوز ان ياخذ اكثر
مما اعطاها وهو قول علي وقال سعيد بن المسيب بل ما دون ما اعطاها حتى يكون الفضل له واما سائر الفقهاء
فانهم جوزوا المخالفة بالازيد والاقل والمساوي واحتج الاولون بالقران والخبر والقياس اما القران
فقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيما افتدت به فوجب
ان يكون هذا راجعا الى ما اتاها واذا كان كذلك لم يدخل فيما اباحه الله تعالى الا قدر ما اتاها من المهر واما الخبر
فما روينا ان ثابتا لما طلب من جميلة ان ترد عليه حديقته فقالت جميلة وازيده قال عليه السلام لا حديقته فقط
ولو كان الخلع بالزائد جائزا لما جاز له عليه السلام ان يمنعها عنه اما القياس فهو انه استباح بضعها فلو اخذ
منها ازيد مما دفع اليها لكان ذلك اجحافا بجانب المراة ولحاقا للضرر بها وانه غير جائز واما سائر الفقهاء فانهم
قالوا الخلع عقد معاوضة فوجب ان لا يتقيد بمقدار معين فكما ان للمراة عند النكاح ان لا ترضى الا بالصداق الكثير
فكذلك للزوج ان لا يرضى عند المخالعة الا بالبدل الكثير لا سيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت
بغضه وكراهيته ويتاكد هذا بما روي ان عمر رضي الله عنه رفعت اليه امراة ناشزة امرها فاخذها عمر وحبسها
في بيت الزبل ليلتين ثم قال كيف حالك فقالت ما بت اطيب من هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها ولو من قرطها والمراد
لخلعها حتى قرطها وعن ابن عمر انه جاءته مولاة له قد اختلعت من زوجها بكل شيء لها وكل ثوب عليها الا درعها فلم
ينكر عليها المسئلة السابعة الخلع تطليقة باينة وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبي ومجاهد

والنخعي وعطا وابن المسيب وشريح ومكحول والزهري وهو قول ابي حنيفة وسفيان واحد قولي الشافعي وقال ابن
عباس وطاوس وعكرمة انه فسخ للنكاح وهو القول الثاني للشافعي وبه قال احمد واسحق وابو ثور حجة من قال انه طلاق
ان الامة مجمعة على انه فسخ او طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت انه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان
فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى كالاقالة في البيع وايضا لو كان فسخا فاذا خالعها ولم يذكر المهر وجب ان
يجب عليها المهر كالاقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكراه ولما لم يكن كذلك ثبت انه ليس بفسخ واذا بطل
ذلك ثبت انه طلاق وحجة من قال انه ليس بطلاق وجوه الحجة الاولى انه تعالى قال فان خفتم الا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ذكر الطلاق فقال وان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان
الخلع طلاقا لكان الطلاق اربعا وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس الحجة الثانية
ان النبي عليه السلام اذن لثابت في مخالعة امراته مع ان الطلاق في زمان الحيض وفي الطهر الذي حصل فيه الجماع
حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي عليه السلام ان يستكشف الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل امره
بالخلع مطلقا دل على ان الخلع ليس بطلاق الحجة الثالثة روى ابو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس ان امراة
ثابت بن قيس لما اختلعت منه جعل النبي عليه السلام عدتها حيضة قال الخطابي وهذا ادل شيء على ان الخلع فسخ
وليس بطلاق لانه تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرء
واحد اما قوله تعالى تلك حدود الله فالمعنى ان ما تقدم ذكره في احكام الطلاق والرجعة والخلع حدود الله فلا
تعتدوها اي فلا تجاوزوا عنها ثم تعقب هذا النهي المؤكد باتباعه بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فاولئك هم
الظالمون وفيه وجوه الاول انه تعالى ذكر في سائر الايات الا لعنة الله على الظالمين فذكر الظلم ههنا تنبيها على
حصول اللعن والثاني ان الظالم اسم ذم وتحقير فوقوع هذا الاسم يكون جاريا مجرى الوعيد والثالث انه
اطلق لفظ الظالم تنبيها على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث اقدم على المعصية وظلم للغير ايضا بتقدير انه تم
المراة عدتها او كتمت شيئا مما خلق في رحمها او الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان او اخذ من
جملة ما اتاها شيئا الا بسبب نشوز من جهة المراة ففي كل هذه المواضع يكون ظالما للغير فلما اطلق لفظ الظالم
دل على كونه ظالما لنفسه ولغيره وفيه اعظم التهديدات قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون
اعلم ان هذا هو الحكم الخامس من احكام الطلاق وهو بيان ان الطلقة الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل
المسئلة الاولى ان الذين قالوا ان قوله او تسريح باحسان اشارة الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها
تفسير لقوله او تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا انا بينا ان الاولى ان لا يكون المراد من قوله او تسريح باحسان
الطلقة الثالثة وذلك لان الزوج مع المراة بعد الطلقة الثانية له احوال ثلاث الاول ان يراجعها وهو المراد
بقوله فامساك بمعروف والثاني ان يتركها ولا يراجعها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله
او تسريح باحسان الثالث ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد من قوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة والله
تعالى ذكر الفاظا ثلاثة فوجب تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة فاما ان جعلنا قوله
او تسريح باحسان عبارة عن الطلقة الثالثة كان قد صرفنا اللفظين على معنى واحد على سبيل التكرار واهملنا
القسم الثالث ومعلوم ان الاول اولى واعلم ان وقوع اية الخلع فيما بين هاتين الايتين كالشيء الاجنبي ونظم الاية
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان قيل فاذا
كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ايقاع اية الخلع بين هاتين الايتين قلنا السبب ان الرجعة والخلع لا يصحان
الا قبل الطلقة الثالثة واما بعد الطلقة الثالثة فلا يبقى شيء من ذلك فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه
بذكر الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام المعتبرة في هذا الباب المسئلة الثانية مذهب
جمهور المجتهدين ان المطلقة بالثلاث لا تحل لذلك الزوج الا بخمس شرائط تعتد منه وتعقد للثاني ويطاها ثم يطلقها ثم
تعتد عنه وقال سعيد بن جبير وابن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلماء في ان شرط الوطء هل علم بالكتاب
ام لا فقال الجمهور اشتراط العقد علم بالكتاب واشتراط الوطء علم بالسنة وقال ابو مسلم الاصفهاني الامران
معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان بن جني سئلت ابا علي
عن قولهم نكح المراة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا انه عقد عليها واذا قالوا نكح
امراته او زوجته ارادوا به المجامعة اقول هذا الذي قاله ابو علي كلام محقق بحسب القوانين العقلية لان الاضافة
الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذات كل واحد من المضافين فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح امر حاصل بينه
وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته ثم الزوجة ليست اسما لتلك المراة بحسب ذاتها بل اسم لتلك
الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية فالزوجة ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد مقدم لا محالة
على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا نكح فلان زوجته فالنكاح متاخر عن المفهوم من الزوجة والزوجية
متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح
غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله حتى تنكح زوجا غيره يقتضي ان يكون ذلك النكاح غير الزوجية وكل من قال
بذلك قال انه الوطء فثبت ان الاية دالة على انه لا بد من الوطء فقوله تنكح يدل على الوطء وقوله زوجا يدل على
العقد واما قول من يقول الاية غير دالة على الوطء وانما يثبت الوطء بالسنة فضعيف لان الاية تقتضي نفي
الحل ممدودا الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند
حصول النكاح فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الاية دالة على وجوب انتهاء هذه الحرمة عند حصول العقد
فكان رفعها بالخبر نسخا للقران بخبر الواحد وانه غير جائز واما اذا حملنا النكاح على الوطء وحملنا قوله زوجا
على العقد لم يلزم هذا الاشكال واما الخبر المشهور في المسئلة فما روي ان تميمة بنت عبد الرحمن القرظي كانت تحت

رفاعة بن وهب بن عتيك القرظي ابن عمها فطلقها ثلاثا وتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير النضري فاتت النبي
صلى الله عليه وسلم وقالت كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير وان ما معه
مثل هدبة ثوب وانه طلقني قبل ان يمسني افارجع الى ابن عمي فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تريدين
ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك فالمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه
بالعسل فلبثت ما شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله عليه
السلام فقال كذبت في الاول فلن اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتت ابا بكر
واستاذنت فقال لا ترجعي اليه فلبثت حتى مضى لسبيله فاتت عمر فاستاذنت فقال لئن رجعت اليه لارجمنك وفي
قصة رفاعة نزل قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره واما القياس فلان المقصود من توقيف حصول
الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لان الغالب ان الزوج يستنكر ان يستفرش زوجته رجل اخر ولهذا
المعنى قال بعض اهل العلم انما حرم الله على نساء النبي ان ينكحن زوجا غيره لما فيه من الغضاضة ومعلوم ان هذا
الزجر انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصلح جعله مانعا وزاجرا
المسئلة الثالثة قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة او ثنتين ثم نكحت زوجا اخر واصابها ثم عادت الى الاول
بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات وقال ابو حنيفة بل يملك عليها ثلاثا كما
لو نكحت زوجا بعد الثلث حجة الشافعي ان هذه طلقة ثالثة فوجب ان تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انها طلقة ثالثة
لانها طلقة وجدت بعد الطلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة لقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد وقوله فان
طلقها اعم من ان يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره او غير مسبوق بنكاح غيره فكان الكل داخلا فيه المسئلة
الرابعة مذهب الشافعي انه اذا تزوج الغير بالمطلقة ثلاثا على انه اذا احلها للاول بان اصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح
متعة باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط ان يطلقها اذا احلها للاول ففيه قولان احدهما لا يصح والثاني
يصح ويبطل وبه قال ابو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا بانه اذا احلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم
به وقال مالك والثوري واحمد هذا النكاح باطل ودليلنا ان الاية دلت على ان الحرمة تنتهي بوطء مسبوق
بعقد وقد وجد فوجب القول بانتهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح بالوطء هل يقع التحليل فيه قولان والاصح
انه لا يقع التحليل اما قوله تعالى فان طلقها فالمعنى ان طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه
تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما اي على المرأة المطلقة والزوج الاول ان يتراجعا
بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد
تراجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي بقي في الاية مسئلتان المسئلة الاولى ظاهر الاية يقتضي ان
عند ما يطلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء لان المقصود من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن
المسيب في ان التحليل يحصل بمجرد العقد قال لان الوطء لو كان معتبرا لكانت العدة واجبة وهذه الاية تدل على
سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا يدل على ان حل المراجعة حصل عقيب طلاق الزوج
الثاني الا ان الجواب ما قدمناه المسئلة الثانية قال الخليل والكسائي موضع ان يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره
في ان يتراجعا وقال الفراء موضعها نصب بنزع الخافض اما قوله تعالى ان ظنا ان يقيما حدود الله ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى قال كثير من المفسرين ان ظنا اي ان علما وايقنا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من
وجوه الاول انك لا تقول علمت ان يقوم زيد لكن علمت انه يقوم زيد والثاني ان الانسان لا يعلم ما في الغد وانما يظنه
والثالث انه بمنزلة قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا فان المعتبر هناك الظن فكذا
ههنا فاذا بطل هذا القول فالمراد به نفس الظن اي متى حصل الظن وحصل لهما العزم على اقامة حدود الله حسنت
هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوز منها واضرار منه فالمراجعة محرمة المسئلة الثانية
كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط وظاهر الاية يقتضي انه متى لم يحصل هذا
الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن او لم يحصل
الا انا نقول ليس المراد ان هذا شرط لصحة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية
حقوق الله تعالى وقصد اقامة حقوقه واوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون وفيه مسائل
المسئلة الاولى قوله تلك حدود الله اشارة الى ما بينها من التكاليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما
تناقض وعندي ان المراد ان هذه النصوص التي تقدمت اكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة واكثر تلك
المخصصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله اعلم ان هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله تعالى وسيبينها
الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه وهو كقوله لتبين للناس ما نزل اليهم المسئلة الثانية قرأ عاصم في رواية ابان
والمفضل نبينها بالنون وهي نون التعظيم والباقون بالياء على انه يرجع الى اسم الله المسئلة الثالثة انما خص العلماء
بهذا البيان لوجوه الاول انهم هم الذين ينتفعون بالايات فغيرهم بمنزلة من لا يعتد به وهو كقوله هدى للمتقين
والثاني انه خصهم بالذكر كقوله وملائكته وجبريل وميكال والثالث يعني به العرب لعلمهم باللسان والرابع يريد به
من له علم وعقل كقوله وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكلف الا عاقلا عالما بما كلفه لانه متى كان كذلك
فقد ازيح عذر المكلف والخامس ان قوله وتلك حدود الله يعني ما تقدم ذكره من الاحكام يبينها الله لمن يعلم ان
الله انزل الكتاب وبعث الرسول ليعملوا بامره وينتهوا عما نهوا عنه قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن
فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا ايات الله هزوا واذكروا
نعمت الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا ان الله بكل شيء عليم اعلم ان في الاية
مسائل المسئلة الاولى ان اول ما يجب تقديمه في هذه الاية ان لقائل ان يقول لا فرق بين هذه الاية وبين قوله

الطلاق

الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فتكون اعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريرا لكلام واحد
في موضع واحد من غير فائدة وانه لا يجوز والجواب اما اصحاب ابي حنيفة وهم الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان على ان الجمع بين الطلقات غير مشروع وانما المشروع هو التفريق فهذا السؤال ساقط
عنهم لان تلك الآية في بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه في بيان كيفية الرجعة واما اصحاب الشافعي وهم الذين
حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم ولهم ان يقولوا ان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة
وكان اثبات الحكم في بعض تلك الصور اهم لم يبعد ان يعاد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى
ليدل ذلك التكرير على ان في تلك الصورة الخاصة من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد في هذه العدة من احد هذين الامرين واما
في هذه الآية ففيه بيان ان عند مشارفة زوال العدة لا بد من رعاية هذين الامرين ومن المعلوم ان رعاية
احد هذين الامرين عند مشارفة زوال العدة اولى بالوجوب من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك
لان اعظم انواع الايذاء ان يطلقها ثم يراجعها مرتين عند اخر الاجل حتى تبقى في العدة تسعة اشهر فلما كان هذا
اعظم انواع المضارة لم يقبح ان يعيد الله حكم هذه الصورة تنبيها على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالا على
المضارة واولاها بان يحترز المكلف عنها المسئلة الثانية قوله فامسكوهن بمعروف اشارة الى المراجعة واختلف
العلماء في كيفية الرجعة فقال الشافعي لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة ايضا الا بكلام وقال
ابو حنيفة والثوري تصح الرجعة بالوطء وقال مالك ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة والا فلا حجة الشافعي
ما روي ان ابن عمر لما طلق زوجته وهي حائض فسئل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال النبي
عليه السلام مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر امره النبي صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقا والامر اقل درجات
الامر الجواز فنقول انه كان مأذونا بالمراجعة في زمان الحيض وما كان مأذونا بالوطء في زمان الحيض فيلزم
ان لا يكون الرجعة وطئا وان لا يكون الوطء رجعة حجة ابي حنيفة انه قال تعالى فامسكوهن بمعروف فامر بمجرد
الامساك واذا وطئها فقد امسكها فوجب ان يكون ذلك كافيا اما الشافعي فانه لما قال انه لا بد من الكلام فظاهر
مذهبه ان الاشهاد على الرجعة مستحب غير واجب وبه قال مالك وابو حنيفة وقال في الاملاء هو واجب وهو
اختيار محمد بن جرير الطبري والحجة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا الا اذا عرفه الغير واجمعنا
على انه لا يجب عرفان غير الشاهد فوجب ان يكون عرفان الشاهد واجبا واجاب الاولون عنه بان المراد بالمعروف
المراعاة وايصال الخير لا ما ذكرتم المسئلة الثالثة لقائل ان يقول انه تعالى اثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل
عبارة عن انقضاء العدة وعند انقضاء العدة لا يثبت حق الرجعة والجواب من وجهين الاول المراد ببلوغ الاجل
مشارفة البلوغ وهو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا ويقول الرجل لصاحبه اذا بلغت مكة فاغتسل بذي
طوى وانما يريد به مشارفة البلوغ وبالجملة فهذا من باب المجاز الذي يطلق فيه اسم الكل على الاكثر والثاني ان
الاجل اسم للزمان فنحمله على الزمان الذي هو اخر الزمان الذي يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة
الرجوع وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا الى المجاز اما قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا ففيه مسئلتان المسئلة
الاولى لقائل ان يقول لا فرق بين ان يقول فامسكوهن بمعروف وبين قوله ولا تمسكوهن ضرارا لان الامر
بالشيء نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار والجواب الامر لا يفيد الا مرة واحدة فلا يتناول كل الاوقات
اما النهي فانه يتناول كل الاوقات فلعله يمسكها بمعروف في الحال لكن في قلبه ان يضارها في الزمان المستقبل
فلما قال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات المسئلة الثانية قال القفال الضرار هو المضارة
قال تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا اي اتخذوا المسجد ليضاروا المؤمنين ومعناه راجع الى اثارة
العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها
الاول ما روي ان الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها وهكذا يفعل
بها حتى تبقى في العدة تسعة اشهر او اكثر والثاني الضرار سوء العشرة والثالث تضييق النفقة واعلم انهم
كانوا يفعلون في الجاهلية اكثر هذه الاعمال رجاء ان تختلع المرأة منه بمالها اما قوله تعالى لتعتدوا ففيه
وجهان الاول المراد لا تضاروهن فتكونوا معتدين بمعنى فتكون عاقبة امركم ذلك فهو كقوله تعالى فالتقطه
ال فرعون ليكون لهم عدوا اي فكان لهم وهي لام العاقبة والثاني ان يكون المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء
عليهن فحينئذ تصيرون عصاة لله تعالى وتكونون متعمدين قاصدين لتلك المعصية ولا شك ان هذا اعظم
انواع المعاصي اما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ففيه وجهان احدهما ظلم نفسه بتعريضها
لعذاب الله وثانيهما ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين اما منافع الدنيا فلانه اذا اشتهر بين الناس
بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا يعامله احد واما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العاشرة
مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكاليفه اما قوله تعالى ولا تتخذوا ايات الله هزوا
ففيه وجوه الاول ان من امر بشيء فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الامر يقال فيه انه يستهزئ
بهذا الامر ويلعب به فعلى هذا كل من اقر بانه يجب عليه طاعة الله وطاعة رسول الله ثم وصلت اليه هذه التكاليف
التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشمر لادائها كان كالمستهزئ بها وهذا تهديد
عظيم للعصاة من اهل الصلوة والثاني ان المراد ولا تتسامحوا في تكاليف الله ولا تتهاونوا بها كما يتسامح فيما
يكون من باب الهزء والعبث والثالث قال ابو الدرداء كان الرجل يطلق امرأته في الجاهلية ويقول طلقت وانا
لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال من طلق او حرر او نكح فزعم انه لاعب فهو جد والرابع قال عطاء المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان مصرا
عليه او على مثله كان كالمستهزئ بايات الله والاقرب هو الاول لان قوله ولا تتخذوا ايات الله هزوا تهديد وفيه

اذا ذكر بعد ذلك التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها الا على شئ اخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم في اداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبهم ايضا في ادائها بان ذكرهم اقسام نعمه الله عليهم فبدأ اولا بذكرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعمة لله على العبد في الدنيا والدين ثم انه تعالى ذكر بعد ذلك نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها اجل من نعم الدنيا فقال وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى انه انما انزل الكتاب والحكمة ليعظهم به ثم قال واتقوا الله اى في اوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه واعلموا ان الله بكل شئ عليم

قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الاخر ذلكم ازكى لكم واطهر والله يعلم وانتم لا تعلمون

اعلم ان هذا هو الحكم السادس من احكام الطلاق وهو حكم المراة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى في سبب نزول الاية وجهان الاول روى ان معقل بن يسار زوج اخته ام جميل من عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه ورضيت المراة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريدين مراجعته وجهي من وجهك حرام ان راجعته فانزل الله تعالى هذه الاية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الاية فقال معقل رغم انفي لامر ربي اللهم رضيت وسلمت لامرك وانكح اخته زوجها والثاني يروى عن مجاهد والسدي ان جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها واراد رجعتها بعد العدة فابى جابر فانزل الله تعالى هذه الاية فكان جابر يقول نزلت في هذه الاية

المسئلة الثانية العضل المنع يقال عضل فلان امته اذا منعها من التزوج فهو يعضلها ويعضلها بضم الضاد وكسرها وانشد الاخفش

وان قصائدي لك فاصطنعني ۰ كرائم قد عضلن عن النكاح ۰

واصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المراة اذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم وقال اوس بن حجر

ترى الارض منا بالفضاء مريضة ۰ معضلة منا بجيش عرمرم ۰

واعضل الداء الاطباء اذا اعياهم ويقال داء عضال وامر عضال وسميت العضلة عضلة لان القوى المحركة منشاها منها واعضل الامر اذا اشتد ومنه قول اوس

وليس اخوك الدائم العهد بالذي ۰ يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا ۰ ولكنه النائي اذا كنت امنا ۰ وصاحبك الادنى اذا الامر اعضلا

المسئلة الثالثة اختلف المفسرون في ان قوله ولا تعضلوهن خطاب لمن فقال الاكثرون انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للازواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن والجزاء فلا تعضلوهن ولا شك ان الشرط وهو قوله واذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فيجب ان يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم ايضا اذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الاية اذا طلقتم النساء ايها الازواج فلا تعضلوهن ايها الاولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط والجزاء مناسبة اصلا وذلك يوجب اختلال نظم الكتاب وتنزيه كلام الله عن مثله واجب فهذا الكلام قوي متين في تقرير هذا القول ثم انه يتاكد بوجهين اخرين الاول ان من اول اية الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الازواج والبتة ما جرى للاولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم الثاني ان ما قبل هذه الاية خطاب مع الازواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الاية خطابا لهم في كيفية معاملتهم معهن بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما اما اذا جعلناه خطابا للاولياء لا يحصل فيه هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الازواج اولى حجة من قال هذه الاية خطاب للاولياء وجوه الحجة الاولى وهو عمدتهم الكبرى ان الروايات المشهورة في سبب نزول الاية دالة على ان هذه الاية خطاب مع الاولياء لا مع الازواج ويمكن ان يجاب عنه بانه لما وقع التعارض بين هذه الحجة وبين ما ذكرنا من الحجة كانت الحجة التي ذكرناها اولى بالرعاية لان المحافظة على نظم كلام الله اولى من المحافظة على خبر الواحد وايضا فلان الروايات متعارضة فيروى عن معقل انه كان يقول في نزلت هذه الاية وجابر كان يقول في نزلت واذا تعارضت الروايتان تساقطتا فبقي ما ذكرناه من التمسك بنظم كلام الله سليما عن المعارض الحجة الثانية لهم وهو ان هذه الاية لو كان خطابا مع الازواج لكان اما ان يكون خطابا معهم قبل انقضاء العدة او بعد انقضائها والاول باطل لان ذلك مستفاد من الاية الاولى فلو حملنا هذه الاية على ذلك المعنى كان تكرارا من غير فائدة وايضا فقد قال تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي بالنكاح الا بعد التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة الا بعد انقضاء العدة قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله والثاني ايضا باطل لان بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المراة فكيف يصرف هذا النهي اليه ويمكن ان يجاب عنه بان الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المراة بعد انقضاء عدتها وتلحقه الغيرة اذا راى من يخطبها وحينئذ يعضلها ان ينكحها غيره اما بان يجحد الطلاق او يدعي انه كان راجعها في العدة او يدس الى من يخطبها بالوعيد والتهديد او يسيء القول فيها وذلك بان ينسبها الى امور ينفر الرجل عن الرغبة فيها فالله تعالى نهى الازواج عن هذه الافعال وعرفهم ان ترك هذه الافعال ازكى واطهر من دنس الاثام الحجة الثالثة لهم قالوا قوله تعالى ان ينكحن ازواجهن معناه ولا يمنعوهن من ان ينكحن الذين كانوا ازواجا لهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينتظم الا اذا جعلنا الاية خطابا للاولياء لانهم كانوا يمنعونهن من العود الى اولئك الذين كانوا ازواجا لهن قبل ذلك فاما اذا جعلنا الاية خطابا للازواج فهذا الكلام لا ينتظم ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قوله ينكحن ازواجهن اي ينكحن من يريدون ان يتزوجوهن فيكونوا ازواجا لهن والعرب قد تسمي الشيء باسم ما يؤول اليه فهذا جملة الكلام في هذا الباب

المسئلة الرابعة تمسك الشافعي بهذه الاية في بيان ان النكاح بغير ولي لا يجوز وبنى ذلك على الاستدلال على ان الخطاب في الاية مع الاولياء قال وان ثبت هذا وجب ان يكون التزويج الى الاولياء لا الى النساء لانه لو جاز للمراة ان تزوج نفسها او توكل

من تزويجها

من تزويجها لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر [illegible] على هذا العضل لما نهاه الله تعالى عن العضل وحيث نهاه عن العضل كان قادرا على العضل وحيث كان الولي قادرا على العضل وجب ان لا تكون المراة متمكنة من النكاح واعلم ان هذا الاستدلال بناء على ان الخطاب مع الاولياء وقد تقدم ما فيه من البحث ثم ان سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ولا تعضلوهن [illegible] وذلك لان الغالب في النساء الايامى ان يرجعن الى راي الاولياء في باب النكاح وان كان الاستبداد الشرعي حاصلا لهن وان يكن تحت رايهم وتدبيرهم وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن لتمكنهم من تخليتهن فيكون النهي محمولا على هذا الوجه وهذا الوجه منقول عن ابن عباس في تفسير الاية وايضا فثبوت العضل في حق الولي ممتنع لانه متى عضل [illegible] لا يتصور صدور العضل عنه وتمسك ابو حنيفة بقوله تعالى ان ينكحن ازواجهن على ان النكاح بغير ولي جائز وقال انه تعالى اضاف النكاح اليهن اضافة الفعل الى فاعله والتصرف الى المباشر ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا النص متاكد بقوله حتى تنكح زوجا غيره وبقوله فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفء فعل بالمعروف فوجب ان يصح وحقيقة هذه الاضافات على المباشرة دون الطلب وايضا قال تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها [illegible] ان يحصل هناك ولي البتة واجاب اصحابنا بان الفعل كما يضاف الى المباشر فقد يضاف ايضا الى المتسبب يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا [illegible] لدلالة الاحاديث على بطلان هذا النكاح

المسئلة الخامسة قوله فبلغن اجلهن محمول في هذه الاية على انقضاء العدة وفي الاية السابقة محمول على القرب من انقضاء العدة قال الشافعي دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام ان الله تعالى قال في الاية السابقة فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولو كانت العدة قد انقضت لما قال ذلك [illegible] واما هذه الاية فانه تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالازواج وهذا النهي انما يحسن في الوقت الذي يمكنها ان تتزوج فيه بالازواج وذلك انما يكون بعد انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعي دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين

اما قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في الاية وجهان احدهما [illegible] من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول وثانيهما ان المراد منه ما يضاد ما ذكره في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الاية ان يرضى كل واحد منهما ما لزمه في هذا العقد لصاحبه حتى تحصل الصحبة الجميلة وتدوم الالفة

المسئلة الثانية قال بعضهم التراضي بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا عليه مسئلة فقهية وهي انها اذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فالنكاح صحيح عند ابي حنيفة وللولي ان يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال ابو يوسف ومحمد ليس للولي ذلك حجة ابي حنيفة هذه الاية وهي قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف وايضا انها بهذا النقصان ارادت الحاق الشين بالاولياء لان الاولياء يتضررون بذلك لانهم يعيرون بقلة المهور ويتفاخرون بكثرتها ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء وايضا فان نساء العشيرة يتضررون بذلك لانه ربما وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبر ذلك بهذا المهر فلا جرم للاولياء ان يمنعوها عن ذلك وينوبوا عن نساء العشيرة ثم انه تعالى لما بين حكم التكليف قرنه بالتهديد فقال ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الاخر وذلك لان من حق الوعظ ان يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الاية تهديدا من هذا الوجه وفي الاية سؤالات السؤال الاول لم وحد الكاف في قوله ذلك مع انه يخاطب جماعة الجواب هذا جائز في اللغة والتثنية والجمع والتانيث ايضا جائز والقران نزل بالمعنيين قال تعالى ذلكما مما علمني ربي وقال فذلكن الذي لمتنني فيه وقال ذلك يوعظ به وقال الم انهكما عن تلكما الشجرة السؤال الثاني لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم الجواب من وجوه الاول لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى للكل كما قال هدى للناس وقال انما انت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر مع انه كان منذرا للكل كما قال ليكون للعالمين نذيرا والثاني احتج بعضهم بهذه الاية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الاسلام قالوا والدليل عليه ان قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت ان ذلك التكليف عام وقال تعالى ولله على الناس حج البيت والثالث ان بيان الاحكام وان كان عاما في حق كل المكلفين الا ان كون ذلك البيان وعظا مختص بالمؤمنين لان هذه التكاليف عام انما يتوجه على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر الملزم المفحم اما المؤمن الذي يقر بحقيقتها فانها انما تذكر له وتشرح على سبيل العظة والتحذير ثم قال تعالى ذلكم ازكى لكم واطهر يقال زكى الزرع اذا نمى فقوله ازكى لكم اشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله واطهر اشارة الى ازالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمعنى ان المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على الجملة الا ان التفصيل في هذه الامور غير معلوم له والله تعالى عالم في كل ما امر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح ان يقول والله يعلم وانتم لا تعلمون ويجوز ان يراد به والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الاية تقرير طريقة الوعد والوعيد

الحكم الثاني عشر قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما اتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير

اعلم ان في قوله تعالى والوالدات ثلاثة اقوال الاول ان المراد منه ما اشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن مطلقات او مزوجات والدليل عليه ان اللفظ عام وما دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه القول الثاني المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على ان المراد ذلك وجهان الوجه الاول انه تعالى ذكر هذه الاية عقيب اية الطلاق فكانت هذه الاية من تتمة تلك الايات ظاهرا وسبب التعلق بين هذه الاية وبين ما قبلها انه اذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتباعد وذلك يحمل المراة على ايذاء الولد من وجهين الاول ان ايذاء الولد يتضمن ايذاء الزوج المطلق والثاني انها ربما رغبت في التزوج بزوج اخر وذلك يقتضي اقدامها على اهمال امر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشانهم فقال والوالدات يرضعن اولادهن والمراد المطلقات الوجه الثاني لهم ما ذكره السدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الاية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل الرضاع واعلم انه يمكن الجواب عن الحجة الاولى بان هذه الاية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الحجة الثانية انه لا يبعد ان تستحق المراة قدرا من النفقة لمكان الزوجية وقدرا اخر لمكان الرضاع فانه لا منافاة بين الامرين والقول الثالث قال الواحدي في البسيط الاولى ان يحمل على الزوجات في حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهي تستحق النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت الولد او لم ترضعه فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا النفقة والكسوة تجبان في مقابلة التمكين فاذا اشتغلت بالارضاع والحضانة لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما توهم متوهم ان نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة وان اشتغلت المراة بالارضاع هذا كله كلام الواحدي اما قوله تعالى يرضعن اولادهن ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا الكلام وان كان في اللفظ خبرا الا انه في المعنى امر وانما جاز ذلك لوجهين الاول تقدير الاية والوالدات يرضعن اولادهن في حكم الله الذي اوجبه الا انه حذف لدلالة الكلام عليه والثاني ان يكون معنى يرضعن ليرضعن الا انه حذف ذلك للتصرف في الكلام مع زوال الايهام المسئلة الثانية هذا الامر ليس امر ايجاب ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ولو وجب الارضاع لما استحقت الاجرة والثاني انه قال تعالى بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد الا بسبب الارضاع فلو كان الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه من البحث ما قدمناه اذا ثبت ان الارضاع غير واجب على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل بلبن الام اصلح له من سائر الالبان ومن حيث ان شفقة الام عليه اتم من شفقة غيرها هذا اذا لم يبلغ الحال في الولد الى حد الاضطرار فاما ان بلغ الى حد الاضطرار بان لا يوجد غير الام او لا يرتضع الطفل الا منها فواجب عليها عند ذلك ان ترضعه كما يجب على كل احد مواساة المضطر في الطعام اما قوله تعالى حولين كاملين ففيه مسائل المسئلة الاولى اصل الحول من حال الشيء اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال لدفع التوهم من انه على مثل قولهم اقام فلان بمكان كذا حولين او شهرين وانما اقام حولا وبعض الاخر ويقولون اليوم يوما لم اره وانما يعنون يوما وبعض اليوم الاخر ومثله قوله فمن تعجل في يومين ومعلوم انه يتعجل في اليوم وبعض اليوم الثاني المسئلة الثانية اعلم انه ليس التحديد بالحولين تحديد ايجاب ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال بعد ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب الثاني انه تعالى قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت انه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا القدر بل فيه وجوه الاول وهو الاصح ان المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقدر الله ذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع التنازع بينهما فان اراد الاب ان يفطمه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس ذلك فاما اذا اجتمعا على ان يفطما قبل تمام الحولين فلهما ذلك الوجه الثاني في المقصود من هذا التحديد هو ان للرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان ان الارتضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا مذهب الشافعي وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة مدة الرضاع ثلثون شهرا حجة الشافعي وجوه الحجة الاولى انه ليس المقصود من قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة هو التمام بحسب حاجة الصبي الى ذلك اذ من المعلوم ان الصبي كما يستغني عن اللبن قبل تمام الحولين فقد يحتاج اليه بعد تمام الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في ذلك فاذا لم يجز ان يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب ان يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير تصير الاية دالة على ان حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الارتضاع في هذه المدة الحجة الثانية روى علي كرم الله وجهه انه صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد فصال وقال وفصاله في عامين الحجة الثالثة روي عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين الوجه الثالث في المقصود من هذا التحديد ما روي عن ابن عباس انه قال التي تضع لستة اشهر انها ترضع حولين كاملين فان وضعت لسبعة اشهر ارضعت ثلاثة وعشرين شهرا ثم كذلك وقال اخرون الحولان هو الحد في رضاع كل مولود وحجة ابن عباس قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا دلت هذه الاية على ان زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان فكلما ازداد في مدة احدى الحالتين انتقص عن مدة الحالة الاخرى المسئلة الثالثة روي ان رجلا جاء الى علي كرم الله وجهه فقال تزوجت جارية بكرا وما رايت بها ريبة ثم ولدت لستة اشهر فقال علي قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالحمل ستة اشهر الولد ولدك وعن عمر رضي الله عنه انه اتى بامرأة

وضعت

وضعت لستة اشهر فشاور في رجمها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الايتين واستخرج منهما ان اقل الحمل ستة اشهر قال فكانما ايقظهم اما قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن عباس لمن اراد ان يكمل الرضاعة وقرئ الرضاعة بكسر الراء والرضعة وان تتم الرضاعة المسئلة الثانية في اتصال هذه الاية بما قبلها وجهان احدهما ان تقدير الاية ذلك الحكم لمن اراد ان يتم الرضاعة وعن قتادة انزل الله حولين كاملين ثم انزل اليسر والتخفيف فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة والمعنى انه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الاية وثانيهما ان اللام متعلقة بقوله يرضعن كما تقول ارضعت فلانة لفلان ولده اي ترضعن حولين لمن اراد ان يتم الرضاعة من الاباء لان الاب يجب عليه ارضاع الولد دون الام على ما بيناه اما قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففيه مسائل المسئلة الاولى المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه الاول قال صاحب الكشاف ان السبب فيه ان يعلم ان الوالدات انما ولدن الاولاد للاباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات وانشد للمامون بن الرشيد ﴿وانما امهات الناس اوعية * مستودعات وللاباء ابناء﴾ الثاني ان هذا تنبيه على ان الولد انما يلتحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فكانه قال اذا ولدت المراة لاجل الرجل وعلى فراشه وجب عليه رعاية مصالحه فهذا تنبيه على ان سبب النسب والالتحاق مجرد هذا القدر الثالث انه قيل في تفسير قوله تعالى يا ابن ام ان المراد منه ان الام مشفقة على الولد فكان الغرض من ذكر الام تذكير الشفقة فكذا هاهنا ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيه على ان هذا الولد انما ولد لاجل الاب فكان نفعه عائدا اليه ورعاية مصالحه لازمة له كما قيل كله لك وكله عليك المسئلة الثانية انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل في قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامره برزقها وكسوتها بالمعروف والمعروف في هذا الباب قد يكون محدودا بشرط وعقد وقد يكون غير محدود الا من جهة العرف لانه اذا قام بما يكفيها في طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه ان كان ذلك اقل من قدر الكفاية لحقها ضرر من الجوع والعري وضررها يتعدى المسئلة الثالثة انه تعالى وصى الام برعاية الطفل اولا ثم وصى الاب برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج الطفل الى رعاية الام اشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين الام واسطة البتة اما رعاية الاب فانما يصل الى الطفل بواسطة فانه يستاجر المراة على ارضاعه وحضانته بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام اكثر من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة ومشهورة ثم قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفيه مسائل المسئلة الاولى التكليف الالزام يقال كلفته الامر فتكلف وكلف وقيل ان اصله من الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فمعنى تكلف الامر اجتهد ان يبين فيه اثره وكلفه الزمه ما يظهر فيه اثره والوسع ما يسع الانسان فيطيقه اخذ من سعة المسلك الى الغرض ولو ضاق عنه لعجز عنه فالسعة بمنزلة القدرة ولهذا قيل الوسع فوق الطاقة المسئلة الثانية المراد من الاية ان اب هذا الصبي لا يكلف من الانفاق عليه وعلى امه الا ما يتسع به مقدرته لان الوسع في اللغة ما يتسع به المقدرة ولا يبلغ استغراق قدرته وبين انه لا يلزم الاب الا ذلك وهو نظير قوله تعالى في سورة الطلاق فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ثم قال فان تعاسرتم فسترضع له اخرى ثم بين في النفقة على انها على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها المسئلة الثالثة المعتزلة تمسكوا بهذه الاية على انه تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه تعالى اخبر انه لا يكلف احدا الا ما يتسع له قدرته والوسع فوق الطاقة فاذا لم يكلف الله تعالى ما لا تتسع له قدرته فبان لا يكلف ما لا قدرة له عليه اولى ثم قال تعالى لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو وقتيبة عن الكسائي لا تضار بالرفع والباقون بالفتح اما الرفع فقال الكسائي والفراء انه نسق على قوله لا تكلف قال علي بن عيسى هذا غلط لان النسق بلا انما هو على اخراج الثاني مما دخل فيه الاول نحو ضربت زيدا لا عمروا فاما ان يقال يقوم زيد لا يقعد عمرو فهو غير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع على الاستيناف في النهي كما يقال لا يضرب زيد لا يقتل عمرو واما النصب فعلى النهي والاصل لا تضارر فادغمت الراء الاولى في الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين يقال ضار يا رجل زيدا وذلك لان اصل الكلمة التضعيف فادغمت احدى الرائين في الاخرى فصار لا تضار كما يقال لا ترد ثم تدغم فتقول لا ترد بالفتح قال تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه وقرا الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز في اللغة وقرا ابان عن عاصم لا تضارر مظهرة الراء مكسورة على ان الفعل لها المسئلة الثانية قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين في حال الادغام الواقع في تضار احدهما ان يكون اصله لا تضارر بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه تكون المراة هي الفاعلة للضرار والثاني ان يكون اصله لا تضارر بفتح الراء الاولى فتكون المراة هي المفعول بها الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار بالاب بسبب ايصال الضرار الى الولد وذلك بان تمتنع المراة من ارضاعه مع ان الاب ما يقتر عليها في النفقة من الرزق والكسوة فتلقي الولد عليه ثم قال ولا مولود له بولده اي لا يفعل الاب الضرار بان ينزع الولد عنها مع رغبتها في امساكه وشدة محبتها له وعلى الوجه الثاني معناه لا تضارر اي لا يفعل الاب الضرار بالام فينزع منها الولد والمولود له بولده اي ولا تفعل الام الضرار بالاب بان تلقي الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شيء واحد وهو ان يغيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال لا تضار والفعل لواحد قلنا فيه وجوه احدها ان معناه المبالغة فان ايذاء من يؤذيك اقوى من ايذاء من لا يؤذيك والثاني لا تضار الاب والام بان لا ترضع الام او يمنعها الاب وينتزعه منها والثالث ان المقصود لكل واحد منهما باضرار الولد اضرار الاخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة المسئلة الثالثة قوله لا تضار والدة بولدها وان كان خبرا في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول اساءتها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله ولا مولود له بولده يتناول كل المضارة وذلك بان يمنع الوالدة ان ترضعه وهي به ارأف وقد يكون بان يضيق عليها النفقة والكسوة او بان يسيء لها العشرة فيحملها ذلك على اضرارها

بالولد فكل ذلك داخل في هذا النهي أما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم أنه لما تقدم ذكر الوالد والولد وكان الوارث
احتمل في الوارث أن يكون مضافا إلى كل واحد من هؤلاء والعلماء لم يدعوا وجها يمكن القول به إلا وقال به بعضهم
فالقول الأول وهو المنقول عن ابن عباس أن المراد وارث الأب وذلك لأن قوله وعلى الوارث مثل ذلك معطوف
على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض لبيان المعروف والمعنى أن المولود له إن
مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة أي إن مات المولود له لزم من يرثه أن يقوم مقامه في أن
يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب الضرار قال أبو مسلم الأصفهاني هذا القول ضعيف
لأنا إذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والولد أيضا وارثه أدى إلى وجوب نفقته على غيره حال ما له مال ينفق وإن
هذا غير جائز ويمكن أن يجاب عنه بأن الصبي إذا ورث من أبيه مالا فإنه يحتاج إلى من يقوم بتعهده وينفق ذلك
المال إليه بالمعروف ويدفع الضرار عنه وهذه الأشياء يمكن إيجابها على وارث الأب والقول الثاني أن المراد وارث
الولد يجب عليه عند موت الأب كل ما كان واجبا على الأب وهذا قول الحسن وقتادة وأبي مسلم والقاضي ثم
القائلون بهذا القول اختلفوا في أنه أي وارث هو فقيل العصبات دون الأم والإخوة من الأم وهو قول عمر
والحسن ومجاهد وعطا وسفيان وإبراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من
الميراث وهو قول قتادة وابن أبي ليلى قالوا النفقة على قدر النصيب من الميراث وقيل على الوارث ممن كان ذا رحم
محرم دون غيرهم من ابن العم والمولى وهو قول أبي حنيفة وأصحابه واعلم أن ظاهر الكلام يقتضي أن لا فصل بين وارث
ووارث لأنه تعالى أطلق اللفظ فغير ذي الرحم بمنزلة ذي الرحم كما أن البعيد كالقريب والنساء كالرجال ولولا أن الأم
خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بإيجاب الحق لها لصح دخولها أيضا تحت الكلام لأنها قد تكون وارث الصبي كغيرها
والقول الثالث أن المراد من الوارث الباقي من الأبوين وجاء في الدعاء المشهور واجعله الوارث منا أي الباقي وهو قول
سفيان وجماعة والقول الرابع أراد بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث أبيه المتوفى فإنه إن كان له مال وجب
أجرة الرضاع في ماله وإن لم يكن له مال أجبرت أمه على إرضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي إلا الوالدان وهو قول
مالك والشافعي أما قوله مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن إبراهيم وقيل من ترك الإضرار عن الشعبي والزهري
والضحاك وقيل منهما عن أكثر العلماء أما قوله تعالى فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فاعلم أن
في الآية مسائل المسألة الأولى في الفصال قولان الأول أنه الفطام لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وإنما
سمي الفطام بالفصال لأن الولد ينفصل عن الاغتذاء بثدي أمه إلى غيره من الأقوات قال المبرد يقال فصل الولد عن
أمه فصالا وفصلا وقرئ بهما في قوله وحمله وفصاله والفصال أحسن لأنه إذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه
فبينهما فصال نحو القتال والضراب وسمي الفصيل فصيلا لأنه مفصول عن أمه ويقال فصل من البلد إذا خرج منه
وفارق قال تعالى فلما فصل طالوت بالجنود اعلم أن حمل الفصال ههنا على الفطام هو قول أكثر المفسرين واعلم أنه
تعالى لما بين أن الحولين الكاملين هما تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ثم اختلفوا
فمنهم من قال المراد من هذه الآية أن الفطام قبل الحولين جائز وبعده أيضا جائز وهذا القول مروي عن ابن عباس
حجة القول الأول أن ما قبل الآية لما دل على جواز الفطام عند الحولين كان أيضا دليلا على جواز الزيادة على الحولين
وإذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وحجة القول الثاني أن الولد قد يكون
ضعيفا فيحتاج إلى الرضاع ويضره قطعه كما يضره ذلك قبل الحولين وأجاب الأولون بأن حصول المضرة في الفطام
بعد الحولين نادر وحمل الكلام على المعهود هو الواجب القول الثاني في تفسير الفصال وهو أن أبا مسلم لما ذكر
القول الأول قال ويحتمل معنى آخر وهو أن يكون المراد من الفصال إيقاع المفاصلة بين الولد والأم إذا حصل التراضي
والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر إلى الولد المسألة الثانية التشاور في اللغة استخراج الرأي
وكذلك المشورة والمشورة مفعلة منه كالمعونة وشرت العسل إذا استخرجته وقال أبو زيد شرت الدابة وشورتها
أجريتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لأنه يظهر للناظر ويقال شورته فتشور أي خجلته والشارة
هيئة الرجل لأنه ما يظهر من زيه ويبدو من زينته والإشارة إخراج ما في نفسك وإظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره
المسألة الثالثة دلت الآية على أن الفطام في الحولين لا يجوز إلا عند رضا الوالدين وعند المشاورة مع أرباب
التجارب وذلك لأن قد تمل من الإرضاع فتحاول الفطام والأب أيضا قد يمل من إعطاء الأجرة على الرضاع فيحاول الأم
الفطام دفعا لذلك لكنهما قد يتوافقان على الإضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع
غيرهما وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه إضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على أن الفطام قبل
الحولين لا يضره البتة فانظر إلى إحسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعا للمضار
عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالإذن بل قال لا جناح عليكم وهذا يدل على أن الإنسان كلما كان أكثر
ضعفا كانت رحمة الله معه أكثر وعنايته أشد أما قوله تعالى وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم
اعلم أنه تعالى لما بين حكم الأم وأنها أحق بالرضاع بين أنه يجوز العدول في هذا الباب عنها إلى غيرها ثم في الآية مسائل
المسألة الأولى قال صاحب الكشاف استرضع منقول من أرضع يقال أرضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي فتعديه
إلى مفعولين كما تقول أنجح الحاجة واستنجحته الحاجة والمعنى أن تسترضعوا المراضع أولادكم فحذف أحد المفعولين
للاستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن آخرهما عبارة
عن الأول وقال الواحدي أن تسترضعوا أولادكم أي لأولادكم وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع لأنه
لا يكون إلا للأولاد ولا يجوز دعوت زيدا وأنت تريد لزيد لأنه يلتبس ههنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع ونظير
حذف اللام قوله تعالى وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون أي كالوا لهم أو وزنوا لهم المسألة الثانية اعلم أنا
قد بينا أن الأم أحق بالإرضاع فأما إذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها إلى غيرها وذلك في صور منها
ما إذا تزوجت بزوج آخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الإرضاع ومنها أنه إذا طلقها الزوج الأول فقد تكره

الإرضاع

الإرضاع حتى يتزوج بزوج آخر ومنها أن تأبى المرأة قبول إرضاع الولد إيذاء للزوج المطلق وإيحاشا له ومنها أن تمرض
أو ينقطع لبنها فعند أحد هذه الوجوه إذا وجدنا مرضعة أخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الأم إلى غيرها فأما
إذا لم نجد مرضعة أخرى أو وجدناها لكن الطفل لم يقبل لبنها فههنا الإرضاع واجب على الأم أما قوله تعالى إذا سلمتم
ما آتيتم بالمعروف ففيه مسألتان المسألة الأولى قرأ ابن كثير وحده ما أتيتم مقصورة الألف والباقون ما آتيتم
ممدودة الألف أما المد فتقديره ما آتيتموه المرأة أي أردتم إيتاءه وأما القصر فتقديره ما أتيتم به فحذف المفعولان
في الأول وحذف لفظ به في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما أوتيتم أي ما آتاكم الله وأقدركم عليه من
الأجرة ونظيره قوله تعالى وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه المسألة الثانية ليس التسليم شرطا للجواز والصحة وإنما
هو ندب إلى الأولى والمقصود منه أن تسلم الأجرة إلى المرضعة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيصير ذلك سببا
لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم إنه تعالى ختم الآية بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير

الحكم الثالث عشر عدة الوفاة قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر
وعشرا فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير فيه مسائل المسألة
الأولى يتوفون معناه يموتون ويقبضون قال تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها وأصل التوفي أخذ الشيء وافيا كاملا
فمن مات فقد وجد عمره وافيا كاملا يقال توفي فلان إذا مات فمن قال توفي كان معناه قبض وأخذ ومن قال توفى كان
معناه توفى أجله واستوفى أجله وعمره وعليه قراءة علي رضي الله عنه يتوفون بفتح الياء وأما قوله تعالى ويذرون
أزواجا معناه يتركون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغناء عنهما بترك تركا ومثله يدع في رفض
مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغابر والأمر منهما موجودان يقال فلان يدع كذا ويذر كذا ويقال دعه
وذره وأما الماضي والمصدر فغير موجودين منهما والأزواج ههنا النساء والعرب تسمي الرجل زوجا والمرأة زوجا له
وربما ألحقوا بها الهاء المسألة الثانية قوله والذين يتوفون منكم مبتدأ ولا بد له من خبر واختلفوا في خبره على أقوال
الأول أن المضاف محذوف والتقدير وأزواج الذين يتوفون منكم يتربصن والثاني وهو قول الأخفش التقدير
يتربصن بعدهم إلا أنه أسقط لظهوره كقوله السمن منوان بدرهم وكقوله ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور
والثالث وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا أزواجهم يتربصن قال وإضمار المبتدأ ليس
بغريب قال تعالى قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فإن قيل أنتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا
وذلك ليس شيئا واحدا بل شيئان والأمثلة التي ذكرتم المضمر فيها شيء واحد قلنا كما ورد إضمار المبتدأ المفرد فقد
ورد أيضا إضمار المبتدأ المضاف قال تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل
والرابع وهو قول الكسائي والفراء أن قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدأ إلا أن الغرض غير متعلق ههنا ببيان
حكم عائد إليهم بل ببيان حكم عائد إلى أزواجهم فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبرا وأنكر المبرد والزجاج ذلك
لأن مجيء المبتدأ دون الخبر محال المسألة الثالثة قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبينا الفائدة في قوله بأنفسهن
وبينا أن هذا وإن كان خبرا إلا أن المقصود منه هو الأمر وبينا الفائدة في العدول عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر
المسألة الرابعة قوله تعالى وعشرا مذكور بلفظ التأنيث مع أن المراد عشرة أيام وذكروا في العذر عنه وجوها
الأول تغليب الليالي على الأيام وذلك لأن ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الأوائل غلبت لأن
الأوائل أقوى من الثواني قال ابن السكيت يقولون صمنا خمسا من الشهر فيغلبون الليالي على الأيام إذا لم يذكر
الأيام فإذا أظهروا الأيام قالوا صمنا خمسة أيام والثاني وهو أن هذه الأيام أيام الحزن والمكروه ومثل هذه
الأيام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وجئنا ليالي إمارة الحجاج والثالث ذكره
المبرد وهو أنه إنما أنث العشر لأن المراد به المدة معناه وعشر مدد وتلك المدد كل مدة منها يوم وليلة والرابع ذهب
بعض الفقهاء إلى ظاهر الآية فقال إذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال حلت للأزواج فيأول العشر بالليالي
وإليه ذهب الأوزاعي وأبو بكر الأصم المسألة الخامسة روي عن أبي العالية أن الله تعالى حد العدة بهذا القدر لأن
الولد ينفخ فيه الروح في العشر بعد الأربعة وهو أيضا منقول عن الحسن البصري المسألة السادسة اعلم أن هذه العدة
واجبة على كل امرأة مات عنها زوجها إلا في صورتين إحداهما أن تكون أمة فإنها تعتد عند أكثر الفقهاء نصف عدة
الحرة وقال أبو بكر الأصم عدتها عدة الحرائر وتمسك بظاهر هذه الآية وأيضا الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل
بدلا عن هذه المدة ثم وضع الحمل تشترك فيه الحرة والأمة وكذا الاعتداد بهذه المدة يجب أن يشتركا فيه وسائر
الفقهاء قالوا التنصيف في هذه المدة ممكن وفي وضع الحمل غير ممكن فظهر الفرق الصورة الثانية أن تكون المرأة حاملا
فإن عدتها تنقضي بوضع الحمل فإذا وضعت الحمل حلت وإن كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن علي رضي الله عنه أنها
تتربص بأبعد الأجلين والدليل عليه القرآن والسنة أما القرآن فقوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن
حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية مخصوصة بعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا والشافعي
لم يقل بذلك لوجهين الأول أن كل واحدة من هاتين الآيتين أعم من الأخرى من وجه وأخص منها من وجه آخر لأن
الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما أن التي يتوفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الأمر
كذلك امتنع جعل إحدى الآيتين مخصصة للأخرى والثاني أن قوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن
إنما وردت عقيب ذكر المطلقات فربما يقول قائل هي في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذين السببين لم يعول
الشافعي في هذا الباب على القرآن وإنما عول على السنة وهي ما روى أبو داود بإسناده أن سبيعة بنت الحارث
الأسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفي عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت
من دمها تجملت للخطاب فقال لها بعض الناس ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر قالت سبيعة فسألت
النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي وأمرني بالتزوج إن بدا لي إذا عرفت هذا
الأصل فههنا تفاريع الأول لا فرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس لا عدة عليها قبل الدخول

وهذا قول متروك عليه لان الآية عامة في حق الكل الحكم الثاني اذا تمت اربعة اشهر وعشرا انقضت عدتها وان لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك لا تنقضي عدتها حتى ترى عادتها من الحيض في تلك الايام مثلا ان كانت عادتها ان تحيض في كل شهر مرة فعليها في عدة الوفاة اربع حيض وان كانت عادتها ان تحيض في كل اربعة اشهر مرة يكفيها حيض واحد وان كانت عادتها ان تحيض في كل خمسة اشهر مرة فههنا يكفيها الشهور حجة الشافعي ان هذه الآية دلت على انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب ان يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي ثم ان ارتابت استبرأت نفسها من الريبة كما ان ذات الاقراء لو ارتابت لوجب عليها ان تحتاط الحكم الثالث اذا مات الزوج فان كان بقي من شهر الوفاة اكثر من عشرة ايام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالاهلة سواء خرجت ناقصة او كاملة ثم تكمل الشهر الاول بالخامس ثلثين يوما ثم تضم اليها عشرة ايام فان مات وقد بقي من الشهر اقل من عشرة ايام اعتبر اربعة اشهر بعد ذلك بالاهلة وتكمل العشر من الشهر السادس المسئلة السابعة اجمع الفقهاء ان هذه الآية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بحول وان كانت متقدمة في التلاوة غير ابي مسلم الاصفهاني فانه ابى نسخها فسنذكر كلامه من بعد ان شاء الله تعالى والتقدم في التلاوة لا يمنع التاخر في النزول اذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل عليه السلام بامر الله تعالى المسئلة الثامنة اختلفوا في ان هذه المدة تجب بالوفاة او العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بانه تعالى قال يتربصن بانفسهن لكن تربصهن بانفسهن لا يحصل الا اذا قصدت هذا التربص والقصد الى التربص لا يحصل الا بالعلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تعتد بما انقضى قالوا والدليل عليه ان الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة المسئلة التاسعة المراد بتربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج عن المنزل الذي توفي زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لانه ليس فيه بيان انها تتربص في اي شيء الا انا نقول الامتناع عن النكاح مجمع عليه واما الامتناع عن الخروج عن المنزل فواجب الا عند الضرورة او الحاجة واما ترك التزين فهو واجب لما روى عن عايشة وحفصة امي المؤمنين رضي الله عنهما وعن ابويهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حل الاحداد لا وجوبه واحتجوا بما روى عن اسما بنت عميس قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اسكني ثلاثا ثم اصنعي ما شئت المسئلة العاشرة احتج من قال ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقوله منكم خطاب مع المؤمنين يدل على ان الخطاب بهذه الفروع مختص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله انما انت منذر من يخشيها مع انه كان منذرا للكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا اما قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فالمعنى اذا انقضت هذه المدة التي هي اصل العدة فلا جناح عليكم قيل الخطاب مع الاولياء لانهم الذين يتولون العقد وقيل خطاب للحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل احد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب ان يستعين بالسلطان وذلك لان المقصود من هذه العدة انه لا يؤمن اشتمال فرجها على ماء زوجها الاول وفي الآية وجه ثالث وهو ان قوله لا جناح عليكم تقديره لا جناح عليكم وعلى النساء ثم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف فاي ما يحسن عقلا وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستجمعا لشرائط الصحة ثم ختم الآية بالتهديد فقال والله بما تعملون خبير. بقي في الآية مسئلتان المسئلة الاولى تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى فيما فعلن في انفسهن فان ظاهره يقتضي ان يكون المراد منه ما تنفرد المرأة بفعله والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الا مع الغير فوجب ان يحمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما المسئلة الثانية تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الآية في جواز النكاح بلا ولي قالوا انها اذا زوجت نفسها وجب ان يكون ذلك جائزا لقوله تعالى فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن واضافة الفعل الى الفاعل محمولة على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك اصحاب الشافعي به في ان هذا النكاح لا يصح الا من ولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا ان هذا العقد لا يصح الا من الولي والا لما صار الولي مخاطبا بقوله لا جناح عليكم

الحكم الرابع عشر خطبة النساء قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم علم الله انكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور حليم. فيه مسائل المسئلة الاولى التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه ان يتضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارجح واصله من عرض الشيء وهو جانبه كانه يحوم به حوله ولا يظهره ونظيره قوله ان يقول المحتاج الى المحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر وجهك الكريم ولذلك قالوا وحسبك بالتسليم مني تقاضيا والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريده والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية ان يذكر الشيء بذكر لازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض ان تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا ان قرائن احوالك تؤكد حمله على المقصود واما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بمنزلة الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة تريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب هو الامر والشان يقال ما خطبك اي ما شانك فقولهم خطب فلان فلانة اي سالها امرا وشانا في نفسها والثاني ان اصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطبت المرأة خطبة لانه خاطب في عقد النكاح وخطب خطبة اي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خاطب كبير المسئلة الثانية النساء في حكم الخطبة على ثلاثة اقسام احدها التي تجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهي التي تكون خالية عن الازواج والعدد لانه لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا تجوز خطبتها بل يستثنى عنها صورة واحدة وهي

ما روى الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلاثة احوال الحالة الاولى اذا خطب امرأة فاجيب اليه صريحا فههنا لا يحل لغيره ان يخطبها لهذا الحديث الحالة الثانية اذا وجد صريح الاباء عن الاجابة فههنا يحل لغيره ان يخطبها الحالة الثالثة اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح الرد فللشافعي ههنا قولان الاول انه يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضاء والثاني وهو القديم وقول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضاء لكن لا يدل ايضا على الكراهية فربما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة القسم الثاني التي لا تجوز خطبتها تعريضا ولا تصريحا وهي ما اذا كانت منكوحة للغير لان خطبته اياها ربما صارت سببا لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تادية حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذلك الرجعية فانها في حكم المنكوحة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها ولعانها وتعتد منه عدة الوفاة ويتوارثان القسم الثالث ان يفصل في حقها بين التعريض والتصريح وهي المعتدة غير الرجعية وهي ايضا على ثلاثة اقسام القسم الاول التي تكون في عدة الوفاة فتجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا اما جواز التعريض فلقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وظاهره انه للمتوفى عنها زوجها لان هذه الآية مذكورة عقيب تلك الآية واما انه لا يجوز التصريح فقال الشافعي لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب ان يكون التصريح بخلافه ثم المعنى يؤكد ذلك وهو ان التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا يؤمن ان يحملها الحرص على النكاح على الاخبار من انقضاء العدة قبل اوانها بخلاف التعريض فانه يحتمل غير ذلك فلا يدعوها ذلك الى الكذب القسم الثاني المعتدة عن الطلقات الثلاث قال الشافعي في الام فلا احب التعريض بخطبتها وقال في القديم والاملاء يجوز لانها ليست في النكاح فاشبهت المعتدة عن الوفاة ووجه المنع هو ان المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب الخطبة من الخيانة في امر العدة فان عدتها تنقضي بالاشهر اما ههنا تنقضي بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها في هذا الخطاب وكيفية الخيانة هي ان تخبر بانقضاء عدتها قبل ان تنقضي عدتها القسم الثالث البائن التي يحل لزوجها نكاحها في عدتها وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب او عنة او اعسار نفقة فههنا لزوجها التعريض والتصريح لانه لما كان له نكاحها في العدة فالتصريح اولى واما غير الزوج فلا شك في انه لا يحل له التصريح وفي التعريض قولان الاول يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا والثاني لا يحل وهو الاصح لانها معتدة تحل للزوج ان يستبيحها في عدتها فلم يحل له التعريض لها كالرجعية المسئلة الثالثة قال الشافعي والتعريض كثير وهو كقوله رب راغب فيك ومن يجد مثلك ولست بايم واذا حللت فاذنيني وذكر سائر المفسرين من الفاظ التعريض انك لجميلة وانك لصالحة وانك لنافعة وان من غرضي ان اتزوج واني فيك لراغب اما قوله تعالى او اكننتم في انفسكم فاعلم ان الاكنان الاخفاء والستر قال الفراء للعرب في اكننت الشيء اي سترته لغتان كننته واكننته وانشدوني. ثلاث من ثلاث قداميات. من اللاتي تكن من الضقيع. وبعضهم يقول تكن من اكننت ونحو هذا قال الاصمعي وابو زيد كننت الشيء واكننته في الكن وفي النفس بمعنى ومنه ما تكن صدورهم وبيض مكنون. وفرق قوم بينهما فقالوا كننت الشيء اذا صنته حتى لا تصيبه افة وان لم يكن مستورا يقال در مكنون وجارية مكنونة وبيض مكنون اي مصون عن التدحرج واما اكننت فمعناه اضمرت ويستعمل ذلك في الشيء الذي يخفيه الانسان عن غيره وهذا ضد اعلنت واظهرت والمقصود من الآية انه لا حرج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيما يضمره الانسان من الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة اعظم حالا من ان يميل قلبه اليها ولا يذكر باللسان شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك او اكننتم في انفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد ما ذكرتم بل المراد انه اباح التعريض وحرم التصريح في الحال ثم قال او اكننتم في انفسكم والمراد ان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك في المستقبل فالآية الاولى اباحة للتعريض في الحال وتحريم للتصريح في الحال والآية الثانية اباحة لان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد زمان انقضاء العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن لان شهوة النفس اذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق اسقط تعالى عنه هذا الحرج واباح له ذلك ثم قال تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا وفيه سؤالان السؤال الاول اين المستدرك بقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن الجواب هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه تقديره علم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن السؤال الثاني ما معنى السر والجواب ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل ان يكون السر ههنا صفة للمواعدة على معنى ولا تواعدوهن مواعدة سرية ويحتمل ان يكون صفة للموعود به على معنى ولكن لا تواعدوهن بالشيء الذي يكون موصوفا بوصف كونه سرا اما على التقدير الاول وهو اظهر التقديرين فالمواعدة الواقعة بين الرجل والمرأة على وجه السر لا تنفك ظاهرا عن ان يكون مواعدة بشيء من المنكرات وههنا احتمالات الاول ان تواعدها بالسر في النكاح فيكون المعنى ان اول الآية اذن في التعريض بالخطبة واخر الآية منع من التصريح بها الثاني ان تواعدها بذكر الجماع والرفث لان ذكر ذلك بين الاجنبي والاجنبية غير جائز قال تعالى لازواج النبي عليه السلام ولا تخضعن بالقول اي لا تقلن من امر الرفث شيئا فيطمع الذي في قلبه مرض الثالث قال الحسن ولا تواعدوهن سرا بالزنى وطعن القاضي في هذا الوجه وقال ان المواعدة على الزنى محرمة بالاطلاق فحمل الكلام على ما يختص بالخطب حال العدة اولى والجواب روى الحسن انه كان الرجل يدخل على المرأة وهو يعرض بالنكاح فيقول لها دعيني اجامعك فاذا تمت عدتك اظهرت نكاحك فالله تعالى نهى عن ذلك الرابع ان يكون ذلك نهيا عن ان يسار الرجل الامرأة الاجنبية لان ذلك يورث نوع ريبة فيهما الخامس ان يعاهدها بان لا تتزوج باحد سواها اما اذا حملنا السر على الموعود به ففيه وجهان الاول السر الجماع قال امرؤ القيس. وان لا يشهد السر امثالي. وقال الفرزدق. موانع للاسرار الا من اهلها. ويخلفن ما ظن الغيور المشفشف. يعني انهن عفايف يمنعن عن الجماع الا من ازواجهن قال ابن عباس المراد لا يصف نفسه لها فيقول لاتيك الاربعة والخمسة والثاني ان يكون المراد من السر النكاح وذلك لان الوطء يسمى سرا والنكاح سببه

وتسمية الشيء باسم سببه جائز اما قوله تعالى الا ان يقولوا قولا معروفا ففيه سؤال وهو ان يقول بأي شيء تعلق
وجوابه انه تعالى لما اذن في اول الاية بالتعريض ثم نهى عن المسارة معها دفعا للريبة والفتنة استثنى عنه ان يسارها
بالقول المعروف وذلك بان يعدها في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشأنها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه
الاشياء الجميلة مؤكدا لذلك التعريض قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح اعلم ان في لفظ العزم وجوها الاول
انه عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله اعلم ان العزم انما يكون عزما على
الفعل فلا بد في الاية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يتعدى الى الفعل بحرف على فيقال فلان عزم على كذا اذا ثبت
هذا كان تقدير الاية ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيبويه والحرف في هذه الاشياء لا يقاس فعلى هذا التقدير
ولا تعزموا على عقدة النكاح ان تعقدوها حتى يبلغ الكتاب اجله والمقصود منه المبالغة في النهي عن النكاح في
زمان العدة لان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهي عن العزم فلأن يكون النهي مؤكدا عن الاقدام على
المعزوم عليه اولى القول الثاني ان يكون العزم عبارة عن الايجاب يقال عزمت عليكم اي اوجبت عليكم ويقال هذا
من باب العزائم لا من باب الرخص وقال عليه السلام عزمة من عزمات ربنا وقال انه تعالى يحب ان تؤتى رخصه كما يحب
ان تؤتى عزائمه ولذلك قال العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى وبالوجه الاول لا يجوز اذا عرفت هذا فنقول الايجاب
سبب الوجود ظاهرا فلا يبعد ان يستعار لفظ العزم في الوجود فعلى هذا قوله ولا تعزموا عقدة النكاح اي لا تحققوا
ذلك ولا تثبتوه ولا تفرغوا منه فعلا حتى يبلغ الكتاب اجله وهذا القول هو اختيار اكثر المحققين القول الثالث قال
القفال انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن ان يعقدن النكاح كما يقول عزمت عليك
ان تفعل كذا اما قوله تعالى عقدة النكاح اعلم ان اصل العقد الشد والعهود والانكحة تسمى عقودا لانها تعقد كعقد الحبل
في التوثيق اما قوله تعالى حتى يبلغ الكتاب اجله ففي الكتاب وجهان الاول المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة
اخرها وصارت منقضية والثاني ان يكون الكتاب نفسه بمعنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ
هذا التكليف اخره ونهايته وانما حسن ان يعبر عن فرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع في النفوس انه اثبت واكد وقوله حتى
هو غاية فلا بد من ان يفيد ارتفاع الحظر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للحظر ان يقتضي زواله ثم انه تعالى
ختم الاية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية
وجب الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور
حليم **الحكم الخامس عشر** حكم المطلقة قبل الدخول قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن
فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين اعلم ان اقسام
المطلقات اربعة القسم الاول المطلقة التي تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم احكام هذا القسم
وهو انه لا يوجد منهن على الفراق شيء على سبيل الظلم ثم اخبر ان لهن كال المهر وان عدتهن ثلاثة قروء القسم الثاني من
المطلقات من لا تكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية وذكر انه ليس لها مهر وان لها
المتعة بالمعروف القسم الثالث من المطلقات التي تكون مفروضا لها لكن لا تكون مدخولا بها وهي المذكورة في الاية
التي بعد هذه الاية وهي قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف
ما فرضتم واعلم انه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال اذا
نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها والقسم الرابع من المطلقات
التي تكون مدخولا بها ولكن لا تكون مفروضا لها وحكم هذا القسم مذكور في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن
فآتوهن اجورهن وايضا القياس الجلي دال عليه وذلك لان الامة مجمعة على ان الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل
فالموطوءة بنكاح صحيح اولى بهذا الحكم فهذا التقسيم تنبيه على المقصود من هذه الاية ويمكن ان يعبر عن هذا التقسيم
بعبارة اخرى فيقال ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل اما ان يكون مذكورا او غير مذكور فان
كان البدل مذكورا فان حصل الدخول استقر كله وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الاية
وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الاية التي
تجيء عقيب هذه الاية واما ان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهي هذه المطلقة التي ذكرها الله تعالى
حكمها في هذه الاية وحكمها ان لا مهر لها ولا عدة عليها ويجب لها المتعة وان حصل الدخول فحكمها غير مذكور في
هذه الايات الا انهم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما نبهنا على هذا التقسيم فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فهذا دليل على ان الطلاق جائز واعلم ان كثيرا من اصحابنا يتمسكون بهذه الاية في بيان
ان الجمع بين الثلاث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء متناول لجميع انواع التطليقات بدليل
انه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقتموهن ثلاث تطليقات فان هناك
يثبت الجناح قالوا وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع
انواع التطليقات في حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندي ضعيف وذلك لان الاية دالة على ان
الاذن في تحصيل هذه الماهية في الوجود ويكفي في العمل به ادخالها في الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق
لا يفيد التكرار ولهذا قلنا اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق انعقد اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت
ان هذا اللفظ لا يتناول حال الجمع واما الاستثناء الذي ذكره فنقول يشكل هذا بالامر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق
من المحققين مع انه يصح ان يقال صل الا في الوقت الفلاني وصم الا في الوقت الفلاني اما قوله تعالى ما لم تمسوهن
ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة والكسائي ما لم تماسوهن بالالف على المفاعلة وكذلك في الاحزاب والباقون
تمسوهن بغير الف حجة حمزة والكسائي ان بدن كل واحد يمس بدن صاحبه ويتماسان جميعا وايضا يدل على ذلك
قوله تعالى من قبل ان يتماسا وفيه اجماع وحجة الباقين اجماعهم على قوله ولم يمسسني بشر ولان اكثر الالفاظ
في هذا المعنى جاء على فعل دون فاعل كقوله لم يطمثهن وقوله فانكحوهن باذن اهلهن وايضا المراد من هذا المس

الغشيان وذلك فعل الرجل ويستدل في الاية على ان المراد من هذا المس الغشيان واما ما جاء في الظهار من قوله
تعالى من قبل ان يتماسا فالمراد به المماسة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار وبعض من قرأ تماسوهن قال انه بمعنى تمسوهن
لان فاعل قد يراد به فعل نحو طارقت النعل وعاقبت اللص وهو كثير **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول ظاهر الاية مشعر بان نفي
الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا جناح عليه ايضا بعد المسيس وجوابه من وجوه الاول ان
الاية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس فانه لا يحل الطلاق بعد المسيس في
زمان الحيض ولا في الطهر الذي جامعها فيه فلما كان المذكور في الاية حل الطلاق على الاطلاق وحل الطلاق على الاطلاق
لا يثبت الا بشرط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ الوجه الثاني قال بعضهم ان ما في قوله لم تمسوهن بمعنى الذي والتقدير
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن الا ان ما اسم جامد لا ينصرف ولا يتبين فيه الاعراب ولا العدد
وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما شرطا فزال السؤال الوجه الثالث في الجواب ما يدور حوله القفال وحاصله يرجع
الى ما قوله وهو ان المراد من الجناح في هذه الاية لزوم المهر فتقدير الاية لا مهر عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
او تفرضوا لهن فريضة بمعنى لا يجب المهر الا باحد هذين الامرين فاذا فقدا جميعا لم يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا انا نحتاج
الى بيان ان قوله لا جناح عليكم معناه لا مهر عليكم فنقول اطلاق لفظ الجناح في اللغة على المهر محتمل والدليل دل عليه
فوجب المصير اليه اما بيان الاحتمال فهو ان اصل الجناح في اللغة الثقل يقال اجنحت السفينة اذا مالت بثقلها والذنب
يسمى جناحا لما فيه من الثقل قال تعالى وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم اذا ثبت ان الجناح هو الثقل ولزوم اداء
المال ثقل فكان جناحا فثبت ان اللفظ محتمل له وانما قلنا ان الدليل دل على انه هو المراد لوجهين الاول انه تعالى قال لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة نفى الجناح ممدودا الى غاية وهي اما المسيس او الفرض والتقدير
فوجب ان يثبت ذلك الجناح عند حصول احد هذين الامرين ثم ان الجناح الذي ثبت عند احد هذين الامرين هو لزوم المهر
فلزم القطع بان الجناح المنفي في اول الاية هو لزوم المهر الثاني ان تطليق النساء قبل المسيس على قسمين احدهما الذي
يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في هذه الاية والثاني الذي يكون قبل المسيس وبعد تقدير المهر وهو
المذكور في الاية التي بعد هذه الاية وهي قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف
ما فرضتم ثم انه في هذا القسم اوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم ان يكون الجناح المنفي
هنا هو المثبت هناك فلما كان المثبت هناك هو لزوم المهر وجب ان يقال الجناح المنفي ههنا هو لزوم المهر والله اعلم
واعلم انا قد ذكرنا في اول تفسير هذه الاية ان اقسام المطلقات اربعة وهذه الاية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة
منها لانه لما صار تقدير الاية لا مهر الا عند المسيس او عند التقدير عرف منه ان التي لا تكون ممسوسة ولا مفروضا لها
لا يجب لها المهر وعرف ان التي تكون ممسوسة ولا تكون مفروضا لها والتي تكون مفروضا لها ولا تكون ممسوسة يجب
لكل واحدة منهما المهر فتكون هذه الاية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة واما القسم الرابع وهي التي تكون
ممسوسة ومدخولا بها فبيان حكمه مذكور في الايات المتقدمة وعلى هذا التقدير تكون هذه الايات مشتملة على بيان
حكم هذه الاقسام الاربعة بالتمام وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك **المسئلة الثالثة** قال ابو بكر الاصم
والزجاج هذه الاية تدل على ان العقد بغير المهر جائز وقال القاضي انها لا تدل على الجواز لكنها تدل على الصحة اما
بيان دلالتها على الصحة فلانه لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا ولم تكن المتعة لازمة واما انها لا تدل على الجواز فلانه
لا يلزم من الصحة الجواز بدليل ان الطلاق في زمان الحيض حرام ومع ذلك واقع صحيح **المسئلة الرابعة** اتفقوا
على ان المراد من المسيس في هذه الاية الدخول قال ابو مسلم وانما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن المجامعة تأديبا للعباد
في اختيار احسن الالفاظ فيما يتخاطبون به اما قوله تعالى او تفرضوا لهن فريضة يقدر لها مقدارا من المهر يوجبه
على نفسه لان الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين ان او ههنا بمعنى الواو ويريد ما لم تمسوهن
ولم تفرضوا لهن فريضة كقوله او يزيدون وانت اذا تأملت فيما لخصناه علمت ان هذا التأويل متكلف بل خطأ
قطعا اما قوله تعالى ومتعوهن فاعلم انه تعالى لما بين انه لا مهر عند عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة
وتفسير لفظ المتعة قد تقدم في قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** المطلقات
قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول اما المطلقة قبل الدخول فينظر ان لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة
لهذه الاية التي نحن فيها وان كان فرض لها فلا متعة لانه تعالى اوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت
واجبة لذكرها قال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر اما المطلقة بعد الدخول
سواء فرض لها او لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال في القديم وبه قال ابو حنيفة لا متعة لها لانها تستحق المهر
كالمطلقة بعد الفرض وقبل الدخول وقال في الجديد بل لها المتعة وهو قول علي وابنه الحسن وابن عمر رضي الله
عنهم والدليل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فتعالين امتعكن فكان ذلك في نساء
دخل بهن النبي صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس لانها استحقت الصداق لا بمقابلة
عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحقت الصداق بمقابلة استباحة البضع فتجب لها المتعة للايحاش
بالفراق **المسئلة الثانية** مذهب الشافعي وابي حنيفة ان المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبي والزهري وروي
عن الفقهاء السبعة من اهل المدينة انهم كانوا لا يرونها واجبة وهو قول مالك واما قوله تعالى ومتعوهن فهو
امر والامر للايجاب وقوله وللمطلقات متاع فجعله ملكا لهن او بمعنى الملك وحجة مالك انه تعالى قال في اخر الاية حقا
على المحسنين فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال هذا الفعل احسان اذا لم يكن واجبا فان من وجب عليه دين
فاداه لا يقال انه احسن اليه وايضا قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وهذا يدل على عدم الوجوب والجواب
عنه ان الاية التي ذكرتموها تدل على قولنا لانه تعالى قال حقا على المحسنين فذكره بكلمة على وهي للوجوب ولانه اذا
قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه الندب بل الوجوب **المسئلة الثالثة** اصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير
باق بل منقضيا عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع ويسمى التلذذ تمتعا لانقطاعه بسرعة وقلة لبثه اما قوله تعالى

في الجواب

اقسام

على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففيه مسائل المسئلة الاولى الموسع الغنى الذى يكون فى سعة من غناه يقال اوسع الرجل اذا كثر ماله واتسعت حاله ويقال وسعه كذا اى وسعه عليه ومنه قوله تعالى وانا لموسعون وقوله قدره اى قدر امكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر الذى فى ضيق من فقره وهو المقل الفقير واقتر الرجل اذا افتقر المسئلة الثانية قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابو بكر عن عاصم قدره بسكون الدال والباقون قدره بفتح الدال وهما لغتان فى جميع معانى القدر يقال قدر القوم امرهم قدرا وهذا قدر هذا واحمل على راسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق بقدره ويقدره قدرا وقدرت الشئ بالشئ اقدره قدرا وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل هذا يجوز فيه التسكين والتحريك يقال هم يختصمون فى القدر والقدر وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا قال تعالى فسالت اودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك جاز وكذلك انا كل شئ خلقناه بقدر المسئلة الثالثة ان قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير المتعة مفوض الى الاجتهاد وكانها كالنفقة التى اوجبها الله تعالى للزوجات وبين ان الموسع مخالف للمقتر قال الشافعى المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلثون درهما وعلى المقتر مقنعة روى عن ابن عباس انه قال اكثر المتعة خادم واقلها مقنعة واى قدر ادى جاز فى جانب الكثرة والقلة وقال ابو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل قال لان حال كل المراة التى سمى لها المهر احسن من حال المراة التى لم يسم لها ثم لما لم يجب زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان لا تجب زيادة على نصف مهر المثل اولى اما قوله تعالى متاعا بالمعروف ففيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى الاية انه يجب ان يكون على قدر حال الزوج فى الغنى والفقر ثم اختلفوا فمنهم من يعتبر حالهما وهو قول القاضى ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال ابو بكر الرازى فى المتعة يعتبر حال الرجل وفى مهر المثل حالها وكذلك فى النفقة واحتج ابو بكر الرازى بقوله على الموسع قدره واحتج القاضى بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على حالهما لانه ليس من المعروف ان يسوى بين الشريفة والوضيعة المسئلة الثانية متاعا تاكيد لمتعوهن يعنى متعوهن تمتيعا بالمعروف وحقا صفة لمتاعا اى متاعا واجبا عليهم او حق ذلك حقا على المحسنين وقيل نصب على الحال من قدره لانه معرفة والعامل فيه الظرف وقيل نصب على القطع اما قوله تعالى على المحسنين ففى سبب تخصيصه بالذكر وجوه الاول ان المحسن هو الذى ينتفع بهذا البيان كقوله انما انت منذر من يخشيها والثانى قال ابو مسلم المعنى ان من اراد ان يكون من المحسنين فهذا شانه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين والثالث حقا على المحسنين الى انفسهم فى المسارعة الى طاعة الله تعالى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفوا الذى بيده عقدة النكاح وان تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة اذا لم يفرض لها المهر تكلم فى المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها مهر وفى الاية مسئلتان المسئلة الاولى مذهب الشافعى ان الخلوة تقرر نصف المهر وقال ابو حنيفة الخلوة الصحيحة تقرر المهر ومعنى الخلوة الصحيحة ان يخلو بها وليس هناك مانع حسى ولا شرعى فالحسى نحو الرتق والقرن والمرض او يكون معهما ثالث وان كان نائما والشرعى كالحيض والنفاس وصوم الفرض وصلوة الفرض والاحرام المطلق سواء كان فرضا او نفلا حجة الشافعى ان الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر وههنا قد وجد الطلاق قبل المسيس فوجب ان يجب سقوط نصف المهر بيان المقدمة الاولى قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فقوله فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لا بد من اضمار شئ آخر ليتم الكلام فاما ان يضمر فنصف ما فرضتم ساقط او يضمر فنصف ما فرضتم ثابت والاول المقصود والثانى مرجوح لوجوه احدها ان المعلق على الشئ بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشئ ظاهرا فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق لانه غير منفى قبله اما لو حملناه على السقوط عملنا بقضية التعليق لانه منفى قبله وثانيها ان قوله وقد فرضتم لهن فريضة يقتضى وجوب كل المهر عليه لانه لما التزم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى اوفوا بالعقود فلم تكن الحاجة الى بيان ثبوت النصف لان المقتضى لوجوب الكل يقتضى ايضا وجوب النصف انما المحتاج اليه بيان سقوط النصف لان عند قيام المقتضى لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل فكان سقوط البعض فى هذا المقام هو المحتاج اليه فكان حمل الاية على بيان السقوط اولى من حملها على بيان الوجوب وثالثها ان الاية الدالة على وجوب ايتاء كل المهر فقد تقدمت لقوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا فحمل هذه الاية على سقوط النصف اولى من حملها على وجوب النصف ورابعها وهو ان المذكور فى الاية هو الطلاق قبل المسيس وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شئ فلما كان المذكور فى الاية مما يناسب السقوط لا مما يناسب الوجوب كان اضمار السقوط اولى وانما استقصينا فى هذه الوجوه لان منهم من قال معنى الاية فنصف ما فرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الآخر الا من حيث دليل الخطاب وهو عند ابى حنيفة ليس بحجة فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال بيان المقدمة الثانية وهى ان ههنا قد وجد الطلاق قبل المسيس هو ان المراد من المسيس اما حقيقة المس باليد او جعله كناية عن الجماع وايما كان وجد الطلاق قبله حجة ابى حنيفة قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا الى قوله وقد افضى بعضكم الى بعض وجه التمسك به من وجهين الاول هو انه تعالى نهى عن اخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا انا توافقنا على انه خص الطلاق قبل الخلوة ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان الثانى انه تعالى نهى عن اخذ المهر وعلل بعلة الافضاء وهى الخلوة والافضاء مشتق من الفضاء وهو المكان الخالى فعلمنا ان الخلوة تقرر المهر وجوابنا عن ذلك ان الاية التى تمسكوا بها خاصة والخاص مقدم على العام المسئلة الثانية قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة حال من مفعول طلقتموهن والتقدير حال ما فرضتم لهن فريضة اما قوله تعالى الا ان يعفون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انه لم تسقط النون من يعفون وان دخلت عليه ان الناصبة للافعال لان يعفون فعل النساء ويستوى فيه الرفع والنصب والجزم والنون فى يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النساء ضمير لجمع المؤنث واذا كان مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع

بقدر وسعه

التى تمسكوا بها

فلذلك لم يسقط النون التى هى ضمير الجمع المؤنث كما لم يسقط الواو التى هى ضمير الجمع المذكر والساقط فى يعفون اذا كان الفعل للرجال الواو التى هى لام الفعل فى يعفون لا الواو التى هى ضمير الجمع المسئلة الثانية المعنى الا ان يعفو المطلقات عن ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المراة ما رآنى ولا خدمته ولا استمتع بى فكيف آخذ منه شيئا اما قوله تعالى او يعفو الذى بيده عقدة النكاح ففيه مسئلتان المسئلة الاولى فى الاية قولان احدهما الزوج وهو قول على وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول اصحاب ابى حنيفة والثانى انه الولى وهو قول الحسن ومجاهد وعلقمة وهو قول اصحاب الشافعى حجة القول الاول من وجوه الاول انه ليس للولى ان يهب مهر موليته صغيرة كانت او كبيرة فلا يمكن حمل هذه الاية على الولى والثانى ان الذى بيد الولى هو عقد النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لان بناء الفعلة يدل على المفعول كالاكلة واللقمة فاما المصدر فالعقد كالاكل واللقم ثم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد بيد الزوج لا بيد الولى والثالث ان قوله تعالى الا ان الذى بيده عقدة النكاح معناه الذى بيده عقدة نكاح ثابت له لا لغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى الماوى اى نهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره كان الجنة ثابتة له فكان مأواه والرابع ما روى جبير بن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل بها فاكمل الصداق وقال انا احق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الاية العفو الصادر عن الزوج حجة من قال المراد هو الولى وجوه الحجة الاولى ان الصادر من الزوج هو ان يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفوا اجاب الاولون عن هذا من وجوه الاول انه كان الغالب عندهم ان يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها والثانى سماه عفوا على طريق المشاكلة والثالث ان العفو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد المال عفوا صفوا وقد بينا وجه هذا القول فى تفسير قوله تعالى فمن عفى له من اخيه وعلى هذا عفو الرجل ان يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة اجاب القائلون بان المراد هو الولى عن السؤال الاول بان صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الا على بعض التقديرات والله تعالى ندب الى العفو مطلقا وحمل المطلق على المقيد خلاف الاصل واجابوا عن السؤال الثانى ان العفو الصادر عن المراة هو الابراء وهذا هو العفو فى الحقيقة اما الصادر عن الرجل فمحض الهبة فكيف يسمى عفوا واجابوا عن السؤال الثالث انه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من سهل على انسان شيئا يقال انه عفا عنه ومعلوم انه ليس كذلك الحجة الثانية للقائلين بان المراد هو الولى هو ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن ولو كان المراد بقوله او يعفو الذى بيده عقدة النكاح هو الزوج لقال او تعفو على سبيل المخاطبة فلما لم يقل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة علمنا ان المراد غير الزوج واجاب الاولون عنه بان سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذى لاجله يرغب الزوج فى العفو والمعنى الا ان يعفون او يعفو الزوج الذى حبسها بان ملك عقدة نكاحها عن الازواج ثم لم يكن منها سبب الفراق وانما فارقها الزوج فلا جرم كان حقيقا بان لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها الحجة الثالثة للقائلين بانه هو الولى ان الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح وذلك لان قبل النكاح كان الزوج اجنبيا عن المراة لا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه فلا تكون له قدرة على انكاحها البتة واما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة له على ايجاد الموجود بل له قدرة على ازالة النكاح والله تعالى انما اثبت العفو لمن فى يده وفى قدرته عقدة النكاح فلما ثبت ان الزوج ليس له يد ولا قدرة على النكاح ثبت انه ليس المراد هو الزوج اما الولى فله قدرة على انكاحها فكان المراد من الاية هو الولى لا الزوج ثم القائلين بهذا القول اجابوا عن دلائل من قال المراد هو الزوج اما الحجة الاولى قالوا الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة واخرى عند التسبب يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا والظاهر ان النساء يرجعن فى كل حاجتهن وفى معرفة مصالحهن الى قول الاولياء والظاهر ان كل ما يتعلق بامر التزويج فان المراة لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية الى راى الولى وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولى وسعيه فلهذا اضيف العفو الى الاولياء واما الحجة الثانية وهى قولهم الذى بيد الولى عقد النكاح لا عقدة النكاح قلنا العقدة قد يراد بها العقد قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى ان العقد هى المعقودة فكون تلك العقدة انما حصلت وتكونت بواسطة العقد فكان عقدة النكاح فى يد الولى ابتداء وكان عقدة النكاح فى يد الولى ايضا بواسطة كونها من نتائج العقد وآثاره واما الحجة الثالثة وهى قولهم المراد من قوله الذى بيده عقدة النكاح لنفسه ان هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ لانا لو قلنا فلان فى يده الامر والنهى والرفع والخفض فلا يراد به الذى فى يده نفسه بل المراد فى يده امر غيره فكذا هنا المسئلة الثانية للشافعى ان يتمسك بهذه الاية فى بيان انه لا يجوز النكاح الا بالولى وذلك لان جمهور المفسرين اجمعوا على ان المراد من قوله او يعفو الذى بيده عقدة النكاح اما الزوج واما الولى وبطل حمله على الزوج لما بينا ان الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حمله على الولى واذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح هذا يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر يعنى ان ما بيده لا بيد غيره وقال تعالى لكم دينكم ان لا يكون لغيركم وكذا هنا ثبت ان بيد الولى عقدة النكاح واذا كان كذلك وجب ان لا يكون بيد المراة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب ثم قال تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى وفيه مسائل المسئلة الاولى هذا خطاب للرجال والنساء جميعا الا ان الغلبة للذكور اذا اجتمعوا مع الاناث وسبب التغليب ان الذكورة اصل والتانيث فرع فى اللفظ وفى المعنى اما فى اللفظ فلانك تقول قائم ثم تريد التانيث فتقول قائمة فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على المؤنث فرع عليه واما فى المعنى فلان الكمال للذكور والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتانيث كان جانب التذكير مغلبا المسئلة الثانية موضع ان رفع بالابتداء والعفو اقرب للتقوى واللام بمعنى الى المسئلة الثالثة معنى الاية ليعفو بعضكم عن بعض اقرب الى حصول معنى التقوى وانما كان الامر كذلك لوجهين الاول ان من سمح بترك حقه فهو محسن ومن كان محسنا فقد استحق الثواب ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وازاله والثانى ان هذا الصنع يدعوه الى ترك الظلم الذى هو التقوى فى الحقيقة لان من سمح بحقه وهو له مرضاة لله تقربا الى ربه كان ابعد من ان يظلم غيره باخذ ما ليس له بحق

زمانا

الولى ع

لكم دينكم

ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد منه النهي عن النسيان لان ذلك ليس في الوسع بل المراد منه الترك فقال تعالى ولا تتركوا الفضل والافضال بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمرأة تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتاذيها عنه وايضا اذا كلف الرجل ان يبذل لها مهرها من غير ان ينتفع بها البتة صار ذلك سببا لتاذيه عنها فندب تعالى كل واحد منهما الى فعل يزيل ذلك التاذي عن قلب الآخر وندب الزوج الى ان يطيب قلبها بان يسلم المهر اليها بالكلية وندب المرأة الى ان تترك المهر بالكلية ثم انه تعالى ختم الاية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون بصير

الحكم السادس عشر حكم الصلوة

قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين اعلم انه تعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه واوضح لهم من شعائر شرعه امرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه الاول ان الصلوة بما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والخشوع يفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى وزوال التمرد عن الطبع وحصول الانقياد لاوامر الله تعالى والانتهاء عن مناهيه كما قال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والثاني ان الصلوة تذكر العبد جلالة الربوبية وذلة العبودية وامر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال واستعينوا بالصبر والصلوة والثالث ان كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا فاتبع ذلك بذكر الصلوة التي هي من مصالح الاخرة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اجمع المسلمون على ان الصلوات المفروضة خمس وهذه الاية التي نحن في نفسها دالة على ذلك لان قوله تعالى حافظوا على الصلوات يدل على الثلاث من حيث ان اقل الجمع ثلاثة ثم قوله والصلوة الوسطى تدل على شيء ازيد من الثلاث والا لزم التكرار والاصل عدمه ثم ذلك الزائد يمتنع ان يكون اربعة والا فليس لها وسطى فلابد ان ينضم الى هذه الثلاث عدد اخر يحصل للمجموع واسطة واقل ذلك ان يكون خمسة فهذه الاية دالة على وجوب الصلوات الخمس بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا بينا ان المراد من الوسطى ما يكون وسطى في العدد لا ما يكون وسطى بسبب الفضيلة وسنبين ذلك بدليل ان شاء الله تعالى ان هذه الاية وان دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنها لا تدل على اوقاتها والايات الدالة على تفصيل الاوقات اربع الاولى قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وهذه الاية ابين اية في المواقيت فقوله سبحان الله اي سبحوا الله معناه صلوا لله حين تمسون اراد به صلاتي المغرب والعشاء اراد به صلوة الصبح وعشيا اراد به صلوة العصر وحين تظهرون اراد به صلوة الظهر الاية الثانية قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلوة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقرآن الفجر اراد صلوة الصبح الاية الثالثة قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح واطراف النهار فمن الناس من قال هذه الاية تدل على الصلوات الخمس لان الزمان اما ان يكون قبل طلوع الشمس او قبل غروبها فالليل والنهار دخلا في هاتين اللفظتين الاية الرابعة قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فالمراد بطرفي النهار الصبح والظهر والعصر وبقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يتمسك به في وجوب الوتر لان لفظ زلفا جمع واقله ثلاثة المسئلة الثانية اعلم ان الامر بالمحافظة على جميع شرائطها اعني طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع اركان الصلوة والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلوة سواء كان ذلك من اعمال القلب او من اعمال اللسان او من اعمال الجوارح واهم الامور في الصلوة رعاية النية فانها هي المقصود الاصلي من الصلوة قال تعالى واقم الصلوة لذكري فمن ادى الصلوة على هذا الوجه كان محافظا على الصلوات والا فلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالمقاتلة والمخاصمة فكيف المعنى ههنا والجواب من وجهين الاول ان هذه المحافظة تكون بين العبد والرب كانه قيل له احفظ الصلوة ليحفظك الاله الذي امرك بالصلوة وهذا كقوله فاذكروني اذكركم وفي الحديث احفظ الله يحفظك والثاني ان تكون المحافظة بين المصلي والصلوة فكانه قيل احفظ الصلوة حتى تحفظك الصلوة واعلم ان حفظ الصلوة للمصلي على ثلاثة اوجه الاول ان الصلوة تحفظه من المعاصي قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فمن حفظ الصلوة حفظته الصلوة عن الفحشاء ومن لم يحفظ الصلوة لم تحفظه عن الفحشاء والثاني ان المراد ان الصلوة تحفظه عن البلايا والمحن قال تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة وقال تعالى اني معكم لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة معناه اني معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة والثالث ان الصلوة تحفظ صاحبها وتشفع لمصليها قال تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلوة فيها القرآن والقرآن يشفع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر انه تجيء البقرة وآل عمران كانهما غمامتان او غيابتان فيشهدان ويشفعان وايضا في الخبر ان سورة الملك تصرف عن المتهجد بها عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه المسئلة الثالثة اختلفوا في الصلوة الوسطى على سبعة مذاهب فالقول الاول ان الله تعالى امرنا بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها اي الصلوات وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك فكان اما ان يقال انه تعالى بينها بطريق قطعي او بطريق ظني والاول باطل لان بيانه اما ان يكون بهذه الاية او بطريق اخر قاطع اما اية او خبر متواتر ولا يمكن ان يكون البيان حاصلا في هذه الاية وذلك لان عدد الصلوات خمسة وليس في الاية ذكر لا اولها واخرها واذا كان كذلك امكن في كل واحدة من الصلوات ان يقال انها هي الوسطى واما ان يقال ان بيانه حصل في اية اخرى او في خبر متواتر فذلك مفقود واما بيانه بالطريق الظني فهو خبر الواحد والقياس فغير جائز لان الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك فثبت ان الله تعالى لم يبين ان الصلوة الوسطى ما هي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بمزيد توكيد مع انه تعالى ما بينها جوزوا في كل صلوة تؤديها انها هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الى اداء الكل على نعت الكمال ولهذا السبب اخفى الله تعالى ليلة القدر في رمضان واخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة واخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء واخفى وقت الموت في الاوقات ليكون المكلف خائفا من الموت في كل الاوقات فيكون تائبا بالتوبة في كل الاوقات وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلا سأل زيد بن ثابت عن الصلوة الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها تصبها

وحين تصبحون

وعن الربيع بن خيثم انه سأله واحد عنها فقال يا ابن اخي الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع ارايت لو علمتها بعينها اكنت محافظا عليها ومضيعا سائرهن قال السائل لا قال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى والقول الثاني ان الوسطى هي مجموع الصلوات الخمس وذلك لان هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات وتقديره ان الايمان بضع وسبعون درجة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والصلوات المكتوبات دون الايمان وفوق اماطة الاذى فهي واسطة بين الطرفين والقول الثالث انها صلوة الصبح وهذا القول من الصحابة قول عمر وعلي وابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وابي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد وهو قول الشافعي رضي الله عنهم والذي يدل على صحة هذا القول وجوه الاول ان هذه الصلوة تصلى في الغلس فاولها يقع في الظلام واخرها يقع في الضوء فاشبهت صلوة النهار والثاني ان هذه الصلوة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا يكون ظلمة تامة ولا يكون الضوء ايضا تاما فكانه ليس بليل ولا نهار فهو متوسط بينهما والثالث انه يحصل في النهار صلاتان الظهر والعصر وفي الليل صلاتان المغرب والعشاء وصلوة الصبح كالمتوسط بين صلاتي الليل والنهار فان قيل فهذا المعنى حاصل في صلوة المغرب قلنا انا نرجح صلوة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلوة الصبح على ما سنبينه ان شاء الله تعالى والرابع ان الظهر والعصر يجمعان بالاتفاق وفي السفر عند الشافعي وكذا المغرب والعشاء واما صلوة الفجر فهي منفردة في وقت واحد فكان الظهر والعصر وقتا واحدا ووقت المغرب والعشاء وقتا واحدا والفجر متوسطا بينهما الا ان القفال والتحقيق هذا الاجماع يرجع الى كتاب يقولون فلان متوسط اذا لم يمل الى احد الخصمين وكان منفردا بنفسه عنهما الخامس قوله تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا وقد ثبت بالتواتر ان المراد منه صلوة الفجر والمراد من مشهودا انه تحضرها ملائكة الليل وملائكة النهار واذا عرفت هذا فنقول وجه الاستدلال بهذه من وجهين الاول انه تعالى افرد صلوة الفجر بالذكر فنقول هذا يدل على مزيد فضلها فلما خص الصلوة الوسطى بمزيد التاكيد فيغلب على الظن ان صلوة الفجر لما اختصت بتلك الاية وجب ان تكون هي المرادة بالتاكيد المذكور في هذه الاية والثاني ان الملائكة تتعاقب بالليل والنهار فلا تجتمع ملائكة الليل والنهار في وقت واحد الا في صلوة الفجر فقد اخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالشيء المتوسط السادس انه تعالى قال بعد ذكر الصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين فقرن هذه الصلوة بذكر القنوت وليس في الشرع صلوة يثبت بالاخبار الصحاح القنوت فيها الا الصبح فدل على ان المراد بالصلوة الوسطى هي صلوة الصبح السابع لا شك انه تعالى انما افردها بالذكر لاجل التاكيد ولا شك ان صلوة الصبح احوج الصلوة الى التاكيد اذ ليس في الصلوات اشق منها لانها تجب على الناس في الذ اوقات النوم حتى ان العرب كانوا يسمون نوم السحر العسيلة للذته ولا شك ان ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت الى استعمال الماء البارد والخروج الى المسجد والتاهب للصلوة شاق صعب على النفس فيجب ان يكون هي المرادة بالصلوة الوسطى اذ هي اشد الصلوات حاجة الى التاكيد الثامن ان صلوة الصبح افضل الصلوات واذا كان كذلك وجب ان يكون هي المراد من الوسطى انما قلنا انها افضل الصلوات لوجوه احدها قوله تعالى الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار فجعل تعالى ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالاسحار ثم يجب ان يكون اعظم انواع الاستغفار هو اداء الفرائض لقوله عليه السلام حاكيا عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم وذلك يقتضي ان افضل الطاعات بعد الايمان هو صلوة الصبح وثانيها ما روي فيها ان التكبيرة الاولى منها في الجماعة خير من الدنيا وما فيها وثالثها انه ثبت بالاخبار الصحاح ان صلوة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة اخرى بعده وذلك لان المقصود من المرة الاولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء ورابعها انه تعالى سماها باسماء فقال في بني اسرائيل وقرآن الفجر وقال في النور من قبل صلوة الفجر وقال في الروم وحين تصبحون وقال عمر بن الخطاب المراد من قوله وادبار النجوم صلوة الفجر وخامسها انه تعالى اقسم به فقال والفجر وليال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر فانا وان سلمنا على ان المراد منه القسم بصلوة العصر لكن في صلوة الفجر تاكيدا اخر وهو قوله اقم الصلوة طرفي النهار فكما ان احد الطرفين هو الصبح وهو واقع قبل الطلوع فالطرف الاخر هو المغرب لانه واقع بعد الغروب فقد اجتمع في الفجر القسم به مع التاكيد لقوله اقم الصلوة طرفي النهار وقد بينا ان هذا التاكيد لا يوجد في العصر وسادسها ان التثويب في اذان الصبح معتبر وهو بان يقول بعد الفراغ من الحيعلتين الصلوة خير من النوم ومثل هذا التاكيد غير حاصل في سائر الصلوات وسابعها ان الانسان اذا قام من منامه فكانه كان معدوما ثم صار موجودا او كان ميتا ثم صار حيا بل كان الخلق كانوا في الليل كلهم امواتا فصاروا احياء فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الاثر العظيم من كمال قدرة الله ورحمته حيث ازال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وظلمة العجز والحيرة وابدل الكل بالاحسان فملأ العالم من النور والابدان من قوة الحيوة والعقل والفهم والقوة والمعرفة فلا شك ان هذا الوقت اليق الاوقات بان يشتغل العبد باداء العبودية واظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بمجموع هذه البيانات ان صلوة الصبح افضل الصلوات التاسع ما روي عن علي رضي الله عنه انه سئل عن الصلوة الوسطى فقال كنا نرى انها الفجر وعن ابن عباس انه صلى الصبح ثم قال هذه هي الصلوة الوسطى العاشر ان سنة صلوة الصبح اكد من سائر السنن ففرضها يجب ان يكون اقوى من سائر الفرائض فصرف التاكيد اليها اولى فهذه جملة ما يستدل به على ان الصلوة الوسطى هي صلوة الصبح القول الرابع قول من قال انها صلوة الظهر ويروى هذا القول عن عمر وزيد وابي سعيد الخدري واسامة بن زيد وهو قول ابي حنيفة واصحابه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الظهر كان شاقا عليهم لوقوعه في وقت القيلولة وشدة الحر فصرف المبالغة اليه اولى وعن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهاجرة وكانت اثقل الصلوات على اصحابه وربما لم يكن وراءه صلى الله عليه وسلم الا الصف والصفان فقال عليه السلام لقد هممت ان احرق على قوم

فثبت ان صلوة الفجر

نرى انها الفجر

لا يشهدون الصلوة بيوتهم فنزلت هذه الاية الثانى صلوة الظهر تقع وسط النهار وليس فى المكتوبات صلوة تقع
فى وسط الليل والنهار الثالث انها صلاة بين صلاتين نهاريتين الفجر والعصر الرابع انها صلوة بين البردين برد الغداة وبرد
العشى الخامس قال ابو العالية صليت مع اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الظهر فلما فرغوا سالتهم عن الصلوة الوسطى
فقالوا التى صليتها السادس روى عن عائشة رضى الله عنها انها كانت تقرأ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلوة
العصر وكانت تقول سمعت ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه الاستدلال انها عطفت صلوة العصر على الصلوة الوسطى
والمعطوف عليه قبل المعطوف والتى قبل العصر هى الظهر السابع روى ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى اسامة
ابن زيد وسئلوه عن الصلوة الوسطى فقال هى صلوة الظهر كانت تقام فى الهاجرة الثامن روى فى الاحاديث الصحيحة
ان اول امامة جبرئيل عليه السلام للنبى عليه الصلوة والسلام كانت فى صلوة الظهر فدل على انها اشرف الصلوات
فكان صرف التاكيد اليها اولى التاسع ان صلوة الجمعة اشرف الصلوات وهى صلوة الظهر فصرف المبالغة اليها اولى القول
الخامس قول من قال انها صلوة العصر وهو من الصحابة مروى عن على وابن عباس وابن مسعود وابى هريرة رضى الله عنهم
ومن الفقهاء النخعى وقتادة والضحاك وهو مروى عن ابى حنيفة واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى ما روى عن على رضى الله عنه ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلوة الوسطى حتى غابت الشمس ملأ الله بيوتهم وقبورهم
نارا رواه البخارى ومسلم وسائر الائمة وهو عظيم الموقع فى المسئلة وفى صحيح مسلم شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة
العصر ومن الفقهاء من اجاب عنه فقال العصر وسط ولكن ليس هى المذكورة فى القرآن فههنا صلاتان وسطان الصبح
والمغرب احدهما ثبت بالقرآن والاخر بالسنة كما ان الحرم حرمان حرم مكة بالقرآن وحرم المدينة بالسنة وهذا
الجواب متكلف جدا الثانية قالوا روى فى صلوة العصر من التاكيد ما لم يرو فى غيرها قال عليه السلام من فاتته صلوة
العصر فكانما وتر اهله وماله وايضا اقسم الله بها فقال والعصر ان الانسان لفى خسر فدل على انها احب الساعات الى الله و تراهله و نقص ماله
تعالى الثالثة ان العصر بالتاكيد اولى من جهة ان المحافظة على سائر اوقات الصلوات اخف واسهل من المحافظة على وقت
صلوة العصر والسبب فيه امران احدهما ان وقت صلوة العصر اخفى الاوقات لان دخول صلوة الفجر بطلوع الفجر المستطير
ودخول الظهر بزوال الشمس ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب الشفق الاحمر اما العصر فلا يظهر
دخول وقتها الا بنظر دقيق وتامل عظيم فى حال الظل فلما كانت معرفته اشق لا جرم كانت الفضيلة فيها اكثر الثانى ان اكثر الناس
عند العصر كانوا مشتغلين بالمهمات فكان الاقبال على الصلوة اشق فكان صرف التاكيد الى هذه الصلوة اولى الحجة الرابعة يكونون
فى ان الوسطى هى العصر ان العصر اشبه بالصلوة الوسطى لوجوه احدها انه متوسط بين صلوة هى شفع وهى الظهر
وبين صلوة هى وتر وهى المغرب الا ان العشاء كذلك لان قبلها المغرب وهى وتر وبعدها الصبح وهو الشفع
وثانيها ان العصر متوسط بين صلوة نهارية هى الظهر وليلية هى المغرب وثالثها ان العصر بين صلوتين بالنهار
وصلوتين بالليل القول السادس انها صلوة المغرب وهو قول عبيد السلمانى وقبيصة بن ذويب والحجة فيه من وجهين
الاول انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى وان كان حاصلا فى الصبح الا ان المغرب ترجح بوجه اخر
وهو انه ازيد من الركعتين كما فى الصبح واقل من الاربع كما فى الرباعيات فهو وسط فى الطول والقصر الثانى ان صلوة
الظهر تسمى بالصلوة الاولى ولذلك ابتدأ جبرئيل بالامامة فيها واذا كان الظهر اول الصلوات كان المغرب الوسطى لا محالة
القول السابع انها صلوة العشاء قالوا لانها متوسطة بين صلاتين لا يقصران المغرب والصبح وعن عثمان بن عفان رضى انه قال
عن النبى صلى الله عليه وسلم من صلى العشاء الاخرة فى جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس واقوالهم فى
هذه المسئلة وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعى تطويلا عظيما المسئلة الرابعة احتج الشافعى بهذه الاية فى ان
الوتر ليس بواجب قال لو وجب الوتر لكانت الصلوات الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والاية دلت على
حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد هو الوسطى فى العدد وهو ممنوع بل المراد الوسطى فى
الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اى عدلا وقال تعالى قال اوسطهم اى اعدلهم وقد حكينا هذا
الاشتقاق فى تفسير قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى لا فى العدد بل
فى الزمان وهو الظهر وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى فى الصفة وهو صلوة الصبح فانه فى وقت ليس بغاية
فى الظلمة ولا غاية فى الضوء والجواب ان الخلق الفاضل انما يسمى وسطا لا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه يكون متوسطا
بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهو متوسط بين الجبن والتهور فيرجع
حاصل الامر الى ان لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ومجاز فى الخلق الحسن والفعل الحسن من حيث
انه من شانه ان يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز اما قوله
نحمله على ما يكون وسطا فى الزمان وهو الظهر فجوابه ان الظهر ليست بوسطى فى الحقيقة لانها تؤدى بعد الزوال وهناك
قد زال الوسط واما قوله نحمله على الصبح لكون وقت وجوبه متوسطا بين وقت الظلمة وبين وقت الضوء او على المغرب
لكون عدده متوسطا بين الاثنين والاربعة فجوابه ان هذا محتمل وما ذكرناه ايضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا
هو وجه الاستدلال فى هذه المسئلة بهذه الاية بحسب الامكان اما قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه اقوال القول
الاول وهو قول ابن عباس ان القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين الاول ان قوله حافظوا على الصلوات
امر بالصلوة من الفعل فوجب ان يحمل القنوت على كل ما فى الصلوة من الذكر فمعنى الاية قوموا لله ذاكرين داعين
منقطعين اليه الثانى ان المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء بدليل قوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ساجدا
وقائما وهو معنى القنوت فى صلوة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم قنت فلان على فلان لان المراد به الدعاء عليه
القول الثانى قانتين اى مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبى وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك
ومقاتل والدليل عليه وجهان الاول ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال كل قنوت فى القرآن فهو طاعة الثانى
قوله تعالى فى ازواج النبى صلى الله عليه وسلم ومن يقنت منكن لله ورسوله وقال فى كل النساء فالصالحات
قانتات فالقنوت عبارة عن كمال الطاعة والاحتراز عن ايقاع الخلل فى اركانها وسننها وادابها وهو زجر لمن لم يبال

كيف صلى فخفف واقتصر على ما لا يجزى وذهب الى انه لا حاجة بالله الى صلوة العباد ولو كان كما قالوا وجب ان لا يصلى
راسا لانه تعالى كما لا يحتاج الى الكثير من عباداتنا فكذلك لا يحتاج الى القليل وقد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والرسل
والسلف الصالح فاطالوا واظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا اعلم بالله من هؤلاء الجهال القول الثالث قانتين ساكتين
وهو قول ابن مسعود وزيد بن ارقم قال زيد بن ارقم كنا نتكلم فى الصلوة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسئلهم
كم صليتم كفعل اهل الكتاب فنزل قوله وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام القول الرابع وهو قول مجاهد
ان القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات من رهبة الله وكان احدهم اذا قام الى
الصلوة هاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصى ولا يعبث بشىء من جسده ولا يحدث نفسه بشىء من الدنيا حتى ينصرف
القول الخامس القنوت هو القيام واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبى صلى الله عليه وسلم اى الصلوة افضل
قال القنوت يريد طول القيام وهذا القول عندى ضعيف والا صار تقدير الاية وقوموا لله قائمين اللهم الا ان
يقال وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام القول السادس وهو اختيار
على بن عيسى ان القنوت عبارة عن الدوام على الشىء والصبر عليه والملازمة له وهو فى الشريعة صار مختصا
بالمداومة على طاعة الله والمواظبة على خدمته وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ويحتمل ان يكون
المراد وقوموا لله مديمين لذلك القيام فى اوقات وجوبه واستحبابه قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم
فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون اعلم انه تعالى لما اوجب المحافظة على الصلوات والقيام على ادائها باركانها
وشروطها بين بعده ان هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا او ركبانا
وفى الاية مسائل المسئلة الاولى قرئ فرجالا بضم الراء ورجالا بالتشديد ورجلا المسئلة الثانية قال الواحدى معنى
الاية فان خفتم عدوا فحذف المفعول لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشاف فان كان بكم خوف من عدو وغيره وهذا
القول اصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو او من غيره وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم
فوات الوقت ان اخرتم الصلوة الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا رجالا او ركبانا وعلى هذا التقدير الاية تدل على تاكيد فرض
الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة بترك القيام والركوع والسجود المسئلة الثالثة فى الرجال قولان القول الاول جمع
راجل مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب والراجل هو الكائن على رجله ماشيا كان او واقفا ويقال فى جمع راجل رجل ورجلة
ورجال ورجالة والقول الثانى ما ذكره القفال وهو انه يجوز ان يكون جمع الجمع لان رجلا يجمع على رجل ثم يجمع رجل على رجال
والركبان جمع راكب مثل فارس وفرسان قال القفال ويقال انه انما يقال راكب لمن كان على جمل فاما من كان على فرس فانما يقال
له فارس المسئلة الرابعة رجالا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجالا او ركبانا المسئلة الخامسة
صلوة الخوف قسمان الاول ان يكون فى حال القتال وهو المراد بهذه الاية والثانى فى غير حال القتال وهو المذكور فى سورة النساء
فى قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك وفى سياق الايتين بيان اختلاف القولين اذا
عرفت هذا فنقول اذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لاحد فمذهب الشافعى انهم يصلون ركبانا على دوابهم ومشاة على
اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومون بالركوع والسجود ويجعلون السجود اخفض من الركوع ويحترزون عن الصياح
لانه لا ضرورة اليها وقال ابو حنيفة لا يصلى الماشى بل يؤخر واحتج الشافعى بهذه الاية من وجهين الاول قال ابن عمر
فرجالا او ركبانا يعنى مستقبلى القبلة او غير مستقبليها قال نافع لا ارى ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم والثانى وهو ان الله جوز الصلوة مع الترجل والمشى ومع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة
على الاستقبال فصار قوله فرجالا او ركبانا دالا على الترخص فى ترك التوجه وايضا يدل على الترخص فى ترك الركوع
والسجود الى الايماء لان مع الخوف الشديد من العدو حتى لا يامن الرجل على نفسه ان وقف فلا يتمكن من الركوع
والسجود فصح بما ذكرنا دلالة قوله فرجالا او ركبانا على جواز ترك الاستقبال وعلى جواز الاكتفاء بالايماء فى
الركوع والسجود واذا ثبت هذا فنقول [illegible]
ثلاثة الاول فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لانه لا يتبدل حال الخوف بسبب ذلك والثانى على اللسان وهو
القراءة وهى لا تسقط عند الخوف [illegible]
والثالث عمل الجوارح فنقول اما القيام والقعود فمما سقطا عنه لا محالة واما الاستقبال فهذا ساقط ايضا [illegible] الركوع والسجود
[illegible]
ترك الطهارة [illegible]
[illegible]
[illegible] اخر الصلوة
اذا امركم بشىء فاتوا منه ما استطعتم واحتج ابو حنيفة بانه عليه السلام يوم الخندق [illegible]
ان يوم الخندق لم يبلغ الخوف فى هذا الحد ومع ذلك فانه عليه السلام اخر الصلوة فعلمنا ان هذه الاية ناسخة لذلك
الفعل المسئلة السادسة اختلفوا فى الخوف الذى يفيد هذه الرخصة وطريق الضبط ان نقول الخوف اما ان يكون
فى القتال او فى غير القتال فان كان فى القتال فهو اما ان يكون فى قتال واجب او مباح او محظور اما القتال الواجب فهو كالقتال مع
الكفار وهو الاصل فى صلوة الخوف وفيه نزلت الاية ويلتحق به قتال اهل البغى قال تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى امر الله
واما القتال المباح فقد قال القاضى ابو المحاسن الطبرى فى كتاب شرح المختصر اذا قصد الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف
ما اذا قصد الكافر نفسه فانه يجب الدفع لان لا يكون خلافا لامر الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اما القتال فى الدفع عن
النفس وفى الدفع عن كل حيوان محترم فانه يجوز فيه صلوة الخوف [illegible]
صلوة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز والثانى لا يجوز لقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل
هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس والثانى انه لا يجوز لان حرمة الروح اعظم اما القتال المحظور فانه لا تجوز فيه
صلوة شدة الخوف لان هذا رخصة والرخصة اعانة والعاصى لا يستحق الاعانة اما الخوف الحاصل لا فى القتال كالهارب

من الحرف والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معسرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلهم ان يصلوا هذه الصلوة لان قوله فان خفتم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا او ركبانا يدل على ان المراد منه الخوف عن العدو حالة المقاتلة قلنا هب انه كذلك الا انه انما ثبت هناك دفعا للضرورة وهذا المعنى قائم ههنا فوجب ان يكون ذلك الحكم مشروعا المسئلة السابعة روى عن ابن عباس انه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلوة في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجمهور على ان الواجب في الحضر اربع وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف او لم يكن وان قول ابن عباس متروك اما قوله تعالى فاذا امنتم فالمعنى زوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذكروا الله كما علمكم وفيه اقوال الاول فاذكروا الله بمعنى فافعلوا الصلوة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه بشروطه واركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلوة قد تسمى ذكرا لقوله فاسعوا الى ذكر الله القول الثاني فاذكروا الله اي فاشكروه لاجل انعامه عليكم بالامن طعن القاضي في هذا القول وقال ان هذا الذكر لما كان متعلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد الخوف لم يمكن حمله على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم ان مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلا الحالين نعمه تعالى متصلة والخوف ههنا من جهة الكفار لا من جهته تعالى فالواجب حمل قوله تعالى فاذكروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة القول الثالث انه دخل تحت قوله تعالى فاذكروا الله الصلوة والشكر جميعا لان الامن سبب لشكر مجدد يلزم فعله مع فعل الصلوة في اوقاتها اما قوله تعالى كما علمكم فبيان انعامه علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمه تعالى علينا ولولا هدايته لم نصل الى ذلك ثم ان اصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل وفعل الالطاف وقوله تعالى ما لم تكونوا تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم في زمان الجهالة والضلالة الحكم السابع عشر قوله تعالى

والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف والله عزيز حكيم فيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع والكسائي وابو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع ففيه اقوال الاول ان قوله وصية مبتدأ وقوله لازواجهم خبر وحسن الابتداء بالنكرة لانها متخصصة بسبب تخصص الموضع كما حسن قولهم سلام عليكم وخير بين يديك الثاني ان يكون قوله وصية لازواجهم مبتدأ ويضمر له خبر والتقدير فعليهم وصية لازواجهم ونظيره قوله تعالى فنصف ما فرضتم فدية مسلمة فصيام ثلاثة ايام الثالث تقدير الاية الامر وصية والمفترض والحكم وصية وعلى هذا الوجه اضمرنا المبتدأ الرابع تقدير الاية كتب عليكم وصية الخامس تقديره لتكن منكم وصية السادس تقدير الاية وصية الذين يتوفون وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جائز حسن واما قراءة النصب ففيها وجوه الاول تقدير الاية فليوصوا وصية الثاني تقدير الاية يوصون وصية كقولك انما انت سير البريد اي انت تسير سير البريد الثالث تقديرها الزم الذين يتوفون وصية اما قوله تعالى متاعا ففي وجه النصب وجوه الاول ان يكون على معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليمتعوهن متاعا الثاني ان يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعا لان ما قبل الكلام قد دل على هذا الثالث انه نصب على الحال اما قوله تعالى غير اخراج ففيه قولان الاول انه نصب بوقوعه موقع الحال كانه قال متعوهن مقيمات غير مخرجات الثاني انه نصب بنزع الخافض اراد من غير اخراج المسئلة الثانية في هذه الاية ثلثة اقوال الاول هو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من الميراث شيء الا السكنى والنفقة سنة وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن التزوج ولكنها كانت مخيرة في ان تعتد ان شاءت في بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لكنها متى خرجت سقطت نفقتها هذا جملة حكم هذه الاية لانا ان قرانا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرانا بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القراءتين هذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت مفسرة بامرين الاول المتاع والنفقة الى الحول والثاني السكنى الى الحول ثم ذكر تعالى انهن ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فثبت ان هذه الاية توجب امرين الاول وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة والثاني وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج اخر في هذه السنة ثم انه تعالى نسخ هذين الحكمين اما الوصية بالنفقة والسكنى فلان القران دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار مجموع القران والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول واما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذا هو الذي اتفق عليه اكثر المتقدمين والمتاخرين من المفسرين والقول الثاني وهو قول مجاهد انه تعالى انزل في عدة المتوفى عنها زوجها ايتين احداهما ما تقدم وهو قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى هذه الاية فوجب تنزيل هاتين الايتين على حالتين فنقول انها ان لم تختر السكنى في دار زوجها ولم تاخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها اربعة اشهر وعشرا على ما في تلك الاية المتقدمة واما ان اختارت السكنى في دار زوجها والاخذ من ماله وتركته فعدتها هي الحول قال وتنزيل الايتين على هذين التقديرين اولى حتى يكون كل واحدة منهما معمولا بها والقول الثالث وهو قول ابي مسلم الاصفهاني ان معنى الاية ان من يتوفى منكم ويذرون ازواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بالنفقة والسكنى حولا فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد ان يقمن المدة التي ضربها الله تعالى فلا جناح فيما فعلن في انفسهن من معروف اي نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول فبين تعالى في هذه الاية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوه الاول ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان والثاني يجب ان يكون الناسخ متاخرا عن المنسوخ في التلاوة لان هذا الترتيب احسن فاما تقديم الناسخ على المنسوخ في التلاوة فهو وان كان جائزا في الجملة الا انه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الاية متاخرة عن تلك في التلاوة كان الاولى ان لا يحكم بكونها منسوخة بتلك والثالث وهو انه ثبت في علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص اولى

في النزول وان كان ههنا متاخرا عنه في النزول لكان الاحسن ان يكون متاخرا عنه

وههنا

او تقديره فليوصوا وصية لازواجهم

وههنا ان خصصنا هاتين الايتين بالحالتين المخصوصتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد اولى من التزام النسخ من غير دليل واما قول ابي مسلم فالكلام عليه ظاهر لانكم تقولون تقدير الاية فعليهم وصية لازواجهم فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله وابو مسلم يقول بل تقدير الاية والذين يتوفون منكم ولهم وصية لازواجهم او تقديرها وقد اوصوا وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الحكم الى الزوج واذا كان لا بد من الاضمار فليس اضماركم اولى من اضماره ثم على تقدير ان يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الاية وعلى تقدير ان يكون الاضمار ما ذكره ابو مسلم لم يلزم تطرق النسخ الى الاية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بان اضمار ابي مسلم اولى من اضماركم وان التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله عنه وهذا الكلام واضح اذا عرفت هذا فنقول هذه الاية من اولها الى اخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط والجزاء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف فهذا تقرير قول ابي مسلم وهو في غاية الصحة المسئلة الثالثة المعتدة عن فرقة الوفاة لا نفقة ولا كسوة لها حاملا كانت او حائلا وروى عن ابن عمر وعلي ان لها النفقة اذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس انهما قالا لا نفقة لها حسبها الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان الاول لا تستحق السكنى وهو قول علي وابن عباس وعائشة ومذهب ابي حنيفة والثاني تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وابن عمر وام سلمة وبه قال مالك والثوري واحمد وبناء القولين على خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري قتل زوجها فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ترجع الى اهلها وان زوجها لم يتركها في منزل يملكه فاذن لها فانصرفت حتى اذا كانت في المسجد او في الحجرة دعاها فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث قيل لم يوجب في الابتداء ثم اوجب فصار الاول منسوخا وقيل امرها بالمكث في بيتها اخيرا على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب واحتج المزني على انه لا سكنى لها فقال اجمعنا على انه لا نفقة لها لان الملك انقطع بالموت فكذلك السكنى انهم اجمعوا على ان من وجبت له نفقة وسكنى من ولد ووالد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم لان ماله صار ميراثا فكذا الوارث هكذا ههنا اجاب الاصحاب فقالوا لا يمكن قياس السكنى على النفقة لان المطلقة ثلاثا تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها ولان النفقة وجبت في مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا تمكين ههنا واما السكنى فيجب لتحصين الماء وهو موجود ههنا فافترقا اذا عرفت هذا فنقول القائلون بان هذه الاية [illegible] بسبب هذه المسئلة [illegible] على قولهم بوجوب النفقة والسكنى اما وجوب النفقة فقد صار منسوخا واما وجوب السكنى [illegible] المسئلة الرابعة القائلون بان هذه الوصية كانت واجبة [illegible] كيف يوصي المتوفى [illegible] بان المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي ان يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الاشراف عليها وجواب اخر وهو ان هذه الوصية يجوز ان تكون مضافة الى الله تعالى بمعنى امره وتكليفه كانه قيل وصية من الله لازواجهم كقوله يوصيكم الله في اولادكم وانما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع اما قوله تعالى فلا جناح عليكم يا اولياء الميت فيما فعلن في انفسهن من التزين والاقدام على النكاح وفي رفع الجناح وجهان الاول لا جناح في قطع النفقة عنهن اذا خرجن قبل انقضاء الحول والثاني لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج لان مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها الحكم الثامن عشر قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين الله لكم اياته لعلكم تعقلون روي ان هذه الاية انما نزلت لان الله تعالى لما انزل قوله ومتعوهن على الموسع قدره حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين ان احسنت فعلت وان لم ارد ذلك فلا افعل فقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم ان المراد من المتاع فيه قولان الاول انها هي المتعة وظاهر هذه الاية يقتضي وجوب هذه المتعة لكل المطلقات ثم من الناس من تمسك بظاهر هذه الاية فاوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وابي العالية والزهري وقال الشافعي المتعة لكل مطلقة الا المطلقة التي فرض لها ولم يوجد المسيس وقال ابو حنيفة [illegible] مسيس وهذه المسئلة قد ذكرناها في تفسير قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره [illegible] هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك اولى [illegible] قوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون اعلم انه تعالى [illegible] الاحكام والقصص ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد ومزيد الخضوع والانقياد فقال الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم الاية وفيه مسائل المسئلة الاولى [illegible] المسئلة الثانية [illegible] المسئلة الثالثة [illegible]

فتأمل في التأويل

من قرأه [illegible] فالمعنى لا جناح عليكم

قد تجيء بمعنى رؤية البصر

[illegible]

المعلوم وانهاء اليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف الى فيه ونظيره قوله الم تر الى ربك كيف مد الظل اما قوله تعالى الى الذين خرجوا ففيه روايات الاولى قال السدى كانت قرية وقع فيها الطاعون هرب عامة اهلها والذين بقوا مات اكثرهم وبقى قوم منهم فى المرض والبلاء ثم بعد ارتفاع الطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقى من المرضى هؤلاء احزم منا لو صنعنا مثل صنيعهم لنجونا من الامراض والآفات ولئن وقع الطاعون ثانيا لنخرجن فوقع فهربوا وهم بضعة وثلثون الفا فلما خرجوا من ذلك الوادى ناداهم ملك من اسفل الوادى وآخر من اعلاه ان موتوا فهلكوا وبليت اجسامهم فمر بهم نبى يقال له حزقيل فلما رآهم وقف عليهم يتفكر فيهم فاوحى الله اليه اتريد ان اريك كيف احييهم فقال نعم فقيل له ناد ايتها العظام ان الله تعالى يامرك ان تجتمعى فجعلت العظام تطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم اوحى الله اليه ناد ان الله يامرك ان تكتسى لحما فصارت لحما ودما ثم نادى ان الله يامرك ان تقومى فقامت فلما احياهم قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا انت ثم رجعوا الى قومهم بعد حيوتهم فكانت امارات انهم ماتوا ظاهرة فى وجوههم ثم بقوا الى ان ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم الرواية الثانية قال ابن عباس ان ملكا من ملوك بنى اسرائيل امر عسكره بالقتال فخافوا القتال وقالوا لملكهم ان الارض التى نذهب اليها فيها الوباء فنحن لا نذهب اليها حتى يزول ذلك الوباء فاماتهم الله باسرهم وبقوا ثمانية ايام حتى انتفخوا وبلغ بنى اسرائيل موتهم فخرجوا لدفنهم فعجزوا لكثرتهم فحظروا عليهم الحظائر واحياهم الله بعد الثمانية وبقى فيهم شئ من ذلك النتن وبقى ذلك فى اولادهم الى هذا اليوم واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الاية وقاتلوا فى سبيل الله الرواية الثالثة ان حزقيل النبى صلوات الله على نبينا وعليه ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا فارسل الله عليهم الموت فلما كثر فيهم الموت خرجوا من ديارهم فرارا من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فارهم آية فى انفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون عن قبضتك فارسل الله عليهم الموت ثم ان حزقيل عليه السلام ضاق قلبه بسبب موتهم فدعا مرة اخرى فاحياهم الله تعالى اما قوله تعالى الوف ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان العدد واختلفوا فى مبلغ عددهم قال الواحدى ولم يكونوا دون ثلاثة آلاف ولا فوق سبعين الفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم ازيد من عشرة الاف لان الالوف جمع كثرة ولا يقال فى عشرة فما دونها الوف القول الثانى ان الالوف جمع آلف كقعود وقاعد وجلوس وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفى القلوب قال القاضى الوجه الاول اولى لان ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه يفيد اعتبارا عظيما فاما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة كوروده وبينهم اختلاف فى ان وجه الاعتبار لا يتغير ويمكن ان يجاب عن هذا السؤال بان المراد منه كون كل واحد منهم آلفا للحيوة محبا لهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال تعالى فى صفتهم ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ثم انهم مع غاية حبهم للحيوة والفهم بها اماتهم الله واهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحيوة لا يعصمه عن الموت فهذا القول على هذا الوجه ليس فى غاية البعد اما قوله تعالى حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له اى لحذر الموت ومعلوم ان كل واحد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم ان سبب الموت فى تلك الواقعة اكثر اما لاجل غلبة الطاعون او للامر بالمقاتلة اما قوله تعالى فقال لهم الله موتوا ففى تفسيره قال لهم الله وجهان الاول جار مجرى قوله انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم انه ليس المراد منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى اراد ذلك وقع من غير منع وتاخير ومثل هذا عرف مشهور فى اللغة ويدل عليه قوله ثم احياهم فاذا صح الاحياء بلا قول فكذا القول فى الاماتة والقول الثانى انه تعالى امر الرسول عليه الصلوة والسلام ان يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء ما رويناه عن السدى ويحتمل ايضا ما رويناه من ان الملك قال ذلك والقول الاول اقرب الى التحقيق اما قوله تعالى ثم احياهم ففيه مسائل المسئلة الاولى الاية دالة على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه فى نفسه جائز والصادق اخبر عن وقوعه فوجب القطع به اما الامكان فلان تركيب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والا لما وجد اولا واحتمال تلك الاجزاء للحيوة ممكن والا لما وجد اولا ومتى ثبت هذا فقد ثبت الامكان واما ان الصادق اخبر عنه فهو هذه الاية ومتى اخبر الصادق عن وقوع ما ثبت فى العقل امكانه وقوعه وجب القطع به المسئلة الثانية قالت المعتزلة احياء الميت فعل خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره الا عند ما يكون معجزة للنبى اذ لو جاز ظهوره لا لاجل ان يكون معجزة لنبى لبطلت دلالته على النبوة اما عند اصحابنا فانه يجوز ظهور خوارق العادات لاكرام الولى ولسائر الاغراض فكان هذا الحصر باطلا ثم قالت المعتزلة وقد روى ان هذا الاحياء انما وقع فى زمان حزقيل النبى عليه السلام وببركة دعائه وهذا يحقق ما ذكرنا من ان مثل هذا لا يوجد الا ليكون معجزة للانبياء عليهم السلام وقيل حزقيل هو ذو الكفل وانما سمى بذلك لانه تكفل بشان سبعين نبيا وانجاهم من القتل وقيل انه عليه السلام مر بهم وهم موتى فجعل يتفكر فيهم متعجبا فاوحى الله اليه ان احببت احييتهم وجعلت ذلك الاحياء آية لك فقال نعم فاحياهم الله تعالى بدعائه المسئلة الثالثة انه قد ثبت بالدلائل ان معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من الموت وعند معاينة الاهوال والشدائد فهؤلاء الذين اماتهم الله ثم احياهم لا يخلو اما ان يقال انهم عاينوا الاهوال والاحوال التى معها صارت معارفهم ضرورية او ما شاهدوا شيئا من تلك الاحوال بل الله تعالى اماتهم بغتة كالنوم الحادث من غير مشاهدة للاهوال البتة فان كان الحق هو الاول فعند ما احياهم يمتنع ان يقال انهم نسوا تلك الاهوال ونسوا ما عرفوه لانهم بضرورة العقل لان الاحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل فكان يجب ان تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف فى الآخرة فاما ان يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير مكلفين فليس فى الاية ما يمنع منه او يقال انه تعالى حين اماتهم ما اراهم شيئا من الآيات العظيمة التى تصير معارفهم عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الاهوال عند القرب من الموت المسئلة الرابعة قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية آجالهم وهذا القول فيه كلام كثير وبحث طويل اما قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه احدها انه تفضل على اولئك الاقوام الذين اماتهم بسبب ان احياهم وذلك لانهم خرجوا

كما انه لا يبقى التكليف ١٢

من الدنيا

من الدنيا على المعصية فهو تعالى اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافى وثانيها ان العرب الذين كانوا منكرين للمعاد متمسكين بقول اليهود فى كثير من الامور فلما اخبر الله تعالى بهذه الواقعة التى كانت معلومة لهم وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد فالظاهر ان اولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذى هو الانكار الى الدين الحق الذى هو الاقرار بالبعث والنشور فيتخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله واحسانا فى حق هؤلاء المنكرين وثالثها ان هذه القصة تدل على ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله كيف كانت وتزيل عن قلبه الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعد العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التى بها يفوز بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله على عبيده ثم قال ولكن اكثر الناس لا يشكرون وهو كقوله تعالى فابى اكثر الناس الا كفورا قوله تعالى وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم فيه قولان الاول ان هذا خطاب للذين احياهم قال الضحاك احياهم ثم امرهم بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما اماتهم بسبب انهم كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم قاتلوا القول الثانى وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا استئناف خطاب للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه تعالى بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن امر الله بحب الحيوة وبسبب خوف الموت وليعلم كل احد ان ترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت كما قال فى قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا فيشجعهم على القتال الذى به وعد احدى الحسنيين اما فى العاجل الظهور على العدو واما فى الآجل الفوز بالخلود فى النعيم والوصول الى ما تشتهى الانفس وتلذ الاعين اما قوله تعالى فى سبيل الله فالسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله من حيث ان الانسان يسلكها ويتوصل الى الله تعالى بها ومعلوم ان الجهاد تقوية للدين فكان طاعة فلا جرم كان المجاهد مقاتلا فى سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم اى هو يسمع كلامكم فى ترغيب الغير فى الجهاد وفى تنفير الغير عنه عليم بما فى صدوركم من البواعث والاغراض وان ذلك الجهاد لغرض الدين او لعاجل الدنيا قوله تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون اعلم ان فى الاية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما امر بالقتال فى سبيل الله ثم اردف بقوله من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا اختلف المفسرون فيه على قولين الاول ان هذه متعلقة بما قبلها والمراد منه القرض فى الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر على الجهاد وامر القادر على الجهاد ان ينفق على نفسه فى طريق الجهاد ثم اكد ذلك بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى انفاق المال فى سبيل الله والاحتراز عن البخل بذلك القول الثانى ان هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذا القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال لهم ثلاثة اقوال الاول المراد من الاية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين احدهما انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا الثانى سبب نزول الاية قال ابن عباس نزلت هذه الاية فى ابى الدحداح قال يا رسول الله ان لى حديقتين فان تصدقت باحديهما فهل لى مثلاها فى الجنة قال نعم قال وام الدحداح معى قال نعم قال والصبية معى قال نعم فتصدق بافضل حديقتيه وكانت تسمى الجنينة قال فرجع ابو الدحداح الى اهله وكانوا فى الحديقة التى تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت ام الدحداح بارك الله لك فيما اشتريته ثم خرجوا منها وسلموها فكان صلى الله عليه وسلم يقول كم من نخلة رداح تدلى عروقها فى الجنة لابى الدحداح اذا عرفت سبب نزول الاية ظهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجبا والقول الثانى ان المراد من هذا القرض الانفاق الواجب فى سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بانه تعالى ذكر فى آخر الاية واليه ترجعون والقول الثالث وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه داخل تحت قوله مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل اما الذين قالوا المراد من هذا القرض شئ سوى انفاق المال ما روى عن بعض اصحاب ابن مسعود انه قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قال القاضى وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه فى عرف اللغة ثم قال ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان نقول الفقير الذى لا يملك شيئا اذا كان فى قلبه انه لو كان قادرا لانفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق فقد روى عنه عليه السلم انه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليلعن اليهود فانه له صدقة المسئلة الثانية اختلفوا فى ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة او مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه تقول العرب لك عندى قرض حسن وسئ والمراد منه الفعل الذى يجازى عليه قال امية بن الصلت ع كل امرء سوف يجزى قرضه حسنا او سيئا ومدينا كالذى دانا ومما يدل على ان القرض ما ذكرناه ان القرض فى اللغة القطع ومنه المقراض وانقرض القوم اذا هلكوا وذلك لانقطاع اثرهم فاذا اقرض فالمراد قطع له من ماله او عمله قطعة يجازى عليها والقول الثانى ان لفظ القرض هاهنا مجاز وذلك لان القرض ان يعطى الانسان شيئا ليرجع اليه مثله وهاهنا المنفق فى سبيل الله انما ينفق ليرجع اليه بدله الا انه حصل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه احدها ان القرض انما ياخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك فى حق الله محال وثانيها ان البدل فى القرض المعتاد لا يكون الا المثل وفى هذا الانفاق هو الضعف وثالثها ان المال الذى ياخذه المستقرض لا يكون ملكا له وهاهنا هذا الماخوذ ملك الله ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله تعالى قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع عند الله فكما ان القرض يجب اداؤه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب الواجب على هذا الانفاق واصل الى المكلف لا محالة ويروى انه لما نزلت هذه الاية قالت اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء يطلب منا القرض وهذا الكلام لا يليق الا بجهلهم وحمقهم لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضى من يقول فى معبوده هذا القول لا يستبعد منه ان يصفه بالفقر فان قيل فما معنى قوله من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا واى فائدة جرى الكلام على طريق الاستفهام قلنا لان ذلك فى الترغيب والدعاء الى الفعل اقرب من ظاهر الامر اما قوله تعالى قرضا حسنا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الواحدى القرض

وذلك كالزجر وهو انما يليق بالواجب ١٢

فى هذه الاية اسم للمصدر ولو كان مصدرا لكان اقراضا المسألة الثانية كون القرض حسنا يحتمل وجوها احدها ان يريد به
حلالا خالصا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة ومع الاختلاط ربما قبح الفعل وثانيها ان لا يتبع ذلك الانفاق منا ولا اذى
وثالثها ان يفعله على نية التقرب الى الله تعالى لان ما يفعل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب اما قوله تعالى فيضاعفه له
فيه مسألتان المسألة الاولى فى قوله فيضاعفه له اربع قراآت احدها قرأ ابو عمرو ونافع وحمزة والكسائى فيضاعفه
بالالف والرفع وثانيها قرأ عاصم فيضاعفه بالالف والنصب وثالثها قرأ ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع بلا
الف ورابعها قرأ ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب فنقول اما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف
على يقرض ووجه النصب ان يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى يكون قرض فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه
معنى الجزاء وجوب الجزاء بالفاء لا يكون الا رفعا المسألة الثانية التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة
على اصل الشىء حتى يصير مثلين او اكثر وفى الاية حذف والتقدير فيضاعفه ثوابا اما قوله تعالى اضعافا كثيرة فمنهم
من ذكر فيه قدرا معينا واجود ما يقال فيه ان القدر المذكور فى قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله
كمثل حبة انبتت سبع سنابل فيحمل المجمل على المفسر لان كلتا الايتين وردتا فى الانفاق ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى
لم يقتصر فى هذه الاية على التحديد بل قال بعده والله يضاعف لمن يشاء والقول الثانى وهو الاصح واختيار السدى
ان هذا التضعيف لا يعلم احد ما هو وكم هو وانما ابهم تعالى ذلك لان ذكر المبهم فى باب الترغيب اقوى من ذكر المحدود اما
قوله تعالى والله يقبض ويبسط ففى بيان ان هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه احدها ان المعنى انه تعالى لما كان هو القابض
الباسط فان كان التقدير هذا الذى امر بانفاق المال الفقير فلينفق المال فى سبيل الله فانه سواء انفق او لم ينفق فليس له
الا الفقر وان كان تقديره الغنى فلينفق فانه سواء انفق او لم ينفق فليس له الا الغنى والسعة وبسط اليد فعلى كلا
التقديرين يكون انفاق المال فى سبيل الله اولى وثانيها ان الانسان اذا علم ان القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال
[illegible]

خصوصا

خصوصا واتبعوا ذلك بعلة قوية توجب التشدد فى ذلك وهو قولهم وقد اخرجنا من ديارنا وابناءنا لان من بلغ منه
العدو هذا المبلغ فالظاهر من امره الاجتهاد فى قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المشهور انه يقال مالك تفعل كذا ولا يقال
مالك ان تفعل كذا قال تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال ما لكم لا تؤمنون بالله قلنا من وجهين الاول وهو قول المبرد والجواب
ان ما فى هذه الاية جحد لا استفهام كانه قال ما لنا نترك القتال وعلى هذا الطريق زال السؤال الوجه الثانى ان نسلم
ان ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه الاول قال الاخفش ان ههنا زائدة والمعنى ما لنا لا نقاتل وهذا ضعيف
لان القول بثبوت الزيادة فى كلام الله خلاف الاصل الثانى قال الفراء الكلام ههنا محمول على المعنى لان قولك ما لك
لا تقاتل معناه ما منعك ان تقاتل فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال تعالى ما منعك ان تسجد وقال ما لك
ان لا تكون مع الساجدين الثالث قال الكسائى والمعنى وما لنا فى ان لا نقاتل اى اى شىء لنا فى ترك القتال ثم سقطت كلمة فى
ورجح ابو على الفارسى قول الكسائى على قول الفراء وقال وذلك لان على قول الفراء لا بد من اضمار حرف الجر والتقدير
ما يمنعنا من ان نقاتل واذا كان لا بد من اضمار حرف الجر على القولين ثم على قول الكسائى يبقى اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره
وعلى قول الفراء لا يبقى فكان قول الكسائى لا محالة اولى واقوى اما قوله تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا فاعلم ان فى
الكلام محذوفا تقديره فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا اما قوله تعالى الا قليلا منهم
فهم الذين عبروا النهر وسياتى ذكرهم وقيل كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد اهل بدر ثم قال والله عليم بالظالمين ثلثمائة
اى هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قبل من ربه وهذا هو الذى يدل على تعلق هذه الاية بقوله قبل
ذلك وقاتلوا فى سبيل الله فكانه تعالى اكد وجوب ذلك بان ذكر قصة بنى اسرائيل فى الجهاد وعقب ذلك بان من يقدم
على مثله فهو ظالم والله عالم بما يستحقه الظالم وهذا بين فى كونه زجرا عن مثل ذلك فى المستقبل وفى كونه بعثا على الجهاد
وان يتشمر كل مسلم فى القتال بذلك قوله تعالى وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك
علينا ونحن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم والله
يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم اعلم انه تعالى لما بين فى الاية الاولى انه اجابهم الى ما سألوا ثم انهم تولوا بين
ان اول ما تولوا انكارهم امرة طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم ان يطلب من الله تعالى ان يبعث لهم ملكا فاجابهم بانه
تعالى قد بعث لكم طالوت ملكا قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمى كجالوت وداود وانما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته
وزعموا انه من الطول لما وصف به من البسطة فى الجسم ووزنه ان كان من الطول فعلوت واصله طولوت الا ان امتناع
صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبرانى وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة وعلى هذا التقدير يكون احد
سببيه العجمة لكونه عبرانيا ثم انه تعالى لما عينه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولى عن طاعة الله والاعراض عن حكمه وقالوا
انى يكون له الملك علينا فاستبعدوا جدا ان يكون ملكا عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت
مخصوصة بسبط معين من اسباط بنى اسرائيل وهو سبط لاوى بن يعقوب ومنه موسى وهرون وسبط المملكة سبط
يهودا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من احد هذين السبطين بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب انكروا
كونه ملكا لهم وزعموا انهم احق بالملك منه كانهم اكدوا هذه الشبهة بشبهة اخرى وهى قولهم لم يؤت سعة من المال
وذلك اشارة منهم الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغا وقال السدى كان مكاريا وقال اخرون كان سقاء
فان قيل ما الفرق بين الواوين فى قوله ونحن احق وفى قوله ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على
الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو احق منه بالملك وانه فقير
ولا بد للملك من مال يعتضد به ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم بوجوه الاول قوله تعالى ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل
المسألة الاولى معنى الاية انه تعالى خصه بالملك والامرة واعلم ان القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبى كان اخباره
عن الله انه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة فى ثبوت الملك له لان من جوز الكذب على الانبياء عليهم السلام
فحينئذ يرتفع الوثوق عن قولهم وذلك قدح فى ثبوت نبوتهم ورسالتهم واذا ثبت انه تعالى خصه بالملك واذا ثبت صدقا لمخبر ثبت صح
ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة المسألة الثانية قوله اصطفاه اى اخذ الملك من غيره واصطفا صافيا له واصطفاه
بمعنى الاستخلاص وهو ان ياخذ الشىء خالصا لنفسه وقال الزجاج انه ماخوذ من الصفوة والاصل فيه اصتفى فابدلت
التاء بالطاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيف ما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بهذا الملك والامرة وعلى
هذا الوجه وصف تعالى نفسه بانه اصطفى الرسل ووصفهم بانهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بانه المصطفى
المسألة الثالثة هذه الاية تدل على بطلان قول من يقول الامامة موروثة وذلك لان بنى اسرائيل انكروا ان يكون ملكهم
ممن لا يكون من بيت المملكة فاعلمهم الله ان هذا الشرط ساقط والمستحق للملك من خصه الله بذلك وهو نظير قوله تؤتى
الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء الوجه الثانى فى الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة فى العلم والجسم
وتقرير هذا الجواب انهم طعنوا فى استحقاقه للملك بامرين احدهما انه ليس من اهل بيت الملك والثانى انه فقير والله تع
بين انه اهل للملك وقرر ذلك بانه حصل له وصفان احدهما العلم والثانى القدرة وهذان الوصفان اشد مناسبة لاستحقاق
الملك من الوصفين الاولين وبيانه من وجوه الاول ان العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية والمال والجاه ليسا
كذلك والثانى ان العلم والقدرة يمكن التوسل بهما الى المال والجاه ولا ينعكس والثالث ان العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة
لجوهر نفس الانسان والمال والجاه امران منفصلان عن ذات الانسان والرابع ان العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان
والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان والخامس ان العالم بامر الحروب القوى الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به فى حفظ
مصلحة البلد وفى دفع شر الاعداء اتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغنى اذا لم يكن له علم بضبط المصالح وقدرة على
دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا ان اسناد الملك الى العالم القادر اولى من اسناده الى النسيب الغنى ثم ههنا مسائل المسألة
الاولى احتج اصحابنا فى مسألة خلق الاعمال بقوله وزاده بسطة فى العلم والجسم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق
انما حصلت بتخليق الله تعالى وايجاده وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذى اعطى العقل ونصب
الدلائل واجاب الاصحاب بان الاصل فى الاضافة المباشرة دون التسبب المسألة الثانية قال بعضهم المراد من بسطة

في الجسم طول القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنكبيه قاعدا وإنما سمي الطالوت لطوله وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال وكان أجمل بني إسرائيل وقيل المراد القوة وهذا القول عندي أصح لأن المنتفع به في دفع الأعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال المسألة الثالثة أنه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على أن الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية الوجه الثالث في الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يؤتي ملكه من يشاء وتقريره أن الملك والعبيد لله تعالى فهو تعالى يؤتي ملكه من يشاء ولا اعتراض لأحد عليه في فعله لأن المالك إذا تصرف في ملك نفسه فلا اعتراض لأحد عليه الوجه الرابع في الجواب قوله تعالى والله واسع عليم وفيه ثلاثة أقوال الأول أنه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شيء والتقدير أنتم طعنتم في طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرحمة فإذا فوض الملك إليه فإن علم أن الملك لا يتمشى إلا بالمال فهو تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال القول الثاني أنه واسع بمعنى موسع أي يوسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه القول الثالث أنه واسع بمعنى أنه ذو سعة ويجيء فاعل ومعناه ذو كذا كقوله في عيشة راضية أي ذات رضى وهم ناصب في ونصب ثم بين بقوله عليم أنه تعالى مع قدرته على إغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج إليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل فيختار بعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحته في قيامه بأمر الملك قوله تعالى وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين اعلم أن ظاهر الآية المتقدمة يدل على أن أولئك الأقوام كانوا مقرين بنبوة النبي الذي كان فيهم لأن قوله تعالى حكاية عنهم إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا فالظاهر أنهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي ومقرين بأنه مبعوث من عند الله تعالى ثم إن ذلك النبي لما قال إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا كان هذا دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ثم إنه تعالى لكمال رحمته بالخلق ضم إلى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون النبي ذلك صادقا في ذلك الكلام ويدل أيضا على أن طالوت نصبه الله تعالى للملك وإكثار الدلائل من الله تعالى جائز ولذلك كثرت معجزات موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلوة والسلام فلهذا قال تعالى وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت وفيه مسائل المسألة الأولى أن مجيء ذلك التابوت لا بد وأن يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح أن يكون معجزة وآية من عند الله تعالى دالة على صدق تلك الدعوى ثم قال أصحاب الأخبار إن الله تعالى أنزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الأنبياء من أولاده فتوارثه أولاد آدم إلى أن وصل إلى أولاد يعقوب ثم بقي في أيدي بني إسرائيل وكانوا إذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم وإذا حضروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فإذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا النصرة فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال ذلك النبي إن آية ملكه أنكم تجدون التابوت في داره ثم إن الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت فسلط الله على أولئك الكفار البلاء حتى إن كل من بال عنده أو تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار أن ذلك لأجل استخفافهم بالتابوت فأخرجوه فوضعوه على ثورين فأقبل الثوران يسيران ووكل الله بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما حتى أتوا منزل طالوت ثم إن قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت فعلموا أن ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك هو قوله تعالى إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت والإتيان على هذا مجاز لأنه أتي به ولم يأت هو فنسب إليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة والرواية الثانية أن التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التورية فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم إن الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني إسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم إن آية ملك طالوت أن يأتيكم التابوت من السماء ثم إن التابوت لم يحمله الثوران ولا الملائكة بل نزل من السماء إلى الأرض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون إليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس وعلى هذا الإتيان حقيقة في التابوت وأضيف الحمل إلى الملائكة في القولين جميعا لأن من حفظ شيئا في الطريق جاز أن يوصف بأنه حمل ذلك الشيء وإن لم يحمله كما يقول القائل حملت الأمتعة إلى زيد إذا حفظها في الطريق وإن كان الحامل غيره واعلم أنه تعالى جعل إتيان التابوت معجزة ثم فيه احتمالان أحدهما أن يكون مجيء التابوت معجزا وذلك هو الذي قدرناه والثاني أن لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بأن يشاهدوا التابوت خاليا ثم إن ذلك النبي يضعه بمحضر من القوم في بيت ويغلقون البيت ثم إن النبي يدعي أن الله تعالى يخلق فيه ما يدل على واقعتنا فإذا فتحوا الباب ونظروا في التابوت رأوا فيه كتابا يدل على أن ملكهم هو طالوت وعلى أن الله تعالى ينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزا قاطعا دالا على أنه من عند الله ويحتمل لفظ القرآن هذا لأن قوله يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم يحتمل أن يكون المراد منه أنهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلبهم واطمينان نفسهم فهذا محتمل المسألة الثانية قال صاحب الكشاف وزن التابوت إما أن يكون فعلوتا أو فاعولا والثاني مرجوح لأنه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد نحو سلس وقلق فلا يقال تابوت من تبت قياسا على ما قالوه فإذا فسد هذا القسم تعين الأول وهو أنه فعلوت من التوب وهو الرجوع لأنه ظرف توضع فيه الأشياء وتودع فيه فلا يزال يرجع إليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع إليه فيما يحتاج إليه من مودعاته المسألة الثالثة قرأ الكل التابوت بالتاء وقرأ أبي وزيد بن ثابت التابوه بالهاء وهي لغة الأنصار المسألة الرابعة من الناس من قال إن طالوت كان نبيا لأن الله تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذا كان نبيا ولا يقال إن هذا كان من باب كرامات الأولياء لأن الفرق بين الكرامة والمعجزة أن الكرامة لا تكون على سبيل التحدي وهذا كان على سبيل التحدي فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات والجواب لا يبعد أن يكون ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه معجزة له فإنه كان آية قاطعة في ثبوت ملكه أما قوله تعالى فيه سكينة من ربكم ففيه مسئلتان المسألة الأولى السكينة فعيلة من السكون وهو ضد الحركة وهي مصدر وقع موقع الاسم كالقضية والبقية والعزيمة المسألة الثانية اختلفوا في السكينة وضبط الأقوال فيها أن نقول المراد بالسكينة إما أن يقال إنه كان شيئا حاصلا في التابوت أو ما كان كذلك والقول الثاني هو قول أبي بكر الأصم فإنه قال معناه أن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة أي تسكنون عند مجيئه وتقرون له بالملك وتزول نفرتكم عنه لأنه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلابد وأن تسكن

كون ذلك النبي

قلوبهم

قلوبهم إليه وتزول نفرتهم بالكلية وأما القسم الأول وهو أن المراد من السكينة شيء كان موضوعا في التابوت وعلى هذا ففيه أقوال الأول وهو قول أبي مسلم أنه كان في التابوت بشارات من كتب الله المنزلة على موسى وهرون ومن بعدهما من الأنبياء عليهم السلام بأن الله ينصر طالوت وجنوده فيزول خوف العدو عنهم الثاني وهو قول علي رضي الله عنه كان لها وجه كوجه الإنسان وفيها ريح هفافة الثالث وهو قول ابن عباس هي صورة من زبرجد أو ياقوت لها رأس كرأس الهر وذنب كذنبه فإذا صاحت كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فإذا وقف وقفوا ونزل النصر القول الرابع وهو قول عمرو بن عبيد أن السكينة التي كانت في التابوت شيء لا يعلم واعلم أن السكينة عبارة عن الثبات والأمن فهو كقوله تعالى في قصة الغار فأنزل الله سكينته عليه وكقوله تعالى فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين فكذا قوله تعالى فيه سكينة من ربكم معناه الأمن والسكون واحتج القائلون بأنه حصل في التابوت شيء بوجهين الأول أن قوله فيه سكينة يدل على كون التابوت ظرفا للسكينة والثاني وهو أنه عطف عليه قوله وبقية مما ترك آل موسى فكما أن التابوت كان ظرفا للبقية وجب أن يكون ظرفا للسكينة والجواب عن الأول أن كلمة في كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الإبل وقال في خمس من الإبل شاة أي بسببه فقوله في هذه الآية فيه سكينة أي بسببه تحصل سكينة والجواب عن الثاني لا يبعد أن يكون المراد بقية مما ترك آل موسى وآل هرون من الدين والشريعة والمعنى أن بسبب هذا التابوت ينتظم أمر ما بقي من دينهما وشريعتهما وأما القائلون بأن المراد بالبقية شيء كان موضوعا في التابوت فقالوا البقية هي رضاض الألواح وعصا موسى وثيابه وشيء من التورية وقفيز من المن الذي كان ينزل عليهم أما قوله تعالى آل موسى ففيه قولان الأول قال بعض المفسرين يحتمل أن يكون المراد من آل موسى وآل هرون هو موسى وهرون نفسهما والدليل عليه قوله عليه السلام لأبي موسى الأشعري لقد أوتي هذا من مزامير آل داود وأراد به داود نفسه لأنه لم يكن لأحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود والقول الثاني قال القفال إنما أضيف ذلك إلى آل موسى وآل هرون لأن ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما إلى وقت طالوت وكان في التابوت أشياء توارثها العلماء من أتباع موسى وهرون فيكون الآل هم الأتباع قال تعالى أدخلوا آل فرعون أشد العذاب أما قوله تعالى تحمله الملائكة فقد تقدم القول فيه أما قوله تعالى إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين فالمعنى أن الآية معجزة باهرة إن كنتم ممن يؤمنون بدلالة المعجزة على صدق المدعي والله أعلم قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين اعلم أن في الآية مسائل المسألة الأولى أن وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقي الكلام والتقدير أنه لما أتاهم بآية التابوت أذعنوا له وأجابوه إلى المسير تحت رايته فلما فصل بهم أي فارق حد بلده وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل إذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه وامرأته فصالا ويقال للفطام فصال لأنه قطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه ومنه قوله تعالى ولما فصلت العير وقال صاحب الكشاف وقوله فصل عن موضع كذا أصله فصل نفسه ثم لأجل الكثرة في الاستعمال حذف المفعول حتى صار في حكم غير المتعدي كما يقال انفصل والجنود جمع جند وكل صنف [illegible]

مزمارا

منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا اي ليس على ديننا ومذهبنا المسئلة الثانية قال اهل اللغة لم يطعمه اي لم يذقه وهو من الطعم وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله اهل اللغة وعندي انما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة الاول ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء واراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا الماء عندي كانه الجلاب وكانه عسل فيصفه بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى حيث يكون ذلك الماء في فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وان لا يشربه والثاني ان من جعل الماء في فمه وتمضمض به ثم اخرجه من الفم فانه يصدق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه انه شربه فلو قال ومن لم يشربه فانه متى كان المنع مقصورا على الشرب ولما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصلا في الشرب وفي المضمضة ومعلوم ان هذا التكليف اشق فان الممنوع من شرب الماء اذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة المسئلة الثالثة انه تعالى قال في اول الاية فمن شرب منه فليس مني ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغي ان يقال ومن لم يطعم منه ليكون اخر الاية مطابقا لاولها الا انه ترك ذلك اللفظ ولخير هذا لفائدة وهي ان الفقهاء اختلفوا في ان من حلف ان لا يشرب من هذا النهر كيف يحنث قال ابو حنيفة لا يحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يحنث لان الشرب من الشيء هو ان يكون ابتداء شربه متصلا بذلك الشيء وهذا لا يحصل الا بان يشرب من النهر وقال الباقون بل اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لان هذا وان كان مجازا الا انه مجاز معروف مشهور اذا عرفت هذا فنقول ان قوله من شرب منه فليس مني ظاهره ان يكون النهي مقصورا على الشرب من النهر حتى لو اخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهي فلما كان هذا الاحتمال قائما في اللفظ الاول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه متى اضاف الطعم والشرب الى الماء لا الى النهر ازاله لذلك الابهام اما قوله تعالى الا من اغترف غرفة بيده ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو غرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بالضم قال اهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل الذي يحصل في الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكلة يقال فلان يأكل بالنهار اكلة واحدة وما اكلت عنده الا اكلة بالضم اي شيئا قليلا كاللقمة وتقول الحزة من اللحم بالضم القطعة اليسيرة منه وحززت اللحم حزة اي قطعته مرة واحدة ونحوها الحسوة والحسوة والخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة بالفتح ان تخطو مرة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل مما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف او ما اغترف به المسئلة الثانية قوله الا من اغترف استثناء من قوله فمن شرب منه فليس مني وهذه الجملة في حكم المتصلة بالاستثناء الا انها قدمت في الذكر للعناية المسئلة الثالثة قال ابن عباس كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ويحمل منها واقول هذا الكلام يحتمل من وجهين احدهما انه كان ماذونا ان يأخذ من الماء كم شاء مرة واحدة بقربة او جرة بحيث كان المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ولدوابه ولخدمه ولان يحمله مع نفسه والثاني انه كان يأخذ القليل الا انه تعالى يجعل فيه البركة حتى يكفي لهؤلاء كلهم فهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى يروي الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اما قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابي والاعمش الا قليل قال صاحب الكشاف وهذا بسبب ميلهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربوا منه في المعنى فلم يطيعوه لا جرم حمل عليه كانه قيل فلم يطيعوه الا قليل منهم المسئلة الثانية قد ذكرنا ان المقصود من الابتلاء ان يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون اهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وان كل من شرب منه لا يكون ماذونا في هذا القتال وكان في قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لا جرم اقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المنافق والصديق عن العدو وروي ان اصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع اكثرهم في النهر واكثروا الشرب واطاع قوم قليل منهم امر الله تعالى فلم يزيدوا على الاغتراف فاما الذين شربوا وخالفوا امر الله فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو واما الذين اطاعوا امر الله قوي قلبهم وصح ايمانهم وعبروا النهر سالمين المسئلة الثالثة القليل الذي لم يشرب قيل انه اربعة الاف رجل والمشهور وهو قول الحسن انهم كانوا على عدد اهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه يوم بدر انتم اليوم على عدد اصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه الا مؤمن قال البراء بن عازب وكنا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا اما قوله تعالى فلما جاوزه هو والذين امنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لا خلاف بين المفسرين ان الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجهوا معه الى لقاء العدو الا من اطاعه في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم كان قبل عبور النهر او بعده وفيه قولان القول الاول انه ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القائل بامور الحجة الاولى ان الله تعالى قال فلما جاوزه هو والذين امنوا معه والمراد بقوله امنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر تعالى كل العسكر ثم خص المطيعين بانهم عبروا النهر علمنا انه ما عبر النهر احد الا المطيعون الحجة الثانية الاية المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس مني اي ليس من اصحابي في السفر كالرجل الذي يقول لغيره لست انت منا في هذا الامر قالوا ومعنى فشربوا منه اي ليتسببوا به الى الرجوع وذلك لفساد نيتهم وقلبهم الحجة الثالثة ان المقصود من هذا الابتلاء ان يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل ان يرتدوا عند حضور العدو واذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس الا هذا المعنى كان الظاهر انه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما اذن لهم في عبور النهر القول الثاني انه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر واعتمدوا في اثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المنقاد لامر ربه بل لا يصدر الا عن المنافق او الفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه احدها يحتمل ان يقال ان طالوت لما عزم على مجاوزة هذا النهر وتخلف الاكثرون ذكر المتخلفون ان عذرنا في هذا التخلف انه لا طاقة لنا بجالوت وجنوده فنحن معذورون في هذا التخلف اقصى ما في الباب ان يقال ان الفاء في قوله فلما جاوزه يقتضي ان يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده انما وقع بعد المجاوزة الا انا نقول يحتمل ان يقال ان طالوت والمؤمنين لما جازوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المكالمة

ويحتمل

ويحتمل ان يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة وعلى هذا التقدير فالاشكال يصير زائلا والجواب الثاني انه يحتمل ان يقال المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى فالقسم الاول هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم والقسم الثاني هم الذين اجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة والجواب الثالث يحتمل ان يقال القسم الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد وان نوطن انفسنا على القتال والقسم الثاني قالوا بل نرجو من الله الفتح والظفر وكان غرض الاولين الترغيب في الشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الاخر الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من هذين القولين طعن البتة المسئلة الثانية الطاقة مصدر بمعنى الاطاقة يقال اطقت الشيء اطاقة وطاقة ومثلها اطاع اطاعة وطاعة والاسم الطاعة واغار يغير اغارة والاسم الغارة واجاب يجيب اجابة والاسم الاجابة وفي المثل اساء سمعا فاساء اجابة اي جوابا اما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله ففيه سؤال وهو انه تعالى لم جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين والجواب ان السبب فيه امور الاول وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه السلام من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وهؤلاء المؤمنون لما وطنوا انفسهم على القتل وغلب على ظنونهم انهم لا يتخلصون من الموت لا جرم قيل في صفتهم انهم يظنون انهم ملاقوا الله الثاني الذين يظنون انهم ملاقوا الله اي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان احدا لا يعلم عاقبة امره فلا بد من ان يكون ظانا راجيا وان بلغ في الطاعة ما بلغ الا من اخبره الله بعاقبة امره وهذا قول ابي مسلم وهو حسن الثالث ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاقوا طاعة الله وذلك لان الانسان لا يمكنه ان يكون قاطعا بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما اتى فيه بشيء من الرياء والسمعة ولا تكون نيته خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة انما الممكن فيه ان يظن انه اتى به على نعت الطاعة والاخلاص الرابع انا ذكرنا في تفسير قوله ان يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم ان المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب الهية نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب ان النصر والظفر يحصل في المرة الاولى او بعدها فقوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله يعني الذين يظنون انهم ملاقوا وعد الله اياهم بالنصر والظفر وانما جعله ظنا لا يقينا لان حصوله في الجملة وان كان قطعا الا ان حصوله في المرة الاولى ما كان الا على سبيل الظن الخامس قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقوا الله اي انهم يعلمون ويوقنون الا انه تعالى اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين اليقين والظن من المشابهة في تأكد الاعتقاد اما قوله تعالى كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة بالتأييد الالهي والنصرة السماوية فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة واذا جاءت المحنة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة المسئلة الثانية الفئة الجماعة لان بعضهم قد فاء الى بعض فصاروا جماعة وقال الزجاج اصل الفئة من قولهم فأوت رأسه بالسيف وفأيت اذا قطعت فالفئة الفرقة من الناس كانها قطعة منه المسئلة الثالثة قال الفراء لو القيت من هاهنا جاز في فئة الرفع والنصب والخفض اما النصب فلان كم بمنزلة عدد فينصب ما بعده نحو عشرين رجلا واما الخفض فبتقدير دخول من عليه واما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كانه قيل كم غلبت فئة اما قوله تعالى والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان يكون هذا قولا للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل ان يكون قولا من الله وان كان الاول اظهر قوله تعالى ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى المبارزة في الحرب هي ان يبرز كل واحد منهما لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه المسئلة الثانية ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء انه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصرة لا يحصلان الا باعانة الله تعالى لا جرم لما برز عسكر طالوت الى عسكر جالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لا جرم اشتغلوا بالدعاء فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا ونظيره ما حكى الله عن قوم اخرين انهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن فروي عنه في قصة بدر انه عليه السلام لم يزل يصلي ويستنجز من الله وعده وكان متى لقي عدوا قال اللهم اني اعوذ بك من شرورهم واجعل كيدهم في نحورهم وكان يقول اللهم بك اصول وبك احول المسئلة الثالثة الافراغ الصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه واصله من الفراغ يقال فلان فارغ معناه انه خال مما يشغله والافراغ اخلاء الاناء مما فيه وانما يخلو بصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله ربنا افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين الاول انه اذا صب الشيء في الشيء فقد اثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التأكيد والثاني ان افراغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بصب كل ما فيه فمعنى افرغ علينا صبرا اي اصبب علينا اتم صب وابلغه المسئلة الرابعة اعلم ان الامور المطلوبة عند المحاربة مجموع امور ثلاثة الاول ان يكون الانسان صبورا على مشاهدة المخاوف والامور الهائلة وهذا هو الركن الاصلي للمحارب فانه اذا كان جبانا لا يحصل منه مقصود اصلا والثاني ان يكون قد وجد من الالات والادوات والاتفاقات الحسنة ما يمكنه ان يقف ويثبت ولا يصير ملجأ الى الفرار والثالث ان تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه ان يقهر العدو اذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى هي المراد بقوله افرغ علينا صبرا والثانية هي المراد بقوله وثبت اقدامنا والثالثة هي المراد بقوله وانصرنا على القوم الكافرين المسئلة الخامسة احتج الاصحاب على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله افرغ علينا صبرا وذلك لانه لا معنى للصبر الا القصد على الثبات والسكون ولا معنى للثبات الا السكون والاستقرار وهذه الاية دالة على ان ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله افرغ علينا صبرا وعلى الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد ايضا بفعل الله تعالى وهو قوله وثبت اقدامنا وهذا صريح في ان الارادة والمراد من فعل العبد بخلق الله تعالى اجاب القاضي عنه

لانه لا سبيل الى الفرار من امر الله

بان المراد من الصبر وتثبيت القدم تحصيل اسباب الصبر واسباب ثبات القدم وتلك الاسباب امور احدها ان يجعل في
قلوب اعدائهم رعبا وجبنا منهم فيقع بسبب ذلك فيهم الاضطراب فيصير ذلك سببا لجراة المسلمين عليهم ويصير داعيا
لهم في الصبر على القتال وترك الانهزام وثانيها ان يلطف لبعض اعدائهم في معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف
والتفرق ويصير ذلك سببا لجراة المؤمنين عليهم وثالثها ان يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم واهاليهم من البلاء
والوباء ما يكون سببا لاشتغالهم بانفسهم ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة فيصير ذلك سببا لجراة المسلمين عليهم
ورابعها ان يبتليهم بمرض وضعف يعمهم او يعم اكثرهم او بموت رئيسهم ومن يدبر امرهم فيعرف المؤمنون ذلك فيصير
ذلك سببا لقوة قلوبهم وموجبا لان يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضي والجواب من وجهين احدهما انا بينا ان
الصبر عبارة عن القصد على السكون والثبات عبارة عن السكون فدلت هذه الاية على ان ارادة العبد ومراده من الله
تعالى وذلك يبطل قولكم وانتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على اسباب الصبر وثبات الاقدام ومعلوم ان ترك
الظاهر بغير دليل لا يجوز الوجه الثاني في الجواب ان هذه الاسباب التي سلمتم انها بفعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت
فهل لها اثر في ترجيح الداعي او ليس لها اثر فيه فان لم يكن لها اثر فيه لم يكن لطلبها من الله فائدة وان كان لها اثر في الترجيح
فعند صدور هذه الاسباب المرجحة من الله تعالى يحصل الرجحان وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح فيجب حصول
طرف الراجح لانه لا خروج عن طرفي النقيض وهو المطلوب **قوله تعالى** فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت واتاه الله
الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين
اما قوله تعالى فهزموهم باذن الله المعنى ان الله استجاب دعاءهم فافرغ الصبر عليهم وثبت اقدامهم ونصرهم على القوم
الكافرين جالوت وجنوده وحقق بفضله ورحمته ظن من قال كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله فهزموهم
باذن الله واصل الهزم في اللغة الكسر يقال سقاء منهزم اذا تشقق مع جفاف وهزمت العظم والقصبة هزما والهزمة
نقرة في الجبل او في الصخرة قال سفيان بن عيينة في زمزم هي هزمة جبريل عليه السلام يريد هزمها برجله فخرج الماء
ويقال سمعت هزمة الرعد كانه صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيم لانه يتشقق بالمطر وهزم الضريع وهزمه ما كسر
منه ثم اخبر الله تعالى ان تلك الهزيمة كانت باذن الله اي باعانته وتوفيقه وتيسيره وانه لولا اعانته وتيسيره لما
حصلت البتة ثم قال تعالى وقتل داود جالوت قال ابن عباس ان داود عليه السلام كان راعيا وله سبعة اخوة مع
طالوت فلما ابطأ خبر اخوته على ابيهم ايشا ارسل ابنه داود اليهم لياتيه بخبرهم فاتاهم وهم في المصاف وبرز جالوت
الجبار وكان من قوم عاد الى البراز فلم يخرج اليه احد فقال يا بني اسرائيل لو كنتم على الحق لبارزني بعضكم فقال داود
لاخوته اما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوه فذهب الى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت وهو يحرض
الناس فقال له داود ما تصنعون بمن يقتل هذا الاقلف فقال طالوت انكحه ابنتي واعطيه نصف مملكتي فقال داود وانا خارج
اليه وكانت عادته انه يقاتل بالمقلاع الذئب والاسد في المرعى وكان طالوت عارفا بجلادته فلما هم داود بان يخرج الى
جالوت مر بثلاثة احجار فقلن يا داود خذنا معك ففينا منية جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فاصابه في صدره ونفذ
الحجر فيه وقتل بعده ناسا كثيرا فهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت فحسده طالوت واخرجه عن ملكه ولم يف وعده
ثم ندم على صنيعه فذهب يطلبه الى ان قتل وملك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة الا
له واعلم ان قوله فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كانت من عسكر طالوت وان قتل
جالوت ما كان الا من داود ولا دلالة في الظاهر على ان انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت او بعده لان الواو لا يفيد
الترتيب اما قوله تعالى واتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال بعضهم اتاه الملك والنبوة جزاء
على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع ان الله تعالى كان عالما بانه صالح لتحمل امر النبوة والنبوة لا يمتنع
ان تكون جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين واتيناهم من الايات ما فيه بلاء مبين
وقال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وظاهر الاية تدل على ذلك ايضا لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال
بعده واتاه الله الملك والحكمة والسلطان اذا انعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة يغلب على الظن ان
ذلك الانعام على بعض عبيده لاجل تلك الخدمة وقال الاكثرون ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض
التفضل والانعام قال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس **المسألة الثانية** قال بعضهم ظاهر الاية تدل على
ان داود حين قتل جالوت اتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر ايتاء الملك والنبوة عقيب ذكر قتل داود جالوت
وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبيان المناسبة انه عليه السلام لما قتل
مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزا لا سيما وقد نطقت الاحجار معه وقالت خذنا وانك تقتل جالوت بنا
وظهور المعجز يدل على النبوة واما الملك فلان القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل
القليل فلا شك ان النفوس تميل اليه وذلك يقتضي حصول الملك له ظاهرا وقال الاكثرون ان حصول الملك والنبوة
له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك قالوا والروايات وردت بذلك قالوا ولان الله تعالى كان
قد عين الملك لطالوت فيبعد ان يعزله عن الملك حال حياته والمشهور في احوال بني اسرائيل انه تعالى كان يبعث فيهم
نبيا وكان يملك عليهم ملكا وكان ذلك الملك ينفذ امور ذلك النبي وقد كان نبي ذلك الزمان اشمويل وملك ذلك
الزمان طالوت فلما توفي اشمويل اعطى الله النبوة لداود ولما مات طالوت اعطى الله الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة
فيه **المسألة الثالثة** الحكمة هي وضع الامور مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى انما يحصل بالنبوة فلا يبعد
ان يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة قال تعالى ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب
والحكمة واتيناهم ملكا عظيما وقال فيما نعت به نبيه عليه السلام ويعلمهم الكتاب والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من
الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع ان الملك ادون حالا من النبوة قلنا لانه تعالى بين في هذه الاية كيفية ترقي
داود عليه السلام الى المراتب العالية واذا تكلم المتكلم في كيفية الترقي فكل ما كان اكثر تأخرا في الذكر كان اعلى حالا
واعظم رتبة اما قوله تعالى وعلمه مما يشاء ففيه وجوه احدها ان المراد به ما ذكره في قوله تعالى وعلمناه صنعة

الضريع يبيس الشبرق وهو نبت حص

لبوس لكم

لبوس لكم لتحصنكم من باسكم وقال والنا له الحديد ان اعمل سابغات وقدر في السرد وثانيها ان المراد كلام الطير
والنمل قال تعالى حكاية عنه علمنا منطق الطير وثالثها المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما تعلم ضبط
الملك من ابائه لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة ورابعها علم الدين قال تعالى واتينا داود زبورا وذلك لانه كان
حاكما بين الناس فلا بد وان يعلمه الله كيفية الحكم والقضاء وخامسها الالحان الطيبة ولا يبعد حمل اللفظ على الكل
فان قيل انه تعالى لما ذكر انه اتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في ذلك فلم ذكر بعده وعلمه مما يشاء قلنا
المقصود منه التنبيه على ان العبد قط لا ينتهي الى حالة يستغني عن التعلم سواء كان نبيا او لم يكن ولهذا السبب قال
لمحمد صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما اما قوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض اعلم
انه تعالى لما بين ان الفساد الواقع بجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين
عقيب ذلك جملة تشتمل على ذلك التفصيل في هذا الباب وهو انه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكيلا تفسد الارض
فقال ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وههنا مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو ولولا دفع
الله بغير الف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرءا جميعا ان الله يدفع عن الذين امنوا بغير الف ووافقهما عاصم وحمزة
والكسائي وابن عامر اليحصبي على دفع الله بغير الف الا انهم قرءوا ان الله يدافع عن الذين امنوا بالالف وقرا نافع ولولا دفاع
الله الناس وان الله يدافع بالالف اذا عرفت هذه الروايات فنقول اما من قرا ولولا دفع الله ان الله يدفع فوجهه ظاهر
واما من قرا ولولا دفاع الله ان الله يدافع عن الذين امنوا فوجه الاشكال فيه ان المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل
واحد من المتدافعين دافعا لصاحبه ومانعا له عن فعله وذلك من العبد في حقه تعالى محال والجواب ان لاهل اللغة في
لفظ دفاع قولين احدهما انه مصدر لدفع تقول دفعته دفعا ودفاعا كما يقال كتبته كتبا وكتابا قالوا وفعال كثيرا
يجيء مصدرا للثلاثي في فعل وفعل وفعل تقول جمح جماحا وطمح طماحا وتقول لقيته لقاء وقمت قياما وعلى هذا التاويل
كان قوله ولولا دفاع معناه ولولا دفع الله والقول الثاني قول من جعل دفاع من دافع فالمعنى انه تعالى يكف الظلمة والعصاة
عن ظلم المؤمنين على ايدي انبيائه ورسله وائمة دينه وكان يقع بين اولئك المحقين واولئك المبطلين مدافعات
ومكافحات فحسن الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال تعالى يحاربون الله ورسوله وشاقوا الله كما قال قاتلهم الله ونظائره
كثيرة **المسألة الثانية** اعلم انه تعالى ذكر في هذه الاية المدفوع والمدفوع به اما المدفوع عنه فغير مذكور فقوله
ولولا دفع الله الناس بعضهم اشارة الى المدفوع وقوله ببعض اشارة الى المدفوع به واما المدفوع عنه فغير مذكور
فيحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل ان يكون مجموعهما
اما القسم الاول وهو ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فتلك الشرور اما ان يكون المرجع بها الى الكفر والى
الفسق او اليهما فلنذكر هذه الاحتمالات الاحتمال الاول ان يكون المعنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض
فعلى هذا التقدير فالدافعون هم الانبياء عليهم السلام وائمة الهدى فانهم هم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر
باظهار الدلائل والبراهين والبينات قال تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور والاحتمال الثاني
ان يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم
الناهون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما قال كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
ويدخل في هذا الباب الائمة المنصوبون من قبله تعالى لاجل اقامة الحدود واظهار شعائر الاسلام ونظيره قوله ادفع
بالتي هي احسن السيئة وفي موضع اخر ادفع بالتي هي احسن وفي موضع اخر ويدرءون بالحسنة السيئة والاحتمال الثالث
ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج واثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض واعلم ان الدافعين على هذا التقدير
هم الانبياء عليهم السلام ثم الائمة والملوك الذابون عن شرائعهم وتقريره ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يعيش
وحده لانه ما لم يخبز هذا لذاك ولم يطحن ذلك لهذا ولم يبن هذا لذاك ولم ينسج ذلك لهذا لا يتم مصلحة الانسان
فظاهر ان مصلحة الانسان الواحد لا تتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قيل الانسان مدني بالطبع ثم ان الاجتماع
سبب للمنازعة المفضية الى المخاصمة اولا والمقاتلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق لتكون تلك
الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات فالانبياء عليهم السلام الذين اتوا من عند الله بهذه الشرائع هم الذين دفع
الله بسببهم وبسبب شرائعهم الافات عن الخلق فان الخلق ما داموا يبقون متمسكين بالشرائع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع
والملوك والائمة متى كانوا متمسكين بهذه الشرائع كانت الفتن زائلة والمصالح حاصلة فظهر انه تعالى يدفع عن المؤمنين
انواع شرور الدنيا بسبب بعثة الانبياء عليهم السلام واعلم انه كما لا بد في قطع الخصومات والمنازعات من الشرع
فكذلك لا بد في تنفيذ الشريعة من الملك ولهذا قال عليه السلام الملك والدين توأمان وقال ايضا الاسلام اس
والسلطان حارس وما لا اس له فهو منهدم وما لا حارس له فهو ضايع وعلى هذا يدفع الله عن المؤمنين انواع شرور
الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت
الارض اي لغلب على اهل الارض القتل والمعاصي وذلك يسمى فسادا قال تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب
الفساد وقال اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الا ان تكون جبارا في الارض وما تريد ان تكون
من المصلحين وقال اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد وقال اتذر موسى وقومه ليفسدوا
في الارض وقال ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي الناس وهذا التاويل يشهد له قوله في سورة الحج ولولا
دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد الاحتمال الرابع ولولا دفع الله بالمؤمنين
والابرار عن الكفار والفجار لفسدت الارض وهلكت بمن فيها وتصديق هذا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يدفع
بمن يصلي من امتي عمن لا يصلي وبمن يزكي عمن لا يزكي وبمن يصوم عمن لا يصوم وبمن يحج عمن لا يحج وبمن يجاهد عمن
لا يجاهد ولو اجتمعوا على ترك هذه الاشياء لما انظرهم طرفة عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية
ومما يدل على صحة هذا القول من القران قوله تعالى واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز
لهما وكان ابوهما صالحا وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤهم فتصيبكم منهم

معزة بغير علم ليدخل الله فى رحمته من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما وقال وما كان الله ليعذبهم
وانت فيهم ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله لفسدت الارض اى لاهلك الله اكثر اهلها لكثرة الكفار والعصاة
الاحتمال الخامس ان يكون اللفظ محمولا على الكل لان بين هذه الاقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة فاذا حملنا
اللفظ عليه دخلت الاقسام باسرها فيه **المسئلة الثالثة** قال القاضى هذه الاية اقوى ما يدل على بطلان الجبر لانه ان
كان الفساد من خلقه فكيف يصح ان يقول ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ويجب ان لا يكون على
قولهم لدفاع الناس بعضهم ببعض تاثير فى زوال الفساد وذلك لان على قولهم الفساد انما لا يقع بسبب ان لا يفعله الله
تعالى ولا يخلقه الا لامر يرجع الى الناس الجواب ان الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد فاذا صح مع ذلك العلم ان لا يفعل الفساد
كان المعنى انه يصح من العبد ان يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد فيلزم ان يكون قادرا على الجمع بين النفى
والاثبات وهو محال **اما** قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين فالمقصود منه بيان ان دفع الفساد بهذا الطريق
انعام يعم الناس كلهم واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقا
لله تعالى لم يكن دفع المحقين شر المبطلين فضلا من الله تعالى على اهل الدنيا لان المتولى لذلك الدفاع اذا كان هو
العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله فى ذلك الدفاع اثر اصلا والبتة لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب
ذلك الدفاع لكن قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض
يدل على انه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفاع فدل هذا على ان ذلك الدفاع الذى هو فعلهم هو من
خلق الله تعالى ومن تقديره فان قالوا نحمل هذا على البيان والارشاد والامر قلنا كل ذلك قائم فى حق الكفار والفجار ولم
يحصل منه الدفاع فعلمنا ان فضل الله ورحمته ونعمته علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفاع وذلك يوجب صدق قولنا
قوله تعالى تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين **اعلم** ان قوله تعالى تلك اشارة الى القصص التى
ذكرها من حديث الالوف واماتتهم واحيائهم وتمليك طالوت واظهاره بالاية التى هى نزول التابوت من السماء وغلبة
الجبابرة على يد داود وهو صبى فقير ولا شك ان هذه الاحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة الله وحكمته ورحمته فان
قيل لم قال تلك ولم يقل هذه مع ان تلك يشار بها الى غائب لا الى حاضر قلنا قد بينا فى تفسير قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه
ان تلك وذلك قد يرجع الى معنى هذه وهذا وايضا فهذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشئ الذى انقضى
ومضى فكانت فى حكم الغائب فلهذا التاويل قال تلك **اما** قوله تعالى نتلوها عليك يعنى يتلوها جبريل عليك لكنه تعالى جعل
تلاوة جبرائيل تلاوة لنفسه وهذا تشريف عظيم لجبريل عليه السلام وهو كقوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون
الله **اما** قوله تعالى بالحق ففيه وجوه **احدها** ان المراد من ذكر هذه القصص ان يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم وتعتبر بها
امته فى احتمال الشدائد فى الجهاد كما احتملها المؤمنون فى الامم المتقدمة **وثانيها** بالحق اى باليقين الذى لا يشك
فيه اهل الكتاب لانه فى كتبهم كذلك من غير تفاوت اصلا **وثالثها** انا انزلنا هذه الايات على وجه تكون دالة على نبوتك
بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة **ورابعها** تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق اى يجب عليك ان تعلم ان نزول هذه
الايات عليك من قبل الله وليس بالقاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكاهن والساحر ثم قال وانك لمن المرسلين وانما ذكر
هذا عقيب ما تقدم لوجهين احدهما انك اخبرت عن هذه الاقاصيص من غير تعلم ولا دراسة وذلك يدل على انه عليه السلام
انما ذكرها وعرفها بالوحى من الله تعالى وثانيهما انك قد عرفت بهذه الايات ما جرى على الانبياء عليهم السلام فى بنى اسرائيل
من الخلاف عليهم والرد لقولهم فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث
الكل لتادية الرسالة ولامتثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لا على وجه الاكراه فلا عتب عليك فى خلافهم وكفرهم
والوبال فى ذلك يرجع اليهم فيكون تسلية للرسول فيما يظهر من الكفار والمنافقين ويكون قوله وانك لمن المرسلين
كالتنبيه على ذلك **قوله تعالى** تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا
عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات
ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد **اعلم** ان فى الاية مسائل
المسئلة الاولى تلك ابتداء وانما قال تلك ولم يقل اولئك الرسل لانه ذهب الى الجماعة كانه قيل تلك الجماعة والرسل
رفع لانها صفة لتلك وخبر الابتداء فضلنا **المسئلة الثانية** فى قوله تلك الرسل اقوال **الاول** ان المراد منه من تقدم
ذكرهم من الانبياء عليهم السلام فى القرآن كابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم **الثانى** ان المراد منه
من تقدم ذكرهم فى هذه الاية كاشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبيا **الثالث** وهو قول الاصم تلك الرسل الذين
ارسلهم الله لدفع الفساد الذى اليه الاشارة بقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض **المسئلة
الثالثة** وجه تعلق هذه الاية بما قبلها ما ذكره ابو مسلم وهو انه تعالى انبأ محمدا صلى الله عليه وسلم من اخبار الانبياء
[illegible]

وبعثه ببيعته فقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وعزته بعزته فقال ولله العزة ولرسوله ورضاه برضاه
فقال والله ورسوله احق ان يرضوه واجابته باجابته فقال يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول **الحجة الرابعة**
ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بان يتحدى بكل سورة من سور القرآن فقال فاتوا بسورة من مثله واقصر
السور سورة الكوثر وهى ثلاث آيات من القرآن وكان الله يتحداهم بكل ثلاث آيات من القرآن ولما كان كل القرآن ستة
الاف آية وكذا آية لزم ان لا يكون القرآن معجزا واحدا بل يكون الفى معجز وازيد واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى ذكر تشريف
موسى بتسع آيات بينات فلان يحصل التشريف لمحمد صلى الله عليه وسلم بهذه الايات الكثيرة كان اولى **الحجة الخامسة**
ان معجزة رسولنا افضل من معجزات سائر الانبياء فوجب ان يكون رسولنا افضل من سائر الانبياء بيان الاول قوله عليه السلام
القرآن فى الكلام كآدم فى الموجودات وبيان الثانى ان الخلعة كلما كانت اشرف كان صاحبها اكرم عند الملك **الحجة السادسة**
ان معجزة نبينا عليه السلام هى القرآن وهو من جنس الحروف والاصوات وهى اعراض غير باقية ومعجزات سائر الانبياء
من جنس الامور الباقية ثم انه تعالى جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم باقية الى آخر الدهر ومعجزات سائر الانبياء
فانية منقضية **الحجة السابعة** انه تعالى بعد ما حكى احوال الانبياء قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فامر الله
تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بمن قبله فاما ان يقال انه كان مامورا بالاقتداء بهم فى اصول الدين وهو غير
جائز لانه تقليد او فى فروع الدين وهو غير جائز لان شرعه نسخ سائر الشرائع فلم يبق الا ان يكون المراد محاسن الاخلاق
فكانه تعالى قال انا اطلعناك على احوالهم وسيرهم فاختر انت منها اجودها واحسنها وكن مقتديا بهم فى كلها وهذا
يقتضى انه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقا فيهم فوجب ان يكون افضل منهم **الحجة الثامنة** انه عليه السلام
بعث الى كل الخلق وذلك يقتضى ان تكون مشقته اكثر فوجب ان يكون افضل اما انه بعث الى كل الخلق فلقوله تعالى
ان تكون مشقته اكثر
وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا واما ان ذلك يقتضى ان تكون مشقته اكثر فلانه كان انسانا فريدا من غير
مال ولا اعوان وانصار فاذا قال لجميع الكافرين يا ايها الكافرون صار الكل اعداء له وحينئذ يصير خائفا عن الكل فكانت
المشقة عظيمة ولذلك فان موسى عليه السلام لما بعث الى بنى اسرائيل فهو ما كان يخاف احدا الا من فرعون وقومه واما
محمد صلى الله عليه وسلم فالكل كانوا اعداء له تبين ذلك ان انسانا لو قيل له هذا البلد الخالى عن الصديق والرفيق فيه
رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب اليه اليوم وحيدا وبلغ اليه خبرا يوحشه ويؤذيه فانه قلما تسمح نفسه بذلك
مع انه انسان واحد ولو قيل له اذهب الى بادية بعيدة وليس فيها انيس ولا صديق وبلغ الى صاحب البادية كذا وكذا من
الاخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان اما النبى عليه السلام فانه كان مامورا بان يذهب طول ليله ونهاره فى
كل عمره الى الجن والانس الذى لا عهد له بهم بل المعتاد منهم انهم يعادونه ويؤذونه ويستخفون به ثم انه عليه السلام لم يمله
هذه الحالة ولم يتكاسل بل سارع اليه سامعا مطيعا فهذا يقتضى انه تحمل فى اظهار دين الله اعظم المشاق ولهذا قال تعالى
لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومعلوم ان مركز البلاء كان على الرسول عليه السلام فاذا عظم فضل صحابة
بسبب تلك الشدة فما ظنك بالرسول واذا ثبت ان مشقته اعظم من مشقة غيره وجب ان يكون فضله اكثر من فضل
غيره لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها **الحجة التاسعة** ان دين محمد صلى الله عليه وسلم افضل الاديان فيلزم ان
يكون محمد عليه الصلوة والسلام افضل الانبياء بيان الاول انه تعالى جعل الاسلام ناسخا لسائر الاديان والناسخ يجب
ان يكون افضل لقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فلما كان هذا الدين
افضل واكثر ثوابا كان واضعه اكثر ثوابا من واضع سائر الاديان فيلزم ان يكون محمد افضل من سائر الانبياء **الحجة العاشرة**
امة محمد افضل الامم فوجب ان يكون محمد عليه السلام افضل الانبياء بيان الاول قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس وبيان الثانى ان هذه الامة انما نالت هذه الفضيلة بمتابعة محمد صلى الله عليه وسلم قال تعالى قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع وايضا ان ثواب امة محمد اكثر لانه مبعوث الى الجن
والانس فوجب ان يكون ثوابه اكثر لان لكثرة المستجيبين اثرا فى علو شان المتبوع **الحجة الحادية عشر** انه عليه السلام خاتم
الرسل فوجب ان يكون افضل لان نسخ الفاضل بالمفضول قبيح فى العقول **الحجة الثانية عشر** ان تفضيل بعض الانبياء على
بعض يكون لاحد امور منها كثرة المعجزات التى هى دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم وقد حصل فى حق نبينا عليه
السلام ما يفضل على ثلاثة الاف وهى بالجملة على اقسام منها ما يتعلق بالقدرة كاشباع الخلق الكثير بالطعام القليل
وارواهم من الماء القليل ومنها ما يتعلق بالعلوم كالاخبار عن الغيوب وفصاحة القرآن ومنها اختصاصه فى ذاته بالفضائل
نحو كونه نسيبا من اشرف العرب وايضا كان فى غاية الشجاعة كما روى انه قال بعد محاربة على لعمرو بن عبد ود كيف وجدت
نفسك يا على فقال وجدتها لو كان كل اهل المدينة فى جانب وانا فى جانب لقدرت عليهم فقال تاهب فانه يخرج من هذا الوادى
فتى يقاتلك الحديث الى آخره وهو مشهور ومنها فى خلقه وحلمه ووفائه وفصاحته وسخائه وكتب الحديث ناطقة بتفصيل
هذا الباب **الحجة الثالثة عشر** قوله عليه السلام آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة وذلك يدل على انه افضل من آدم ومن
كل اولاده وقال عليه السلام انا سيد ولد آدم ولا فخر وقال عليه السلام لا يدخل الجنة احد من النبيين حتى ادخلها
انا ولا يدخلها احد من الامم حتى تدخلها امتى وروى انس انه عليه السلام قال انا اول الناس خروجا اذا بعثوا وانا خطيبهم
اذا وفدوا وانا مبشرهم اذا ايسوا لواء الحمد بيدى وانا اكرم ولد آدم على ربى ولا فخر وعن ابن عباس قال جلس ناس من
الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم عجبا ان الله تعالى اتخذ ابرهيم خليلا
وقال آخر ماذا باعجب من كلام موسى كلمه تكليما وقال آخر فعيسى كلمة الله وروحه وقال آخر آدم اصطفاه الله تعالى
فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قد سمعت كلامكم وحجتكم ان ابرهيم خليل الله وهو كذلك وموسى نجى
الله وهو كذلك وعيسى روح الله وهو كذلك وآدم اصطفاه الله وهو كذلك الا وانا حبيب الله ولا فخر وانا حامل
لواء الحمد يوم القيمة ولا فخر وانا اول شافع وشفيع يوم القيمة ولا فخر وانا اول من يحرك حلقة الجنة فيفتح الله لى
فادخلها ومعى فقراء المؤمنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر **الحجة الرابعة عشر** روى البيهقى فى فضائل
الصحابة انه ظهر على بن ابى طالب من البعيد فقال عليه السلام هذا سيد العرب فقالت عائشة الست سيد العرب

لخال انا سيد العالمين وهو سيد العرب وهذا يدل على انه افضل الانبياء عليهم السلام الحجة الخامسة عشر روى مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من قبلي ولا فخر بعثت الى الاحمر والاسود وكان النبي قبلي يبعث الى قومه وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب امامي مسيرة شهر واحلت لي الغنايم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة فدخرتها لامتي فهي نائلة ان شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيئا وجه الاستدلال به انه صريح في ان الله فضله بهذه الفضائل على غيره الحجة السادسة عشر قال محمد بن علي الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى ان كل امير فانه تكون مؤنته على قدر رعيته فالامير الذي تكون امارته على قرية تكون مؤنته بقدر تلك القرية ومن ملك الشرق والغرب احتاج الى اموال وذخاير اكثر من اموال امير تلك القرية فكذلك كل رسول بعث الى قومه فاعطى من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة فالمرسل الى قرية في طرف مخصوص من الارض انما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع والمرسل الى كل اهل الشرق والغرب انما وجب لا بد وان يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه ان يقوم بسعة امور كل اهل الشرق والغرب واذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى نبوة سائر الانبياء كنسبة من ملك كل المشارق والمغارب الى ملك بعض البلاد المخصوصة ولما كان كذلك لا جرم اعطى من كنوز العلم والحكمة ما لم يعط احد قبله فلا جرم بلغ في العلم الى الحد الذي لم يبلغه احد من البشر قال تعالى في حقه فاوحى الى عبده ما اوحى وفي الفصاحة الى ان قال اوتيت جوامع الكلم وصار كتابه مهيمنا على سائر الكتب وصارت امته خير الامم كما قال تعالى كنتم خير امة الحجة السابعة عشر روى محمد بن علي الحكيم الترمذي في كتاب النوادر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله اتخذ ابرهيم خليلا وموسى نجيا واتخذني حبيبا ثم قال وعزتي لاوثرن حبيبي على خليلي ونجيي الحجة الثامنة عشر في الصحيحين عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلي ومثل الانبياء قبلي كمثل رجل بنى بيتا فاحسنها واجملها واكملها الا موضع لبنة من زاوية من زواياها فجعل الناس يطوفون بها ويعجبهم البنيان فيقولون الا وضعت ههنا لبنة فتم بناؤك فقال عليه السلام كنت انا تلك اللبنة الحجة التاسعة عشر ان الله تعالى كلما نادى نبيا في القران ناداه باسمه يا آدم اسكن وناديناه ان يا ابرهيم يا موسى اني انا ربك واما النبي صلى الله عليه وسلم فناداه الله بقوله يا ايها الرسول يا ايها النبي وذلك يفيد الفضل واحتج المخالف بوجوه الاول ان معجزات سائر الانبياء عليهم السلام كانت اعظم من معجزاته فان ادم جعل مسجودا للملائكة وما كان محمد كذلك وان ابرهيم القي في النيران العظيمة فانقلبت روحا وريحانا وان موسى اعطي تلك المعجزات العظيمة ومحمد صلى الله عليه وسلم ما كان له مثلها وداود لان الحديد في يده وسليمان كان الجن والانس والطير والوحش والرياح مسخرين له وما كان محمد كذلك وعيسى انطقه الله في الطفولية واقدره على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وما كان محمد صلى الله عليه وسلم كذلك الحجة الثانية انه تعالى سمى ابرهيم في كتابه خليلا فقال واتخذ الله ابرهيم خليلا وقال في موسى عليه السلام وكلم الله موسى تكليما وقال في عيسى ونفخنا فيه من روحنا وشيء من ذلك لم يقله في حق محمد صلى الله عليه وسلم الحجة الثالثة قوله عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى وقال عليه السلام لا تخيروني بين الانبياء الحجة الرابعة روى عن ابن عباس قال كنا في المسجد نتذاكر فضل الانبياء فذكرنا نوحا بطول عبادته وابرهيم بخلته وموسى بتكليم الله اياه وعيسى برفعه الى السماء وقلنا رسول الله افضل منهم بعث الى الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وهو خاتم الانبياء فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فيم انتم فذكرنا له فقال لا ينبغي لاحد ان يكون خيرا من يحيى بن زكريا وذكر انه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها والجواب ان كون ادم عليه السلام مسجود الملائكة لا يوجب ان يكون افضل من محمد بدليل قوله عليه السلام آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة وقال كنت نبيا وادم بين الماء والطين ونقل ان جبريل عليه السلام اخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وهذا اعظم من السجود وايضا انه تعالى صلى بنفسه على محمد صلى الله عليه وسلم وامر الملائكة والمؤمنين بالصلوة عليه وذلك اعظم من سجود الملائكة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم تأدبا وامرهم بالصلوة على محمد عليه السلام تقربا الثاني ان الصلوة على محمد دائمة الى يوم القيمة واما سجود الملائكة لادم ما كان الا مرة واحدة الثالث ان السجود لادم انما تولاه الملائكة واما الصلوة على محمد صلى الله عليه وسلم انما تولاه رب العالمين ثم امر بها الملائكة والمؤمنين الرابع ان الملائكة امروا بالسجود لادم لاجل نور محمد عليه السلام كان في جبهة ادم فان قيل انه تعالى خص ادم بالعلم فقال وعلم ادم الاسماء كلها واما محمد صلى الله عليه وسلم فقال في حقه ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ووجدك ضالا فهدى وايضا فمعلم ادم هو الله تعالى قال وعلم ادم الاسماء كلها ومعلم محمد عليه السلام جبريل لقوله تعالى علمه شديد القوى قلنا انه تعالى قال في علم محمد عليه السلام وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال ادبني ربي فاحسن تاديبي وقال تعالى الرحمن علم القران وكان عليه السلام يقول ارنا الاشياء كما هي وقال تعالى لمحمد عليه السلام وقل رب زدني علما واما الجمع بينه وبين قوله علمه شديد القوى فذلك بحسب التلقين واما التعليم فمن الله تعالى كما انه قال قل يتوفيكم ملك الموت ثم قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها فان قيل قال نوح عليه السلام وما انا بطارد المؤمنين وقال الله لمحمد عليه السلام ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي وهذا يدل على ان خلق نوح احسن قلنا انه تعالى قال انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر قومك من قبل ان ياتيهم عذاب اليم فكان اول امره العذاب واما محمد فقيل فيه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين لقد جاءكم رسول من انفسكم الى قوله بالمؤمنين رؤف رحيم فكانت عاقبة نوح ان قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وعاقبة محمد عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا واما سائر المعجزات فقد ذكرنا في كتاب دلائل النبوة في مقابلة كل واحدة منها معجزة افضل منها لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا الكتاب لا يحتمل اكثر مما ذكرناه اما قوله تعالى منهم من كلم الله ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد منه من كلمه الله والهاء تحذف كثيرا كقوله تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين المسئلة الثانية قرئ كلم الله بالنصب والقراءة الاولى ادل على الفضل لان كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال عليه السلام المصلي يناجي ربه انما الشرف في ان يكلمه الله وقرأ اليماني كالم الله من المكالمة ويدل عليه قولهم كليم الله بمعنى مكالمه المسئلة الثالثة اختلفوا في ان من كلمه الله فالمسموع هو الكلام

دلائل النبوة للمصنف

القديم الازلي الذي ليس بحرف ولا صوت ام غيره قال الاشعري واتباعه المسموع هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية ما ليس بمكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيف وقال الماتريدي سماع ذلك الكلام محال انما المسموع هو الحرف والصوت المسئلة الرابعة اتفقوا على ان موسى مراد بقوله تعالى منهم من كلم الله قالوا وقد سمع من قوم موسى السبعون المختارون وهم الذين ارادهم الله تعالى بقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا وهل سمعه محمد عليه السلام ليلة المعراج اختلفوا فيه منهم من قال نعم بدليل قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فان قيل ان قوله تعالى منهم من كلم الله المقصود منه بيان غاية منقبة اولئك الانبياء الذين كلمهم الله ولهذا السبب لما بالغ في تعظيم موسى قال وكلم الله موسى تكليما ثم جاء في القران مكالمة بين الله وبين ابليس عليه اللعنة حيث قال انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم الى اخر هذه الايات فظاهر هذه الايات تدل على المكالمة الكثيرة بين الله وبين ابليس عليه اللعنة فان كان ذلك يوجب غاية التشريف فكيف حصل لابليس وان لم يوجب شرفا فكيف ذكره في معرض التشريف لموسى عليه السلام حيث قال وكلم الله موسى تكليما والجواب ان قصة ابليس ليس فيها ما يدل على انه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير واسطة فلعل الواسطة موجودة اما قوله تعالى ورفع بعضهم درجات ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان ان مراتب الرسل متفاوتة وذلك لانه تعالى اتخذ ابرهيم خليلا ولم يؤت احدا مثله من هذه الفضيلة وجعل لداود الملك والنبوة ولم يجعل هذا لغيره وسخر لسليمان الجن والانس والطير والريح ولم يكن هذا حاصلا لابيه داود عليه السلام ويحيى مخصوص بانه لم يعص ولم يهم بمعصية ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم مخصوص بانه مبعوث الى الجن والانس وبان شرعه ناسخ لكل الشرايع هذا اذا حملنا الدرجات على المناصب والمراتب اما اذا حملناها على المعجزات ففيه ايضا وجه وذلك لان كل واحد من الانبياء اوتي نوعا اخر من المعجزة لائقا بزمانه فمعجزات موسى وهي قلب العصا حية واليد البيضاء وفلق البحر كان كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ومعجزات عيسى عليه السلام وهو ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى كان كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزة محمد صلى الله عليه وسلم هي القران وكانت من جنس الفصاحة والبلاغة والخطب والاشعار وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقاء وعدم البقاء وبالقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث وهو ان يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا وهو كثرة الامة والصحابة وقوة الدولة فاذا تاملت الوجوه الثلاثة علمت ان محمدا عليه السلام كان مستجمعا للكل فمنصبه اعلى ومعجزته ابقى واقوى وقومه اكثر ودولته اعظم واوفر القول الثاني ان المراد بهذه الاية محمد عليه السلام لانه هو المفضل على الكل وانما قال ورفع بعضهم درجات على سبيل التنبيه والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له من فعل هذا فيقول احدكم او بعضكم ويريد به نفسه ويكون ذلك افخم من التصريح به وسئل الحطيئة عن اشعر الناس فذكر زهيرا والنابغة ثم قال لو شئت لذكرت الثالث اراد نفسه ولو قال ولو شئت لذكرت نفسي لم يبق فيه فخامة فان قيل المفهوم من قوله ورفع بعضهم درجات هو المفهوم من قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض فما الفائدة في التكرير وايضا فقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض كلام كلي وقوله بعد ذلك منهم من كلم الله شروع في تفصيل تلك الجملة وقوله بعد ذلك ورفع بعضهم درجات اعادة لذلك الكلام الكلي ومعلوم ان اعادة الكلام الكلي بعد الشروع في تفصيل جزئياته يكون مستدركا والجواب ان قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض يدل على اثبات تفضيل بعض على بعض فاما ان يدل على ان ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة او بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان قوله ورفع بعضهم درجات فيه فائدة زائدة فلم يكن تكريرا اما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه سؤالات السؤال الاول انه تعالى قال في اول الاية فضلنا ثم عدل عن هذا النوع من الكلام الى المغايبة فقال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم عدل عن المغايبة الى النوع الاول فقال وآتينا عيسى ابن مريم البينات فما الفائدة في العدول عن المخاطبة الى المغايبة ثم عنها الى المخاطبة مرة اخرى والجواب ان قوله منهم من كلم الله اهيب واكثر وقعا من ان يقال منهم من كلمنا ولذلك قال وكلم الله موسى تكليما واما قوله وآتينا عيسى ابن مريم البينات فانما اختار لفظ المخاطبة لان الضمير في قوله وآتينا ضمير التعظيم وتعظيم المؤتى يدل على عظمة الايتاء السؤال الثاني لم خص موسى وعيسى من بين الانبياء بالذكر وهل يدل ذلك على انهما افضل من غيرهما والجواب سبب التخصيص ان معجزاتهما ابهر واقوى من معجزات غيرهما وايضا فامتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان وامم سائر الانبياء ليسوا موجودين فخصصهما بالذكر تنبيها على الطعن في امتهما كانه قيل هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد من امتهما بل نازعوا وخالفوا السؤال الثالث تخصيص عيسى بايتاء البينات يدل او يوهم ان ايتاء البينات ما حصل في غيره ومعلوم ان ذلك غير جائز فان قلتم انما خصه بالذكر لان تلك البينات اقوى فنقول ان بينات موسى كانت اقوى من بينات عيسى فلم يكن لذلك التخصيص فائدة والجواب المقصود منه التنبيه على قبح افعال اليهود حيث انكروا نبوة عيسى مع ما ظهر على يده من البينات اللائحة السؤال الرابع البينات جمع قلة وذلك لا يليق بهذا المقام قلنا لا نسلم انه جمع قلة اما قوله تعالى وايدناه بروح القدس ففيه مسئلتان المسئلة الاولى اهل الحجاز يخففون القدس المسئلة الثانية في تفسير روح القدس اقوال الاول ان القدس هو الله وروحه جبريل والاضافة للتشريف والمعنى اعناه بجبريل في اول امره وفي وسطه وفي اخره اما في اول الامر فلقوله فنفخنا فيه من روحنا واما في الوسط فلان جبريل علمه العلوم وحفظه من الاعداء واما في اخر الامر فحين ارادت اليهود قتله اعانه جبريل ورفعه الى السماء والذي يدل على ان روح القدس جبريل قوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك القول الثاني وهو المنقول عن ابن عباس ان روح القدس هو الاسم الذي كان يحيي به عيسى الموتى القول الثالث وهو قول ابي مسلم ان روح القدس الذي ايده به يجوز ان يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه وابانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتي الذكر والانثى ثم قال تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات وفيه مسائل المسئلة الاولى تعلق هذه الاية بما قبلها هو ان الرسل بعدما جاءتهم البينات ووضحت لهم الدلائل والبراهين اختلف اقوامهم

الحطيئة بضم الحاء وفتح الطاء لقب بذلك لقصره اسمه جرول بن اوس بن مالك [illegible] راوية زهير [illegible] زهير هو زهير بن ابي سلمى صاحب احدى المعلقات [illegible] والنابغة [illegible]

فمنهم من آمن ومنهم من كفر وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتحاربوا ولو شاء الله ان لا يقتتلوا لم يقتتلوا **المسئلة الثانية** احتج القائلون بان كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الاية وقالوا تقدير الاية ولو شاء الله ان لا يقتتلوا لم يقتتلوا والمعنى ان عدم الاقتتال لازم بمشيئة الله عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا ان مشيئة عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولا شك ان ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على ان الكفر والايمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته وعلى ان قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بارادة الله تعالى واما المعتزلة فقد اجابوا عن هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الاية بيان ان الكفار اذا قتلوا او قاتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بان يقال انه تعالى لو شاء لاهلكهم وابادهم او يقال لو شاء الله لسلب القوى والقدرة منهم او يقال لو شاء لمنعهم من القتال جبرا وقسرا واذا كان كذلك فقوله ولو شاء الله المراد منه هذه الانواع من المشيئة وهذا كما يقال لو شاء الامام لم يعبد المجوس النار في مملكته ولم يشرب النصارى الخمر والمراد منه المشيئة التي ذكرناها فكذا ههنا ثم اكد القاضي هذه الاجوبة فقال اذا كانت المشيئة تقع على وجوه يتنفى على وجوه لم تكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص لا سيما وهذه الانواع من المشيئة متباينة متنافية والجواب ان انواع المشيئة وان اختلفت وتباينت الا انها مشتركة في عموم كونها مشيئة والمذكور في الاية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث انها مشيئة لا من حيث انها مشيئة خاصة وهي اما مشيئة الاهلاك او مشيئة سلب القوى والقدر او مشيئة القهر والاجبار لانه تقييد للمطلق وهو غير جائز وكما ان هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع وذلك لان الله تعالى اذا كان عالما بوقوع الاقتتال والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والاثبات وبين السلب والايجاب فحال حصول العلم بوقوع الاقتتال لو اراد عدم الاقتتال لكان قد اراد الجمع بين النفي والاثبات وذلك محال فثبت ان ظاهر الاية على ضد قولهم والبرهان القاطع الباهر على ضد قولهم وبالله التوفيق ثم قال تعالى ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر وقد ذكرنا في اول الاية ان المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا واذا لم يختلفوا لم يقتتلوا ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر واذا اختلفوا لا جرم اقتتلوا وهذه الاية دالة على ان الفعل لا يقع الا بعد حصول الداعي لانه بين ان الاختلاف يستلزم التقاتل والمعنى ان اختلافهم في الدين يدعوهم الى المقاتلة وذلك يدل على ان المقاتلة لا تقع الا لهذا الداعي وعلى انه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة فمن هذا الوجه يدل على ان الفعل ممتنع الوقوع عند عدم الداعي وواجب الوقوع عند حصول الداعي ومتى ثبت ذلك ظهر ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره لان الدواعي تستند لا محالة الى داعية يخلقها الله تعالى في العبد دفعا للتسلسل فكانت الاية دالة ايضا من هذا الوجه على صحة مذهبنا ثم قال تعالى ولو شاء الله ما اقتتلوا فان قيل فما الفائدة في التكرير قلنا قال الواحدي انما كرر تاكيدا للكلام وتكذيبا لمن زعم انهم فعلوا ذلك من عند انفسهم ولم يجر به قضاء وقدر من الله تعالى ثم قال ولكن الله يفعل ما يريد فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله واحتج الاصحاب بهذه الاية على انه تعالى هو الخالق لايمان المؤمن قالوا لان الخصم يساعد على انه تعالى يريد الايمان من المؤمن ودلت الاية على انه يفعل كل ما يريد فوجب ان يكون الفاعل لايمان المؤمن هو الله تعالى وايضا لما دل على انه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الايمان من الكافر لفعل فيهم الايمان ولكانوا مؤمنين فلما لم يكن كذلك علمنا انه تعالى لم يرد الايمان منهم فكانت هذه الاية دالة على مسئلة خلق الاعمال وعلى مسئلة ارادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون المراد يفعل ما يريد من افعال نفسه وهو ضعيف من وجوه الاول انه تقييد للمطلق والثاني انه على هذا التقدير تصير هذه الاية بيانا للواضحات فانه يصير معنى الاية انه يفعل ما يفعل والثالث ان كل احد كذلك فلا يكون وصفه تعالى بذلك دليلا على كمال قدرته وعلو مرتبته **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون اعلم ان اصعب الاشياء على الانسان بذل النفس في القتال وبذل المال بالانفاق فلما قدم الامر بالقتال عقبه بالامر بالانفاق وايضا فيه وجه آخر وهو انه تعالى امر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم عقبه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه انفاق المال في الجهاد ثم انه مرة ثانية اكد الامر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت وجالوت ثم عقبه بالانفاق في الجهاد وهو قوله يا ايها الذين آمنوا انفقوا اذا عرفت وجه النظم فنقول في الاية مسائل **المسئلة الاولى** المعتزلة احتجوا على ان الرزق لا يكون الا حلالا بقوله انفقوا مما رزقناكم فقالوا الله تعالى امر بالانفاق من كل ما كان رزقا وبالاجماع فكل ما كان حراما لا يجوز انفاقه فهذا يفيد القطع بان الرزق لا يكون حراما والاصحاب قالوا ظاهر الاية وان كان يدل على الامر بالانفاق من كل ما كان رزقا الا انا نخصص هذا الامر بانفاق كل ما كان رزقا حلالا **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان قوله انفقوا مختص بالانفاق الواجب كالزكوة او هو عام في كل انفاق سواء كان واجبا او مندوبا فقال الحسن هذا الامر مختص بالزكوة لان قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة كالوعيد والوعد [illegible]

فالمراد المودة ونظيره من الايات قوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقوله وتقطعت بهم الاسباب وقوله ويوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقوله حكاية عن الكفار فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وقوله وما للظالمين من انصار اما قوله تعالى ولا شفاعة يقتضي نفي كل الشفاعات واعلم ان قوله ولا خلة ولا شفاعة عام في الكل الا ان سائر الدلائل دلت على ثبوت المحبة والمودة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين وقد بينا في تفسير قوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل منها شفاعة واعلم ان السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيمة امور **الاول** ان كل احد يكون مشغولا بنفسه على ما قال تعالى لكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه **الثاني** ان الخوف الشديد غالب على كل احد على ما قال يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى **الثالث** اذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضا لهذين الامرين واذا صار مبغضا لهما صار مبغضا لمن كان موصوفا بهما اما قوله تعالى والكافرون هم الظالمون فنقل عن عطاء بن يسار انه كان يقول الحمد لله الذي قال والكافرون هم الظالمون ولم يقل والظالمون هم الكافرون ثم ذكروا في تاويل هذه الاية وجوها **الاول** انه تعالى لما قال ولا خلة ولا شفاعة اوهم ذلك نفي الخلة والشفاعة مطلقا فذكر الله تعالى عقيبه والكافرون هم الظالمون ليدل على ان ذلك النفي مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير تصير الاية دالة على اثبات الشفاعة في حق الفساق قال القاضي هذا التاويل غير صحيح لان قوله والكافرون هم الظالمون كلام مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم والجواب انا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ تطرق الخلف الى كلام الله تعالى لان غير الكافر قد يكون ظالما اما اذا علقناه بما قبله زال الاشكال فوجب المصير الى تعليقه بما قبله التاويل الثاني ان الكافرين اذا دخلوا النار وعجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا انفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ونظيره قوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا التاويل الثالث الكافرون هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم فانتم ايها الحاضرون لا تقتدوا بهم في هذا الاختيار الردي ولكن قدموا لانفسكم ما تجعلونه يوم القيمة فدية لانفسكم من عذاب الله تعالى التاويل الرابع الكافرون هم الواضعون لانفسهم الامور في غير مواضعها لتوقعهم الشفاعة ممن لا يشفع لهم عند الله تعالى فانهم كانوا يقولون في الاوثان هؤلاء شفعاؤنا عند الله تعالى وقالوا ايضا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فمن عبد جمادا وتوقع ان يكون شفيعا له يوم القيمة عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لا يجوز له التوقع منه التاويل الخامس المراد من الظلم ترك الانفاق قال تعالى آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي اعطت فلم تمنع فيكون المعنى والكافرون هم التاركون الانفاق في سبيل الله تعالى واما المسلم فانه لا بد وان ينفق شيئا قل او كثر التاويل السادس والكافرون هم الظالمون اي هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه كما يقال العلماء هم المتكلمون اي هم الكاملون في العلم فكذا ههنا واكثر هذه الوجوه قد ذكره القفال رحمه الله تعالى **قوله تعالى** الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم **اعلم** ان من عادته سبحانه في هذا الكتاب الكريم انه يخلط هذه الانواع الثلاثة بعضها بالبعض اعني علم التوحيد وعلم الاحكام وعلم القصص والمقصود من ذكر القصص اما تقرير دلائل التوحيد واما المبالغة في الزام الاحكام والتكليف وهذا هو الطريق الاحسن لا ان بقاء الانسان في النوع الواحد كانه يوجب الملال فاما اذا انتقل من نوع من العلوم الى نوع آخر فكانه ينشرح به صدره ويفرح به قلبه كانه سافر من بلد الى بلد وانتقل من بستان الى بستان وانتقل من تناول طعام لذيذ الى تناول نوع آخر ولا شك انه يكون الذ واشهى ولما ذكر فيما تقدم من علم الاحكام وعلم القصص ما راه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في فضل هذه الاية روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قرئت هذه الاية في دار الا اهتجرتها الشياطين ثلثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة اربعين ليلة وعن علي سمعت نبيكم على اعواد المنبر وهو يقول من قرا آية الكرسي في دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق او عابد ومن قراها اذا اخذ مضجعه امنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات التي حوله وتذاكر الصحابة افضل ما في القران فقال لهم علي رضي الله عنه اين انتم عن آية الكرسي ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي سيد البشر آدم وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد الكلام القران وسيد القران البقرة وسيد البقرة آية الكرسي وعن علي رضي الله عنه انه قال لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر ماذا يصنع قال فجئت فاذا هو ساجد يقول يا حي يا قيوم لا يزيد على ذلك ثم رجعت الى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك فلا ازال اذهب وارجع وانظر اليه وكان لا يزيد عليه الى ان فتح الله له واعلم ان الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فلما كان المذكور والمعلوم اشرف كان الذكر والعلم اشرف واشرف المذكورات والمعلومات هو الله تعالى بل هو متعال عن ان يقال انه اشرف من غيره لان ذلك يقتضي نوع مجانسة ومشاكلة وهو مقدس عن مجانسة ما سواه فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه كان ذلك الكلام في نهاية الجلالة والشرف ولما كانت هذه الاية كذلك لا جرم كانت هذه الاية بالغة في الشرف الى اقصى الغايات وابلغ النهايات **المسئلة الثانية** اعلم ان تفسير لفظة الله قد تقدم في اول الكتاب وتفسير قوله لا اله الا هو قد تقدم في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم بقي ههنا ان نتكلم في تفسير قوله الحي القيوم وعن ابن عباس انه كان يقول اعظم اسماء الله الحي القيوم وما رويناه انه صلى الله عليه وسلم ما كان يزيد على ذكره في السجود يوم بدر يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية القطعية دالة على صحة ذلك وتقريره ومن الله التوفيق انه لا شك في وجود الموجودات فهي اما ان يكون باسرها ممكنة واما ان يكون باسرها واجبة واما ان يكون بعضها ممكنا وبعضها واجبا لا جائز ان يكون باسرها ممكنة لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزاء هذا المجموع ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن فهذا المجموع ممكن بذاته وكل ممكن فانه لا يترجح وجوده على عدمه الا لمرجح مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعا وبحسب افتقار كل واحد من اجزائه الى مرجح مغاير له وكل ما كان مغايرا لكل الممكنات لم يكن ممكنا فقد وجد موجود ليس بممكن فيبطل القول بان كل موجود

فضل آية الكرسي

كل واحد

ممكن واما القسم الثاني وهو ان يقال الموجودات باسرها واجبة فهذا ايضا باطل لانه لو حصل موجودان واجبا الوجود
لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتغايرين بالتعين وما به المشاركة مغاير لما به الممايزة فيكون كل واحد منهما
مركبا من الوجوب الذي به المشاركة ومن التعين الذي به الممايزة وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئيه وجزؤه
غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فلو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكان شئ
منها واجب الوجود وذلك محال ولما بطل هذان القسمان ثبت انه حصل في مجموع الموجودات موجود واحد هو واجب الوجود
لذاته وان كل ما عداه فهو ممكن لذاته موجود بايجاد ذلك الموجود الواجب لذاته فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته
ومستغن في وجوده عن كل ما سواه واما كل ما سواه فمفتقر في وجوده وماهيته الى ايجاد الواجب لذاته فالواجب لذاته
قائم بذاته وسبب لتقوم كل ما سواه في ماهيته ووجوده فهو القيوم الحق بالنسبة الى كل الموجودات فالقيوم هو
المتقوم بذاته والمقوم لكل ما سواه في وجوده وماهيته ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحق
بالنسبة الى الكل ثم انه لما كان المؤثر في الغير اما ان يكون مؤثرا على سبيل العلية والايجاب واما ان يكون مؤثرا على
سبيل الفعل والاختيار لاجرم ازال وهم كونه مؤثرا بالعلية والايجاب بقوله الحي فان الحي هو الدراك الفعال فبقوله
الحي دل على كونه عالما قادرا وبقوله القيوم دل على كونه قائما بذاته ومقوما لكل ما عداه ومن هذين الاصلين
تتشعب جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد فاولها ان واجب الوجود واحد بمعنى ان ماهيته غير مركبة من الاجزاء وبرهانه
ان كل مركب فهو مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو متقوم بغيره
والمتقوم بالغير لا يكون متقوما بذاته فلا يكون قيوما بالبرهان انه قيوم واذا ثبت انه تعالى واحد في ذاته فهذا الاصل
له لازمان احدهما ان واجب الوجود واحد بمعنى انه ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته اذ لو فرض ذلك
لاشتركا في الوجود ولتباينا في التعين وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركبا من جزئين
وقد بان انه محال اللازم الثاني انه لما امتنع في حقيقته ان يكون مركبا من جزئين امتنع كونه متحيزا لان كل متحيز فهو
منقسم وقد ثبت ان التركيب عليه ممتنع واذا ثبت انه ليس بمتحيز امتنع كونه في الجهة لانه لا معنى للمتحيز الا ما يمكن ان يشار
اليه اشارة حسية واذا ثبت انه ليس بمتحيز وليس في الجهة امتنع ان يكون له اعضاء وحركة وسكون وثانيها انه لما
كان قيوما كان قائما بذاته وكونه قائما بذاته يستلزم امورا الاول ان لا يكون عرضا في موضوع ولا صورة في مادة
ولا حالا في محل اصلا لان الحال يفتقر الى المحل والمفتقر الى الغير لا يكون قيوما بذاته اللازم الثاني قال بعض العلماء لا معنى
للعلم الا حضور حقيقة المعلوم للعالم فاذا كان قيوما بمعنى كونه قائما بذاته لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته فاذا
كان لا معنى للعلم الا هذا الحضور وجب ان تكون حقيقته معلومة لذاته وكل ما عداه فانه انما يحصل بتاثيره لانا بينا انه
قيوم بمعنى كونه مقوما لغيره وذلك التاثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لا بد وان يكون له شعور بفعله وان كان
بالايجاب لزم ايضا كونه عالما بكل ما سواه لان ذاته موجبة لكل ما سواه وقد دللنا على انه يلزم من كونه قائم النفس بذاته
كونه عالما بذاته والعلم بالعلة علة العلم بالمعلول فعلى هذه التقديرات كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات وثالثها
لما كان قيوما لكل ما سواه كان كل ما سواه محدثا لان تاثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع ان يكون حال بقاء ذلك الغير لان
تحصيل الحاصل محال فهو اذا اما حال عدمه او حال حدوثه وعلى التقديرين وجب ان يكون الكل محدثا ورابعها انه لما كان
قيوما لكل الممكنات استند كل الممكنات اليه اما بواسطة او بغير واسطة وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا
وهذا مما قد فصلناه واوضحناه في هذا الكتاب في تفسير ايات كثيرة فانسان ساعدك التوفيق وتاملت في هذه المعاقد التي
ذكرناها علمت انه لا سبيل الى الاحاطة بشئ من المسائل المتعلقة بالعلم الالهي الا بواسطة كونه تعالى حيا قيوما فلا جرم لا يبعد
ان يكون الاسم الاعظم هو هذا واما سائر الايات الالهية كقوله والهكم اله واحد لا اله الا هو ففيه بيان التوحيد بمعنى
نفي الضد والند وبمعنى ان حقيقته غير متركبة من الاجزاء واما قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض
ففيه بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان وحدة الحقيقة اما قوله الحي القيوم فانه يدل على الكل لان كونه قيوما يقتضي ان
يكون قائما بذاته وان يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفي الكثرة في حقيقته وذلك يقتضي الوحدة
بمعنى نفي الضد والند ويقتضي نفي التحيز بواسطة يقتضي نفي الجهة وايضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضي
حدوث كل ما سواه جسما كان او روحا عقلا كان او نفسا ويقتضي استناد الكل اليه وانتهاء جملة الاسباب والمسببات
اليه وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر فظهر ان هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهي فلا جرم بلغت
هذه الاية في الشرف الى المقصد الاقصى واستوجب ان يكون هو الاسم الاعظم من اسماء الله تعالى ثم انه تعالى لما بين انه
حي قيوم اكد ذلك بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم والمعنى انه لا يفتر عن تدبير الخلق لان القيم بامر الطفل لو غفل عنه
ساعة لاختل امر الطفل فهو سبحانه قيم جميع المحدثات وقيوم كل الممكنات فلا يمكن ان يغفل عن تدبيرهم فقوله لا تاخذه
سنة ولا نوم كالتاكيد لبيان كونه تعالى قائما وهو كما يقال لمن ضيع واهمل انك لوسنان نائم ثم انه تعالى لما بين كونه
قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره رتب عليه حكما وهو قوله له ما في السموات وما في الارض لانه لما كان كل ما سواه
انما تقومت ماهيته وانما حصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه لزم ان يكون كل ما سواه ملكا له وملكا له
وهو المراد من قوله له ما في السموات وما في الارض ثم لما ثبت انه هو المالك والمالك لكل ما سواه ثبت ان حكمه في الكل جار
وليس لغيره في شئ من الاشياء حكم الا باذنه وامره وهو المراد بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم لما بين انه يلزم
من كونه مالكا للكل ان لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه بين ايضا انه يلزم من كونه عالما بالكل وكون
غيره غير عالم بالكل ان لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه وهو قوله يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وهو
اشارة الى كونه تعالى عالما بالكل ثم قال ولا يحيطون بشئ من علمه وهو اشارة الى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ثم انه
لما بين كمال ملكه وحكمه في السموات وفي الارضين بين ان ملكه فيما سوى السموات والارضين اعظم واجل واجبروت
ذلك مما لا تصل اليه اوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء الى ادنى درجة من مدرجاتها خيالات المتخيلين فقال
وسع كرسيه السموات والارض ثم بين ان نفاذ ملكه وحكمه في الكل على نعت واحد وصورة واحدة فقال ولا يؤده

وقد بينا

وقوله شهد الله انه لا اله الا هو
والحكم اله واحد ففيه بيان
التوحيد بمعنى نفي الضد والند

حفظهما

حفظهما ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه مقوما للمحدثات والممكنات والمخلوقات بين كونه قائما بنفسه وانه منزه عن الاحتياج
الى الغير في امر من الامور وفقال عن ان يكون متحيزا حتى يحتاج الى المكان ومتغيرا حتى يحتاج الى الزمان فقال وهو العلي العظيم
والمراد منه العلو والعظمة بمعنى انه لا يحتاج في امر من الامور ولا يبلغ في وصفه من الصفات ولا نعت
من النعوت فقوله وهو العلي العظيم اشارة الى ما بدا به في الاية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره ومن احاط
عقله بما ذكرنا علم انه ليس عند العقول البشرية من الامور الالهية كلام اكمل ولا برهان اوضح مما اشتملت عليه هذه الاية
ولنرجع عن هذه الاسرار الى الظاهر التفسير اما قوله تعالى الله لا اله الا هو ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الله رفع
بالابتداء وما بعده خبره المسئلة الثانية قال بعضهم لا اله هو المعبود وهو خطأ لوجهين الاول انه تعالى كان الها في الازل
وما كان معبودا والثاني انه تعالى اثبت معبودا سواه في القران بقوله انكم وما تعبدون من دون الله بل الاله هو القادر
على ما اذا فعله كان مستحقا للعبادة اما قوله تعالى الحي ففيه مسائل المسئلة الاولى الحي اصله حيي كقولك حذر وطمع
فادغمت الياء في الياء عند اجتماعهما وقال ابن الانباري اصله الحيو فلما اجتمعت الياء والواو وكانت السابق ساكنا جعلتا ياء
مشددة المسئلة الثانية قال المتكلمون الحي كل ذات يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في ان هذا المفهوم صفة موجودة
ام لا فقال بعضهم انه عبارة عن كون الشئ بحيث لا يمتنع ان يعلم ويقدر وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال
المحققون لما كانت الحيوة عبارة عن عدم الامتناع وقد ثبت ان الامتناع امر عدمي اذ لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف
به موجودا فيكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال واذا ثبت ان الامتناع عدم وثبت ان الحيوة عدم هذا الامتناع وثبت
ان عدم العدم وجود لزم ان يكون المفهوم من الحيوة صفة موجودة وهو المطلوب المسئلة الثالثة لقائل ان يقول لما
كان معنى الحي هو الذي يصح ان يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات فكيف يصح ان يمدح الله تعالى نفسه بصفة يشاركه
فيها اخس الحيوانات والذي عندي في هذا الباب ان الحي في اصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصحة بل كل شئ كان كاملا
في جنسه فانه يسمى حيا الا ترى ان عمارة الارض الخربة تسمى احياء الموات وقال تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي
الارض بعد موتها وقال الى بلد ميت فاحيينا به والصفة المسماة في عرف المتكلمين بالحيوة انما سميت بالحيوة لان كمال حال
الجسم ان يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حيوة وكمال حال الاشجار ان تكون خضرة مورقة فلا جرم
سميت هذه الحالة حيوة وكمال حال الارض ان تكون معمورة فلا جرم سميت هذه الحالة حيوة فثبت ان المفهوم الاصلي
من لفظ الحي كونه واقعا على اكمل احواله وصفاته واذا كان كذلك فقد زال الاشكال لان المفهوم من الحي هو الكامل ولما
لم يكن ذلك مقيدا بانه كامل في هذا دون ذاك دل على انه كامل على الاطلاق فقوله الحي يفيد كونه كاملا على الاطلاق
والكمال على الاطلاق هو ان لا يكون قابلا للعدم لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته النسبية والاضافية ثم
عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال لان كونه حيا يدل على كونه متقوما بذاته وكونه
قيوما يدل على كونه مقوما لغيره وان جعلنا القيوم اسما يتناول المتقوم لذاته والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيدا
فائدة لفظ الحي مع زيادة فهذا ما عندي في هذا الباب اما قوله تعالى القيوم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى القيوم
في اللغة مبالغة في القائم فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة ولا يجوز ان يكون على فعول
لانه لو كان كذلك لكان قووما وفيه ثلاث لغات قيوم وقيام وقيم ويروى عن عمر انه قرأ الحي القيام ومن الناس
من قال هذه اللفظة عبرانية لا عربية لانهم يقولون حيا قياما وليس الامر كذلك لانا بينا ان له وجها صحيحا في اللغة
ومثله ما في الدار ديار وديور ودينور وهو الدوار اي ما بها خلق يدور ويعني يجيء ويذهب وقال امية بن ابي الصلت
قدرها المهيمن القيوم المسئلة الثانية اختلفت عبارات المفسرين في هذا الباب فقال مجاهد القيوم القائم على
كل شئ وتاويله انه قائم بتدبير امر الخلق في ايجادهم وارزاقهم ونظيره من الايات قوله افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت
وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وقال ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا
ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده واقول هذا القول يرجع حاصله الى كونه مقوما لغيره وقال الضحاك القيوم
الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغير واقول هذا القول معناه راجع الى كونه قائما بنفسه في ذاته وفي وجوده وقال
بعضهم القيوم الذي لا ينام بالسريانية وهذا القول بعيد لانه يصير قوله لا تاخذه سنة ولا نوم تكرارا اما قوله تعالى
لا تاخذه سنة ولا نوم ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان السنة ما يتقدم النوم من الفتور الذي يسمى النعاس فان قيل
اذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم فاذا قال لا تاخذه سنة فقد دل ذلك على انه لا تاخذه نوم بطريق الاولى
فكان ذكر النوم تكريرا قلنا تقدير الاية لا تاخذه سنة فضلا عن ان ياخذه نوم المسئلة الثانية قد دل الدليل
العقلي على ان النوم والسهو والغفلة محال على الله تعالى لان هذه الاشياء اما ان تكون عبارات عن عدم العلم
او عن اضداد العلم وعلى التقديرين فجوازها يقتضي زوال علم الله تعالى ولو كان كذلك لكان ذاته تعالى بحيث
يصح ان يكون عالما ويصح ان لا يكون عالما فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له الى فاعل والكلام فيه كالكلام في الاول
والتسلسل محال فيلزم ان ينتهي الى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال واذا كان كذلك كان النوم
والسهو والغفلة عليه محالا المسئلة الثالثة يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حكى عن موسى عليه السلام
انه وقع في نفسه هل ينام الله تعالى فارسل اليه ملكا فارقه ثلاثا ثم اعطاه قارورتين في كل يد واحدة وامره بالاحتفاظ
بهما فكان يتحرز بجهده الى ان نام في اخر الامر فاصطفقت يداه وانكسرت القارورتان فضرب الله تعالى ذلك مثلا له في
بيان انه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السموات والارضين واعلم ان مثل هذا لا يمكن نسبته الى موسى عليه السلام فان
من جوز النوم على الله تعالى وكان شاكا في جوازه كان كافرا فكيف يجوز نسبة هذا الى موسى بل ان صحت الرواية فالواجب
نسبة هذا السؤال الى جهال قومه اما قوله تعالى له ما في السموات وما في الارض فالمراد من هذه الاضافة اضافة الخلق
والملك وتقريره ما ذكرناه من انه لما كان واجب الوجود واحدا كان ما عداه ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله مؤثر وكل
ما له مؤثر فهو محدث فاذا كل ما سواه فهو محدث باحداثه مبدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد
فان قيل لم قال له ما في السموات ولم يقل له من في السموات قلنا لما كان المراد اضافة كل ما سواه اليه بالمخلوقية وكان الغالب

عليه ما لا يعقل اجرى الغالب مجرى الكل فعبر عنه بلفظ ما وايضا فهذه الاشياء انما اسندها اليه من حيث انها مخلوقة له وهي من حيث انها مخلوقة غير عاقلة فعبر عنه بلفظ ما للتنبيه على ان المراد من هذه الاضافة من هذه الجهة واعلم ان الاصحاب قد احتجوا بهذه الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى قالوا لان قوله له ما في السموات وما في الارض يتناول كل ما في السموات والارض وافعال العباد من جملة ما في السموات وما في الارض فوجب ان يكون منتسبة الى الله تعالى انتساب الملك والخلق وكان اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده وذلك لان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح الا بتاثير واجب الوجود لذاته والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال اما قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله من ذا الذي استفهام معناه الانكار والنفي اي لا يشفع عنده احد الا بامره وذلك لان المشركين كانوا يزعمون ان الاصنام تشفع لهم وقد اخبر الله عنهم بقولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بين تعالى انهم لا يجدون هذا المطلوب فقال ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاخبر الله تعالى انه لا شفاعة عنده لاحد الا من استثناه الله تعالى بقوله الا باذنه ونظيره قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا المسئلة الثانية قال القفال انه تعالى لا ياذن في الشفاعة لغير المطيعين اذ كان لا يجوز في حكمته التسوية بين اهل الطاعة واهل المعصية وطول في تقريره واقول ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال حسن الاعتقاد في كلامهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك لان من مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في العقول الا ان السمع دل على ان ذلك لا يقع واذا كان كذلك كان الاستدلال العقلي على المنع من الشفاعة في حق العصاة خطأ على قولهم بل على مذهب الكعبي ان العفو عن المعاصي قبيح عقلا فان كان القفال على مذهب الكعبي فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال الا ان الجواب عنه بعد ذلك من وجهين الاول ان العقاب حق الله تعالى وللمستحق ان يسقط حق نفسه بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون لله ان يسقطه وهذا الفرق ذكره البصريون في الجواب عن شبهة الكعبي الثاني ان قوله لا يجوز التسوية بين المطيع والعاصي ان اراد به انه لا يجوز التسوية بينهما في امر من الامور فهو باطل لانه تعالى قد سوى بينهما في الخلق والحيوة والرزق واطعام الطيبات والتمكين من المرادات وان كان المراد انه لا يجوز التسوية بينهما في كل الامور فنحن نقول بموجبه فكيف لا نقول ذلك والمطيع لا يكون له فزع ولا خوف من العقاب والمذنب يكون في غاية الخوف وربما يدخل النار ويتالم مدة ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب بشفاعة الرسول واعلم ان القفال كان حسن الكلام في التفسير ودقيق النظر في تاويلات الالفاظ الا انه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب الاعتزال مع انه كان قليل الحظ في علم الكلام قليل النصيب من معرفة كلمات المعتزلة اما قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف الضمير لما في السموات وما في الارض لان فيهم العقلاء او لما دل عليه من ذا من الملائكة والانبياء المسئلة الثانية في الاية وجوه احدها قال مجاهد وعطا والسدي ما بين ايديهم وما خلفهم اي ما كان قبلهم من امور الدنيا وما كان بعدهم من امور الاخرة قال الضحاك والكلبي يعلم ما بين ايديهم يعني الاخرة لانهم يقدمون عليها وما خلفهم اي الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهورهم وثالثها قال عطا عن ابن عباس يعلم ما بين ايديهم من السماء الى الارض وما خلفهم يريد ما في السموات ورابعها يعلم ما بين ايديهم بعد انقضاء اجالهم وما خلفهم اي ما كان من قبل ان يخلقهم وخامسها ما فعلوا من خير او شر وما يفعلونه بعد ذلك واعلم ان المقصود من هذا الكلام انه تعالى عالم باحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق الثواب والعقاب لانه تعالى عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية والشفعاء لا يعلمون من انفسهم ان لهم من الطاعة ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله ولا يعلمون انه تعالى هل اذن لهم في تلك الشفاعة ام لا وبتقدير ان لا ياذن الله تعالى في تلك الشفاعة فانهم يستحقون المقت والزجر على ذلك وهذا يدل على انه ليس لاحد من الخلائق ان يقدم على الشفاعة الا باذنه تعالى المسئلة الثالثة هؤلاء المذكورون في هذه الاية يحتمل ان يكونوا هم الملائكة ويحتمل ان يكونوا الملائكة وسائر من يشفع يوم القيمة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين اما قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد بالعلم ههنا المعلوم كما يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك فاذا ظهرت اية عظيمة قيل هذه قدرة الله اي مقدوره والمعنى ان احدا لا يحيط بمعلومات الله تعالى المسئلة الثانية احتج بعض الاصحاب بهذه الاية في اثبات صفة العلم لله تعالى وهو ضعيف لوجوه احدها ان كلمة من للتبعيض وهي داخلة ههنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبعيض في صفة الله تعالى وهو محال الثاني ان قوله بما شاء لا يتاتى في العلم انما يتاتى في المعلوم الثالث ان الكلام ههنا انما وقع في المعلوم والمراد انه عالم بجميع المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها الا القليل المسئلة الثالثة قال الليث يقال لكل من احرز شيئا او بلغ علمه اقصاه قد احاط به وذلك لانه اذا علم اول الشيء واخره بتمامه صار العلم كالمحيط اما قوله تعالى الا بما شاء ففيه قولان الاول انهم لا يعلمون شيئا من معلوماته الا ما شاء هو ان يعلمهم كما حكى عنهم انهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا الثاني انهم لا يعلمون الغيب الا عند اطلاع الله تعالى بعض انبيائه على بعض الغيب كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اما قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض فاعلم انه يقال وسع فلان الشيء يسعه سعة اذا احتمله واطاقه وامكنه القيام به ولا يسعك هذا اي لا تطيقه ولا تحتمله ومنه قوله عليه السلام لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي اي لم يحتمل غير ذلك واما الكرسي فاصله في اللغة من تركب الشيء بعضه على بعض والكرس ابوال الدواب وابعارها يتلبد بعضها فوق بعض واكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها على بعض وتكارس الشيء بالشيء اذا تركب ومنه الكراسة لتركب بعض اوراقها على بعض والكرسي هو هذا الشيء المعروف لتركب خشباته بعضها فوق بعض واختلف المفسرون في تفسيره على اربعة اقوال الاول انه جسم عظيم يسع السموات والارض ثم اختلفوا فيه فقال الحسن الكرسي هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بانه عرش وبانه كرسي لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه وقيل ليس هو العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال انه دون العرش وفوق السماء السابعة وقال اخرون انه تحت الارض وهو منقول عن السدي واعلم ان لفظ الكرسي ورد في هذه الاية وجاء في الاخبار الصحيحة انه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول به واما ما روي عن سعيد بن جبير

مذهب القفال

وثانيها

عن ابن عباس انه قال الكرسي موضع القدمين ومن البعيد ان يقول ابن عباس هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح والاعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية او حملها على ان المراد الكرسي موضع قدمي الروح الاعظم او ملك اخر عظيم القدر عند الله تعالى القول الثاني ان المراد من الكرسي السلطان والقدرة والملك ثم تارة يقال الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد والعرب يسمي اصل كل شيء الكرسي وتارة يقال سمي الملك بالكرسي لان الملك يجلس على الكرسي فيسمى الملك باسم مكانه على سبيل المجاز القول الثالث الكرسي هو العلم لان موضع العالم الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز ولان العلم هو الامر المعتمد عليه والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ومنه يقال للعلماء كراسي لانهم الذين يعتمد عليهم كما يقال اوتاد الارض القول الرابع ما اختاره القفال وهو ان المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره انه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الاسود انه يمين الله في ارضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيمة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم وصف عرشه فقال وكان عرشه على الماء ثم قال وترى الملائكة حافين من حول العرش وقال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم اثبت لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات والارض اذا عرفت هذا فنقول كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقنا ههنا على ان المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون في الكعبة فكذا الكلام في العرش والكرسي وهذا جواب متين الا ان المعتمد هو الاول لان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز اما قوله تعالى ولا يؤده حفظهما فاعلم انه يقال اده يؤده اودا اذا اثقله واجهده وادنى العود اودا وذلك اذا اعتمدت عليه بالثقل حتى املته والمعنى لا يثقله ولا يشق عليه حفظهما اي حفظ السموات والارض ثم قال وهو العلي العظيم واعلم انه لا يجوز ان يكون المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة ونزيد ههنا وجوها اخر الاول انه لو كان علوه بسبب المكان لكان لا يخلو اما ان يكون متناهيا في جهة فوق او غير متناه في تلك الجهة والاول باطل لانه اذا كان متناهيا في جهة فوق كان الحيز المفروض فوقه اعلى منه فلا يكون هو اعلى من كل ما عداه بل يكون غيره اعلى منه وان كان غير متناه فهذا محال لان القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية وايضا فانا اذا قدرنا بعدا لا نهاية له وفرض في ذلك البعد نقط غير متناهية فلا يخلو اما ان يحصل في تلك النقط نقطة واحدة لا تفترض فوقها نقطة اخرى واما ان لا تحصل فان كان الاول كانت تلك النقطة طرفا لذلك البعد فيكون ذلك متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وان لم توجد فيها نقطة الا وفوقها نقطة اخرى كان كل واحدة من تلك النقط المفروضة في ذلك البعد سفلا ولا يكون فيها ما يكون فوقا على الاطلاق فحينئذ لا يكون لشيء من النقط المفترضة في ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفي حصول صفة العلوية الحجة الثانية ان العالم كرة ومتى كان الامر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة الى احد وجهي الارض يكون سفلا بالنسبة الى الوجه الثاني فتنقلب غاية العلو غاية السفل الحجة الثالثة ان كل وصف يكون ثبوته لاحد الامرين بذاته وللاخر بتبعية الاول كان ذلك الحكم في الذاتي اتم واكمل وفي العرضي اقل واضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله في المكان وكان علو المكان اكمل واتم من علو ذاته تعالى فيكون علو الله تعالى ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فهذه الوجوه قاطعة في ان علو الله تعالى يمتنع ان يكون بالجهة وما احسن ما قال ابو مسلم بن بحر الاصفهاني في تفسير قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله قال هذا يدل على ان المكان والمكانيات باسرها ملك الله وملكوته فتعالى وتقدس ثم قال وله ما سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان والزمانيات باسرها ملك الله وملكوته فتعالى وتقدس عن ان يكون علوه بسبب المكان والزمان واما عظمته فهي ايضا بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع ان يكون بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه في كل الجهات او في بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة ابطال ابعاد غير متناهية وان كان متناهيا من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهي اعظم منه فلا يكون مثل هذا الشيء عظيما على الاطلاق فالحق سبحانه اعلى واعظم من ان يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى عما يقوله الظالمون المبطلون علوا كبيرا قوله تعالى لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم فيه مسئلتان المسئلة الاولى اللام في الدين فيه قولان الاول لام العهد والثاني انه بدل من الاضافة كقوله فان الجنة هي المأوى اي ماواه واراد في دين الله المسئلة الثانية في تاويل الاية وجوه الاول وهو قول ابي مسلم والقفال وهو الاليق باصول المعتزلة معناه انه تعالى ما بنى امر الايمان على القسر والاجبار وانما بناه على التمكين والاختيار واحتج القفال على ان هذا هو المراد بانه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر قال بعد ذلك انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر في اقامته على الكفر الا ان يقسر على الايمان ويجبر عليه وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء والامتحان اذ في القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظيره قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال في سورة اخرى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال في سورة الشعراء لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين ان نشا ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين ومما يؤكد هذا القول انه تعالى قال بعد هذه الاية قد تبين الرشد من الغي يعني ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها الا طريق القسر والالجاء والاكراه وذلك غير جائز لانه ينافي التكليف فهذا تقرير هذا التاويل القول الثاني في التاويل هو ان الاكراه ان يقول المسلم للكافر ان امنت والا قتلتك فقال تعالى لا اكراه في الدين اما في حق اهل الكتاب وفي حق المجوس فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم واما سائر الكفار فاذا تهودوا او تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم فقال بعضهم انهم يقرون عليه وعلى هذا التقدير يسقط عنهم القتل اذا قبلوا الجزية وعلى مذهب هؤلاء كان قوله لا اكراه في الدين عاما في كل الكفار اما من يقول من الفقهاء بان سائر

الكفار اذا تهودوا او تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قوله يصح الاكراه في حقهم وكان قوله لا اكراه مخصوصا باهل الكتاب
القول الثالث لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب انه دخل مكرها لانه اذا رضي بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه
لا تنسبوهم الى الاكراه ونظيره قوله تعالى لا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا اما قوله تعالى قد تبين الرشد من الغي
ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال بان الشيء واستبان وتبين اذا وضح وظهر ومنه المثل قد تبين الصبح لذي عينين
وعندي ان الايضاح والتعريف انما سمي بيانا لانه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره والرشد في اللغة معناه اصابة
الخير وفيه لغتان رشد يرشد رشدا ورشد يرشد رشدا والرشاد مصدر ايضا كالرشد والغي نقيض الرشد يقال
غوى يغوى غيا وغواية اذا سلك خلاف طريق الرشد المسئلة الثانية تبين الرشد من الغي اي تميز الحق من الباطل والايمان
من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة قال القاضي ومعنى قد تبين الرشد انه قد اتضح وتجلى بالادلة
لا ان كل مكلف تنبه لان المعلوم خلاف ذلك واقول قد ذكرنا ان معنى تبين انفصل وامتاز فكان المراد انه حصلت
البينونة بين الرشد والغي بسبب قوة الدلائل وتاكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره اما قوله تعالى فمن
يكفر بالطاغوت فقد قال النحويون الطاغوت وزنه فعلوت نحو جبروت والتاء زائدة فيه وهي مشتقة من طغى وتقديره
طغووت الا ان لام الفعل نقلت الى موضع العين كعادتهم في القلب نحو الصاعقة والصاقعة ثم قلبت الواو الفا لوقوعها
في موضع حركة وانفتاح ما قبلها قال المبرد في الطاغوت الاصوب عندي انه جمع قال ابو علي الفارسي وليس الامر عندنا
كذلك وذلك لان الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما ان هذه الاسماء احاد كذلك هذا الاسم مفرد
وليس بجمع ومما يدل على انه مصدر مفرد قوله اولياؤهم الطاغوت فافرد في موضع الجمع كما يقال هم رضى وهم عدل قالوا وهذا
اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع اما في الواحد فكقوله يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واما في الجمع فكما
في قوله والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم قالوا والاصل فيه التذكير واما قوله والذين اجتنبوا الطاغوت
ان يعبدوها فانما انث بارادة الالهة اذا عرفت هذا فنقول ذكر المفسرون فيه خمسة اقوال الاول قال عمر رضي الله عنه
ومجاهد وقتادة هو الشيطان الثاني قال سعيد بن جبير الكاهن الثالث قال ابو العالية هو الساحر الرابع قال بعضهم الاصنام
الخامس انه مردة الجن والانس وكل ما يطغى والتحقيق انه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الاشياء جعلت هذه الاشياء
اسبابا للطغيان كما في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس اما قوله تعالى ويؤمن بالله ففيه اشارة الى انه لا بد للكافر من ان
يتوب اولا من الكفر ثم يؤمن بعد ذلك اما قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى فاعلم انه يقال استمسك بالشيء اذا تمسك به
والعروة جمعها عرى نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة عبارة عن الشيء الذي يتعلق به والوثقى تانيث
الاوثق وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول لان من اراد امساك شيء تعلق بعروته فكذا هاهنا من اراد امساك
الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ولما كانت دلائل الاسلام اقوى الدلائل واوضحها لا جرم وصفها بانها العروة الوثقى اما
قوله تعالى لا انفصام لها ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الفصم كسر الشيء من غير ابانة والانفصام مطاوع الفصم يقال
فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ المبالغة لانه اذا لم يكن لها انفصام فبان لا يكون لها انقطاع اولى المسئلة الثانية
قال النحويون نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والعرب تضمر التي والذي ومن وما وتكتفي بصلاتها منها قال سلامة
بن جندل ٥ والعاديات اسابي الدماء بها ٥ كان اعناقها انصاب ترجيب ٥ يريد والعاديات التي قال تعالى وما منا الا له
مقام معلوم اي من له ثم قال والله سميع عليم وفيه قولان الاول انه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادة وقول من يتكلم بالكفر
ويعلم ما في قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث القول الثاني روى عطاء عن ابن عباس
قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب اسلام اهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان يسئل الله ذلك
سرا وعلانية فمعنى قوله والله سميع عليم يريد لدعائك يا محمد عليم بحرصك واجتهادك قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من
الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
اعلم ان في الآية مسئلتان المسئلة الاولى الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيء يليه ولاية فهو وال وولي
واصله من الولي الذي هو القرب قال الهذلي ٥ وعدت عواد دون وليك تشعب ٥ ومنه يقال داري تلي دارها اي تقرب منها ومنه
يقال للمحب المقارب ولي لانه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك ومنه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير والامر والنهي
ومنه المولى ومن ثم قالوا في خلاف الولاية العداوة من عدا الشيء اذا جاوزه فلاجل هذا كانت العداوة خلاف الولاية المسئلة
الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الطاف الله تعالى في حق المؤمن فيما يتعلق بالدين اكثر من الطافه في حق الكافر بان قالوا
دلت الآية على انه تعالى ولي الذين آمنوا على التعيين ومعلوم ان الولي للشيء هو المتولي لما يكون سببا لصلاح شانه
واستقامة امره في الغرض المطلوب ولاجله قال تعالى ويصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون
فجعل القيم بعمارة المسجد وليا له ونفى في الكفار ان يكونوا اولياءه فلما كان معنى الولي المتكفل بالمصالح ثم انه تعالى جعل نفسه
وليا للمؤمنين على التخصيص علمنا انه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ما تكفل بالكفار وعند المعتزلة انه تعالى سوى بين الكافر والمؤمن
في الهداية والتوفيق والالطاف فكانت هذه الآية مبطلة لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على احد وجوه
الاول انه محمول على زيادة الالطاف كما ذكره في قوله والذين اهتدوا زادهم هدى وتقريره من حيث العقل ان الخير والطاعة
يدعو بعضه الى بعض وذلك لان المؤمن اذا حضر مجلسا يجري فيه الوعظ فانه يلحق قلبه الخضوع والخشوع والانكسار ويكون
حاله مغاير الحال من قسا قلبه بالكفر والمعاصي وذلك يدل على انه يصح في المؤمن من الالطاف ما لا يصح في غيره فكان تخصيص
المؤمنين بانه تعالى وليهم محمولا على ذلك والثاني هو انه تعالى يثيبهم في الآخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام العظيم
فكان التخصيص محمولا عليه الثالث هو انه تعالى وان كان وليا للكل بمعنى كونه متكفلا بمصالح الكل على السوية الا ان المنتفع
بتلك الولاية هو المؤمن فصح تخصيصه بهذه الولاية كما في قوله هدى للمتقين الرابع انه تعالى ولي المؤمنين بمعنى انه يحبهم
والمراد انه يحب تعظيمهم اجاب الاصحاب عن الاول بان زيادة الالطاف متى امكنت وجبت عندكم فلا يكون لله تعالى
في حق المؤمن الا اداء الواجب وهذا المعنى بتمامه حاصل في حق الكافر بل المؤمن فعل ما لاجله استوجب من الله تلك المزيد
من اللطف فيكون ولي المؤمن هو المؤمن نفسه الذي فعل ما لاجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف واما السؤال الثاني

اسابي الدماء طرائقها وواحدتها اسباة قال سلامة يذكر الخيل والعاديات اسابي الدماء بها كان اعناقها انصاب ترجيب قوله انصاب يحتمل ان يريد به جمع النصب الذي كانوا يعبدونه ويرجبون له العتائر ويحتمل ان يريد به ما نصب من العود تحت النخلة الرجبية والترجيب ان تدعم الشجرة اذا كثر حملها والرجبية من النخل منسوبة اليه والعتيرة شاة كانوا يذبحونها في رجب لالهتهم يقال هذه ايام ترجيب وتعتار صح

صدره
مجرت غضوب وحب من يتجنب

بصلح

وهو انه تعالى يثيب في الآخرة فهو ايضا بعيد لان ذلك الثواب واجب على الله عندكم فولي المؤمن هو الذي جعله مستحقا
على الله ذلك الثواب فيكون وليه هو نفسه فلا يكون الله وليا له واما السؤال الثالث فهو ان المنتفع بولاية الله هو المؤمن
فنقول هذا الامر الذي به امتاز المؤمن عن الكافر في باب الولاية صدر عن العبد لا من الله تعالى فكان ولي العبد على
هذا القول هو العبد نفسه لا غيره واما السؤال الرابع وهو ان الولاية معناها المحبة فالجواب ان المحبة معناها اعطاء
الثواب وذلك هو السؤال الثاني وقد اجبنا عنه اما قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور ففيه مسئلتان المسئلة
الاولى اجمع المفسرون على ان المراد ههنا من الظلمات والنور الكفر والايمان فتكون الآية صريحة في ان الله هو الذي
اخرج الانسان من الكفر وادخله في الايمان فيلزم ان يكون الايمان بخلق الله تعالى لانه لو حصل بخلق العبد لكان العبد
هو الذي اخرج نفسه من الكفر الى الايمان وذلك يناقض صريح الآية اجابت المعتزلة عنه بوجهين الاول ان الاخراج من
الظلمات الى النور محمول على نصب الدلائل وارسال الانبياء وانزال الكتب والترغيب في الايمان بابلغ الوجوه والتحذير عن
الكفر باقصى الوجوه قال القاضي قد نسب الله الاضلال الى الصنم في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس لاجل ان الصنم
سبب بوجه ما لضلالهم فبان يضاف الاخراج من الظلمات الى النور الى الله تعالى مع قوة الاسباب التي فعلها بمن يؤمن
كان اولى الوجه الثاني ان يحمل الاخراج من الظلمات الى النور على انه تعالى يعدل بهم من النار الى الجنة قال القاضي وهذا
ادخل في الحقيقة لان ما يقع من ذلك في الآخرة يكون من فعله تعالى وكانه فعله والجواب عن الاول من وجهين الاول ان
هذه الاضافة حقيقة في الفعل ومجاز في الحث والترغيب والاصل حمل اللفظ على الحقيقة والثاني ان هذه الترغيبات
ان كانت مؤثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا وحينئذ يبطل قول المعتزلة وان لم يكن اثرها في
الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج واما السؤال الثاني وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار الى الجنة فهو ايضا مدفوع من
وجهين الاول قال الواحدي كل ما في القرآن من الظلمات والنور فانه تعالى اراد به الكفر والايمان غير قوله تعالى في سورة
الانعام في قوله وجعل الظلمات والنور فانه يعني به الليل والنهار قال وجعل الكفر ظلمة لانه كالظلمة في المنع من الادراك
وجعل الايمان نورا لانه كالسبب في حصول الادراك والجواب الثاني ان العدول بالمؤمن من النار الى الجنة امر واجب
على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه المسئلة الثانية قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره
يقتضي انهم كانوا في الكفر ثم اخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان ثم ههنا قولان الاول ان يجري اللفظ على ظاهره
وهو ان هذه الآية مختصة بمن كان كافرا ثم اسلم والقائلون بهذا القول ذكروا في سبب النزول روايات احدها قال مجاهد
هذه الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام وقوم كفروا به فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم آمن به من كفر
بعيسى وكفر به من آمن بعيسى وثانيها ان الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى على طريقة النصارى ثم آمنوا بعده بمحمد صلى الله عليه
وسلم فقد كان ايمانهم بعيسى حين آمنوا به كفرا وظلمة لان القول بالاتحاد كفر والله تعالى اخرجهم من تلك الظلمات الى
النور والايمان والاسلام وثالثها ان الآية نزلت في كل كافر آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم القول الثاني ان يحمل اللفظ
على كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر او لم يكن كذلك وتقديره انه لا يبعد ان يقال
يخرجهم الى النور من الظلمات وان لم يكونوا في الظلمات البتة ويدل على جوازه القرآن والخبر والعرف اما القرآن فقوله
تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها ومعلوم انهم ما كانوا قط في النار وقال فلما آمنوا كشفنا عنهم عذاب
الخزي ولم يكن نزل بهم عذاب البتة وقال في قصة يوسف اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ولم يكن فيها قط وقال
ومنكم من يرد الى ارذل العمر وما كانوا فيه قط واما الخبر فروي انه عليه السلام سمع انسانا يقول اشهد ان لا اله الا
الله فقال على الفطرة فلما قال اشهد ان محمدا رسول الله قال خرج من النار ومعلوم انه ما كان فيها وروي ايضا انه عليه السلام
اقبل على اصحابه فقال اتتهافتون في النار تهافت الفراش وها انا آخذ بحجزكم ومعلوم انهم ما كانوا متهافتين في النار واما العرف
فهو ان الاب [illegible] قد يقول لولده [illegible]
وتحقيقه ان العبد لو خلا عن توفيق الله لوقع في الظلمات فصار توفيقه تعالى سببا لدفع تلك الظلمات عنه وبين الدفع
والرفع مشابهة فبهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج والانقاذ في معنى الدفع والرفع اما قوله تعالى والذين كفروا
اولياؤهم الطاغوت فاعلم انه قرأ الحسن اولياؤهم الطواغيت [illegible] شاذ مخالف للمصحف
وايضا قد بينا في اشتقاق هذا اللفظ انه مفرد لا جمع اما قوله يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد استدل المعتزلة
بهذه الآية على ان الكفر ليس من الله تعالى قالوا لانه تعالى اضافه الى الطاغوت لا الى نفسه [illegible]
[illegible]
اليها معا قوله تعالى الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان آتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي
واميت قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين
اعلم انه تعالى ذكر ههنا قصصا ثلاثة الاولى منها في اثبات العلم بالصانع والثانية والثالثة في اثبات الحشر والنشر والبعث
فالقصة الاولى مناظرة ابراهيم عليه السلام مع ملك زمانه وهي هذه الآية فنقول اما قوله الم تر ففيه
كلمة توقف بها المخاطب على تعجب ولفظها لفظ الاستفهام وهو كما يقال الم تر الى فلان كيف يصنع معناه هل رأيت
[illegible]
[illegible]
[illegible]
ان يرجع الى ابراهيم والاولى هو الاظهر كما قال وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله والمعنى وحاجه قومه في ربه اما قوله تعالى ان آتاه
الله الملك فاعلم ان الهاء في قوله ان آتاه الله عائدة الى ابراهيم يعني ان الله تعالى آتى ابراهيم عليه السلام الملك والحكم عليه

ان يرجع

الى الطاغي
لان في الآية قولين الاول

بوجوه الاول قوله تعالى فقد اتينا ال ابرهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما اى سلطانا بالنبوة والقيام بدين الله تعالى والثاني انه تعالى لا يجوز ان يؤتي الملك الكافر ومن يدعي الربوبية لنفسه والثالث ان عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب وابرهيم اقرب المذكورين الى هذا الضمير فوجب ان يكون هذا الضمير عائدا اليه والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الضمير عائد الى ذلك الانسان الذي حاج ابرهيم واجابوا عن الحجة الاولى ان هذه الاية دالة على حصول الملك لآل ابرهيم وليس فيه دلالة على حصوله لابرهيم عليه السلام وعن الحجة الثانية بان المراد من الملك ههنا التمكين والقدرة والبسطة في الدنيا والحس يدل على انه تعالى قد يعطي الكافر هذا المعنى وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اعطاه الملك حال ما كان مؤمنا ثم انه بعد ذلك كفر بالله تعالى وعن الحجة الثالثة ان ابرهيم وان كان اقرب المذكورين الا ان الروايات الكثيرة واردة بان الذي حاج ابرهيم كان هو الملك فعود الضمير اليه اولى من هذه الجهة ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم بوجوه الاول ان قوله ان اتيه الله الملك يحتمل تاويلات ثلاث وكل واحد منها انما يصح اذا قلنا ان الضمير عائد الى الملك لا الى ابرهيم فاحد تلك التاويلات ان يكون المعنى حاج ابرهيم في ربه لاجل ان اتيه الله الملك على معنى ان ايتاء الملك ابطره واورثه الكبر والعتو فحاج لذلك ومعلوم ان هذا انما يليق بالملك العاتي والتاويل الثاني ان يكون المعنى انه جعل محاجته في ربه شكرا على ان اتاه الله الملك كما يقال عاداني فلان لاني احسنت اليه يريد انه عكس ما يجب عليه من الموالاة لاجل الاحسان ونظيره قوله وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وهذا التاويل لا يليق الا بالكافر والتاويل الثالث انه حاج وقت ان اتيه الله الملك وهذا لا يليق بالنبي فانه يجب عليه اظهار المحاجة قبل حصول الملك وبعده اما الملك العاتي فانه لا يليق به اظهار هذا العتو الشديد الا بعد ان يحصل له الملك العظيم فثبت انه لا يستقيم لقوله ان اتيه الله الملك معنى وتاويل الا اذا حملناه على الملك العاتي الحجة الثانية ان المقصود من هذه الاية بيان كمال حال ابرهيم في اظهار الدعوة الى الدين الحق ومتى كان الكافر سلطانا واحيا وابرهيم ما كان ملكا كان هذا المعنى اتم مما اذا كان ابرهيم ملكا وما كان الكافر ملكا فوجب المصير الى ما ذكرنا الحجة الثالثة ما ذكره ابو بكر الاصم وهو ان ابرهيم عليه السلام لو كان هو الملك لما قدر الكافر ان يقتل احد الرجلين ويستبقي الاخر بل كان ابرهيم يمنعه منه اشد منع بل كان يجب ان يكون كالملجأ الى ان لا يفعل ذلك قال القاضي هذا الاستدلال ضعيف لانه من المحتمل ان يقال ان ابرهيم كان ملكا وسلطانا في الدين والتمكن من اظهار المعجزات وذلك الكافر كان ملكا متسلطا قادرا على الظلم فلهذا السبب امكنه قتل احد الرجلين وايضا يجوز ان يقال انما قتل احد الرجلين قودا وكان الاختيار اليه واستبقى الاخر اما لانه لا قتل عليه او بذل الدية واستبقاه وايضا فقوله انا احيي واميت خبر ووعد ولا دليل في القران على انه فعله فهذا ما يتعلق بهذه المسئلة اما قوله تعالى اذ قال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت ففيه مسائل المسئلة الاولى الظاهر ان هذا هو جواب عن سؤال سابق غير مذكور وذلك لان من المعلوم ان الانبياء عليهم السلام بعثوا للدعوة والظاهر انه متى ادعى الرسالة فان المنكر يطالبه باثبات ان للعالم الها الا ترى ان موسى عليه السلام لما قال انا رسول رب العالمين قال فرعون وما رب العالمين واحتج موسى على اثبات الاله بقوله رب السموات والارض فكذا ههنا الظاهر ان ابرهيم عليه السلام ادعى الرسالة فقال نمرود من ربك فقال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت الا ان تلك المقدمة حذفت لان الواقعة تدل عليها المسئلة الثانية دليل ابرهيم عليه السلام كان في غاية الصحة وذلك لانه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بواسطة افعاله التي لا يشاركه فيها احد من القادرين والاحياء والامانة كذلك لان الخلق عاجزون عنهما والعلم بعد الاختيار ضروري فلا بد من مؤثر اخر غير هؤلاء القادرين الذين نراهم وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل من وجهين الاول انه يلزم من دوامه دوام الاثر فكان يجب ان لا يتبدل الاحياء بالامانة وبالعكس الثاني وهو انا نرى في الحيوان اعضاء مختلفة في الشكل والصفة والطبيعة والخاصية وتاثير المؤثر الموجب بالذات لا يكون كذلك فعلمنا انه لا بد في الاحياء والامانة من موجود اخر يؤثر على سبيل الاختيار والقدرة في احياء هذه الحيوانات وامانتها وذلك هو الله تعالى وهو دليل متين قوي ذكره الله تعالى في مواضع من كتابه كقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى اخره وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله خلق الموت والحيوة المسئلة الثالثة لقائل ان يقول انه تعالى قدم الموت على الحيوة في ايات منها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وقوله تعالى والذي يميتني ثم يحيين وقوله تعالى خلق الموت والحيوة فلاي سبب قدم في هذه الاية ذكر الحيوة على الموت حيث قال ربي الذي يحيي ويميت والجواب لان المقصود من ذكر الدليل اذا كان هو الدعوة الى الله تعالى وجب ان يكون الدليل في غاية الوضوح ولا شك ان عجائب الخلقة حال الحيوة اكثر واطلاع الانسان عليه اتم فلا جرم وجب تقديم الحيوة ههنا في الذكر اما قوله تعالى انا احيي واميت ففيه مسئلتان المسئلة الاولى روي ان ابرهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا ذلك الملك الكافر شخصين وقتل احدهما واستبقى الاخر وقال بانا احيي واميت وهذا هو المنقول في التفسير وعندي انه بعيد وذلك لان الظاهر من حال ابرهيم انه شرح حقيقة الاحياء والامانة على الوجه الذي يختص به تعالى [illegible] وذلك الوجه ممتنع ان يشتبه على العاقل الاحياء والامانة على ذلك الوجه بالاحياء والامانة بمعنى القتل والترك وبعيد في الجمع العظيم ان يكونوا في الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق [illegible] لما احتج بالاحياء والامانة [illegible] الاسباب الارضية والسماوية [illegible] الحركات الفلكية [illegible] الحركات الفلكية ايضا من الله تعالى واما الاحياء والامانة الصادران عن البشر بواسطة حركات الافلاك والعناصر فليست كذلك لانه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية فظهر الفرق ثم اعرض عن هذا فقوله ان الله ياتي بالشمس من المشرق ليس دليلا اخر بل تمام الدليل الاول ومعناه ان كان الاحياء والامانة من الله تعالى بواسطة حركات الافلاك فالله

قال فرعون وما رب العالمين

حركات الافلاك من الله تعالى فكان الاحياء والامانة ايضا من الله تعالى واما البشر فانه وان صدر منه الاحياء والامانة بواسطة الاستعانة بالاسباب السماوية والارضية الا ان تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته فثبت ان الاحياء والامانة الصادرين عن الله تعالى وان كانا بواسطة فهما بدلالة على الحقيقة واثبات الاحياء والامانة الصادرين من البشر ليسا على ذلك الوجه فلا يصلح نقضا عليه فهذا هو الذي اعتقده في كيفية جريان هذه المناظرة لا ما هو المشهور عند الكل المسئلة الثانية اجمع القراء على اسقاط الف انا عند الوصل في جميع القران الا ما روي عن نافع من اثباتها عند استقبال الهمزة والصحيح ما عليه الجمهور لان ضمير المتكلم هو الالف والنون فاما الالف فانما يلحقها في الوقف كما تلحق الهاء في الوقف [illegible] فكما ان الالف والهاء التي للوقف يجب سقوطها عند الوصل كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل اما قوله تعالى قال ابرهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فاعلم ان للناس في هذا المقام طريقين الاول وهو طريقة اكثر المفسرين ان ابرهيم عليه السلام لما راى من نمرود انه القى تلك الشبهة عدل عنها الى دليل اخر اوضح منه فقال ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فزعم ان الانتقال من دليل الى دليل اخر جائز للمستدل [illegible] فهلا قال نمرود فليات بها ربك من المغرب قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان هذه المحاجة كانت مع ابرهيم بعد القائه في النار وخروجه منها سالما فعلم انه من قدر على حفظ ابرهيم في تلك النار العظيمة من الاحراق يقدر على ان ياتي بالشمس من المغرب والثاني ان الله تعالى خذله وانساه ايراد هذه الشبهة نصرة لنبيه الطريق الثاني وهو الذي قاله المحققون ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل اخر بل الدليل واحد في الموضعين وهو انا نرى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها فلا بد من قادر يتولى احداثها وهو الله تعالى ثم ان قولنا نرى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها له امثلة منها الاحياء والامانة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل لا يجوز له ان ينتقل من دليل الى دليل اخر لكن اذا ذكر لايضاح كلامه مثالا فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال اخر فكان ما فعله ابرهيم عليه السلام من باب ما يكون الدليل واحدا الا انه يقع الانتقال عند ايضاحه من مثال الى مثال اخر وليس من باب ما يقع الانتقال فيه من دليل الى دليل اخر وهذا الوجه احسن من الاول واليق بكلام اهل التحقيق منه والاشكال عليهما من وجوه الاول ان صاحب الشبهة اذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الاسماع وجب على المحق القادر على ذكر الجواب ان يذكر الجواب في الحال ازالة لذلك الجهل والتلبيس عن العقول فلما طعن الملك الكافر في الدليل الاول وفي المثال الاول بتلك الشبهة كان الاشتغال بازالة تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم ان يترك ذلك الجواب الواجب والاشكال الثاني انه لما اورد المبطل ذلك السؤال فاذا ترك المحق الكلام الاول وانتقل الى كلام اخر توهم ان كلامه الاول ضعيف ساقط وانه ما كان عالما بضعفه وان ذلك المبطل علم وجه ضعفه ونبه عليه وهذا مما يوجب سقوط وقع الرسول المعصوم وحقارة شانه وانه غير جائز والاشكال الثالث وهو انه وان كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل او من مثال الى مثال لكنه يجب ان يكون المنتقل اليه اوضح واقرب وههنا ليس الامر كذلك لان جنس الحيوة لا قدرة للخلق عليه واما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم الجثة اعظم من السموات وانه هو الذي يكون محركا للسموات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والامانة على وجود الصانع اظهر واقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم ان ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفس الامر قويا والاشكال الرابع ان دلالة الاحياء والامانة على وجود الصانع اقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لانا نرى في ذات الانسان وصفاته تبدلات واختلافات والتبدل قوي الدلالة على الحاجة الى المؤثر القادر اما الشمس فلا نرى في ذاتها ولا في صفاتها ولا في نهج حركاتها تبدلا البتة فكانت دلالة الاحياء والامانة على الصانع اقوى فكان العدول عنه الى طلوع الشمس انتقالا من الاقوى الاجلى الى الاخفى الاضعف وانه لا يجوز والاشكال الخامس ان نمرود لما لم يستحي من معارضة الاحياء والامانة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال ابرهيم عليه السلام بطلوع الشمس ان يقول بل طلوع الشمس من المشرق مني فان كان لك اله فقل له حتى يطلعها من المغرب وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك فقالوا انه لو اورد هذا السؤال لكان من الواجب ان يطلع الشمس من مغربها ومن المعلوم ان الاشتغال باظهار فساد سؤاله في الاحياء والامانة اسهل بكثير من التزام طلوع الشمس من المغرب وايضا فبتقدير ان يحصل طلوع الشمس من المغرب لا انه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع وحينئذ يصير دليله الثاني ضايعا كما صار دليله الاول ضايعا وايضا فما الدليل الذي حمل ابرهيم عليه السلام على ان ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك والتزم الانقطاع واعترف بالحاجة الى الانتقال وتمسك بدليل لا يمكنه تمشيته الا بالتزام اطلاع الشمس من المغرب وبتقدير ان ياتي باطلاع الشمس من المغرب فانه يضيع دليله الثاني ايضا كما ضاع الاول ومن المعلوم ان التزام هذه المحذورات لا يليق باقل الناس علما فضلا عن افضل العقلاء واعلم العلماء فظهر بهذا ان هذا التفسير الذي اجمع الجمهور عليه ضعيف واما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات لانا نقول لما احتج ابرهيم عليه السلام بالاحياء والامانة اورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء وهو انك ان ادعيت الاحياء والامانة لا بواسطة فذلك لا تجد الى اثباته سبيلا وان ادعيت حصولهما بواسطة حركات الافلاك فنظيره او ما يقرب منه حاصل للبشر فاجاب ابرهيم بان الاحياء والامانة وان حصلا بواسطة حركات الافلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الاحياء والامانة من الله تعالى بخلاف الخلق فانه لا قدرة لهم على تحريكات الافلاك فلا جرم لا يكون الاحياء والامانة صادرين منهم ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازمة عليه اما قوله تعالى فبهت الذي كفر فالمعنى فبقي مغلوبا لا يجد مقالا ولا للمسئلة جوابا وهذا كقوله بل تاتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها قال الواحدي وفيه ثلاث لغات بهت الرجل فهو مبهوت وبهت وبهت قال عروة العدوي فما هو الا ان اراها فجاءة فابهت حتى ما اكاد اجيب اي اتحير واسكت ثم قال والله لا يهدي القوم الظالمين وتاويله على قولنا ظاهر اما المعتزلة فقال القاضي انه يحتمل وجوها منها انه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق فانه لا يبتغ للكافر من ان يتحير وينقطع واقول هذا ضعيف لان قوله لا يهديهم

كما يهدي المؤمن

للحجاج انما يصح حيث يكون الحجاج موجوداً ولا حجاج على الكفر فكيف يصح ان يقال انه تعالى لا يهديهم اليه قال القاضي ومنها
ان يريد انه لا يهديهم لزيادات الهدى والالطاف من حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على انفسهم طريق الانتفاع به واقول
هذا ايضاً ضعيف لان تلك الزيادات اذا كانت في حقهم ممتنعة عقلاً لم يصح ان يقال انه تعالى لا يهديهم كما لا يقال انه تعالى لا يجمع
بين الضدين ولا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي ومنها انه تعالى لا يهديهم الى الثواب في الآخرة ولا يهديهم الى الجنة
واقول هذا ضعيف ايضاً لان المذكور ههنا امر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر فيبعد صرف اللفظ الى الجنة
بل الاقوال اللائق بسياق الآية ان يقال انه تعالى لما بين ان الدليل كان قد بلغ في الظهور والجلاء الى حيث صار المبطل كالمبهوت
عند سماعه الا ان الله تعالى لم يقدر له الاهتداء لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر ونظير هذا التفسير قوله تعالى ولو اننا
نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله القصة الثانية المقصود
منها اثبات المعاد قوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة
عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه
وانظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً فلما تبين له قال اعلم ان الله على
كل شيء قدير فيه مسائل المسئلة الاولى اختلف النحويون في ادخال الكاف في قوله او كالذي وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول
ان يكون قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم ويكون هذه الآية معطوفة عليه والتقدير ارأيت كالذي حاج ابرهيم او كالذي يعني ارأيت الذي حاج ابرهيم
مر على قرية فيكون هذا عطفاً على المعنى وهو قول الكسائي والفراء وابي علي الفارسي واكثر النحويين قالوا ونظيره من القرآن
قوله تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله ثم قال قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم
سيقولون لله فهذا عطف على المعنى لان معناه لمن السموات فقيل لله وقال الشاعر معاوي اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال
ولا الحديدا المراد فلسنا الجبال والحديد فحمل على المعنى وترك اللفظ القول الثاني وهو اختيار الاخفش ان الكاف زائدة
والتقدير الم تر الى الذي حاج او الى الذي مر على قرية القول الثالث وهو اختيار المبرد انا نضمر في الآية زيادة والتقدير
الم تر الى الذي حاج ابرهيم والم تر الى من كان كالذي مر على قرية المسئلة الثانية اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان
رجلاً كافراً شاكاً في البعث وهو قول مجاهد واكثر المفسرين من المعتزلة وقال الباقون انه كان مسلماً ثم قال قتادة وعكرمة
والضحاك والسدي هو عزير وقال عطاء عن ابن عباس هو ارميا ثم من هؤلاء من قال ان ارمياء هو الخضر عليه السلام
وهو رجل من سبط هرون بن عمران وهو قول محمد بن اسحق وقال وهب بن منبه ان ارميا هو النبي الذي بعثه الله عندما خرب
بخت نصر بيت المقدس واحرق التورية حجة من قال هذا المار كان كافراً وجوه الاول انه تعالى حكى عنه انه قال انى يحيي هذه الله
بعد موتها وهذا كلام من يستبعد من الله الاحياء بعد الاماتة وهذا كفر فان قيل جوزوا ان ذلك وقع منه قبل البلوغ
قلنا لو كان كذلك لم يجز من الله تعالى ان يبعث رسوله منه اذ الصبي لا يتعجب من شكه في مثل ذلك وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال
ان ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك بل كان بسبب اطراد العادات في ان مثل ذلك
الموضع الخراب قلما يصيره الله معموراً وهذا كما ان الواحد منا يشير الى جبل فيقول متى يقلبه الله تعالى ذهباً او ياقوتاً لا على معنى ان
مراده منه الشك في قدرة الله تعالى بل على ان مراده منه ان ذلك لا يحصل ولا يقع في مطرد العادة فكذا ههنا الوجه الثاني قالوا
انه تعالى قال في حقه فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وهذا يدل على انه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين
حاصلاً له وهذا ايضاً ضعيف لان تبين الاحياء على سبيل المشاهدة ما كان حاصلاً له قبل ذلك واما ان تبين ذلك على
سبيل الاستدلال ما كان حاصلاً له فهو ممنوع الوجه الثالث انه قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وهذا يدل على ان هذا
العلم انما حصل له في ذلك الوقت وانه كان خالياً عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت وهذا ايضاً ضعيف لان تلك المشاهدة
لا شك انها افادت نوع تأكد وطمأنينة ووثوق وذلك القدر من التأكد انما حصل في ذلك الوقت وهذا لا يدل على ان اصل
العلم ما كان حاصلاً قبل ذلك الوجه الرابع ان هذا المار كان قد انتظم مع نمرود في سلك واحد وهو ضعيف ايضاً
لان قبله وان كان قصة نمرود ولكن بعده سؤال قصة ابراهيم عليه السلام فوجب ان يكون نبياً من جنس ابرهيم عليه
السلام حجة من قال انه كان مؤمناً وكان نبياً وجوه الحجة الاولى ان قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها دل على انه كان عالماً
بالله تعالى وعلى انه كان عالماً بانه تعالى يصح منه الاحياء في الجملة لان تخصيص هذا الشيء باستبعاد الاحياء انما يصح ان
لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحياء في الجملة فاما من يعتقد ان القدرة على الاحياء ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص
فائدة الحجة الثانية ان قوله كم لبثت لابد له من قائل والمذكور السابق هو الله فصار التقدير قال الله كم لبثت فقال ذلك
الانسان لبثت يوماً او بعض يوم فقال الله بل لبثت مائة عام وثمانيكان قائل هذا القول هو الله قوله ولنجعلك آية
للناس ومن المعلوم ان القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى ثم قال وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً ولا شك
ان قائل هذا القول هو الله تعالى فثبت ان هذه الآية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على انه تعالى تكلم معه ومعلوم ان هذا
لا يليق بحال الكافر فان قيل لعله تعالى بعث اليه ملكاً او رسولاً حتى قال له هذا القول من الله تعالى قلنا ظاهر هذا الكلام
يدل على ان قائل هذه الاقوال معه هو الله تعالى فصرف اللفظ عن هذا الظاهر الى المجاز من غير دليل يوجبه غير جائز الحجة الثالثة
ان اعادته حياً وابقاء الطعام والشراب على حالهما واعادة الحمار حياً بعد ما صار رميماً مع كونه مشاهداً لاعادة اجزاء الحمار
الى التركيب والى الحيوة اكرام عظيم وتشريف عظيم وذلك لا يليق بحال الكافر فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان كل هذه الاشياء
انما ادخلها الله تعالى في الوجود اكراماً لانسان آخر كان نبياً في ذلك الزمان قلنا لم يجر في هذه الآية ذكر للنبي وليس في هذه
القصة حالة مشعرة بوجود النبي اصلاً فلو كان المقصود من اظهار هذه الاشياء اكرام ذلك النبي وتأييد رسالته بالمعجزة
لكان ترك ذكر ذلك الرسول اهمالاً لما هو الغرض الاصلي من الكلام وانه لا يجوز فان قيل لو كان ذلك الشخص نبياً لكان اما
ان يقال انه ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحياء او بعدهما والاول باطل لان ارسال النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على
الامة وذلك لا يتم بعد الاماتة وان ادعى النبوة بعد الاحياء فالمعجزة قد تقدمت على الدعوى وذلك غير جائز قلنا اظهار
خوارق العادات على يد من يعلم الله انه سيصير رسولاً جائز عندنا وعلى هذا الطريق زال السؤال الحجة الرابعة انه تعالى
قال في حق هذا الشخص ولنجعلك آية للناس وهذا اللفظ انما يستعمل في حق الانبياء والرسل قال تعالى وجعلناها وابنها

آية للعالمين فكان هذا وعداً من الله تعالى بجعله نبياً وايضاً فهذا الكلام وان لم يدل على النبوة بصريحها فلا يمتنع انه
يفيد التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد
من جعله آية ان من عرفه من الناس شاباً كاملاً اذا شاهدوه بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا وهرموا او سمعوا
بالخبر انه كان مات منذ زمان وقد عاد شاباً صح ان يقال لاجل ذلك انه آية للناس لانهم يعتبرون بذلك ويعرفون به قدرة
الله ونبوة من بعث في ذلك الزمان والجواب من وجهين الاول ان قوله ولنجعلك آية اخبار عن الله تعالى بجعله آية والاخبار
انما يقع عما لم يحصل والذي حصل من ذلك الاحياء والمحصول لا يحصل ثانياً فوجب حمل قوله ولنجعلك على امر زائد على هذا الاحياء وما ثم
يجوز تعلقه بغير هذا الاحياء فكان باطلاً والثاني انا وجدنا لقوله تعالى ولنجعلك آية للناس على التشريف العظيم
وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى المسئلة الخامسة مما رواه عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية
قال ان بختنصر غزا بني اسرائيل فسبى منهم الكثير ومنهم عزير وكان من علمائهم فجاء بهم الى بابل فدخل عزير يوماً تلك
القرية ونزل تحت شجرة وهو على حمار فربط حماره وطاف في القرية فلم ير فيها احداً فعجب من ذلك وقال انى يحيي هذه
الله بعد موتها لا على سبيل الشك في القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت الاشجار مثمرة فتناول من الفاكهة
التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فاماته الله في منامه مائة عام وهو شاب ثم اعمى عن موته ابصار الانس
والجن والسباع والطير ثم احياه الله بعد المائة ونودي من السماء يا عزير كم لبثت بعد الموت فقال يوماً فابصر من الشمس بقية فقال
او بعض يوم فقال الله بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمها فنظر فاذا
التين والعنب كما شاهدهما ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا عظام بيض تلوح وقد تفرقت اوصاله وسمع صوتاً ايتها العظام
البالية اني جاعل فيك روحاً فانضم اجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى الضلع والذراع
الى مكانه ثم جاء الرأس الى مكانه ثم العصب ثم العروق ثم انبسط اللحم عليه ثم انبسط الجلد عليه ثم خرجت الشعور من
الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا هو قائم ينهق فخر عزير ساجداً فقال اعلم ان الله على كل شيء قدير ثم انه دخل بيت المقدس فقال
القوم حدثنا آباؤنا ان عزير بن شرخيا مات ببابل وقد كان بختنصر قتل ببيت المقدس اربعين الفاً من قراء التوراة وكان
فيهم عزير والقوم ما عرفوا انه يقرأ التوراة فلما اتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة واملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم
منها حرفاً وكانت التوراة قد دفنت في موضع فاخرجت وعورضت بما املاه فما اختلفا في حرف فعند ذلك قالوا عزير ابن
الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على ان ذلك المار كان نبياً المسئلة الثالثة اختلفوا في تلك
القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع ايلياء وهي بيت المقدس وقال ابن زيد هي القرية التي خرجت منها الالوف حذر
الموت اما قوله تعالى وهي خاوية على عروشها قال الاصمعي خوى البيت فهو يخوي خواء ممدوداً اذا ما خلا من اهله والخوى خلو
البطن من الطعام وفي الحديث ان النبي عليه السلام كان اذا سجد خوى اي خلى ما بين عضديه وجنبيه وبطنه وفخذيه وخوى
الفرس ما بين قوائمه ثم يقال للبيت اذا انهدم خوى لانه بتهدمه يخلو من اهله وكذلك خوت النجوم واخوت اذا سقطت ولم تمطر
لانها خلت من المطر والعرش سقف البيت والعروش الابنية والسقوف من الخشب يقال عرش الرجل يعرش ويعرش اذا بنى من خشب
فقوله وهي خاوية على عروشها اي منهدمة ساقطة خراب قال ابن عباس وفيه وجوه الاول ان حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت
سقوفها ثم انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة ومعنى الخاوية المنقعرة وهي المنقلعة من اصولها يدل
على ذلك قوله تعالى اعجاز نخل منقعر وفي موضع آخر اعجاز نخل خاوية وهذه الصفة في خراب المنازل من احسن ما يوصف به الثاني اي خاوية عن عروشها
قوله خاوية على عروشها جعل على بمعنى عن كقوله تعالى اذا اكتالوا على الناس اي عنهم الثالث ان المراد ان القرية خاوية مع
اشجارها معرشة وكان التعجب من ذلك اكثر لان الغالب من القرية الخالية الخاوية ان يبطل ما فيها من عروش الفواكه فلما خربت
القرية مع بقاء عروشها كان التعجب اكثر اما قوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها فقد ذكرنا ان من قال المار كان كافراً حمله على
الشك في قدرة الله تعالى ومن قال كان نبياً حمله على الاستبعاد بحسب العادة او كان المقصود منه طلب زيادة الدليل
لاجل التأكيد كما قال ابرهيم عليه السلام ارني كيف تحيي الموتى وقوله انى اي من اين كقوله انى لك هذا والمراد باحياء القرية
عمارتها اي متى يفعل الله ذلك على معنى انه لا يفعله فاحب الله ان يريه في نفسه وفي احياء القرية آية فاماته الله مائة عام وقد
ذكرنا القصة فان قيل ما الفائدة في ان اماته الله مائة عام مع ان الاستدلال بالاحياء بعد يوم او بعد بعض يوم حاصل
قلنا لان الاحياء بعد تراخي المدة ابعد في العقول من الاحياء بعد قرب المدة وايضاً فلان بعد تراخي المدة ما يشاهد منه
ويشاهد هو من غيره اعجب اما قوله تعالى ثم بعثه فالمعنى ثم احياه ويوم القيمة تسمى يوم البعث لانهم يبعثون في قبورهم
واصله من بعثت الناقة اذا اقمتها من مكانها وانما قال ثم بعثه ولم يقل ثم احياه لان قوله ثم بعثه يدل على انه عاد كما كان اولاً
حياً عاقلاً فاهماً مستعداً للنظر والاستدلال في المعارف الالهية ولو قال ثم احياه لم تحصل هذه الفوائد اما قوله تعالى كم لبثت
ففيه مسائل المسئلة الاولى فيه وجهان من القراءة قرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي بالادغام والباقون بالاظهار فمن
ادغم فلقرب المخرجين ومن اظهر فلتباين المخرجين وان كانا قريبين المسئلة الثانية اجمعوا على ان قائل هذا القول هو الله
تعالى وانما عرف ان هذا الخطاب من الله تعالى لان ذلك الخطاب كان مقروناً بالمعجز ولانه بعد الاحياء شاهد من احوال حماره
وظهور البلى من عظامه ما عرف به ان تلك الخوارق لم تصدر الا من الله تعالى المسئلة الثالثة في الآية اشكال وهو انه تعالى
كان عالماً بانه كان ميتاً وكان عالماً بان الميت لا يمكنه بعد ان صار حياً ان يعلم ان مدة موته كانت طويلة او قصيرة فلاي ومع ذلك
حكمة سأله عن مقدار تلك المدة والجواب عنه ان المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق اما قوله
تعالى لبثت يوماً او بعض يوم ففيه سؤالات السؤال الاول لم ذكر هذا الترديد والجواب ان الميت طالت مدة موته ام قصرت
فالحال واحدة بالنسبة اليه فاجاب باقل ما يمكن ان يكون متيقناً لانه اليقين وفي التفسير ان اماتته كانت في اول النهار فقال
يوماً ثم لما نظر رأى ضوء الشمس باقياً على رؤس الجدران فقال او بعض يوم السؤال الثاني انه لما كان لبثه مائة عام ثم
قال لبثت يوماً او بعض يوم اليس ان هذا يكون كذباً الجواب انه قال ذلك على حسب الظن فلا يكون مؤاخذاً بهذا الكذب ونظيره
انه تعالى حكى عن اصحاب الكهف قالوا لبثنا يوماً او بعض يوم على ما توهموه ووقع عندهم وايضاً قال اخوة يوسف يا ابانا
ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا وانما قالوا ذلك بناء على الامارة من اخراج الصواع من رحله السؤال الثالث هل علم

ان ذلك اللبث كان بسبب الموت ولم يعلم ذلك بل كان يعتقد ان ذلك اللبث كان بسبب النوم والجواب الاظهر انه علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وذلك لان الغرض الاصلى فى اماتته ثم احيائه بعد مائة سنة ان يشاهد الاحياء بعد الاماتة وذلك لا يحصل الا اذا عرف ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وايضا فهو قد شاهد اما فى نفسه واما فى حماره احوالا دالة على ان ذلك اللبث بسبب الموت اما قوله تعالى بل لبثت مائة عام فالمعنى ظاهر فقيل العام اصله من العوم وهو كالسباحة لان فيه سبحا طويلا لا يتمكن من التصرف فيه اما قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه ففيه مسئلتان المسئلة الاولى اختلف القراء فى اثبات الهاء فى الوصل من قوله لم يتسنه واقتده وماليه وسلطانيه وماهيه بعد ان اتفقوا على اثباتها فى الوقف فقرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الهاء فى الوصل وكان حمزة يحذفهن فى الوصل وكان الكسائى يحذف الهاء فى الوصل من قوله لم يتسنه واقتده ويثبتها فى الوصل فى الباقى ولم يختلفوا فى قوله تعالى لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه انهما بالهاء فى الوصل والوقف اذا عرفت هذا فنقول اما الحذف ففيه وجوه احدها ان اشتقاق قوله لم يتسنه من السنة وزعم كثير من الناس ان اصل سنة سنوة قالوا والدليل عليه انهم يقولون فى الاشتقاق منها اسنت القوم اذا اصابتهم السنة ورجال مكة مسنتون عجاف ويقولون فى جمعها سنوات وفى الفعل سانيت الرجل مساناة اذا عاملته سنة سنة وفى التصغير سنية فعلى هذا كان الهاء فى قوله لم يتسنه للسكت لا للاصل وثانيها نقل الواحدى عن الفراء انه قال يجوز ان يكون اصل سنة سننة لانهم قالوا فى تصغيرها سنينة وان كان ذلك قليلا فعلى هذا يجوز ان يكون لم يتسنه اصله لم يتسنن ثم اسقطت النون الاخيرة ثم ادخل عليه هاء السكت عند الوقف عليه كما ان اصل لم يتقضض البازى لم يتقضض ثم اسقطت الضاد الاخيرة ثم ادخل عليها هاء السكت عند الوقف فيقال لم يتقضه وثالثها ان يكون لم يتسنه ماخوذة من قوله تعالى من حمأ مسنون والمسنون فى اللغة هو المصبوب هكذا قاله ابو على الفارسى فقوله لم يتسنن اى الشراب بقى بحاله لم ينصبب وقد اتى عليه مائة عام ثم انه حذفت النون الاخيرة وابدلت بهاء السكت عند الوقف على ما قررناه فى الوجه الثانى فهذه وجوه ثلاثة لبيان الحذف واما بيان الاثبات فهو ان لم يتسنه ماخوذ من السنة واصل السنة سنهة بدليل انه يقال فى تصغيرها سنيهة ويقال سانهت النخلة بمعنى عاومت وتجرت الدار مسانهة واذا كان كذلك فالهاء فى لم يتسنه لام الفعل فلا جرم لا تحذف البتة لا عند الوقف ولا عند الوصل المسئلة الثانية قوله لم يتسنه اى لم يتغير واصل معنى لم يتسنه اى لم يات عليه السنون لان مر السنين اذا لم يغيره فكانها لم يات عليه ونقلنا عن ابى على الفارسى لم يتسنن اى لم يتصبب الشراب بقى فى الاية سؤالان السؤال الاول انه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام كان من حقه ان يذكر عقيبه ما يدل على ذلك وقوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل على انه لبث مائة عام بل يدل ظاهرا على ما قاله من انه لبث يوما او بعض يوم والجواب انه كلما كانت الشبهة اقوى مع علم الانسان فى الجملة بانها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة اكد ووقوعه فى العقل اكمل فكانه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام قال انظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه فان هذا مما يؤكد قولك لبثت يوما او بعض يوم فحينئذ يعظم اشتياقك الى الدليل الذى يكشف عن هذه الشبهة ثم قال بعده وانظر الى حمارك فرأى الحمار صار رميما وعظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى فان الطعام والشراب يسرع التغير فيهما والحمار مما يبقى دهرا طويلا وزمانا عظيما فرأى ما لا يبقى باقيا وهو الطعام والشراب وما يبقى غير باق وهو العظام فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى وتمكن ووقع هذه الحجة فى قلبه وعقله السؤال الثانى انه تعالى ذكر الطعام والشراب وقوله لم يتسنه راجع الى الشراب لا الطعام والجواب كما يوصف الشراب بانه لم يتغير لا سيما اذا كان الطعام لطيفا يتسارع الفساد اليه والمروى ان طعامه كان هو التين والعنب والشراب كان عصير العنب واللبن وفى قراءة ابن مسعود فانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسنن اما قوله تعالى وانظر الى حمارك فالمعنى انه عرف طول مدة موته بان شاهد عظام حماره نخرة رميمة وهذا فى الحقيقة لا يدل بذاته لانه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حيا فى الحال علم ان القادر على ذلك قادر على ان يميت الحمار فى الحال ويجعل عظامه رميمة نخرة فى الحال وح لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت بل انقلاب عظام الحمار الى الحيوة معجزة دالة على صدق ما سمع من قوله بل لبثت مائة عام قال الضحاك معنى كونه اية انه لما احيى بعد الموت كان دليلا على صحة البعث وقال غيره كان اية لانه تعالى بعثه شابا اسود الراس وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤس اما قوله تعالى ولنجعلك اية للناس فقد بينا ان المراد منه التشريف العظيم والوعد بالدرجة العالية فى الدين والدنيا وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك فى قدرة الله تعالى فان قيل ما فائدة الواو فى قوله ولنجعلك قلنا قال الفراء دخلت الواو لانه فعل بعدها مضمر لانه لو قال وانظر الى حمارك لنجعلك اية كان النظر الى الحمار شرطا وجعله اية جزاء وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام اما لما قال ولنجعلك اية كان المعنى فعلنا ما فعلنا من الاماتة والاحياء ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست والمعنى وليقولوا درست صرفنا الايات وكذلك نرى ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اى نريه الملكوت اما قوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها فاكثر المفسرين على ان المراد بالعظام عظام حماره فان اللام فيه يدل على الكناية وقال اخرون اراد به عظام هذا الرجل نفسه قالوا انه تعالى احيى راسه وعينيه وكانت بقية بدنه عظاما نخرة فكان ينظر الى اجزاء عظام نفسه فراها تجتمع وينضم البعض الى البعض وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم ياكل ولم يشرب مائة عام وتقدير الكلام على هذا الوجه وانظر الى العظام وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد وهو عندى ضعيف لوجوه احدها لبثت يوما او بعض يوم انما يليق بمن لا يرى فى نفسه اثر التغير فظن انه كان نائما فى بعض يوم فاما من شاهد اجزاء بدنه متفرقة وعظامه رميمة فلا يليق به ذلك القول وثانيها انه تعالى حكى عنه انه خاطبه فاجاب فوجب ان يكون المجيب هو الذى اماته الله تعالى فاذا كانت الاماتة راجعة الى كله فالمجيب ايضا الذى بعثه تعالى يجب ان يكون جملة الشخص وثالثها ان قوله تعالى فاماته الله ثم بعثه يدل على ان تلك الجملة احياها وبعثها اما قوله تعالى كيف ننشرها فالمراد نحييها يقال انشر الله الميت فنشر قال تعالى ثم اذا شاء انشره وقد وصف الله تعالى العظام بالاحياء فى قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشاها اول مرة وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين قال الفراء كانه ذهب الى النشر بعد الطى وذلك لان بالحيوة يكون الانبساط فى التصرف فهو كانه مطوى ما دام ميتا فاذا عاد حيا صار كانه نشر بعد الطى وقرا حمزة ننشزها بالزاء المنقطة من فوق والمعنى نرفع بعضها الى بعض وانشاز الشىء رفعه يقال انشزته فنشز اى رفعته فارتفع

[illegible]

كذلك يوصف الطعام بانه لا يتغير

وقال

ويقال لما ارتفع من الارض نشز ومنه نشوز المرأة وهو ان ترتفع عن رضا الزوج ومعنى الاية على هذه القراءة كيف نرفعها من الارض ونردها الى اماكنها من الجسد ونركب بعضها على بعض وروى عن النخعى انه كان يقرا ننشزها بفتح النون وضم الشين والزاء ووجهه ما قال الاخفش والمعنى فى جميع القراآت انه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام ثم بسط اللحم عليها ونشر العروق والاعصاب واللحوم والجلود عليها ورفع بعضها الى جنب البعض فيكون كل القراآت داخلا فى ذلك ثم قال فلما تبين له ... قال اعلم ان الله على كل شىء قدير ... علمت مشاهدة ما كنت اعلمه قبل ذلك بالاستدلال ... وفيه وجهان الاول انه عند التبين امر نفسه بذلك قال الاعشى ودع امامة ان الركب مرتحل الثانى ان الله تعالى قال له اعلم ان الله على كل شىء قدير ويدل على صحة هذا التاويل قراءة عبد الله والاعمش قيل اعلم ان الله على كل شىء قدير ويؤكده قوله فى قصة ابرهيم عليه السلام وهو قوله رب ارنى كيف تحيى الموتى ثم قال فى اخرها واعلم ان الله عزيز حكيم قال القاضى القراءة الاولى اولى لان الامر بالشىء انما يحسن عند عدم المامور به وههنا العلم حاصل بدليل قوله فلما تبين له فكان الامر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز اما الاخبار عن انه حصل كان جائزا القصة الثالثة وهى ايضا دالة على صحة البعث قوله تعالى واذ قال ابرهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا واعلم ان الله عزيز حكيم فيه مسائل المسئلة الاولى فى العامل فى اذ قولان قال الزجاج التقدير اذكر اذ قال ابرهيم وقال غيره انه معطوف على قوله الم تر الى الذى حاج ابرهيم والتقدير الم تر اذ حاج ابرهيم فى ربه الم تر اذ قال ابرهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى المسئلة الثانية انه تعالى لم يسم عزيرا حتى قال او كالذى مر على قرية وسمى ههنا ابرهيم مع ان المقصود من البحث فى كلتا القصتين شىء واحد والسبب ان عزيرا لم يحفظ الادب بل قال انى يحيى هذه الله بعد موتها وحفظ ابرهيم الادب فانه اثنى على الله اولا بقوله ربى ثم دعا حيث قال ارنى وايضا ان ابرهيم لما راعى الادب جعل الاحياء والاماتة فى الطيور وعزير لما لم يراع الادب جعل الاحياء والاماتة فى نفسه المسئلة الثالثة ذكروا فى سبب سؤال ابرهيم وجوها الاول قال الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج انه راى جيفة مطروحة فى شط البحر فاذا مد البحر اكل منها دواب البحر واذا جزر البحر اكلت السباع واذا ذهبت السباع جاءت الطيور فاكلت وطارت فقال ابرهيم رب ارنى كيف تجمع اجزاء هذا الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل اولم تؤمن فقال بلى ولكن المطلوب بالسؤال ان يصير العلم الاستدلالى ضروريا الوجه الثانى قال محمد بن اسحق وكان سبب السؤال انه فى مناظرته مع نمرود لما قال ربى الذى يحيى ويميت قال الملعون انا احيى واميت فاطلق محبوسا وقتل رجلا فقال ابرهيم ليس هذا باحياء واماتة وعند ذلك قال رب ارنى كيف تحيى الموتى لتنكشف هذه المسئلة عند نمرود واتباعه وروى ان نمرود قال له قل لربك حتى يحيى والا قتلتك فسئل الله ذلك وقوله ليطمئن قلبى يعنى ليطمئن قلبى بنجاتى من القتل او ليطمئن قلبى بقوة حجتى وبرهانى وان عدولى منها الى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة بل كان بسبب جهل المستمع الوجه الثالث قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدى ان الله اوحى اليه انى اتخذ بشرا خليلا فاستعظم ذلك ابرهيم وقال الهى ما علامة ذلك فقال علامته ان يحيى الموتى بدعائه فلما عظم مقام ابرهيم فى درجات العبودية واداء الرسالة خطر بباله انى لعلى اكون ذلك الخليل فسئل الله تعالى احياء الموتى فقال الله تعالى اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على انى خليل لك الوجه الرابع انه عليه السلام انما سئل ذلك لقومه وذلك لان اتباع الانبياء كانوا يطالبونهم باشياء تارة باطلة وتارة حقة كقولهم لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم الهة فسال ابرهيم ذلك والمقصود ان يشاهده قومه فيزول الانكار عن قلوبهم الوجه الخامس ما خطر ببالى فقلت لا شك ان الامة كما يحتاجون الى العلم بان الرسول صادق فى ادعاء الرسالة الى معجز يظهر عليه فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه واخباره اياه بان الله تعالى بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على ذلك الملك ليعلم الرسول ان ذلك الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم وكذا اذا سمع الملك كلام الله احتاج ايضا الى معجز يدل على ان ذلك الكلام كلام الله لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال انه لما جاء الملك الى ابرهيم واخبره بان الله بعثك رسولا الى الخلق طلب المعجزة فقال رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على ان الآتى ملك كريم لا شيطان رجيم الوجه السادس وهو على لسان اهل التصوف المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلى والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلى والانوار الالهية فقوله ارنى كيف تحيى الموتى طلب لذلك التجلى والمكاشفة فقال اولم تؤمن قال بلى ايمان بالغيب ولكن اطلب حصولها ليطمئن قلبى بسبب حصول ذلك التجلى وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالى مما تتطرق اليه الشبه والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالجه شىء من الشبه والشكوك الوجه السابع لعله طالع فى الصحف التى انزلها الله تعالى عليه انه يشرف ولده عيسى بانه يحيى الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على انى لست اقل منزلة فى حضرتك من ولدى عيسى الوجه الثامن ان ابرهيم امر بذبح الولد فسارع اليه ثم قال الهى امرتنى ان اجعل ذا روح بلا روح ففعلت فانا اسالك ان تجعل غير ذى روح روحانيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على انك اتخذتنى خليلا الوجه التاسع نظر ابرهيم فى قلبه فراه ميتا بحب ولده فاستحيى من الله تعالى وقال ارنى كيف تحيى الموتى اى القلب اذا مات بسبب الغفلة كيف يكون احياؤه بذكر الله الوجه العاشر تقدير الاية ان جميع الخلائق يشاهدون الحشر يوم القيمة فارنى ذلك فى الدنيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على انك خصصتنى فى الدنيا بمزيد هذا التشريف الوجه الحادى عشر لم يكن قصد ابرهيم عليه السلام احياء الموتى بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة الوجه الثانى عشر ما قاله قوم من الجهال هو ان ابرهيم عليه السلام كان شاكا فى معرفة المبدأ والمعاد اما شكه فى معرفة المبدا فقوله هذا ربى وقوله لاكونن من القوم الضالين واما شكه فى المعاد فهو هذه الاية

وهذا القول سخيف بل كفر وذلك لان الجاهل بالله كافر والجاهل بقدرة الله على احياء الموتى كافر فمن نسب النبي المعصوم الى ذلك فقد كفر النبي المعصوم وكان هو بالكفر اولى ومما يدل على فساد ذلك وجوه الاول قوله تعالى قال اولم تؤمن قال بلى ولو كان شاكا لم يصح ذلك والثاني قوله ولكن ليطمئن قلبي وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين والثالث ان الشك في قدرة الله يوجب الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه اما قوله تعالى قال اولم تؤمن ففيه وجهان الاول انه استفهام بمعنى التقرير قال الشاعر ألستم خير من ركب المطايا واندى العالمين بطون راح والثاني ان المقصود من هذا السؤال ان يجيب بما اجاب به ليعلم السامعون انه عليه السلام كان مؤمنا بذلك عارفا به وان المقصود من هذا السؤال شيء اخر اما قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فاعلم ان اللام في ليطمئن متعلق بمحذوف والتقدير سألت ذلك ارادة طمأنينة القلب قالوا والمراد منه ان يزول عنه الخواطر التي تعرض للمستدل والا فسكون النفس حاصل بكلا العلمين وههنا بحث عقلي وهو ان هذا التفسير مفرع على ان العلوم يجوز ان يكون بعضها اقوى من بعض وفيه سؤال صعب وهو ان الانسان حال حصول العلم له اما ان يكون مجوزا لنقيضه واما ان لا يكون فان جوزه بوجه من الوجوه فذاك ظن قوي لا اعتقاد جازم وان لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت في العلم واعلم ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا قلنا المطلوب هو حصول الطمأنينة في اعتقاد قدرة الله على الاحياء اما لو قلنا المقصود شيء اخر فالسؤال زائل اما قوله تعالى فخذ اربعة من الطير فقال ابن عباس اخذ طاوسا ونسرا وغرابا وديكا وفي قول مجاهد وابن زيد حمامة بدل النسر وههنا ابحاث البحث الاول لم خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة وذكروا فيه وجهين الاول ان الطير همته الطيران في السماء والارتفاع الى الهواء والخليل كانت همته العلو والوصول الى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته والوجه الثاني ان الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ووضع على راس كل جبل منها قطعة مختلطة ثم دعاها طار كل جزء الى مشاكله فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله كذا يوم القيمة يطير كل جزء الى مشاكله حتى يأتلف الابدان وتتصل بها الارواح ونظيره قوله يخرجون من الاجداث كانهم جراد منتشر البحث الثاني ان المقصود من الاحياء والاماتة كان حاصلا بحيوان واحد فلم امر باخذ اربع حيوانات وفيه وجهان الاول المعنى انك سألت واحدا على قدر العبودية وانا اعطي اربعا على قدر الربوبية الثاني الطيور الاربعة اشارة الى الاركان الاربعة التي منها تركيب ابدان الحيوانات والنبات والاشارة فيه انك ما لم تفرق بين هذه الطيور الاربعة لا تقدر على طير الروح على الارتفاع الى هواء الربوبية وصفاء عالم القدس البحث الثالث انما خص هذه الحيوانات لان الطاوس اشارة الى ما في الانسان من حب الزينة والجاه والترفع قال تعالى زين للناس حب الشهوات والنسر اشارة الى شدة الشغف بالاكل والديك اشارة الى شدة الشغف بقضاء شهوة الفرج والغراب اشارة الى شدة الحرص على الجمع والطلب فان من حرص الغراب ان يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب والاشارة فيه الى ان الانسان ما لم يشتغل بقمع شهوة البطن والفرج وفي ابطال الحرص وابطال التزين للخلق لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله اما قوله تعالى فصرهن اليك ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا حمزة فصرهن بكسر الصاد والباقون بضم الصاد واما الضم ففيه قولان الاول انه من صرت الشيء اصوره اذا املته اليه ورجل اصور اي مائل العنق ويقال صار فلان الى كذا اذا مال اليه ومال اليه وعلى هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف كانه قيل املهن اليك وقطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا فحذفت الجملة التي هي قطعهن لدلالة الكلام عليه كقوله ان اضرب بعصاك البحر فانفلق على معنى فضرب فانفلق لان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على التقطيع فان قيل فما الفائدة في امره بضمها الى نفسه بعد ان ياخذها قلنا الفائدة ان يتأمل فيها ويعرف اشكالها وهيئاتها لئلا يلتبس عليه بعد الاحياء ولا يتوهم انها غير تلك والقول الثاني وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد صرهن معناه قطعهن يقال صار الشيء يصوره صورا اذا قطعه قال رؤبة يصف خصما الد صرناه بالحكم ويبغي الحكما اي قطعناه وعلى هذا القول لا يحتاج الى الاضمار واما قراءة حمزة بالكسر فقد فسرت ايضا هذه الكلمة تارة بالامالة واخرى بالتقطيع اما الامالة فقال الفراء هذه لغة هذيل وسليم صاره يصيره اذا اماله قال الاخفش وغيره صرهن بكسر الصاد قطعهن يقال صاره يصيره اذا قطعه قال الفراء اظن ان ذلك مقلوب من صرى يصري اذا قطع فقدمت ياؤها كما قالوا عثى وعاث وقال المبرد وهذا لا يصح لان كل واحد من اللفظين اصل في نفسه مستقل بذاته فلا يجوز جعل احدهما فرعا على الاخر المسئلة الثانية اجمع اهل التفسير على ان المراد بالاية قطعهن وان ابراهيم عليه السلام قطع اعضاءها ولحومها وريشها ودماءها وخلط بعضها ببعض غير ابي مسلم فانه انكر ذلك وقال ان ابراهيم لما طلب احياء الموتى من الله اراه الله تعالى مثالا قرب به الامر عليه والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة اي فعود الطيور الاربعة ان تصير بحيث اذا دعوتها اجابتك واتتك فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحدا منها حال حيوته ثم ادعهن ياتينك سعيا والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الارواح الى الاجساد على سبيل السهولة وانكر القول بان المراد منه قطعهن واحتج عليه بوجوه الاول ان المشهور في اللغة في قوله فصرهن اي املهن واما التقطيع والذبح فليس في الاية ما يدل عليه فكان ادراجه في الاية الحاقا لزيادة بالاية لم يدل الدليل عليها وانه لا يجوز والثاني انه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك مما لا يتعدى بالى وانما يتعدى بهذا الحرف اذا كان بمعنى الامالة فان قيل لم لا يجوز ان يقال في الكلام تقديم وتاخير والتقدير فخذ اليك اربعة من الطير فصرهن قلنا التزام التقديم والتاخير من غير دليل ملجئ الى التزامه خلاف الظاهر الثالث ان الضمير في قوله ثم ادعهن عائد اليها لا الى اجزائها واذا كانت الاجزاء متفرقة متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الاجزاء يلزم ان يكون الضمير عائدا الى تلك الاجزاء لا اليها وهو خلاف الظاهر وايضا الضمير في قوله ياتينك سعيا عائد اليها لا الى اجزائها وعلى قولكم اذا سعى بعض الاجزاء الى بعض كان الضمير في ياتينك عائدا اليها لا الى اجزائها واحتج القائلون بالقول المشهور من وجوه الاول ان كل المفسرين الذين كانوا قبل ابي مسلم اجمعوا على ان ذبح تلك الطيور وتقطيع اجزائها فيكون انكار ذلك انكارا للاجماع والثاني ان ما ذكره غير مختص بابراهيم عليه السلام فلا يكون له فيه مزية على الغير والثالث ان ابراهيم عليه السلام اراد ان يريه الله كيف يحيي الموتى وظاهر الاية يدل على انه اجيب الى ذلك وعلى قول ابي مسلم لا تحصل الاجابة في الحقيقة والرابع ان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على ان تلك الطيور جعلت جزءا جزءا قال ابو مسلم الجواب عن هذا السؤال انه اضاف الجزء الى الاربعة

صدوره
ضم يجب الخلق لا ضمها

الى اجزائها لا اليها

فيجب

فيجب ان يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الاربعة والجواب ان ما ذكرتم وان كان محتملا الا ان حمل الجزء على ما ذكرناه اظهر والتقدير فاجعل على كل جبل من كل واحدة منهن جزءا او بعضا اما قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ففيه مسائل المسئلة الاولى ظاهر قوله على كل جبل جميع جبال الدنيا فذهب مجاهد والضحاك الى العموم بحسب الامكان كانه قيل فرقها على كل جبل يمكنك التفريق عليه وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع اربعة جبال على حسب الطيور الاربعة وعلى حسب الجهات الاربعة ايضا اعني الشرق والغرب والشمال والجنوب وقال السدي وابن جريج سبعة من الجبال لان المراد كل جبل يشاهده ابرهيم حتى يصح منه دعاء الطير لان ذلك لا يتم الا بالمشاهدة الا ان الجبال التي كان يشاهدها ابرهيم عليه السلام سبعة المسئلة الثانية روي انه عليه السلام امر بذبحها ونتف ريشها وتقطيعها اجزاء وخلط دمائها ولحومها وان يمسك رؤوسها ثم امر بان يجعل اجزاءها على الجبال على كل جبل ربعا من كل طائر ثم يصيح بها تعالين باذن الله تعالى ثم اخذ كل جزء يطير الى الاخر حتى تكاملت الجثث ثم اقبل كل جثة الى راسها وانضم كل راس الى الجثة وصار الكل احياء باذن الله تعالى المسئلة الثالثة قرا عاصم في رواية ابي بكر والمفضل جزءا مثقلا مهموزا حيث وقع والباقون مهموزا مخففا وهما لغتان بمعنى بمعنى واحد اما قوله تعالى ثم ادعهن ياتينك سعيا فقيل عدوا ومشيا على ارجلهن لان ذلك ابلغ في الحجة وقيل طيرانا وليس يصح لانه لا يقال للطير اذا طار سعى ومنهم من اجاب عنه بان السعي هو الاشتداد في الحركة فان كانت الحركة مشيا بالارجل فالسعي هو الاشتداد في تلك الحركة وان كانت الحركة طيرانا فالسعي فيها هو الاشتداد في تلك الحركة وقد احتج اصحابنا بهذه الاية على ان البنية ليست شرطا في صحة الحيوة وذلك لانه تعالى جعل كل واحد من تلك الاجزاء والابعاض حيا فاهما للنداء قادرا على السعي والعدو فدل على ان البنية ليست شرطا في صحة الحيوة قال القاضي الاية دالة على انه لا بد من البنية حيث انه اوجب التقطيع بطلان حيوتها والجواب انه ضعيف لان حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة اما الانفكاك عنه في بعض الاحوال فيدل على ان المقارنة حيث حصلت ما كانت واجبة ولما دلت الاية على حصول فهم النداء والقدرة على السعي لتلك الاجزاء حال تفرقها كان دليلا قاطعا على ان البنية ليست شرطا للحيوة اما قوله تعالى واعلم ان الله عزيز حكيم فالمعنى انه تعالى غالب على جميع الممكنات حكيم اي عالم بعواقب الامور وغايات الاشياء قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم

اعلم انه تعالى لما ذكر من بيان اصول العلم بالمبدأ والمعاد ومن دلائل صحتهما ما اراد اتبع ذلك ببيان الشرائع والاحكام والتكاليف فالحكم الاول بيان التكاليف المعتبرة في الانفاق وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول قال القاضي انه تعالى لما اجمل في قوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة فصل بعد ذلك بهذه الاية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الايتين الادلة على قدرته بالاحياء والاماتة من حيث كان لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق لانه لولا وجود الاله المثيب المعاقب لكان الانفاق وسائر الطاعات عبثا فكانه تعالى قال لمن رغبه بالانفاق قد عرفت اني خلقتك واكملت نعمتي عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتي على المجازاة والاثابة فليكن علمك بهذه الاصول داعيا الى انفاق الاموال فانه يجازي القليل بالكثير ثم ضرب لذلك الكثير مثلا وهو من بذر حبة اخرجت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة فصارت الواحدة سبعمائة الوجه الثاني في بيان النظم ما ذكره الاصم وهو انه تعالى ضرب هذا المثل بعد ما احتج على الكل بما يوجب تصديق النبي عليه السلام ليرغبوا في المجاهدة بالنفس والمال في نصرته واعلاء شريعته الوجه الثالث لما بين انه ولي المؤمنين وان الكفار اولياؤهم الطاغوت بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله وما ينفق الكافر في سبيل الطاغوت المسئلة الثانية في الاية اضمار والتقدير مثل صدقات الذين ينفقون اموالهم كمثل حبة وقيل مثل الذين ينفقون اموالهم كمثل زارع حبة المسئلة الثالثة معنى ينفقون اموالهم في سبيل الله يعني في دينه قيل اراد النفقة في الجهاد خاصة وقيل جميع ابواب البر فيدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق في الهجرة مع الرسول ومن الانفاق في الجهاد على النفس وعلى الغير ومن صرف المال الى الصدقات ومن انفاقها في المصالح لان كل ذلك معدود في السبيل الذي هو دين الله وطريقه لان كل ذلك انفاق في سبيل الله فان قيل فهل رايت سنبلة فيها مائة حبة حتى يضرب المثل بها قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان المقصود من الاية انه لو علم انسان يطلب الزيادة والربح انه اذا بذر حبة واحدة اخرجت له سبعمائة حبة ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه وكذلك ينبغي لمن طلب الاجر في الاخرة عند الله ان لا يتركه اذا علم انه يحصل له على الواحد عشرة ومائة وسبعمائة واذا كان هذا المعنى معقولا فسواء وجد في الدنيا سنبلة بهذه الصفة او لم توجد كان المعنى حاصلا مستقيما وهذا قول القفال وهو حسن جدا والثاني انه شوهد ذلك في سنبلة الجاورس وهذا الجواب في غاية الركاكة المسئلة الرابعة كان ابو عمرو وحمزة والكسائي يدغمون التاء في السين في قوله انبتت سبع سنابل لانهما حرفان مهموسان والباقون بالاظهار على الاصل ثم قال تعالى والله يضاعف لمن يشاء وليس فيه بيان كمية المضاعفة ولا بيان من يشاء الله بهذه المضاعفة بل يجب ان يجوز انه تعالى يضاعفه لكل المنفقين ويجوز ان يضاعفه لبعضهم من حيث يكون انفاقه ادخل في الاخلاص ولانه تعالى بفضله واحسانه يجعل طاعته مقرونة بمزيد القبول والثواب ثم قال والله واسع اي واسع القدرة على المجازاة وعلى الجود والافضال عليهم بمقادير الانفاقات وكيفية ما يستحق عليها ومتى كان الامر كذلك لم يصر عمل العامل ضائعا عند الله قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

اعلم انه تعالى لما اعظم امر الانفاق في سبيل الله اتبعه ببيان الامور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب منها ترك المن والاذى ثم في الاية مسائل المسئلة الاولى نزلت الاية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف اما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بالف بعير باقتابها والف دينار فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده يقول يا رب عثمان رضيت عنه فارض عنه واما عبد الرحمن بن عوف فتصدق بنصف ماله اربعة الاف دينار فنزلت الاية المسئلة الثانية قال بعض المفسرين ان الاية المتقدمة مختصة بمن انفق على نفسه وهذه الاية فيمن انفق على غيره فبين تعالى ان الانفاق على الغير انما يوجب الثواب العظيم المذكور في الاية المتقدمة اذا لم يتبعه منا ولا اذى قال القفال وقد يحتمل ان يكون هذا الشرط معتبرا ايضا فيمن انفق على نفسه وذلك هو ان ينفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء مرضات الله تعالى

ولا يمن به على النبي والمؤمنين ولا يؤذي احدا من المؤمنين مثل ان يقول لو لم احضر لما تم هذا الامر ويقول لغيره انت ضعيف بطال لا منفعة منك في هذا الجهاد المسئلة الثالثة المن في اللغة على وجوه الاول بمعنى الانعام يقال قد من الله على فلان اذا انعم او لفلان على منة اى نعمة وانشد ابن الانباري فمنى علينا بالسلام فانما كلامك ياقوت ودر منظم ومنه قوله عليه السلام ما من الناس احد امن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن ابي قحافة يريد اكثر انعاما بماله وايضا الله تعالى يوصف بانه منان اى منعم والوجه الثاني في تفسير المن النقص من الحق والبخس له قال تعالى وان لك لاجرا غير ممنون اى غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منونا لانه ينقص الاعمار ويقطع المدد ومن هذا الباب المن المذموم لانه ينقص النعمة ويكدرها والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة قال قائلهم زاد معروفك عندي عظما انه عندك مستور حقير تتناساه كأن لم تأته وهو عند الناس مشهور كثير اذا عرفت هذا فنقول المن هو اظهار الاصطناع اليهم والاذى شكايته عنهم بسبب ما اعطاهم وانما كان المن مذموما لوجوه الاول ان الفقير الآخذ للصدقة منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف باليد العليا للمعطي فاذا اضاف المعطي الى ذلك اظهار ذلك الانعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضرة بعد المنفعة وفي حكم المسيء اليه بعد ان احسن اليه الثاني ان اظهار المن يبغض الخلق الى الرغبة في الصدقة اذا شاهدوا من طريقته ذلك الثالث ان المعطي يجب ان يعتقد ان هذه النعمة من الله تعالى عليه وان يعتقد ان لله عليه نعما عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف انه هل اقترن بهذا الانعام ما يخرجه عن قبول الله تعالى اياه ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يجعل منة على الغير الرابع وهو السر الاصلي ان علم ان ذلك الاعطاء انما يتيسر لان الله تعالى هيأ اسباب الاعطاء وازال اسباب المنع ومتى كان الامر كذلك كان المعطي هو الله تعالى في الحقيقة لا العبد فالعبد اذا كان في هذه الدرجة كان قلبه مستنيرا بنور جلال الله وان لم يكن كذلك بل كان مشغولا بالمن كان في ظلمة مشتغلا بالاسباب الجسمانية الظاهرة وكان محروما عن مطالعة الاسباب الربانية الحقيقية فكان في درجة البهائم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس الى المعقول ومن الآثار الى المؤثرات واما الاذى فقد اختلفوا فيه فمنهم من حمله على الاطلاق في اذى المؤمنين وليس ذلك بالمن بل يجب ان يكون مختصا بما تقدم ذكره وهو مثل ان يقول للفقير انت ابدا تجيئني بالابرام وفرج الله عني منك وباعد ما بيني وبينك فبين سبحانه ان من انفق ماله ثم لم يتبعه المن والاذى فله الاجر العظيم والثواب الجزيل بل الشرط ان لا يوجد واحد منهما لان قوله لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى يقتضي ان لا يقع منهم لا هذا ولا ذاك المسئلة الرابعة قالت المعتزلة هذه الآية دالة على ان الكبائر تحبط ثواب فاعلها وذلك لانه تعالى بين ان هذا الثواب انما يبقى اذا لم يوجد المن والاذى لانه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة واجاب اصحابنا بان المراد من الآية ان حصول المن والاذى يخرجان الانفاق من ان يكون فيه اجر وثواب اصلا من حيث يدلان على انه انما انفق كي يمن ولم ينفق لطلب رضوان الله تعالى ولا على وجه القربة والعبادة فلا جرم بطل الاجر وطعن القاضي في هذا الجواب فقال انه تعالى بين ان هذا الانفاق قد صح وذلك قال ثم لا يتبعون ما انفقوا فذكره بكلمة ثم للتراخي وما يكون متاخرا عن الانفاق لا يجوز ان يكون شرطا في كون الانفاق موجبا للثواب لان شرط التاثير يجب ان يكون حاصلا حال حصول المؤثر لا بعده المسئلة الخامسة الآية تدل على ان الوعد بالثواب على العمل موجب للثواب المسئلة الاولى احتجت المعتزلة بهذه الآية على ان العمل موجب للاجر

قوله تعالى قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله غني حليم اعلم ان القول المعروف هو القول الذي تقبله القلوب ولا تنكره والمراد منه ههنا ان يرد السائل بطريق جميل حسن وقال عطاء عدة حسنة واما المغفرة ففيها وجوه احدها ان الفقير اذا رد بغير مقصوده شق ذلك عليه فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان فامر بالعفو عن بذاءة الفقير والصفح عن اساءته وثانيها ان يكون المراد ونيل مغفرة من الله تعالى بسبب الرد الجميل وثالثها ان يكون المراد من المغفرة ان يستر حاجة الفقير ولا يهتك ستره ورابعها ان قوله قول معروف خطاب مع المسئول بان يرد السائل بالطريق الاحسن وقوله ومغفرة خطاب مع السائل بان يعذر المسئول في ذلك الرد والمراد ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له من صدقة يتبعها اذى وسبب هذا الترجيح ان الانفاق الذي يتبعه الاذى والمن يحبط الثواب ثم قال والله غني

عن سائل

عن سائل الى سائل وعن فقير الى فقير ثم قال والله غني اى عن صدقة العباد وانما امركم بها ليثيبكم عليها حليم اذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذي بصدقته وهذا سخط منه ووعيد له ثم انه تعالى وصف حال هذين النوعين من الانفاق احدهما الذي يتبعه الاذى والمن والثاني الذي لا يتبعه المن والاذى فشرح حال كل واحد منهما وضرب مثلا لكل واحد منهما فقال في القسم الاول الذي يتبعه المن والاذى

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الاخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين. فيه مسائل **المسئلة الاولى** قال القاضي انه اكد النهي عن ابطال الصدقة بالمن والاذى وازال كل شبهة للمرجئة بان المن والاذى يبطلان الصدقة ومعلوم ان الصدقة قد وقعت وتقدمت (بين ان) فلا يصح ان تبطل فالمراد اذا ابطال اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح ابطاله بما ياتيه من المن والاذى واعلم انه تعالى ذكر لكيفية ابطال اجر الصدقة بالمن والاذى مثلين فمثله اولا بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الاخر لان بطلان اجر نفقة هذا المرائي الكافر اظهر من بطلان اجر صدقة من يتبعها بالمن والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه المطر القوي فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كانه ما كان عليه تراب ولا غبار اصلا فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الانفاق والوابل كالكفر الذي يحبط الانفاق والباطل كالمن والاذى الذين يحبطان عمل هذا المنفق قال فكما ان الوابل ازال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يجب ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير قال الجبائي وكما دل هذا النص على صحة قولنا فالعقل دل ايضا عليه وذلك لان من اطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته لوجب ان يستحق نقيضين لان شرط الثواب ان يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال وشرط العقاب ان يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاذلال فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك محال لانه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة ومنع الاثابة ظلم وهذا العقاب عدل فيلزم ان يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه وان يكون ظلما من حيث انه منع الاثابة فيكون ظالما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه وذلك محال فصح قولنا في الاحباط والتكفير بهذا النص وبدلالة العقل وهذا كلام المعتزلة واما اصحابنا فانهم قالوا ليس المراد من قوله لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد به ان ياتي بهذا العمل باطلا وذلك لانه اذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد اتى به في الابتداء على نعت البطلان واحتج اصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه الاول ان الباقي والطاري ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطاري زوال الباقي وان حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطاري اولى من زوال الباقي بل ربما كان هذا اولى لان الدفع اسهل من الرفع الثاني ان الطاري لو ابطل لكان اما ان يبطل ما دخل منه في الوجود في الماضي وهو محال لان الماضي انقضى ولم يبق في الحال واعدام المعدوم محال واما ان يبطل ما هو موجود في الحال وهو ايضا محال لان الموجود في الحال لو اعدمه في الحال لزم الجمع بين الوجود والعدم وهو محال واما ان يبطل الذي سيوجد في المستقبل وهو محال لان الذي سيوجد في المستقبل معدوم في الحال واعدام ما لم يوجد بعد محال الثالث ان شرط طريان الطاري زوال الباقي فلو جعلنا زوال الباقي معللا بطريان الطاري لزم الدور الرابع ان الطاري اذا طرأ واعدم الثواب السابق فالثواب السابق اما ان يعدم من هذا الطاري شيئا او لا يعدم شيئا والاول هو الموازنة وهي قول ابي هاشم وهو باطل وذلك لان الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان اللذان هما معلولان لزم حصول الوجودين اللذين هما علتان فيلزم ان يكون كل واحد منهما موجودا حال كون كل واحد منهما معدوما وهو محال واما الثاني وهو قول ابي علي الجبائي فهو ايضا باطل لان العقاب الطاري لما ازال الثواب السابق وليس له اثر البتة في ازالة شيء من هذا العقاب الطاري فحينئذ لا يحصل له من العمل الذي اوجب الثواب السابق فائدة اصلا لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك على مضادة النص الصريح في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولانه خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة ولم يظهر له منها اثر لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة الخامس وهو انكم تقولون الصغيرة تحبط بعض اجزاء الثواب دون البعض وذلك محال من القول لان اجزاء الاستحقاقات متساوية في الماهية فالصغيرة الطارية اذا انصرف تاثيرها الى بعض تلك الاستحقاقات دون بعض مع استواء الكل في الماهية كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فلم يبق الا ان يقال بان الصغيرة الطارية تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق او لا تزيل شيئا منها وهو المطلوب السادس وهو ان عقاب الكبيرة اذا كان اكثر من ثواب العمل المتقدم فاما ان يقال بان المؤثر في ابطال الثواب بعض اجزاء العقاب الطاري او كلها والاول باطل لان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استوائها في الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال والقسم الثاني باطل لانه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزآن من العقاب مع ان كل واحد من ذينك الجزئين مؤثر مستقل بابطال ذلك الثواب فقد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال لانه يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما وهو محال السابع وهو انه لا منافاة بين هذين الاستحقاقين لان السيد اذا قال لعبده احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق ثم في ذلك الوقت جاء العدو وقصد قتل السيد فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يوجب استحقاق المدح العظيم حيث دفع القتل عن سيده ويوجب استحقاق الذم حيث عرض ماله للسرقة وكل واحد من الاستحقاقين ثابت والعقلاء يرجعون في مثل هذه الواقعة الى الترجيح او الى المهاياة فاما ان يحكموا بانتفاء احد الاستحقاقين وزواله وذلك مدفوع في بداية العقول الثامن ان الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم فهذا الطاري اما ان يكون له اثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق او لا يكون والاول محال لان ذلك الفعل انما كان موجودا في الزمان الماضي فلو كان لهذا الطاري اثر في ذلك الفعل الماضي لكان هذا ايقاعا للتاثير في الزمان الماضي وهو محال وان لم يكن لهذا الطاري اثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب ان يبقى ذلك الاقتضاء كما كان وان لا يزول والا لم لا يجوز ان يكون هذا الطاري مانعا من ظهور الاثر عن ذلك السابق لانا نقول اذا كان هذا الطاري لا يمكنه ان يخل بجهة اقتضاء ذلك الفعل السابق اصلا من حيث ان ايقاع الاثر في الماضي محال واندفاع اثر هذا الطاري ممكن في الجملة فان الماضي على هذا التقدير اقوى من هذا الحادث فكان الماضي بدفع هذا الحادث اولى من العكس التاسع ان هؤلاء المعتزلة يقولون

وذلك الثواب السابق

تهايؤا ان توافقوا والمهاياة الامر المتهايا عليه ق

ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص وذلك محال لانا نعلم بالضرورة
ان ثواب هذه الطاعات اكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة والاعظم لا يحبط بالاقل قال الجبائي لا يمتنع ان تكون الكبيرة
الواحدة اعظم من كل طاعة لان معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه واحسانه كما ان استخفاف المرء بابيه وقد
رباه وملكه وبلغه الى النهاية العظيمة اعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه فاذا كان نعم الله تعالى على عباده بحيث لا ينضبط
عظما وكثرة لم يمتنع ان يستحق على المعصية الواحدة العقاب الذي يوفي على ثواب جملة الطاعات واعلم ان هذا العذر ضعيف
وذلك لان الملك الذي عظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر رأس قلم
ذلك الملك قصدا فلو احبط الملك جميع طاعات العبد بسبب ذلك القدر من الجرم فكل احد يذمه وينسبه الى ترك الانصاف
والفتوة ومعلوم ان جميع المعاصي بالنسبة الى جلال الله تعالى اقل من كسر رأس القلم فظهر ان ما قالوه على خلاف قياس العقول
العاشر ان ايمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة كيف ينهدم بفسق ساعة هذا ما لا يقبله العقل فهذا جملة الدلائل العقلية فايمان سبعين سنة
على فساد القول بالمحابطة ثم تمسك المعتزلة بهذه الاية فنقول يحتمل في قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى امران
الاول لا تاتوا به باطلا وذلك ان ينوي بالصدقة الرياء والسمعة فتكون هذه الصدقة حين وجدت حاصلة باطلة وهذا
التاويل لا يضرنا البتة الوجه الثاني ان يكون المراد بالابطال ان يوتي بها على وجه يوجب الثواب ثم اذا اتبعت بعد ذلك
بالمن والاذى صار عقاب المن والاذى مزيلا لثواب تلك الصدقة وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالاية فلم كان حمل اللفظ
على هذا الوجه الثاني اولى من حمله على هذا الوجه الاول واعلم ان الله تعالى ذكر لذلك مثلين الاول يطابق الاحتمال الاول
وهو قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الاخر اذ من المعلوم ان المراد من كون عمل هذا باطلا انه
دخل في الوجود باطلا لا انه دخل صحيحا في الوجود ثم يزول لان المانع من صحة هذا العمل هو الكفر والكفر مقارن له
فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود فهذا المثال يشهد لما ذكرنا من التاويل واما المثل الثاني وهو الصفوان الذي وقع عليه
غبار وتراب ثم اصابه وابل فهذا يشهد لتاويلهم لانه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان
فكذا ههنا يجب ان يكون المن والاذى مزيلين للاجر بعد حصول استحقاق الاجر الا ان لنا ان نقول لا نسلم ان المشبه
بوقوع الغبار على الصفوان حصول الاجر للكافر بل المشبه لذلك صدور هذا العمل الذي لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة
لكان موجبا لحصول الاجر والثواب فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الحاصل منه وحمل الكلام على
ما ذكرناه اولى لان الغبار اذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصا فيه البتة بل كان ذلك الاتصال كالانفصال
فهو في مرأى العين متصل وفي الحقيقة غير متصل فكذا الانفاق المقرون بالمن والاذى يرى في الظاهر انه عمل من اعمال
البر وفي الحقيقة ليس كذلك فظهر ان استدلالهم بهذه الاية ضعيفة واما الحجة الاولى التي تمسكوا بها فقد بينا انه
لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين وان مقتضى ذلك الجمع اما الترجيح واما المهاياة المسئلة الثانية قال ابن عباس
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله بسبب صدقتكم وبالاذى لذلك السائل قال الباقون بالمن على الفقير وبالاذى للفقير
وقول ابن عباس محتمل لان الانسان اذا انفق متبجحا بفعله ولا يسلك طريق التواضع والانقطاع الى الله تعالى والاعتراف
بان ذلك من فضله وتوفيقه واحسانه كان كالمان على الله تعالى وان كان القول الثاني اظهر اما قوله تعالى كالذي
ينفق ماله رئاء الناس ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الكاف في قوله كالذي فيه قولان الاول انه متعلق بمحذوف
تقديره لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كابطال الذي ينفق ماله رياء الناس فبين تعالى ان المن والاذى يبطلان
الصدقة كما ان النفاق والرياء يبطلانها وتحقيق القول فيه ان المنافق والمرائي ياتيان بالصدقة لا لوجه الله تعالى
ومن يقرن الصدقة بالمن والاذى فقد اتى بتلك الصدقة لا لوجه الله تعالى ايضا اذ لو كان غرضه من تلك الصدقة
طلب رضات الله تعالى لما من على الفقير ولا آذاه فثبت اشتراك الصورتين في كون تلك الصدقة ما اتى بها لوجه الله
وهذا تحقيق ما قلنا ان المقصود من الابطال الاتيان به باطلا لا ان المقصود الاتيان به صحيحا ثم ازالته واحباطه بسبب
المن والاذى القول الثاني ان يكون الكاف في محل النصب على الحال اي لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذي ينفق ماله رئاء
الناس المسئلة الثانية الرياء مصدر كالمراآة يقال راأيته رياء ومراأة مثل راعيته رعاء ومراعاة وهو ان ترائي بعملك
غيرك وتحقيق الكلام في الرياء قد تقدم ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل اتبعه بالمثل الثاني فقال تعالى فمثله وفي هذا الضمير
وجهان الاول انه عائد الى المنافق فيكون المعنى انه تعالى شبه المان الموذي بالمنافق ثم شبه المنافق بالحجر والثاني انه
عائد الى المان الموذي ويكون المعنى انه تعالى شبهه بالمنافق ثم شبهه بهذا الحجر ثم قال كمثل صفوان وهو الحجر الاملس
حكى ابو عبيدة عن الاصمعي ان الصفوان والصفا والصفوا واحد والكل مقصور قال بعضهم الصفوان جمع صفوانة
كمرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة ثم قال فاصابه وابل الوابل المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل وبلا وارض
موبولة اي اصابها وابل ثم قال فتركه صلدا الصلد الاملس اليابس يقال حجر صلد وجبل صلد اذا كان براقا املس
وارض صلدة اي لا تنبت شيئا كالحجر الصلد وصلد الزند اذا لم يور نارا واعلم ان هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المان
الموذي ولعمل المنافق فان الناس يرون في الظاهر ان لهؤلاء اعمالا كما يرى التراب على هذا الصفوان فاذا كان يوم القيمة
اضمحل كله وبطل لانه تبين ان تلك الاعمال ما كانت لله تعالى كما اذهب الوابل ما كان على الصفوان من التراب واما المعتزلة
فقالوا المعنى ان تلك الصدقة اوجبت الاجر والثواب ثم ان المن والاذى ازالا ذلك الاجر كما يزيل الوابل التراب عن
وجه الصفوان واعلم ان في كيفية هذا التشبيه وجهان الاول ما ذكرنا ان العمل الظاهر كالتراب والمان الموذي والمنافق
كالصفوان ويوم القيمة كالوابل هذا على قولنا وعلى قول المعتزلة فالمن والاذى كالوابل والثاني في التشبيه قولان
قال القفال وفيه احتمال اخر وهو ان اعمال العباد ذخاير لهم في يوم القيمة فمن عمل باخلاص فكانه طرح بذرا في ارض فهو
يتضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته ويجده وقت حاجته والصفوان محل بذر المنافق ومعلوم انه لا ينمو فيه شيء
ولا يكون فيه قبول البذر والمعنى ان عمل المان والموذي والمنافق يشبه ما اذا طرح بذرا في صفوان صلد عليه غبار البذر ما عزل للزراعة من الحبوب والبذر كل حب يبذر للنبات
قليل فان اصابه مطر جود بقي مستودع بذره خاليا لا شيء فيه الا ترى انه ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة والجنة ما يكون
فيه اشجار ونخيل فمن اخلص لله كان كمن غرس بستانا في ربوة من الارض فهو يجتني ثمرة غراسه في اوقات الحاجة

وهي تؤتي اكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة واما عمل المان والموذي والمنافق فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه
تراب فعند الحاجة الى الزرع لا يجد فيه شيئا ومن الملاحدة من طعن في هذا التشبيه فقال ان الوابل اذا اصاب الصفوان
جعله نقيا نظيفا عن الغبار والتراب فكيف يجوز ان يشبه به عمل المنافق والجواب ان وجه التشبيه ما ذكرنا فلا
يعتبر باختلافهما فيما وراءه قال القاضي وايضا فوقوع التراب على الصفوان يفيد منافع من وجوه احدها انه اصلح
في الاستقرار عليه وثانيها الانتفاع به في التيمم وثالثها الانتفاع به فيما يتصل بالنبات وهذا الوجه الذي ذكره القفال
حسن الا ان الاعتماد على الاول اما قوله تعالى لا يقدرون على شيء مما كسبوا فاعلم ان الضمير في قوله لا يقدرون الى
ماذا يرجع فيه قولان احدهما انه عائد الى معلوم غير مذكور اي لا يقدر احد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب
الذي كان على الصفوان لانه زال ذلك التراب وزال ما كان فيه فلم يبق لاحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر وهذا
يقوي الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره القفال فكذا المان والموذي والمنافق لا ينتفع احد منهم بعمله يوم القيمة
والثاني عائد الى قوله كالذي ينفق ماله وخرج هذا على المعنى لان قوله كالذي ينفق ماله انما اشير به الى الجنس والجنس
في حكم العام قال القفال وفيه وجه ثالث وهو ان يكون ذلك مردودا على قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فانكم
اذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شيء مما كسبتم فرجع عن الخطاب الى الغيبة كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم
ثم قال والله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه على قولنا سلبهم الايمان وعلى قول المعتزلة انه تعالى يضلهم عن الثواب
وطريق الجنة لسوء اختيارهم قوله تعالى ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة
بربوة اصابها وابل فاتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى لما ذكر مثل المنفق
المان والموذي ذكر مثل المنفق الذي لا يكون كذلك وهو هذه الاية وبين تعالى ان غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق
امران احدهما طلب مرضات الله تعالى والابتغاء افتعال من بغيت اي طلبت وسواء قولك بغيت وابتغيت والغرض الثاني
هو تثبيت النفس وفيه وجوه احدها انهم يوطنون انفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ومن جملة ذلك ترك
اتباعها بالمن والاذى وهذا قول القاضي وثانيها وتثبيتا من انفسهم عند المؤمنين انها صادقة في الايمان مخلصة فيه
ويعضده قراءة مجاهد وتبيينا لانفسهم وثالثها ان النفس لا ثبات لها في مقام العبودية الا اذا صارت مقهورة بالمجاهدة
ومعشوقها امران الحيوة العاجلة والمال فاذا كلفت بانفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه واذا كلفت ببذل
الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه ولما كان التكليف في هذه الاية ببذل المال صارت النفس مقهورة من بعض
الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت فلهذا ادخل فيه من التي هي للتبعيض والمعنى ان من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت
بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه معا فهو الذي ثبتها كلها وهو المراد بقوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم
وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف وهو كلام حسن وتفسير لطيف ورابعها وهو الذي خطر ببالي وقت كتبة هذا الموضع
ان ثبات القلب لا يحصل الا بذكر الله على ما قال الا بذكر الله تطمئن القلوب فمن انفق ماله في سبيل الله لم يحصل له اطمينان
القلب في مقام التجلي الا اذا كان انفاقه لمحض غرض العبودية فلهذا السبب حكي عن علي رضي الله عنه انه قال في انفاقه انما
نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ووصف انفاق ابي بكر رضي الله عنه فقال وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء
وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى فاذا كان انفاقه لاجل العبودية [illegible]
نفسه [illegible]
من انفسهم وخامسها انه ثبت في العلوم العقلية ان تكرير الافعال سبب لحصول الملكات [illegible]
على الانفاق مرة بعد اخرى لابتغاء مرضات الله حصل له من تلك المواظبة امران [illegible]
ذلك الابتغاء والطلب ملكة مستقرة في النفس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
غرضه [illegible] كمثل جنة بربوة اصابها وابل [illegible]
المسئلة الاولى [illegible] وقرأ عاصم وابن عامر بربوة بفتح الراء [illegible]
بضم الراء [illegible] ورباوة
[illegible]
واصلها من قولهم ربا الشيء يربو اذا زاد وارتفع [illegible]
فيحصل زائد [illegible] المسئلة الثانية اعلم ان المفسرين قالوا البستان اذا كان في ربوة من الارض
كان احسن واكثر ريعا وفيه اشكال وهو ان البستان اذا كان في ربوة من الارض [illegible]
الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه واذا كان في وهدة من الارض انصبت اليه مياه الانهار [illegible]
يحسن ايضا ريعه فاذا البستان انما يحسن ريعه اذا كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذا ليس المراد من
هذه الربوة ما ذكروه بل المراد منه كون الارض طينا حرا بحيث اذا نزل عليه المطر انتفخ وربا ونما فان الارض متى كانت على
هذه الصفة يكثر ريعها وتكمل الاشجار فيها وهذا التاويل الذي ذكرته متاكد بدليلين احدهما قوله تعالى وترى الارض

هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرنا فكذا هنا والثاني انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم كان المثل الاول هو الصفوان الذي لا يؤثر فيه المطر ولا يربو ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الارض بحيث تربو وتنمو فهذا ما خطر بالبال ثم قال تعالى اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو اكلها بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهو الاصل والاكل بالضم الطعام لان من شانه ان يؤكل قال تعالى تؤتي اكلها كل حين اي ثمرتها وما يؤكل منها فالاكل في المعنى مثل الطعمة وانشد الاخفش فما اكلة ان نلتها بغنيمة ولا جوعة ان جعتها بغرام وقال ابو زيد يقال انه لذو اكل اذا كان له حظ من الدنيا المسئلة الثانية قال الزجاج اتت اكلها ضعفين يعني مثله لان ضعف الشيء مثله زائدا عليه وقيل ضعف الشيء مثلاه قال عطا حملت في سنة من الريع ما يحمل غيرها في سنتين وقال الاصم ضعف ما يكون في غيره وقال ابو مسلم مثلي ما كان يعهد منها ثم قال تعالى فان لم يصبها وابل فطل الطل مطر صغير القطر ثم في المعنى وجهان الاول ان هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الوابل الا ان ثمرتها باقية بحالها على التقديرين لا ينتقص بسبب انتقاص المطر وذلك بسبب كرم المنبت الثاني ان معنى الآية ان لم يصبها وابل حتى يضاعف ثمرتها فلا بد وان يصيبها طل يعطي ثمرا دون ثمر الوابل فهي على جميع الاحوال لا يخلو من ان يثمر فكذلك من اخرج صدقة لوجه الله لا يضيع كسبه قليلا كان او كثيرا ثم قال تعالى والله بما تعملون بصير والمراد بالبصير العليم وهو تعالى عليم بكيفية النفقات وكميتها والامور الباعثة عليها وانه تعالى يجازي بها ان خيرا فخير وان شرا فشر قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون اعلم ان هذا مثل آخر ذكره الله تعالى في حق من يتبع انفاقه بالمن والاذى والمعنى ان يكون للانسان جنة في غاية الحسن ونهاية كثرة النفع وكان الانسان في غاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكما ان الانسان كذلك فله ذرية ايضا في غاية العجز والحاجة ولا شك ان كونه عاجزا ومحتاجا مظنة الشدة والمحنة وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا اصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محترقة بالكلية فانظر كم يكون في قلبه من الغم والحسرة والمحنة والبلية تارة بسبب انه ضاع مثل ذلك المملوك الشريف النفيس وثانيا بسبب انه بقي في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس عن ان يدفع اليه احد شيئا وثالثا بسبب تعلق غيره به ومطالبتهم اياه بوجوه النفقة فكذلك من انفق لاجل الله كان ذلك نظيرا للجنة المذكورة وهو يوم القيمة كذلك الشخص العاجز الذي يكون كل اعتماده في وجوه الانتفاع على تلك الجنة فاذا اعقب الانفاق بالنفاق وبالمن والاذى كان ذلك كالاعصار الذي يحرق تلك الجنة ويعقب الحسرة والحيرة والندامة فكذا هذا المانّ والمؤذي اذا قدم يوم القيمة وكان في غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله لم يجد هناك شيئا فبقي لا محالة في اعظم غم وفي اكمل حيرة وحسرة وهذا المثل في غاية حسن ونهاية كمال ولنذكر ما يتعلق بالفاظ الآية اما قوله تعالى ايود احدكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الود هو المحبة الكاملة المسئلة الثانية الهمزة في ايود استفهام انكاري وانما قال ايود ولم يقل ايريد لانا ذكرنا ان المودة هي المحبة التامة ومعلوم ان محبة كل احد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال ايود احدكم حصول مثل هذه الحالة تنبيها على الانكار التام والنفرة البالغة الى الحد الذي لا مرتبة فوقها اما قوله تعالى جنة من نخيل واعناب فاعلم انه تعالى وصف هذه الجنة بصفات ثلاث الصفة الاولى كونها من نخيل واعناب واعلم ان الجنة تكون مشتملة على النخيل والاعناب ولا تكون الجنة من نخيل واعناب الا ان بسبب كثرة النخيل والاعناب صار كان الجنة انما تكونت من النخيل والاعناب وانما خص النخيل والاعناب لانهما اشرف الفواكه ولانهما احسن الفواكه مناظر حين تكون باقية على اشجارها الصفة الثانية قوله تجري من تحتها الانهار ولا شك ان ذلك يكون سببا لزيادة الحسن في هذه الجنان الصفة الثالثة قوله له فيها من كل الثمرات ولا شك بان هذا يكون سببا لكمال حال هذا البستان فهذه هي الصفات الثلاثة التي وصف الله هذه الجنة بها ولا شك ان هذه الجنة تكون في غاية الحسن لانها مع هذه الصفات حسنة الرواء والمنظر كثيرة النفع والريع ولا يمكن الزيادة في حسن الجنة على ذلك ثم ان الله تعالى شرع بعد ذلك في بيان شدة حاجة المالك الى هذه الجنة فقال واصابه الكبر وذلك لانه اذا صار كبيرا عجز عن الاكتساب وكثرت جهات حاجاته في مطعمه وملبسه ومسكنه وتحصيل من يقوم بخدمته ومصالحه فاذا تزايدت جهات الحاجة وتناقصت جهات الدخل والكسب الا من تلك الجنة فحينئذ يكون في نهاية الحاجة الى تلك الجنة فان قيل كيف عطف واصابه على ايود وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل قلنا الجواب من وجهين الاول قال صاحب الكشاف الواو للحال لا للعطف ومعناه ايود احدكم ان تكون له جنة حال ما اصابه الكبر ثم انه تحترق والثاني قال الفراء يقال وددت ان يكون كذا وودت لو كان كذلك فحمل العطف على المعنى كانه قيل ايود احدكم لو كانت له جنة واصابه الكبر ثم انه تعالى زاد في بيان احتياج ذلك الانسان الى تلك الجنة فقال وله ذرية ضعفاء والمراد من ضعف الذرية الضعف بسبب الصغر والطفولية فيصير المعنى ان ذلك الانسان كان في غاية الضعف والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة والكبر وله ذرية ضعفاء محتاجين بسبب الطفولية والصغر ثم قال تعالى فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت والاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كانها عمود وهي التي تسميها الناس الزوبعة وهي ريح في غاية الشدة ومنه قول الشاعر ان كنت ريحا فقد لاقيت اعصارا والمقصود من هذا المثل بيان انه يحصل في قلب هذا الانسان من الغم والخيبة والحسرة والحيرة ما لا يعلمه الا الله تعالى فكذلك من اتى بالاعمال الصالحة الا انه لا يقصد بها وجه الله تعالى بل يقرن بها امورا تخرجها عن كونها موجبة للثواب فحينئذ يقدم يوم القيامة وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته ونظير هذه الآية قوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ثم قال تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون اي كما بين لكم آياته ودلائله في هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك يبين الله لكم آياته في سائر امور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ان لعل للترجي وهو لا يليق بالله تعالى المسئلة الثانية ان المعتزلة تمسكوا به في انه تعالى اراد من الكل الايمان وقد تقدم شرح هاتين المسئلتين مرارا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه واعلموا ان الله غني حميد اعلم انه تعالى رغب في الانفاق ثم بين ان الانفاق على قسمين منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه تعالى شرح ما يتعلق

وتحصيل ع

الاعصار هي الريح الساطعة التي تهيج السحاب مثل عمود يذهب للدل بنفسه قد سمي بين هو اذ هي منه سمي

الزوبعة رئيس من الجن ومنه سمي الاعصار زوبعة ويقال ام زوبعة ص

يدل على انه

بكل واحد من هذين القسمين وضرب لكل واحد منهما مثلا يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على ابلغ الوجوه ثم انه تعالى ذكر في هذه الآية ان المال الذي امر بانفاقه في سبيل الله كيف ينبغي ان يكون فقال انفقوا من طيبات ما كسبتم واختلفوا في ان قوله انفقوا المراد منه ما هو فقال الحسن المراد منه الزكوة المفروضة وقال قوم المراد منه التطوع وقال قوم ثالث المراد منه ما يتناول الفرض والنفل حجة من قال المراد منه الزكوة ان قوله انفقوا امر وظاهر الامر للوجوب والانفاق الواجب ليس الا الزكوة وسائر النفقات الواجبة وحجة من قال المراد صدقة التطوع ما روي عن علي والحسن ومجاهد انهم قالوا كانوا يتصدقون بشرار ثمارهم ورذالة اموالهم فانزل الله هذه الآية وعن ابن عباس جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه في الصدقة فقال النبي صلى الله عليه وسلم بئس ما صنع صاحب هذا فانزلت هذه الآية وحجة من قال الفرض والنفل داخلان في الآية ان المفهوم من الامر ترجيح جانب الفعل على الترك من غير ان يكون فيه بيان انه يجوز الترك او لا يجوز وهذا المعنى قدر مشترك بين الفرض والنفل فوجب ان يكون داخلا تحت الامر اذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول وهو ان الموجب هو الزكوة ففيه مسائل المسئلة الاولى ظاهر الآية تدل على وجوب الزكوة في كل مال يكتسبه الانسان فيدخل فيه زكوة التجارة وزكوة الذهب والفضة وزكوة النعم لان ذلك مما يوصف بانه مكتسب ويدل على وجوب الزكوة في كل ما تنبته الارض على ما هو قول ابي حنيفة واستدلاله بهذه الآية ظاهر جدا الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله عليه الصلوة والسلام ليس في الخضروات صدقة وايضا مذهب ابي حنيفة ان اخراج الزكوة من كل ما تنبته الارض واجب قليلا كان او كثيرا وظاهر الآية يدل على قوله الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الآية على قولين الاول انه الجيد من المال دون الردي فاطلق الطيب على الجيد استعارة وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه الآية الردي القول الثاني وهو قول ابن مسعود ومجاهد ان الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام حجة القول الاول وجوه الحجة الاولى انا ذكرنا في سبب النزول انهم كانوا يتصدقون برذالة اموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على ان المراد من الطيب الجيد الحجة الثانية ان المحرم لا يجوز اخذه لا باغماض ولا بغير اغماض والآية تدل على انه يجوز اخذه بالاغماض قال القفال ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من الاغماض المسامحة وترك الاستقصاء فيكون المعنى ولستم باخذيه وانتم تعلمون انه محرم الا ان ترخصوا لانفسكم اخذ الحرام ولا تبالوا من اي وجه اخذتم المال من حلاله او من حرامه الحجة الثالثة ان هذا القول متايد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وذلك يدل على ان المراد بالطيبات الاشياء النفيسة التي يستطاب تملكها لا الاشياء الخسيسة التي يجب كل احد دفعها عن نفسه واخراجها عن بيته واحتج القاضي للقول الثاني فقال اجمعنا على ان المراد بالطيب في هذه الآية اما الجيد واما الحلال واذا بطل الاول تعين الثاني وانما قلنا انه بطل الاول لان المراد لو كان هو الجيد لكان ذلك امرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حلالا او حراما وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الاصل فثبت انه ليس المراد هو الجيد بل الحلال ويمكن ان يذكر قول ثالث وهو المراد بالطيب ههنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيبا بمعنى الحلال ويكون طيبا بمعنى الجودة وليس لقائل ان يقول ان حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لا يجوز لانا نقول الحلال انما سمي طيبا لانه يستطيبه العقل والدين والجيد انما سمي طيبا لانه يستطيبه الميل والشهوة فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين فكان اللفظ محمولا عليه اذا ثبت ان المراد من الجيد والحلال فنقول الاموال الزكوتية اما ان تكون كلها شريفة او تكون كلها خسيسة او تكون متوسطة او تكون مختلطة فان كان الكل شريفا كان الموجود بحساب الزكوة كذلك وان كان الكل خسيسا كانت الزكوة ايضا من ذلك الجنس ولا يكون ذلك خلافا للآية لان الماخوذ في هذه الحال لا يكون خبيثا من ذلك المال بل لو كان في المال جيد ورديء فحينئذ يقال للانسان لا تجعل الزكوة من رديء مالك واما ان كان المال مختلطا فالواجب هو الوسط قال عليه السلام لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم واياك وكرائم اموالهم هذا كله اذا قلنا المراد من قوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم الزكوة اما على القول الثاني وهو ان يكون المراد منه صدقة التطوع فنقول ان الله تعالى ندبهم الى ان يتقربوا بافضل ما يملكونه كمن تقرب الى السلطان الكبير بتحفة وهدية فانه لا بد وان تكون تلك التحفة افضل ما في ملكه واشرفها فكذا ههنا بقي في الآية سؤال واحد وهو ان يقال ما الفائدة في كلمة من في قوله ومما اخرجنا لكم من الارض وجوابه تقدير الآية انفقوا من طيبات ما كسبتم وانفقوا من طيبات ما اخرجنا لكم من الارض الا ان ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة حذف في المرة الثانية لدلالة الاولى عليه اما قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال امّمه ويممه وتاممه بمعنى قصده قال الاعشى تيممت قيسا وكم دونه من الارض من مهمه ذي شزن المسئلة الثانية قرا ابن كثير وحده ولا تيمموا بتشديد التاء لانه كان في الاصل تاآن تاء المخاطبة وتاء الامر فادغم احديهما في الاخرى والباقون بفتح التاء مخففة على الحذف وعلى هذا الخلاف في اخواتها وهي ثلاثة وعشرون موضعا لا تفرقوا توفاهم تعاونوا فتفرق بكم تلقف تولوا تنازعوا تربصون فان تولوا لا تكلم تنزل تلقونه تربصوا تبدل تناصرون تجسسوا تنابزوا تعارفوا تميز تخيرون تلظى تلهى تنزل الملائكة وههنا بحثان الاول قال ابو علي هذا الادغام غير جائز لان المدغم يسكن واذا سكن لزم ان تجلب همزة الوصل عند الابتداء به كما جلبت في امثلة الماضي نحو اداراتم وازينت واطيرنا لكن اجمعوا على ان همزة الوصل لا تدخل على المضارع البحث الثاني اختلفوا في التاء المحذوف على قراءة العامة فقال بعضهم هي التاء الاولى وسيبويه لا يسقط الا الثانية والفراء يقول ايهما اسقطت جاز لنيابة الباقي عنها اما قوله تعالى منه تنفقون فاعلم ان في كيفية نظم الآية وجهين الاول انه تم الكلام عند قوله ولا تيمموا الخبيث ثم ابتدا فقال منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه فقوله منه تنفقون استفهام على سبيل الانكار والمعنى امنه تنفقون ولستم باخذيه الا بالاغماض والثاني ان الكلام انما يتم عند قوله الا ان تغمضوا فيه ويكون الذي مضمرا والتقدير ولا تيمموا الخبيث منه الذي تنفقونه ولستم باخذيه الا بالاغماض ونظيره اضمار الذي في قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والمعنى التي لا انفصام لها اما قوله تعالى ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الاغماض في اللغة غض البصر واطباق جفن على جفن واصله من الغموض وهو الخفا يقال هذا الكلام غامض اي خفي الادراك والغمض المتطامن الخفي من الارض المسئلة الثانية في معنى الاغماض في هذه

المهمه المفازة والشزن بالتحريك الغلظ من الارض ص

وجهان الاول ان المراد من الاغماض المساهلة وذلك ان الانسان اذا رأى ما يكره اغمض عينيه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره اغماضا فقوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه يقول لو اهدى لكم مثل هذه الاشيا لما اخذتموها الا على الاستحياء والاغماض فكيف ترضون لى ما لا ترضونه لانفسكم والثاني ان يحمل الاغماض على المتعدى كما يقال اغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى ولستم باخذيه الا اذا اغمضتم بصر البايع يعنى امرتموه بالاغماض والحط من الثمن ثم ختم الاية بقوله واعلموا ان الله غنى حميد والمعنى انه غنى عن صدقاتكم حميد اى محمود على ما انعم بالبيان وفيه وجه اخر وهو ان قوله غنى كالتهديد على اعطاء الاشياء الردية في الصدقات وقوله حميد كالوعد على اعطاء الاشياء الجيدة ومعنى حميد حامد اى انا احمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله فاولئك كان سعيهم مشكورا قوله تعالى الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم اعلم انه تعالى لما رغب الانسان في انفاق اجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال الشيطان يعدكم الفقر اى يقول ان انفقت الاجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر الشيطان وقيل شياطين الانس والجن وقيل النفس الامارة بالسوء المسئلة الثانية الوعد يستعمل في الخير والشر قال تعالى النار وعدها الله الذين كفروا ويمكن ان يكون هذا محمولا على التهكم كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم المسئلة الثالثة الفقر والفقر لغتان وهو الضعف بسبب قلة المال واصل الفقر في اللغة كسر الفقار يقال رجل فقير وفقر اذا كان مكسور الفقار قال طرفه ٭ انى لست بموهون فقر ٭ قال صاحب الكشاف قرئ الفقر بالضم والفقر بفتحتين المسئلة الرابعة اما الكلام في حقيقة الوسوسة فقد مر في اول الكتاب في تفسير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وعن ابن مسعود ان للشيطان لمة وهي الايعاد بالشر وللملك لمة وهي الوعد بالخير فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله تعالى ومن وجد الاول فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ هذه الاية وروى الحسن عن بعض المهاجرين من سره ان يعلم مكان الشيطان منه فليتامل موضعه من المكان الذى منه يجد الرغبة في فعل المنكر اما قوله تعالى ويامركم بالفحشاء ففيه وجهان الاول ان الفحشاء البخل ويامركم بالفحشاء اى يغريكم على البخل اغراء الامر للمامور والفاحش عند العرب البخيل قال طرفه ٭ ارى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيلة مال الفاحش المتشدد ٭ ويعتام يفتعل من عام فلان الى اللبن اذا اشتهاه واراد بالفاحش البخيل قال تعالى وانه لحب الخير لشديد وقد نبه تعالى في هذه الاية على لطيفة وهي ان الشيطان يخوفه اولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف الى ان يامره بالفحشاء ويغريه بالبخل وذلك لان البخل صفة مذمومة عند كل احد فالشيطان لا يمكنه تحسين البخل في عينه الا بتقديم تلك المقدمة وهي التخويف من الفقر والوجه الثاني في تفسير الفحشاء هو انه يقول لا تنفق الجيد من مالك في طاعة الله تعالى لئلا تصير فقيرا فاذا اطاع الرجل الشيطان في ذلك زاد الشيطان فيمنعه من الانفاق بالكلية حتى لا يعطى لا الجيد ولا الردى حتى يمنع الحقوق الواجبة فلا يؤدى الزكوة ولا يصل الرحم ولا يؤدى الوديعة فاذا صار هكذا ذهب وقع الذنوب عن قلبه ويصير غريقا بارتكابها وهنالك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب وذلك هو الفحشاء وتحقيقه ان لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو ان يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل الله الجيد والردى والطرف الفاحش الناقص ان لا ينفق شيئا في سبيل الله لا الجيد ولا الردى والامر المتوسط ان يبخل بالجيد وينفق الردى فالشيطان اذا اراد نقله من الطرف الفاضل الى الطرف الفاحش لا يمكنه الا بان يجره الى الوسط فان عصى الانسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه عنه وان اطاعه فيه طمع في ان يجره من الوسط الى الطرف الفاحش فالوسط هو قوله يعدكم الفقر والطرف الفاحش هو قوله ويامركم بالفحشاء ثم لما ذكر سبحانه درجات وسوسة الشيطان اردفها بذكر الهامات الرحمن فقال والله يعدكم مغفرة منه وفضلا فالمغفرة اشارة الى منافع الاخرة والفضل اشارة الى ما يحصل في الدنيا من الخلف وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الملك ينادى كل ليلة اللهم اعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا وفي هذه الاية لطيفة وهي ان الشيطان يعدك الفقر في غد دنياك والرحمن يعدك المغفرة في غد عقباك ووعد الرحمن المغفرة في غد العقبى اولى بالقبول من وجوه احدها ان وجدان غد الدنيا مشكوك فيه ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع به وثانيها ان بتقدير وجدان غد الدنيا فقد يبقى المال المبخول به وقد لا يبقى وعند وجدان غد العقبى لابد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى لانه الصادق الذى يمتنع الكذب في وعده وثالثها ان بتقدير بقاء المال المبخول به في غد الدنيا فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن اما بسبب خوف او مرض او اشتغال بمهم اخر وعند وجدان غد العقبى القطع حاصل بالانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبخول به في غد الدنيا فلا شك ان ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى واما الانتفاع بمغفرة الله تعالى وفضله واحسانه فهو الباقي الذى لا ينقطع ولا يزول وخامسها ان الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار فلا ترى شيئا من اللذات الا ويكون سببا للمحنة من الف وجه بخلاف منافع الاخرة فانها خالصة عن الشوب ومن تامل فيما ذكرناه علم ان الانقياد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة اولى من الانقياد لوعد الشيطان اذا عرفت هذا فنقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفي الاية لفظتان تدلان على كمال هذه المغفرة احدهما التنكير في لفظة المغفرة والمعنى مغفرة واية مغفرة وثانيهما قوله مغفرة منه فقوله منه يدل على كمال حال هذه المغفرة لان كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه ايضا معلوم لكل احد فلما خص هذه المغفرة بانها منه علم ان المقصود تعظيم حال هذه المغفرة لان عظمة المعطى تدل على عظمة العطية وكمال هذه المغفرة ويحتمل ان يكون المراد منه ما قاله في اية اخرى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ويحتمل ان يكون المراد منه ان يجعل شفيعا في غفران ذنوب سائر المذنبين ويحتمل ان يكون كمال تلك المغفرة امرا لا يصل اليه عقولنا ما دمنا في دار الدنيا فان تفاصيل احوال الاخرة اكثرها محجوبة عنا ما دمنا في الدنيا واما معنى الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا وهذا الفضل يحتمل عندى وجوها احدها ان المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس وهي فضيلة الجود والسخاء وذلك لان مراتب السعادات ثلاث نفسانية وبدنية وخارجية وملك المال من الفضائل الخارجية وحصول خلق السخاء والجود من الفضائل النفسانية واجمعوا على ان اشرف هذه المراتب الثلث السعادات النفسانية واخسها السعادات الخارجية فمتى لم يحصل انفاق المال كانت السعادات الخارجية حاصلة والنقيصة النفسانية معها حاصلة

الاعتيام الاختيار ... الفاحش البخيل المتشدد

ومتى حصل الانفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي ولا شك ان هذه الحالة اكمل فثبت ان مجرد الانفاق يقتضي حصول ما وعد الله به من حصول الفضل والثاني وهو ان من حصلت ملكة الانفاق تخلص الروح عن هيئة الاشتغال بلذات الدنيا والتهالك في طلبها والمانع للروح من تجلى نور جلال الله هو حب الدنيا ولذلك قال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بنى ادم لنظروا الى ملكوت السموات فاذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بانوار عالم القدس وصار كالكوكب الدرى والتحق بارواح الملائكة وهذا هو الفضل لا غير والثالث وهو احسن الوجوه انه مهما عرف من الانسان كونه منفقا لامواله في وجوه الخيرات مالت القلوب اليه ... فحينئذ ينفتح عليه ابواب الدنيا واولئك الذين انفق اموالهم عليهم يعينونه بالدعاء والهمة فيفتح الله عليه ابواب الخير ثم ختم الاية بقوله والله واسع عليم اى انه واسع القدرة عليم باعمالكم واحوال نياتكم فيقدر على انجاز ما وعدكم فهو يخلفه عليكم قوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة ان الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء وان الرحمن يعدكم المغفرة والفضل نبه على ان الامر الذي لاجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان هو ان وعد الرحمن ترجحه الحكمة والعقل ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس من حيث انهما يامران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع احكام الخيال والوهم ولا شك ان حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيغ والخلل وحكم الحس والشهوة والنفس يوقع الانسان في البلاء والمحنة فكان حكم الحكمة والعقل اولى بالقبول فهذا هو الاشارة الى وجه النظم بقى في الاية مسائل المسئلة الاولى المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب يروى عن مقاتل انه قال في تفسير الحكمة في القران على اربعة اوجه احدها مواعظ القران قال في البقرة وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعنى مواعظ القران وفي النساء وانزل عليكم الكتاب والحكمة يعنى المواعظ ومثلها في ال عمران وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى واتيناه الحكم صبيا وفي لقمان ولقد اتينا لقمان الحكمة يعنى الفهم والعلم وفي الانعام اولئك الذين اتيناهم الكتاب والحكم وثالثها الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد اتينا ال ابرهيم الكتاب والحكمة يعنى النبوة وفي ص واتيناه الحكمة يعنى النبوة وفي البقرة واتاه الله الملك والحكمة ورابعها القران بما فيه من عجائب الاسرار في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي هذه الاية ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق يرجع الى العلم ثم تامل ايها المسكين فانه تعالى ما اعطى الا القليل من العلم قال تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قل متاع الدنيا قليل فانظر كم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة الكثير والبرهان العقلي ايضا يطابقه لان الدنيا متناهية المقدار متناهية العدد متناهية المدة والعلم لا نهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها والسعادات الحاصلة منها وذلك ينبهك على فضيلة العلم والاستقصاء في هذا الباب قد مر في تفسير قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واما الحكمة بمعنى فعل الصواب فقيل في حدها انها التخلق باخلاق الله تعالى بقدر الطاقة البشرية ومدار هذا المعنى على قوله عليه السلام تخلقوا باخلاق الله واعلم ان الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين وذلك لان كمال الانسان في شيئين ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به فالمرجع بالاول الى العلم والادراك المطابق وبالثاني الى فعل العدل والصواب وحكى عن ابرهيم رب هب لي حكما وهو الحكمة النظرية والحقنى بالصالحين الحكمة العملية ونادى موسى عليه السلام فقال انني انا الله لا اله الا انا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاعبدني وهو الحكمة العملية وقال عن عيسى عليه السلام قال انى عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت وكل ذلك الحكمة النظرية ثم قال واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو الحكمة العملية وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله وهو الحكمة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وهو الحكمة العملية وقال في حق جميع الانبياء ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاتقون وهو الحكمة العملية والقران مملوء من الايات الدالة على ان كمال حال الانسان ليس الا في هاتين القوتين قال ابو مسلم الحكمة فعلة من الحكم وهو كالنحلة من النحل ورجل حكيم اذا كان ذا حجى ولب واصابة راى وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل ويقال امر حكيم اى محكم وهو فعيل بمعنى مفعول قال تعالى فيها يفرق كل امر حكيم وهو الذى قاله ابو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قرئ ومن يؤت الحكمة بمعنى ومن يؤته الله الحكمة وهكذا قرأ الاعمش المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى وذلك لان الحكمة ان فسرناها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية لانها حاصلة للبهائم والمجانين والاطفال وهذه الاشياء لا توصف بانها حكم فهى مفسرة بالعلوم النظرية وان فسرناها بالافعال الحسنة فالامر ظاهر وعلى التقديرين فيلزم ان يكون حصول العلوم النظرية والافعال الحسنة بايتاء موت غيرهم وبتقدير مقدر غيرهم وذلك الغير ليس الا الله تعالى بالاتفاق فدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الحكمة النبوة او القران او قوة الفهم والخشية على ما هو قول الربيع بن انس قلنا الدليل الذى ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات وذلك لانه بالنقل المتواتر ثبت انه يستعمل لفظ الحكيم في غير الانبياء فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقران بل هي مفسرة اما بمعرفة حقائق الاشياء او بالاقدام على الافعال الحسنة الصائبة وعلى التقديرين فالمقصود حاصل فان حاولت المعتزلة حمل الايتاء على التوفيق والاعانة على الالطاف قلنا كل ما فعله من هذا الجنس في حق المؤمنين فقد فعل مثله في حق الكافر مع ان هذا المدح العظيم المذكور في هذه الاية لا يتناولهم فعلمنا ان الحكمة المذكورة في هذه الاية شيء اخر سوى فعل الالطاف والله اعلم ثم قال تعالى وما يذكر الا اولوا الالباب والمراد به عندى والله اعلم ان الانسان اذا رأى الحكم والمعارف حاصلة في قلبه ثم تامل وتدبر وعرف انها لا تحصل الا بايتاء الله تعالى وتيسيره كان من اولى الالباب لانه لم يقف عند المسببات بل ترقى منها الى اسبابها فهذا الانتقال من المسبب الى السبب هو التذكر الذى لا يحصل الا لاولى الالباب فاما من اضاف هذه الاحوال الى نفسه واعتقد انه هو السبب في حصولها وتحصيلها كان من الظاهريين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات الى الاسباب واما المعتزلة فانهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل قالوا هذه الحكمة لا تقوم بنفسها وانما ينتفع بها المرء بان يتدبر ويتذكر فيعرف ما له وما عليه وعند ذلك يقدم او يحجم قوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه

لا اله

وما للظالمين من انصار • اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق يجب ان يكون من اجود المال ثم حث عليه اولا بقوله ولا تيمموا الخبيث
وثانيا بقوله الشيطان يعدكم الفقر حث عليه ثالثا بقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه • وفي الآية
مسائل المسئلة الاولى قوله فان الله يعلمه على اختصاره يفيد الوعد العظيم للمطيعين والوعيد الشديد للمتمردين •
وبيانه من وجوه احدها انه عالم بما في قلب العبد المتصدق من نية الاخلاص والعبودية او من نية الرياء والسمعة • وثانيها
ان علمه تعالى بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعة كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين • وقوله ومن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره • وثالثها انه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على
تلك الدواعي والنيات فلا يهمل شيئا منها ولا يشتبه عليه شيء منها المسئلة الثانية انما قال فان الله يعلمه ولم يقل فان
الله يعلمها لوجهين الاول ان الضمير راجع الى الاخير كقوله ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا وهذا قول
الاخفش الثاني انه راجع الى ما في قوله وما انفقتم لانه اسم كقوله وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به المسئلة الثالثة
النذر ما يلتزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال نذر ينذر وينذر واصله من الخوف لان الانسان انما يعقد على نفسه
خوف التقصير في الامر المهم عنده وانذرت القوم انذارا بالتخويف وفي الشريعة على ضربين مفسر وغير مفسر فالمفسر
ان يقول لله على عتق رقبة ولله على حج فههنا يلزمه الوفاء به ولا يجزيه غيره وغير المفسر ان يقول نذرت لله ان
لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله على نذر من غير تسمية فيلزمه كفارة يمين لقوله عليه السلام من نذر نذرا وسمى
فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين اما قوله تعالى وما للظالمين من انصار • ففيه مسائل
المسئلة الاولى انه وعيد شديد للظالم وهو قسمان اما من ظلم نفسه فذاك حاصل في كل المعاصي واما من ظلم غيره فبان
لا ينفق او يصرف الانفاق عن المستحق الى غيره او يكون نيته في الانفاق على المستحق الرياء والسمعة او يفسدها بالمعاصي
وهذان القسمان الاخيران ليسا من باب الظلم للغير بل من باب الظلم للنفس المسئلة الثانية المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في
نفي الشفاعة عن اهل الكبائر قالوا لان ناصر الانسان من يدفع الضرر عنه فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء لكان
اولئك الشفعاء انصارا لهم وذلك يبطل قوله وما للظالمين من انصار • واعلم ان في العرف لا يسمى الشفيع ناصرا بدليل
انه تعالى قال واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ففرق
تعالى بين الشفيع والناصر فلا يلزم من نفي الانصار نفي الشفعاء والجواب الثاني ليس لمجموع الظالمين انصار فلم قلتم انه ليس
لبعض الظالمين انصار فان قيل لفظ الانصار ولفظ الظالمين جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فكان المعنى
ليس لاحد من الظالمين احد من الانصار قلنا لا نسلم ان مقابلة الجمع بالجمع يوجب توزع الفرد على الفرد لاحتمال ان يكون
المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لا مقابلة الفرد بالفرد والجواب الثالث ان هذا الدليل النافي للشفاعة عام في حق الكل وفي كل
الاوقات والدليل المثبت للشفاعة خاص في حق البعض وفي بعض الاوقات والخاص مقدم على العام والجواب الرابع ما بينا
ان اللفظ العام لا يكون قاطعا في الاستغراق بل ظاهرا على سبيل الظن القوي فصار الدليل ظنيا والمسئلة ليست ظنية
فكان التمسك به ساقطا المسئلة الثالثة الانصار جمع نصير كاشراف جمع شريف واحباب جمع حبيب قوله تعالى ان تبدوا
الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير • اعلم انه
تعالى بين اولا ان الانفاق منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يكون كذلك وذكر حكم كل واحد من القسمين ثم ذكر
ثانيا ان الانفاق قد يكون من جيد وردي وذكر كل واحد من هذين القسمين وذكر في هذه الآية ان الانفاق قد يكون
ظاهرا وقد يكون مخفيا وذكر كل واحد من القسمين فقال ان تبدوا الصدقات فنعما هي وفي الآية مسائل المسئلة الاولى
سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اصدقة السر افضل ام صدقة العلانية فنزلت هذه الآية المسئلة الثانية الصدقة
تطلق على الفرض والنفل فقال خذ من اموالهم صدقة وقال انما الصدقات للفقراء وقال عليه السلام نفقة المرء على عياله
صدقة والزكوة لا تطلق الا على الفرض قال اهل اللغة اصل الصدقة ص د ق على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال
ومنه قولهم رجل صدق النظر وصدق اللقاء وصدقوهم القتال وفلان صادق المودة وهذا خل صادق الحموضة
وشيء صادق الحلاوة وصدق فلان في خبره اذا اخبر به على الوجه الذي هو عليه صحيحا كاملا والصديق يسمى صديقا
لصدقه في المودة والصداق يسمى صداقا لان عقد النكاح به يتم ويكمل وسمى الله تعالى الزكوة صدقة لان المال بها
يصح ويكمل فهي سبب اما لكمال المال وبقائه واما لانه يستدل بها على صدق العبد في ايمانه وكماله فيه المسئلة الثالثة الاصل
في قوله فنعما هي فنعم ما الا انه ادغم احدى الميمين في الاخرى ثم فيه ثلاثة اوجه من القراءة قرأ ابو عمرو وابو بكر عن عاصم
ونافع غير ورش فنعما بكسر النون واسكان العين وهو اختيار ابي عبيد قال لانها لغة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال
لعمرو بن عاص نعما بالمال الصالح للرجل الصالح هكذا روي في هذا الحديث بسكون العين والنحويون قالوا هذا يقتضي
الجمع بين الساكنين وهو غير جائز الا فيما يكون الاول منهما حرف مد ولين نحو دابة وشابة لان ما في الحرف الاول من
المد يصير عوضا من الحركة اما الحديث فانه لما دل الحس على انه لا يمكن الجمع بين هذين الساكنين علمنا ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما تكلم به اوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراءة الثانية قرأ ابن كثير ونافع برواية
ورش وعاصم في رواية حفص فنعما هي بكسر النون والعين وفي تقريره وجهان الاول انهم لما احتاجوا الى تحريك العين
حركوها مثل حركة ما قبلها والثاني ان هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون والعين قال سيبويه وهو لغة هذيل القراءة
الثالثة وهي قراءة سائر القراء فنعما هي بفتح النون وكسر العين ومن قرأ بهذه القراءة فقد اتى بهذه الكلمة على اصلها وهي
نعم قال طرفة • نعم الساعون في الامر المبر • المسئلة الرابعة قال الزجاج ما في تأويل الشيء اي نعم الشيء هي قال ابو علي
الجيد في تمثيل هذا ان يقال ما في تأويل شيء لان ما ههنا نكرة فتمثيله بالنكرة ابين والدليل على ان ما ههنا نكرة لانها ان
كانت معرفة فلا بد لها من صلة وليس ههنا ما يوصل به لان الموجود بعد ما هو هي وكلمة هي مفردة والمفرد لا يكون صلة لما فاذا
بطل هذا القول فنقول ما نصب على التمييز والتقدير نعم شيئا ابداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه
المسئلة الخامسة اختلفوا في ان المراد بالصدقة المذكورة في هذه الآية التطوع او الواجب او مجموعهما فالاول وهو
قول الاكثرين ان المراد هي صدقة التطوع قالوا لان الاخفاء في صدقة التطوع افضل والاظهار في الزكوة افضل وفيه

[illegible]

بحثان البحث الاول في ان الافضل في اعطاء صدقة التطوع اخفاؤها او اظهارها فلنذكر الوجوه الدالة على ان اخفاءها
افضل فالاول انها تكون ابعد من الرياء والسمعة وقال عليه السلام لا يقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان والمتحدث
بصدقته لا شك انه يطلب السمعة والمعطي في ملأ من الناس يطلب الرياء والاخفاء والسكوت هو المخلص منهما وقد بالغ
قوم في قصد الاخفاء واجتهدوا ان لا يعرفهم الآخذ فكان بعضهم يلقيه في يد اعمى وبعضهم يلقيه في طريق الفقير
وفي موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطي وبعضهم كان يشده في ثوب الفقير وهو نائم وبعضهم كان يوصل الى
الفقير على يد غيره والمقصود من الكل الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنة لان الفقير اذا عرف المعطي فقد حصل
الرياء والمنة معا وليس في معرفة المتوسط الرياء وثانيها انه اذا اخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح و
تعظيم وكان ذلك اشق على النفس فوجب ان يكون اكثر ثوابا وثالثها قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل الى
فقير في سر وقال ايضا ان العبد ليعمل عملا في السر فيكتبه الله له سرا فان اظهره نقل من السر وكتب في العلانية فان
تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب في الرياء وفي الحديث المشهور سبعة يظلهم الله تعالى يوم لا ظل الا ظله
احدهم رجل تصدق بصدقة فلم يعلم شماله بما اعطاه يمينه وقال عليه السلام صدقة السر تطفئ غضب الرب ورابعها
ان الاظهار يوجب الحاق الضرر بالآخذ من وجوه والاخفاء لا يتضمن ذلك فوجب ان يكون الاخفاء اولى وبيان تلك المضار
من وجوه الاول ان في الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره وربما لا يرضى الفقير بذلك والثاني ان في الاظهار اخراج
الفقير من هيئة التعفف وعدم السؤال والله تعالى يمدح ذلك في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله تعالى يحسبهم
الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافا والثالث ان الناس ربما انكروا على الفقير اخذ تلك
الصدقة ويظنون انه اخذها مع الاستغناء فيقع الفقير في المذمة والناس في الغيبة والرابع ان في اظهار الاعطاء
اذلالا للآخذ واهانة له واذلال المؤمن غير جائز والخامس ان الصدقة جارية مجرى الهدية وقال عليه السلام من اهدي
اليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئا الى شركائه الحاضرين فيقع الفقير
بسبب اظهار تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي فهذه جملة الوجوه الدالة على ان اخفاء صدقة التطوع اولى واما الوجه في جواز
اظهار الصدقة فهو ان الانسان اذا علم انه اذا اظهرها صار ذلك سبب الاقتداء الخلق به في اعطاء الصدقات فينتفع الفقراء بها
فلا يمتنع والحالة هذه ان يكون الاظهار افضل وروى ابن عمر انه عليه السلام قال السر افضل من العلانية والعلانية
افضل لمن اراد الاقتداء به قال محمد بن علي الحكيم الترمذي الانسان اذا اتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة ان
يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فههنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق والقلب ينكر ذلك ويدفعه فهذا
الانسان في محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفا على العلانية ثم ان لله تعالى عبادا راضوا انفسهم حتى من الله
عليهم بانواع هدايته فتراكمت على قلوبهم انوار المعرفة وذهبت عنهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت منهم
ووقعت قلوبهم في بحار عظمة الله تعالى فاذا عمل عملا في علانية لم يحتج ان يجاهد لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة
النفس قد اضمحلت فاذا اعلن به فانما يريد ان يقتدى به غيره فهذا عبد كملت في ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام
الا ترى انه تعالى اثنى على قوم في تنزيله وسماهم عباد الرحمن واوجب لهم اعالي الدرجات في الجنة فقال اولئك يجزون الغرفة
بما صبروا ثم ذكر من الخصال التي طلبوها بالدعاء ان قالوا واجعلنا للمتقين اماما ومدح امة موسى فقال ومن قوم
موسى امة يهدون بالحق ومدح امة محمد صلى الله عليه وسلم فقال كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر ثم ابهم الذكر فقال وممن خلقنا امة يهدون بالحق فهؤلاء ائمة الهدى واعلام الدين وسادة الخلق
بهم يقتدى في الذهاب الى الله تعالى فان قيل فان كان الامر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء على الاظهار في قوله وان
تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان قوله فهو خير لكم يفيد الترجيح فانه
يحتمل ان يكون المعنى ان اعطاء الصدقات حال الاخفاء خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المراد منه
بيان كونه في نفسه خيرا وطاعة لان المقصود منه بيان الترجيح والثاني سلمنا ان المراد منه الترجيح لكن المراد من الآية
انه اذا كانت الحالة واحدة في الابداء والاخفاء فالافضل هو الاخفاء فاما اذا حصل في الابداء امر آخر لم يبعد ان يرجح الابداء
على الاخفاء البحث الثاني ان الاظهار في اعطاء الزكوة الواجبة افضل ويدل عليه وجوه احدها ان الله امر الائمة بتوجيه
السعاة لطلب الزكوة وفي دفعها الى السعاة او الى الائمة اظهارها وثانيها ان في اظهارها نفي التهمة روي انه عليه السلام كان
اكثر صلوته في البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلوة ونفلها في الاظهار والاخفاء لنفي التهمة فكذا في الزكوة
وثالثها ان اظهارها يتضمن المسارعة الى امر الله وتكليفه واخفاؤها يوهم ترك الالتفات الى اداء الواجب فكان الاظهار اولى
هذا كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه الآية صدقة التطوع فقط وهو قول الحسن البصري ان والقول الثاني
اللفظ متناول للواجب والمندوب واجاب عن قول من يقول الاظهار في الواجب اولى من وجوه الاول ان اظهار زكوة الاموال
يوجب اظهار قدر الاموال وذلك ربما كان سببا للضرر بان يطمع الظلمة في ماله او يكثر حساده واذا كان الافضل له اخفاء
ماله لزمه لا محالة ان يكون اخفاء الزكوة اولى والثاني ان هذه الآية انما نزلت في ايام الرسول صلى الله عليه وسلم
والصحابة ما كانوا متهمين في ترك الزكوة فلا جرم كان اخفاء الزكوة اولى لهم لانه ابعد عن الرياء والسمعة واما
الان فلاجل التهمة كان الاظهار اولى دفعا للتهمة الثالث انا لا نسلم دلالة قوله فهو خير على الترجيح وقد سبق بيانه
اما قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم • فالاخفاء نقيض الاظهار وقوله فهو كناية عن الاخفاء
لان الفعل يدل على المصدر اي الاخفاء خير لكم وقد ذكرنا ان قوله خير لكم يحتمل ان يكون المراد انه في نفسه خير من
الخيرات كما يقال الثريد خير من الله وان يكون المراد منه الترجيح وانما شرط تعالى في كون الاخفاء افضل ان تؤتوها
الفقراء لان عند الاخفاء الاقرب انه يعدل بالزكوة عن الفقراء الى الاحباب والاصدقاء الذين لا يكونون مستحقين
للزكوة ولذلك شرط في الاخفاء ان يحصل معه ايتاء الفقراء والمقصود بعث المتصدق على ان يتحرى موضع الصدقة
فيصير عالما بالفقراء مميزا لهم عن غيرهم فاذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم اخفاها حصلت الفضيلة اما قوله تعالى
نكفر عنكم من سيئاتكم • ففيه مسائل المسئلة الاولى التكفير في اللغة التغطية والستر ورجل مكفر في السلاح مغطى فيه

ومنه يقال كفر عن يمينه اى ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة والكفارة الساترة لما حصل من الذنب المسئلة الثالثة
قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم فى رواية ابى بكر نكفر بالنون ورفع الراء وفيه وجوه الاول ان يكون عطفا على محل ما بعد الفا
والثانى ان يكون خبر مبتدأ محذوف اى ونحن نكفر والثالث انه جملة من فعل وفاعل مبتدأة مستأنفة منقطعة عما
قبلها والقراءة الثانية قراءة نافع وحمزة والكسائى بالنون والجزم ووجهه ان يحمل الكلام على موضع قوله فهو خير لكم
فان موضعه الجزم الا ترى انه لو قال وان تخفوها يكن اعظم لثوابكم بالجزم فظهر ان قوله فهو خير لكم فى موضع جزم ومثله
فى الحمل على الموضع قراءة من قرأ من يضلل الله فلا هادى له ويذرهم فى طغيانهم بالجزم والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر
وحفص عن عاصم يكفر بالياء وكسر الفاء ورفع الراء بمعنى يكفر الله او يكفر الاخفاء ووجهها ان ما بعده على لفظ الافراد
وهو قوله والله بما تعملون خبير وقوله ومن يكفر يكون اشبه بما بعده والاولون اجابوا وقالوا لا باس بان يذكر لفظ
الجمع اولا ثم لفظ الافراد ثانيا كما انه بلفظ الافراد اولا وبلفظ الجمع ثانيا فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا ثم قال
وآتينا موسى الكتاب ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة وتكفر بالتاء مرفوعا ومجزوما والفعل للصدقات وقراءة خامسة
وهى قراءة الحسن بالياء والنصب باضمار ان ومعناه ان تخفوها يكن خيرا لكم وان يكفر عنكم سيئاتكم خير لكم المسئلة الثالثة
فى دخول من فى قوله من سيئاتكم وجوه الاول ان المراد نكفر عنكم بعض سيئاتكم لان السيئات كلها لا تكفر بذلك وانما يكفر
بعضها ثم ابهم الكلام فى ذلك البعض لان بيانه كالاغراء بارتكابها اذا علم انها مكفرة بل الواجب ان يكون العبد فى كل احواله
بين الخوف والرجاء وذلك انما يكون مع الابهام والثانى ان يكون من بمعنى من اجل والمعنى ونكفر عنكم من اجل ذنوبكم كما تقول
ضربتك من سوء خلقك اى من اجل ذلك والثالث انها صلة زائدة كقوله له فيها من كل الثمرات والتقدير ونكفر عنكم جميع
سيئاتكم والوجه الاول هو الاصح ثم قال والله بما تعملون خبير وهو اشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية والمعنى
ان الله عالم بالسر والعلانية وانتم انما تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد حصل مقصودكم فى السر فما معنى الابداء فكانهم
ندبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون ابعد من الرياء قوله تعالى ليس عليك هديهم ولكن الله يهدى من يشاء وما تنفقوا
من خير فلانفسكم وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون اعلم ان هذا هو
الحكم الرابع من احكام الانفاق وهو بيان ان الذى يجوز الانفاق عليه من هو ثم فى الاية مسائل المسئلة الاولى فى بيان
سبب نزول هذه الاية وجوه الاول ان هذه الاية نزلت حين جاءت قتيلة ام اسماء بنت ابى بكر اليها تسئلها وكذلك جدتها
وهما مشركتان اتيا اسماء تسالانها شيئا فقالت لا اعطيكما حتى استامر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانكما لستما على دينى
فاستامرته فى ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية وامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تتصدق عليهما والرواية الثانية
كان اناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون ما لم تسلموا لا نعطيكم شيئا
فنزلت هذه الاية والرواية الثالثة انه عليه السلام كان لا يتصدق على المشركين حتى نزلت هذه الاية فتصدق عليهم والمعنى
على جميع الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل ان يدخلوا فى الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله
ولا توقف ذلك على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم
وتقسطوا اليهم فرخص فى صلة هذا الضرب من المشركين المسئلة الثانية انه عليه السلام كان شديد الحرص على ايمانهم
كما قال تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا ولعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين
وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين
رؤف رحيم فاعلمه الله تعالى انه بعث بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه ومبينا للدلائل فاما كونهم مهتدين فليس ذلك
منك ولا بك فالهدى ههنا بمعنى الاهتداء فسواء اهتدوا او لم يهتدوا فلا تقطع معونتك وبرك وصدقتك عنهم
وفيه وجه آخر ليس عليك ان تلجئهم الى الاهتداء بواسطة ان توقف صدقتك عليهم على ايمانهم فان مثل هذا الايمان
لا ينتفعون به بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل الطوع والاختيار المسئلة الثالثة ظاهر قوله ليس عليك هديهم
خطاب مع النبى صلى الله عليه وسلم ولكن المراد به هو وامته الا تراه قال ان تبدوا الصدقات وهذا الخطاب عام ثم قال
ليس عليك هديهم وهو فى الظاهر خاص ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فلانفسكم وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل الاية
وعموم ما بعدها عمومها ايضا اما قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء فقد احتج به الاصحاب على ان هداية الله غير عامة بل
هى مخصوصة بالمؤمنين قالوا لان قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء اثبات للهداية التى نفاها بقوله ليس عليك هديهم لكن
المنفى بقوله ليس عليك هديهم هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار فكان قوله يهدى من يشاء عبارة عن حصول ولكن الله
الاهتداء على سبيل الاختيار وهذا يقتضى ان يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه
وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة ولكن الله يهدى من يشاء يحتمل وجوها احدها انه يهدى بالاثابة والمجازاة من يشاء ممن
استحق ذلك وثانيها يهدى بالالطاف وزيادات الهدى من يشاء وثالثها ولكن الله يهدى بالاكراه من يشاء على معنى انه
قادر على ذلك وان لم يفعله ورابعها انه يهدى بالاسم من يشاء وبالحكم من يشاء فمن اهتدى استحق ان يمدح بذلك اجاب
الاصحاب عن هذه الوجوه باسرها بان المثبت فى قوله ولكن الله يهدى هو المنفى اولا بقوله ليس عليك هديهم لكن المراد
بذلك المنفى اولا هو الاهتداء بالاختيار فالمثبت بقوله ولكن الله يهدى يجب ان يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار
وعلى هذا التقدير يسقط كل الوجوه التى ذكروها ثم قال تعالى وما تنفقوا من خير فلانفسكم والمعنى وكل نفقة تنفقونها
من نفقات الخير فانما هو لانفسكم اى يحصل لانفسكم ثوابه فليس يضركم كفرهم ثم قال تعالى وما تنفقون الا ابتغاء وجه
الله وفيه مسائل المسئلة الاولى فى الاية وجوه الاول ان يكون المعنى ولستم فى صدقاتكم على اقاربكم من المشركين
تقصدون الا وجه الله فقد علم الله هذا من قلوبكم فانفقوا عليهم اذا كنتم انما تبتغون بذلك وجه الله تعالى فى صلة رحم
وسد خلة مضطر وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم والثانى ان هذا وان كان ظاهره خبرا الا
ان معناه نهى اى ولا تنفقوا الا ابتغاء وجه الله وورود الخبر بمعنى الامر والنهى كثير قال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
والمطلقات يتربصن والثالث ان قوله وما تنفقون اى وما تكونون منفقين مستحقين لهذا الاسم الذى يفيد المدح
حتى تبتغوا بذلك وجه الله المسئلة الثانية فى ذكر الوجه فى قوله الا ابتغاء وجه الله قولان الاول انك اذا قلت

فعلته لوجه زيد فهو اشرف فى الذكر من قولك فعلته له لان وجه الشئ اشرف ما فيه ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا
اللفظ الثانى انك اذا قلت فعلت هذا الفعل له فهذا يحتمل ان يقال فعلته له ولغيره ايضا اما اذا قلت فعلت هذا الفعل
لوجهه فهذا يدل على انك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة المسئلة الثالثة اجمعوا على انه لا يجوز صرف الزكوة الى
غير المسلم فتكون هذه الاية مخصوصة بصدقة التطوع وجوز ابو حنيفة صرف صدقة الفطر الى اهل الذمة واباه غيره
وعن بعض العلماء لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك ثم قال تعالى وما تنفقوا من خير يوف اليكم اى يوفر لكم جزاؤه
فى الاخرة وانما حسن قوله اليكم مع التوفية لانها تضمنت معنى التادية ثم قال وانتم لا تظلمون اى لا تنقصون من ثواب
اعمالكم شيئا كقوله تعالى آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا يريد لم تنقص قوله تعالى للفقراء الذين احصروا فى سبيل الله
لا يستطيعون ضربا فى الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسئلون الناس الحافا وما تنفقوا
من خير فان الله به عليم اعلم انه تعالى لما بين فى الاية الاولى انه يجوز صرف الصدقة الى اى فقير كان بين فى هذه الاية
ان الذى يكون اشد الناس استحقاقا لصرف الصدقة اليه من هو فقال للفقراء الذين احصروا فى سبيل الله وفى الاية مسائل
المسئلة الاولى اللام فى قوله للفقراء متعلق بماذا فيه وجوه الاول لما تقدمت الايات الكثيرة فى الحث على الانفاق قال بعدها
للفقراء اى ذلك الانفاق المحثوث عليه للفقراء وهذا كما اذا تقدم ذكر رجل فتقول عاقل لبيب والمعنى ان ذلك الذى مر وصفه
عاقل لبيب وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذى يجعلون فيه الذهب والدراهم الفان ومائتان اى ذلك الذى فى الكيس الفان
ومائتان وهذا احسن الوجوه والثانى ان تقدير الاية اعمدوا للفقراء او اجعلوا ما تنفقون والثالث يجوز ان يكون خبر مبتدأ
محذوف والتقدير صدقاتكم للفقراء المسئلة الثانية الاية نزلت فى فقراء المهاجرين وكانوا نحوا من اربعمائة وهم اصحاب
الصفة لم يكن لهم مسكن ولا عشاير بالمدينة كانوا ملازمين للمسجد يتعلمون القرآن ويصومون ويخرجون فى كل غزوة وعن
ابن عباس وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على اصحاب الصفة فرأى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال ابشروا
يا اصحاب الصفة فمن لقينى من امتى على النعت الذى انتم عليه راضيا بما فيه فانه من رفقائى واعلم انه تعالى وصف هؤلاء الفقراء
بخمس صفات الصفة الاولى قوله الذين احصروا فى سبيل الله فنقول الاحصار فى اللغة ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين
سفره من مرض او كبر او عدو او ذهاب نفقة او ما يجرى مجرى هذه الاشياء يقال احصر الرجل فهو محصر ومضى الكلام
فى الاحصار عند قوله فان احصرتم بما يغنى عن الاعادة واما التفسير فقد فسرت هذه الاية بجميع الاعذار الممكنة فى معنى
الاحصار فالاول ان المعنى حصروا انفسهم ووقفوها على الجهاد لان قوله فى سبيل الله مختص بالجهاد فى عرف القرآن
ولان الجهاد كان واجبا فى ذلك الزمان وكان تشتد الحاجة الى من يحبس نفسه للمجاهدة مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيكون مستعدا لذلك متى مست الحاجة فبين تعالى ان هؤلاء الفقراء بهذه الصفة ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة
فيه يفيد وجوها من الخير احدها ازالة خلتهم وثانيها تقوية قلوبهم لما انتصبوا له وثالثها تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين
ورابعها انهم كانوا محتاجين جدا مع انهم كانوا لا يظهرون حاجتهم على ما قال لا يستطيعون ضربا فى الارض يحسبهم الجاهل
اغنياء من التعفف والقول الثانى قول قتادة وابن زيد منعوا انفسهم من التصرفات فى التجارة للمعاش خوف العدو من الكفار
لان الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة وكانوا متى وجدوهم قتلوهم والقول الثالث وهو قول سعيد بن المسيب واختيار
الكسائى ان هؤلاء قوم اصابتهم جراحات مع الرسول عليه السلام وصاروا زمنى فاحصرهم المرض والزمانة عن الضرب
فى الارض والقول الرابع قال ابن عباس هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد فى سبيل الله فعذرهم الله والقول
الخامس هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته وعبوديته وكانت شدة استغراقهم فى تلك الطاعة احصرتهم
عن الاشتغال بسائر المهمات الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء قوله لا يستطيعون ضربا فى الارض يقال ضربت فى الارض ضربا
اذا سرت فيها ثم عدم الاستطاعة اما ان يكون لان اشتغالهم باصلاح الدين وامر الجهاد يمنعهم من الاشتغال بالكسب
والتجارة واما لان خوفهم من الاعداء يمنعهم من السفر واما لان مرضهم وعجزهم يمنعهم منه وعلى جميع الوجوه
فلا شك فى شدة احتياجهم الى من يكون معينا لهم على مهماتهم الصفة الثالثة لهم قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء
من التعفف وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ عاصم وابن عامر وحمزة يحسبهم بفتح السين وقرأ الباقون بكسرها وهما
لغتان بمعنى واحد وقرئ فى القرآن ما كان من الحسبان [illegible] الفتح والكسر والفتح عند اهل اللغة اقيس
لان الماضى اذا كان على فعل نحو حسب كان المضارع على يفعل [illegible] وشذت حسب يحسب على
يفعل مع كلمات اخر والكسر حسن لمجئ السمع به وان كان شاذا على القياس المسئلة الثانية الحسبان هو الظن وقوله
الجاهل لم يرد به الجاهل الذى هو ضد العاقل وانما اراد الجاهل الذى هو ضد [illegible]
من التعفف وهو تفعل من العفة ومعنى العفة فى اللغة ترك الشئ والكف عنه [illegible]
[illegible] الصفة الرابعة لهم قوله تعالى تعرفهم بسيماهم [illegible]
العلامة [illegible]
[illegible]
[illegible] وعندى ان كل ذلك فيه نظر لان كل ما ذكروه علامات دالة على حصول الفقر
وذلك يناقض قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف بل المراد شئ آخر وهو ان لعباد الله المخلصين هيبة ووقعا
فى قلوب الخلق كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك ادراكات روحانية لا علامات جسمانية الا ترى ان الاسد اذا
مر هابته سائر السباع بطباعها لا بالتجربة [illegible]
الضعيفة وكل ذلك ادراكات روحانية لا جسمانية فكذا ههنا ومن هذا الباب آثار الخشوع فى الصلوة كما قال تعالى
سيماهم فى وجوههم من اثر السجود [illegible]
يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف الصفة الخامسة قوله تعالى لا يسئلون الناس الحافا [illegible]
ان الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذى السائل الملحف [illegible]
[illegible]

قليلا افرط في الذم وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا يفتح احد باب مسئلة الا فتح الله عليه باب فقر ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف يعفه الله لان ياخذ احدكم حبلا فيحتطب فيه فيبيعه بمد من تمر خير له من ان يسال الناس واعلم ان هذه الآية مشكلة وذكروا في تاويلها وجوها الاول ان الالحاف هو الالحاح والمعنى انهم ان سالوا سالوا بتلطف ولم يلحوا وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف لان الله تعالى وصفهم بالتعفف من السؤال قبل ذلك فقال يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وذلك ينافي صدور السؤال عنهم والثاني هو الذي خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع انه ليس المقصود من قوله لا يسئلون الناس الحافا وصفهم بانهم لا يسئلون الناس الحافا وذلك لانه تعالى وصفهم قبل ذلك بانهم يتعففون من السؤال واذا علم انهم لا يسئلون البتة فقد علم ايضا انهم لا يسئلون الناس الحافا بل المقصود التنبيه على سوء طريقة من يسئل الناس الحافا ومثاله اذا حضر عندك رجلان احدهما عاقل وقور ثابت والاخر طياش مهذار سفيه فاذا اردت ان تمدح احدهما وتعرض بذم الاخر قلت فلان رجل عاقل وقور قليل الكلام لا يخوض في الترهات ولا يشرع في السفاهات ولم يكن غرضك من قولك لا يخوض في الترهات والسفاهات وصفه بذلك لان ما تقدم من الاوصاف الحسنة يغني عن ذلك بل غرضك التنبيه على مذمة الثاني فكذا ههنا قوله لا يسالون الناس الحافا بعد قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الغرض منه التنبيه على مذمة من يسال الناس الحافا وبيان مباينة احد الجنسين عن الاخر في استيجاب المدح والتعظيم والوجه الثالث ان السائل الملحف الملح هو الذي يستخرج المال بكثرة تلطفه وحيله فقوله لا يسئلون الناس الحافا اي لا يسئلون الناس بالرفق والتلطف واذا لم يوجد السؤال بهذا الوجه فبان لا يوجد على وجه العنف اولى واذا امتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لا يسئلون الناس الحافا كالموجب لعدم صدور السؤال منهم اصلا والوجه الرابع وهو الذي يخطر ببالي ايضا في هذا الوقت وهو انه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ومن اشتدت حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال الا بالحاح شديد منه على نفسه فقوله لا يسئلون الناس الحافا اي انما امكنهم ترك السؤال عندما الحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد عن ذلك السؤال ومنه قول عمران بن حطان ٭ ولي نفس اقول لها اذا ما ٭ تنازعني لعلي او عساني ٭ والوجه الخامس ان كل من سال فلابد وان يلح في بعض الاوقات لانه اذا سال فقد اراق ماء وجهه وتحمل المذلة في اظهار ذلك السؤال فيقول لما تحملت هذه المشاق فلا ارجع بغير مقصود فهذا الخاطر يحمله على الالحاف والالحاح فثبت ان كل من يسال فلابد وان يقدم على الالحاح في بعض الاوقات فكان نفي الالحاح عنهم مطلقا موجبا لنفي السؤال عنهم مطلقا والوجه السادس وهو ايضا خطر ببالي في هذا الوقت وهو ان من اظهر من نفسه اثار الفقر والمذلة والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكانه اتى بالسؤال الملح الملحف لان ظهور امارات الحاجات تدل على الحاجات وسكوته تدل على انه ليس عنده ما تندفع به تلك الحاجة ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار ذلك حاملا له على ان يدفع اليه شيئا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالحاح فقوله لا يسئلون الناس الحافا معناه انهم وان سكتوا عن السؤال لكنهم لا يضمون الى ذلك السكوت من رثاثة الحال واثار الانكسار ما يقوم مقام السؤال على سبيل الالحاف بل يزينون انفسهم عند الناس ويتجملون عند الخلق ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه الا الخالق فهذا الوجه ايضا مناسب معقول وهذه الآية من المشكلات وللناس فيها كلمات كثيرة وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله وقت كتبة تفسير هذه الآية واعلم انه تعالى لما ذكر صفات هؤلاء الفقراء قال بعده وما تنفقوا من خير فان الله به عليم ونظيره ما ذكر قبل هذه الآية من قوله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون وليس هذا من باب التكرير بل فيه فوائد احديها انه تعالى لما قال في الآية الاولى وما تنفقوا من خير يوف اليكم فكان من المعلوم ان توفية الاجر من غير بخس ونقصان لا يمكن الا عند العلم بمقدار العمل وكيفية جهاته المؤثرة في استحقاق الثواب فقرر في هذه الآية كونه تعالى عالما بمقادير الاعمال وكيفياتها والثانية انه تعالى لما رغب في التصدق على المسلم والذمي حيث قال وما تنفقوا من خير يوف اليكم بين ان اجره واصل لا محالة ثم رغب في هذه الآية في التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الصفات الكاملة وكان هذا الانفاق اعظم وجوه الانفاقات لا جرم اردفه بما يدل على عظم الثواب فقال وما تنفقوا من خير فان الله به عليم وهذا يجري مجرى ما اذا قال السلطان لعبده الذي يستحسن خدمته اما يكفيك ان يكون علمي شاهدا بكيفية طاعتك وحسن خدمتك فان هذا اعظم وقعا مما لو كان قال له ان اجرك واصل اليك قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون . في الآية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم قولان الاول انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان اكمل من تصرف اليه النفقة من هو بين في هذه الآية ان اكمل وجوه الانفاق كيف هو فقال الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية والوجه الثاني انه تعالى ذكر هذه الآية لتاكيد ما تقدم من قوله ان تبدوا الصدقات فنعما هي الوجه الثالث ان هذه الآية اخر الآيات المذكورة في احكام الانفاقات فلا جرم ارشد الخلق الى اكمل وجوه الانفاقات المسئلة الثانية في سبب النزول وجوه الاول لما نزل قوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله بعث عبد الرحمن بن عوف بدنانير الى اصحاب الصفة وبعث علي بوسق من التمر ليلا وكان احب الصدقتين الى الله تعالى صدقة علي فنزلت هذه الآية فصدقة الليل صدقة علي وصدقة النهار صدقة عبد الرحمن وقدم الله تعالى ذكر الليل ليعرف ان صدقة علي كان اكمل والرواية الثانية قال ابن عباس كان علي رضي الله عنه ما كان يملك الا اربعة دراهم فتصدق بدرهم نهارا وبدرهم ليلا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فقال عليه السلام ما حملك على هذا فقال ان استوجب ما وعدني ربي فقال لك ذلك فانزل الله هذه الآية والرواية الثالثة قال صاحب الكشاف نزلت في ابي بكر الصديق حين تصدق باربعين الف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة في السر وعشرة في العلانية والرواية الرابعة نزلت في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله وكان ابو هريرة اذا مر بفرس سمين قرأ هذه الآية والرواية الخامسة ان الآية عامة في الذين يعمون الاوقات والاحوال بالصدقة لحرصهم على الخير فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروها ولم يتعلقوا بوقت ولا حال وهذا هو احسن الوجوه لان هذه الآية اخر الآيات المذكورة في بيان احكام الانفاقات فلا جرم ذكر فيها اكمل وجوه الانفاقات المسئلة الثالثة قال الزجاج الذين رفع بالابتداء ويجوز ان يكون الخبر

ما بعد الفاء ولا يجوز في الكلام ان يقال زيد فمنطلق وجاز ذلك في الذي لانها يأتي بمعنى الشرط والجزاء فكان التقدير من انفق فله اجره عند ربه وتقديره انه لو قال الذي اكرمني له درهم لم يفد ان الدرهم بسبب الاكرام اما لو قال الذي اكرمني فله درهم يفيد ان الدرهم بسبب الاكرام فههنا الفاء دلت على ان حصول الاجر انما كان بسبب الانفاق المسئلة الرابعة في الآية اشارة الى ان صدقة السر افضل من صدقة العلانية لانه قدم الليل على النهار والسر على العلانية في الذكر ثم قال في خاتمة الآية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمعنى معلوم وفي الآية مسئلتان المسئلة الاولى انها تدل على ان اهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيمة ويتاكد ذلك بقوله لا يحزنهم الفزع الاكبر المسئلة الثانية ان هذا مشروط عند الكل بان لا يحصل عقيبه الكفر وعند المعتزلة بان لا يحصل عقيبه الكبيرة التي تحبطه وقد احكمنا هذه المسئلة وههنا اخر الآيات المذكورة لبيان احكام الانفاقات في هذا الموضع من هذه السورة والحكم الثاني من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة حكم الربوا قوله تعالى الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا واحل الله البيع وحرم الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون . يمحق الله الربوا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار اثيم . اعلم ان بين الصدقة وبين الربوا مناسبة من جهة التضاد وذلك لان الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب امر الله بذلك والربوا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله عنه فكانا متضادين ولهذا قال تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات فلما حصل بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة فلا جرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربوا اما قوله تعالى الذين ياكلون الربوا فالمراد الذين يعاملون به وخص الاكل لانه معظم الامر كما قال الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وكما لا يجوز اكل مال اليتيم لا يجوز اتلافه ولكن نبه بالاكل على ما سواه وكذلك قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وايضا فلان نفس الربوا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يفعلونه في الجاهلية لا يمكن ان يؤكل وانما يصرف في الماكول فيؤكل فالمراد التصرف فيه فمنع الله من التصرف في الربوا بما ذكر من الوعيد وايضا قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربوا وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل له فعلمنا ان الحرمة غير مختصة بالاكل وايضا قد ثبت بشهادة الطرد والعكس ان ما يحرم لا يتوقف تحريمه على الاكل دون غيره من التصرف فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان المراد من اكل الربوا في غير هذه الآية التصرف في الربوا واما الربوا ففيه مسائل المسئلة الاولى الربوا في اللغة عبارة عن الزيادة يقال ربا الشيء يربو ربوا ومنه قوله اهتزت وربت اي زادت واربى الرجل اذا عامل في الربوا ومنه الحديث من اجبى فقد اربى اي عامل بالربوا والاجباء بيع الزرع قبل ان يبدو صلاحه هذا معنى الربوا في اللغة المسئلة الثانية قرأ حمزة والكسائي الربوا بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم وفتح الباء وهي في المصاحف مكتوبة بالواو وانت مخير في كتابتها بالالف والواو والياء قال صاحب الكشاف كتب بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلوة والزكوة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع المسئلة الثالثة اعلم ان الربوا قسمان ربوا النسيئة وربوا الفضل اما ربوا النسيئة فهو الامر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال مدة على ان ياخذ كل شهر قدرا معينا ويكون راس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون براس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل فهذا هو الربوا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به واما ربا الفضل فهو ان يباع من الحنطة بمنوين منها وما اشبه ذلك اذا عرفت هذا فنقول المروي عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا القسم الاول فكان يقول لا ربوا الا في النسيئة وكان يجوز ربوا النقد فقال له ابو سعيد الخدري شهدت ما لم تشهد سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم تسمع ثم روى الحديث المشهور في هذا الباب ثم قال ابو سعيد الا اواني واياك ظل بيت ما دمت على هذا ثم يروى انه رجع عنه قال محمد بن سيرين كنا في بيت ومعنا عكرمة فقال رجل يا عكرمة ما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال انما كنت استحللت الصرف برأيي ثم بلغني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرمه فاشهدوا اني حرمته وبرئت الى الله منه وحجة ابن عباس ان قوله تعالى واحل الله البيع يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وقوله وحرم الربوا لا يتناوله لان الربوا عبارة عن الزيادة وليس كل زيادة محرمة بل قوله وحرم الربوا انما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى فيما بينهم بانه ربوا وذلك هو ربوا النسيئة فكان قوله وحرم الربوا مخصوصا بالنسيئة فثبت ان قوله واحل الله البيع يتناول ربوا النقد وقوله وحرم الربوا لا يتناوله فوجب ان يبقى على الحل ولا يمكن ان يقال انما حرمناه بالحديث لانه يقتضي تخصيص ظاهر القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز وهذا هو عذر ابن عباس وحقيقته راجعة الى ان تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجوز ام لا واما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربوا في القسمين اما القسم الاول فبالقرآن واما ربوا النقد فبالخبر ثم ان الخبر دل على حرمة ربوا النقد في الاشياء الستة ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة بل ثابتة في غيرها وقال نفاة القياس بل الحرمة مقصورة عليها وحجة هؤلاء من وجوه الاول ان الشارع خص من المكيلات والمطعومات والاقوات اشياء اربعة فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات او في كل المطعومات لقال لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا او قال لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا فان هذا الكلام يكون اشد اختصارا واكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عد الاشياء الاربعة علمنا ان حكم الحرمة مقصور عليها فقط الثاني ان قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي حل [illegible] الستة بخبر الواحد [illegible] الاشياء الستة التي ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ومثلها فالقياس يكون اضعف بكثير من خبر الواحد وخبر الواحد اضعف من ظاهر القرآن فكان هذا ترجيحا للاضعف على الاقوى وهو غير جائز والثالث ان التعدية من محل النص الى غير محل النص لا يمكن الا بواسطة تعليل الحكم في مورد النص وذلك يقتضي تعليل حكم الله وذلك محال على ما ثبت في الاصول [illegible] النص معلوم والعلة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز [illegible] تعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة حاصلة [illegible]

في غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب فالقول الاول وهو مذهب الشافعي ان علة حرمة الربوا
الطعم في الاشياء الاربعة والشرط اتحاد الجنس وفي الذهب والفضة النقدية والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة
ان كل ما كان مقدرا ففيه الربوا فالعلة في الدراهم والدنانير الوزن وفي الاشياء الاربعة الكيل واتحاد الجنس
شرط والقول الثالث قول مالك ان العلة هي القوت وما يستصلح به القوت وهو الملح والقول الرابع قول عبد الملك
ابن الماجشون ان كل ما ينتفع به ففيه الربوا فهذا ضبط مذاهب الناس في حكم الربوا والكلام في تفاريع هذه لا يليق
بالتفسير المسألة الرابعة ذكروا في سبب تحريم الربوا وجوها احدها ان الربوا يقتضي اخذ مال الانسان من غير
عوض لان من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا او نسيئة فيحصل له زيادة درهم من غير عوض ومال الانسان متعلق
حاجته وله حرمة عظيمة على ما قال عليه السلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه فوجب ان يكون اخذ ماله من غير عوض
محرما فان قيل لم لا يجوز ان يكون ابقاء راس المال في يده مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزائد وذلك لان راس
المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك ان يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا فلما تركه في يد المديون وانتفع
به المديون لم يبعد ان يدفع الى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله قلنا ان هذا الانتفاع الذي
ذكرتم امر موهوم فقد يحصل وقد لا يحصل واخذ الدرهم الزائد امر متيقن فتفويت المتيقن لاجل الامر الموهوم لا ينفك
عن نوع ضرر وثانيها قال بعضهم ان الله تعالى انما حرم الربوا من حيث انه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك
لان صاحب الدرهم اذا تمكن بواسطة عقد الربوا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان او نسيئا خف عليه اكتساب
وجه المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يفضي الى انقطاع منافع الخلق
اذ من المعلوم ان مصالح العالم لا تنتظم الا بالتجارات والعمارات والحرف والصناعات وثالثها قيل السبب في تحريم
عقد الربوا انه يفضي الى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لان الربوا اذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم
واسترجاع مثله ولو حل الربوا لكانت حاجة المحتاج تحمله على اخذ الدرهم بالدرهمين فيفضي ذلك الى قطع المواساة
والمعروف والاحسان ورابعها هو ان الغالب ان المقرض يكون غنيا والمستقرض يكون فقيرا فالقول بتجويز عقد
الربوا تمكين للغني من ان ياخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا وذلك غير لائق برحمة الرحيم وخامسها ان حرمة الربوا
قد ثبتت بالنص ولا يجب ان تكون حكمة جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربوا وان كنا لا نعلم
الوجه فيه اما قوله تعالى لا يقومون قال اكثر المفسرين المراد منه القيام يوم القيمة وقال بعضهم المراد منه
القيام من القبر واعلم انه لا منافاة بين الوجهين فوجب حمل اللفظ عليهما اما قوله تعالى الا كما يقوم الذي يتخبطه
الشيطان من المس ففيه مسائل المسألة الاولى التخبط معناه التصرف على غير استواء ويقال للرجل الذي يتصرف في امر
ولا يهتدي فيه انه يخبط خبط عشواء وخبط البعير الارض باخفافه وتخبطه الشيطان اذا مسه بخبل او جنون
لانه كالضرب على غير استواء في الادهاش وتسمى اصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطا ويقال به خبط من جنون
والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس واصله من المس باليد كان الشيطان يمس الانسان فيجننه ثم سمي الجنون
مسا لان الشيطان يتخبطه ويطاه برجله فيسمى الجنون خبطة فالتخبط بالرجل والمس باليد ثم بقي سؤالان السؤال فيخبله
الاول التخبط تفعل فكيف يكون متعديا والجواب تفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه
والسؤال الثاني بم يتعلق قوله من المس قلنا فيه وجهان الاول بقوله لا يقومون والتقدير لا يقومون من المس
الذي بهم الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان والثاني انه متعلق بقوله يقوم والتقدير لا يقومون الا كما يقوم
المتخبط بسبب المس المسألة الثانية قال الجبائي الناس يقولون المصروع انما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان
يمسه ويصرعه وهذا باطل لان الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه الاول قوله
تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وهذا صريح في انه ليس للشيطان
قدرة على الصرع والقتل والايذاء والثاني ان الشيطان اما ان يقال انه كثيف الجسم او يقال انه من الاجسام اللطيفة
فان كان الاول وجب ان يرى ويشاهد اذ لو جاز فيه ان يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز ان تكون بحضرتنا
شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة ولانه لو كان كثيفا فكيف يمكنه ان يدخل
في باطن الانسان واما ان كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع ان تكون فيه صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادرا
على ان يصرع الانسان ويقتله والثالث لو كان الشيطان يقدر على ان يصرع ويقتل لصح ان يفعل مثل معجزات الانبياء وذلك
يجر الى الطعن في النبوة والرابع ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم مع شدة
عداوته لاهل الايمان ولم لا يغصب اموالهم ويفسد احوالهم ويفشي اسرارهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر
الفساد واحتج القائلون بان الشيطان يقدر على هذه الاشياء بامرين الاول ما روي ان الشياطين في زمن
سليمان عليه السلام كانوا يعملون الاعمال الشاقة على ما حكى الله عنهم انهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب
وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات والجواب عنه انه تعالى كثف اجسامهم في زمن سليمان عليه السلام فعند
ذلك قدروا على هذه الافعال وكان ذلك من معجزات سليمان عليه السلام والثاني ان هذه الاية وهو قوله يتخبطه
الشيطان من المس صريح في ان تخبطه كان من الشيطان بسبب مسه والجواب ان الشيطان يمسه بالوسوسة
المؤذية التي يحدث عندها الصرع وهو كقول ايوب عليه السلام رب اني مسني الشيطان بنصب وعذاب وانما
يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لانه تعالى خلقه من ضعف الطبع وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة
فلا يجترئ فيصرع عند تلك الوسوسة كما يصرع الجبان في الموضع الخالي ولهذا المعنى لا يوجد الخبط في الفضلاء الكاملين
واهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن به نقص في المزاج وخلل في الدماغ فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب وذكر
القفال فيه وجها اخر وهو ان الناس يضيفون الصرع الى الشيطان والى الجن فخوطبوا على ما تعارفوه من هذا وايضا
من عادة الناس انهم اذا ارادوا تقبيح شيء ان يضيفوه الى الشيطان كما في قوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين
المسألة الثالثة للمفسرين في الاية اقوال الاول ان آكل الربوا يبعث يوم القيمة مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة

باكل الربوا

باكل الربوا فيعرفه اهل الموقف بتلك العلامة انهم اكلوا الربوا في الدنيا فعلى هذا معنى الاية انهم يقومون مجانين كمن اصابه
الشيطان بجنون والقول الثاني قال ابن قتيبة يريد اذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين كقوله يخرجون من الاجداث
سراعا الا اكلة الربوا فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وذلك لانهم اكلوا الربوا
في الدنيا فاربا الله في بطونهم يوم القيمة حتى اثقلهم فهم ينهضون ويسقطون ويريدون الاسراع ولا يقدرون
وهذا القول غير الاول لانه يريد ان اكلة الربوا لا يمكنهم الاسراع في المشي بسبب ثقل البطن وهذا ليس من الجنون في شيء
ويتاكد هذا القول بما روي في قصة الاسراء ان النبي عليه السلام انطلق به جبريل الى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم
يقوم احدهم فيميل به بطنه فيصرع فقال يا جبريل من هؤلاء قال الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه
الشيطان من المس والقول الثالث انه ماخوذ من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا وذلك
لان الشيطان يدعو الى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله فهذا هو المراد من مس الشيطان ومن كان كذلك
كان في امر الدنيا متخبطا فتارة الشيطان يجره الى النفس والهوى وتارة الملك يجره الى الدين والتقوى فتحدث هناك حركات
مضطربة وافعال مختلفة فهذا هو الخبط الحاصل من فعل الشيطان واكل الربوا لا شك انه يكون مفرطا في حب الدنيا متهالكا فيها
فاذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله فالخبط الذي كان حاصلا في الدنيا بسبب حب المال اورثه الخبط في
الاخرة واوقعه في ذلك الحجاب وهذا التاويل عندي اقرب من الوجهين اللذين نقلناهما عمن قبلنا اما قوله تعالى ذلك بانهم
قالوا انما البيع مثل الربوا ففيه مسائل المسألة الاولى القوم كانوا يعولون في تحليل الربوا على هذه الشبهة وهي ان من اشترى
ثوبا بعشرة ثم باعه باحد عشر فهذا حلال وكذا اذا باع العشرة باحد عشر يجب ان يكون حلالا لانه لا فرق في العقل بين الامرين
فهذا في ربوا النقد واما في ربوا النسيئة فكذلك ايضا لانه اذا باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال باحد عشر الى
شهر جاز فكذا اذا اعطى العشرة باحد عشر الى شهر وجب ان يكون جائزا لانه لا فرق في العقل بين الصورتين وذلك لانه
انما جاز هناك لانه حصل التراضي من الجانبين فكذا هاهنا لما حصل التراضي من الجانبين وجب ان يكون جائزا ايضا
فالبياعات انما شرعت لدفع الحاجات ولعل الانسان يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة ويكون له في المستقبل من الزمان
اموال كثيرة فاذا لم يجز الربوا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الانسان في الشدة والحاجة اما بتقدير جواز الربوا فيعطيه
رب المال طمعا في الزيادة والمديون يرده عند وجدان المال مع الزيادة واعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال اسهل
عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال فهذا يقتضي حل الربوا كما حكمنا على حل سائر البياعات لاجل دفع الحاجة فهذا
هو شبهة القوم والله تعالى اجاب عنها بحرف واحد وهو قوله واحل الله البيع وحرم الربوا ووجه الجواب انه ذكر
معارضة للنص بالقياس وهو من عمل ابليس فانه تعالى لما امره بالسجود لآدم عليه السلام عارض النص بالقياس فقال
انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف فقالوا لو كان الدين بالقياس
لكانت هذه الشبهة لازمة فلما كانت مدفوعة علمنا ان الدين بالنص لا بالقياس وذكر القفال الفرق بين البابين
فقال من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلا للعشرين فلما حصل التراضي على هذا التقابل
صار كل واحد منهما مقابلا للاخر في المالية عندهما فلم يكن اخذ من صاحبه شيئا بغير عوض اما اذا باع العشرة بالعشرين
فقد اخذ العشرة الزائدة من غير عوض ولا يمكن ان يقال ان عوضه الامهال في مدة الاجل لان الامهال ليس مالا او شيئا
يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة فظهر الفرق بين الصورتين المسألة الثانية ظاهر قوله تعالى ذلك
بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا يدل على ان الوعيد انما حصل باستحلالهم للربوا دون الاقدام عليه واكله مع
التحريم وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الاية كون الربوا من الكبائر فان قيل مقدمة الاية تدل على ان قيامهم
يوم القيمة متخبطين كان بسبب انهم اكلوا الربوا قلنا ان قوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا صريح في ان
العلة بذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقط وعند هذا يجب تاويل مقدمة الاية وقد بينا انه ليس المراد من
الاكل نفس الاكل وذكرنا عليه وجوها من الدلائل فانتم حملتموه على التصرف في الربوا ونحن نحمله على استحلاله واستطابته
آل ربوا
القضم الاكل باطراف الاسنان والخضم الاكل بجميع الفم ص
وذلك لان الاكل قد يعبر به عن الاستحلال يقال فلان ياكل مال الله قضما وخضما اي يستحل التصرف فيه واذا حملنا
الاكل على الاستحلال صارت مقدمة الاية مطابقة لمؤخرتها فهذا ما يدل عليه لفظ الاية الا ان جمهور المفسرين
حملوا الاية على الوعيد لمن يتصرف في مال الربوا لا على وعيد من يستحل هذا العقد المسألة الثالثة في الاية سؤال وهو انه
لم يقل انما الربوا مثل البيع وذلك لان حل البيع متفق عليه فهم ارادوا ان يقيسوا عليه الربوا ومن حق القياس
ان يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق فكان نظم الكلام ان يقال انما الربوا مثل البيع فما الحكمة في ان قلب هذه القضية
فقال انما البيع مثل الربوا والجواب انه ما كان مقصود القوم ان يتمسكوا بنظم القياس بل كان غرضهم ان البيع والربوا
متماثلان في جميع الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص احد المثلين بالحل والاخر بالحرمة وعلى هذا التقدير فايهما
قدم او اخر جاز اما قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ففيه مسائل المسألة الاولى يحتمل ان يكون هذا
الكلام من تمام كلام الكفار فالمعنى انهم قالوا انما البيع مثل الربوا ثم انكم تقولون واحل الله البيع وحرم الربوا
فكيف يعقل هذا يعني انهما لما كانا متماثلين فلو احل احدهما وحرم الاخر لكان ذلك ايقاعا للتفرقة بين
المثلين وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقالوا واحل الله البيع وحرم الربوا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد
واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار انقطع عند قوله انما البيع مثل الربوا واما قوله واحل
الله البيع وحرم الربوا فهو كلام الله تعالى ونصه على هذا الفرق ذكره ابطالا لقول الكفار انما البيع مثل الربوا
والحجة على صحة هذا القول وجوه الاولى ان قول من قال ان هذا كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادة اما بان
يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او يحمل ذلك على الرواية عن قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار على خلاف
الاصل واما اذا جعلناه كلام الله ابتداء لم نحتج فيه الى اضمار فكان ذلك اولى الحجة الثانية ان المسلمين ابدا كانوا يتمسكون
في جميع مسائل البيع بهذه الاية ولولا انهم علموا ان ذلك كلام الله تعالى لا كلام الكفار والا لما جاز لهم ان يستدلوا
به وفي هذه الحجة كلام سياتي في المسألة الثانية ان شاء الله تعالى الحجة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله

فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون. فظاهر
هذه الاية يقتضى انهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهى قوله انما البيع مثل الربوا فالله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة
وهى قوله انما البيع مثل الربوا وبين ضعفها ولو لم يكن قوله واحل الله البيع وحرم الربوا كلام الله تعالى لم يكن جواب تلك
الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لايقا بهذا الموضع المسئلة الثانية مذهبنا الشافعى رضى الله عنه ان قوله
واحل الله البيع وحرم الربوا من المجملات التى لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندى ويدل عليه وجوه الاول انا بينا فى اصول
الفقه ان الاسم المفرد المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى العمل به ثبوت حكمه
فى صورة واحدة الثانى وهو انا ولو سلمنا انه يفيد العموم ولكنا لا نشك ان افادته للعموم اضعف من افادة لفظ الجمع
للعموم مثلا قوله واحل الله البيع وان كان افاد الاستغراق الا ان قوله واحل الله البياعات اقوى فى افادة الاستغراق
فثبت ان قوله واحل الله البيع لا يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم بتقدير العموم لابد وان يتطرق اليها تخصيصات كثيرة
خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسوله لانه كذب والكذب على الله محال فاما العام
الذى يكون موضع التخصيص منه قليلا جدا فذلك جائز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب عرف مشهور فى كلام العرب
فثبت ان حمل هذا اللفظ على العموم غير جائز الوجه الثالث ما روى ان عمر رضى الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
من الدنيا وما سئلناه من الربوا ولو كان هذا اللفظ يفيد العموم لما قال ذلك فعلمنا ان هذه الاية من المجملات الوجه الرابع
ان قوله واحل الله البيع يقتضى ان يكون كل بيع حلالا وقوله وحرم الربوا يقتضى ان يكون كل بيع حراما لان الربوا هو الزيادة
ولا بيع الا ويقصد به الزيادة فاول الاية اباح جميع البيوع وآخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الاية فكانت
مجملة فوجب الرجوع فى معرفة الحلال والحرام الى بيان الرسول عليه السلام اما قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه. فاعلم
انه ذكر فعل الموعظة لان تانيثها غير حقيقى لانها فى معنى الوعظ وقرا الحسن وابى فمن جاءته موعظة ثم قال تعالى فانتهى اى
فامتنع ثم قال فله ما سلف وفيه مسئلتان المسئلة الاولى فى التاويل وجهان الاول قال الزجاج اى صفح له عما مضى من
ذنبه قبل نزول هذه الاية وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهذا التاويل ضعيف لان قبل نزول
اية التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا فكيف يقال المراد من الاية الصفح عن ذلك الذنب مع انه ما كان هناك ذنب والنهى
المتاخر لا يؤثر فى الفعل المتقدم ولانه تعالى اضاف ذلك اليه بلام الملك وهو قوله فله ما سلف فكيف يكون ذلك ذنبا
الثانى قال السدى له ما سلف اى له ما اكل من الربوا وليس عليه رد ما سلف فاما ما لم يقبض بعد فلا يجوز له اخذه
وانما له راس المال فقط كما بينه من بعد ذلك وان تبتم فلكم رؤس اموالكم المسئلة الثانية قال الواحدى السلوف التقدم
وكل شىء قدمته امامك فهو سلف ومنه الامم السالفة والسالفة العنق لتقدمه فى جهة العلو والسلفة ما تقدم
قبل الطعام وسلافة الخمر صفوتها لانه اول ما يخرج من عصيرها اما قوله تعالى وامره الى الله ففيه وجوه للمفسرين الاول
ان الذى اقوله ان هذه الاية مختصة بمن ترك استحلال الربوا من غير بيان انه ترك اكل الربوا او لم يترك والدليل عليه
مقدمة الاية ومؤخرتها اما مقدمة الاية فلان قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ليس فيه بيان انه
ينتهى عماذا فلابد وان يصرف ذلك الى المذكور السابق واقرب المذكورات الى هذه الكلمة ما حكى الله عنهم انهم قالوا انما
البيع مثل الربوا فكان قوله فانتهى عائدا اليه وكان المعنى فانتهى عن هذا القول واما مؤخرة الاية فقوله ومن عاد فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون. فمعناه ومن عاد الى الكلام المتقدم وهو استحلال الربوا بقولهم انما البيع مثل الربوا فثبت ان قوله
وامره الى الله يعنى من انتهى عن استحلال الربوا فامره الى الله ثم هذا الانسان اما ان يقال انه كما انتهى عن استحلال الربوا انتهى
ايضا عن اكل الربوا او ليس كذلك فان كان الاول كان هذا الشخص مقرا بدين الله عالما بتكليف الله فحينئذ يستحق المدح والتعظيم
والاكرام لكن قوله فامره الى الله ليس كذلك لانه يفيد انه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له فثبت ان هذه الاية لا تليق بالكافر
ولا بالمؤمن المطيع فلم يبق الا ان تكون مختصة بمن اقر بحرمة الربوا ثم اكل الربوا فههنا يكون امره الى الله تعالى ان شاء غفر له
وان شاء عذبه وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيكون ذلك دليلا ظاهرا على
صحة قولنا فى ان العفو من الله مرجو اما قوله تعالى ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون. فالمعنى ومن عاد
الى استحلال الربوا حتى يصير كافرا واعلم ان قوله اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون دليل قاطع فى ان الخلود لا يكون الا للكافر
لان قوله فاولئك يفيد الحصر فمن عاد الى قول الكفار وكذلك قوله هم فيها خالدون يفيد الحصر وهذا يدل على ان كونه
صاحب النار وكونه خالدا فى النار لا يحصل الا فى الكفار اقصى ما فى الباب انا خالفنا هذا الظاهر وادخلنا سائر الكفار
فيه لكنه يبقى على ظاهره فى صاحب الكبيرة فتامل فى هذا الموضع وذلك ان مذهبنا ان صاحب الكبيرة اذا كان مؤمنا
بالله وبرسوله يجوز فى حقه ان يعفو الله عنه ويجوز ان يعاقبه الله تعالى وامره فى البابين موكول الى الله تعالى ثم
بتقدير ان يعاقبه الله تعالى فانه لا يخلده فى النار بل يخرجه منها فالله تعالى بين صحة هذا المذهب فى هذه الايات فقوله
فامره الى الله يدل على جواز العفو فى حق صاحب الكبيرة على ما بيناه ثم قوله فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون يدل
على ان بتقدير ان يدخله فى النار لكنه لا يخلده فيها لان الخلود مختص بالكفار لا باهل الايمان وهذا بيان شريف وتفسير
حسن والله اعلم قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار اثيم اعلم انه تعالى لما بالغ فى الزجر عن الربوا
وكان قد بالغ فى الايات المتقدمة فى الامر بالصدقات ذكر ههنا ما يجرى مجرى الداعى الى ترك الربوا وفعل الصدقات وذلك
لان الداعى الى الربوا تحصيل المزيد فى الخيرات والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخيرات فبين تعالى ان الربوا
وان كان زيادة فى الحال الا انه نقصان فى الحقيقة وان الصدقة وان كانت نقصانا فى الصورة الا انها زيادة فى المعنى ولما
كان الامر كذلك كان اللائق بالعاقل ان لا يلتفت الى ما يقضيه الطبع والحس من الدواعى والصوارف وان يعول على ما ندبه
الشرع اليه من الدواعى والصوارف فهذا هو وجه النظم ثم فى الاية مسئلتان المسئلة الاولى المحق نقصان الشىء حالا
بعد حال ومنه المحاق فى الهلال يقال محقه الله فانمحق وامتحق ويقال هجير ماحق اذا نقص كل شىء بحرارته المسئلة الثانية
ان محق الربوا وارباء الصدقات يحتمل ان يكون فى الدنيا وان يكون فى الاخرة اما فى الدنيا فنقول محق الربا فى الدنيا من
وجوه الاول ان الغالب فى المربى وان كثر ماله انه يؤل عاقبته الى الفقر وتزول البركة عن ماله قال عليه السلام الربو

القل القلة مثل الذل والذلة يقال الحمد لله على القل والكثر اى والكثر ص
اشتهر م

وان كثر فالى قل الثانى انه يظهر نقص ماله فان عاقبته الذم والنقص وسقوط العدالة وزوال الامانة وحصول اسم
الفسوق والقسوة والغلظة الثالث ان الفقراء الذين يشاهدون انه اخذ اموالهم بسبب الربوا يلعنونه ويبغضونه
ويدعون عليه وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه فى نفسه وماله الرابع انه متى اشتهر بين الخلق بانه انما جمع المال
من الربوا توجهت اليه الاطماع وقصده كل ظالم وسارق وطماع ويقولون ان ذلك المال ليس له فى الحقيقة فلا يترك
فى يده واما ان الربوا سبب للمحق فى الاخرة فلوجوه احدها قال ابن عباس معنى هذا المحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة
ولا جهادا ولا حجا ولا صلة وثانيها ان مال الربوا لا يبقى عند الموت ويبقى التبعة والعقوبة وذلك هو الخسران الاكبر
وثالثها انه ثبت فى الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام واذا كان الغنى من وجه الحلال كذلك
فحال الغنى من وجه الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون فذاك هو المحق والنقصان واما ارباء الصدقات فيحتمل ان يكون
المراد فى الدنيا وان يكون فى الاخرة اما فى الدنيا فمن وجوه احدها ان من كان لله كان الله له فاذا كان الانسان مع فقره
وحاجته يحسن الى عباد الله فالله تعالى لا يتركه ضايعا جايعا فى الدنيا وفى الحديث الذى رويناه فيما تقدم ان الملك
ينادى كل يوم اللهم يسر لمنفق خلفا ولممسك تلفا وثانيها هو انه يزداد كل يوم جاهه وذكره الجميل وميل القلوب اليه
وذلك افضل من المال مع اضداد هذه الاحوال وثالثها ان الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة ورابعها ان الاطماع تنقطع
عنه فانه متى اشتهر انه متشمر باصلاح مهمات الفقراء والضعفاء فكل احد يحترز عن منازعته وكل ظالم وطماع فانه
لا يجوز اخذ شىء من ماله الا نادرا فهذا هو المراد بارباء الصدقات فى الدنيا واما ارباؤها فى الاخرة فقد روى ابو هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يقبل الصدقات ولا يقبل منها الا الطيب وياخذها بيمينه فيربيها كما
يربى احدكم مهره او فلوه حتى ان اللقمة تصير مثل احد وتصديق ذلك فى كتاب الله تعالى الم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة
عن عباده وياخذ الصدقات ويمحق الله الربوا ويربى الصدقات قال القفال ونظير قوله يمحق الله الربوا المثل الذى ضربه
فيما تقدم كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا ونظير قوله ويربى الصدقات المثل الذى ضربه كمثل حبة انبتت
سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة اما قوله تعالى والله لا يحب كل كفار اثيم. فاعلم ان الكفار فعال من الكفر معناه من
كان ذلك منه عادة والعرب تسمى المقيم على الشىء بهذا فتقول فلان فعال للخير امار به والاثيم فعيل بمعنى فاعل وهو الاثم
وهو ايضا مبالغة فى الاستمرار على اكتساب الاثام والتمادى فيه وذلك لا يليق الا بمن ينكر تحريم الربوا فيكون جاحدا
وفيه وجه اخر وهو ان يكون الكفار راجعا الى المستحل والاثيم يكون راجعا الى من يفعله مع اعتقاد التحريم فتكون الاية
جامعة للفريقين قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة واتوا الزكوة لهم اجرهم عند ربهم
ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. اعلم ان عادة الله فى القران مطردة بانه تعالى مهما ذكر وعيدا ذكر بعده وعدا فلما
بالغ ههنا فى وعيد المربى اتبعه بهذا الوعد وقد مضى تفسير هذه الاية فى غير موضع وفى الاية مسائل المسئلة الاولى
احتج من قال بان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان بهذه الاية فانه قال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فعطف
عملوا الصالحات على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من اجاب عنه وقال اليس انه قال فى هذه الاية
واقاموا الصلوة واتوا الزكوة مع انه لا نزاع فى ان اقامة الصلوة وايتاء الزكوة داخلان تحت عملوا الصالحات فكذا
فيما ذكرتم وايضا قال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وقال الذين كفروا وكذبوا باياتنا وللمستدل الاول ان يجيب عنه
بان الاصل حمل كل لفظ على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر فيبقى فى غير موضع التعذر على الاصل المسئلة الثانية
لهم اجرهم عند ربهم اقوى من قوله اجرهم على ربهم لان الاول يجرى مجرى ما اذا باع بالنقد فذلك النقد هناك حاضر
متى شاء البايع اخذه وقوله اجرهم على ربهم يجرى مجرى ما اذا باع بالنسية فى الذمة ولا شك ان الاول افضل.
المسئلة الثالثة اختلفوا فى قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فقال ابن عباس لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من احوال
يوم القيمة ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه فى الدنيا فان المنتقل من حال الى حال اخرى فوقها ربما يتحسر على بعض ما فاته
من الاحوال السالفة وان كان مغتبطا بالثانية لاجل الف وعادة فبين تعالى ان هذا القدر من الغصة لا يلحق اهل
الثواب والكرامة وقال الاصم لا خوف عليهم من عذاب يومئذ ولا هم يحزنون بسبب انهم فاتهم النعيم الزائد الذى حصل
لغيرهم من السعداء لانه لا منافسة فى الاخرة ولا يحزنون ايضا بسبب انه لم يصدر منا فى الدنيا طاعة ازيد مما صدر حتى
صرنا مستحقين لثواب ازيد مما وجدناه لان هذه الخواطر لا توجد فى الاخرة المسئلة الرابعة فى قوله ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة واتوا الزكوة لهم اجرهم عند ربهم اشكال وهو ان المرأة اذا بلغت عارفة بالله تعالى
وكما بلغت حاضت ثم عند انقطاع حيضها ماتت والرجل بلغ عارفا بالله تعالى وقبل ان تجب عليه الصلوة والزكوة مات
فهما بالاتفاق من اهل الثواب فدل ذلك على ان استحقاق الاجر والثواب لا يتوقف على حصول الاعمال وايضا من مذهبنا ان الله
قد يثيب المؤمن الفاسق الخالى عن جميع الاعمال واذا كان كذلك فكيف وقف الله تعالى ههنا حصول الاجر على حصول الاعمال
والجواب انه تعالى ذكر هذه الخصال لا لاجل ان استحقاق الثواب مشروط بها بل لاجل ان لكل واحد منها اثرا فى جلب الثواب كما
قال فى ضدها والذين لا يدعون مع الله الها اخر ثم قال ومن يفعل ذلك يلق اثاما ومعلوم ان من دعا مع الله الها اخر لا يحتاج
فى استحقاق العذاب الى عمل اخر ولكن الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله الها بيانا ان كل واحدة
من هذه الخصال توجب العقوبة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربوا ان كنتم مؤمنين. فى الاية
مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين فى الاية المتقدمة ان من انتهى عن الربوا فله ما سلف فقد كان يجوز ان
يظن انه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقى فى ذمة القوم فقال تعالى فى هذه الاية وذروا ما بقى من الربوا وبين
به ان ذلك اذا كان عليهم ولم يقبض فالزيادة تحرم وليس لهم ان ياخذوا الا رؤس اموالهم وانما شدد تعالى فى ذلك
لان من انتظر مدة طويلة فى حلول الاجل ثم حضر الوقت وظن نفسه على ان تلك الزيادة قد حصلت له فيحتاج فى
منعه عنه الى تشديد عظيم فقال اتقوا الله واتقاؤه انما يكون باتقاء ما نهى عنه وذروا ما بقى من الربوا يعنى ان كنتم قد
قبضتم منه شيئا فيعفو عنه وان لم تقبضوه او لم تقبضوا بعضه فذلك الذى لم تقبضوه كلا كان او بعضا فانه يحرم
قبضه واعلم ان هذه الاية اصل كبير فى احكام الكفار اذا اسلموا وذلك لان ما مضى فى وقت الكفر فانه يبقى ولا ينقض ولا ينفسخ

الفلو بتشديد الواو المهر لانه يفلى اى يعظم وقال ابو زيد الفلو اذا فتحت الفاء شددت الواو واذا كسرت خففت فقلت فلو مثل جرو ص

و مالم يوجد منه شيء في حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الاسلام فهو عفو لا يتعقب وان كان النكاح وقع على مهر حرام فقبضته المرأة فقد مضى وان كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون ما سمي وهذا مذهب الشافعي فان قيل كيف قال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله ثم قال في اخره ان كنتم مؤمنين والجواب من وجوه الاول ان هذا مثل ما يقال ان كنت اخي فاكرمني معناه ان من كان اخا اكرم اخاه الثاني قيل معناه ان كنتم مؤمنين قبله الثالث ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان الرابع يا ايها الذين امنوا بلسانكم ذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم المسئلة الثانية في سبب نزول الاية روايات الاولى انها خطاب لاهل مكة كانوا يربون فلما اسلموا عند فتح مكة امرهم الله ان ياخذوا رؤس اموالهم دون الزيادة الثانية قال مقاتل ان الاية نزلت في اربعة اخوة من ثقيف مسعود وعبد ياليل وحبيب وربيعة بنو عمرو بن عمير الثقفي كانوا يداينون بني المغيرة فلما اظهر النبي عليه السلام على الطائف اسلم الاخوة ثم طالبوا برباهم بني المغيرة فانزل الله تعالى هذه الاية الثالثة نزلت في عباس وعثمان بن عفان وكانا اسلفا في التمر فلما حضر الجذاذ قبضا بعضا وزادا في الباقي فنزلت الاية وهذا قول عطا وعكرمة والرواية الرابعة نزلت في العباس وخالد بن الوليد كانا يسلفان في الربوا وهو قول السدي المسئلة الثالثة قال القاضي قوله ان كنتم مؤمنين كالدلالة على ان الايمان لا يتكامل اذا اصر الانسان على الكبيرة وانما يصير مؤمنا مطلقا متى تجنب كل الكبائر والجواب لما دلت الدلائل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب على ان العمل خارج عن مسمى الايمان كانت هذه الاية محمولة على كمال الايمان وعلى شرايعه فكان التقدير ان كنتم عاملين بمقتضى شرايع الايمان وهذا وان كان تركا للظاهر لكنا ذهبنا اليه لتلك الدلائل

قوله تعالى فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون فيه مسائل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة فاذنوا مفتوحة الالف ممدودة مكسورة الذال على مثال فامنوا والباقون فاذنوا ساكنة الهمزة مفتوحة الذال مقصورة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي رضي الله عنه انهما قرا كذلك وقوله اذنوا ممدودة اي اعلموا من قوله فقل اذنتكم على سواء ومفعول الايذان محذوف في هذه الاية تقديره فاعلموا من لم ينته من الربوا بحرب من الله واذا امروا باعلام غيرهم فهم ايضا قد علموا ذلك لكن ليس في علمهم دلالة على اعلام غيرهم فهذه القراءة في الابلاغ اكد وقال احمد بن يحيى قراءة العامة من الاذن اي كونوا على اذن وعلم وقرا الحسن فايقنوا وهو دليل قراءة العامة المسئلة الثانية اختلفوا في ان الخطاب بقوله فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله خطاب مع المؤمنين المصرين على معاملة الربوا وخطاب مع الكفار المستحلين للرباء الذين قالوا انما البيع مثل الربوا قال القاضي والاحتمال الاول اولى لان قوله فاذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم وهم المخاطبون بقوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا وذلك يدل على ان هذا الخطاب مع المؤمنين فان قيل فكيف امر بالمحاربة مع المسلمين قلنا هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل كما جاء في الخبر من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وعن جابر عن النبي صلى الله عليه السلام من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله وقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اصلا في قطاع الطريق من المسلمين فثبت ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في كتاب الله وسنة رسوله اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن السؤال المذكور وجهان الاول ان المراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب والثاني ان المراد نفس الحرب ثم فيه تفصيل فنقول الاصرار على عمل الربوا ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه واجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى ان تظهر منه التوبة وان وقع ممن له عسكر وشوكة حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب ابو بكر رضي الله عنه مانعي الزكوة وكذا القول لو اجمعوا على ترك الاذان وترك دفن الموتى فانه يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس من عامل بالربوا يستتاب فان تاب والا ضرب عنقه والقول الثاني في هذه الاية ان قوله فان لم تفعلوا فاذنوا خطاب مع الكفار وان معنى الاية وذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين معترفين بتحريم الربوا فان لم تفعلوا اي فان لم تكونوا معترفين بتحريمه فاذنوا بحرب من الله ورسوله ومن ذهب الى هذا القول قال ان فيه دليلا على ان من كفر بشريعة واحدة من شرايع الاسلام فهو خارج من ملة الاسلام كافر كما لو كفر بجميع شرايعه ثم قوله تعالى وان تبتم فلكم رؤس اموالكم فالمعنى على القول الاول وان تبتم عن معاملة الربوا وعلى القول الثاني من استحلال الربوا فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون اي لا تظلمون الغريم بطلب زيادة على راس المال ولا تظلمون انتم بنقصان راس المال

قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون فيه مسئلتان المسئلة الاولى قال النحويون كان كلمة تستعمل على وجوه احدها ان تكون بمنزلة حدث ووقع وذلك قولهم قد كان الامر اي وجد وحينئذ لا يحتاج الى خبر وثانيها ان يخلع منه معنى الحدث فتبقى الكلمة مجردة للزمان وحينئذ يحتاج الى الخبر وذلك كقولك كان زيد ذاهبا واعلم اني حين كنت مقيما بخوارزم وكان هناك جمع من اكابر الادباء اوردت عليهم اشكالا في هذا الباب فقلت انكم تقولون ان كان اذا كانت ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال لان الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان فقولك كان يدل على حصول معنى الكون بالزمان الماضي واذا افاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة فهذا الدليل يقتضي ان كان ان كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة وان لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كان حرفا وانتم تنكرون ذلك فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب عنه كتبا وما افلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر اذكره ههنا وهو ان كان لا معنى له الا حدث ووجد ووقع الا ان قولك وجد وحدث على قسمين احدهما ان يكون المعنى وجد وحدث الشيء كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثاني ان يكون المعنى وجدت موصوفية الشيء بالشيء فاذا قلت كان زيد عالما فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم والقسم الاول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة وفي الحقيقة فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع الا ان في القسم الاول المراد حدوث الشيء في نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا فيه وفي القسم الثاني حدوث موصوفية احد الامرين بالاخر فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه ان يشير الى موصوفية احدهما بالاخر وهذا من لطائف الابحاث فاما ان قلنا بانه فعل كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذ تكون تامة لا ناقصة وان قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والامر

مناظرة المصنف في كان مع اهل خوارزم

وجميع

وجميع خواص الافعال واذا احملت الامر على ما قلنا تبقى تلك الاشكالات بالكلية المفهوم الثالث كان يكون بمعنى صار وانشدوا بتيهاء قفر والمطي كانها قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها وعندي ان هذا اللفظ ههنا محمول على ما ذكرناه فان معناه انه حدثت موصوفية الذات [illegible] بهذه الصفة بعد ان كان الحاصل موصوفية الذات بصفة اخرى المفهوم الرابع ان يكون زائدة وانشدوا سراة بني ابي بكر تسامى على كان المسومة العراب اذا عرفت هذا فنقول [illegible] كان في هذه الاية فيه وجهان الاول انها بمعنى وقع ووجد والمعنى وان وجد ذو عسرة ونظيره الا ان تكون تجارة حاضرة بالرفع [illegible]

[illegible]

فتباريها القفازة التي لا يهتدى فيها من التيه وهو التحير تصف القطى بسرعة السير فانها بمنزلة قطا تركت بيوضا صارت افراخا فهي تمشي بسرعة الى افراخها والحزن ما غلظ من الارض وهو ضد السهل واضافة القطا اليه لانه يكون قليل الكلاء فيكون قطاه اكثر عطشا فاذا ارادت الماء كان سريع الطيران سراة جمع سري وهو الشريف واصل تسامو من السمو وهو العلو والمسومة الخيل التي حصلت عليها سمة بالضم وهي العلامة وتركت في المرعى والعراب سادات بني بكر يركبون الخيول حا

وانصار

اصحاب ثروة وجلالة واعوان وكان قد يجري منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا من الربوا وعن اخذ اموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله تعالى بهذه الاية وخوفهم على اعظم الوجوه وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس ان هذه الاية اخر اية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك لانه عليه السلام لما حج نزلت يستفتونك وهي اية الكلالة ثم نزل وهو واقف بعرفة اليوم اكملت لكم دينكم ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فقال جبريل عليه السلام يا محمد ضعها على رأس ثمانين ومائتي اية من البقرة وعاش عليه السلام بعدها احدا وثمانين يوما وقيل احدا وعشرين يوما وقيل سبعة ايام وقيل ثلاث ساعات المسئلة الثانية قرأ ابو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضم التاء واعلم ان الرجوع لازم والرجع متعد وعليه تخرج القراءتان المسئلة الثالثة انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لانه ليس المعنى واتقوا في هذا اليوم لكن المعنى تأهبوا للقائه بما تقدمون من العمل الصالح ومثله قوله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا اي كيف تتقون اليوم الذي هذا وصفه مع الكفر بالله المسئلة الرابعة قال القاضي اليوم عبارة عن زمان مخصوص وذلك لا يتقى وانما يتقى ما فيه يحدث من الشدة والاهوال واتقاء تلك الاهوال لا يمكن الا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات فصار قوله واتقوا يوما يتضمن الامر بجميع اقسام التكاليف المسئلة الخامسة الرجوع الى الله ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله وليس المراد منه الرجوع الى علمه وحفظه فانه معهم اينما كانوا لكن كل ما في القران من قوله ترجعون فيه الى الله له معنيان الاول ان الانسان له احوال ثلاث على الترتيب فالحالة الاولى كونهم في بطون امهاتهم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله الثانية كونهم بعد البروز عن بطون الامهات وهناك يكون المتكفل باصلاح احوالهم في اول الامر الابوان ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر الحالة الثالثة بعد الموت وهنالك لا يكون المتصرف في الظاهر وفي الحقيقة الا الله تعالى فكان بعد الخروج من الدنيا عاد الى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو معنى الرجوع الى الله والثاني ان يكون المراد يرجعون الى ما اعد الله لهم من ثواب وعقاب وكلا التاويلين حسن مطابق للفظ ثم قال ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المراد ان كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله لا بد وان يصل اليه جزاء عمله بالتمام كما قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال ايضا انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يأت بها الله وقال ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين * وفي قوله ما كسبت وجهان الاول ان فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت والثاني ان المكتسب هو ذلك الجزاء لان ما يحصله الرجل بتجارته من المال فانه يوصف في اللغة بانه كسبه فقوله توفى كل نفس ما كسبت اي توفى كل نفس جزاء ما كسبت وهذا التاويل اولى لانه مهما امكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى اضمار كان اولى المسئلة الثانية الوعيدية يتمسكون بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق واصحابنا يتمسكون بها في القطع بعدم الخلود لانه لما امن فلا بد وان يصل ثواب ايمانه اليه ولا يمكن ذلك الا بالخروج من النار ودخول الجنة ثم قال وهم لا يظلمون وفيه سؤال وهو ان قوله توفى كل نفس ما كسبت لا معنى له الا انهم لا يظلمون فكان ذلك تكريرا وجوابه انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت كان ذلك دليلا على ايصال العذاب الى الكفار والفساق فكان لقائل ان يقول كيف يليق باكرم الاكرمين تعذيب عبيده فاجاب عنه بقوله وهم لا يظلمون والمعنى ان العبد هو الذي اوقع نفسه في تلك الورطة لان الله تعالى مكنه وازاح عذره وسهل طريق استدلاله وامهله فمن قصر فهو الذي اساء الى نفسه وهذا الجواب انما يستقيم على اصول المعتزلة واما على اصول اصحابنا فهو انه تعالى مالك الخلق والمالك اذا تصرف في ملكه كيف شاء واراد لم يكن ظلما فكان قوله وهم لا يظلمون بعد ذكر الوعيد اشارة الى ما ذكرناه الحكم الثالث من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة اية المداينة

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها واشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم *

اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم احدهما الانفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال والثاني ترك الربوا وهو ايضا سبب لتنقيص المال ثم انه تعالى ختم ذينك الحكمين بالتهديد العظيم وهو قوله واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله والتقوى تسد على الانسان اكثر ابواب المكاسب والمنافع اتبع ذلك بان ندبه الى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار فان القدرة على الانفاق في سبيل الله وعلى ترك الربوا وملازمة التقوى لا يتم الا عند حصول المال ثم انه تعالى لاجل هذه الدقيقة بالغ في الوصاية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف وقد ورد نظيره في سورة النساء ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما فحث على الاحتياط في امر الاموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد وقال القفال والذي يدل على ذلك ان الالفاظ القرانية جارية في الاكثر على الاختصار وفي هذه الاية بسط شديد الا ترى انه قال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل ثم قال ثالثا ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فكان هذا كالتكرار لقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل لان العدل هو الذي يكتب كما علمه الله ثم قال رابعا فليكتب وهذا اعادة للامر الاول ثم قال خامسا وليملل الذي عليه الحق وفي قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل كفاية عن قوله وليملل الذي عليه الحق لان الكاتب العدل انما يكتب على ما يملى عليه ثم قال سادسا وليتق الله ربه وهذا تاكيد ثم قال سابعا ولا يبخس منه شيئا وهذا كالمستفاد من قوله وليتق الله ربه ثم قال ثامنا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وهو ايضا تاكيد لما مضى ثم قال تاسعا ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا فذكر هذه الفوائد الثلاث لتلك التأكيدات السالفة وكل ذلك يدل على انه لما حث على ما يجري مجرى سبب تنقيص المال في الحكمين

مايحدث فيه

الاولين بالغ في هذا الحكم في التوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق في سبيل الله والاعراض عن مساخط الله من الربوا وغيره والمواظبة على تقوى الله وهذا هو الوجه الاول من وجوه النظم وهو حسن لطيف الوجه الثاني ان قوما من المفسرين قالوا المراد بالمداينة السلم فالله تعالى لما منع من الربوا في الاية المتقدمة اذن في السلم في هذه الاية مع ان جميع المنافع المطلوبة من الربوا حاصلة من السلم ولهذا قال بعض العلماء لا لذة ولا منفعة يتوصل اليها بالطريق الحرام الا والله تعالى جعل لتحصيل مثل تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا فهذا ما يتعلق بوجه النظم المسئلة الثانية التداين تفاعل من الدين ومعناه داين بعضكم بعضا وتداينتم تبايعتم بدين قال اهل اللغة القرض غير الدين لان القرض ان يقرض الانسان دراهم او دنانير او حبا او تمرا او ما اشبه ذلك ولا يجوز فيه الاجل والدين يجوز فيه الاجل ويقال من الدين ادان اذا باع سلعته بثمن الى اجل وداين يدين اذا اقرض ودان اذا استقرض وانشد الاحمر

ندين ويقضي الله عنا وقد نرى * مصارع قوم لا يدينون ضيعا *

اذا عرفت هذا فنقول في المراد من هذه المداينة اقوال الاول قال ابن عباس انها نزلت في السلف لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون في التمر السنتين والثلاث فقال عليه السلام من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ثم انه تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط في الكيل والوزن والاجل فقال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والقول الثاني انه القرض وهو ضعيف لما بينا ان القرض لا يمكن ان يشترط فيه الاجل والدين المذكور في هذه الاية قد اشترط فيه الاجل والقول الثالث وهو قول اكثر المفسرين ان البياعات على اربعة اوجه احدها بيع العين بالعين وذلك ليس بمداينة البتة وثانيها بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يكون داخلا تحت هذه الاية بقي ههنا بيعان بيع العين بالدين وهو ما اذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الاية وفي الاية اسئلة السؤال الاول المداينة مفاعلة وحقيقتها ان يحصل من كل واحد منهما دين وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق والجواب المراد من تداينتم تعاملتم والتقدير اذا تعاملتم بما فيه دين السؤال الثاني قوله تداينتم يدل على الدين فما الفائدة في قوله بدين الجواب من وجوه الاول قال ابن الانباري التداين يكون بمعنيين احدهما التداين بالمال والثاني التداين بمعنى المجازاة من قولهم كما تدين تدان والدين الجزاء فذكر الله الدين لتخليص احد المعنيين والثاني قال صاحب الكشاف انما ذكر الدين ليرجع الضمير اليه في قوله فاكتبوه اذ لو لم يذكر لوجب ان يقال فاكتبوا الدين فلم يكن النظم بذلك الحسن الثالث انه تعالى ذكره للتأكيد كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون * ولا طائر يطير بجناحيه * الرابع معناه اذا تداينتم اي دين كان صغيرا او كبيرا على اي وجه كان من قرض او سلم او بيع عين الى اجل الخامس ما خطر ببالي انا ذكرنا ان المداينة مفاعلة وذلك انما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل فلو قال اذا تداينتم لبقي النص مقصورا على بيع الدين بالدين وهو باطل اما اذا قال تداينتم بدين كان المعنى اذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين ويبقى مقصورا على القسمين الباقيين وهو بيع العين بالدين او بيع الدين بالعين فان الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير السؤال الثالث المراد من الاية كلما تداينتم بدين فاكتبوه وكلمة اذا لا تفيد العموم فلم قال اذا تداينتم ولم يقل كلما تداينتم والجواب ان كلمة اذا وان كانت لا تقتضي العموم الا انها لا تمنع من العموم وههنا قام الدليل على ان المراد هو العموم لانه تعالى بين العلة في الامر بالكتبة في اخر الاية وهي قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا والمعنى اذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب فالظاهر انه تنسى الكيفية فربما توهم الزيادة فطلبها وهو ظلم وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا اجر فاما اذا كتب كيفية الواقعة امن من هذه المحذورات فلما دل النص على ان هذا هو العلة ثم ان هذه العلة قائمة في الكل كان الحكم ايضا حاصلا في الكل اما قوله تعالى الى اجل مسمى ففيه سؤالان السؤال الاول ما الاجل والجواب الاجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الامد واجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره واجل الدين هو الوقت المعين في المستقبل واصله من التاخير يقال اجل الشيء يأجل اجولا اذا تاخر والاجل نقيض العاجل السؤال الثاني المداينة لا تكون الا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الاجل بعد ذكر المداينة والجواب انما ذكر الاجل ليمكنه ان يصفه بقوله مسمى والفائدة في قوله مسمى ان يعلم ان من حق الاجل ان يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والاشهر والايام ولو قال الى الحصاد او الدياس او رجوع الحاج لم يجز لعدم التسمية اما قوله تعالى فاكتبوه * فاعلم انه تعالى امر في المداينة بامرين الاول الكتبة وهي قوله ههنا فاكتبوه والثاني الاشهاد وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى فائدة الكتبة والاشهاد ان ما يدخل فيه الاجل تتاخر فيه المطالبة ويتخلله النسيان ويدخله الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لان صاحب الدين اذا علم ان حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد تحرز من طلب الزيادة ومن تقديم المطالبة قبل حلول الاجل ومن عليه الدين اذا عرف ذلك تحرز من الجحود واخذ قبل حلول الاجل في تحصيل المال ليتمكن من ادائه وقت حلول الاجل فلما حصل في الكتبة والاشهاد هذه الفائدة لا جرم امر الله تعالى بهما المسئلة الثانية القائلون بان ظاهر الامر للندب لا اشكال عليهم في هذه الاية واما القائلون بان ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطا وابن جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري قال النخعي يشهد ولو على دستجة بقل وقال اخرون هذا الامر محمول على الندب وعليه جمهور المجتهدين والدليل عليه انا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من غير كتبة ولا اشهاد وهو اجماع على عدم وجوبهما ولان في ايجابهما اعظم تشديد على المسلمين والنبي عليه السلام يقول بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال قوم بل كانت الكتبة والاشهاد واجبين الا ان ذلك صار منسوخا بقوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم بن عيينة وقال التيمي سئلت الحسن عنها فقال ان شاء اشهد وان شاء لا يشهد الا تسمع قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واعلم انه تعالى لما امر بكتبة هذه المداينة اعتبر في تلك الكتبة شرطين الاول ان يكون الكاتب عدلا وهو قوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل واعلم ان قوله تعالى فاكتبوه يقتضي ظاهره انه يجب على كل احد ان يكتب لكن ذلك غير ممكن فقد لا يكون ذلك الانسان كاتبا فصار معنى قوله فاكتبوه اي لا بد من حصول هذه الكتبة وهو كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ظاهره وان كان يقتضي خطاب الكل بهذا الفعل الا انا علمنا ان المقصود منه انه لا بد من حصول قطع اليد من انسان

ولا يجوز

لبس

الدستجة الحزمة معرب دسته وجمع
الدساتج ج

واحدا اما الامام او نائبه او المولى فكذا ههنا ثم تاكد هذا الذى قلناه بقوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل فان هذا يدل على ان المقصود حصول هذه الكتبة من اى شخص كان اما قوله تعالى بالعدل ففيه وجوه الاول ان يكتب بحيث لا يزيد فى الدين ولا ينقص عنه ويكتب بحيث يصلح ان يكون حجة له عند الحاجة اليه والثانى انه اذا كان فقيها وجب ان يكتب بحيث لا يخص احدهما بالاحتياط دون الآخر بل يكتب بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا عن تمكن الآخر من ابطال حقه الثالث قال بعض الفقهاء العدل ان يكون ما يكتبه متفقا عليه بين المجتهدين ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله على مذهب بعضهم الرابع ان يحترز عن الالفاظ المحتملة ليقع النزاع فى المراد بها وهذه الامور التى ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين وان يكون اديبا مميزا بين الالفاظ المتشابهة ثم قال تعالى ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ظاهر هذا الكلام نهى لكل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتبة وايجاب الكتبة على كل من كان كاتبا وفيه وجوه الاول ان هذا على سبيل الارشاد الى الاولى لا على سبيل الايجاب والمعنى انه تعالى لما علمه الكتبة وشرفه بمعرفة احكام الشريعة فالاولى ان يكتب تحصيلا لحاجة المسلم شكرا لتلك النعمة وهو كقوله تعالى واحسن كما احسن الله اليك اى ينفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها الثانى وهو قول الشعبى انه فرض كفاية فان لم يجد احدا يكتب الا ذلك الواحد وجبت الكتبة عليه وان وجد اقواما كان الواجب على واحد منهم ان يكتب القول الثالث ان هذا كان واجبا على الكاتب ثم نسخ بقوله ولا يضار كاتب ولا شهيد القول الرابع ان متعلق الايجاب هو ان يكتب كما علمه الله يعنى انه بتقدير ان يكتب فالواجب ان يكتب كما علمه الله وان لا يخل بشرط من الشرائط وان لا يدرج فيه قيدا يخل بمقصود الانسان وذلك لانه لو كتب من غير مراعاة هذه الشرائط اختل مقصود الانسان وضاع ماله فكانه قيل له ان كنت تكتب فاكتبه على العدل واعتبار كل الشرائط التى اعتبرها الله تعالى المسئلة الثانية قوله تعالى كما علمه الله فيه احتمالان الاول ان يكون متعلقا بما قبله والتقدير ولا يأب كاتب عن الكتابة التى علمه الله اياها ثم قال بعد ذلك فليكتب اى فليكتب تلك الكتابة التى علمه الله اياها ولا ينبغى ان يكتب غير تلك الكتابة والاحتمال الثانى ان يكون متعلقا بما بعده والتقدير ولا يأب كاتب ان يكتب وههنا تم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب فيكون الاول امرا بالكتابة مطلقا ثم اردفه بالامر بالكتابة التى علمها الله تعالى اياه والوجهان ذكرهما الزجاج الشرط الثانى فى الكتبة قوله تعالى وليملل الذى عليه الحق فيه مسائل المسئلة الاولى ان الكاتب وان وجب ان يختار له العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم الا باملاء من عليه الحق ليدخل فى جملة املائه اعترافه بما عليه من الحق فى قدره وجنسه وصفته واجله الى غير ذلك فلاجل ذلك قال تعالى وليملل الذى عليه الحق المسئلة الثانية الاملال والاملاء لغتان قال الفراء امللت عليه الكتاب لغة الحجاز وبنى اسد وامليت لغة تميم وقيس ونزل القرآن باللغتين قال تعالى فى اللغة الثانية فهى تملى عليه بكرة واصيلا ثم قال تعالى وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا وهذا امر لهذا المملى الذى عليه الحق بان يقر بمبلغ المال الذى عليه ولا ينقص منه شيئا ثم قال تعالى فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل والمعنى ان من عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبرا فالمعتبر اقرار وليه ثم فى الآية مسائل المسئلة الاولى هى ان دخل لفظ او بين هذه الالفاظ الثلاثة اعنى السفيه والضعيف ومن لا يستطيع ان يمل يقتضى كونها امورا متغايرة لان معناه ان الذى عليه الحق ان كان موصوفا باحدى هذه الصفات الثلاثة فليملل وليه بالعدل فيجب فى الثلاثة ان تكون متغايرة واذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على ضعيف الرأى ناقص العقل من البالغين والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف وهم الذين فقدوا العقل بالكلية والذى لا يستطيع ان يمل من يضعف لسانه عن الاملاء لخرس او جهله بماله وعليه فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من ان يقوم غيرهم مقامهم فقال تعالى فليملل وليه بالعدل والمراد ولى كل واحد من هؤلاء الثلاثة لان ولى المجنون والسفيه وولى الصبى هو الذى يقر عليه بالدين كما يقر عليه بسائر اموره وهذا هو القول الصحيح وقال ابن عباس ومقاتل والربيع المراد بوليه ولى الدين يعنى ان الذى له الدين يملل وهذا بعيد لانه كيف يقبل قول المدعى ولئن كان قوله معتبرا فاى حاجة بنا الى الكتابة والاشهاد والنوع الثانى من الامور التى اعتبرها الله تعالى فى المداينة الاشهاد وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واعلم ان المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكى يتمكن بالشهود عند الجحد من التوصل الى تحصيل الحق وفى الآية مسائل المسئلة الاولى استشهدوا اى اشهدوا يقال اشهدت الرجل واستشهدته بمعنى والشهيدان هما الشاهدان فعيل بمعنى فاعل المسئلة الثانية الاضافة فى قوله من رجالكم فيه وجوه الاول يعنى من اهل ملتكم وهم المسلمون والثانى قال بعضهم يعنى الاحرار والثالث من رجالكم الذين تعدونهم للشهادة بسبب العدالة المسئلة الثالثة شرائط الشهادة كثيرة مذكورة فى كتب الفقه ونذكر ههنا مسئلة واحدة وهى ان عند شريح وابن سيرين واحمد تجوز شهادة العبد وعند الشافعى وابى حنيفة لا تجوز وحجة شريح ان قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام يتناول العبيد والاحرار والمعنى المستفاد من النص ايضا دال عليه وذلك لان عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأكد به قول المدعى فصار ذلك سببا فى احياء حقه والعقل والعدالة والدين لا تختلف بالحرية والرق فوجب ان تكون شهادة العبيد مقبولة وحجة الشافعى وابى حنيفة قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا فهذا يقتضى ان يجب على كل من كان شاهدا الذهاب الى موضع اداء الشهادة ويحرم عليهم عدم الذهاب والعبد ليس كذلك فان السيد اذا لم يأذن فى ذلك يحرم عليه الذهاب الى اداء الشهادة فلما دلت الآية على ان كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب والاجماع دل على ان العبد لا يجب عليه الذهاب وجب ان لا يكون العبد شاهدا وهذا استدلال حسن اما قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فقد بينا ان منهم من قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعدونهم لاداء الشهادة وعلى هذا التقدير فلم قلتم ان العبد كذلك ثم قال تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وفى ارتفاع رجل وامرأتان اربعة اوجه الاول فليكن رجل وامرأتان والثانى فليشهد رجل وامرأتان والثالث فالشاهد رجل وامرأتان والرابع فرجل وامرأتان يشهدون كل هذه التقديرات جائز حسن ذكره على بن عيسى ثم قال ممن ترضون من الشهداء وهو كقوله فى الطلاق واشهدوا ذوى عدل منكم واعلم ان هذه الآية تدل

لابد وان

على ان

على انه ليس كل احد صالحا للشهادة والفقهاء قالوا شرائط قبول الشهادة عشرة ان يكون حرا بالغا عاقلا مسلما عدلا عالما بما يشهد به ولا يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ولا بترك المروءة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة ثم قال ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والمعنى ان النسيان غالب على طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة فى امزجتهن واجتماع المرأتين على النسيان ابعد فى العقل من صدور النسيان عن المرأة الواحدة فاقيمت المرأتان مقام الرجل الواحد حتى ان احداهما لو نسيت ذكرتها الاخرى فهذا هو المقصود من الآية ثم فيها مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة ان تضل بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد ومعناه الجزاء وموضع تضل جزم الا انه لا يتبين فى التضعيف فتذكر رفع لان ما بعد فاء الجزاء مبتدأ واما سائر القراء فقرؤا بنصب ان وفيه وجهان الاول ان التقدير لان تضل فحذف منه الخافض الثانى على انه مفعول له اى ارادة ان تضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام والاشهاد للاذكار لا للاضلال قلنا ههنا غرضان الاول حصول الاشهاد وذلك لا يتأتى الا بتذكير احدى المرأتين الثانى بيان تفضيل الرجل حتى يتبين ان اقامة المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل فى القضية وذلك لا يتأتى الا بضلال احدى المرأتين واذا كان كل واحد من هذين الامرين اعنى الاشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصودا ولا سبيل الى ذلك الا بضلال احداهما وتذكير الاخرى لا جرم صار هذان الامران مطلوبين هذا ما خطر ببالى من الجواب عن السؤال وقت كتبة هذا الموضع وللنحويين اجوبة اخرى ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها المسئلة الثانية الضلال فى قوله ان تضل احداهما فيه وجهان الاول انه بمعنى النسيان قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون اى ذهب عنهم الثانى ان يكون ذلك من ضل فى الطريق اذا لم يهتد له والوجهان متقاربان وقال ابو عمرو اصل الضلال فى اللغة الغيبوبة المسئلة الثالثة قرأ نافع وعاصم والكسائى وابن عامر فتذكر بالتشديد والنصب وقرأ حمزة بالتشديد والرفع وقرأ ابن كثير وابو عمرو بالتخفيف والنصب وهما لغتان ذكر واذكر نحو نزل وانزل والتشديد اكثر استعمالا قال تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين وقال فذكر ان نفعت الذكرى ومن قرأ بالتخفيف فقد جعل الفعل متعديا بهمزة الافعال وعامة المفسرين على ان التذكير والاذكار من النسيان الا ما روى عن سفيان بن عيينة انه قال فى قوله فتذكر احداهما الاخرى اى تجعلها ذكرا يعنى ان مجموع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد وهذا الوجه منقول عن ابى عمرو بن العلاء قال اذا شهدت المرأة ثم جاءت الاخرى فشهدت معها اذكرتها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين ويدل على ضعفه وجهان الاول ان النساء لو بلغن الفا ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن فاذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الاولى الثانى ان قوله فتذكر مقابل لما قبله من قوله ان تضل فلما كان الضلال مفسرا بالنسيان كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان والله اعلم ثم قال تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وفيه مسائل المسئلة الاولى فى هذه الآية وجوه الاول وهو الاصح انه نهى للشاهد عن الامتناع من اداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها والثانى ان المراد تحمل الشهادة على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال قال كما امر الكاتب ان لا يأبى الكتابة كذلك امر الشاهد ان لا يأبى عن تحمل الشهادة لان كل واحد منهما يتعلق بالآخر وفى عدمهما ضياع الحقوق والثالث ان المراد تحمل الشهادة اذا لم يوجد غيره والرابع وهو قول الزجاج ان المراد مجموع الامرين التحمل اولا والاداء ثانيا واحتج القائلون بالقول الاول بوجوه الاول ان قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا يقتضى تقدم كونهم شهداء وذلك لا يصح الا عند الاداء فاما وقت التحمل فانه لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهداء فان قيل يشكل هذا بقوله واستشهدوا شهيدين وكذلك سماه كاتبا قبل ان يكتب قلنا الدليل الذى ذكرناه صار متروكا للضرورة فى هذه الآية فلا يجوز ان نتركه للضرورة فى تلك الآية والثانى ان ظاهر قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا للنهى عن الامتناع والامر بالفعل وذلك للوجوب فى حق الكل ومعلوم ان التحمل غير واجب على الكل فلم يجز حمله عليه واما الاداء بعد التحمل فانه واجب على الكل ويتأكد بقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة فكان هذا اولى والثالث ان الامر بالاشهاد يفيد امر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه فصار الامر بتحمل الشهادة داخلا فى قوله تعالى واستشهدوا شهيدين فكان صرف قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا الى الامر بالاداء حملا له على فائدة جديدة فكان ذلك اولى فقد ظهر بما ذكرناه دلالة الآية على انه يجب على الشاهد ان لا يمتنع من اقامة الشهادة اذا ما دعى اليها واعلم ان الشاهد اما ان يكون متعينا واما ان يكون فيهم كثرة فان كان متعينا وجب عليه اداء الشهادة وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية المسئلة الثانية قد شرحنا انه دلالة هذه الآية على ان العبد لا يجوز ان يكون شاهدا فلا نعيده المسئلة الثالثة قال الشافعى يجوز القضاء بالشاهد واليمين وقال ابو حنيفة لا يجوز واحتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال ان الله اوجب عند عدم شهادة الرجلين شهادة الرجل والمرأتين على التعيين فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين حجة الشافعى ما روى ان النبى عليه السلام قضى بالشاهد واليمين وتمام الكلام فيه مذكور فى خلافيات الفقه واعلم انه تعالى لما امر عند المداينة بالكتبة اولا ثم بالاشهاد ثانيا اعاد ذلك مرة اخرى على سبيل التأكيد فامر بالكتبة فقال ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وفيه مسائل المسئلة الاولى السآمة الضجر والملال يقال سئمت الشئ سآما وسآمة والمقصود من الآية البعث على الكتابة قل المال او كثر فان القليل من المال فى هذه الاحتياط كالكثير فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما ادى الى فساد عظيم ولجاج شديد فامر تعالى فى الكثير والقليل بالكتابة فقال ولا تسأموا ان تكتبوه اى لا تملوا فتتركوا ثم تندموا فان قيل فهل تدخل الحبة والقيراط فى هذا الامر قلنا لا لان هذا محمول على العادة وليس فى العادة ان يكتبوا التافه المسئلة الثانية ان فى محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدرا لتقديره ولا تسأموا من ان تكتبوه الى اجله المسئلة الثالثة الضمير فى قوله ان تكتبوه لا بد وان يعود الى مذكور سابق وههنا اما الدين واما الحق المسئلة الرابعة قرئ ولا يسأموا ان يكتبوه بالياء فيهما ثم قال تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا واعلم انه تعالى لما بين ان الكتبة مشتملة على هذه الفوائد الثلاث اولها قوله ذلكم اقسط عند الله وفى قوله ذلكم وجهان الاول انه اشارة الى قوله ان تكتبوه لانه فى معنى المصدر اى ذلك الكتب اقسط والثانى قال القفال المعنى ذلك الذى امرتكم به من الكتب والاشهاد لاهل الرضاء ومعنى اقسط عند الله اعدل عند الله والقسط اسم والاقساط مصدر يقال اقسط فلان فى الحكم يقسط اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله يحب المقسطين ويقال هو قاسط اذا جار قال تعالى

على المرأة

بل تسمية

التافه الحقير اليسير ص

واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وانما كان هذا اعدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والصدق اقرب وعن الجهل والكذب ابعد وكان اعدل عند الله وهو كقوله تعالى ادعوهم لآبائهم هو اقسط عند الله اى اعدل واقرب الى الحقيقة من ان تنسبوهم الى غيرهم الفائدة الثانية قوله واقوم للشهادة ومعنى اقوم ابلغ فى الاستقامة التى هى ضد الاعوجاج وذلك لان المنتصب القائم ضد المنحنى المعوج فان قال قائل مم بنى افعل التفضيل اعنى اقسط واقوم قلنا يجوز على مذهب سيبويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقام ويجوز ان يكونا من قاسط وقويم واعلم ان الكتبة انما كانت اقوم للشهادة لانها سبب للحفظ والذكر فكانت اقرب الى الاستقامة والفرق بين الفائدة الاولى والثانية ان الاولى تتعلق بتحصيل مرضات الله والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا وانما قدمت الاولى على الثانية اشعارا بان الدين يجب تقديمه على الدنيا الفائدة الثالثة هى قوله وادنى الا ترتابوا يعنى اقرب الى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتداينين والفرق بين الوجهين الاولين وهذا الثالث ان الوجهين الاولين يشيران الى تحصيل المصلحة فالاول يشير الى تحصيل مصلحة الدين والثانى الى تحصيل مصلحة الدنيا والثالث اشارة الى دفع الضرر عن النفس وعن الغير اما عن النفس فلانه لا يبقى فى الفكر ان هذا الامر كيف كان وهذا الذى قلت هل كان صدقا او كذبا واما دفع الضرر عن الغير فلان ذلك الغير ربما نسبه الى الكذب والتقصير فيقع فى عقاب الغيبة والبهتان فما احسن هذه الفوائد وما ادخلها فى الضبط وما احسن ما فيها من الترتيب ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم * وفيه مسائل المسألة الاولى الا فيه وجهان الاول انه استثناء متصل والثانى انه منقطع اما الاول ففيه وجهان الاول انه راجع الى قوله اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الا ان يكون الاجل قريبا وهو المراد من التجارة الحاضرة والثانى ان هذا استثناء من قوله ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا والاحتمال الثانى وهو ان يكون هذا استثناء منقطعا فالتقدير لكنه اذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها فهنا يكون كلاما مستأنفا وانما رخص تعالى فى ترك الكتابة والاشهاد فى هذا النوع من التجارة لكثرة ما يجرى بين الناس فلو كلفوا فيها بالكتابة والاشهاد لشق الامر على الخلق ولانه اذا اخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه فى ذلك المجلس لم يكن هناك خوف التجاحد فلم يكن هنا حاجة الى الكتبة والاشهاد المسألة الثانية قوله الا ان تكون فيه قولان الاول انه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرنا فى قوله وان كان ذو عسرة والثانى قال الفراء ان شئت جعلت كان ههنا ناقصة على ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تديرونها والتقدير الا ان تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم المسألة الثالثة قرأ عاصم تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما النصب فعلى الخبر كان ولا بد من اضمار الاسم وفيه وجوه اولها التقدير الا ان تكون التجارة تجارة حاضرة كقول الكتاب

بنى اسد هل تعلمون بلاءنا * اذا كان يوما ذا كواكب اشهبا * اى اذا كان اليوم يوما وثانيها ان يكون التقدير الا ان يكون الامر والشأن تجارة وثالثها قال الزجاج التقدير الا ان تكون المداينة تجارة حاضرة قال ابو على الفارسى هذا غير جائز لان المداينة لا تكون تجارة حاضرة ويمكن ان يجاب عنه بان المداينة اذا كانت الى اجل ساعة صحت تسميتها بالتجارة الحاضرة فان من باع ثوبا بدرهم فى الذمة بشرط ان يؤدى الدرهم فى هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة واما القراءة بالرفع فالوجه فيها ما ذكرناه فى المسألة الثانية المسألة الرابعة التجارة عبارة عن التصرف فى المال سواء كان حاضرا او فى الذمة لطلب الربح يقال تجر يتجر تجارة فهو تاجر واعلم انه سواء كانت المبايعة بدين او بعين فالتجارة حاضرة فقوله الا ان تكون تجارة لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد بالتجارة ما يتجر فيه من الاموال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ثم قال تعالى فليس عليكم جناح الا تكتبوها ومعناه لا مضرة عليكم فى ترك الكتبة ولم يرد لا اثم عليكم لانه لو اراد الاثم لكانت الكتابة المذكورة اولا واجبة يأثم صاحبها بتركها وقد ثبت خلاف ذلك وبيان انه لا مضرة عليهم فى ترك الكتابة ما قدمناه ثم قال تعالى واشهدوا اذا تبايعتم واكثر المفسرين قالوا ان المراد ان الكتابة وان رفعت عنهم فى التجارة الحاضرة الا ان الاشهاد ما رفع عنهم لان الاشهاد بلا كتابة تخف مؤنته ولان الحاجة اليها اذا وقعت لا يخاف فيها النسيان واعلم انه لا شك ان المقصود من هذا الامر الارشاد الى طريق الاحتياط ثم قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد واعلم انه يحتمل ان يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد عن اضرار من له الحق اما الكاتب فبان يزيد او ينقص او يترك الاحتياط واما الشهيد فبان لا يشهد او يشهد بحيث لا يحصل منه نفع ويحتمل ان يكون نهيا لصاحب الحق عن اضرار الكاتب والشهيد بان يبرمهما ويمنعهما عن مهماتهما والاول قول اكثر المفسرين والحسن وطاوس وقتادة والثانى قول ابن مسعود وعطا ومجاهد واعلم ان كلا الوجهين جائز فى اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع فى لا يضار احدهما ان يكون اصله لا يضارر بكسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار والثانى ان يكون اصله لا يضارر بفتح الراء الاولى فيكونان هما المفعول بهما للضرار ونظير هذه الاية التى تقدمت فى هذه السورة وهى قوله لا تضار والدة بولدها وقد احكمنا بيان هذا اللفظ هناك والدليل على ما ذكرنا من احتمال الوجهين قراءة عمر رضى الله عنه لا تضارر بالكسر والاظهار وقراءة ابن عباس لا تضارر بالفتح والاظهار واختار الزجاج القول الاول واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك وان تفعلوا فانه فسوق بكم قال وذلك لان اسم الفسوق بمن يحرف الكتابة ويمتنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية اولى منه بمن ابرم الكاتب والشهيد ولانه تعالى قال فيمن يمتنع عن اداء الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه والاثم والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثانى بان هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد لقيل وان تفعلا فانه فسوق بكما واذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرار هم والله اعلم ثم قال تعالى وان تفعلوا فانه فسوق بكم * فيه وجهان الاول انه يحمل على هذا الموضع خاصة والمعنى وان تفعلوا ما نهيتكم عنه من الضرار والثانى انه عام فى جميع التكاليف والمعنى وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه او تتركوا شيئا مما امرتكم به فانه فسوق بكم اى خروج عن امر الله وطاعته ثم قال واتقوا الله يعنى فيما حذر منه وهو المضارة او يكون عاما والمعنى واتقوا الله فى جميع اوامره ونواهيه ثم قال ويعلمكم الله اى يعلمكم ما يكون ارشادا واحتياطا فى امر الدنيا كما يعلمكم ما يكون ارشادا فى امر الدين والله بكل شىء عليم * اشارة الى كونه تعالى عالما بجميع مصالح الدنيا والاخرة والله اعلم

قوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه والله بما تعملون عليم * اعلم انه تعالى جعل البياعات فى هذه الاية على ثلاثة اقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهان مقبوضة وبيع بالامانة ولما امر فى الاية المتقدمة بالكتبة والاشهاد

وذلك لان البيع بالدين قد يكون الى اجل قريب وقد يكون الى اجل بعيد فلما امر بالكتبة عند المداينة استثنى منها ما اذا كان الاجل قريبا والتقدير اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه

وعلم انه ربما تعذر ذلك فى السفر اما بان لا يوجد الكاتب او وجد لكنه لا توجد آلات الكتابة ذكر نوعا آخر من الاستيثاق وهو اخذ الرهن وهذا ابلغ فى الاحتياط من الكتبة والاشهاد هذا هو وجه النظم وفى الاية مسائل المسألة الاولى [illegible] اشتقاق السفر فى قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر ونعيده هنا قال اهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر هو الكتاب لانه يبين الشىء ويوضحه وسمى السفر سفرا لانه يسفر عن اخلاق الرجال ولانه لما خرج من الكن الى الصحراء فقد انكشف للناس [illegible] واسفر الصبح اذا ظهر وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت وسفرت بين القوم اسفر سفارة اذا كشفت ما فى قلوبهم وسفرت البيت اذا كنسته والمسفر المكنس وذلك لانك اذا كنسته فقد اظهرت ما كان تحت الغبار [illegible] المسألة الثانية اصل الرهن من الدوام يقال رهن الشىء اذا دام وثبت ونعمة راهنة اى دائمة ثابتة [illegible] الرهن مصدر يقال رهنت عند الرجل رهنا اذا وضعته عنده [illegible] ثم ان المصادر قد تنقل فتجعل اسماء ويزول عنها عمل الفعل [illegible] وله جمعان رهن ورهان [illegible] المسألة الثالثة قرأ ابن كثير وابو عمرو فرهن بضم الراء والهاء وروى عنهما ايضا بضم الراء وسكون الهاء والباقون فرهان [illegible] المسألة الرابعة [illegible] المسألة الخامسة اتفق الفقهاء اليوم على ان الرهن فى السفر والحضر سواء وفى حال وجود الكاتب وعدمه وكان مجاهد يذهب الى ان الرهن لا يجوز الا فى السفر اخذا بظاهر الاية ولا يعمل بقوله اليوم وانما تقيدت الاية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم [illegible] المسألة السادسة مسائل الرهن كثيرة [illegible] ثم قال تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته [illegible] ثم قال تعالى ولا تكتموا الشهادة وفيه مسائل [illegible] ثم قال ومن يكتمها فانه اثم قلبه وفيه مسائل المسألة الاولى [illegible] طعام الفاجر [illegible] المسألة الثانية [illegible] المسألة الثالثة اعلم ان كثيرا من المتكلمين قالوا ان الفاعل والعارف والمأمور والمنهى هو القلب [illegible] وقد استقصينا هذه المسألة فى سورة الشعراء فى تفسير قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك [illegible]

على رهن

جمعه رهن والرهن

والهاء وروى عنهما ايضا بضم الراء

قلب النخلة لبها وفيه ثلاث لغات قلب وقلب وقلب [illegible]

ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا

على اخيه من قبل

القلب

قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وهؤلاء يتمسكون بهذه الاية ويقولون انه تعالى اضاف الاثم
للقلب لان القلب هو الفاعل والا لما كان اثما واجاب من خالف هذا القول بان اضافة الفعل الى جزء من اجزاء البدن انما
يكون لاجل ان اعظم اسباب الاعانة على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته اذني
وعرفه قلبي ويقال فلان خبيث الفرج ومن المعلوم ان افعال الجوارح تابعة لافعال القلوب ومتولدة مما يحدث في القلوب
من الدواعي والصوارف فلما كان الامر كذلك فلهذا السبب اضيف الاثم ههنا الى القلب ثم قال تعالى والله بما تعملون
عليم وهو تحذير من الاقدام على هذا الكتمان لان المكلف اذا علم انه لا يعزب عن علمه تعالى ضمير قلبه كان خائفا حذرا
من مخالفة امر الله فانه يعلم انه تعالى يحاسبه على كل تلك الافعال ويجازيه عليها ان خيرا فخير وان شرا فشر قوله تعالى
لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله
على كل شيء قدير اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول قال الاصم انه تعالى لما جمع في هذه
السورة اشياء كثيرة من علم الاصول وهي دلائل التوحيد والنبوة والمعاد واشياء كثيرة من بيان الشرايع والتكاليف
من الصلوة والزكوة والقصاص والصوم والحج والجهاد والحيض والطلاق والعدة والصداق والخلع والايلاء والرضاع
والبيع والربوا وكيفية المداينة ختم هذه السورة بهذه الاية على سبيل التهديد واقول انه قد ثبت ان الصفات التي هي
كمالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله لله ما في السموات وما في الارض ملكا وملكا
وعبر عن كمال العلم المحيط بالكليات والجزئيات بقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله واذا حصل كمال
القدرة والعلم وكان كل من في السموات والارض عبيدا مربوبين وجدوا بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين
ونهاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم تعالى هذه السورة بهذه الاية على سبيل التهديد الوجه الثاني في كيفية النظم
قال ابو مسلم انه تعالى لما قال في اخر الاية المتقدمة والله بما تعملون عليم ذكر عقيبه ما يجري مجرى الدليل العقلي عليه فقال
لله ما في السموات وما في الارض ومعنى هذا الملك ان هذه الاشياء لما كانت محدثة فقد حدثت بتخليقه وتكوينه
وابداعه ومن كان فاعلا لهذه الافعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة
لا بد وان يكون عالما بها اذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكانه تعالى احتج بخلقه السموات والارض
مع ما فيهما من وجوه الاحكام والاتقان على كونه عالما بها محيطا باجزائها وجزئياتها الوجه الثالث في كيفية النظم
قال القاضي انه تعالى لما امر بهذه الوثائق اعني الكتبة والاشهاد والرهن وكان المقصود من الامر بها صيانة الاموال والاحتياط
في حفظها بين تعالى انه انما هو لمنفعة يرجع الى الخلق لا لمنفعة تعود اليه تعالى فان له ملك السموات والارض الوجه الرابع
قال الشعبي وعكرمة ومجاهد انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة واوعد عليه بين ان له ملك السموات والارض فيجازي
على الكتمان والاظهار المسئلة الثانية احتج الاصحاب بقوله لله ما في السموات وما في الارض على ان فعل العبد خلق الله تعالى
لانه من جملة ما في السموات والارض بدليل صحة الاستثناء واللام في قوله لله ليس لام الغرض فانه ليس غرض الفاسق من
فسقه طاعة الله فلا بد وان يكون المراد منه لام الملك والتخليق المسئلة الثالثة احتج الاصحاب بهذه الاية على ان المعدوم
ليس بشيء لان من جملة ما في السموات والارض حقايق الاشياء وماهياتها فهي لا بد وان يكون تحت قدرة الله تعالى وانما تكون
الحقايق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقايق وتكوين تلك الماهيات واذا كان كذلك كانت قدرة
الله مبدئة للذوات محققة للحقايق فكان القول بان المعدوم شيء باطلا ثم قال تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله يروى عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية جاء ابو بكر وعمر وعبد الرحمن ومعاذ وناس الى النبي صلى
الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله هلكنا وكلفنا من العمل ما لا نطيق ان احدنا ليحدث نفسه بما لا يحب ان يثبت في
قلبه وان له الدنيا فقال النبي عليه السلام فلعلكم تقولون كما قال بنو اسرائيل سمعنا وعصينا فقولوا سمعنا واطعنا
واشتد ذلك عليهم فمكثوا ذلك حولا فانزل الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فنسخت هذه الاية فقال النبي عليه
السلام ان الله تجاوز عن امتي ما حدثوا به انفسهم ما لم يعملوا او يتكلموا به واعلم ان محل البحث في هذه الاية ان قوله وان
تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ولا يتمكن
من دفعها فالمؤاخذة بها تجري مجرى تكليف ما لا يطاق والعلماء اجابوا عنه من وجوه الاول ان الخواطر الحاصلة في
القلب على قسمين منها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله في الوجود ومنها ما لا يكون كذلك بل يكون
امورا خاطرة بالبال مع ان الانسان يكرهها ولكنه لا يمكنه ازالتها عن النفس فالقسم الاول يكون مؤاخذا به والثاني
لا يكون مؤاخذا به الا ترى الى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال
في اخره لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة هذا هو الجواب المعتمد والوجه الثاني
ان كل ما كان في القلب مما لا يدخل في العمل فانه في محل العفو وقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه فالمراد منه ان
يدخل ذلك العمل في الوجود اما ظاهرا واما على سبيل الخفية واما ما يوجد في القلب من العزائم والارادات ولم يتصل
بالعمل فكل ذلك في محل العفو وهذا الجواب ضعيف لان اكثر المؤاخذات انما تكون بافعال القلوب الا ترى ان
اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من اعمال القلوب واعظم انواع العقاب مرتب عليه وايضا فافعال الجوارح اذا خلت عن
افعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كافعال النائم والساهي فثبت ضعف هذا الجواب والوجه الثالث في الجواب انه تعالى
يؤاخذ بها لكن مؤاخذتها بالهموم والغموم في الدنيا روى الضحاك عن عايشة انها قالت ما حدث العبد به نفسه من
اي شيء كان يحاسبه الله تعالى عليه بغم يبتليه به في الدنيا او حزن او اذى فاذا جاءت الاخرة لم يسئل عنه ولم يعاقب
وروت انها سئلت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الاية فاجابها بما هذا معناه فان قيل المؤاخذة كيف
تحصل في الدنيا مع قوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت قلنا هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام الوجه الرابع
في الجواب انه تعالى [قال يحاسبكم به الله] ولم يقل يؤاخذكم به الله وقد ذكرنا في معنى كونه حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة وذكرنا ان
من جملة تفاسيره كونه تعالى عالما بها فيرجع معنى هذه الاية الى كونه تعالى عالما بكل ما في الضماير والسراير روى
عن ابن عباس انه قال ان الله تعالى اذا جمع الخلايق يخبرهم بما كان في نفوسهم فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه واهل

الذنوب

والعذاب يكون نصيبا لمن كان مصرا على تلك الخواطر

الذنوب يخبرهم بما اخفوا من الذنب والتكذيب الوجه الخامس في الجواب انه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله فيغفر
لمن يشاء ويعذب من يشاء فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها لورود تلك الخواطر مستحسنا لها الوجه السادس
قال بعضهم المراد بهذه الاية كتمان الشهادة وهو ضعيف لان اللفظ عام وان كان واردا عقيب تلك القضية لا يلزم
قصره عليها الوجه السابع في الجواب ما روينا عن بعض المفسرين ان هذه الاية منسوخة بقوله لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وهذا ايضا ضعيف لوجوه الاول ان هذا النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا قبل هذا النسخ مامورين
بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها وذلك باطل لان التكليف قط ما ورد الا بما في القدرة
ولذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والثاني ان النسخ انما يصار اليه لو دلت الاية على حصول
العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان الاية لا تدل على ذلك والثالث ان نسخ الخبر لا يجوز انما الجائز هو نسخ الاوامر والنواهي
واعلم ان للناس اختلافا في ان الخبر هل ينسخ ام لا وقد ذكرناه في اصول الفقه ثم قال تعالى فيغفر لمن يشاء ويعذب
من يشاء وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الاصحاب قد احتجوا بهذه الاية على جواز غفران ذنوب اصحاب الكبائر وذلك
لان المؤمن المطيع مقطوع بانه يثاب ولا يعاقب والكافر مقطوع بانه يعاقب ولا يثاب فقوله يغفر لمن يشاء ويعذب
من يشاء رافع للقطع بواحد من الامرين فلم يبق الا ان يكون ذلك نصيبا للمؤمن برية المذنب باعماله المسئلة الثانية
قرا عاصم وابن عامر فيغفر ويعذب برفع الراء والباء والباقون بالجزم اما الرفع فعلى الاستيناف والتقدير فهو
يغفر ويعذب واما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ونقل عن ابي عمرو انه ادغم الراء في اللام في قوله فيغفر لمن يشاء قال
صاحب الكشاف انه لحن ونسبته الى ابي عمرو كذب وكيف يليق مثل هذا اللحن باعلم الناس بالعربية ثم قال تعالى والله
على كل شيء قدير بين بقوله لله ما في السموات وما في الارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله وان تبدوا
ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله انه كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله والله على كل شيء قدير انه كامل القدرة
مستول على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام ولا كمال اعلى واعظم من حصول الكمال في هذه الصفات
والموجود الموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل ان يكون عبدا منقادا له خاضعا لاوامره ومراضيه محترزا
عن مساخطه ونواهيه قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله لا نفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير اعلم ان في الاية مسائل
المسئلة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول وهو انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة كمال الملك وكمال العلم وكمال
القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفة الربوبية اتبع ذلك بان بين كون المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة
والخضوع لله تعالى وذلك هو كمال العبودية واذا ظهر منه لنا كمال الربوبية وهو اظهر منا كمال العبودية فالمرجو
من عميم فضله واحسانه ان يظهر في حقنا يوم القيمة كمال الرحمة والعناية والاحسان اللهم حقق هذا الامل
الوجه الثاني في بيان النظم انه تعالى لما قال وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله بين انه لا يخفى عليه
من سرنا وجهرنا وظاهرنا وباطننا شيء البتة ثم انه ذكر عقيب ذلك ما يجري مجرى المدح لنا والثناء علينا فقال آمن
الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كانه بفضله يقول عبدي انا وان كنت اعلم جميع احوالك فلا اظهر
من احوالك ولا اذكر منها الا ما يكون مدحا لك وثناء عليك حتى تعلم اني كما انا الكامل في الملك والعلم والقدرة فانا
الكامل في الجود والرحمة والعناية وفي اظهار الحسنات وفي الستر على السيئات الوجه الثالث انه بدأ السورة
بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون فبين في اخر السورة ان الذين
مدحهم في اول السورة هم امة محمد فقال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد
من رسله وهذا هو المراد بقوله في اول السورة الذين يؤمنون بالغيب ثم قال ههنا وقالوا سمعنا واطعنا وهو
المراد بقوله في اول السورة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال ههنا غفرانك ربنا واليك المصير وهو المراد بقوله
في اول السورة وبالاخرة هم يوقنون ثم حكى عنهم ههنا كيفية تضرعهم الى ربهم في قولهم ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطانا الى اخر السورة وهو المراد بقوله اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فانظر كيف حصلت
الموافقة بين اول السورة واخرها الوجه الرابع وهو ان الرسول اذا جاءه الملك من عند ربه وقال له ان الله
بعثك رسولا الى الخلق فههنا الرسول لا يمكنه ان يعرف صدق ذلك الملك الا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق
ذلك الملك في دعواه فلولا ذلك المعجز لجوز الرسول ان يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا وذلك الملك ايضا
اذا سمع كلام الله تعالى افتقر الى معجز يدل على ان المسموع هو كلام الله تعالى فهذه مراتب معتبرة اولها ان تقوم معجزة
على انه كلام الله لا غير فيعرف الملك بواسطة ذلك المعجز انه سمع كلام الله تعالى وثانيها ان تقوم المعجزة على ان المخبر
ملك وذلك الملك صادق في دعواه وانه ملك بعثه الله وليس بشيطان وثالثها ان تقوم المعجزة على يد الرسول
عند الامة حتى تستدل الامة بها على ان الرسول صادق في دعواه فاذا لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله تعالى
لا تتمكن الامة من ان يعرفوا ذلك فلما ذكر تعالى في هذه السورة انواع الشرايع واقسام الاحكام قال آمن الرسول
فبين ان الرسول عرف ان ذلك وحي من الله وصل اليه وان الذي اخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله معصوم من
التحريف وليس بشيطان مضل ثم لما ذكر ايمان الرسول بذلك وهو المرتبة المتقدمة ذكر عقيبه ايمان المؤمنين بذلك
وهو المرتبة المتاخرة فقال والمؤمنون ومن تامل في لطائف نظم هذه السورة وفي بدايع ترتيبها علم ان القرآن كما انه
معجز بحسب فصاحة الفاظه وشرف معانيه فهو ايضا معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته ولعل الذين قالوا انه معجز بحسب
اسلوبه ارادوا ذلك الا اني رايت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير منتبهين لهذه الامور في هذا الباب الا
كما قال الشاعر والنجم تستصغر الابصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر ونسئل الله تعالى ان ينفعنا
بما علمنا ويعلمنا ما ينفعنا به بفضله ورحمته المسئلة الثانية اما قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون
فالمعنى انه عرف بالدلائل القاهرة والمعجزات الباهرة ان هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرايع والاحكام منزل من
عند الله وليس ذلك من باب القاء الشياطين ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة وانما عرف الرسول ذلك بما ظهر

من المعجزات القاهرة على يد جبريل عليه السلام اما قوله تعالى والمؤمنون ففيه احتمالان الاول ان يتم الكلام عند قوله
والمؤمنون فيكون المعنى آمن الرسول والمؤمنون بما انزل اليه من ربه ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله كل آمن بالله والمعنى
كل واحد من المذكورين فيما تقدم وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله والاحتمال الثاني ان يتم الكلام عند قوله
بما انزل اليه من ربه ثم يبتدأ الكلام من قوله والمؤمنون كل آمن بالله ويكون المعنى ان الرسول آمن بكل ما انزل
اليه من ربه واما المؤمنون فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله فالوجه الاول يشعر بانه عليه السلام كان
مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا به ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بان الذي
حدث هو ايمانه بالشرايع التي نزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان اما الايمان بالله وملائكته
وكتبه ورسله على الاجمال فقد كان حاصلا منذ خلق من اول الامر وكيف يستبعد ذلك مع ان عيسى حين انفصل
قال اني عبد الله آتاني الكتاب فاذا لم يبعد ان يكون عيسى رسولا من عند الله حين كان طفلا فكيف يستبعد ان
يقال ان محمدا كان عارفا بربه من اول ما خلق كامل العقل المسئلة الثالثة دلت الآية على ان الرسول آمن بما انزل
اليه من ربه وان المؤمنين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله وانما خص الرسول بذلك لان الذي ينزل اليه من ربه قد يكون
كلاما متلوا يسمعه الغير ويعرفه فيمكن ان يؤمن به وقد يكون وحيا لا يعلمه سواه فيكون هو صلى الله عليه وسلم مختصا
بالايمان به ولا يتمكن الغير من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول عليه السلام مختصا في باب الايمان بما لا يمكن حصوله
في غيره ثم قال تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذه
الآية دلت على ان معرفة هذه المراتب الاربعة من ضروريات الايمان فالمرتبة الاولى هي الايمان بالله تعالى وذلك لانه
ما لم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يمكن معرفة صدق
الانبياء عليهم السلام فكانت معرفة الله هي الاصل فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة في الذكر والمرتبة الثانية
انه تعالى انما يوحي الى الانبياء بواسطة الملائكة فقال ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وقال نزله على قلبك وقال
نزل به الروح الامين على قلبك وقال علمه شديد القوى فاذا ثبت ان وحي الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة
فالملائكة يكونون كالواسطة بين الله تعالى وبين البشر فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثانية ولهذا السر
قال ايضا شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة المرتبة الثالثة الكتب وهو الوحي الذي تتلقفه الملائكة من الله تعالى
ويوصلونه الى البشر وذلك في ضرب المثال يجري مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس فذات الملك كالقمر وذات الوحي
كاستنارة القمر وكما ان ذات القمر مقدمة في المرتبة على استنارته فكذلك ذات الملك متقدمة على حصول ذلك الوحي
المعبر عنه بهذه الكتب فلهذا السبب كانت الكتب متأخرة في المرتبة عن الملائكة فلا جرم اخر الله ذكر الكتب عن ذكر
الملائكة المرتبة الرابعة الرسل هم الذين يقتبسون انوار الوحي من الملائكة فيكونون متأخرين في الدرجة عن الكتب فلهذا
السبب جعل الله ذكر الرسل في الدرجة الرابعة واعلم ان في ترتيب هذه المراتب الاربع على هذا الوجه اسرارا غامضة
وحكما عظيمة لا يحسن ابداعها في الكتب والقدر الذي ذكرناه كاف في التشريف المسئلة الثانية الايمان بالله تعالى عبارة
عن الايمان بوجوده وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه اما الايمان بوجوده فهو ان تعلم ان وراء المتحيزات
موجودا خالقا لها وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقرا بوجود الاله لانه لا يثبت وراء المتحيزات شيئا آخر
فيكون خلافه معه في اثبات ذات الله تعالى اما الفلاسفة والمعتزلة فهم يقرون باثبات موجود سوى المتحيزات
موجد لها فيكون الخلاف معهم لا في الذات بل في الصفات واما الايمان بصفاته فالصفات اما سلبية واما ثبوتية اما
السلبية فهي ان يعلم انه فرد منزه عن جميع جهات التركيب فان كل مركب مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه
غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فاذا كل مركب فهو ممكن لذاته فكل ما ليس ممكنا لذاته
بل كان واجبا لذاته امتنع ان يكون مركبا بوجه من الوجوه بل كان فردا مطلقا واذا كان فردا لذاته لزم ان لا يكون متحيزا
ولا جسما ولا جوهرا ولا في مكان ولا حالا ولا محلا ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة واما الصفات الثبوتية
فبان تعلم ان الموجب لذاته نسبته الى بعض الممكنات كنسبته الى البواقي فلما راينا ان هذه المحدثات وقعت على وجه
يمكن وقوعها على خلاف تلك الاحوال علمنا ان المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات ثم نستدل بما في افعاله من الاحكام
والاتقان على كمال علمه فحينئذ نعرفه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موصوفا بنعوت الجلال وصفات الكمال وقد استقصينا
ذلك في تفسير قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم واما الايمان بافعاله فبان تعلم ان كل ما سواه فهو ممكن محدث
وتعلم ببديهة عقلك ان الممكن المحدث لا يوجد بذاته بل لا بد له من موجد يوجده وهو القديم فهذا الدليل يحملك
على ان تجزم بان كل ما سواه فانما حصل بتخليقه وايجاده وتكوينه الا انه وقع في البين عقدة وهي الحوادث التي
هي الافعال الاختيارية للحيوانات فالحكم الاول وهو انها ممكنة محدثة لا بد من استنادها الى واجب الوجود مطرد
فيها فان قلنا اني اجد من نفسي ان شئت ان اتحرك تحركت وان شئت ان لا اتحرك لم اتحرك فكانت حركاتي وسكناتي
بي لا بغيري فنقول قد علقت حركتك بمشيئتك لحركتك وسكونك بمشيئتك لسكونك فقبل حصول مشيئة الحركة لا تتحرك
وقبل حصول مشيئة السكون لا تسكن وعند حصول مشيئة الحركة لا بد وان تتحرك واذا ثبت هذا فنقول هذه المشيئة
كيف حدثت فان حدوثها اما ان يكون لا لمحدث اصلا او يكون لمحدث ثم ذلك المحدث اما ان يكون هو العبد او الله فان
حدثت لا لمحدث فقد لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر في احداثها الى مشيئة اخرى ولزم التسلسل فثبت
ان محدثها هو الله تعالى اذا ثبت هذا فنقول لا اختيار للانسان في حدوث تلك المشيئة وبعد حدوثها فلا اختيار له
في ترتيب الفعل عليها فاذا لم يكن له اختيار بالمشيئة به ولا في حصول الفعل بعد المشيئة به فالانسان مضطر في صورة
مختار فهذا الكلام قاهر قوي وفي معارضته اشكالان احدهما انه كيف يليق بكمال حكمته تعالى ايجاد هذه القبائح والفواحش
من الكفر والفسق الثاني انه لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الامر والنهي والمدح والثناء والذم والثواب والعقاب على
العبد فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم الا انه وارد عليه ايضا في العلم على ما قررناه في مواضع عدة واما المرتبة الرابعة

في الايمان بالله تعالى فهي معرفة احكامه ويجب ان نعلم في احكامه امورا اربعة احدها انها غير معللة بعلة اصلا لان
كل ما كان معللا كان صاحبه ناقصا بذاته كاملا بغيره وذلك على الحق سبحانه محال وثانيها ان تعلم ان المقصود
من شرعها منفعة عائدة الى العبد لا الى الحق فانه منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وثالثها ان تعلم ان له الالزام
والحكم في الدنيا كيف شاء واراد ورابعها ان تعلم انه لا يجب لاحد على الحق بسبب اعماله واقعاله شيء وانه في
الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله ويعذب من يشاء بعدله وانه لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء لان الكل
ملكه وملكه والمملوك المجازي لا حق له على المالك المجازي فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي واما المرتبة الخامسة
في الايمان بالله تعالى فمعرفة اسمائه قال في الاعراف ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال في بني اسرائيل اياما تدعوا
فله الاسماء الحسنى وقال في طه لا اله الا هو له الاسماء الحسنى وقال في آخر الحشر له الاسماء الحسنى يسبح له
ما في السموات والارض والاسماء الحسنى هي الاسماء الواردة في كتب الله المنزلة على السنة انبيائه المعصومين فهذا
هو الاشارة الى معاقد الايمان بالله واما الايمان بالملائكة فهو من اربعة اوجه اولها الايمان بوجودها فانها البحث
عن انها روحانية محضة او جسمانية او مركبة من القسمين فبتقدير كونها جسمانية فهي اجسام لطيفة او كثيفة وان كانت
لطيفة فهي اجسام نورانية او هوائية وان كانت كذلك فكيف يمكن ان يكون مع لطافة اجزائها بالغة في القوة الى
الغاية القصوى فذاك مقام العلماء الراسخين في علوم الحكمة القرآنية والبرهانية والمرتبة الثانية في الايمان
بالملائكة العلم بانهم معصومون مطهرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون وان لذتهم بذكر الله وانسهم بعبادة الله وكما ان حيوة كل واحد منا بنفسه التي هو عبارة
عن استنشاق الهواء فكذلك حيوتهم بذكر الله ومعرفته وطاعته والمرتبة الثالثة انهم وسائط بين الله تعالى
وبين البشر وكل قسم منهم موكل على قسم من اقسام هذا العالم كما قال تعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا
وقال والذاريات ذروا فالحاملات وقرا وقال والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا وقال والنازعات غرقا الحوالة الى سورة كالنازعات
والناشطات نشطا ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات اسرارا خفية اذا طالعها الراسخون في العلم وقفوا عليها
والمرتبة الرابعة ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الانبياء بواسطة الملائكة قال تعالى انه لقول رسول كريم
ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فهذه المراتب لا بد منها في حصول الايمان بالملائكة وكلما كان غوص
العقل في هذه المراتب اشد كان ايمانه بالملائكة اتم واما الايمان بالكتب فلا بد فيه من اربعة امور اولها ان تعلم
ان هذه الكتب وحي الى رسوله وانها ليست من باب الكهانة والسحر ولا من باب القاء الشياطين والارواح الخبيثة
وثانيها ان تعلم ان الوحي بهذه الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين فالله تعالى لم يمكن احدا من الشياطين
من القاء شيء من ضلالاتهم في اثناء هذا الوحي وعند هذا تعلم ان من قال ان الشياطين القى قوله تلك الغرانيق
العلى في اثناء الوحي فقد قال قولا عظيما وطرق التهمة والطعن الى القرآن والمرتبة الثالثة ان هذا القرآن لم يغير
ولم يحرف ولا دخل فيه فساد قول من قال ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شيء فعله عثمان رضي الله عنه فان
من قال ذلك اخرج القرآن عن كونه حجة والمرتبة الرابعة ان تعلم ان القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه وان محكمه
يكشف عن متشابهه واما الايمان بالرسل فلا بد فيه من امور اربعة المرتبة الاولى ان تعلم كونهم معصومين
عن الذنوب وقد احكمنا هذه المسئلة في تفسير قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وجميع
الآيات التي تمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تاويلاتها في هذا التفسير بعون الله تعالى المرتبة الثانية من مراتب
الايمان بهم ان تعلم ان النبي افضل ممن ليس بنبي ومن الصوفية من ينازع في هذا الباب المرتبة الثالثة قال بعضهم
انهم افضل من الملائكة وقال كثير من العلماء ان الملائكة السماوية افضل منهم وهم افضل من الملائكة الارضية
وقد ذكرنا هذه المسئلة في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ولارباب المكاشفات في هذه المسئلة
مباحثات غامضة المرتبة الرابعة ان تعلم ان بعضهم افضل من بعض وقد بينا ذلك في تفسير قوله تعالى تلك
الرسل فضلنا بعضهم على بعض ومنهم من انكر ذلك وتمسك بقوله تعالى في هذه الآية لا نفرق بين احد من رسله
واجاب العلماء عنه بان المقصود من هذا الكلام شيء آخر وهو ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء اذا كانوا
حاضرين هو ظهور المعجزة على وفق دعاويهم فاذا كان هذا هو الطريق فان صح هذا الطريق وجب في حق كل
من ظهرت المعجزة على وفق دعواه ان يكون صادقا وان لم يصح هذا الطريق وجب ان لا يدل في حق احد منهم
على صحة رسالته فاما ان يدل على رسالة البعض دون البعض فقول فاسد متناقض والغرض منه تزييف
طريقة اليهود والنصارى الذين يقولون بنبوة موسى وعيسى ويكذبون بنبوة محمد عليه السلام فهذا هو
المقصود من قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله لا ما ذكرتم من انه لا يجوز ان يكون بعضهم افضل من بعض
فهذا هو الاشارة الى اصول الايمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله المسئلة الثالثة قرأ حمزة وكتابه على
الواحد والباقون كتبه على الجمع اما الاول ففيه وجهان الاول ان المراد هو القرآن ثم الايمان به يتضمن الايمان
بجميع الكتب والرسل والثاني على معنى الجنس فيوافق على معنى الجمع ونظيره قوله تعالى وبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل اسم الجنس انما يفيد العموم اذا كان مقرونا بالالف واللام وهذه
مضافة قلنا قد جاء المضاف من الاسماء ويعني به الكثرة قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقال احل لكم
ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وهذا الاحلال شايع في جميع الصيام قال العلماء والقراءة بالجمع افضل لمشاكلة ما قبله
وما بعده من لفظ الجمع ولان اكثر القراء عليه واعلم ان القراء اجمعوا على ضم السين في الرسل وعن ابي عمرو يسكونها
وعن نافع وكتبه ورسله مخففين وحجة الجمهور ان اصل الكلمة على فعل بضم العين وحجة ابي عمرو هي انه لا يتوالى
اربع متحركات لانهم كرهوا ذلك ولهذا لم يتوال تلك الحركات في شعر الا ان يكون مزاحفا واجاب الاولون ان ذلك
مكروه في الكلمة الواحدة اما في الكلمتين فلا بدليل ان الادغام غير لازم في جعل لك مع انه توالى فيه خمس متحركات
والكلمة اذا اتصل بها ضمير فهي كلمتان لا كلمة واحدة المسئلة الرابعة قوله لا نفرق بين احد من رسله فيه محذوف

والتقدير يقولون لا نفرق بين احد من رسله كقوله والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا ومعناه يقولون اخرجوا وقال والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا اى قالوا هذا المسئلة الخامسة قرأ ابو عمرو يفرق بالياء على ان الفعل لكل واحد منهم وقرأ عبد الله لا يفرقون المسئلة السادسة احد فى معنى الجمع كقوله فما منكم من احد عنه حاجزين والتقدير عنه لا نفرق بين جميع رسله هذا هو الذى قالوه وعندى انه لا يجوز ان يكون احد ههنا فى معنى الجمع لانه يصير التقدير لا نفرق بين جميع رسله وهذا لا ينافى كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفى هو هذا لان اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل بل بين البعض وهو محمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان التاويل الذى ذكروه باطل بل معنى الاية لا نفرق بين احد من الرسل وبين غيره فى النبوة واذا فسرناه بهذا حصل المقصود من الكلام ثم قال تعالى وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وفى الاية مسائل المسئلة الاولى الكلام فى نظم هذه الاية من وجوه الاول وهو ان كمال الانسان فى ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل ان يعمل به واستكمال القوة النظرية بالعلم واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات والقوة النظرية اشرف من القوة العملية والقران مملوء من ذكرهما بشرط ان تكون القوة النظرية مقدمة على القوة العملية قال عن ابرهيم رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين فالحكم كمال القوة النظرية والحقنى بالصالحين كمال القوة العملية وقد اطنبنا فى شواهد هذا المعنى من القران فيما تقدم من هذا الكتاب اذا عرفت هذا فنقول الامر فى هذه الاية ايضا كذلك فقوله كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله قالوا سمعنا واطعنا اشارة الى استكمال القوة العملية الانسانية بهذه الاعمال الفاضلة الكاملة ومن وقف على هذه النكتة علم اشتمال القران على اسرار عجيبة غفل عنها الاكثرون الوجه الثانى من النظم فى هذه الاية ان للانسان اياما ثلاثة امس والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدا واليوم الحاضر والبحث عنه يسمى بالوسط والغد والبحث عنه يسمى بعلم المعاد والقران مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة قال فى اخر سورة الهود ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله وذلك اشارة الى معرفة المبدأ ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة لا جرم ذكرهما فى هذه الاية فقوله ولله غيب السموات والارض اشارة الى كمال العلم وقوله واليه يرجع الامر كله اشارة الى كمال القدرة فهذا هو الاشارة الى علم المبدأ واما علم الوسط وهو علم ما يجب ان يشتغل به اليوم فله ايضا مرتبتان البداية والنهاية اما البداية فالاشتغال بالعبودية واما النهاية فقطع النظر عن الاسباب وتفويض الامر كله الى مسبب الاسباب وذلك هو المسمى بالتوكل فذكر هذين المقامين فقال فاعبده وتوكل عليه واما علم المعاد فهو قوله وما ربك بغافل عما تعملون اى ليومك غد سيصل اليك فيه نتايج اعمالك فقد اشتملت هذه الاية على كل ما يبحث عنه فى هذه المراتب الثلاث ونظيرها ايضا قوله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون وهو اشارة الى علم المبدأ ثم قال وسلام على المرسلين وهو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله رب العالمين وهو اشارة الى علم المعاد على ما قال فى صفة اهل الجنة واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين اذا عرفت هذا فنقول تعريف هذه المراتب الثلاث مذكور فى اخر سورة البقرة فقوله امن الرسول الى قوله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى معرفة المبدأ وقوله وقالوا سمعنا واطعنا اشارة الى معرفة الوسط وهو معرفة الاحوال التى يجب ان يكون الانسان عاملا بها مشتغلا بها ما دام يكون فى هذه الحيوة الدنيا وقوله غفرانك ربنا واليك المصير اشارة الى علم المعاد والوقوف على هذه الاسرار نور القلب يجذبه من ضيق عالم الاجسام الى فسحة عالم الافلاك وانوار بهجة السموات الوجه الثالث فى النظم ان المطالب قسمان احدهما البحث عن حقايق الموجودات والثانى البحث عن احكام الافعال فى الوجوب والجواز والحظر اما القسم الاول فمستفاد من العقل والثانى فمستفاد من السمع فالقسم الاول هو المراد بقوله والمؤمنون كل امن بالله والقسم الثانى هو المراد بقوله وقالوا سمعنا واطعنا المسئلة الثانية قال الواحدى قوله سمعنا واطعنا اى سمعنا قوله واطعنا امره الا انه حذف لان فى الكلام دليلا عليه من حيث انهم مدحوا به واقول هذا من الباب الذى ذكره عبد القاهر النحوى ان حذف المفعول فيه ظاهرا وتقديرا اولى لانك اذا جعلت التقدير سمعنا قوله واطعنا امره افاد ههنا قولا اخر غير قوله وامرا اخر يطاع سوى امره فاذا لم يقدر فيه ذلك المفعول افاد انه ليس فى الوجود قول يجب سمعه الا قوله وليس فى الوجود امر يقال فى مقابلته اطعنا الا امره فكان حذف المفعول صورة ومعنى فى هذا الموضع اولى المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى لما وصف ايمان هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بانهم يقولون سمعنا واطعنا فقوله سمعنا ليس المراد منه السماع الظاهر لان ذلك لا يفيد المدح بل المراد انا سمعناه باذان عقولنا اى عقلناه وعلمنا صحته وتيقنا ان كل تكليف ورد على لسان الملائكة والانبياء عليهم السلام الينا فهو حق صحيح واجب القبول والسمع بمعنى القبول والفهم وارد فى القران قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمعنى لمن سمع الذكرى بفهم حاضر وعكسه قوله تعالى كان لم يسمعها كان فى اذنيه وقرا ثم قال بعد ذلك واطعنا فدل هذا على انه كما صح اعتقادهم فى هذه التكاليف فهم ما اخلوا بشئ منها فجمع تعالى بهذين اللفظين كل ما يتعلق بابواب التكاليف علما وعملا ثم حكى عنهم بعد ذلك انهم قالوا غفرانك ربنا واليك المصير وفيه مسائل المسئلة الاولى فى هذه الاية سؤال وهو ان القوم لما قبلوا التكاليف وعملوا بها فاى حاجة بهم الى طلب المغفرة والجواب من وجوه الاول انهم وان بذلوا مجهودهم فى اداء هذه التكاليف الا انهم كانوا خائفين من تقصير يصدر عنهم فلما جوزوا ذلك قالوا غفرانك ربنا ومعناه انهم يلتمسون من قبله الغفران فيما يخافون من تقصير فيما ياتون ويذرون والثانى روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال انه ليغان على قلبى حتى انى لاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة فذكروا لهذا الحديث تاويلات من جملتها انه عليه السلام كان فى الترقى فى درجات العبودية فكان كلما ترقى من مقام الى مقام اعلى من الاول رأى الاول حقيرا وكان يستغفر الله منه فحمل طلب المغفرة فى هذه الاية على هذا الوجه ايضا غير مستبعد والثالث ان جميع الطاعات فى مقابلة

حقوق الهية جنايات وكل انواع المعارف الحاصلة عند الخلق فى مقابلة انواع كبريائه تقصير وقصور وجهل ولذلك قال وما قدروا الله حق قدره واذا كان كذلك فالعبد فى اى مقام كان من مقام العبودية وان كان عاليا جدا اذا قوبل ذلك بجلال كبريائه تعالى صار عين التقصير الذى يجب الاستغفار منه وهذا هو السر فى قوله لمحمد عليه السلم فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك فان مقام عبوديته وان كانت عالية الا انه ينكشف له فى درجات مكاشفاته انها بالنسبة الى ما يليق بالحضرة الصمدية عين التقصير فكان يستغفر منها ولذلك حكى عن اهل الجنة كلامهم فقال دعويهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وسبحان اشارة الى التنزيه ثم قال واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين يعنى ان كل الحمد له وان كنا لا نقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا وعلى ذكره بالسنتنا المسئلة الثانية قوله غفرانك تقديره اغفر غفرانك ويستغنى بالمصدر عن الفعل فى الدعاء نحو سقيا ورعيا قال الفراء هو مصدر وقع موقع الامر فنصب ومثله الصلوة الصلوة الاسد الاسد وهذا اولى من قول من يقول نسئلك غفرانك لان هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كان دالا عليه ونظيره قوله حمدا وشكرا اى احمد حمدا واشكر شكرا المسئلة الثالثة ان طلب هذا الغفران مقرون بامرين احدهما بالاضافة اليه وهى قوله غفرانك والثانى انه اردفه بقوله ربنا وهذان القيدان يتضمنان فوائد احدها انت الكامل فى هذه الصفة فانت غافر الذنب وانت غفور وربك الغفور وهو الغفور الودود وانت الغفار واستغفروا ربكم انه كان غفارا بل قال انه كان غفارا يعنى انه ليست غفاريته من هذا الوقت بل كان قبل هذا الوقت غفارا للذنوب فهذه الغفارية كالحرفة له فقوله ههنا غفرانك يعنى اطلب المغفرة منك وانت الكامل فى هذه الصفة والمطموع من الكامل فى صفة ان يعطى عطية كاملة فقوله غفرانك طلب لغفران كامل وما ذلك الا بان يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ويبدلها بالحسنات كما قال فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وثانيها روى فى الحديث الصحيح ان لله مائة جزء من الرحمة قسم جزءا منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات فبها يتراحمون واخر تسعة وتسعين جزءا ليوم القيمة فاظن ان المراد من قوله غفرانك هو ذلك الغفران الكبير كان العبد يقول هب ان جرمى كثير لكن غفرانك اعظم من جرمى وثالثها كان العبد يقول كل صفة من صفات جلالك والهيتك فانها تظهر اثارها فى محل معين فلولا الوجود بعد العدم لما ظهرت اثار قدرتك ولولا الترتيب العجيب والتاليف الانيق لما ظهرت اثار علمك فكذلك لولا جرم العبد وجنايته وعجزه وحاجته لما ظهرت اثار غفرانك فقوله غفرانك معناه طلب الغفران الذى لا يمكن ظهور اثاره الا فى حقى وفى حق امثالى من المجرمين واما القيد الثانى وهو قوله ربنا ففيه فوائد اولها ربيتنى حين كنت معدوما ولو لم تربنى فى ذلك الوقت لما تضررت به لانى كنت حينئذ باقيا فى العدم واما الان فلو لم تربنى لاقع فى الضرر الشديد فاسالك ان لا تهملنى وثانيها ربيتنى حين ما لم اذكرك بالتوحيد فكيف يليق بكرمك ان لا تربينى حين ما افنيت عمرى فى توحيدك وثالثها ربيتنى فى الماضى فاجعل تربيتك لى فى الماضى شفيعا اليك فى ان تربينى فى المستقبل ورابعها ربيتنى فى الماضى واتمام المعروف خير من ابتدائه فتمم هذه التربية بفضلك ورحمتك ثم قال تعالى واليك المصير وفيه فائدتان احديهما بيان انهم كما اقروا بالمبدأ فكذلك اقروا بالمعاد لان الايمان بالمبدأ اصل للايمان بالمعاد فان من اقر بان الله تعالى عالم بالجزئيات قادر على كل الممكنات لا بد وان يقر بالمعاد الثانية ان العبد متى علم انه لا بد له من المصير اليه والذهاب الى حيث لا حكم الا حكم الله ولا يستطيع احد ان يشفع الا باذن الله كان اخلاصه فى الطاعات اتم واحترازه عن السيئات اكمل وههنا اخر ما شرح الله تعالى من ايمان المؤمنين قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولينا فانصرنا على القوم الكافرين اعلم ان فى الاية مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يحتمل ان يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل ان يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام فى قوله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وقالوا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويؤيد ذلك ما اردفه من قولهم ربنا لا تؤاخذنا فكانه تعالى حكى عنهم طريقهم فى التمسك بالايمان والعمل الصالح وحكى عنهم فى جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بانه لا يكلف نفسا الا وسعها المسئلة الثانية فى كيفية النظم ان قلنا ان هذا من كلام المؤمنين فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا فكانهم قالوا كيف لا نسمع ولا نطيع وانه تعالى لا يكلفنا الا ما فى وسعنا وطاقتنا فاذا كان هو تعالى بحكم الرحمة الالهية لا يطالبنا الا بالشئ السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب ان نكون سامعين مطيعين وان قلنا ان هذا من كلام الله تعالى فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا بعد ذلك غفرانك ربنا دل ذلك على ان قولهم غفرانك طلب المغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير على سبيل الغفلة والسهو لان مع قولهم سمعنا واطعنا لا يصدر التقصير منهم على سبيل العمد فلما كان قولهم غفرانك طلبا للمغفرة فى تلك التقصيرات لا جرم خفف الله تعالى عليهم ذلك وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمعنى انكم اذا سمعتم واطعتم وما تعمدتم التقصير فبعد ذلك لو وقع منكم نوع من التقصير على سبيل السهو فلا تكونوا خائفين عنه فان الله لا يكلف نفسا الا وسعها وبالجملة فهذا اجابة لهم فى دعائهم فى قولهم غفرانك ربنا المسئلة الثالثة يقال كلفته الشئ فتكلف والكلفة اسم منه والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه قال الفراء هو اسم كالوجد والجهد وقال بعضهم الوسع هو دون المجهود فى المشقة وهو ما يتسع له قدرة الانسان المسئلة الرابعة المعتزلة عولوا على هذه الاية فى انه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه ونظيره قوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر وقالوا هذه الايات صريحة فى نفى تكليف ما لا يطاق قالوا واذا ثبت هذا قلنا فيه اصلان الاول ان العبد موجد لافعال نفسه فانه لو كان موجدها هو الله كان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق فان الله تعالى اذا

مكان حرج وحرج اى ضيق وقد حرج صدره يحرج حرجا ص

خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدرة البتة للعبد على ذلك الفعل ولا على تركه اما انه لا قدرة له على الفعل فلان ذلك الفعل وجد بقدرة الله تعالى والموجود لا يوجد ثانيا واما انه لا قدرة له على الدفع فلان قدرته اضعف من قدرة الله فكيف يقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى واذا لم يخلق الله الفعل استحال ان يكون للعبد قدرة على التحصيل فثبت انه لو كان موجد فعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق والثاني ان الاستطاعة قبل الفعل والا لكان الكافر المامور بالايمان لم يكن قادرا على الايمان فكان ذلك التكليف تكليفا بما لا يطاق هذا تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضع اما الاصحاب فقالوا دلت الدلائل العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب المصير الى تاويل الاية فالحجة الاولى ان من مات على الكفر تبينا بموته على الكفر ان الله تعالى كان في الازل عالما بانه يموت على الكفر ولا يؤمن قط فكان العلم بعدم الايمان موجودا والعلم بعدم الايمان ينافي وجود الايمان على ما قررنا في مواضع وهو ايضا مقدمة بينة في نفسها فكان تكليفه بالايمان مع حصول العلم بعدم الايمان تكليفا بالجمع بين النقيضين وهذه الحجة كما انها جارية في العلم فهي ايضا جارية في الجبر الحجة الثانية صدور الافعال من العبد يتوقف على الداعي وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان الامر كذلك كان تكليف ما لا يطاق لازما انما قلنا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي لان قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك فلو ترجح احد الجانبين على الاخر من غير مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع وانما قلنا ان تلك الداعية من الله لانها لو كانت من العبد لافتقر ايجادها الى داعية اخرى ولزم التسلسل وانما قلنا انه متى كان الامر كذلك لزم الجبر لان عند حصول الداعية المرجحة لاحد الطرفين صار الطرف الاخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فاذا صدور الايمان من الكافر يكون ممتنعا وهو مكلف به فكان التكليف تكليف ما لا يطاق الحجة الثالثة ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء الداعيتين او حال رجحان احدهما على الاخر فان كان الاول كان التكليف تكليف ما لا يطاق لان الاستواء يناقض الرجحان فاذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان فقد كلف بالجمع بين النقيضين وان كان الثاني فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب وان وقع بالمرجوح فقد وقع بالممتنع الحجة الرابعة انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان والايمان تصديق في كل ما اخبر الله تعالى عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وذلك تكليف ما لا يطاق الحجة الخامسة العبد غير عالم بتفاصيل فعله لان من حرك اصبعه لم يعرف عدد الاحياز التي حرك اصبعه فيها لان الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات مختلطة بسكنات والعبد لم يخطر بباله انه تحرك في بعض تلك الاحياز وسكن في بعضها وانه اين تحرك واين سكن واذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجدا لها لانه لما لم يقصد ايجاد ذلك العدد المخصوص من الافعال فلو دخل ذلك القدر دون الازيد والانقص فقد ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت ان العبد غير موجد واذا لم يكن موجدا كان تكليف ما لا يطاق لازما على ما ذكرنا فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية في هذا الباب فعلمنا انه لا بد للاية من التاويل وفيه وجوه الاول وهو الاصوب انه قد ثبت انه متى وقع التعارض بين القاطع العقلي والظاهر السمعي فاما ان نصدقهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين واما ان نكذبهما وهو محال لانه ابطال للنقيضين واما ان نكذب القاطع العقلي ونرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة فالقول بترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معا فلم يبق الا ان نقطع بصحة الدلائل العقلية ونحمل الظاهر السمعي على التاويل وهذا الكلام هو الذي يعول المعتزلة عليه ابدا في دفع الظواهر التي تمسك بها اهل السنة فبهذا الطريق علمنا ان لهذه الاية تاويلا في الجملة سواء عرفناه او لم نعرفه وحينئذ لا نحتاج الى الخوض فيه على سبيل التفصيل الوجه الثاني في الجواب هو انه لا معنى للتكليف والامر والنهي الا الاعلام بانه متى فعل كذا فانه يثاب ومتى لم يفعل فانه يعاقب فاذا وجد ظاهر الامر فلو كان المامور به ممكنا كان ذلك امرا وتكليفا في الحقيقة والا لم يكن في الحقيقة تكليفا بل كان اعلاما بنزول العقاب به في الاخرة واشعارا بانه انما خلق للنار الوجه الثالث وهو ان الانسان ما دام لم يمت فانا لا ندري ان الله علم منه انه يموت على الكفر او ليس كذلك فنحن شاكون في قيام المانع فلا جرم نامره بالايمان ونحثه عليه فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته ان المانع كان قائما في حقه فتبين ان شرط التكليف كان زائلا عنه حال حيوته وهذا قول طائفة من قدماء اهل الجبر الوجه الرابع انا بينا ان قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس قول الله تعالى بل قول المؤمنين فلا يكون حجة الا ان هذا ضعيف وذلك لان الله تعالى لما حكاه عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب هذا الكلام وجب ان يكونوا صادقين في هذا الكلام اذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في هذا الموضع ونسئل الله العظيم ان يرحم عجزنا وقصور فهمنا وان يعفو خطايانا فانا لا نطلب الا الحق ولا نروم الا الصدق اما قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ففيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان هل في اللغة فرق بين الكسب وبين الاكتساب قال الواحدي الصحيح عند اهل اللغة انهما واحد لا فرق بينهما قال ذو الرمة — الفى اباه بذلك الكسب يكتسب — والقران ايضا ناطق بذلك قال تعالى كل نفس بما كسبت رهينة ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته وقال والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فدل هذا على اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الاخر ومن الناس من سلم الفرق ثم فيه قولان احدهما ان الاكتساب اخص من الكسب لان الكسب ينقسم الى كسبه لنفسه ولغيره والاكتساب لا يكون الا ما يكتسبه لنفسه خاصة يقال فلان كاسب اهله ولا يقال مكتسب اهله والثاني قال صاحب الكشاف انما خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب لان الاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي منجذبة اليه وامارة به كانت في تحصيله اعمل واجد فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ولما لم تكن في باب الخير كذلك وصفت

من هامش الاصل [illegible]

بالادلالة

بالادلالة فيه على الاعمال المسئلة الثانية المعتزلة احتجوا بهذه الاية على ان فعل العبد بايجاده وتكوينه وقالوا لان الاية صريحة في اضافة خيره وشره اليه ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ويجري صدور افعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الامور التي لا قدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم وبالله التوفيق قال القاضي لو كان الله تعالى خالقا لافعالهم فما الفائدة في التكليف وما الوجه في ان يسئلوه ان لا يثقل عليهم والتثقيل على قولهم كالتخفيف فانه تعالى يخلقه فيهم وليس يلحقه نصب ولا لغوب المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على فساد القول بالمحابطة وقالوا لانه تعالى اثبت كلا الامرين على سبيل الجمع فبين ان لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح في ان هذين الاستحقاقين يجتمعان وانه لا يلزم من طريان احدهما زوال الاخر قال الجبائي ظاهر الاية وان دل على الاطلاق الا انه مشروط والتقدير لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح اذا لم يبطله وعليها ما اكتسبت من العقاب اذا لم يكفره بالتوبة وانما صرنا الى اضمار هذا الشرط لما ثبت ان الثواب يجب ان يكون منفعة دائمة خالصة وان العقاب يجب ان يكون مضرة خالصة دائمة والجمع بينهما محال في العقول فكان الجمع بين استحقاقيهما ايضا محالا واعلم ان الكلام في هذه المسئلة قد تقدم على الاستقصاء في تفسير قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده المسئلة الرابعة احتج كثير من المتكلمين بهذه الاية في بيان ان الله تعالى لا يعذب الاطفال بذنوب ابائهم ووجه الاستدلال ظاهر ونظيره قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى المسئلة الخامسة الفقهاء تمسكوا بهذه الاية في اثبات ان الاصل في الاملاك البقاء والاستمرار لان اللام في قوله تعالى لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص وتاكد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كل امرئ احق بكسبه من ولده ووالده والناس اجمعين واذا تمهد هذا الاصل خرج عليه شيء كثير من مسائل الفقه منها ان المضمونات لا تملك باداء الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والعارض الموجود اما الغصب واما الضمان وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل ام الولد والمدبرة ومنها انه اذا غصب ساجة فادرجها في بنائه او غصب حنطة فطحنها لا يزول الملك لقوله لها ما كسبت ومنها انه لا شفعة للجار لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والفرق بين الشريك والجار ظاهر بدليل ان الجار مقدم على الشريك وذلك يمنع من حصول الاستواء ولان التضرر بمخالطة الجار اقل ولان في الشركة يحتاج الى تحمل مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا يمنع وجوب الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل ان المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ولا يكون القطع مقتضيا لزوال الملك عنه ومنها ان منكري وجوب الزكوة احتجوا به وجوابه ان الدلائل الموجبة للزكوة اخص والخاص مقدم على العام وبالجملة فهذه الاية اصل كبير في فروع الفقه ثم اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم قال الدعاء مخ العبادة ولان الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ويشاهد جلال الله وكرمه وعزته وعظمته بنعت الاستغناء والتعالي وهو المقصود من جميع العبادات والطاعات فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع الى الله والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب فقال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا واعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين اربعة انواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا الا في النوع الرابع من الدعاء فانه حذف هذه الكلمة عنها وهو قوله واعف عنا واغفر لنا اما النوع الاول فهو قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وفيه مسائل المسئلة الاولى لا تؤاخذنا اي لا تعاقبنا وانما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد لان المسيء قد امكن من نفسه وطرق السبيل اليها بفعله فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه في ايذائه وعندي فيه وجه اخر وهو ان الله يأخذ المذنب بالعقوبة فالمذنب كانه ياخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم فانه لا يجد من يخلصه من عذابه الا هو فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به فلما كان كل واحد منهما ياخذ الاخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة المسئلة الثانية في النسيان وجهان الاول المراد منه هو النسيان نفسه الذي هو ضد الذكر فان قيل اليس فعل الناسي في محل العفو بحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فاذا كان النسيان في محل العفو قطعا فما معنى طلب العفو عنه بالدعاء والجواب عنه من وجوه الاول ان النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ومنه ما لا يعذر الا ترى ان من راى على ثوبه دما فاخر ازالته الى ان نسي فصلى وهو على ثوبه عد مقصرا اذ كان يلزمه المبادرة الى ازالته واما اذا لم يره في ثوبه فانه يعد معذورا وكذا اذا رمى صيدا في موضع فاصاب انسانا فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي انه يصيب ذلك الصيد او غيره فاذا رمى ولم يتحرز كان ملوما واما اذا لم يكن كذلك فانه يكون معذورا وكذلك اذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القران يكون ملوما واما اذا واظب على القراءة لكنه مع ذلك نسي فههنا يكون معذورا فثبت ان النسيان على قسمين منه ما يكون معذورا ومنه ما لا يكون معذورا وروي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد ان يذكر حاجة شد خيطا في اصبعه فثبت بما ذكرنا ان الناسي قد يكون معذورا وقد لا يكون معذورا وهو ما اذا ترك التحفظ واعرض عن اسباب التذكر واذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء الوجه الثاني في الجواب ان يكون هذا على سبيل التقدير لان المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله تعالى حق تقاته فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي الا على وجه النسيان والخطا فكان وصفهم بالدعاء بذلك اشعارا ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كانه قيل ان كان النسيان مما يجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به الوجه الثالث ان المقصود من الدعاء اظهار التضرع الى الله تعالى لا طلب الفعل ولذلك فان الداعي كثيرا ما يدعو بما يقطع بان الله تعالى يفعله سواء دعا او لم يدع قال رب احكم بالحق وقال ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك وقالت الملائكة في دعائهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك فكذا في هذه الاية العلم بان النسيان مغفور لا يمنع من حسن طلبه في الدعاء الوجه الرابع في الجواب ان [illegible]

اجيب دعوة الداع اذا دعان

وما استكرهوا عليه

عفوا وذلك لان الانسان اذا علم انه بعد النسيان يكون مؤاخذا فانخوف المؤاخذة يستديم التذكر فحينئذ لا يصدر عنه النسيان الا ان استدامة ذلك التذكر فعل شاق على النفس فلما كان ذلك جائزا في العقل لاجرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء الوجه الخامس ان اصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق تمسكوا بهذه الاية فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز عن الفعل فلولا انه جائز عقلا من الله تعالى ان يعاقبه عليه والا لما طلب بالدعا ترك المؤاخذة عليه والقول الثاني في تفسير النسيان ان يحمل على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما وقال تعالى نسوا الله فنسيهم اي تركوا العمل لله فترك ان يثيبهم ويقول الرجل لصاحبه لا تنسني من عطيتك اي لا تتركني فالمراد بهذا النسيان ان يترك الفعل لتاويل فاسد والمراد بالخطا ان يفعل الفعل لتاويل فاسد **المسئلة الثالثة** اعلم ان النسيان والخطا المذكورين في الاية اما ان يكونا مفسرين بتفسير يتحقق فيه القصد الى فعل ما لا ينبغي او يكونا مفسرين بتفسير يتحقق فيه القصد الى فعل ما لا ينبغي او يكون احدهما كذلك دون الاخر فاما الاحتمال الاول فانه يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر لان العمد الى المعصية لما كان حاصلا في النسيان وفي الخطاء ثم انه تعالى امر المسلمين بان يدعوا ربهم بقولهم لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فكان ذلك امرا من الله لهم بان يطلبوا منه ان لا يعذبهم على المعاصي ولما امرهم بطلب ذلك دل على انه يعطيهم هذا المطلوب وذلك يدل على حصول العفو لاهل الكبائر واما القسم الثاني والثالث فباطلان لان المؤاخذة على ذلك قبيحة عند الخصم وما يقبح من الله فعله يمتنع ان يطلب بالدعاء فان قيل الناسي قد يؤاخذ في ترك التحفظ على ما قررتم في المسئلة المتقدمة قلنا هو في الحقيقة مؤاخذة بترك التحفظ قصدا وعمدا فالمؤاخذة انما حصلت على ما تركه عمدا فظهر بما ذكرنا دلالة هذه الاية على رجاء العفو لاهل الكبائر اما قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا اعلم ان هذا هو النوع الثاني من الدعاء وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الاصر في اللغة الشدة والثقل قال النابغة ٭ يا مانع الضيم ان يغشى سراتهم ٭ والحامل الاصر عنهم بعد ما غرقوا ٭ ثم يسمى العهد اصرا لانه ثقيل قال تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي عهدي وميثاقي والاصر العطف يقال ما تاصرني عليه آصرة اي رحم وقرابة وانما سمي العطف اصرا لان من عطفت عليه ثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره **المسئلة الثانية** ذكر اهل التفسير فيه وجوها الاول لا تشدد علينا في التكاليف كما شددت على من قبلنا من اليهود قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلوة وامرهم باداء ربع اموالهم في الزكوة ومن اصاب ثوبه نجاسة امر بقطعها وكانوا اذا نسوا شيئا عجلت لهم العقوبة في الدنيا وكانوا اذا اتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كانت حلالا لهم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر وكان عذابهم معجلا في الدنيا كما قال من قبل ان نطمس وجوها وكانوا يمسخون قردة وخنازير قال القفال ومن نظر في السفر الخامس من التوراة التي يدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما اخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ورأى الاعاجيب الكثيرة فالمؤمنون سألوا ربهم ان يصونهم عن امثال هذه التغليظات وهو بفضله ورحمته قد ازال ذلك عنهم قال تعالى في صفة هذه الامة ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقال عليه السلام رفع عن امتي المسخ والخسف والغرق وقال تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والمؤمنون انما طلبوا هذا التخفيف لان التشديد مظنة التقصير والتقصير موجب للعقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله فلاجرم طلبوا السهولة في التكاليف والقول الثاني لا تحمل علينا عهدا وميثاقا يشبه ميثاق من قبلنا في الغلظ والشدة وهذا القول يرجع الى الاول في الحقيقة لكن باضمار شيء زائد على الملفوظ فيكون القول الاول اولى **المسئلة الثالثة** لقائل ان يقول دلت الدلائل العقلية والسمعية على انه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فما السبب في ان شدد التكليف على اليهود حتى تادى ذلك الى وقوعهم في المخالفة والتمرد قالت المعتزلة من الجائز ان يكون الشيء مصلحة في حق انسان مفسدة في حق غيره فاليهود لما كانت الفظاظة والغلظ على طباعهم غالبة فما كانوا ينصلحون الا بالتكاليف الشديدة الشاقة وهذه الامة كانت الرقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ اجاب الاصحاب بان السؤال الذي ذكرنا في المقام الاول ننقله الى المقام الثاني فنقول ولماذا خص اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا الى التشديدات العظيمة في التكاليف ولماذا خص هذه الامة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار تكفيهم التكاليف السهلة في حصول مصالحهم ومن تامل وانصف علم ان هذه التعليلات عليلة يجل جناب الجلال عن ان يوزن بميزان الاعتزال وهو سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون اما قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به اعلم ان هذا هو النوع الثالث من دعاء المؤمنين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الطاقة اسم من الاطاقة كالطاعة من الاطاعة والجابة من الاجابة وهي توضع موضع المصدر **المسئلة الثانية** من الاصحاب من تمسك به في ان تكليف ما لا يطاق جائز اذ لو لم يكن جائزا لما حسن طلبه بالدعاء من الله اجابت المعتزلة عنه من وجوه الاول ان قوله لا طاقة لنا به اي ما يشق فعله مشقة غليظة وهو كما يقول الرجل لا استطيع ان انظر الى فلان اذا كان مستثقلا له قال الشاعر ٭ انك ان كلفتني ما لم اطق ٭ ساءك ما سرك مني من خلق ٭ وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المملوك له طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا يطيق اي ما يشق عليه وروى عمران بن الحصين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المريض يصلي جالسا فان لم يستطع فعلى جنبه فقوله فان لم يستطع ليس معناه عدم القوة على الجلوس بل كل الفقهاء يقولون المراد منه اذا كان يلحقه في الجلوس مشقة شديدة وقال تعالى في وصف الكفار ما كانوا يستطيعون السمع اي كان يشق عليهم ذلك والوجه الثاني انه تعالى لم يقل لا تكلفنا ما لا طاقة لنا بل قال لا تحملنا ما لا طاقة لنا به والتحميل هو ان يضع عليه ما لا طاقة له بتحمله فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحملنا عذابك الذي لا نطيق احتماله فلو حملنا الاية على ذلك كان قوله لا تحمل حقيقة فيه ولو حملناه على التكليف

الضيم الظلم والسراة جمع سري ... جمع عزيز ولا يعرف غيره

كان قوله

كان قوله لا تحملنا مجازا فيه فكان الاول اولى الوجه الثالث هب انهم سألوا الله ان لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز ان يفعل خلاف ذلك لانه لو دل على ذلك لدل قوله رب احكم بالحق على جواز ان يحكم بباطل ولدل قول ابرهيم عليه السلام ولا تخزني يوم يبعثون على جواز ان يخزي الانبياء عليهم السلام وقال تعالى لرسوله ولا تطع الكافرين ولا يدل ذلك على جواز ان يطيع الرسول الكافرين والمنافقين وكذلك الكلام في قوله لئن اشركت ليحبطن عملك هذا جملة اجوبة المعتزلة اجاب الاصحاب فقالوا اما الوجه الاول فمدفوع من وجهين الاول انه لو كان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به محمولا على ان لا يشدد عليهم في التكليف لكان معناه ومعنى الاية المتقدمة عليه وهو قوله لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا واحدا فيكون هذا تكرارا محضا وذلك غير جائز الثاني انا بينا ان الطاقة هي القدرة فقوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ظاهره لا تحملنا ما لا قدرة لنا عليه اقصى ما في الباب انه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستثقال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا ان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة اما الوجه الثاني فجوابه ان التحميل مخصوص في عرف القرآن بالتكليف قال تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان ثم هب انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به عام في العذاب وفي التكليف فوجب اجراؤه على ظاهره اما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز اما الوجه الثالث فجوابه ان فعل الشيء اذا كان ممتنعا لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ويصير ذلك جاريا مجرى ما يقول الرجل في دعائه وتضرعه ربنا لا تجمع بين الضدين ولا تقلب القديم محدثا فكما ان ذلك غير جائز فكذا ما ذكرتم اذا ثبت هذا فنقول هذا هو الاصل فان صار متروكا في بعض الصور بدليل منفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل **المسئلة الثالثة** اعلم انه تعالى حكى في هذه الايات سؤالات ثلاثة الاول لم قال في الاية الاولى ولا تحمل علينا اصرا وفي هذه الاية لا تحملنا خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل الجواب ان الشاق يمكن حمله اما ما لا يكون مقدورا لا يمكن حمله فالحاصل فيما لا يطاق هو التحميل فقط اما الحمل فغير ممكن واما الشاق فالحمل والتحميل ممكنان فيه فلهذا السبب خص الاية الاخيرة بالتحميل السؤال الثاني انه تعالى طلب بالدعاء اولا ان لا يشدد عليهم في التكليف ثم طلب ثانيا ان لا يكلفهم بما لا يطيقونه وكان يجب ان يكون الترتيب بالعكس الجواب الذي يخطر ببالي والعلم عند الله تعالى ان للعبد مقامين الاول قيامه بظاهر الشريعة والثاني شروعه في بيداء المكاشفة وذلك هو ان يشتغل بمعرفة الله تعالى وخدمته وطاعته وشكر نعمه ففي المقام الاول طلب ترك التشديد وفي المقام الثاني قال لا تطلب مني حمدا يليق بجلالك ولا شكرا يليق بالائك ونعمائك ولا معرفة تليق بقدس عظمتك فان ذلك لا يليق بذكري وشكري وفكري ولا طاقة لي بذلك ولما كانت الشريعة متقدمة على الحقيقة لاجرم كان قوله ولا تحمل علينا اصرا مقدما في الذكر على قوله ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به السؤال الثالث انه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الادعية بصيغة الجمع فانهم قالوا لا تؤاخذنا ولا تحمل علينا ولا تحملنا والجواب ان المقصود منه بيان ان قبول الدعاء عند الاجتماع اكمل وذلك لان للهمم تاثيرات فاذا اجتمعت الارواح والدواعي على شيء واحد كان حصوله اكمل اما قوله تعالى واعف عنا واغفر لنا وارحمنا فاعلم ان هذه الانواع الثلاثة من الادعية كانت مقرونة بلفظ ربنا واما هذا الدعاء الرابع فقد حذف منه لفظ ربنا وظاهره يدل على طلب الفعل وفيه سؤالان السؤال الاول لم لم يذكر ههنا لفظ ربنا الجواب ان النداء انما يحتاج اليه عند البعد اما عند القرب فلا وكانه تعالى يقول لما اتى بالنداء اشعارا بان العبد اذا واظب على التضرع نال القرب من الله تعالى وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار اخر السؤال الثاني ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة الجواب ان العفو ان يسقط عنه العقاب والمغفرة ان يستر عليه جرمه صونا له من عذاب التخجيل والفضيحة كان العبد يقول اطلب منك العفو واذا عفوت عني فاستر علي فان الخلاص من عذاب النار انما يطيب اذا حصل عقيبه الخلاص من عذاب الفضيحة فالاول هو العذاب الجسماني والثاني هو العذاب الروحاني فلما تخلص منهما اقبل على طلب الثواب وهو ايضا قسمان ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحاني وغايته ان يتجلى له نور جلال الله تعالى وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله وذلك بان يصير غائبا عن كل ما سوى الله تعالى مستغرقا بالكلية في نور حضرة جلال الله تعالى فقوله وارحمنا [illegible] فذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى واما قوله انت مولانا ففائدة اخرى وذلك لان هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بانه سبحانه هو المتولي لكل نعمة يصلون اليها وهو المعطي لكل مكرمة يفوزون بها فلاجرم اظهروا عند الدعاء انهم في كونهم متكلين على فضله واحسانه بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصلحته الا بتدبير قيمه والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته الا باصلاح مولاه فهو سبحانه قيوم السموات والارض والقائم باصلاح مهمات الكل وهو المتولي في الحقيقة للكل على ما قال تعالى نعم المولى ونعم النصير ونظيره هذه الاية الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور اي ناصرهم وقوله فان الله هو مولاه اي ناصره وقوله ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم ثم قال تعالى فانصرنا على القوم الكافرين اي انصرنا عليهم في محاربتنا معهم وفي مناظرتنا بالحجة معهم وفي اعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال ليظهره على الدين كله ومن المحققين من قال فانصرنا على القوم الكافرين المراد منه اعانة الله بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية الى ما سوى الله تعالى وهذا اخر السورة وروى الواحدي عن مقاتل بن سليمان انه لما اسري بالنبي صلى الله عليه وسلم الى السماء اعطي خواتيم سورة البقرة فقالت الملائكة ان الله تعالى اكرمك بحسن الثناء بقوله آمن الرسول فسله وارغب اليه فعلمه جبريل عليه السلام كيف يدعو فقال محمد صلى الله تعالى عليه وسلم

والمنافقين

الاطاقة

وارحمنا

غفرانك ربنا فقال الله تعالى قد غفرت لكم فقال لا تؤاخذنا فقال الله تعالى لا اؤاخذكم فقال لا تحمل علينا اصرا
فقال لا اشدد عليكم فقال لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال تعالى لا احملكم ذلك فقال واعف عنا واغفر لنا
وارحمنا فقال الله تعالى قد عفوت عنكم وغفرت لكم ثم انصركم على القوم الكافرين و في بعض الروايات ان محمد
صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات والملائكة كانوا يقولون آمين .

سورة آل عمران بسم الله الرحمن الرحيم مائتا آيات وهي مدنية

الم الله لا اله الا هو الحي القيوم نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام. اما تفسير الم فقد تقدم في سورة البقرة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قرا ابو بكر عن عاصم الم الله بسكون الميم ونصب الهمزة في الله والباقون موصولا بفتح الميم. اما قراءة عاصم ففيها وجهان الاول نية الوقف ثم اظهار الهمزة لاجل الابتداء والثاني ان يكون ذلك على لغة من يقطع الف الوصل ومن فصل واظهر الهمزة فللتفخيم والتعظيم. واما من نصب الميم ففيه قولان الاول وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين ان اسماء الحروف موقوفة الاواخر تقول الف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلاثة وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله الله واذا ابتدانا به تثبت الهمزة متحركة الا انهم اسقطوا الهمزة للتخفيف ثم القيت حركتها على الميم لتدل حركتها على انها في حكم المبقاة بسبب كون هذا اللفظ مبتدأ بها فان قيل ان كان التقدير فصل احدى الكلمتين على الاخرى امتنع اسقاط الهمزة وان كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة فاذا امتنع بقاؤها امتنع القاء حركتها على الميم قلنا لم لا يجوز ان يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فابقيت حركتها لتدل على بقائها في المعنى هذا تمام تقرير قول الفراء القول الثاني قول سيبويه وهو ان السبب في حركة الميم التقاء الساكنين وهذا القول رده كثير من الناس وفيه دقة ولطف والكلام في تلخيصه طويل واقول فيه بحثان احدهما سبب اصل الحركة والثاني سبب كون الحركة فتحة اما البحث الاول فهو بناء على مقدمات المقدمة الاولى ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان الاول منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابرهيم واسحاق ويعقوب موقوفة الاواخر اما اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يمكن النطق الا بالحركة المقدمة الثانية مذهب سيبويه ان حرف التعريف هي اللام وهي ساكنة والساكن لا يمكن الابتداء به فقدموا عليه همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق باللام فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفا آخر فان كان متحركا توصلوا به الى النطق بهذه اللام الساكنة وان كان ساكنا حركوه وتوصلوا الى النطق بهذه اللام وعلى التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل لان الحاجة اليها ان يتوصل بحركتها الى النطق باللام فاذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته الى النطق بهذه اللام فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى حقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع ان يقال القيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما لان هذا انما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الاحكام وانزمن الاثار لكنا بينا انه ليس الامر كذلك فعلمنا ان تلك الهمزة سقطت بذاتها وباثارها سقوطا كليا وبهذا بطل قول الفراء المقدمة الثالث ان اسماء هذه الحروف موقوفة الاواخر وذلك متفق عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ميم من قولنا الم ساكن ولام التعريف من قولنا الله ساكن فقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى وصح بهذا البيان قول سيبويه وبطل قول الفراء البحث الثاني فلقائل ان يقول الساكن اذا حرك حرك بالكسر فلم اختير الفتح هاهنا قال الزجاج في الجواب عنه الكسر هاهنا لا يليق لان ميم في قولنا الم مسبوق بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقيل فتركت الكسرة واختيرت الفتحة طعن ابو علي الفارسي في كلام الزجاج وقال ينتقض قوله بقولنا جير فان الراء مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا الطعن عندي ضعيف لان الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء اختها فاذا اجتمعا عظم الثقل ثم يحصل الانتقال منه الى النطق بالالف في قولك الله وهو في غاية الخفة فيصير اللسان منتقلا من اثقل الحركات الى اخف الحركات والانتقال من الضد الى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان اما اذا جعلنا الميم مفتوحة انتقل اللسان من فتحة الميم الى الالف في قولنا الله فكان النطق به سهلا فهذا وجه تقرير قول سيبويه والله اعلم المسئلة الثانية في سبب نزول هذه السورة قولان الاول وهو قول مقاتل بن سليمان ان بعض اول هذه السورة في اليهود فقد ذكرناه في تفسير الم ذلك الكتاب والقول الثاني ان من ابتداء السورة الى اية المباهلة في النصارى وهو قول محمد بن اسحق قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم اربعة عشر رجلا من اشرافهم وثلاثة منهم كانوا اكابر القوم احدهم اميرهم واسمه عبد المسيح والثاني مشيرهم وذو رايهم وكانوا يقولون له السيد واسمه الايهم والثالث حبرهم واسقفهم وصاحب مدارسهم يقال له ابو حارثة بن علقمة احد بني بكر بن وائل وملوك الروم كانوا شرفوه ومولوه واكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم فلما قدموا من نجران ركب ابو حارثة بغلته وكان الى جنبه اخوه كرز بن علقمة فبينا بغلة ابي حارثة تسير اذ عثرت فقال كرز اخوه تعس الابعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حارثة بل تعست امك فقال ولم يا اخي فقال انه والله النبي الذي كنا ننتظره فقال له اخوه كرز فما يمنعك منه وانت تعلم هذا قال لان هؤلاء الملوك اعطونا اموالا كثيرة واكرمونا فلو امنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لاخذوا منا كل هذه الاشياء فوقع ذلك في قلب اخيه كرز وكان يضمره الى ان اسلم فكان يحدث بذلك ثم تكلم اولئك الثلاثة الامير والسيد والحبر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من اديانهم فتارة يقولون عيسى هو الله وتارة يقولون هو ابن الله وتارة يقولون ثالث ثلاثة ويحتجون لقولهم بانه كان يحيي الموتى ويبرئ الاسقام ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ويحتجون في قولهم انه ولد الله بانه لم يكن له اب يعلم ويحتجون على ثالث ثلاثة بقوله تعالى فعلنا وجعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم اسلموا فقالوا قد اسلمنا فقال عليه السلام

السابع

جير بكسر الراء وقد ينون وكان يمين اى حقا

كذبتم

قال كذبتم كيف يصح اسلامكم وانتم تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتاكلون الخنزير قالوا فمن ابوه فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى في ذلك اول سورة آل عمران الى بضع وثمانين آية منها ثم اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظرهم فقال الستم تعلمون انه لا يكون ولد الا ويشبه اباه قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا حي لا يموت وان عيسى ياتي عليه الفناء قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا قيم على كل شيء يكلؤه ويحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى شيئا من ذلك قالوا لا قال الستم تعلمون ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فهل يعلم عيسى شيئا من ذلك الا ما علم قالوا لا قال فان ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء فهل تعلمون ذلك قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا لا ياكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون ان عيسى حملته امه كما تحمل المراة ووضعته كما تضع المراة ثم غذي كما يغذى الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا بلى فقال عليه السلام فكيف يكون هذا كما زعمتم فسكتوا وابوا الا الجحود ثم قالوا يا محمد الست تزعم انه كلمة الله وروح منه قال بلى قالوا فحسبنا فانزل الله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ الآية ثم ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بملاعنتهم اذ ردوا عليه فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملاعنة فقالوا يا ابا القاسم دعنا ننظر في امرنا ثم ناتيك فخلا بعضهم ببعض وقالوا للعاقب وكان ذا رايهم يا عبد المسيح ما ترى فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصارى ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل من امر صاحبكم والله ما لاعن قوم نبيا قط فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم ولئن فعلتم لكان الاستئصال فان ابيتم الا الاصرار على دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم فاتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا ابا القاسم قد راينا ان لا نلاعنك وان نتركك على دينك ونرجع على ديننا فابعث رجلا من اصحابك معنا يحكم بيننا في اشياء قد اختلفنا فيها من اموالنا فانكم عندنا رضى فقال عليه السلام ائتوني العشية ابعث معكم القوي الامين فكان عمر يقول ما احببت الامارة قط الا يومئذ رجاء ان اكون صاحبها فلما صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره وجعلت انتظر له ليراني فلم يزل يردد بصره حتى راى ابا عبيدة بن الجراح فدعاه فقال اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه قال عمر فذهب بها ابو عبيدة واعلم ان هذه الرواية دالة على ان المناظرة في تقرير الدين وازالة الشبهات حرفة الانبياء وان مذهب الحشوية في انكار البحث والنظر باطل قطعا المسئلة الثالثة ان مطلع هذه السورة له نظم عجيب لطيف وذلك لان اولئك النصارى الذين نازعوا الرسول صلى الله عليه وسلم كانه قيل لهم اما ان تنازعوا الرسول في معرفة الاله او في النبوة فان كان النزاع في معرفة الاله وهو انكم تثبتون له ولدا وان محمدا لا يثبت له ولدا فالحق معه بالدلائل العقلية فانه قد ثبت بالبرهان انه حي قيوم والحي القيوم يستحيل عقلا ان يكون له ولد وان كان النزاع في النبوة فهذا ايضا باطل لان الطريق الذي عرفتم به ان الله انزل التورية والانجيل على موسى وعيسى فهو بعينه قائم في محمد عليه السلام وما ذاك الا المعجزة وهو حاصل هناك فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة فهذا هو وجه النظم وهو مضبوط حسن جدا فلنتكلم هاهنا الى بحثين البحث الاول ما يتعلق بالالهيات فنقول انه تعالى حي قيوم وكل من كان حيا قيوما يمتنع ان يكون له ولد انما قلنا انه حي قيوم لانه واجب الوجود لذاته وكل ما سواه فانه ممكن لذاته محدث محصل بتكوينه وتخليقه وايجاده على ما بينا كل ذلك في تفسير قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم واذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شيء منها ولدا له والها كما قال ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وايضا لما ثبت انه الاله يجب ان يكون حيا قيوما وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما لانه ولد وكان ياكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا انه قتل وما قدر على دفع القتل عن نفسه فثبت انه ما كان حيا قيوما وذلك يقتضي القطع والجزم بانه ما كان الها فهذه الكلمة وهي قوله الحي القيوم جامعة لجميع وجوه الدليل على بطلان قول النصارى في التثليث واما البحث الثاني وهو ما يتعلق بالنبوة فقد ذكره الله هاهنا في غاية الحسن ونهاية الجودة وذلك لانه قال نزل عليك الكتاب بالحق وهذا يجري مجرى الدعوى ثم انه تعالى اقام الدلالة على صحة هذه الدعوى فقال وافقتمونا ايها اليهود والنصارى على انه تعالى انزل التورية والانجيل كتابا الهيا لانه تعالى قرن بانزالهما المعجزة الدالة على الفرق بين قولهما وبين اقوال الكاذبين فانه لولا المعجزة لما حصل الفرق بين قول المحق وبين قول المبطل والمعجز لما حصل به الفرق بين الدعاوي الصادقة والكاذبة كان فرقانا لا محالة ثم ان الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التورية والانجيل نازلين من عند الله فكذلك حصل في كون القرآن نازلا من عند الله واذا كان الطريق مشتركا فاما ان يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة او تصديق الكل على ما هو قول المسلمين فاما قبول البعض ورد البعض فذلك جهل وتقليد ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة في معرفة الاله على ما جاء به محمد عليه السلام وما هو في اثبات نبوة محمد عليه السلام لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينازعه في دينه فلا جرم اردفه بالتهديد والوعيد فقال ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون كلام اقرب الى الضبط والى حسن الترتيب وجودة التاليف من هذا الكلام والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه وله الشكر على نعمه التي لا احدها ولا احصيها وبالحقيقة ما هو الحق لكل من الكلام فلنرجع الى الكل تفسير واحد من الالفاظ اما قوله تعالى الله لا اله الا هو فهو رد على النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فبين تعالى ان احدا لا يستحق العبادة سواه ثم اتبع ذلك بما يجري مجرى الدلالة عليه فقال الحي القيوم فاما الحي فهو الفعال الدراك واما القيوم فهو القائم بذاته والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه في معاشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح والامطار والثمار والنعم التي لا يقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقرا عمر رضي الله عنه الحي القيام قال قتادة الحي الذي لا يموت والقيوم القائم على خلقه باعمالهم وآجالهم وارزاقهم وعن سعيد بن جبير الحي قبل كل حي والقيوم الذي لا بداية له وقد ذكرنا في سورة البقرة ان قوله الحي القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة في الالهية ولما ثبت ان المعبود يجب

البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل

الى تفسير كل واحد

ان يكون حيا قيوما ودلت البديهة والحس على ان عيسى عليه السلام ما كان حيا قيوما وكيف وهم يقولون بانه قتل واظهر الجزع من الموت علمنا قطعا ان عيسى ما كان الها ولا ولدا للاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا اما قوله نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه فاعلم ان الكتاب ههنا هو القران وقد ذكرنا في اول البقرة اشتقاقه وانما خص القران بالتنزيل والتورية والانجيل بالانزال لان التنزيل للتكثير والله تعالى نزل القران نجما نجما وكان معنى التكثير حاصلا فيه واما التورية والانجيل فانه تعالى انزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالانزال ولقائل ان يقول هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وبقوله وبالحق نزل واعلم انه تعالى وصف القران بوصفين الاول قوله بالحق قال ابو مسلم انه يحتمل وجوها احدها انه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الامم السالفة وثانيها ان ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والاعمال ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل وثالثها انه حق بمعنى انه قول فصل وليس بالهزل ورابعها قال الاصم انه تعالى انزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعم واظهار الخضوع وبما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات وخامسها انزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة كما قال انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا وقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والوصف الثاني لهذا الكتاب قوله تعالى مصدقا لما بين يديه والمعنى انه مصدق لكتب الانبياء عليهم السلام ولما اخبروا به عن الله تعالى ثم في الاية وجهان الاول انه تعالى دل بذلك على صحة القران لانه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقا لسائر الكتب لانه كان اميا لم يختلط باحد من العلماء ولا تلمذ لاحد ولا قرا على احد شيئا فالمفترى اذا كان هكذا امتنع ان يسلم من الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما عرف هذه القصص بوحي الله تعالى الثاني قال ابو مسلم المراد منه انه تعالى لم يبعث نبيا قط الا بالدعاء الى توحيده والايمان به وتنزيهه عما لا يليق به والامر بالعدل والاحسان وبالشرايع التي هي صلاح كل زمان فالقران مصدق لتلك الكتب في كل ذلك بقي في الاية سؤالان الاول كيف سمى ما مضى بانه بين يديه والجواب ان تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم السؤال الثاني كيف يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب مع ان القران ناسخ لاكثر تلك الاحكام والجواب اذا كانت الكتب مبشرة بالقران وبالرسول ودالة على ان احكامها تثبت الى حين بعثته وانها تصير منسوخة عند نزول القران كانت موافقة للقران وكان القران مصدقا لها فاما فيما عدا الاحكام فلا شبهة في ان القران مصدق لها لان دلائل المباحث الالهية لا يختلف وكذلك فهو مصدق لها في الاخبار الواردة في التورية والانجيل ثم قال وانزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف التورية والانجيل اسمان اعجميان والاشتغال باشتقاقهما غير مفيد وقرا الحسن الانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان افعيل بفتح الهمزة معدوم في اوزان العربية واعلم ان هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فننقل كلام الادباء فيه اما لفظ التورية ففيه ابحاث البحث الاول في اشتقاقه قال الفراء التورية معناه الضياء والنور من قول العرب ورى الزند يرى اذا قدح وظهرت النار قال تعالى فالموريات قدحا ويقولون وريت بك زنادي ومعناه ظهر بك الخير لي فالتورية سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء البحث الثاني في وزنه ثلاثة اقوال الاول قال الفراء اصل التورية تورية تفعلة بفتح التاء وسكون الواو وفتح الراء والياء الا انه صارت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها القول الثاني قال الفراء ويجوز ان يكون تفعلة على وزن توفية وتوقية وتصفية فيكون اصلها تورية الا ان الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طي فانهم يقولون في جارية جاراة وفي ناصية ناصاة قال الشاعر فما الدنيا بباقاة لحي. وما حي على الدنيا بباق. والقول الثالث وهو قول الخليل والبصريين ان اصلها وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء وهذا القلب كثير في كلامهم نحو تجاه وتراث وتخمة وتكلان ثم قلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت تورية وكتبت بالياء على اصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفراء اما الاول فقالوا هذا البناء نادر واما فوعلة فكثير نحو صومعة وحوصلة ودوسرة والحمل على الاكثر اولى واما الثاني فلانه لا يتم الا بحمل اللفظ على لغة طي والقران ما نزل بها البتة البحث الثالث في التورية قراءتان الامالة والتفخيم فمن فخم فلان الراء حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير والله اعلم واما الانجيل ففيه اقوال الاول قال الزجاج انه افعيل من النجل وهو الاصل يقال لعن الله ناجليه اي والديه فسمي ذلك الكتاب بهذا الاسم لانه الاصل المرجوع اليه في ذلك الدين والثاني قال قوم الانجيل ماخوذ من قول العرب نجلت الشيء اذا استخرجته واظهرته ويقال للماء الذي يخرج من البئر نجل ويقال قد استنجل الوادي اذا استخرج الماء من البئر فسمي الانجيل انجيلا لانه تعالى اظهر الحق بواسطته والثالث قال ابو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمي ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه والرابع انه من النجل الذي هو سعة العين ومنه طعنة نجلاء سمي بذلك لانه سعة ونور وضياء اخرجه لهم واقول امر هؤلاء الادباء عجيب كانهم اوجبوا في كل لفظ ان يكون ماخوذا من شيء اخر ولو كان كذلك لزم اما التسلسل واما الدور ولما كانا باطلين وجب الاعتراف بانه لا بد من الفاظ موضوعة وضعا اوليا حتى يجعل سائر الالفاظ مشتقة منها واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه مشتقا من ذلك الاخر ان يكون الاصل هو هذا والفرع هو ذلك الاخر ومن الذي اخبرهم بان هذا فرع وذاك اصل وربما كان هذا الذي يجعلونه فرعا ومشتقا في غاية الشهرة وذلك الذي يجعلونه اصلا في غاية الخفاء وايضا فلو كانت التورية انما سميت تورية لظهورها والانجيل انما سمي انجيلا لكونه اصلا وجب في كل ما ظهر ان يسمى بالتورية فوجب تسمية كل الحوادث بالتورية ووجب في كل ما كان اصلا لشيء اخر ان يسمى بالانجيل فالطين اصل الكوز فوجب ان يكون الطين انجيلا والذهب اصل الخاتم والغزل اصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشياء بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه الالزامات عليهم لا بد

وان يتمسكوا

لي ان يتمسكوا بالوضع ويقولون العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشيئين على سبيل الوضع واذا كان لا يتم الحق في اخر الامر الا بالرجوع الى الوضع اللغوي فلم لا نتمسك به في اول الامر ونريح انفسنا من الخوض في هذه الكلمات وايضا فالتورية والانجيل اسمان اعجميان احدهما بالعبرية والاخر بالسريانية فكيف يليق بالعاقل ان يشتغل بتطبيقهما على اوزان لغة العرب فظهر ان الاولى بالعاقل ان لا يلتفت الى هذه المباحث والله اعلم اما قوله من قبل هدى للناس فاعلم ان الله بين انه انزل التورية والانجيل قبل ان انزل القران ثم بين انه انما انزلهما هدى للناس قال الكعبي هذه الاية دالة على بطلان قول من يزعم ان القران عمى على الكافرين وليس بهدى لهم ويدل على ان معنى قوله وهو عليهم عمى انهم عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز كقوله نوح عليه السلام فلم يزدهم دعائي الا فرارا لما فروا عنده واعلم ان قوله هدى للناس فيه احتمالان الاول ان يكون ذلك عائدا الى التورية والانجيل فقط وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القران بانه حق ووصف التورية والانجيل بانهما هدى والوصفان متقاربان فان قيل انه وصف القران في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين فلم لم يصفه ههنا به قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة انه انما قال هدى للمتقين لان المتقين هم المنتفعون به فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم اما ههنا فالمناظرة كانت مع النصارى وهم لا يهتدون بالقران فلا جرم لم يقل ههنا في القران انه هدى بل قال انه حق في نفسه سواء قبلوه او لم يقبلوه واما التورية والانجيل فهم يعتقدون في صحتهما ويدعون بانا انما نعول في ديننا عليهما فلا جرم وصفهما الله تعالى لاجل هذا التاويل بانهما هدى فهذا ما خطر بالبال والله اعلم القول الثاني وهو قول الاكثرين انه تعالى وصف الكتب الثلاثة بانها هدى فهذا الوصف عائد الى كل ما تقدم وغير مختص بالتورية والانجيل ثم قال وانزل الفرقان وجمهور المفسرين فيه اقوال الاول ان المراد هو الزبور كما قال وآتينا داود زبورا والثاني ان المراد هو القران وانما اعاده تعظيما لشانه ومدحا له بكونه فارقا بين الحق والباطل او يقال انه تعالى انما اعاد ذكره ليبين انه انزله بعد التورية والانجيل ليجعله فارقا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار والقول الثالث وهو قول الاكثرين ان المراد انه تعالى كما جعل هذه الكتب الثلاثة هدى ودلالة فقد جعلها فرقانا بين الحلال والحرام وسائر الشرائع فصار هذا الكلام دالا على انه تعالى بين بهذه الكتب ما يلزم عقلا وسمعا هذا جملة ما قاله اهل التفسير في هذه الاية وهي عندي مشكلة اما حمله على الزبور فبعيد لان الزبور ليس فيه شيء من الشرائع والاحكام بل ليس فيه الا المواعظ ووصف التورية والانجيل مع اشتمالهما على الدلائل وبيان الاحكام بالفرقان اولى من وصف الزبور بذلك واما القول الثاني وهو حمله على القران فبعيد من حيث ان قوله وانزل الفرقان عطفه على ما قبله والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقران مذكور قبل ذلك فهذا يقتضي ان يكون هذا الفرقان مغايرا للقران وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وان كان قد ورد في بعض الاشعار نادرا الا انه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام الله تعالى والمختار عندي في تفسير هذه الاية وجه رابع وهو ان المراد من الفرقان المعجزات التي قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما اتوا بهذه الكتب وادعوا انها كتب نازلة من عند الله افتقروا في اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين فلما اظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب فالمعجزة هي الفرقان فلما ذكر الله تعالى انه انزل الكتاب بالحق وانه انزل التورية والانجيل من قبل ذلك بين انه تعالى قرن معها ما هو الفرقان الحق وهو المعجز القاهر الذي يدل على صحتها ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة فهذا ما عندي في تفسير هذه الاية وهب ان احدا من المفسرين ما ذكره الا ان كلام الله عليه يفيد قوة المعنى وجزالة اللفظ واستقامة التركيب والنظم والوجوه التي ذكروها تنافي ذلك فكان ما ذكرناه اولى والله اعلم واعلم انه تعالى لما قرر بهذه الالفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة اتبع ذلك بالوعيد زجرا للمعرضين عن هذه الدلائل الباهرة فقال ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد واعلم ان بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى فقصر اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ فهو يتناول كل من اعرض عن دلائل الله ثم قال والله عزيز ذو انتقام والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة يقال انتقم منه انتقاما اذا عاقبه وقال الليث لم ارض عنه حتى نقمت منه وانتقمت اذا كافاه عقوبة بما صنع والعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو الانتقام اشارة الى كونه فاعلا للعقاب فالاول صفة ذات والثاني صفة فعل قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم اعلم ان الكلام في يحيى والحيوة الاول انه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم وكونه كذلك لا يتم الا بمجموع امرين احدهما ان يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية والثاني ان يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها والاول لا يتم الا اذا كان عالما بجميع المعلومات والثاني لا يتم الا اذا كان قادرا على جميع الممكنات فقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اشارة الى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات فحينئذ يكون عالما لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات لا يشغله سؤال عن سؤال ولا تشتبه الامور عليه بسبب كثرة سؤال السائلين ثم قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء اشارة الى كونه قادرا على جميع الممكنات وحينئذ يكون قادرا على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين الامرين يظهر كونه قائما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكائنات ثم فيه لطيفة اخرى وهي ان قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء كما دل على كونه تعالى عالما بالجزئيات [illegible] لا يجوز ان يكون الها لان معرفته موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه

ليس الا الدليل العقلي وذلك هو ان نقول ان افعال الله تعالى محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالما فلما كان دليل كونه تعالى عالما هو ما ذكرناه فحين ادعى كونه عالما بكل المعلومات بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك وهو انه هو الذي يصور في ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب وركبه من اعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها اعصاب وبعضها اوردة وبعضها شرايين وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى بعض على التركيب الاحسن والتاليف الاكمل وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر ان يخلق من قطرة من النطفة هذه الاعضاء المختلفة في الطبائع والشكل واللون ويدل على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذي يصوركم في الارحام دالا على كونه قادرا على كل الممكنات ودالا على صحة ما تقدم من قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء واذا ثبت انه عالم بجميع المعلومات وقادر على كل الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات والممكنات فظهر ان هذا كالتقرير لما ذكره تعالى اولا من انه هو الحي القيوم ومن تأمل في هذه اللطائف علم انه لا يعقل كلام اكثر فائدة ولا احسن ترتيبا ولا اكثر تاثيرا في القلوب من هذه الكلمات والاحتمال الثاني ان تنزل هذه الآيات على سبب نزولها وذلك لان النصارى ادعوا الهية عيسى عليه السلام وعولوا في ذلك على نوعين من الشبه احد النوعين شبهة مستخرجة من مقدمات مشاهدة والنوع الثاني شبهة مستخرجة من مقدمات الزامية اما النوع الاول من الشبهة فاعتمادهم في ذلك على امرين احدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة اما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب وكان يقول لهذا اكلت في دارك كذا ويقول لذاك انك صنعت في دارك كذا فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم واما النوع الثاني من شبههم فهو متعلق بالقدرة وهو ان عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيرا وهذا النوع من شبه النصارى متعلق بالقدرة وليس للنصارى شبهة في هذه المسئلة سوى هذين النوعين ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم في الهية عيسى وفي التثليث بقوله الحي القيوم يعني الاله يجب ان يكون حيا قيوما وعيسى ما كان حيا قيوما لزم القطع انه ما كان الها فاتبعه بهذه الآية ليقرر فيها ما يكون جوابا في هاتين الشبهتين اما الشبهة الاولى وهي المتعلقة بالعلم وهي قولهم انه اخبر عن الغيوب فوجب ان يكون الها فاجاب الله عنه بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وتقرير الجواب انه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات ان يكون الها لاحتمال انه انما علم ذلك بوحي من الله اليه وتعليم الله له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على انه ليس باله لان الاله هو الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فان الاله هو الذي يكون خالقا والخالق لا بد وان يكون عالما بمخلوقه ومن المعلوم بالضرورة ان عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات فكيف والنصارى يقولون انه اظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله لعلم ان القوم يريدون اخذه وقتله وانه يتاذى بذلك ويتالم وكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه ما كان عالما بجميع المعلومات والاله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات فوجب القطع بان عيسى عليه السلام ما كان الها فثبت ان الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية اما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول من الشبه وهو الشبهة المتعلقة بالعلم واما النوع الثاني من الشبه وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فاجاب الله عنه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام والمعنى ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله تعالى اكرمه بذلك الاحياء اظهارا للمعجزة واكراما له اما العجز عن الاحياء والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك لان الاله هو الذي يكون قادرا على ان يصور في الارحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب والتاليف الغريب ومعلوم ان عيسى عليه السلام ما كان قادرا على خلق الاحياء والاماتة على هذا الوجه كيف ولو قدر على ذلك لامات اولئك الذين اخذوه على زعم النصارى فقتلوه فثبت ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها اما عدم حصولهما على وفق مراده في سائر الصور يدل على انه ما كان الها فظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة الثانية ايضا ساقطة واما النوع الثاني من الشبه فهو الشبهة المبنية على مقدمات الزامية وحاصلها يرجع الى نوعين الاول ان النصارى يقولون ايها المسلمون انتم توافقونا على انه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله تعالى فاجاب تعالى عنه ايضا بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الاب وان شاء صوره ابتداء من غير الاب والنوع الثاني ان النصارى قالوا للرسول عليه السلام الست تقول ان عيسى كلمة الله تعالى وروحه فهذا يدل على انه ابن الله فاجاب الله عنه بان هذا الزام لفظي واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز واذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده الى التاويل وذلك هو المراد من قوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فظهر بما ذكرنا ان قوله الحي القيوم اشارة الى ما يدل على ان المسيح ليس باله ولا ابن له واما قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وقوله هو الذي يصوركم في الارحام جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والاماتة وعن تمسكهم بانه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا له واما قوله هو الذي انزل عليك الكتاب فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القران ان عيسى روح الله وكلمته ومن احاط علما بما ذكرناه ولخصناه علم ان هذا الكلام على اختصاره اكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب وانه ليس في المسئلة حجة ولا شبهة ولا سؤال ولا جواب الا وقد اشتملت هذه الآيات عليه فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الآيات فلم نذكره لانه لا حاجة اليه فمن اراد ذلك طالع الكتب ثم انه تعالى لما اجاب عن شبههم اعاد كلمة التوحيد زجرا للنصارى عن قولهم بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما قدم من ان علم المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفي في كونه الها فان الاله لا بد وان يكون كامل القدرة وهو العزيز وكامل العلم وهو الحكيم وبقي في الآية

ابحاث

ابحاث لطيفة اما قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فالمراد انه لا يخفى عليه شيء فان قيل ما الفائدة في قوله في الارض ولا في السماء مع انه لو اطلق كان ابلغ قلنا الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والارض اقوى وذلك لان الحس يرى عظمة السموات والارض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله تعالى والحس متى اعان العقل على المطلوب كان الفهم اتم والادراك اكمل وكذلك ان المعاني الدقيقة اذا اريد ايضاحها ذكر لها مثال فان المثال يعين على الفهم اما قوله يصوركم في الارحام قال الواحدي التصوير جعل الشيء على صورة والصورة هيئة حاصلة للشيء عند ايقاع التاليف بين اجزائه واصله من صاره يصوره اذا اماله فهي صورة لانها مائلة الى شكل ابويه وتمام الكلام فيه ذكرناه في قوله تعالى فصرهن اليك واما الارحام فهي جمع رحم واصلها من الرحم وذلك لان الاشتراك في الرحم يوجب الرحمة والعطف فلهذا سمي ذلك العضو رحما قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا في اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء بما قبله احتمالين الاول ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثاني ان ذلك كالجواب عن شبه النصارى فاما على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى لما اراد ان يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على احسن الصور واكمل الاشكال وهو المراد بقوله هو الذي يصوركم في الارحام واما الروحانية فاشرفها العلم الذي يصير الروح معه كالمراة المجلوة التي تتجلى صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب واما على الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القران من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه الآية ان القران مشتمل على محكم ومتشابه والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة المسئلة الثانية اعلم ان القران دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه اما ما دل على انه بكليته محكم فقوله تعالى الر تلك آيات الكتاب الحكيم الر كتاب احكمت آياته فذكر في هذين الآيتين ان جميعه محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد فكان القران افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يمكن احد من الاتيان بكلام يساوي القران في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق الذي لا يمكن خلله محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم واما ما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا في المعنى واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اي لكان بعضه واردا على نقيض الاخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية التي نحن بتفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما في عرف الشرع اما المحكم فالعرب تقول حكمت واحكمت وحكّمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام وهي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك اي امنعه من الفساد وقول جرير احكموا سفهاءكم اي امنعوهم وبناء محكم اي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي واما المتشابه فهو ان يكون احد الشيئين مشابها للاخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما قال تعالى ان البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة واتوا به متشابها اي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه علي الامر اذا لم يفرق بينهما ويقال لاصحاب المخاريق اصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات وفي رواية اخرى متشابهات ثم لما كان من شان المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل اي دخل في شكل غيره فاشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكلا ويحتمل ان يقال انه الذي لا يعرف الحق ثبوته او عدمه كان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابها له وغير متميز احدهما عن الاخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول الناس قد اكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه اكثر المحققين ثم نذكر عقيبه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما ان لا يكون فان كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو اما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الاخر ولا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السوية فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الاخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مجملا او مؤولا او مشتركا اما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم اما المجمل والمؤول فهما مشتركان في ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى متشابها اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للاثبات في الذهن واما لاجل ان الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر واما المشكل ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا في احد المعنيين ومرجوحا في الآخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القران قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون

تمامه
أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم
إني أخاف عليكم أن أغضبا

بان يفسقوا او محكمه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء رادا على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها اباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون ضدا للعلم ومرجوحه الترك والاية
المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله لا يضل ربي ولا ينسى واعلم ان هذا موضع عظيم فنقول ان كل احد
من اصحاب المذاهب يدعي ان الايات الموافقة لمذهبه محكمة وان الايات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي
يقول قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين متشابه والسني
يقلب الامر في ذلك فلا بد ههنا من قانون نرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة
الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الاخر مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم واما ان حملناه
على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك تحمله
الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا اما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين
اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر احدهما رعاية لظاهر الاخر اولى من العكس اللهم الا ان
يقال ان احدهما قاطع في دلالته والاخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان او يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا ان
احدهما يكون ارجح وحينئذ يحصل الرجحان الا انا نقول اما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان
كل دليل لفظي موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم
التخصيص وعدم الاضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا
فثبت ان شيئا من الدليل اللفظي لا يكون قاطعا واما الثاني وهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الثاني وان كان
اصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح
ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا
ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي على ان ما اشعر به
ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة ان استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين
التأويل وظهر انه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلائل العقلية القاطعة
على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا اقامت هذه الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما اشعر به
ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لان السبيل الى ذلك انما يكون بترجيح
مجاز على مجاز وبترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما
الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح اخر يكون في غاية الضعف ومثل هذه الدلائل لا يفيد الا الظن الضعيف
والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال ولهذا التحقيق المتين مذهبنا ان بعد اقامة الدلالة القطعية
على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله ولي الهداية
والرشاد **المسألة الثالثة** في حكاية اقوال الناس في المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن عباس انه قال المحكمات هي الثلاث
الايات في سورة الانعام قل تعالوا الى اخر الايات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء
حروف التهجي المذكورة في اوائل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الامة
فاختلط الامر عليهم واشتبه واقول التكاليف الواردة من الله تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع
وشرع وذلك كالامر بطاعة الله والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع
وشرع كاعداد الصلوات ومقادير الزكوة وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم
عند ابن عباس لان الايات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا التقسيم واما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل
وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على السوية فان دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه لعله تفسر
الالفاظ بها على السوية الا بدليل منفصل على ما لخصناه في اول سورة البقرة والقول الثاني وهو ايضا مروي عن
ابن عباس ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول الثالث قال الاصم المحكم هو الذي تكون دلائله واضحة
لائحة مثل ما اخبر الله تعالى من انشاء الخلق في قوله فخلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وقوله
وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته الى التدبر والتأمل نحو الحكم بانه
تعالى يبعثهم بعد ان صاروا ترابا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء اولا قدر على الاعادة
ثانيا واعلم ان كلام الاصم غير ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم ما يكون دلائله واضحة ان المحكم هو الذي يكون دلالة لفظه
على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو اما المجمل المساوي او المأول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه
اولا وان عنى به ان المحكم هو الذي تعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل
والمتشابه ما لا يعلم صحته الا بدليل العقل فعلى هذا تصير جملة القرآن متشابها لان قوله فخلقنا النطفة علقة امر
يحتاج في معرفة صحته الى الدلائل العقلية فان اهل الطبيعة يقولون السبب في ذلك طبائع الفصول وتأثيرات الكواكب
وتركيبات العناصر وامتزاجاتها وكما ان اثبات الحشر والنشر يفتقر الى الدليل فكذا اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى
يفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت كلها مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما يكون الدليل
فيه ظاهرا بحيث تكون مقدماته قليلة مترتبة متسقة يؤمن الغلط فيها الا نادرا ومنه ما يكون الدليل فيه
خفيا كثير المقدمات غير مترتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه والقول الرابع ان كل ما امكن تحصيل العلم
به سواء كان ذلك بدليل جلي او بدليل خفي فذلك هو المحكم وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك كالعلم
بوقت قيام القيامة والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق كل المكلفين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة
ايان مرسيها **المسألة الرابعة** في الفوائد التي جعل لاجلها بعض القرآن محكما وبعضه متشابها واعلم ان من الملاحدة من
طعن في القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات فقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى اخر قيام
القيامة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بآية الجبر كقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان

يفقهوه

ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا والقدري يقول بل هذا هو مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى عن الكفار ذلك في معرض
الذم لهم في قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وفي موضع اخر وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت
الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنافي يتمسك بقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافي يتمسك بقوله ليس كمثله
شيء ثم ان كل واحد يسمي الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات المخالفة لمذهبه متشابهة وانما آل الامر في
ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه
في كل الدين الى يوم القيامة هكذا اليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض
واعلم ان العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوها الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول
الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين
جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الثاني لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان بصريحه مبطلا
لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به اما لما كان
مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤيد مقالته فحينئذ ينظر
فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة
للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق الثالث ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه
افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلائل عقلية وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة
اما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان باقيا في الجهل والتقليد الرابع ان القرآن
لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الناظر فيه
الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه
العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات هذه الفوائد الكثيرة الخامس وهو السبب الاقوى في هذا الباب ان القرآن كتاب
مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية تنبو في اكثر الامور عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في اول الامر وطبايع العوام
اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل وكان الاصلح ان يخاطبوا
بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو
الذي يخاطبون به في اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في اخر الامر هو
المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب واذا عرفت هذه المباحث فلنرجع الى التفسير **اما قوله تعالى** هو الذي انزل عليك
الكتاب فالمراد هو القرآن منه آيات محكمات وهي التي تكون مدلولاتها متأكدة اما بالدلائل العقلية القاطعة و
ذلك في المسائل القطعية او تكون مدلولاتها خالية عن معارضات اقوى منها ثم قال هن ام الكتاب وفيه سؤالات
الاول ما معنى كون المحكم اما للمتشابه الجواب الام في الحقيقة اللغوية الاصل الذي عنه يكون الشيء فلما كانت
المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لاجرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات
[illegible]
[illegible]
السؤال الثاني لم قال ام الكتاب ولم يقل امهات الكتاب الجواب ان مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات في تقدير شيء اخر واحدهما ام الاخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه آية ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على معنى ان مجموعهما آية واحدة فكذا ههنا ثم قال واخر متشابهات قال الخليل وسيبويه اخر فارقت اخواتها في حكم واحد وذلك لان اخر جمع اخرى واخرى تأنيث اخر واخر على وزن افعل وما كان على وزن افعل فانه يستعمل مع من او بالالف واللام فيقال زيد افضل من عمرو وزيد الافضل فالالف واللام معاقبان لمن في باب افعل فكان القياس ان يقال زيد اخر من عمرو او يقال زيد الاخر الا انهم حذفوا منه لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوها اكتفاء بدلالة اللفظ عليها والالف واللام منافيان لمن فسقطا ايضا فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخرى ضارعت هذه اللفظة ... **ثم قال تعالى** فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه والزيغ الميل عن الحق قال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا اليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فانزل الله هذه الآية ثم انزل ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم وقال الكلبي هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة في اوائل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث وقال المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وكل من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ومن جملته ما وعد الله به الرسول من النصرة وما اوعد الكفار من النقمة وكانوا يقولون ائتنا بعذاب الله ومتى الساعة ولو ما تأتينا بالملائكة ... بقول الرحمن على العرش استوى ... كالجزء الذي لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق واما ان لا يكون كذلك فيكون منقسما مركبا وكل مركب فهو ممكن ومحدث

فبهذا الدليل الظاهر يمتنع ان يكون الاله في مكان فيكون قوله الرحمن على العرش استوى متشابها فمن تمسك به كان متمسكا بالمتشابهات ومن جملة ذلك استدلالات المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد فانه لما ثبت بالبرهان العقلي ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي وثبت ان حصول ذلك الداعي من الله وثبت انه متى كان الامر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا فحينئذ بطل ذلك التفويض وثبت ان الكل بقضاء الله وقدره ومشيئته فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات فبين تعالى ان كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة انهم متمسكون بالمتشابهات لاجل ان في قلوبهم زيغا عن الحق وطلبا لتقرير الباطل واعلم انك لا ترى طائفة في الدنيا الا وتسمي الآيات المطابقة لمذهبه محكمة والآيات المطابقة لمذهب خصمه متشابهة ثم يقول الامر في ذلك ألا ترى المنسوب الى الجبائي فانه يقول المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق الى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات وقال ابو مسلم الاصفهاني الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال ولا يتأول على المحكم الذي بينه تعالى بقوله واضلهم السامري واضل فرعون قومه وما هدى وما يضل به الا الفاسقين وفسقوا ايضا قوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها على انه تعالى كثرهم ارادة فسقهم وانه تعالى يطلب العلل على خلقه ليهلكهم مع انه تعالى قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد الله ليبين لكم ويهديكم وتأولوا قوله تعالى زينا لهم اعمالهم فهم يعمهون على انه تعالى زين لهم العمه ونقضوا بذلك ما في القرآن ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وما كنا مهلكي القرى الا واهلها ظالمون وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال ومن اهتدى فانما يهتدي لنفسه وقال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم فكيف يزين العمه فهذا ما قاله ابو مسلم وليت شعري لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بانها محكمات وعلى الآيات المخالفة لذلك بانها متشابهات ولم اوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه اجراءها على الظاهر وفي الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالرجوع الى الدلائل العقلية فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الادلة العقلية القاهرة فان مذهبهم لا يتم الا اذا قلنا بانه صدر عنه احد الفعلين دون الثاني من غير مرجح وذلك تصريح بنفي الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بانه تعالى ما كان عالما بجزئيات الافعال في الازل وذلك تصريح بتجهيل الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بان صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله به فحينئذ يكون قد خصص ذلك العدد بالوقوع دون الازيد والانقص لا لمخصص وذلك نفي الصانع ويلزم ايضا ان لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد الاستدلال باحكام افعال الله على كون فاعله عالما ولو ان اهل السموات والارض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية القاهرة فكيف يجوز للعاقل ان يسمي الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه فظهر بما ذكرناه ان القانون المستمر عند جمهور الناس ان كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفها فهي المتشابهة فاما المحقق المنصف فانه يحمل الامر في الآيات على ثلاثة اقسام احدها ما يتأكد ظواهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقا وثانيها التي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها فذاك هو الذي يحكم فيه ان مراد الله تعالى غير ظاهره وثالثها الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتفائه فيكون فرضه فيه التوقف فيكون ذلك متشابها بمعنى ان الامر اشتبه فيه ولم يتميز احد الجانبين عن الآخر الا ان الظن الراجح حاصل في اجرائها على ظواهرها فهذا ما عندي في هذا الباب واعلم انه تعالى لما بين ان الزائغين يتبعون المتشابه بين ان لهم في هذا غرضين فالاول هو قوله ابتغاء الفتنة والثاني هو قوله وابتغاء تأويله فاما الاول فاعلم ان الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء والغلو فيه يقال فلان مفتون بطلب الدنيا اي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوها الاول قال الاصم انهم متى اوقعوا تلك المتشابهات في الدين صار بعضهم مخالفا للبعض في الدين وذلك يفضي الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة والثاني ان التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه لا ينقلع عنه بحيلة البتة والثالث ان الفتنة في الدين هو الضلال عنه ومعلوم انه لا فتنة ولا فساد اعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه واما الغرض الثاني وهو قوله تعالى وابتغاء تأويله فاعلم ان التأويل هو التفسير واصله في اللغة المرجع والمصير من قولك آل الامر الى كذا اذا صار اليه واولته تأويلا اذا صيرته اليه هذا معنى التأويل في اللغة ثم يسمى التفسير تأويلا قال تعالى سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال تعالى واحسن تأويلا وذلك لانه اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى واعلم ان المراد منه انهم يطلبون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان مثل طلبهم ان الساعة متى تقوم وان مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم يكون قال القاضي هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين الاول ان يحملوه على غير الحق وهو المراد من قوله ابتغاء الفتنة والثاني ان يحكموا بحكم في الموضع الذي لا دليل فيه وهو المراد من قوله وابتغاء تأويله ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هؤلاء الزائغين فقال وما يعلم تأويله الا الله واختلف الناس في هذا الموضع فمنهم من قال تم الكلام ههنا ثم الواو في قوله والراسخون في العلم واو الابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن انس والكسائي والفراء ومن المعتزلة قول ابي علي الجبائي وهو المختار عندنا والقول الثاني ان الكلام انما يتم عند قوله والراسخون في العلم وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله وعند الراسخين في هذا العلم وهذا القول ايضا مروي عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن انس واكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول الاول وجوه الحجة الاولى ان اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجيح البعض على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية والترجيحات اللغوية لا تفيد الا الظن الضعيف فاذا كانت المسألة قطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز مثلا قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قام الدليل القاطع على ان مثل هذا التكليف قد وجد على ما بيناه

كقوله تعالى

بالبراهين الخمسة في تفسير هذه الآية فعلمنا ان مراد الله ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الآية فلا بد من صرف اللفظ الى بعض المجازات وفي المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية وانها لا تفيد الا الظن الضعيف وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية فوجب ان يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا وايضا قال تعالى الرحمن على العرش استوى دل الدليل على انه يمتنع ان يكون الاله في المكان فعرفنا انه ليس مراد الله من هذه الآية ما اشعر به ظاهرها الا ان في مجازات هذا اللفظ كثرة فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية الظنية والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز باجماع المسلمين وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعصب يميل اليه والفطرة الاصلية تشهد بصحته الحجة الثانية وهو ان ما قبل هذه الآية يدل على ان طلب تأويل المتشابه مذموم حيث قال واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند الله وايضا طلب مقادير الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصر كما قالوا لو ما تأتينا بالملائكة قلنا انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر وانه لا يجوز الحجة الثالثة ان الله مدح الراسخين في العلم بانهم يقولون آمنا به وقال في اول البقرة فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به مدح لهم لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فلا بد وان يؤمن به وانما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القاطعة ان الله عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها وعلموا ان القرآن كلام الله وعلموا انه لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا آية ودلت الدلائل القاطعة على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مرادا لله تعالى علموا ان مراد الله منه غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اي شيء كان فهو الحق والصواب فهؤلاء الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله تعالى والجزم بصحة القرآن الحجة الرابعة لو كان قوله والراسخون معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتداء وهو بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى ان يقال وهم يقولون آمنا به او يقال ويقولون آمنا به فان قيل في تصحيحه وجهان الاول ان قوله يقولون كلام مبتدأ والتقدير هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به والثاني ان يكون يقولون حالا من الراسخين قلنا اما الاول فمدفوع لان تفسير كلام الله بما لا يحتاج معه الى الاضمار اولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار والثاني ان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا قد تقدم ذكر الله وذكر الراسخين في العلم فوجب ان يجعل قوله يقولون آمنا به حالا من الراسخين لا من الله فيكون ذلك تركا للظاهر فثبت ان ذلك المذهب لا يتم الا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه فكان هذا القول اولى الحجة الخامسة قوله تعالى كل من عند ربنا يعني انهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة الحجة السادسة نقل عن ابن عباس انه قال تفسير القرآن على اربعة اوجه تفسير لا يسع احدا جهله وتفسير تعرفه العرب بالسنتها وتفسير تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله وسئل مالك بن انس فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في اول سورة البقرة فاذا ضم ما ذكرنا ههنا الى ما ذكرنا هناك تم الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق ثم قال تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وفيه مسائل **المسألة الاولى** الرسوخ في اللغة الثبوت في الشيء واعلم ان الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله تعالى وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية وعرف ان القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية فاذا رأى شيئا متشابها ودل الدليل القاطع على ان ظاهره ليس مراد الله تعالى علم حينئذ قطعا ان مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة في الطعن في صحة القرآن ثم حكى عنهم ايضا انهم يقولون كل من عند ربنا والمعنى ان كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا وفيه سؤالان الاول لو قال كل من ربنا كان صحيحا فما الفائدة في لفظ عند الجواب الايمان بالمتشابه يحتاج فيه الى مزيد التأكيد فذكر كلمة عند لمزيد التأكيد السؤال الثاني لم جاز حذف المضاف اليه من كل الجواب لان دلالة المضاف عليه قوية فبعد الحذف الامن من اللبس حاصل ثم قال وما يذكر الا اولوا الالباب وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا ومعناه ما يتعظ بما في القرآن الا ذوو العقول الكاملة فصار هذا اللفظ كالدلالة على انهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن فيعلمون ان الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكما واما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابها ثم يعلمون ان الكل كلام من لا يجوز في كلامه تناقض وباطل فيعلمون ان ذلك المتشابه لا بد وان يكون له معنى صحيح عند الله وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ويتوسلون بها الى معرفة ذات الله وصفاته وافعاله ولا يفسرون القرآن الا بما يطابق دلائل العقول ويوافق اللغة والاعراب واعلم ان الشيء كلما كان اشرف كان ضده اخس فلما كان مفسر القرآن موصوفا بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة التي عظم الله الثناء عليها فكذا من تكلم في القرآن من غير ان يكون متبحرا في علم الاصول وعلم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله ولهذا قال عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب اعلم انه تعالى لما حكى عن الراسخين انهم يقولون آمنا به حكى عنهم انهم يقولون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وحذف يقولون لدلالة الاول عليه وكما في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وفي هذه الآية اختلف كلام اهل السنة وكلام المعتزلة اما كلام اهل السنة فظاهر وذلك لان القلب صالح لان يميل الى الايمان وصالح لان يميل الى الكفر ويمتنع ان يميل الى احد الجانبين الا عند حدوث داعية وارادة

يحدثها الله تعالى فاذا كانت تلك الداعية داعية الى الكفر فهي الخذلان والازاغة والصد والختم والطبع والرين والقسوة والوقر والكنان وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن واذا كانت تلك الداعية داعية الى الايمان فهي التوفيق والارشاد والهداية والتسديد والتثبيت والعصمة وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن والمراد من هذين الاصبعين الداعيتان ومن انصف ولم يتعسف وجرب نفسه وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس ولو جوزنا حدوث واحدة من هاتين الداعيتين من غير محدث ومؤثر لزم نفي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ومعناه ما ذكرناه فلما آمن الراسخون في العلم بكل ما انزل الله من المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه تعالى في ان لا يجعل قلبهم مائلا الى الباطل بعد ان جعله مائلا الى الحق فهذا كلام برهاني متاكد بتحقيق قرآني [illegible]

فعند ذلك يزيغون ثم يترتب على هذا الزيغ ازاغة اخرى سوى الاولى من الله تعالى وكل ذلك لا منافاة فيه اما قوله تعالى بعد اذ هديتنا اي بعد ان جعلتنا مهتدين وهذا ايضا صريح في ان حصول الاهتداء في القلب بتخليق الله ثم قال وهب لنا من لدنك رحمة واعلم ان تطهير القلب عما لا ينبغي مقدم على تنويره بما ينبغي فهؤلاء المؤمنون سألوا ربهم اولا ان لا يجعل قلوبهم مائلة الى الاباطيل والعقائد الفاسدة ثم انهم اتبعوا ذلك بان طلبوا من ربهم ان ينور قلوبهم بانوار المعرفة وجوارحهم واعضاءهم بزينة الطاعة وانما قال رحمة حتى يكون ذلك شاملا لجميع انواع الرحمة فاولها ان يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة وثانيها ان يحصل في الجوارح والاعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة وثالثها ان يحصل في الدنيا اسباب المعيشة من الامن والصحة والكفاية ورابعها ان يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت وخامسها ان يحصل في القبر سهولة السؤال وسهولة ظلمة القبر وسادسها ان يحصل في القيامة سهولة العقاب والخطاب وغفران السيئات وترجيح الحسنات فقوله من لدنك رحمة يتناول جميع هذه الاقسام ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة انه لا رحيم الا هو ولا كريم الا هو لا جرم اكد ذلك بقوله من لدنك تنبيها للعقل والقلب والروح على ان هذا المقصود لا يحصل الا منه ولما كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة الى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التنكير كانه يقول اطلب رحمة واية رحمة اطلب رحمة من لدنك ويليق بك وذلك يوجب غاية العظمة ثم قال انك انت الوهاب كان العبد يقول الهي هذا الذي طلبته منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة الي لكنه حقير بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك ورحمتك فانت الوهاب الذي من هبتك حصلت حقائق الاشياء وذواتها وماهياتها ووجوداتها وكل ما سواك فمن جودك واحسانك وكرمك يا دائم المعروف يا قديم الاحسان لا تخيب رجاء هذا المسكين ولا ترد دعاءه واجعله بفضلك اهلا لرحمتك يا ارحم الراحمين واكرم الاكرمين

قوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد اعلم ان هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم وذلك لانهم لما طلبوا من الله تعالى ان يصونهم عن الزيغ

وان

وان يخصهم بالهداية والرحمة فكانهم قالوا ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة انما الغرض الاعظم منه ما يتعلق بالآخرة فانا نعلم انك يا الهنا جامع الناس للجزاء في يوم القيمة ونعلم وعدك لا يكون خلفا وكلامك لا يكون كذبا فمن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب ابد الآباد ومن اعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين بقي هناك في السعادة والكرامة ابد الآباد فالغرض الاعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالآخرة وفي الآية مسائل المسألة الاولى قوله ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه تقديره جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه فحذف لكون المراد ظاهرا المسألة الثانية قال الجبائي ان كلام المؤمنين تم عند قوله ليوم لا ريب فيه فاما قوله ان الله لا يخلف الميعاد فهو كلام الله تعالى كان القوم لما قالوا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه صدقهم الله تعالى في ذلك وايد كلامهم بقوله ان الله لا يخلف الميعاد قال ولو كان هذا من تمام كلام المؤمنين لوجب ان يقولوا انك لا تخلف الميعاد كما قال حكاية عن المؤمنين في آخر هذه السورة ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد ومن الناس من قال لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول في الكلام من الغيبة الى الحضور ومثله في كتاب الله كثير قال تعالى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم فان قيل فلم قالوا في هذه الآية ان الله لا يخلف الميعاد وقال في تلك الآية انك لا تخلف الميعاد قلنا الفرق والله اعلم ان هذه الآية مقام الهيبة يعني ان الالهية تقتضي الحشر والنشر لينتصف للمظلومين من الظالمين فكان ذكره باسمه الاعظم اولى في هذا المقام اما قوله في آخر السورة انك لا تخلف الميعاد فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه ان ينعم عليه بفضله وان يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة فلا جرم قال انك لا تخلف الميعاد المسألة الثالثة احتج الجبائي بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق قال وذلك لان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد بدليل قوله تعالى قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا والوعد والموعد والميعاد واحد وقد اخبر في هذه الآية انه لا يخلف الميعاد فكان هذا دليلا على انه لا يخلف في الوعيد والجواب لا نسلم انه تعالى يوعد الفساق مطلقا بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو كما انه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة وكما انكم اثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل فكذا نحن اثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل سلمنا انه توعدهم ولكن لا نسلم ان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد اما قوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ذق انك انت العزيز الكريم وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد منه انهم كانوا يتوقعون من اوثانهم انها تشفع لهم عند الله تعالى وكان المراد من الوعد تلك المنافع وتمام الكلام في مسألة الوعيد قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وذكر الواحدي في البسيط طريقة اخرى فقال لم لا يجوز ان يحمل هذا على ميعاد الاولياء دون وعيد الاعداء لان خلف الوعيد كرم عند العرب قال والدليل عليه انهم يمدحون بذلك قال الشاعر اذا وعد السراء انجز وعده وان وعد الضراء فالعفو مانعه وروى المناظرة التي دارت بين عمرو بن العبيد وبين عمرو بن ابي العلا قال عمرو بن العلاء لعمرو بن العبيد ما تقول في اصحاب الكبائر فقال اقول ان الله وعد وعدا واوعد ايعادا فهو منجز ايعاده كما هو منجز وعده فقال ابو عمرو بن العلاء انك رجل اعجم ولا اقول اعجم اللسان ولكن اعجم القلب ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لؤما وعن الايعاد كرما وانشد وانى ان اوعدته او وعدته لمكذب ايعادي ومنجز موعدي واعلم ان المعتزلة حكوا ان ابا عمرو لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد يا ابا عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه فقال لا فقال عمرو بن عبيد يا ابا عمرو فقد سقطت حجتك قالوا فانقطع ابو عمرو بن العلاء وعندي انه كان لابي عمرو بن العلاء ان يجيب عن هذا السؤال فيقول انك قست الوعيد على الوعد وانا انما ذكرت هذا البيت لافرق بين البابين وذلك لان الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن اسقط حق نفسه فقد اتى بالجود والكرم ومن اسقط حق غيره فذلك هو اللؤم و ظهر الفرق بين الوعد والوعيد وبطل قياسك وانما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق فاما قولك لو لم يفعل لصار كاذبا او مكذبا نفسه فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط وعندي جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية

قوله تعالى ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم وقود النار اعلم انه تعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم حكى كيفية حال الكافرين وشدة عقابهم فهذا هو وجه النظم وفي الآية مسائل المسألة الاولى في قوله ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا قولان الاول المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا في قصتهم ان ابا حارثة بن علقمة قال لاخيه اني اعلم انه رسول الله حقا ولكنني ان اظهرته اخذ ملوك الروم مني ما اعطوني من المال والجاه فالله تعالى بين ان اموالهم واولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله تعالى في الدنيا والآخرة والقول الثاني ان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ المسألة الثانية اعلم ان كمال العذاب هو ان يزول عنه كل ما كان منتفعا به ثم يجتمع عليه جميع الاسباب المؤلمة اما الاول فهو المراد بقوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وذلك لان المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفزع الى الاموال والاولاد فهما اقرب الامور التي يفزع اليها في دفع الخطوب فبين تعالى ان صفة ذلك مخالفة لصفة الدنيا لان اقرب الطرق الى دفع المضار اذا لم يتأت في ذلك اليوم فما عداه بالتعذر اولى ونظير هذه الآية قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك وقوله ونرثه ما يقول ويأتينا فردا وقوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم واما القسم الثاني من اسباب كمال العذاب فهو ان يجتمع عليه الاسباب المؤلمة واليه الاشارة بقوله تعالى واولئك هم وقود النار وهذا هو النهاية في شرح العذاب فانه لا عذاب ازيد من ان تشتعل النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس والوقود بفتح الواو الحطب الذي يوقد به النار وبالضم هو مصدر وقدت النار وقودا كقولك وردت ورودا المسألة الثالثة من في قوله من الله فيه قولان احدهما التقدير لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من عذاب الله فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه والثاني

قال ابو عبيدة من بمعنى عند والمعنى لن تغني عند الله شيئا قوله تعالى كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فاخذهم الله
بذنوبهم والله شديد العقاب دأبت في الشيء اداب دأبا ودؤبا اذا اجتهدت في الشيء وتعبت فيه قال تعالى سبع سنين
دأبا اي بجد واجتهاد ودوام يقال صار فلان يوما دائبا اذا اجتهد في السير يومه كله هذا معناه في اللغة ثم صار
الدأب عبارة عن الشان والامر والعادة يقال هذا دأب فلان اي عادته وقال بعضهم الدؤب والدؤوب الدوام اذا عرفت
هذا فنقول في كيفية التشبيه وجوه الاول ان تفسير الدأب بالاجتهاد كما هو معناه في اصل اللغة وهو قول الاصم
والزجاج ووجه التشبيه ان دأب هؤلاء الكفار اي جدهم واجتهادهم في تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وكفرهم بدينه
كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ثم انا اهلكنا هؤلاء بذنوبهم فكذلك نهلك هؤلاء الوجه الثاني ان يفسر الدأب
بالشان والصنع وفيه وجوه الاول كدأب آل فرعون اي شأن هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمد عليه السلام كشأن آل فرعون
في التكذيب بموسى عليه السلام ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله الا انا حملنا اللفظ في الوجه الاول على الاجتهاد وفي
هذا الوجه على الصنع والعادة الثاني ان تقدير الاية ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا ويجعلهم
وقود النار كعادته وصنعه في آل فرعون فانهم لما كذبوا برسولهم اخذهم الله بذنوبهم والمصدر تارة يضاف الى الفاعل
وتارة الى المفعول والمراد هنا كدأب الله في آل فرعون ونظيره قوله تعالى يحبونهم كحب الله اي كحبهم الله وقال سنة من قد ارسلنا
قبلك من رسلنا والمعنى سنتي فيمن قد ارسلنا قبلك والثالث قال القفال يحتمل ان تكون الاية جامعة للعادة المضافة
الى الله تعالى وللعادة المضافة الى الكفار كانه قيل عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في ايذاء محمد عليه السلام كعادة من قبلهم
في ايذاء رسلهم وعادتنا ايضا في اهلاك هؤلاء كعادتنا في اهلاك اولئك الكفار المتقدمين والمقصود على جميع التقديرات
تصبير النبي عليه السلام والمسلمين على ايذاء الكفرة وبشارتهم بان الله سينتقم منهم الوجه الثالث في تفسير
الدأب الدؤب هو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء وتقدير الاية واولئك هم وقود النار ثم قال كدأب
آل فرعون اي دؤبهم في النار كدؤب آل فرعون الوجه الرابع ان الدأب هو الاجتهاد كما ذكرناه ومن لوازم ذلك
التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به فانه تعالى بين
ان عذابهم حصل في غاية القرب وهو قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وفي غاية الشدة ايضا وهو قوله النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب الوجه الخامس في التشبيه ان المشبه هو ان
اموالهم واولادهم لا ينفعهم في ازالة العذاب وكان التشبيه بآل فرعون حاصلا في هذين الوجهين والمعنى انكم قد
عرفتم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد بل صاروا
مضطرين الى ما نزل بهم فكذلك حالكم ايها الكفار المكذبون بمحمد عليه السلام في انه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم
او تأخر ولا تغني عنكم الاموال والاولاد الوجه السادس يحتمل ان يكون وجه التشبيه انه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل
بالاستيصال فكذلك ينزل بكم ايها الكفار بمحمد ذلك من القتل والسبي وسلب الاموال ويكون قوله تعالى قل للذين
كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم كالدلالة على ذلك فكانه تعالى بين انه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ثم تصير الى دوام
العذاب فسينزل بمن كذب محمدا صلى الله عليه وسلم امران احدهما المحن المعجلة وهي القتل والسبي والاذلال ثم يكون
بعده المصير الى العذاب الدائم وهذان الوجهان الاخيران ذكرهما القاضي اما قوله تعالى والذين من قبلهم فالمعنى
والذين من قبلهم من مكذبي الرسل وقوله كذبوا باياتنا المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوا بها فقد كذبوا لا محالة
بالانبياء ثم قال فاخذهم الله بذنوبهم وانما استعمل فيه الاخذ لان من ينزل به العذاب يصير كالمأخوذ المأسور
الذي لا يقدر على التخلص ثم قال والله شديد العقاب وهو ظاهر قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون
الى جهنم وبئس المهاد وفي الاية مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي سيغلبون ويحشرون بالياء فيهما
والباقون بالتاء المنقطة من فوق فيهما فمن قرأ بالياء المنقطة من تحت فالمعنى بلغهم انهم سيغلبون ويدل على صحة
الياء قوله قل للذين امنوا يغفروا وقل للمؤمنين يغضوا ولم يقل غضوا ومن قرأ بالتاء فللمخاطبة ويدل على حسن التاء
قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم والفرق بين القراءتين من حيث المعنى ان القراءة بالتاء امر بان يخبرهم بما
سيجري عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم والقراءة بالياء امر بان يحكي لهم المسألة الثانية ذكروا في سبب نزول
هذه الاية وجوها الاول لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة جمع يهودا في سوق
قينقاع وقال يا معشر اليهود اسلموا قبل ان يصيبكم مثل ما اصاب قريشا فقالوا يا محمد لا تغرنك نفسك ان قتلت نفرا من قريش
لا يعرفون القتال لو قاتلتنا لعرفتنا فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية ان يهود اهل المدينة لما شاهدوا واقعة
اهل بدر قالوا والله هذا هو النبي الامي الذي بشرنا به موسى وفي التورية نعته وانه لا ترد له راية ثم قال بعضهم
لبعض لا تعجلوا فلما كان يوم احد ونكب اصحابه قالوا ليس هذا هو ذاك وغلب الشقاء فلم يسلموا فانزل الله تعالى هذه الاية
والرواية الثالث ان هذه الاية واردة في جمع من الكفار باعيانهم علم الله انهم يموتون على كفرهم وليس في الاية
ما يدل على انهم من هم المسألة الثالثة احتج من قال بتكليف ما لا يطاق بهذه الاية فقال ان الله تعالى اخبر عن تلك الفرقة
من الكفار انهم يحشرون الى جهنم فلو امنوا واطاعوا لانقلب هذا الخبر كذبا وذلك محال ومستلزم المحال محال فكان الايمان
والطاعة منهم محالا وقد امروا به فقد امروا بالمحال وبما لا يطاق وتمام تقريره قد تقدم في تفسير قوله سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون المسألة الرابعة قوله ستغلبون اخبار عن امر يحصل في المستقبل وقد وقع مخبره على موافقته فكان
هذا اخبارا عن الغيب وهو معجز ونظيره قوله تعالى غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ونظيره
في حق عيسى عليه السلام وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم المسألة الخامسة دلت الاية على حصول البعث
في القيامة وحصول الحشر والنشر وان مرد الكافرين الى النار ثم قال وبئس المهاد وذلك لانه تعالى لما ذكر حشرهم الى
جهنم وصفه فقال وبئس المهاد والمهاد الموضع الذي يتمهد فيه وينام عليه كالفراش قال تعالى والارض فرشناها فنعم
الماهدون ولما ذكر الله تعالى مصير الكافرين الى جهنم اخبر انها بئس المستقر لان بئس مأخوذ من البأس وهو الشر
والشدة قال الله تعالى واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس اي شديد وجهنم معروفة قوله وقد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة

تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي
الابصار اعلم ان في الاية مسائل المسألة الاولى لم لم يقل قد كانت لكم آية بل قال قد كان لكم آية وفيه وجهان الاول انه محمول
على المعنى والمراد قد كان لكم بيان هذه آية والثاني قال الفراء انما ذكر للفصل الواقع بينهما وهو قوله لكم المسألة
الثانية وجه النظم انا ذكرنا ان الاية المتقدمة هي قوله تعالى ستغلبون وتحشرون نزلت في اليهود وان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما دعاهم الى الاسلام اظهروا التمرد وقالوا لسنا امثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال
بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما يغلب كل من ينازعنا فالله تعالى قال لهم انكم وان كنتم اقوياء ارباب العدة والعدة
فانكم ستغلبون ثم ذكر الله ما يجري مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم فقال قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة يعني
ان واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لان الكثرة والعدد والعدة كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من
جانب المسلمين ثم انه تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين وذلك يدل على ان تلك الغلبة كانت بتأييد
الله ونصره ومن كان كذلك فانه يكون غالبا لجميع الخصم سواء كانوا اقوياء او لم يكونوا كذلك فهذا يجري مجرى الدلالة على
انه عليه السلام يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وان كانوا ارباب السلاح والقوة فصارت هذه الاية كالدلالة
على صحة قوله قل للذين كفروا ستغلبون فهذا هو الكلام في وجه النظم المسألة الثالثة الفئة الجماعة واجمع
المفسرون على ان المراد بالفئتين رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه يوم بدر ومشركوا مكة روي ان المشركين
يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين رجلا وفيهم ابو سفيان وابو جهل وقادوا مائة فرس وكانت معهم من الابل
سبعمائة بعير واهل الخيل كلهم دارعين وهم مائة نفر وكان في الرجال دروع سوى ذلك وكان المسلمون
ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل اربعة منهم بعير ومعهم من الدروع ستة ومن الخيل فرسان ولا شك في غلبة المسلمين
الكفار على هذه الصفة آية بينة ومعجزة قاهرة واعلم ان العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بينة وجوها
الاول ان المسلمين قد اجتمع فيهم من اسباب الضعف عن المقاومة امور منها قلة العدد ومنها انهم خرجوا غير
قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ومنها قلة السلاح والفرس ومنها ان ذلك ابتداء غزوة في الحرب لانها اول غزوات
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد حصل للمشركين اضداد هذه المعاني منها كثرة العدد ومنها انهم خرجوا متأهبين
للحرب ومنها كثرة سلاحهم وفرسهم ومنها ان اولئك الاقوام كانوا ممارسين للمحاربة والمقاتلة في الازمنة الماضية
واذا كان كذلك فلم تجر العادة ان مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف وعدم السلاح وقلة المعرفة بامر المحاربة يغلبون
مثل ذلك الجمع الكثير مع عدم كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزا والوجه
الثاني في كون هذه الواقعة آية انه عليه السلام كان قد اخبر قومه بان الله تعالى ينصره على قريش بقوله واذ يعدكم الله
احدى الطائفتين انها لكم يعني اما جمع قريش او عير ابي سفيان وكان قد اخبر قبل الحرب بان هذا مصرع فلان وهذا
مصرع فلان فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره كان ذلك اخبارا عن الغيب وكان معجزا والوجه الثالث
في بيان كون هذه الواقعة معجزة وآية ما ذكره تعالى بعد هذه الاية وهو قوله يرونهم مثليهم رأي العين والاصح
في تفسير هذه الاية ان الرائين هم المشركون والمرئيين هم المؤمنون والمعنى ان المشركين كانوا يرون المؤمنين مثلي
عدد المشركين قريبا من الفين او مثلي عدد المسلمين ستمائة وذلك معجز فان قيل تجويز رؤية ما ليس بموجود يقتضي
السفسطة قلنا تحمل الرؤية على الظن والحسبان وذلك لان من اشتد خوفه قد يظن في الجمع القليل انهم في غاية
الكثرة واما ان نقول ان الله تعالى انزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين والجواب الاول اقرب لان الكلام مقتصر
على الفئتين ولم يدخل فيهما قصة الملائكة والوجه الرابع في بيان كون هذه القصة آية قال الحسن ان الله تعالى امد
رسوله في تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة مردفين لانه تعالى قال فاستجاب لكم اني ممدكم بالف وقال بلى ان
تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة والالف مع اربعة الاف خمسة آلاف
وكان سيماهم هو انه كان على اذناب خيولهم ونواصيهم صوف ابيض وهو المراد بقوله والله يؤيد بنصره من يشاء
ثم قال تعالى فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة وفيه مسئلتان المسألة الاولى القراءة المشهورة فئة بالرفع
وكذا قوله واخرى كافرة وقرئ فئة تقاتل واخرى كافرة بالجر على البدل من الفئتين وقرئ بالنصب اما على الاختصاص
او على الحال من الضمير في التقتا قال الواحدي والرفع هو الوجه لان المعنى احديهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع
على استيناف الكلام المسألة الثانية المراد بالفئة التي تقاتل في سبيل الله هم المسلمون لانهم قاتلوا لنصرة دين
الله وقوله واخرى كافرة المراد بها كفار قريش ثم قال تعالى يرونهم مثليهم رأي العين وفيه مسئلتان المسألة الاولى
قرأ نافع وابان عن عاصم ترونهم بالتاء المنقطة من فوق والباقون بالياء فمن قرأ بالتاء فلان ما قبله خطاب
لليهود والمعنى ترون ايها اليهود المسلمين مثلي ما كانوا او مثلي الفئة الكافرة او تكون الاية خطابا مع مشركي قريش
والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثلي فئتكم الكافرة ومن قرأ بالياء فللمغايبة التي جاءت بعد الخطاب
وهو قوله فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم فقوله يرونهم يعود الى الاخبار عن احدى الفئتين
المسألة الثانية اعلم انه قد تقدم في هذه الاية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله يرونهم مثليهم
يحتمل ان يكون الرائي هو الفئة الكافرة والمرئي هو الفئة المسلمة ويحتمل ان يكون بالعكس من ذلك فهذان
احتمالان وايضا فقوله مثليهم يحتمل ان يكون المراد مثلي الرائين وان يكون المراد مثلي المرئيين فاذاً هذه الاية
تحتمل وجوها اربعة الاول ان يكون المراد الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المشركين قريبا من الفين والاحتمال
الثاني ان الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين والحكمة في ذلك انه تعالى
كثر المسلمين في عين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل فهذا مناقض لقوله تعالى في
سورة الانفال ويقللكم في اعينهم والجواب انه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين فقللوا اولا في اعينهم
حتى اجترؤا عليهم فلما لاقوهم كثرهم الله في اعينهم حتى صاروا مغلوبين ثم ان تقليلهم في اول الامر وتكثيرهم
في آخر الامر ابلغ في القدرة واظهار الآية والاحتمال الثالث ان الرائين هم المسلمون والمرئيين هم المشركون فالمسلمون

رأوا المشركين مثلي المسلمين ستمائة وازيد والسبب فيه ان الله تعالى امر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال تعالى
ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فان قيل كيف يرونهم مثليهم رأي العين وكانوا ثلاثة امثالهم والجواب ان الله تعالى
اظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علم المؤمنون انهم يغلبونهم وذلك لانه تعالى قال ان يكن منكم مائة
صابرة يغلبوا مائتين فاظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم وازالة للخوف عن صدورهم والاحتمال
الرابع ان الرائين هم المسلمون وانهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن ان يقول به احد لان
هذا يوجب نصرة الكفار وايقاع الخوف في قلوب المؤمنين والآية تنافي ذلك وفي الآية احتمال خامس وهو ان في اول الآية
قد بينا انه خطاب مع اليهود فيكون المراد ترون ايها اليهود المشركين مثلي المؤمنين في القوة والشوكة فان قيل كيف رأوهم
مثليهم وقد كانوا ثلاثة امثالهم فقد سبق الجواب عنه بقي ههنا من مباحث هذا الموضع امران البحث الاول ان الاحتمال
الاول والثاني يقتضي ان المعدوم صار مرئيا والاحتمال الثالث يقتضي ان ما وجد وحضر لم يصر مرئيا اما الاول فهو محال
عقلا لان المعدوم لا يرى فلا جرم وجب حمل الرؤية على الظن القوي واما الثاني فهو جائز عند اصحابنا لان عندنا مع
حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الادراك جائزا لا واجبا وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات
فلم يبعد ان يقال انه حصل ذلك المعجز واما المعتزلة فعندهم الادراك واجب الحصول عند اجتماع الشرائط وسلامة
الحاسة فلهذا المعنى اعتذر القاضي من وجوه احدها ان عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير
حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام فلا جرم رأى البعض دون البعض وثانيها لعله يحدث عند
المحاربة من الغبار ما يصير مانعا عن ادراك البعض وثالثها يجوز ان يقال انه تعالى خلق في الهواء ما صار مانعا
عن ادراك ثلث العسكر وكل ذلك محتمل البحث الثاني اللفظ وان احتمل ان يكون الراؤون هم المشركون وان يكون هم المسلمون
فاي الاحتمالين اظهر فقيل ان كون المشركين رائين اولى ويدل عليه وجوه الاول ان تعلق الفعل بالفاعل اشد من تعلقه
بالمفعول فجعل اقرب المذكورين السابقين فاعلا وابعدهما مفعولا اولى من العكس واقرب المذكورين هو قوله واخرى
كافرة والثاني ان مقدمة الآية وهو قوله قد كان لكم آية خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطابا مع اولئك
الكفار والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثليهم فهذه القراءة لا تساعد الا على كون الرائي مشركا والثالث
انه تعالى جعل هذه الحالة آية للكفار حيث قال قد كان لكم آية في فئتين التقتا فوجب ان تكون هذه الحالة مما شاهدها
الكفار حتى يكون حجة عليهم اما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصلح جعلها حجة على الكافر واحتج من قال الراؤون
هم المسلمون وذلك لان الرائين لو كانوا هم المشركون لزم رؤية ما ليس بموجود وهو محال ولو كان الراؤون هم المؤمنون
لزم ان لا يرى ما هو بموجود وهذا ليس بمحال وكان ذلك اولى ثم قال رأي العين رأيته رأيا ورؤية ورأيته في المنام
رؤيا حسنة فالرؤيا مختصة بالمنام ويقول هو مني مرأى العين اي حيث يقع عليه بصري فقوله رأي العين يجوز ان
ينتصب على المصدر ويجوز ان يكون ظرفا للمكان كما تقول ترونهم امامكم ومثله هو مني مناط العيوق ومزجر الكلب
ثم قال والله يؤيد بنصره من يشاء نصر الله المسلمين على وجهين نصر بالغلبة كنصر يوم بدر ونصر بالحجة فلهذا المعنى لو قدرنا
انه هزم قوم من المؤمنين لجاز ان يقال هم المنصورون لانهم هم المنصورون بالحجة وبالعاقبة الحميدة والمقصود من
الآية ان النصر والظفر انما يحصلان بتأييد الله تعالى ونصره لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح ثم قال ان في ذلك
لعبرة العبرة الاعتبار وهي التي يعبر بها من منزلة الجهل الى العلم واصله من العبور وهو النفوذ من احد الجانبين الى الآخر
ومنه العبارة وهي الكلام الذي يعبر بالمعنى الى المخاطب وعبارة الرؤيا من ذلك لانها تفسيرها وقوله لاولي الابصار
اي لاولي العقول كما يقال لفلان بصر بهذا المعنى اي علم ومعرفة والله اعلم قوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء
والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحيوة الدنيا والله عنده
حسن المآب اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم قولان الاول ما يتعلق بالقصة فانا روينا
ان ابا حارثة بن علقمة النصراني اعترف لاخيه بانه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم في قوله الا انه لا يقر بذلك خوفا من ان يأخذ ملوك
الروم منه المال والجاه وايضا روينا انه عليه السلام لما دعا اليهود الى الاسلام بعد غزوة بدر اظهروا من انفسهم
القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين تعالى في هذه الآية ان هذه الاشياء وغيرها من متاع الدنيا
زائلة باطلة وان الآخرة خير وابقى والقول الثاني وهو على التأويل العام انه تعالى لما قال في الآية المتقدمة والله
يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ذكر بعد هذه الآية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة وذلك
هو انه تعالى بين انه زين للناس هذه الشهوات الجسمانية واللذات الدنيوية ثم انها فانية ومنقضية تذهب لذاتها
وتبقى تبعاتها ثم انه تعالى حث على الرغبة في الآخرة فقال أأنبئكم بخير من ذلكم ثم بين ان طيبات الآخرة معدة
لمن واظب على العبودية من الصابرين والصادقين الى آخر الآية المسئلة الثانية اختلفوا في قوله زين للناس من الذي
زين ذلك اما اصحابنا فقولهم فيه ظاهر وذلك لان عندهم خالق جميع الافعال هو الله تعالى وايضا قالوا وان كان
المزين هو الشيطان فمن الذي زين الكفر والبدعة للشيطان فان كان ذلك شيطانا آخر لزم التسلسل وان
وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان فليكن في الانسان كذلك وان كان من الله وهو الحق فليكن في حق الانسان
كذلك وفي القرآن اشارة الى هذه النكتة في سورة القصص في قوله ربنا هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا
يعني ان اعتقد احد انا اغويناهم فمن الذي اغوانا وهذا الكلام ظاهر جدا اما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة
اقوال القول الاول يحكى عن الحسن انه قال الشيطان زينها لهم وكان يحلف بالله على ذلك واحتج القاضي لهم بوجوه
احدها انه تعالى اطلق حب الشهوات فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان وثانيها
انه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب المال الكثير الى هذا الحد لا يليق الا بمن جعل الدنيا
قبلة طلبه ومنتهى مقصوده لان اهل الآخرة يكتفون بالبلغة وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحيوة الدنيا ولا شك
انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذام للشيء يمتنع ان يكون مزينا له ورابعها قوله بعد هذه الآية قل
أؤنبئكم بخير من ذلكم والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها في عينه وذلك لا يليق بمن يزين الدنيا

هو مني مناط الثريا اي
شيئا البعد وتركنا
بمزجر الكلب
والبلغ عليه
آسي

في عينه

في عينه والقول الثاني قول قوم آخرين من المعتزلة وهو ان المزين لهذه الاشياء هو الله تعالى واحتجوا عليه بوجوه
احدها انه تعالى كما رغب في منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا واباحها للعبيد واباحتها للعبيد تزيين لها فانه تعالى
اذا خلق الشهوة والمشتهى وخلق للمشتهي علما بما في تناول المشتهى من اللذة ثم اباح له ذلك التناول كان تعالى
مزينا لها وثانيها ان الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل الى منافع الآخرة والله تعالى قد ندب اليها فكان مزينا لها
وانما قلنا ان الانتفاع بها وسائل الى ثواب الآخرة لوجوه الاول ان يتصدق بها والثاني ان يتقوى بها الى طاعة الله
تعالى والثالث انه اذا انتفع بها وعلم ان تلك المنافع انما تيسرت بتخليق الله واعانته صار ذلك سببا لاشتغال
العبد بالشكر العظيم ولذلك كان الصاحب بن عباد يقول شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد من اقصى القلب
وذكر شعرا هذا معناه والرابع ان القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل
ما فيها من المشقة كان اكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه الطيبات وسائل الى ثواب الآخرة وثالثها
قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال
انا جعلنا ما على الارض زينة لها وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في سورة البقرة وانزل من السماء ماء فاخرج
به من الثمرات رزقا لكم وقال كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكل ذلك يدل على ان التزيين من الله تعالى ومما يؤكد ذلك
قراءة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل والقول الثالث وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي هذا هو التفصيل
وذلك ان كل ما كان من هذا الباب واجبا او مندوبا كان التزيين فيه من الله تعالى وكل ما كان حراما كان التزيين فيه من الشيطان
هذا ما ذكره القاضي في تفسيره وقد بقي قسم ثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله ولا في تركه لا ثواب ولا عقاب
والقاضي ما ذكر هذا القسم وكان من حقه ان يذكره ويبين ان التزيين فيه من الله تعالى او من الشيطان المسئلة الثالثة
قوله حب الشهوات فيه ابحاث الاول ان الشهوات ههنا هي الاشياء المشتهيات سميت بذلك على الاستعارة للتعلق
والاتصال كما يقال للمقدور قدرة وللمرجو رجاء وللمعلوم علم وهذه استعارة مشهورة في اللغة يقال هذه شهوة
فلان اي مشتهاه قال صاحب الكشاف وفي تسميتها بهذا الاسم فائدتان احدهما انه جعل الاعيان التي ذكرها شهوات
مبالغة في كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها والثانية ان الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء مذموم من
اتبعها شاهد على نفسه بالبهيمية وكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها البحث الثاني قال المتكلمون دلت هذه الآية
على ان الحب غير الشهوة لانه اضاف الحب الى الشهوات والمضاف غير المضاف اليه والشهوة من الله تعالى والمحبة من
افعال العباد وهي عبارة عن ان يجعل الانسان كل غرضه وعيشه في طلب اللذات والطيبات البحث الثالث
قالت الحكماء ان الانسان قد يحب شيئا ولكنه يحب ان لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه الى بعض المحرمات
ولكنه يحب ان لا يحبه اما من احب شيئا واحب ان يحبه فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك في جانب الخير فهو كمال
السعادة كما في قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام اني احببت حب الخير ومعناه احب الخير واحب ان اكون
محبا للخير وان كان ذلك في جانب الشر فهو كما في هذه الآية فان قوله زين للناس حب الشهوات يدل على امور ثلاثة
مرتبة اولها انه يشتهي انواع المشتهيات وثانيها انه يحب شهوته لها وثالثها انه يعتقد ان تلك المحبة حسنة وفضيلة
ولما اجتمعت في هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى في الشدة والقوة ولا تكاد تنحل الا بتوفيق
عظيم من الله تعالى ثم انه تعالى اضاف ذلك الى الناس ولفظ الناس عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق
فظاهر اللفظ يقتضي ان هذا المعنى حاصل لجميع الناس والعقل ايضا يدل عليه وهو ان كل ما كان لذيذا ونافعا فهو محبوب
ومطلوب لذاته واللذيذ والنافع قسمان جسماني وروحاني والقسم الجسماني حاصل لكل احد في اول الامر
واما القسم الروحاني فلا يكون الا في الانسان الواحد على سبيل الندرة ثم ذلك الانسان انما يحصل له تلك اللذة
الروحانية بعد استئناس النفس باللذة الجسمانية فيكون انجذاب النفس الى اللذات الجسمانية كالملكة
المستقرة المتأكدة وانجذابها الى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة التي تزول بادنى سبب فلا جرم
كان الغالب على الخلق انما هو الميل الشديد الى اللذات الجسمانية فاما الميل الى طلب اللذات الروحانية فذاك
لا يحصل الا لشخص النادر ثم حصول ذلك النادر لا يتفق الا في اوقات نادرة فلهذا السبب عمم الله تعالى هذا
الحكم في الكل فقال زين للناس حب الشهوات اما قوله تعالى من النساء والبنين ففيه بحثان البحث الاول من في قوله
من النساء والبنين كما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فكما ان المعنى فاجتنبوا الاوثان التي هي رجس فكذا ايضا معنى
هذه الآية زين للناس حب النساء والبنين وكذا وكذا التي هي مشتهيات البحث الثاني اعلم انه تعالى عد ههنا من المشتهيات امورا
سبعة اولها النساء وانما قدمهن على الكل لان الالتذاذ بهن اكثر والاستئناس بهن اتم ولذلك قال تعالى خلق لكم من انفسكم
ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ومما يؤكد ذلك ان العشق الشديد المقلق المهلك لا يتفق الا في هذا
النوع من الشهوة المرتبة الثانية حب الولد ولما كان حب الولد الذكر اكثر من حب الولد الانثى لا جرم خصه الله
بالذكر ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور بهم والتكثر بهم الى غير ذلك واعلم ان الله تعالى في ايجاد حب الزوجة
والولد في قلب الانسان حكمة بالغة فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ولادى ذلك الى انقطاع النسل
وهذه المحبة كانها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة فيه ما ذكرنا من بقاء النسل المرتبة
الثالث والرابع القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وفيه ابحاث البحث الاول قال الزجاج القنطار مأخوذ من
عقد الشيء واحكامه والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق فالقنطار مال كثير يتوثق الانسان به في
دفع اصناف النوائب وحكى ابو عبيدة عن العرب انهم يقولون انه وزن لا يحد واعلم ان هذا هو الصحيح ومن الناس
من حاول تحديده وفيه روايات وروى ابو هريرة عن النبي عليه السلام انه قال القنطار اثنا عشر الف اوقية
وروى انس عنه ايضا ان القنطار الف دينار وروى ابي بن كعب انه عليه السلام قال القنطار الف ومائتا اوقية
وقال ابن عباس القنطار الف ومائتا دينار واثنا عشر الف درهم وهو مقدار الدية وبه قال الحسن وقال الكلبي القنطار بلسان
الروم ملء مسك ثور ذهبا او فضة وفيه اقوال سوى ما ذكرناه لكنا تركناها لانها غير مقصودة بحجة ثبتة البحث الثاني

المقنطرة مفعللة من القنطار وهو للتاكيد كقولهم الف مؤلفة وبدرة مبدرة وابل مؤبلة ودراهم مدرهمة وقال
الكلبي القناطير ثلاثة والمقنطرة المضاعفة فكان المجموع ستة البحث الثالث الذهب والفضة انما كانا محبوبين لانهما
جعلا ثمن جميع الاشياء فمالكهما كالمالك لجميع الاشياء وصفة المالكية هي القدرة والقدرة صفة كمال والكمال
محبوب لذاته فلما كان الذهب والفضة اكمل الوسائل الى تحصيل هذا الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب
الا به فهو محبوب لا جرم كانا محبوبين المرتبة الخامس الخيل المسومة قال الواحدي الخيل جمع لا واحد له من لفظه كالقوم
والنساء والرهط وسميت الافراس خيلا لخيلائها في مشيتها وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان اختيالا وسمي
الخيال خيالا والتخيل تخيلا لجولان هذه القوة في استحضار هذه الصور والاخيل الشقراق لانه يتخيل تارة اخضر
وتارة احمر واختلفوا في معنى المسومة على ثلاثة اقوال الاول انها الراعية يقال اسمت الدابة وسومتها اذا ارسلتها
في مروجها للرعي كما يقال اقمت الشيء وقومته واجدته وجودته وانمته ونومته والمقصود انها اذا رعت ازدادت
حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسيمون والقول الثاني المسومة المعلمة قال ابو مسلم الاصفهاني وهو ماخوذ من
السيماء بالقصر والسيمياء بالمد ومعناهما واحد وهو الهيئة الحسنة قال تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود ثم
القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة فقال ابو مسلم المراد من هذه العلامات الاوضاح والغرر التي
تكون في الخيل وهي ان تكون الافراس غرا محجلة وقال الاصم انها هي البلق وقال قتادة الشية وقال المؤرج الكي وقول
ابي مسلم احسن لان الاشارة في هذه الاية الى شرائف الاموال وذلك هو ان يكون الفرس اغر محجلا واما سائر الوجوه
التي ذكروها فهي لا تفيد شرفا في الفرس والقول الثالث وهو قول مجاهد وعكرمة انها الخيل المطهمة الحسان
قال القفال والمطهمة المراة المليحة المرتبة المرتبة السادس الانعام وهو جمع نعم وهي الابل والبقر والغنم
ولا يقال للجنس الواحد منها نعم الا للابل خاصة فانها غلب عليها والمرتبة السابع الحرث وقد ذكرنا اشتقاقه
في قوله ويهلك الحرث والنسل ثم انه تعالى لما عدد هذه السبعة قال ذلك متاع الحيوة الدنيا قال القاضي ومعلوم ان
متاعها انما خلق ليستمتع بها فكيف يقال انه لا يجوز اضافة التزيين الى الله تعالى ثم قال للاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه
منها ان ينفرد به من خصه الله بهذه النعم فيكون مذموما ومنها ان يترك الانتفاع به مع الحاجة اليه فيكون مذموما ايضا
ومنها ان ينتفع به في وجه المباح من غير ان يتوسل بذلك الى مصالح الاخرة وذلك لا ممدوح ولا مذموم ومنها ان
ينتفع به على وجه يتوسل به الى مصالح الاخرة وذلك هو الممدوح ثم قال تعالى والله عنده حسن المآب واعلم ان المآب
في اللغة المرجع يقال آب الرجل ايابا واوبا واوبة وايبة ومآبا قال تعالى ان الينا ايابهم والمقصود من هذا الكلام
بيان ان من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه ان يصرفها الى ما يكون فيه عمارة لمعاده ويتوسل بها الى سعادة الاخرة ثم لما كان
الغرض الترغيب في المآب وصف المآب بالحسن فان قيل المآب قسمان الجنة وهي في غاية الحسن والنار وهي خالية عن
الحسن فكيف وصف المآب المطلق بالحسن قلنا المآب الذي هو مقصود بالذات هو الجنة فاما النار فمقصود بالعرض
لانه تعالى خلق الخلق للرحمة لا للعذاب كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر يطلع منه على اسرار غامضة قوله تعالى
قل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وازواج مطهرة ورضوان
من الله والله بصير بالعباد اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي اؤنبئكم بهمزتين
واختلفت الرواية عن ابي عمرو ونافع المسئلة الثانية ذكروا في متعلق الهمزة ثلاثة اوجه الاول ان يكون المعنى
هل اؤنبئكم بخير من ذلكم ثم ابتدا فقال للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا والثاني هل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا
ثم ابتدا فقال عند ربهم جنات تجري والثالث هل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ثم يبتدا فيقول جنات
المسئلة الثالثة في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى قال والله عنده حسن المآب بين في هذه الاية ان ذلك المآب
كما انه حسن في نفسه فهو احسن وافضل من هذه الدنيا فقال قل اؤنبئكم بخير من ذلكم الثاني انه تعالى لما عدد نعم الدنيا
بين ان منافع الاخرة خير منها كما قال في اية اخرى والاخرة خير وابقى الثالث كانه تعالى نبه على ان امرك في الدنيا
وان كان حسنا منتظما الا ان امرك في الاخرة خير وافضل والمقصود ان يعلم العبد انه كما ان الدنيا اطيب واوسع وافسح
من بطن الام فكذلك الاخرة اطيب واوسع وافسح من الدنيا المسئلة الرابعة انما قلنا ان نعم الاخرة خير من نعم الدنيا لان نعم
الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم الاخرة خالية عن شوب المضار بالكلية وايضا فنعم الدنيا منقطعة لا محالة ونعم الاخرة
باقية لا محالة اما قوله تعالى للذين اتقوا فقد بينا في تفسير قوله هدى للمتقين ان التقوى ماهي وبالجملة فالانسان لا يكون
متقيا الا اذا كان آتيا بالواجبات محترزا عن المحظورات وقال بعض اصحابنا التقوى عبارة عن الاتقاء عن الشرك وذلك
لان التقوى صار في عرف القرآن مختصا بالايمان قال تعالى والزمهم كلمة التقوى وظاهر اللفظ ايضا مطابق له لان
الاتقاء اعم من الاتقاء عن جميع المحظورات لان ماهية الاشتراك لا بد على ماهية الامتياز فحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة
عند حصول الاتقاء عن الشرك وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه فكان قوله للذين اتقوا محمولا على كل من اتقى
الكفر بالله تعالى اما قوله تعالى عند ربهم ففيه وجهان الاول ان يكون ذلك صفة للخير والتقدير هل اؤنبئكم بخير من
ذلكم عند ربهم للذين اتقوا والثاني ان يكون ذلك صفة للذين اتقوا والتقدير للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع
الدنيا ويكون ذلك اشارة الى ان هذا الثواب العظيم لا يحصل الا لمن كان متقيا عند الله تعالى فيخرج عنه المنافق ويدخل فيه
من كان مؤمنا في علم الله اما قوله تعالى جنات فالتقدير هو جنات وقرا بعضهم جنات بالجر على البدل من خير واعلم ان
قوله جنات تجري من تحتها الانهار وصف لطيب الجنة ودخل تحته جميع النعم الموجودة فيها من المطعم والمشرب
والملبس والمفرش والمنظر وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب كما قال فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين ثم
قال خالدين فيها والمراد ان تلك النعم دائمة ثم قال وازواج مطهرة قد ذكرنا لطائفها عند قوله في سورة البقرة ولهم فيها
ازواج مطهرة والتحقيق في القول فيه ان النعمة وان عظمت فلن تتكامل الا بالازواج اللواتي لا يحصل الانس الا بهن ثم وصف الازواج
بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل فيه الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الاحوال التي تظهر عن النساء
في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ويدخل فيه كونهن مطهرات من الاخلاق الدنية ومن القبح وتشوه الخلقة ويدخل فيه كونهن

مطهرات

المقيات

مطهرات من سوء العشرة ثم قال تعالى ورضوان من الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا عاصم ورضوان
بضم الراء والباقون بكسرها اما الضم فهو لغة قيس وتميم قال الفراء يقال رضيت رضاء ورضوانا ومثل الرضوان بالكسر
الحرمان والقربان وبالضم الرجحان والكفران والشكران المسئلة الثانية قال المتكلمون الثواب له ركنان
احدهما المنفعة وهي التي ذكرناها والثاني التعظيم وهو المراد بالرضوان وذلك لان معرفة اهل الجنة مع هذا
النعيم المقيم بانه تعالى راض عنهم حامد لهم مثن عليهم ازيد في ايجاب السرور من تلك المنافع واما الحكماء فانهم قالوا
الجنات بما فيها اشارة الى الجنة الجسمانية والرضوان اشارة الى الجنة الروحانية واعلى المقامات انما هي
الجنة الروحانية وهي عبارة عن تجلي نور جلال الله في روح العبد واستغراق العبد في معرفته ثم يصير في اول
هذه المقامات راضيا من الله تعالى وفي اخرها مرضيا عند الله واليه الاشارة بقوله راضية مرضية ونظير هذه الاية
قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن
ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم ثم قال والله بصير بالعباد اي عالم بمصالحهم فيجب ان يرضوا لانفسهم
ما اختاره لهم من نعيم الاخرة وان يزهدوا فيما زهدهم فيه من امور الدنيا قوله تعالى الذين يقولون ربنا اننا امنا
فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى في اعراب موضع الذين يقولون وجوه
الاول انه خفض صفة للذين اتقوا وتقدير الاية للذين اتقوا الذين يقولون ويجوز ان يكون صفة للعباد والتقدير
والله بصير بالعباد الذين يقولون كذا وكذا والثاني ان يكون نصبا على المدح والثالث رفع على التخصيص والتقدير
هم الذين يقولون كذا وكذا اي اولئك المتقون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا المسئلة
الثانية اعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا اننا امنا ثم انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وذلك يدل على انهم
توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم فدل هذا على ان العبد
بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى فان قالوا الايمان عبارة عن جميع الطاعات ابطلنا ذلك عليهم بالدلائل
المذكورة في تفسير قوله يؤمنون بالغيب وايضا فمن اطاع الله في جميع الامور وتاب عن الذنوب كلها كان ادخاله في النار
قبيحا من الله تعالى عندهم والقبيح هو الذي يلزم من فعله اما الجهل او الحاجة وهما محالان ومستلزم المحال محال فادخال الله
تعالى اياهم في النار محال وما كان محال الوقوع عقلا كان الدعاء والتضرع في ان لا يفعله الله عبثا وقبيحا ونظير هذه الاية قوله تعالى
في اخر هذه السورة ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا
وتوفنا مع الابرار فان قيل اليس انه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث اتبع هذه الاية بقوله الصابرين
والصادقين قلنا بل هذه الاية تؤكد ما ذكرناه وذلك انه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة الى طلب المغفرة ثم ذكر بعدها
صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول المغفرة لكان ذكرها قبل طلب
المغفرة اولى فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا ان هذه الصفات غير
معتبرة في حصول اصل المغفرة وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات قوله تعالى الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين
والمستغفرين بالاسحار اعلم ان فيه مسائل المسئلة الاولى الصابرين قيل نصب على المدح بتقدير اعني الصابرين وقيل
الصابرين في موضع جر على البدل من الذين المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر ههنا خمس صفات الصفة الاولى كونهم
صابرين في اداء الواجبات والمندوبات وترك المحظورات وكونهم صابرين في المحن والشدائد وذلك بان لا
يجزعوا بل يكونوا راضين في قلوبهم بقضاء الله كما قال الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون
قال سفيان بن عيينة في قوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا ان هذه الاية تدل على انهم انما استحقوا تلك الدرجة
العالية من الامامة بسبب الصبر ويروى انه وقف رجل على الشبلي فقال اي صبر اشد على الصابرين فقال الصبر في الله
فقال لا فقال الصبر لله فقال لا فقال الصبر مع الله فقال لا قال فايش قال الصبر عن الله فصرخ الشبلي صرخة كادت
روحه تتلف [illegible]
الصفة الثانية كونهم صادقين واعلم ان لفظ الصدق قد يجري على القول والفعل والنية فالصدق في القول مشهور وهو مجانبة الكذب
والصدق في الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه يقال صدق فلان في القتال وصدق في الحملة ويقال في ضده
كذب في القتال وكذب في الحملة والصدق في النية امضاء العزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل الصفة الثالثة كونهم قانتين
وقد فسرناه في قوله وقوموا لله قانتين وهو عبارة عن الدوام على الطاعة والمواظبة عليها الصفة الرابعة
كونهم منفقين ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه واهله واقاربه وصلة رحمه وفي الزكاة وفي الجهاد وفي سائر
وجوه البر الصفة الخامسة كونهم مستغفرين بالاسحار [illegible]
[illegible]

فهذه الالفاظ الثلاثة للترغيب في المواظبة على جميع انواع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة وقد كانت اعظم الطاعات قدرا امرين احدهما الخدمة بالمال واليه الاشارة بقوله والشفقة على خلق الله فذكره ههنا بقوله والمنفقين والثانية الخدمة بالنفس واليه الاشارة بقوله التعظيم لامر الله فذكره ههنا بقوله والمستغفرين بالاسحار فان قيل فلم قدم ههنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين واخره في قوله التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قلنا لان هذه الاية في شرح عروج العبد من الادنى فالادنى الى الاشرف فالاشرف فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالاسحار وقوله التعظيم لامر الله في شرح نزول العبد من الاشرف فالاشرف الى الادنى فالادنى فلا جرم كان الترتيب بالعكس المسألة الخامسة هذه الخمسة اشارة الى تعديد الصفات لموصوف واحد وكان الواجب حذف واو العطف عنها كما في قوله هو الله الخالق البارئ المصور الا انه ذكرها هنا واو العطف واظن والعلم عند الله تعالى ان كل من كان معه واحد من هذه الخصال دخل تحت هذا المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم اعلم انه لما مدح المؤمنين واثنى عليهم بقوله الذين يقولون ربنا اننا امنا اردفه بان بين ان دلائل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله وفي الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به فانه لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية اما ما لا يكون كذلك فانه يجوز اثباته بالدلائل السمعية لكن العلم بصحة نبوة محمد عليه السلام لا يتوقف على العلم بكونه تعالى واحدا فلا جرم يجوز اثبات كون الله تعالى واحدا بالدلائل السمعية القرآنية اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قولين احدهما ان الشهادة من الله ومن الملائكة ومن اولوا العلم بمعنى واحد والقول الثاني انه ليس كذلك اما القول الاول فيمكن تقريره من وجهين الاول ان نجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولوا العلم اما من الله فلانه اخبر في القرآن عن كونه واحدا لا اله معه وقد بينا ان التمسك بالدلائل السمعية في هذه المسألة جائز واما من الملائكة واولوا العلم فكلهم اخبروا ايضا ان الله تعالى واحد لا شريك معه فثبت على هذا التقدير ان المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولوا العلم الوجه الثاني ان نجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم نقول انه تعالى اظهر ذلك وبينه بان خلق ما يدل على ذلك واما من الملائكة واولوا العلم فقد اظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين اما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل والرسل للعلماء والعلماء لعامة الخلق فالتفاوت انما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان فاما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولوا العلم فظهر ان المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين والمقصود من ذلك كانه قيل للرسول عليه السلام ان وحدانية الله تعالى امر قد ثبت بشهادة الله وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين المتين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الاصنام فاثبت انت وقومك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله الاسلام القول الثاني قول من يقول شهادة الله تعالى على توحيده عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيده وشهادة الملائكة واولوا العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الامرين يسمى شهادة لم يبعد ان يجمع بين الكل في اللفظ ونظيره قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ومعلوم ان الصلوة من الله غير الصلوة من الملائكة ومن الملائكة غير الصلوة من الناس مع انه جمعهم في اللفظ فان قيل المدعي للوحدانية هو الله تعالى فكيف يكون المدعي شاهدا الجواب من وجوه الاول ان الشاهد الحقيقي ليس الا الله تعالى وذلك لانه تعالى هو الذي خلق الاشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة ثم بعد نصب تلك الدلائل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل والتوصل بها الى معرفة الوحدانية فهو تعالى وفقهم حتى ارشد واعانهم الى معرفة التوحيد واذا كان الامر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس الا الله تعالى ولهذا قال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله الوجه الثاني في الجواب انه هو الموجود ازلا وابدا وكل ما سواه فقد كان في الازل عدما صرفا ونفيا محضا والعدم يشبه الغائب والموجود يشبه الحاضر وكل ما سواه فقد كان غائبا وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل فلهذا قال شهد الله انه لا اله الا هو الوجه الثالث ان هذا وان كان في صورة الشهادة الا انه في معنى الاقرار لانه تعالى لما اخبر انه لا اله سواه كان الكل عبيدا له والمولى الكريم لا يليق به ان يخل بمصالح العبيد وكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار بانه يجب بالكرم عليه ان يصلح مهمات جميع الخلق الوجه الرابع في الجواب قرا ابن عباس شهد الله انه لا اله الا هو بكسر ان ثم قرا ان الدين عند الله الاسلام بفتح ان فعلى هذا يكون المعنى شهد الله ان الدين عند الله الاسلام ويكون قوله لا اله الا هو اعتراضا في الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه لان هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء وبتقدير ان تكون مقبولة لكن القراءة الاولى متفق عليها فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الاخرى المسألة الثانية المراد من اولي العلم في هذه الاية الذين عرفوا وحدانية الله بالدلائل القاطعة لان الشهادة انما تكون مقبولة اذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ولذلك قال عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد وهذا يدل على ان هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست الا لعلماء الاصول اما قوله تعالى قائما بالقسط ففيه مسئلتان المسألة الاولى قائما بالقسط منتصب على ماذا وفيه وجوه الاول نصبا على الحال ثم فيه وجوه احدها التقدير شهد الله قائما بالقسط وثانيها يجوز ان يكون حالا من هو تقديره لا اله الا هو قائما بالقسط ويسمى هذا حالا مؤكدة كقولك انا عبد الله شجاعا وقولك لا رجل الا عبد الله شجاعا والوجه الثاني ان يكون صفة للمنفي كانه قيل لا اله قائما بالقسط الا هو وهذا غير بعيد لانهم قد يفصلون بين الصفة والموصوف والوجه الثالث ان يكون نصبا على المدح فان قيل اليس من حق المنتصب على المدح ان يكون معرفة كقولك الحمد لله الحميد قلنا وقد جاء نكرة ايضا انشد سيبويه * ويأوي الى نسوة عطل * وشعثا مراضيع مثل السعالي * المسألة الثانية قوله قائما بالقسط فيه وجهان الاول انه حال من المؤمنين والتقدير واولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط في اداء هذه الشهادة والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين انه حال عن شهد الله المسألة الثالثة معنى كونه قائما بالقسط قائما بالعدل

كما يقال

كما يقال فلان قائم بالتدبير اي يجريه على الاستقامة واعلم ان هذا العدل منه ما هو متصل بباب الدنيا ومنه ما هو متصل بباب الدين اما المتصل بالدنيا فانظر اولا في كيفية خلقة اعضاء الانسان حتى تعرف عدل الله تعالى فيها ثم انظر الى اختلاف احوال الخلق في الحسن والقبح والغنى والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصره واللذة والالم واقطع بان كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب ثم انظر في كيفية خلقة العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر معين وخاصية معينة واقطع بان كل ذلك حكمة وصواب واما ما يتصل بامر الدين فانظر الى اختلاف الخلق في العلم والجهل والفطانة والبلادة والهداية والغواية واقطع بان كل ذلك عدل وقسط ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال وزعم ان الاية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف فزعم ان الاية دالة على ان من اجاز الرؤية او ذهب الى الجبر لم يكن على دين الله تعالى الذي هو الاسلام والعجب ان اكابر المعتزلة وعظماءهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو كان مرئيا لكان جسما وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى الشاهد من غير جامع عقلي فهذا المسكين الذي ما شم رائحة العلم من اين وجد ذلك فاما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بان الله تعالى عالم بجميع الجزئيات واعترف بان العبد لا يمكنه ان يقلب علم الله جهلا فقد اعترف بهذا الجبر فمن اين هو والخوض في امثال هذه المباحث ثم قال تعالى لا اله الا هو والفائدة في اعادته وجوه الاول ان تقدير الاية شهد الله انه لا اله الا هو واذا شهد بذلك فقد صح انه لا اله الا هو ونظيره قول من يقول الدليل دل على وحدانية الله ومتى كان كذلك فقد صح القول بوحدانية الله الثاني انه تعالى لما اخبر ان الله شهد انه لا اله الا هو وشهد الملائكة واولوا العلم بذلك صار التقدير كانه قال يا امة محمد فقولوا انتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة واولوا العلم لا اله الا هو وكان الغرض من الاعادة الامر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادة الثالث فائدة هذا التكرير الاعلام بان المسلم يجب ان يكون ابدا في تكرير هذه الكلمة فان اشرف كلمة يذكرها الانسان هو هذه الكلمة فاذا كان في اكثر الاوقات مشتغلا بذكرها وبتكريرها كان مشتغلا باعظم انواع العبادات وكان الغرض من التكرير في هذه الاية حث العباد على تكريرها الرابع ذكر قوله لا اله الا هو اولا ليعلم انه لا يستحق العبادة الا الله وذكره ثانيا ليعلم انه القائم بالقسط لا يجور ولا يظلم اما قوله تعالى العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الا معهما لان كونه قائما بالقسط لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير الحاجات وكان قادرا على تحصيل المهمات وقدم العزيز على الحكيم في الذكر لان العلم بكونه تعالى قادرا متقدم على العلم بكونه عالما في طريق المعرفة الاستدلالية فلما كان متقدما في المعرفة الاستدلالية وكان هذا الخطاب مع المستدلين لا جرم قدم تعالى ذكر العزيز على ذكر الحكيم قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب اعلم ان في الاية مسائل المسألة الاولى اتفق القراء على كسر ان الا الكسائي فانه فتح ان وقراءة الجمهور ظاهرة لان الكلام الذي قبله قد تم اما قراءة الكسائي فالنحويون ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول ان التقدير شهد الله انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام وذلك لان كونه تعالى واحدا يوجب ان يكون الدين الحق هو الاسلام لان دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية والثاني ان التقدير شهد الله انه لا اله الا هو وان الدين عند الله الاسلام الثالث وهو قول البصريين ان يجعل الثاني بدلا من الاول ثم ان قلنا بان الدين الاسلام هو التوحيد نفسه كان هذا من باب قولك ضربت زيدا نفسه وان قلنا دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من بدل الاشتمال كقولك ضربت زيدا رأسه فان قيل فعلى هذا الوجه وجب ان لا يحسن اعادة اسم الله تعالى كما لا يقال ضربت زيدا رأس زيد قلنا قد يظهرون الاسم في موضع الكناية شعر لا ارى الموت يسبق الموت شيء وامثاله كثيرة المسألة الثانية في كيفية النظم من قرأ ان الدين بفتح ان كان التقدير شهد الله لاجل انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام فان الاسلام اذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد والله تعالى شهيد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك ان يكون الدين عند الله الاسلام ومن قرأ ان الدين بكسر همزة ان فوجه الاتصال هو انه تعالى بين ان التوحيد امر شهد الله بصحته وشهدت به الملائكة واولوا العلم ومتى كان الامر كذلك لزم ان يقال ان الدين عند الله الاسلام المسألة الثالثة اصل الدين في اللغة الجزاء ثم الطاعة تسمى دينا لانها سبب الجزاء واما الاسلام ففي معناه في اصل اللغة ثلاثة اوجه الاول انه عبارة عن الدخول في السلم اي في الانقياد والمتابعة قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم اي لمن صار منقادا لكم ومتابعا لكم والثاني اسلم اي دخل في السلم كقولهم اشتى واقحط واصل السلم السلامة الثالث قال ابن الانباري المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشيء لفلان اي خلص له فالاسلام معناه اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام في اصل اللغة اما في عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل عليه وجهان الاول هذه الاية فان قوله ان الدين عند الله الاسلام وهذا يقتضي ان الدين المقبول عند الله ليس الا الاسلام فلو كان الايمان غير الاسلام وجب ان لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله ولا شك في انه باطل الثاني قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان غير الاسلام وجب ان لا يكون مقبولا عند الله فان قيل فقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وهذا صريح في ان الاسلام مغاير للايمان قلنا الاسلام عبارة عن الانقياد في اصل اللغة على ما بيناه والمنافقون انقادوا في الظاهر من خوف السيف فلا جرم كان الاسلام حاصلا في الظاهر والايمان كان ايضا حاصلا في حكم الظاهر لانه تعالى قال ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والايمان الذي يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار الظاهر فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران في الظاهر وتارة في الحقيقة فالمنافق حصل له الاسلام الظاهر ولم يحصل له الاسلام الباطن لان باطنه غير منقاد لدين الله فكان تقدير الاية لم تسلموا في القلب والباطن ولكن قولوا اسلمنا في الظاهر اما قوله تعالى وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ففيه مسائل المسألة الاولى الغرض من الاية بيان ان الله تعالى اوضح الدلائل وازال الشبهات والقوم ما كفروا الا لاجل التقصير فقوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب فيه وجوه الاول

التشنيع على الكشاف

المراد بهم اليهود واختلافهم ان موسى عليه السلام لما قربت وفاته سلم التوراة الى سبعين حبرا وجعلهم امناء عليها واستخلف يوشع فلما مضى قرن بعد قرن اختلف ابناء السبعين من بعد ما جاءهم علم التوراة بغيا بينهم وتحاسدوا على طلب الدنيا والثاني المراد النصارى واختلافهم في امر عيسى عليه السلام بعدما جاءهم العلم انه عبد الله ورسوله والثالث المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو انه قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا نحن احق بالنبوة من قريش لانهم اميون ونحن اهل كتاب المسئلة الثانية قوله الا من بعد ما جاءهم العلم المراد منه الا من بعد ما جاءتهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم لانا لو حملناه على العلم لصار وامعانه والعناد على الجمع العظيم لا يصح وهذه الاية وردت في كل اهل الكتاب وهو جمع عظيم المسئلة الثالثة في انتصاب بغيا وجهان الاول قول الاخفش انه انتصب على انه مفعول له اي للبغي كقولك جئتك طلب الخير ودفع الشر والثاني قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى فان قوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب قائم مقام قوله وما بغى الذين اوتوا الكتاب فجعل بغيا مصدرا والفرق بين المفعول له والمصدر ان المفعول له غرض الفعل واما المصدر فهو المفعول المطلق الذي احدثه الفاعل المسئلة الرابعة قال الاخفش قوله بغيا بينهم من صلة قوله اختلفوا والمعنى وما اختلفوا بغيا بينهم الا من بعد ما جاءهم العلم وقال غيره المعنى وما اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم الا للبغي بينهم فيكون هذا اخبارا عن انهم انما اختلفوا للبغي قال القفال وهذا اجود من الاول لان الاول يوهم انه انما اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم والثاني يفيد انهم انما اختلفوا لاجل الحسد والبغي ثم قال تعالى ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب وهو تهديد وفيه وجهان الاول المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعا فيحاسبه اي يجازيه على كفره والثاني انه تعالى سيعلمه اعماله ومعاصيه وانواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الاعمال قوله تعالى فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين ءاسلمتم فان اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل ان اهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم وانهم اصروا على الكفر مع ذلك بين تعالى للرسول عليه السلام ما يقوله في محاجتهم فقال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وفي كيفية ايراد هذا الكلام طريقان الاول ان هذا اعراض عن المحاجة وذلك لانه عليه السلام كان قد اظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الاية مرارا واطوارا فان هذه السورة مدنية وكان قد اظهر لهم المعجزات بالقرآن ودعاء الشجرة وكلام الذئب وغيرها وايضا فقد ذكر قبل هذه الاية ايات دالة على صحة دينه فاولها انه تعالى ذكر الحجة بقوله الحي القيوم على فساد قول النصارى في الهية عيسى عليه السلام وبقوله نزل عليك الكتاب بالحق على صحة النبوة وذكر شبه القوم واجاب عنها باسرها على ما قررناه فيما تقدم ثم ذكر لهم معجزة اخرى وهي المعجزات التي شاهدوها يوم بدر على ما بيناه في تفسير قوله قد كان لكم اية في فئتين التقتا ثم بين صحة القول بالتوحيد ونفي الضد والند والصاحبة والولد بقوله شهد الله انه لا اله الا هو ثم بين تعالى ان ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق واختلافهم في الدين انما كان لاجل البغي والحسد وفي ذلك ما يحملهم على الانقياد للحق والتامل في الدلائل لو كانوا محتاطين فظهر انه لم يبق من اسباب اقامة الحجة على فرق الكفار شيء الا وقد حصل وبعد هذا قال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن يعني انا في تقرير الدلائل وايضاح البينات فان تركتم البغي والحسد وتمسكتم بها كنتم انتم المهتدون وان اعرضتم فالله بيني وبينكم من وراء مجازاتكم وهذا التاويل طريق معتاد في الكلام فان المحق اذا ابتلي بالمبطل اللجوج واورد الحجة عليه حالا بعد حال فقد يقول في اخر الامر اما انا ومن اتبعني فمنقادون للحق مستسلمون له مقبلون على عبودية الله تعالى فان وافقتم واتبعتم الحق الذي انا عليه بعد هذه الدلائل التي ذكرتها فقد اهتديتم وان اعرضتم فالله بالمرصاد فهذا طريق قد يذكره المحتج المحق مع المبطل المصر في اخر كلامه الطريق الثاني وهو ان نقول ان قوله اسلمت وجهي لله محاجة واظهار للدليل وبيانه من وجوه الاول ان القوم كانوا مقرين بوجود الصانع وكونه تعالى مستحقا للعبادة فكانه عليه السلام قال للقوم هذا القدر متفق عليه بين الكل فانا متمسك بهذا القدر المتفق عليه وداعي الخلق اليه وانما الخلاف في امور وراء ذلك وانتم المدعون فعليكم الاثبات فان اليهود يدعون التشبيه والجسمية والنصارى يدعون الهية عيسى عليه السلام والمشركون يدعون وجوب عبادة الاوثان فهؤلاء هم المدعون هذه الاشياء فعليهم اثباتها فاما انا فلا ادعي الا وجوب طاعة الله وعبوديته وهذا القدر متفق عليه ونظيره قوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا الوجه الثاني في كيفية الاستدلال ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان اليهود والنصارى وعبدة الاوثان كانوا مقرين بتعظيم ابرهيم عليه السلام والاقرار بانه كان محقا في قوله صادقا في دينه الا في زيادات من الشرائع والاحكام فامر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بان يتبع ملته فقال ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا ثم انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم في هذا الموضع ان يقول كقول ابرهيم حيث قال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فقول محمد صلى الله عليه وسلم اسلمت وجهي كقول ابرهيم عليه السلام اني وجهت وجهي للذي اي اعرضت عن كل معبود سوى الله وقصدته بالعبادة واخلصت له فتقدير الاية كانه تعالى قال فان نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل انا متمسك بطريقة ابرهيم عليه السلام وانتم معترفون بان طريقته حقة بعيدة عن كل شبهة وتهمة وكان هذا من باب التمسك بالالزامات وداخل تحت قوله وجادلهم بالتي هي احسن الوجه الثالث في كيفية الاستدلال ما خطر بالي عند كتبة هذا الموضع وهو انه ادعى قبل هذه الاية ان الدين عند الله الاسلام لا غير ثم قال فان حاجوك يعني فان نازعوك في قولك ان الدين عند الله الاسلام فقل الدليل عليه اني اسلمت وجهي لله وذلك لان المقصود من الدين انما هو الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية فاذا اسلمت وجهي لله فلا اعبد غيره ولا اتوقع الخير الا منه ولا اخاف الا من قهره وسطوته ولا اشرك به غيره كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية فصح ان الدين الكامل هو الاسلام وهذا الوجه مناسب للاية الوجه الرابع في كيفية الاستدلال مما خطر بالي ان هذه الاية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا يعني لا تجوز العبادة الا لمن

يكون

يكون ضارا نافعا ويكون امري في خيره وحكمي في قبضة قدرته فاذا كان كل احد يعلم ان عيسى عليه السلام ما كان قادرا على هذه الاشياء امتنع في العقل ان اسلم له وان انقاد له وانما اسلم وجهي لله الذي منه الخير والشر والنفع والضر والتدبير والتقدير الخامس يحتمل ايضا ان يكون هذا الكلام اشارة الى طريقة ابرهيم صلوات الله على نبينا وعليه في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وهو مروي عن ابن عباس اما قوله تعالى اسلمت وجهي لله ففيه وجوه الاول قال الفراء اسلمت وجهي لله اي اخلصت عملي لله يقال اسلمت الشيء لفلان اي اخلصته له اي سلم له الشيء ولم يشاركه غيره قال ومعنى الوجه ههنا العمل كقوله يريدون وجهه اي عبادته ويقال هذا وجه الامر اي خالص الامر واذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول وجهي اليك ويقال للمنهمك في الشيء الذي لا يرجع عنه مر على وجهه والثاني اسلمت وجهي لله اي اسلمت وجه عملي لله والمعنى ان كل ما يصدر مني من الاعمال فالوجه في الاتيان بها هو عبودية الله والانقياد لالهيته وحكمه والثالث اسلمت وجهي لله اي اسلمت نفسي لله وليس في العبادة مقام اعلى من اسلام النفس لله فيصير كانه موقوف على عبادته عادل عن كل ما سواه اما قوله تعالى ومن اتبعن ففيه مسئلتان المسئلة الاولى حذف عاصم وحمزة والكسائي الياء من من اتبعن اجتزاء بالكسرة واتباعا للمصحف واثبته الاخرون على الاصل المسئلة الثانية من في محل الرفع عطفا على التاء في قوله اسلمت اي ومن اتبعني اسلم ايضا فان قيل لم قال اسلمت ومن اتبعن ولم يقل اسلمنا انا ومن اتبعني قلنا ان الكلام طال بقوله وجهي لله فصار عوضا من تاكيد الضمير المتصل ولو قيل اسلمت وزيد لم يحسن حتى يقول اسلمت انا وزيد ولو قال اسلمت اليوم بانشراح صدري ومن جاء معي جاز وحسن ثم قال تعالى وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين ففيه مسائل المسئلة الاولى هذه الاية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لان منهم من كان من اهل الكتاب سواء كان محقا في تلك الدعوى كاليهود والنصارى او كاذبا فيه كالمجوس ومنهم من لم يكن من اهل الكتاب وهم عبدة الاوثان المسئلة الثانية انما وصف مشركي العرب بانهم اميون لوجهين الاول لما كانوا لا يدعون الكتاب الالهي وصفوا بانهم اميون تشبيها بمن لا يقرأ ولا يكتب والثاني ان يكون المراد انهم ليسوا من اهل القراءة والكتابة فهذه كانت صفة عامتهم وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم المسئلة الثالثة دلالة هذه الاية على ان المراد بقوله فان حاجوك عام في كل الكفار لانه دخل كل من يدعي الكتاب تحت قوله الذين اوتوا الكتاب ودخل من لا كتاب له تحت قوله الاميين ثم قال تعالى ءاسلمتم وهو استفهام في معرض التهديد والمقصود منه الامر قال النحويون انما جاء بالامر في صورة الاستفهام لانه بمنزلته في طلب الفعل والاستدعاء اليه الا ان في التعبير عن معنى الامر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة وهي التعيير بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الانصاف لان المنصف اذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل يقبل في الحال ونظيره قولك لمن لخصت له المسئلة في غاية التلخيص والكشف والبيان هل فهمتها فان فيه اشارة الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم وقال تعالى في اية الخمر فهل انتم منتهون وفيه اشارة بالتقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطي المنهي عنه ثم قال تعالى فان اسلموا فقد اهتدوا وذلك لان هذا الاسلام تمسك بما هدى الله والمتمسك بهداية الله يكون مهتديا ويحتمل ان يريد فقد اهتدوا للفوز والنجاة في الاخرة ان ثبتوا عليه ويحتمل ايضا ان يريد فقد اهتدوا للاسلام باتباع محمد عليه السلام ثم قال وان تولوا عن الاسلام واتباع محمد عليه السلام فانما عليك البلاغ والغرض منه تسلية الرسول وتعريفه ان الذي اليه ليس الا ابلاغ الادلة واظهار الحجة فاذا بلغ فقد ادى ما عليه وليس عليه قبولهم ثم قال والله بصير بالعباد وذلك يفيد الوعد والوعيد وهو ظاهر قوله تعالى ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب اليم اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله فان تولوا فانما عليك البلاغ اردفه بصفة هذا المتولي فذكر ثلاثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله ان الذين يكفرون بايات الله فان قيل ظاهر هذه الاية يقتضي كونهم كافرين بجميع ايات الله تعالى واليهود والنصارى ما كانوا كذلك لانهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد قلنا الجواب من وجهين الاول ان نصرف ايات الله الى المعهود السابق وهو القرآن ومحمد والثاني ان نحمله على العموم ونقول ان من كذب بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه ان يكون مكذبا بجميع ايات الله لان من ناقض لا يكون مؤمنا بشيء من الايات اذ لو كان مؤمنا بشيء منها لامن بالجميع الصفة الثانية قوله ويقتلون النبيين بغير حق فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الحسن ويقتلون النبيين وهو للمبالغة المسئلة الثانية روي عن ابي عبيدة بن الجراح قلت يا رسول الله اي الناس اشد عذابا يوم القيمة قال رجل قتل نبيا او رجلا امر بالمعروف ونهى عن المنكر وقرأ هذه الاية ثم قال يا ابا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة واربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بني اسرائيل فامروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا من اخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى وايضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا انهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت انهم كانوا يقتلون الانبياء وفي الاية سؤالات السؤال الاول اذا كان قوله ان الذين يكفرون بايات الله في حكم المستقبل لانه وعيد لمن كان في زمن الرسول ولم يقع منهم قتل الانبياء ولا القائمين بالقسط فكيف يصح ذلك والجواب من وجهين الاول ان هذه الطريقة لما كانت طريقة اسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم اذ كانوا مصوبين وبطريقتهم راضين فان صنع الاب قد يضاف الى الابن اذا كان راضيا وجاريا على طريقته الثاني ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله وقتل المؤمنين الا انه تعالى عصمه عنهم فلما كانوا في غاية الرغبة في ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال النار محرق والسم قاتل اي ذلك من شانهما اذا وجدا القابل فكذا ههنا السؤال الثاني ما الفائدة في قوله ويقتلون النبيين بغير حق وقتل الانبياء لا يصح ان يكون الا كذلك والجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم وايضا يجوز ان يكون المراد انهم قصدوا طريقة الظلم في قتلهم لا طريقة العدل السؤال الثالث قوله ويقتلون النبيين ظاهره مشعر بانهم قتلوا كل النبيين ومعلوم انهم ما قتلوا الكل ولا الاكثر ولا النصف والجواب الالف واللام محمولان على المعهود لا على الاستغراق الصفة الثالثة قوله ويقتلون الذين يامرون

بالقسط من الناس وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة وحده يقاتلون بالالف والباقون يقتلون وهما سواء لانهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ ابي ويقتلون النبيين والذين يأمرون الناس المسألة الثانية قال الحسن هذه الاية تدل على ان القائم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف تلي منزلته في العظم منزلة الانبياء روي ان رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اي الجهاد افضل فقال عليه السلام افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر واعلم انه تعالى وصفهم بهذه الصفات الثلاث فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة اوجه الاول قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسئلتان المسألة الاولى انما دخلت الفاء في قوله فبشرهم بعذاب اليم مع انه خبر ان لانه في معنى الجزاء والتقدير من يكفر فبشرهم المسألة الثانية هذا محمول على الاستعارة وهو ان انذار هؤلاء بالعذاب قائم مقام بشرى المحسنين بالنعيم والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات النوع الثاني من الوعيد قوله تعالى اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة اعلم انه تعالى بين بهذا ان محاسن اعمال الكفار محبطة في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فابدال المدح بالذم والثناء باللعن ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبي واخذ الاموال غنيمة والاسترقاق لهم الى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم واما حبوطها في الاخرة فبازالة الثواب الى العقاب النوع الثالث من وعيدهم قوله تعالى وما لهم من ناصرين اعلم انه تعالى بين بالنوع الاول من الوعيد اجتماع اسباب الالام والمكروهات في حقهم وبين بالنوع الثاني زوال اسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون اعلم انه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله بين في هذه الاية غاية عنادهم وهو انهم يدعون الى الكتاب الذي يزعمون انهم يؤمنون به وهو التوراة ثم انهم يتمردون ويتولون وذلك يدل على غاية عنادهم وفي الاية مسائل المسألة الاولى ظاهر قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يتناول كلهم ولا شك ان هنا مذكور في معرض الذم الا انه قد دل دليل اخر على انه ليس كل اهل الكتاب كذلك لانه تعالى يقول ومن اهل الكتاب امة قائمة يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون المسألة الثانية قوله اوتوا نصيبا من الكتاب المراد به غير القران لانه اضاف الكتاب الى الكفار وهم اليهود والنصارى واذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذي كانوا مقرين بانه حق ومن عند الله المسألة الثالثة ذكروا في سبب النزول وجوها احدها روي عن ابن عباس ان رجلا وامرأة من اليهود زنيا وكانا ذوي شرف وكان في كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا في امرهما الى النبي صلى الله عليه وسلم على رجاء ان يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول عليه السلام بالرجم فانكروا ذلك فقال عليه السلام بيني وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن اعلمكم قالوا ابن صوريا الفدكي فاتوا به واحضروا التوراة فلما اتى على اية الرجم وضع يده عليها فقال ابن سلام قد جاوز موضعها يا رسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا اية الرجم فامر النبي عليه السلام برجمهما فرجما فغضب اليهود لذلك غضبا شديدا فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية انه عليه السلام دخل مدرسة اليهود وكانت فيها جماعة منهم فدعاهم الى الاسلام فقالوا على اي دين انت فقال على ملة ابراهيم فقالوا ان ابراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم فهلموا الى التوراة فابوا ذلك فانزل الله هذه الاية والرواية الثالثة ان علامات بعثة محمد عليه السلام مذكورة في التوراة والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها فدعاهم النبي عليه السلام الى التوراة والى تلك الايات الدالة على نبوته فابوا فانزل الله تعالى هذه الاية والمعنى انهم ابوا ان يجيبوا الى التحاكم الى كتابهم فلا تعجب من مخالفتهم كتابك ولذلك قال تعالى فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهذه الاية على هذه الرواية تدل على انه وجد في التوراة من دلائل صحة نبوته اذ لو علموا انه ليس في التوراة ما يدل على صحة نبوته لتسارعوا الى بيان ما فيه ولما ستروا ذلك والرواية الرابعة ان هذا الحكم عام في اليهود والنصارى وذلك لان دلائل نبوة محمد عليه السلام كانت موجودة في التوراة والانجيل وكانوا يدعون الى حكم التوراة والانجيل وكانوا يابون اما قوله تعالى نصيبا من الكتاب فالمراد نصيبا من علم الكتاب لانا لو اجريناه على ظاهره فهم قد اوتوا كل الكتاب والمراد بذلك علماؤهم وهم الذين يدعون الكتاب لان من لا علم له بذلك لا يدعى اليه اما قوله تعالى يدعون الى كتاب الله ففيه قولان الاول وهو قول ابن عباس انه القران فان قيل كيف دعوا الى حكم كتاب لا يؤمنون به قلنا انهم انما دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على انه كتاب من عند الله والقول الثاني وهو قول اكثر المفسرين انه هو التوراة واحتج القائلون به بوجوه الاول ان الرواية المذكورة في سبب النزول دالة على ان القوم كانوا يدعون الى التوراة وكانوا يابون والثاني انه تعالى عجب رسوله من تمردهم واعراضهم والتعجب انما يحصل اذا تمردوا عن حكم الكتاب الذي يعتقدون في صحته ويقرون بحقيقته الثالث ان هذا هو المناسب لما قبل الاية وذلك لانه تعالى لما بين انه ليس عليه الا البلاغ وصبره فيما عاملوه في تكذيبه مع ظهور الحجة بين انهم اذا استعملوا طريقة المكابرة في نفس كتابهم الذي اقروا بصحته فلا بما فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا يدل على انهم في غاية التعصب والبعد عن قبول الحق اما قوله تعالى ليحكم بينهم فالمعنى ليحكم الكتاب بينهم واضافة الحكم الى الكتاب مجاز مشهور وقرئ ليحكم على البناء للمفعول قال صاحب الكشاف وقوله ليحكم بينهم يقتضي ان يكون اختلافا واقعا فيما بينهم وبين رسول الله ثم بين تعالى انهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء والذين يزعمون انهم هم العلماء ثم قال وهم معرضون وفيه وجهان الاول المتولون هم الرؤساء والعلماء والمعرضون الباقون منهم كانه قيل ثم يتولى العلماء والاتباع معرضون عن القبول من النبي صلى الله عليه وسلم لاجل تولي علمائهم والثاني ان المتولي والمعرض هو ذلك الفريق والمعنى انه متول عن استماع الحجة في ذلك المقام ومعرض عن استماع سائر الحجج في سائر المسائل والمطالب كانه قيل لا تظن انه تولى عن هذه المسألة بل هو معرض عن الكل اما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فالكلام في تفسيره قد تقدم في سورة البقرة ووجه النظم انه تعالى لما قال في الاية الاولى ثم يتولى فريق منهم وهم

معرضون

معرضون في قال في هذه الاية ذلك التولي والاعراض انما حصل بسبب انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات قال الجبائي وفيها دلالة على بطلان قول من يقول ان اهل النار يخرجون من النار لانه لو صح ذلك لصح ما ذكره هؤلاء في سائر الاثم ولو ثبت ذلك في سائر الاثام لكان مخبرا بذلك كاذبا ولما استحق الذم فلما ذكر الله تعالى ذلك في معرض الذم علمنا ان القول بخروج اهل النار من النار قول باطل واعلم انا قد ذكرنا كيفية الجواب عن هذا النوع من الكلام وذلك لان من مذهبه ان العفو حسن جائز من الله تعالى واذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو في هذه الامة حصوله في سائر الامم ثم ان نسلم لكن لم قلتم ان القوم انما استحقوا الذم لمجرد الاخبار بان الفاسق يخرج من النار بل لوجهين اخرين الاول انهم استوجبوا الذم على ذلك انهم قطعوا بان مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة فانه روي انهم كانوا يقولون مدة عذابنا سبعة ايام ومنهم من قال اربعين ليلة على قدر مدة عبادة العجل والثاني انهم كانوا يعتقدون في اصول الدين ويقولون بتقليد وهو خطأ منا فان قالوا بنا قليل وهذا خطأ لان عندنا المخطئ في التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم لانه كافر والكافر عذابه دائم الثالث انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فقد استحقروا تكذيب محمد عليه السلام واعتقدوا انه لا تأثير له في تغليظ العقاب وكان ذلك تصريحا بتكذيب محمد عليه السلام وذلك كفر والكافر في المصير لا شك ان عذابه مخلد واذا كان الامر كذلك كما ذكرنا كان احتجاج الجبائي بهذه الاية ضعيفا وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور في سورة البقرة اما قوله تعالى وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فاعلم انهم اختلفوا في المراد بقوله ما كانوا يفترون فقيل هو قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودات وقيل هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقيل غرهم قولهم نحن على الحق وانت على الباطل اما قوله تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه فالمعنى انه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين انه سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل ويكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه وفي الكلام محذوف والتقدير فكيف صورتهم وحالتهم ويحذف الحال كثيرا مع كيف لدلالته عليها تقول كنت اكرمه وهو لم يزرني فكيف لو زارني اي كيف حاله اذا زارني واعلم ان هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من انواع الكرامة في قول القائل لو زارني وكل نوع من انواع العذاب في هذه الاية اما قوله تعالى اذا جمعناهم ليوم ولم يقل في يوم لان المراد لجزاء يوم او لحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه قال الفراء اللام متعلق بفعل مضمر اذا قلت جمعوا ليوم الخميس كان المعنى جمعوا لفعل يوجد في يوم الخميس واذا قلت جمعوا في يوم الخميس لم تضمر فعلا وايضا فمن المعلوم ان ذلك اليوم لا فائدة فيه الا المجازاة واظهار الفرق بين المثاب والمعاقب وقوله لا ريب فيه اي لا شك فيه ثم قال ووفيت كل نفس ما كسبت فان حملت ما كسبت على عمل العبد حصل في الكلام حذف والتقدير ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب وعقاب وان حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار ثم قال وهم لا يظلمون فلا ينقص من ثواب الطاعات ولا يزاد على عقاب السيئات واعلم ان قوله ووفيت كل نفس ما كسبت يستدل به القائلون بالوعيد ويستدل به اصحابنا القائلون بان اصحاب الكبيرة من اهل الصلوات لا يخلد في النار اما الاولون فلان صاحب الكبيرة لا شك انه مستحق للعقاب بتلك الكبيرة والاية دلت على ان كل نفس توفى عليها ما كسبت وذلك يقتضي وصول العقاب الى صاحب الكبيرة وجوابنا ان هذا من العمومات وقد تكلمنا في تمسك المعتزلة بالعمومات واما اصحابنا فانهم يقولون ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وان يوفى عليه ذلك الثواب لقوله ووفيت كل نفس ما كسبت واما ان يثاب في الجنة ثم ينقل الى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع واما ان يقال يعاقب في النار ثم ينقل الى دار الثواب ابدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ثواب ايمانه انحبط بعقاب معصيته قلنا هذا باطل لانا بينا ان القول بالمحابطة محال في سورة البقرة وايضا فانا نعلم بالضرورة ان ثواب توحيد سبعين سنة ازيد من عقاب شرب جرعة من الخمر والمنازع فيه مكابر فبتقدير القول بصحة المحابطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر وكان يحيى بن معاذ يقول ثواب ايمان لحظة يسقط عقاب كفر سبعين سنة فثواب ايمان سبعين سنة كيف يعقل ان لا يحبط عقاب ذنب لحظة ولا شك انه كلام ظاهر قوله تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله تعالى وقتلهم الانبياء والصالحين بغير حق وذكر شدة عنادهم وتمردهم في قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ثم ذكر شدة غرورهم بقوله لن تمسنا النار الا اياما معدودات ثم ذكر وعيدهم بقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه امر رسوله صلوات الله عليه بدعاء وتمجيد يدل على مباينة طريقه وطريق اتباعه لطريقة هؤلاء الكافرين المعاندين المعرضين فقال معلما لنبيه كيف يمجد ويعظمه ويدعو ويطلب فقال قل اللهم مالك الملك وفي الاية مسائل المسألة الاولى اختلف النحويون في قوله اللهم فقال الخليل وسيبويه اللهم معناه يا الله والميم المشددة عوض عن يا وقال الفراء كان اصلها يا الله امنا بخير فلما كثر في الكلام حذفوا حرف النداء وحذفوا الهمزة من ام فصار اللهم ونظيره قول العرب هلم والاصل هل فضم ام اليها حجة الاولين على فساد قول الفراء وجوه الاول لو كان الامر على ما قال الفراء لما صح ان يقال اللهم افعل كذا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله امنا واغفر لنا ولم نجد احدا يذكر هذا الحرف العاطف والثاني وهو حجة الزجاج انه لو كان الامر كما قال لجاز ان يتكلم به على اصله فيقال الله ام كما يقال ويلمه ثم يتكلم على الاصل فيقال ويل امه الثالث لو كان الامر على ما قاله الفراء لكان حرف النداء محذوفا فكان يجب جواز ان يقال يا اللهم فلما لم يكن هذا جائزا علمنا فساد قول الفراء بل نقول كان يجب ان يكون حرف النداء لازما كما يقال يا الله اغفر لي اجاب الفراء عن هذه الوجوه فقال اما الاول فضعيف لان قوله يا الله ام معناه يا الله اقصد فلو قال واغفر لكان المعطوف مغايرا للمعطوف عليه فحينئذ يصير السؤال سؤالين احدهما قوله امنا والثاني قوله اغفر لنا اما اذا حذفنا العاطف صار قوله اغفر لنا تفسيرا لقوله امنا اذا حذفنا العاطف وكان المطلوب في الحالين شيئا واحدا فكان اكد ونظائره كثيرة في القران واما الثاني

ضعيف ايضا لان اصله عندنا ان يقال يا الله امنا ومن الذي ينكر جواز التكلم بذلك وايضا فلان كثيرا من الالفاظ لا يجوز فيها اقامة الفرع مقام الاصل الا ترى ان مذهب الخليل وسيبويه ان قولهم ما اكرمه معناه شيء اكرمه ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذي زعموا انه الاصل في معرض التعجب فكذا ههنا واما الثالث فمن الذي سلم لكم انه لا يجوز ان يقال اللهم والبيت للفراء شعر

وما عليك ان تقولي كلما * سبحت او صليت يا اللهما *

وقول البصريين ان هذا الشعر غير معروف فحاصله تكذيب النقل ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شيء من اللغة والنحو سليما عن الطعن واما قوله لو كان كذلك لزم ان يكون ذكر حرف النداء لازما فجوابه انه قد يحذف حرف النداء كقوله يوسف ايها الصديق فلا يبعد ان يختص هذا الاسم بالزام هذا الحذف ثم احتج الفراء على فساد قول البصريين من وجوه الاول انا لو جعلنا الميم قائما مقام حرف النداء لكنا قد اخرنا حرف النداء عن ذكر المنادى وهذا غير جائز البتة فانه لا يقال الله يا بل يقال يا الله فعلى قولكم يكون الامر كذلك الثاني لو كان هذا الحرف قائما مقام النداء لجاز مثله في سائر الاسماء حتى يقال زيدم وبكرم كما يجوز ان يقال يا زيد ويا بكر الثالث لو كان الميم بدلا عن حرف النداء لما اجتمعا لكنهما اجتمعا في الشعر الذي رويناه الرابع لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الاسماء التامة لافادة معنى بعض الحروف المباينة للكلمة الداخلة عليها فكان المصير اليه في هذه اللفظة الواحدة حكما على خلاف الاستقراء العام في اللغة وانه غير جائز فهذا جملة الكلام في هذا الموضع المسألة الثانية مالك الملك في نصبه وجهان الاول وهو قول سيبويه انه منصوب على النداء وكذلك قوله قل اللهم فاطر السموات والارض ولا يجوز ان يكون نعتا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه الثاني وهو قول المبرد والزجاج ان مالك وصف للمنادى المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه يا ولا تمتنع الصفة مع الميم كما لا تمتنع مع يا المسألة الثالثة روي ان النبي عليه السلام حين فتح مكة وعد امته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود هيهات هيهات من اين لمحمد ملك فارس والروم هم اعز وامنع من ذلك وروي انه عليه السلام لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة اربعين ذراعا واخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم تعمل فيها المعاول فوجهوا سلمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره فاخذ المعول من سلمان فلما ضربها صدعها وبرق منها برق اضاء ما بين لابتيها كانه مصباح في جوف ليل مظلم فكبر وكبر المسلمون وقال عليه السلام اضاءت لي منها قصور الحيرة كانها انياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال اضاءت لي منها القصور الحمر من ارض الروم ثم ضرب الثالثة فقال اضاءت لي قصور صنعاء واخبرني جبريل عليه السلام ان امتي ظاهرة على كلها فابشروا فقال المنافقون الا تعجبون يمنيكم ويعدكم الباطل ويخبركم انه يبصر من يثرب قصور الحيرة ومدائن كسرى وانها تفتح لكم وانتم تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون ان تخرجوا فنزلت هذه الآية وقال الحسن ان الله تعالى امر نبيه ان يسأله ان يعطيه ملك فارس والروم ويرد ذل العرب عليهما وامره بذلك دليل على انه يستجيب له هذا الدعاء وهكذا منازل الانبياء اذا امروا بدعاء استجيب دعاؤهم المسألة الرابعة الملك هو القدرة والمالك هو القادر فقوله مالك الملك معناه القادر على القدرة والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو الذي يقدر على كل قادر ومقدوره ويملك كل مالك ومملوكه قال صاحب الكشاف مالك الملك اي يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون واعلم انه تعالى لما بين كونه مالك الملك على الاطلاق فصل بعد ذلك وذكر منه انواعا خمسة النوع الاول قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وذكروا فيه وجوها الاول المراد منه ملك النبوة والرسالة كما قال تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما فالنبوة اعظم مراتب الملك لان العلماء لهم امر عظيم على بواطن الخلق والجبابرة لهم امر على ظواهر الخلق والانبياء امرهم نافذ في البواطن والظواهر اما على البواطن فلانه يجب على كل احد ان يقبل دينهم وشرعهم وان يعتقد انه هو الحق واما على الظواهر فلانهم لو خالفوهم لاستوجبوا القتل ومما يؤكد هذا التأويل ان بعضهم كان يستبعد ان يجعل الله تعالى بشرا رسولا حكى الله تعالى عنهم ابعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوم آخرون جوزوا ان يرسل الله تعالى رسولا من البشر الا انهم كانوا يقولون ان محمدا فقير يتيم فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على ما حكى الله عنهم انهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم واما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت في آبائنا واسلافنا واما محمد فهو من العرب فكيف تليق النبوة به وكانوا اهل كتاب حكى الله ذلك عنهم في قوله ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله واما المنافقون فقد كانوا يحسدونه على النبوة وكان عليه السلام يقول لهم ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد وكانت اليهود تتكبر على النبي عليه السلام بكثرة عددهم وسلاحهم وشدة شوكتهم فرد الله تعالى على جميع هؤلاء الطوائف بان بين انه تعالى مالك الملك فيؤتي ملكه من يشاء فقال تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء فان قيل فاذا حملتم قوله تؤتي الملك من تشاء على ايتاء ملك النبوة وجب ان تحملوا قوله وتنزع الملك ممن تشاء على انه قد يعزل عن النبوة من جعله نبيا ومعلوم ان ذلك لا يجوز قلنا الجواب من وجهين الاول ان الله تعالى اذا جعل النبوة في نسل رجل فاذا اخرجها الله تعالى من نسله وشرف بها انسانا آخر من غير ذلك النسل صح ان يقال انه تعالى نزعها منهم واليهود كانوا معتقدين ان النبوة لا بد وان تكون في بني اسرائيل فلما شرف الله تعالى بها محمدا صلى الله عليه وسلم صح ان يقال انه تعالى نزع ملك النبوة من بني اسرائيل الى العرب والجواب الثاني ان يكون المراد بقوله وتنزع الملك ممن تشاء اي تحرمهم ولا تعطيهم هذا الملك لا على معنى انه يسلبه ذلك بعد اعطائه ونظيره قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور مع انهم ما كانوا في الظلمة البتة وقال تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا للانبياء عليهم السلام او لتعودن في ملتنا وما كانوا في ملتهم قط فهذا جملة الكلام في تقرير هذا الوجه القول الثاني ان المراد بالملك ملك الدنيا وهو ما يسمى ملكا في العرف وهو عبارة عن مجموع اشياء احدها كثرة المال والجاه فيدخل فيه ملك الصامت والناطق والدور والضياع والحرث والنسل وثانيها ان يكون مهيبا عند الناس مقبول القول مطاعا في الخلق والثالث ان يكون بحيث يجب على غيره ان يكون في طاعته وتحت امره ونهيه

هذا الحرف تم

اللوبة الحرة * وفي الحديث انه حرم ما بين لابتي المدينة وهما حرتان تكتنفانها * صح

والثالث

والثالث ان يكون بحيث لو نازعه في ملكه احد قدر على قهر ذلك المنازع وعلى غلبته ومعلوم ان كل ذلك لا يحصل الا من الله تعالى اما في تكثير المال فقد نرى جماعة في غاية الكياسة لا يحصل لهم مع الكد الشديد والعناء العظيم قليل من المال ونرى الابله الغافل قد يحصل له من الاموال ما لا يعلم كميته واما الجاه فالامر اظهر فانا رأينا كثيرا من الملوك بذلوا الاموال العظيمة لاجل الجاه وكانوا كل يوم اكثر حقارة ومهانة في اعين الناس وقد يكون على العكس من ذلك وهو ان يكون الانسان معظما في العقائد مهيبا في القلوب ينقاد له الصغير والكبير ويتواضع له القاصي والداني واما القسم الثاني وهو كونه واجب الطاعة فمعلوم ان هذا تشريف يشرف الله تعالى بعض عباده بذلك واما القسم الثالث وهو حصول النصرة والظفر فمعلوم ان ذلك مما لا يحصل الا من الله تعالى فكم شاهدنا من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله تعالى وعند هذا يظهر بالبرهان العقلي صحة ما ذكره الله تعالى من قوله تؤتي الملك من تشاء واعلم ان للمعتزلة ههنا بحثا قال الكعبي قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ليس على سبيل المجازفة ولكن بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ولا ينزعه الا ممن فسق عن امر ربه ويدل عليه قوله لا ينال عهدي الظالمين وقال في حق العبد الصالح ان الله اصطفيه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فجعله سببا للملك وقال الجبائي هذا الحكم مختص بملوك العدل واما ملوك الظلم فلا يجوز ان يكون ملكهم بايتاء الله وكيف يصح ان يكون ذلك بايتاء الله تعالى وقد الزمهم ان لا يملكوه ومنعهم من ذلك فصح بما ذكرنا ان الملوك العادلين هم المخصوصون بان الله تعالى آتاهم ذلك الملك فاما الظالمون فلا قالوا ونظير هذا ما قلناه في الرزق انه لا يدخل تحته الحرام الذي زجره الله تعالى عن الانتفاع به وامره بان يرده الى مالكه فكذا ههنا قالوا واما النزع فبخلاف ذلك وذلك لانه كما ينزع الملك من الملوك العادلين لمصلحة تقتضي ذلك فقد ينزع الملك عن الملوك الظالمين ونزع الملك يكون بوجوه منها بالموت وازالة العقل وازالة القوى والقدر والحواس ومنها بورود الهلاك والتلف على الاموال ومنها ان يأمر الله تعالى المحق بان يسلب الملك الذي في يد المتغلب ويؤتيه القوة والنصرة فاذا حاربه المحق وقهره وسلب ملكه جاز ان يضاف هذا السلب والنزع اليه تعالى لانه وقع عن امره وعلى هذا الوجه نزع الله ملك فارس على يد رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا جملة كلام المعتزلة في هذا الباب واعلم ان هذا الموضع مقام بحث مهم وذلك لان حصول الملك للظالم اما ان يقال انه وقع لا عن فاعل او انما حصل بفعل ذلك المتغلب وانما حصل بالاسباب الربانية والاول نفي للصانع والثاني باطل لان كل احد يريد تحصيل الملك والدولة لنفسه ولا يتيسر له البتة فلم يبق الا ان يقال بان ملك الظالمين انما حصل بايتاء الله تعالى وهذا الكلام ظاهر ومما يؤكد ذلك ان الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس وتميل اليه القلوب ويكون النصر قرينا له والظفر جليسا معه فاينما توجه حصل مقصوده وقد يكون على الضد من ذلك ومن تأمل في كيفية احوال الملوك اضطر الى العلم بان ذلك ليس الا بتقدير الله تعالى ولذلك قال حكيم الشعراء

لو كان بالحيل الغنى لوجدتني * باجل اسباب السماء تعلقي *
لكن من رزق الحجى حرم الغنى * ضدان مفترقان اي تفرق *
ومن الدليل على القضاء وكونه * بؤس اللبيب وطيب عيش الاحمق *

واقول الثالث ان قوله تؤتي الملك من تشاء محمول على جميع الانواع فيدخل فيه ملك النبوة وملك العلم وملك العقل والصحة والاخلاق الحسنة وملك النفاذ والقدرة وملك محبة القلوب وملك الاموال وذلك لان اللفظ عام فالتخصيص من غير دليل لا يجوز اما قوله تعالى وتعز من تشاء وتذل من تشاء فاعلم ان العزة قد تكون في الدين وقد تكون في الدنيا اما في الدين فاشرف انواع العزة الايمان قال تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين اذا ثبت هذا فنقول لما كان اعز الاشياء الموجبة للعزة هو الايمان واذل الاشياء الموجبة للذلة هو الكفر فلو كان حصول الايمان والكفر بمجرد مشيئة العبد لكان اعزاز العبد نفسه بالايمان واذلاله نفسه بالكفر اعظم من اعزاز الله عبده بكل ما اعزه ومن اذلال الله تعالى عبده بكل ما اذله به ولو كان الامر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف اتم واكمل من حظ الله تعالى منه ومعلوم ان ذلك باطل قطعا فعلمنا ان الاعزاز بالايمان والحق ليس الا من الله والاذلال بالكفر والباطل ليس الا من الله وهذا وجه قوي في المسألة قال القاضي الاعزاز المضاف اليه تعالى قد يكون في الدين وقد يكون في الدنيا اما الذي في الدين فهو ان الثواب لا بد وان يكون مشتملا على التعظيم والمدح والكرامة في الدنيا والآخرة وايضا فانه تعالى يمدهم بمزيد الالطاف ويغلبهم على الاعداء بحسب المصلحة واما ما يتعلق بالدنيا فاعطاء الاموال الكثيرة من الناطق والصامت وتكثير الحرث وتكثير النتاج في الدواب والقاء الهيبة في قلوب الخلق واعلم ان كلامنا باق وذلك لان كل ما يفعله تعالى من التعظيم في باب الثواب فهو حق واجب على الله ولو لم يفعله لانعزل عن الالهية ويخرج عن كونه الها للخلق فهو تعالى باعطاء هذه التعظيمات حفظ الهية نفسه من الزوال فاما العبد فلما اعز نفسه بالايمان الذي يوجب هذه التعظيمات فهو اعز نفسه فكان اعزازه لنفسه اعظم من اعزاز الله تعالى اياه فعلمنا ان الكلام المذكور لازم على القوم اما قوله تعالى وتذل من تشاء فقال الجبائي في تفسيره انه تعالى انما يذل اعداءه في الدنيا والآخرة ولا يذل احدا من اوليائه وان افقرهم وامرضهم واحوجهم الى غيرهم لانه تعالى انما يفعل هذه الاشياء ليعزهم في الآخرة اما بالثواب واما بالعوض فصار ذلك كالفصد والحجامة فانهما وان كانا يؤلمان في الحال الا انهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما لا جرم لا يقال فيهما انهما تعذيب قال واذا وصف الفقير بانه ذليل فعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى المؤمنين اذلاء بقوله اذلة على المؤمنين اذا عرفت هذا فنقول اذلال الله تعالى عبده المبطل انما يكون بوجوه منها بالذم واللعن ومنها بان يخذلهم بالحجة والنصرة ومنها بان يجعلهم خولا لاهل دينه ويجعل مالهم غنيمة لهم ومنها بالعقوبة لهم في الآخرة هذا جملة كلام المعتزلة ومذهبنا انه تعالى يعز البعض بالايمان والمعرفة ويذل البعض بالكفر والضلالة واعظم انواع الاعزاز والاذلال هو هذا الذي يدل عليه وجوه الاول وهو ان عز الاسلام وذل الكفر لا بد فيه من فاعل وذلك الفاعل اما ان يكون هو العبد او الله تعالى والاول باطل لان احدا لا يختار لنفسه الكفر بل انما يريد الايمان والمعرفة والهداية فلما اراد العبد الايمان ولم يحصل له بل حصل له الجهل علمنا ان حصوله من الله تعالى لا من العبد الثاني وهو ان الجهل الذي يحصل للعبد اما ان يكون بواسطة شبهة واما ان يقال يفعله العبد ابتداء والاول باطل اذ لو كان كل جهل انما يحصل لجهل آخر يسبقه ويتقدمه لزم التسلسل

او يقال انه حصل بفعل فاعل صح

خول الرجل حشمه الواحد خائل وقد يكون للخول واحدا وهو اسم يقع على العبد والامة صح

حصل

وهو محال فبقي ان يقال ان تلك الجهالات ينتهي الى الجهل يفعله العبد ابتداء من غير سبق موجب البتة لكنا نجد من انفسنا ان العاقل لا يرضى لنفسه ان يصر على جهله ابتداء من غير موجب فعلمنا ان ذلك باذلال الله تعالى عبده وبخذلانه اياه الثالث ما بينا ان الفعل لا بد فيه من الداعي والمرجح وذلك المرجح يكون من الله تعالى فان كان في طرف الخير كان اعزازا وان كان في طرف الشر والجهل والضلالة كان اذلالا فثبت ان المعز والمذل هو الله تعالى اما قوله تعالى بيدك الخير فاعلم ان المراد من اليد هو القدرة فالمعنى بقدرتك الخير والالف واللام في الخير توجبان العموم فالمعنى بقدرتك تحصل كل الخيرات وايضا فقوله بيدك الخير هذا يفيد الحصر فانه يقال بيدك الخير لا بيد غيرك كما ان قوله تعالى لكم دينكم اي لكم دينكم لا لغيركم وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد غيره فثبت دلالة هذه الاية من هذين الوجهين على ان جميع الخيرات منه وبتكوينه وتخليقه وايجاده وابداعه اذا عرفت هذا فنقول افضل الخيرات هو الايمان بالله تعالى ومعرفته فوجب ان يكون هذا الخير من تخليق الله لا من تخليق العبد وهذا استدلال ظاهر ومن الاصحاب من زاد في التقرير فقال كل فاعلين فعل احدهما اشرف وافضل من فعل الاخر كان ذلك الفاعل اشرف واكمل من الاخر ولا شك ان الايمان افضل من الجنة ومن كل ما سوى الايمان فلو كان الايمان بخلق العبد لا بخلق الله تعالى لوجب كون العبد زائدا في الخيرية على الله تعالى وفي الفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح ودلت هذه الاية من هذين الوجهين على ان الايمان بخلق الله تعالى فان قيل هذه الاية حجة عليكم من وجه اخر لانه تعالى لما قال بيدك الخير كان معناه انه ليس بيدك الا الخير وهذا يقتضي ان لا يكون الكفر والمعصية واقعا بخلق الله تعالى والجواب ان قوله بيدك الخير يفيد ان بيدك الخير لا بيد الغير فهذا ينافي ان يكون بيده الخير وبيده ما سواه الخير الا انه خص الخير بالذكر لانه الامر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضي كل خير حصل من جهة العباد فلولا انه تعالى اقدرهم عليه وهداهم اليه والا لما تمكنوا منه فلهذا السبب كان مضافا الى الله تعالى واعلم ان هذا ضعيف لان على هذا التقدير يصير بعض الخيرات مضافا الى الله تعالى ويصير اشرف الخيرات مضافا الى العبد وذلك على خلاف هذا النص اما قوله تعالى انك على كل شيء قدير فهذا كالتاكيد لما تقدم من كونه مالكا لايتاء الملك ونزعه وللاعزاز والاذلال

قوله تعالى تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب اعلم ان في الاية وجهين الاول انه تعالى يجعل الليل ويجعل ذلك القصر الزائد داخلا في النهار وتارة على العكس من ذلك وانما فعل سبحانه ذلك لانه علق قوام العالم ونظامه بذلك والثاني ان المراد هو انه تعالى ياتي بالليل عقيب النهار فيلبس الدنيا ظلمته بعد ان كان فيها ضوء النهار ثم ياتي بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه وكان المراد من ايلاج احدهما في الاخر ايجاد كل واحد منهما عقيب الاخر والاول اقرب الى اللفظ لانه اذا كان النهار طويلا فجعل ما نقص منه زيادة في الليل كان ما نقص منه داخلا في الليل اما قوله تعالى وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وحمزة والكسائي بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان بمعنى قال المبرد اجمع البصريون على انهما سواء وانشد ليس من مات فاستراح بميت انما الميت ميت الاحياء وهو مثل قولك هين وهين ولين ولين وقد ذهب ذاهبون الى ان الميت من قد مات والميت من لم يمت المسئلة الثانية ذكر المفسرون وجوها احدها يخرج المؤمن من الكافر كابراهيم عليه السلام من ازر والكافر من المؤمن مثل كنعان من نوح عليه السلام والثاني يخرج الطيب من الخبيث وبالعكس والثالث يخرج الحيوان من النطفة والطير من البيضة وبالعكس والرابع يخرج السنبلة من الحبة والنخلة من النواة وبالعكس قال القفال والكلمة محتملة للكل اما الكفر والايمان فقال تعالى او من كان ميتا فاحييناه يريد كافرا فهديناه فجعل الموت كفرا والحياة ايمانا وسمى اخراج النبات من الارض احياء وجعلها قبل ذلك ميتة وقال يحيي الارض بعد موتها وقال فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها وقال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم اما قوله تعالى وترزق من تشاء بغير حساب فيه وجوه الاول انه يعطي من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك احد اذ ليس فوقه ملك يحاسبه بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب والثاني يرزق من يشاء غير مقتر ولا محدود بل يبسط له وموسعا عليه كما يقال فلان ينفق بغير حساب اذا وصف عطاؤه بالكثرة ونظيره قولهم في كثيرها الانسان عنده ما لا يحصى والثالث ترزق من تشاء بغير حساب يعني على سبيل التفضيل من غير استحقاق لان من اعطى على قدر الاستحقاق فقد اعطى على حساب وقال البعض من ذهب الى هذا المعنى انك لا ترزق عبادك على مقادير اعمالهم

قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقية ويحذركم الله نفسه والى الله المصير

اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما ذكر ما يجب ان يكون المؤمن عليه في تعظيم الله تعالى ذكر بعده ما يجب ان يكون عليه في المعاملة مع الناس لان كمال الامر ليس الا في شيئين التعظيم لامر الله تعالى والشفقة على خلق الله تعالى فقال لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين الثاني لما بين انه مالك الدنيا والاخرة بين انه ينبغي ان يكون الرغبة فيما عنده وعند اوليائه دون اعدائه وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في سبب النزول وجوه الاول جاء قوم من اليهود الى قوم من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر وعبد الرحمن بن جبير وسعد بن خيثمة لاولئك النفر من المسلمين اجتنبوا هؤلاء اليهود واحذروا ان يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الاية الثاني قال مقاتل نزلت في حاطب بن ابي بلتعة وغيره كانوا يظهرون المودة لكفار مكة فنهاهم الله عنها الثالث نزلت في عبد الله بن ابي واصحابه كانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالاخبار يرجون لهم الظفر على رسول الله صلى الله عليه فنزلت الرابع نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الاحزاب قال يا نبي الله معي خمسمائة من اليهود وقد رايت ان يخرجوا معي فنزلت هذه الاية في تحريم موالاة الكافرين فان قيل اليس انه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وهذا صفة الكافرين قلنا معنى الاية فليس من ولاية الله في شيء وهذا لا يوجب الكفر في موالاة الكافرين واعلم انه تعالى انزل ايات اخر كثيرة في هذا المعنى منها قوله تعالى لا تتخذوا بطانة من دونكم وقوله لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله وقوله لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء وقوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واعلم ان كون المؤمن مواليا للكافر يحتمل ثلاثة اوجه احدها ان يكون راضيا بكفره ويتولاه لاجله وهذا ممنوع منه لان كل من فعل ذلك كان مصوبا له في ذلك الدين وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر

كفر

كفر فيستحيل ان يبقى مؤمنا مع كونه بهذه الصفة فلا يكون داخلا تحت هذه الاية لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا فلا بد وان يكون خطابا في شيء يبقى المؤمن معه مؤمنا وثانيها المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه والقسم الثالث وهو كالمتوسط بين القسمين الاولين وهو ان موالاة الكفار بمعنى الركون اليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة اما بسبب القرابة او بسبب المحبة مع اعتقاد ان دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر الا انه منهي عنه لان الموالاة بهذا المعنى قد تجره الى استحسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجه عن الاسلام فلا جرم هدد تعالى فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الاية النهي عن اتخاذ الكافرين اولياء بمعنى ان يتولوهم دون المؤمنين فاما اذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه وايضا فقوله لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء فيه زيادة مزية لان الرجل قد يوالي غيره ولا يتخذه مواليا له فالنهي عن اتخاذه مواليا لا يوجب النهي عن اصل موالاته قلنا هذان الاحتمالان وان قاما في هذه الاية الا ان سائر الايات الدالة على انه لا يجوز موالاتهم دلت على سقوط هذين الاحتمالين المسئلة الثانية انما كسرت الذال من يتخذ لانها مجزومة للنهي وحركت لاجتماع الساكنين قال الزجاج ولو رفع على الخبر لجاز ويكون المعنى على الرفع ان من كان مؤمنا فلا ينبغي ان يتخذ الكافر وليا واعلم ان معنى النهي والخبر متقاربان لانه متى كانت صفة المؤمن ان لا يوالي الكافر كان لا محالة منهيا عن موالاة الكافر ومتى كان منهيا عن ذلك كان لا محالة من شانه وطريقته ان لا يفعل ذلك المسئلة الثالثة قوله تعالى من دون المؤمنين اي من غير المؤمنين كقوله وادعوا شهداءكم من دون الله اي من غير الله وذلك لان لفظة دون مختص بالمكان تقول زيد جلس دون عمرو اي كان في مكان اسفل منه ثم ان من كان مباينا لغيره في المكان فهو مغاير له فجعل دون مستعملا في معنى غير ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وفيه حذف فالمعنى فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية يعني انه منسلخ من ولاية الله راسا وهذا امر معقول فان موالاة الولي وموالاة عدوه ضدان شعر
تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ليس النوك عنك بعازب
ويحتمل ان يكون المعنى فليس من دين الله في شيء وهذا ابلغ ثم قال تعالى الا ان تتقوا منهم تقاة فيه مسائل المسئلة الاولى قرا الكسائي بالامالة وقرا نافع وحمزة بين التفخيم والامالة والباقون بالتفخيم وقرا يعقوب تقية وانما جازت الامالة لتؤذن ان الالف من الياء وتقاة وزنها فعلة نحو تؤدة وتخمة ومن فخم فلاجل الحرف المستعلي وهو القاف المسئلة الثانية قال الواحدي يقال اتقيته تقاة وتقية وتقوى فاذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء وانما قال تتقوا ثم قال تقاة ولم يقل اتقاء لان تقاة اسم وضع موضع المصدر كما يقال جلس جلسة وركب ركبة وقال تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا شعر وبعد عطائك المائة الرتاعا فاجراه مجرى الاعطاء قال ويجوز ان يجعل تقاة ههنا مثل رماة فيكون حالا مؤكدة المسئلة الثالثة قال الحسن اخذ مسيلمة الكذاب رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه السلام فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال افتشهد اني رسول الله قال نعم وكان مسيلمة يزعم انه رسول بني حنيفة ومحمد رسول قريش فتركه ودعى الاخر وقال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم نعم نعم فقال افتشهد اني رسول الله فقال اني اصم ثلاثا فقدمه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال اما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيئا له واما الاخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه واعلم ان نظير هذه الاية قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان المسئلة الرابعة اعلم ان للتقية احكاما كثيرة ونحن نذكر بعضها الحكم الاول ان التقية انما تجوز اذا كان الرجل في قوم كفار ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان وذلك بان لا يظهر العداوة بل يجوز ايضا ان يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة ولكن بشرط ان يضمر خلافه وان يعرض في كل ما يقول فان التقية تاثيرها في الظاهر لا في احوال القلوب الحكم الثاني التقية هو انه لو افصح بالايمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك افضل ودليله ما ذكرناه من قصة مسيلمة الحكم الثالث التقية انها انما تجوز فيما يتعلق باظهار الموالاة والمعاداة وقد تجوز ايضا فيما يتعلق باظهار الدين واما ما يرجع ضرره الى الغير كالقتل والزنا وغصب الاموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عورات المسلمين فذلك غير جائز البتة الحكم الرابع ظاهر الاية يدل على ان التقية انما تحل مع الكفار الغالبين الا ان مذهب الشافعي ان الحالة بين المسلمين اذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلت التقية محاماة على النفس الحكم الخامس التقية جائزة لصون النفس وهل هي جائزة لصون المال يحتمل ان يحكم فيها بالجواز لقوله عليه السلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد ولان الحاجة الى المال شديدة والماء اذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء وجاز الاقتصار على التيمم دفعا لذلك القدر من نقصان المال فكيف لا يجوز ههنا الحكم السادس قال مجاهد هذا الحكم كان ثابتا في اول الاسلام لاجل ضعف المؤمنين فاما بعد قوة دولة الاسلام فلا وروى عوف عن الحسن انه قال التقية جائزة للمؤمنين الى يوم القيامة وهذا القول اولى لان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ثم قال تعالى ويحذركم الله نفسه وفيه قولان الاول ان فيه محذوفا والتقدير ويحذركم الله عقاب نفسه وقال ابو مسلم المعنى ويحذركم الله نفسه ان تعصوه فتستحقوا عقابه والفائدة في ذكر النفس انه لو قال ويحذركم الله فهذا لا يفيد ان الذي اريد التحذير منه هو عقاب يصدر من الله تعالى او من غيره فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه ومعلوم ان العقاب الصادر عنه يكون اعظم انواع العقاب لكونه قادرا على ما لا نهاية له وانه لا قدرة لاحد على دفعه ومنعه مما اراد والقول الثاني ان النفس ههنا تعود الى اتخاذ الاولياء من الكفار اي ينهاكم الله عن نفس هذا الفعل ثم قال والى الله المصير والمعنى ان الله يحذركم عقابه عند مصيركم الى الله

قوله تعالى قل ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه يعلمه الله ويعلم ما في السموات وما في الارض والله على كل شيء قدير

اعلم انه تعالى لما نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين اولياء ظاهرا وباطنا واستثنى عنه التقية في الظاهر اتبعه بالوعيد على ان يصير الباطن موافقا للظاهر في وقت التقية وذلك لان من اقدم عند التقية على اظهار الموالاة فقد يصير اقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سببا لحصول تلك الموالاة في الباطن فلا جرم بين تعالى انه عالم بالبواطن كعلمه بالظواهر فيعلم العبد انه لا بد وان يجازيه على كل ما عزم عليه في قلبه وفي الاية سؤالات الاول هذه الاية جملة شرطية فقوله ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه شرط وقوله يعلمه الله جزاء ولا شك ان الجزاء مترتب على الشرط متاخر عنه فهذا يقتضي حدوث علم الله تعالى

النوك بالضم الحمق كالنواكة فالك
وداء الجسم ملتمس شفاؤه
وداء النوك ليس له دواء صح

صدره
اكفرا بعد رد الموت عني
والرتاع ترعى كيف شاءت
في خصب وسعة صح

من اللطائف

تفصيل التقية

والجواب ان تعلق علم الله تعالى بانه حصل الآن لا يحصل الا عند حصوله الآن ثم ان هذا التبدل والتجدد انما وقع في النسب والاضافات والتعلقات لا في حقيقة العلم وهذه المسئلة لها غور عظيم وهي مذكورة في علم الكلام السؤال الثاني محل البواعث والدواعي والضمائر هو القلب فلم قال ان تخفوا ما في صدوركم ولم يقل ما في قلوبكم الجواب لان القلب في الصدر فجاز اقامة الصدر مقام القلب كما قال يوسوس في صدور الناس وقال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور السؤال الثالث ان كانت هذه الآية وعيدا على كل ما يخطر بالبال فهو تكليف ما لا يطاق الجواب ذكرنا تفصيل هذا الكلام في آخر سورة البقرة في قوله لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ثم قال تعالى ويعلم ما في السموات وما في الارض واعلم انه رفع على الاستيناف وهو كقوله قاتلوهم يعذبهم الله جزم الافاعيل ثم قال ويتوب الله فرفع ومثله قوله فان يشاء الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل رفعا وفي قوله ويعلم ما في السموات وما في الارض غاية التحذير لانه اذا كان لا يخفى عليه شيء فيهما فكيف يخفى عليه الضمير ثم قال والله على كل شيء قدير اتمام للتحذير وذلك لانه لما بين انه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بمقادير استحقاقهم من الثواب والعقاب ثم بين انه قادر على جميع المقدورات فكان لا محالة قادرا على ايصال حق كل احد اليه فيكون في هذا تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد اعلم ان هذه الآية من باب الترغيب والترهيب ومن تمام الكلام الذي تقدم وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في العامل في قوله يوم وجوها الاول قال ابن الانباري اليوم متعلق بالمصير والتقدير والى الله المصير يوم تجد الثاني العامل فيه قوله ويحذركم الله نفسه في الآية السابقة اي ويحذركم الله نفسه في ذلك اليوم والثالث العامل قوله والله على كل شيء قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وخص هذا اليوم بالذكر وان كان غيره من الايام بمنزلته في قدرة الله تفضيلا له لعظم شانه كقوله مالك يوم الدين الرابع ان العامل فيه قوله تود والمعنى تود كل نفس كذا وكذا في ذلك اليوم الخامس يجوز ان يكون منتصبا بمضمر والتقدير واذكر يوم تجد كل نفس المسئلة الثانية اعلم ان العمل عرض لا يبقى فلا يمكن وجدانه يوم القيمة فلا بد فيه من التاويل وهو من وجهين الاول انه يجد صحائف الاعمال وهو كقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال فينبئكم بما عملوا احصاه الله ونسوه والثاني انه يجد جزاء الاعمال وقوله محضرا يحتمل ان يكون المراد ان تلك الصحائف تكون محضرة يوم القيمة ويحتمل ان يكون المعنى ان جزاء الاعمال يكون محضرا كقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا وعلى كلا الوجهين فالترغيب والترهيب حاصل اما قوله تعالى وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الواحدي الاظهر ان يجعل ما ههنا بمنزلة الذي ويكون عملت صلة لها ويكون معطوفا على ما الاولى ولا يجوز ان يكون ما شرطية والا كان يلزم ان ينصب تود او يجزم ولم يقرأ احد الا بالرفع فكان هذا دليلا على ان ما ههنا بمعنى الذي فان قيل فهل يصح ان يكون شرطية على قراءة عبد الله ودت قلنا لا كلام في صحته لكن الحمل على الابتداء والخبر اوقع لانه حكاية حال الكافرين في ذلك اليوم واكثر موافقة للقراءة المشهورة المسئلة الثانية الواو في قوله وما عملت من سوء فيه قولان الاول وهو قول ابي مسلم ان الواو للعطف والتقدير وتجد ما عملت من خير وما عملت من سوء اما قوله تعالى تود لو ان بينها وبينه امدا فيه وجهان الاول انه صفة للسوء والتقدير وما عملت من السوء الذي تود ان يبعد ما بينها وبينه والثاني ان يكون حالا والتقدير يوم تجد ما عملت من سوء محضرا حال ما تود بعده عنها والقول الثاني الواو للاستيناف وعلى هذا القول لا تكون الآية دليلا على القطع بوعيد المذنبين وموضع الكرم واللطف هذا وذلك لانه نص في جانب الثواب على كونه محضرا اما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور بل ذكر انهم يودون الفرار منه والبعد عنه وذلك تنبيه على ان جانب الوعد اولى بالوقوع من جانب الوعيد المسئلة الثالثة الامد الغاية التي ينتهي اليها ونظيره قوله تعالى يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين واعلم ان المراد من هذا التمني معلوم سواء حملنا لفظ الامد على الزمان او على المكان اذ المقصود تمني بعده ثم قال ويحذركم الله نفسه وهو لتاكيد الوعيد ثم قال والله رؤف بالعباد وفيه وجوه الاول انه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه وعرفهم كمال علمه وقدرته وانه يمهل ولا يهمل ورغبهم في استيجاب رحمته وحذرهم من استحقاق غضبه قال الحسن ومن رأفته بهم ان حذرهم نفسه الثاني رؤف بالعباد حيث امهلهم للتوبة والتدارك والتلافي الثالث لما قال ويحذركم الله نفسه وهو للوعيد اتبعه بقوله والله رؤف بالعباد وهو الوعد ليعلم العبد ان وعده ورحمته غالب على وعيده وسخطه الرابع ان لفظ العباد في القرآن مختص بالمؤمنين قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقال عينا يشرب بها عباد الله فكان المعنى انه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد اهل الطاعة فقال والله رؤف بالعباد اي كما هو منتقم من الفساق فهو رؤف بالمطيعين والمحسنين قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما دعا القوم الى الايمان به والايمان برسوله على سبيل التهديد والوعيد دعاهم الى ذلك من طريق آخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه فنزلت هذه الآية وروي انه عليه السلام وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للاصنام فقال يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملة ابرهيم فقالت قريش انما نعبد هذه حبا لله تعالى ليقربونا الى الله زلفى فنزلت هذه الآية وروي ان النصارى قالوا انما نعظم المسيح حبا لله تعالى فنزلت هذه الآية وبالجملة فكل احد من فرق العقلاء يدعي انه يحب الله تعالى ويطلب رضاه وطاعته فقال تعالى لرسوله قل ان كنتم صادقين في ادعاء محبة الله تعالى فكونوا منقادين لاوامره محترزين عن مخالفته وتقرير الكلام ان من كان محبا لله تعالى لا بد وان يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه فاذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجبت متابعته فان لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على ان تلك المحبة ما حصلت وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اما الكلام المستقصى في المحبة فقد تقدم في تفسير قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله والمتكلمون مصرون على ان محبة الله تعالى عبارة عن محبة اعظامه واجلاله او محبة طاعته او محبة ثوابه قالوا لان المحبة من جنس الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالحوادث والا بالمنافع واعلم ان هذا القول ضعيف وذلك لانه لا يمكن ان يقال في كل شيء انه انما كان محبوبا لاجل معنى آخر والا لزم التسلسل والدور فلا بد من الانتهاء الى شيء يكون محبوبا لذاته كما انا

بايديكم

نعلم

نعلم ان اللذة محبوبة لذاتها فكذا انا نعلم ان الكمال محبوب لذاته ولذلك فانا اذا سمعنا اخبار رستم واسفنديار في شجاعتهما مال القلب اليهما مع انا نقطع بانه لا فائدة لنا في ذلك الميل بل ربما نعتقد ان تلك المحبة معصية لا يجوز لنا ان نصر عليها فعلمنا ان الكمال محبوب لذاته كما ان اللذة محبوبة لذاتها وكمال الكمال لله تعالى فكان ذلك يقتضي كونه محبوبا لذاته ومن المقربين منه الذين يتجلى لهم اثر من آثار كماله وجلاله قال المتكلمون واما محبة الله تعالى فهي عبارة عن ارادته تعالى ايصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا المسئلة الثانية القوم كانوا يدعون انهم يحبون الله تعالى وكانوا يظهرون الرغبة في ان يحبهم الله تعالى والآية مشتملة على الالزام من الوجهين الاول ان كنتم تحبون الله فاتبعوني لان المعجزات دلت على انه تعالى اوجب عليكم متابعتي والثاني ان كنتم تحبون ان يحبكم الله فاتبعوني لانكم اذا اتبعتموني فقد اطعتم الله تعالى والله تعالى يحب كل من اطاعه وايضا ليس في متابعتي الا اني دعوتكم الى طاعة الله وتعظيمه وترك تعظيم غيره ومن احب الله تعالى كان راغبا فيه لان المحبة توجب الاقبال بالكلية على المحبوب والاعراض عن غير المحبوب المسئلة الثالثة خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في اولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله في كتب الفحش فهب انه اجترأ على الطعن في اولياء الله فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله ونسأل الله العصمة والهداية ثم قال فيغفر لكم ذنوبكم والمراد من محبة الله عبده اعطاء الثواب ومن غفران ذنبه ازالة العقاب وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ثم قال والله غفور رحيم يعني غفور في الدنيا يستر على العبد انواع المعاصي رحيم في الآخرة بفضله وكرمه قوله تعالى قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين انه لما نزل قوله قل ان كنتم تحبون الله الآية قال عبد الله بن ابي ان محمدا يجعل طاعته كطاعة الله ويامر ان نحبه كما احب النصارى عيسى فنزلت هذه الآية وتحقيق الكلام ان الآية الاولى لما اقتضت وجوب متابعته ثم ان ذلك المنافق القى شبهة في البين وهي ان محمدا يدعي لنفسه مثل ما يقول النصارى في عيسى ذكر الله تعالى هذه الآية ازالة لتلك الشبهة فقال قل اطيعوا الله والرسول يعني انما اوجب الله عليكم متابعتي لا كما يقول النصارى في عيسى بل لكوني رسولا من عند الله ولما كان مبلغ التكاليف عن الله تعالى هو الرسول لزم ان تكون طاعته واجبة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة التي القاها المنافق في البين ثم قال فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين يعني ان اعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة الله تعالى لانه تعالى انما يخصهم بالثناء والمدح ومن كفر استوجب الذم والاهانة وذلك ضد المحبة قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم اعلم انه تعالى لما بين ان محبته لا تتم الا بمتابعة الرسل بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال ان الله اصطفى آدم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المخلوقات على قسمين المكلف وغير المكلف واتفقوا على ان المكلف افضل من غير المكلف واتفقوا على ان اصناف المكلفين اربعة الملائكة والانس والجن والشياطين اما الملائكة فقد روي في الاخبار ان الله خلقهم من الريح ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك الاول انهم لهذا السبب قدروا على الطيران على اسرع الوجوه الثاني قدروا لهذا السبب على حمل العرش لان الريح تقوم وتحمل الاشياء الثالث لهذا السبب سموا روحانيين وجاء في رواية اخرى انهم خلقوا من النور ولهذا صفت واخلصت لله تعالى والاولى ان يجمع بين القولين فنقول ابدانهم من الريح وارواحهم من النور فهؤلاء هم سكان عالم السموات واما الشياطين فهم كفرة واما ابليس فكفره ظاهر لقوله تعالى وكان من الكافرين واما سائر الشياطين فهم ايضا كفرة بدليل قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون ومن خواص الشياطين انهم باسرهم اعداء البشر قال تعالى ففسق عن امر ربه افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهم لكم عدو وقال وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار قال تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين وقال والجان خلقناه من قبل من نار السموم واما الجن فمنهم كافر ومنهم مؤمن قال تعالى وانا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا واما الانس فلا شك ان لهم والدا هو اولهم والا لذهب الحال الى ما لا نهاية له والقرآن دل على ان ذلك الاول هو آدم عليه السلام على ما قال تعالى في هذه السورة ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اذا عرفت هذا فنقول اتفق العقلاء على ان البشر افضل من الجن والشياطين واختلفوا في ان البشر افضل من الملك وقد استقصينا في هذه المسئلة في تفسير قوله تعالى اسجدوا لآدم والقائلون بان البشر افضل تمسكوا بهذه الآية وذلك لان الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة فلما بين تعالى انه اصطفى آدم واولاده من الانبياء على كل العالمين وجب ان يكونوا افضل من الملائكة لكونهم من العالمين فان قيل ان حملنا هذه الآية على تفضيل المذكورين فيها على العالمين ادى الى التناقض لان الجمع الكثير اذا وصفوا بان كل واحد منهم افضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم افضل من الآخر وذلك محال ولو حملناه على كونه افضل عالمي بلده او عالمي زمانه او عالمي جنسه لم يلزم التناقض فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض وايضا قال تعالى في صفة بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين ولا يلزم كونهم افضل من محمد عليه السلام بل قلنا المراد به عالمي زمان كل واحد منهم فكذا ههنا والجواب ظاهر قوله اصطفى آدم على العالمين يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه الملك غاية ما في الباب انه ترك العمل بعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز ان نتركه في سائر الصور من غير دليل المسئلة الثانية اصطفى في اللغة اختار فمعنى اصطفاهم اي جعلهم صفوة خلقه تمثيلا بما يشاهد من الشيء الذي يصفى وينقى من الكدورة ويقال على ثلاثة اوجه صفوة وصفوة وصفوة ونظيره هذه الآية قوله لموسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وقال في ابرهيم واسحق ويعقوب وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار اذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان الاول المعنى ان الله اصطفى دين آدم ودين نوح فيكون الاصطفاء راجعا الى دينهم وشرعهم وملتهم ويكون هذا المعنى على تقدير حذف المضاف والثاني ان يكون المعنى ان الله اصطفاهم اي صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالخصال الحميدة وهذا القول اولى لوجهين احدهما انا لا نحتاج فيه الى الاضمار والثاني انه موافق لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وذكر الحليمي في كتاب المنهاج ان الانبياء عليهم السلام

لعله فذكر الله تعالى

عبارة الكشاف
وعن الحسن زعم اقوام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم يحبون الله فاراد ان يجعل لقولهم تصديقا من عمل فمن ادعى محبته وخالف سنة رسوله فهو كذاب وكتاب الله يكذبه واذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق فلا تشك في انه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته الا انه تصور في نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة فسماها الله بجهله ودعارته ثم صفق وطرب ونعر وصعق على تصورها وربما رأيت شيئا في ازار ذلك المحب عند صعقته وحمقى العامة قد ملأوا اردانهم بالدموع لما رققهم حواليه من حاله

لا بل وان يكونوا محلا لفيض لغيرهم في القوى الجسمانية والقوى الروحانية اما القوى الجسمانية فهي اما مدركة واما محركة اما المدركة فهي اما الحواس الظاهرة واما الحواس الباطنة اما الحواس الظاهرة فخمسة احدها القوة الباصرة ولقد كان الرسول عليه السلام مخصوصا بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان احدهما قوله عليه الصلوة والسلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها والثاني قوله عليه السلام اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من وراء ظهري ونظير هذه القوة ما حصل لابرهيم عليه السلام وهو قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وذكروا في تفسيره انه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت من الاعلى والاسفل قال الحليمي وهذا ليس مستبعدا لان البصراء يتفاوتون فيروى ان زرقاء اليمامة كانت تبصر الشيء من مسيرة ثلاثة ايام فلا يبعد ان يكون بصر النبي عليه السلام اقوى من بصرها وثانيها القوة السامعة وكان عليه السلام اقوى الناس في هذه القوة ويدل عليه وجهان احدهما قوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد لله تعالى فسمع اطيط السماء والثاني انه سمع دويا وذكر انه هوى صخرة قذفت في جهنم فلم تبلغ قعرها الى الآن قال الحليمي ولا سبيل للفلاسفة الى استبعاد هذا فانهم زعموا ان فيثاغورث راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام في قصة النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم فالله تعالى اسمع سليمان كلام النمل واوقفه على معناه وهذا داخل ايضا في باب تقوية الفهم وكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم مع الذئب ومع البعير وثالثها تقوية قوة الشم كما في يعقوب عليه السلام فان يوسف عليه السلام لما امر بحمل قميصه اليه والقائه على وجهه فلما فصلت العير قال يعقوب عليه السلام اني لاجد ريح يوسف فاحس بها من مسيرة ايام ورابعها تقوية قوة الذوق كما في حق رسولنا صلى الله عليه وسلم حين قال ان هذا الذراع يخبرني انه مسموم وخامسها تقوية القوة اللامسة كما في حق الخليل حيث جعل الله النار بردا وسلاما عليه وكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله في السمندل والنعامة واما الحواس الباطنة فمنها قوة الحفظ قال سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكاء قال علي رضي الله عنه علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فاستنبطت من كل باب الف باب فاذا كان حال الولي هكذا فكيف حال النبي واما القوى المحركة فمثل عروج الرسول عليه السلام الى المعراج وعروج عيسى عليه السلام حيا الى السماء ورفع ادريس والياس على ما وردت به الاخبار وقال تعالى الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما القوة الروحانية العقلية فلابد وان تكون في غاية الكمال ونهاية الصفاء واعلم ان تمام الكلام في هذا الباب ان النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء والفطنة والحرية والاستعلاء والترفع عن الجسمانيات والشهوات فاذا كانت الروح في غاية الصفاء والشرف وكان البدن في غاية النقاء والطهارة كانت هذه القوى المدركة والمحركة في غاية الكمال لانها جارية مجرى انوار فائضة من جوهر الروح واصلة الى البدن ومتى كان الفاعل والقابل في غاية الكمال كانت الآثار في غاية القوة والشرف والصفاء اذا عرفت هذا فنقول ان الله اصطفى آدم ونوحا معناه انه تعالى اصطفى آدم اما من سكان العالم السفلي على قول من يقول الملك افضل من البشر او من سكان العالم العلوي والسفلي على قول من يقول البشر اشرف المخلوقات ثم وضع كمال القوة الروحانية في شعبة معينة من اولاد آدم وهم شيث واولاده الى ادريس ثم الى نوح ثم الى ابرهيم ثم حصل من ابرهيم شعبتان اسمعيل واسحق فجعل اسمعيل مبدأ لظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعل اسحق مبدأ لشعبتين يعقوب وعيص فوضع النبوة في نسل يعقوب ووضع الملك في نسل عيص واستمر ذلك الى زمان محمد صلى الله عليه وسلم فلما ظهر محمد صلى الله عليه وسلم نقل نور النبوة ونور الملك الى محمد صلى الله عليه وسلم وبقيا اعني الدين والملك لاتباعه الى يوم القيمة ومن تأمل في هذا الباب وصل الى اسرار عجيبة المسألة الثالثة من الناس من قال المراد من آل ابرهيم المؤمنون كما في قوله ادخلوا آل فرعون والصحيح ان المراد هم الاولاد وهو المراد بقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين واما آل عمران فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال المراد عمران والد موسى وهو عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابرهيم فيكون المراد من آل عمران موسى وهرون واتباعهما من الانبياء ومنهم من قال بل المراد عمران بن ماثان والد مريم وكانوا من نسل سليمان بن داود بن ايشي وكانوا من نسل يهوذا بن يعقوب بن اسحق بن ابرهيم عليهم السلام قالوا وبين العمرانين الف وثمانمائة سنة واحتج من قال بهذا القول على صحته بامور احدها ان المذكور عقيب قوله وآل عمران على العالمين هو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلام من قبل الام وكان صرف الكلام اليه اولى وثانيها ان المقصود من الكلام ان النصارى كانوا يحتجون على الهية عيسى بالخوارق التي ظهرت على يده فالله تعالى يقول انما ظهرت على يده اكراما من الله اياه بها وذلك لانه تعالى اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة وكان حمل هذا الكلام على عمران بن ماثان اولى في هذا المقام من حمله على عمران والد موسى وهرون وثالثها ان هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين واعلم ان هذه الوجوه ليست دلائل قوية بل هي امور ظنية واصل الاحتمال قائم قوله تعالى ذرية بعضها من بعض في التوحيد والاخلاص والطاعة ونظيره قوله تعالى والمنافقات بعضهم من بعض وفيه مسئلتان المسألة الاولى في نصب قوله ذرية بعضها من بعض وجهان الاول انه بدل من قوله آل ابرهيم والثاني ان يكون نصبا على الحال اي اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض المسألة الثانية في تأويل الآية وجوه الاول ذرية بعضها من بعض في التوحيد والاخلاص والطاعة ونظيره قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وذلك بسبب اشتراكهم في النفاق والثاني ذرية بعضها من بعض بمعنى ان غير آدم كانوا متولدين من آدم عليه السلام ويكون المراد بالذرية من سوى آدم عليه السلام اما قوله تعالى والله سميع عليم فقال القفال المعنى والله سميع لاقوال العباد عليم بضمائرهم وافعالهم فانما يصطفي من خلقه من يعلم استقامته قولا وفعلا ونظيره قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين وفيه وجه آخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن من ولد ابرهيم ومن آل عمران فنحن ابناء الله واحباؤه والنصارى كانوا يقولون المسيح ابن الله وكان بعضهم عالما بان هذا الكلام باطل الا انه لتطيب قلوب العوام بقي مصرا

ان طيلا صوتنا للجن والابل من ثقل حالها وتخفيف جناح الطائر دونه من

والمنافقون

عليه

فالله تعالى كانه يقول والله سميع لهذه الاقوال الباطلة منكم عليم باغراضكم الفاسدة من هذه الاقوال فيجازيكم عليها فكان اول الاية بيانا لشرف الانبياء والرسل وآخرها تهديدا لهؤلاء الكذابين الذين يزعمون انهم مستغرقون على اديانهم واعلم انه تعالى ذكر عقيب هذه الاية قصصا كثيرة القصة الاولى واقعة حنة ام مريم عليها السلام قوله تعالى اذ قالت امرأة عمران رب اني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني انك انت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب اني وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت وليس الذكر كالانثى واني سميتها مريم واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب اعلم ان في الاية مسائل المسألة الاولى في موضع اذ من الاعراب اقوال الاول قال ابو عبيدة انها زائدة لغوا والمعنى قالت امرأة عمران ولا موضع لها من الاعراب قال الزجاج لم يصنع ابو عبيدة في هذا شيئا لان الغاء حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة لا يجوز الثاني قال الاخفش والمبرد التقدير اذكر اذ قالت امرأة عمران ومثله في القرآن كثير الثالث قال الزجاج التقدير واصطفى آل عمران على العالمين اذ قالت امرأة عمران طعن ابن الانباري فيه وقال ان الله تعالى قرن اصطفاء آل عمران باصطفاء آدم ونوح ولما كان اصطفاؤه آدم ونوحا قبل قول امرأة عمران استحال ان يقال ان هذا الاصطفاء مقيد بذلك الوقت الذي قالت امرأة عمران هذا الكلام ويمكن ان يجاب عنه بان اثر اصطفاء كل احد انما ظهر عند وجوده وظهور طاعته فجاز ان يقال ان الله اصطفى آدم عند وجوده ونوحا عند وجوده وآل عمران عندما قالت امرأة عمران هذا الكلام الرابع قال بعضهم هذا متعلق بما قبله والتقدير والله سميع عليم اذ قالت امرأة عمران هذا القول فان قيل ان الله سميع عليم قبل ان قالت امرأة عمران هذا القول فما معنى هذا التقييد قلنا ان سمعه تعالى لذلك الكلام متقيد بوجود ذلك الكلام وعلمه تعالى بانها تذكر ذلك متقيد بذكرها لذلك والتغير في العلم وفي السمع انما يقع في النسب والتعلقات المسألة الثانية ان زكريا بن اذن وعمران بن ماثان كانا في عصر واحد وامرأة عمران حنة بنت فاقود وقد تزوج زكريا ابنتها ايشاع اخت مريم وكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابني خالة ثم في كيفية هذا النذر روايات الاولى قال عكرمة انها كانت عاقرا لا تلد و تغبط النساء بالاولاد ثم قالت اللهم لك علي نذر ان رزقتني ولدا ان اتصدق به على بيت المقدس فيكون من سدنته والرواية الثانية قال محمد بن اسحق ان ام مريم ما كان يحصل لها ولد حتى شاخت وكانت يوما في ظل شجرة فرأت طائرا يطعم فرخا له فتحركت نفسها للولد فدعت ربها ان يهب لها ولدا فحملت بمريم وهلك عمران فلما عرفت جعلته لله محررا اي خادما للمسجد قال الحسن البصري انها انما فعلت ذلك بالهام الله ولولاه لما فعلت كما رأى ابرهيم ذبح ابنه في المنام فعلم ان ذلك من الله تعالى وان لم يكن عن وحي وكما الهم الله ام موسى فقذفته في اليم وليس بوحي المسألة الثالثة المحرر هو الذي يجعل حرا خالصا يقال حررت العبد اذا خلصته عن الرق وحررت الكتاب اذا اصلحته وخلصته فلم يبق فيه شيء من وجوه الغلط ورجل حر اذا كان خالصا لنفسه ليس لاحد عليه تعلق والطين الحر الخالص عن الرمل والحجارة والعيوب اما التفسير فقيل مخلصا للعبادة عن الشعبي وقيل خادما للبيعة وقيل عتيقا من امر الدنيا لطاعة الله تعالى وقيل خادما لمن يدرس الكتاب ويعلم في البيع والمعنى انها نذرت ان تجعل ذلك الولد وقفا على طاعة الله تعالى قال الاصم لم يكن لبني اسرائيل غنيمة ولا سبي فكان تحريرهم جعلهم اولادهم على الصفة التي ذكرنا وذلك لانه كان الامر في دينهم ان الولد اذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الابوين وكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الانتفاع ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى وقيل كان المحرر يجعل في الكنيسة يقوم بخدمتها حتى يبلغ الحلم ثم يخير فان احب المقام اقام وان احب ان يذهب ذهب وان اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ولم يكن نبي الا ومن نسله محرر في بيت المقدس المسألة الرابعة هذا التحرير لم يكن جائزا الا في الغلمان اما في الجارية فكانت لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والاذى ثم ان حنة نذرت مطلقا اما لانها بنت الامر على التقدير او لانها جعلت ذلك النذر وسيلة الى طلب الولد الذكر المسألة الخامسة في انتصاب قوله محررا وجهان الاول انه نصب على الحال من ما وتقديره نذرت لك الذي في بطني محررا والثاني وهو قول ابن قتيبة ان المعنى نذرت لك ان اجعل ما في بطني محررا ثم قال حاكيا عنها فتقبل مني انك انت السميع العليم التقبل اخذ الشيء على الرضا قال الواحدي واصله من المقابلة لانه يقابل بالجزاء وهذا كلام من لا يريد بما فعله الا الطلب برضا الله تعالى والاخلاص في عبادته ثم قالت انك انت السميع العليم والمعنى انك انت السميع لتضرعي ودعائي وندائي العليم بما في ضميري وقلبي ونيتي واعلم ان هذا النوع من النذر كان في بني اسرائيل وغير موجود في شرعنا والشرائع لا يمتنع اختلافها في امثال هذه الاحكام ثم قال تعالى فلما وضعتها واعلم ان هذا الضمير اما ان يكون عائدا الى الانثى التي كانت في بطنها وكان تعالى عالما بانها انثى او يقال انها عادت الى النفس والنسمة او يقال انها عادت الى المنذورة ثم قال تعالى قالت رب اني وضعتها انثى واعلم ان الفائدة في هذا الكلام انه تقدم منها النذر في تحرير ما في بطنها وكان الغالب على ظنها انه ذكر فلم تشترط ذلك في كلامها وكانت العادة عندهم ان الذي يحرر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذكور دون الاناث فقالت رب اني وضعتها انثى خائفة ان نذرها لم يقع الموقع الذي يعتد به ومعتذرة من اطلاقها النذر المتقدم فذكرت ذلك لا على سبيل الاعلام لله تعالى تعالى الله عن ان يحتاج الى اعلامها بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار ثم قال تعالى والله اعلم بما وضعت قرأ ابو بكر عن عاصم وابن عامر وضعت برفع التاء على تقدير انها حكاية كلامها والفائدة في هذا الكلام انها لما قالت اني وضعتها انثى خافت ان يظن بها انها تخبر الله تعالى فازالت الشبهة بقولها والله اعلم بما وضعت وبينت انها انما قالت ذلك للاعتذار لا للاعلام والباقون بالجزم على انها كلام الله وعلى هذه القراءة يكون المعنى انه تعالى قال والله اعلم بما وضعت تعظيما لولدها وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه والله اعلم بالشيء الذي وضعت وبما علق به من عظائم الامور وان يجعله وولده آية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئا فلذلك تحسرت وفي قراءة ابن عباس والله اعلم بما وضعت على خطاب الله تعالى لها اي انك لا تعلمين قدر هذا الموهوب والله هو العالم بما فيه من العجائب والآيات ثم قال تعالى حكاية عنها وليس الذكر كالانثى وفيه قولان الاول ان مرادها تفضيل الولد الذكر على الانثى وسبب هذا التفضيل من وجوه الاول ان شرعهم انه يجوز تحرير الذكور دون الاناث والثاني ان الذكر يصح ان يستمر

مطلقا

على خدمته موضع العبادة ولا يصح ذلك في الانثى لمكان الحيض وسائر عوارض النسوان والثالث ان الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة
دون الانثى فانها ضعيفة لا تقوى على الخدمة والرابع ان الذكر لا يلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالناس وليس كذلك الانثى
والخامس ان الذكر لا يلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحق الانثى فهذه الوجوه يقتضي فضل الذكر على الانثى في هذا المعنى
والقول الثاني ان المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الانثى على الذكر كانها قالت الذكر مطلوبي وهذه الانثى موهوبة
الله تعالى وليس الذكر الذي يكون مطلوبي كالانثى التي هي موهوبة الله تعالى وهذا الكلام يدل على ان تلك المراة كانت مستغرقة
في معرفة جلال الله تعالى عالمة بان ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريده العبد لنفسه ثم حكى تعالى عنها كلاما ثانيا
وهو قولها واني سميتها مريم وفيه بحثان الاول ان ظاهر هذا الكلام يدل على ان ما حكينا من ان عمران كان قد مات في حال
وضع حنة لمريم فلذلك تولت الام تسميتها لان العادة ان ذلك يتولاه الاباء البحث الثاني ان مريم في لغتهم العابدة فارادت
بهذه التسمية ان تطلب من الله تعالى ان يعصمها عن آفات الدين والدنيا والذي يؤكد ذلك قولها بعد ذلك واني اعيذها بك
وذريتها من الشيطان الرجيم البحث الثالث قوله واني سميتها مريم معناه واني سميتها بهذا اللفظ اي جعلت هذا اللفظ
اسما لها وهذا يدل على ان الاسم والمسمى والتسمية امور ثلاثة متغايرة ثم حكى تعالى عنها كلاما ثالثا وهو قولها اني
اعيذها بك وذريتها من الشيطان وذلك لانه لما فاتها ما كانت تريد من ان يكون رجلا خادما للمسجد تضرعت الى الله تعالى
في ان يحفظها من الشيطان وان يجعلها من الصالحات القانتات وتفسير الشيطان الرجيم قد تقدم في اول الكتاب
ولما حكى الله تعالى عن حنة هذه الكلمات قال فتقبلها ربها بقبول حسن وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
انما قال فتقبلها ربها بقبول ولم يقل فتقبلها ربها بتقبل لان القبول والتقبل متقاربان قال تعالى والله انبتكم من
الارض نباتا اي انباتا والقبول مصدر قولهم قبل فلان الشيء اذا رضيه قال سيبويه خمسة مصادر جاءت على فعول
قبول وطهور ووضوء ووقود وولوع الا ان الاكثر في وقود اذا كان مصدرا الضم واجاز الفراء والزجاج قبولا بالضم
وروى ثعلب عن ابن الاعرابي يقال قبلته قبولا وقبولا وفي الآية وجه آخر وهو ان ما كان من باب التفعل فانه يدل على شدة
اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل كالتصبر والتجلد ونحوهما فانهما يفيدان الجد في اظهار الصبر والجلادة
فكذا ههنا التقبل يفيد المبالغة في اظهار القبول فان قيل فلم لم يقل فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى صارت المبالغة اكمل الجواب
ان لفظ التقبل وان افاد ما ذكرنا الا انه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع اما القبول فيفيد معنى القبول على وفق
الطبع فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة ثم ذكر القبول ليفيد ان ذلك ليس خلاف الطبع بل على وفق الطبع وهذه
الوجوه وان كانت ممتنعة في حق الله تعالى الا انها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها وهذا
الوجه مناسب معقول المسئلة الثانية ذكر المفسرون في تفسير ذلك القبول الحسن وجوها الاول انه تعالى
عصمها وعصم ولدها عيسى عليه السلام من مس الشيطان روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال ما من
مولود الا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان الا مريم وابنها ثم قال ابو هريرة اقرؤا ان شئتم
واني اعيذها بك وذريتها طعن القاضي في هذا الخبر وقال انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده وانما قلنا
انه على خلاف الدليل لوجوه الاول ان الشيطان انما يدعو الى الشر من يعرف الخير والشر والصبي ليس كذلك الثاني
ان الشيطان لو تمكن من هذا المس لفعل اكثر من ذلك من اهلاك الصالحين وافساد احوالهم الثالث لم خص بهذا الاستثناء
مريم وعيسى دون سائر الانبياء والرابع ان ذلك المس لو وجد بقي اثره ولو بقي اثره لدام الصراخ والبكاء فلما لم يكن كذلك
علمنا بطلانه واعلم ان هذه الوجوه محتملة وبامثالها لا يجوز دفع الخبر الوجه الثاني في تفسير ان الله تعالى تقبلها بقبول
حسن ما روي ان حنة حين ولدت مريم لفتها في خرقة وحملتها الى المسجد ووضعتها عند الاحبار ابناء هرون وهم في بيت
المقدس كالحجبة في الكعبة وقالت خذوا هذه النذيرة فتنافسوا فيها لانها كانت بنت امامهم وكانت بنو ماثان
رؤس بني اسرائيل واحبارهم وملوكهم فقال لهم زكريا انا احق بها عندي خالتها فقالوا لا حتى نقترع عليها
فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر فالقوا فيه اقلامهم التي كانوا يكتبون الوحي بها على ان كل من ارتفع
قلمه فهو الراجح ثم القوا اقلامهم ثلاث مرات ففي كل مرة كان يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب اقلامهم فاخذها
زكريا الوجه الثالث روى القفال عن الحسن انه قال ان مريم تكلمت في صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثديا قط
وان رزقها يأتيها من الجنة الوجه الرابع في تفسير القبول الحسن ان المعتاد في تلك الشريعة ان التحرير لا يجوز
الا في حق الغلام حتى يصير عاقلا قادرا على خدمة المسجد وههنا لما علم الله تعالى تضرع تلك المراة قبل تلك الجارية
حال صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد وهذا كله هو الوجوه المذكورة في تفسير القبول الحسن ثم قال
وانبتها نباتا حسنا قال ابن الانباري التقدير وانبتها فنبتت هي نباتا حسنا ثم منهم من صرف هذا النبات
الحسن الى ما يتعلق بالدنيا ومنهم من صرفه الى ما يتعلق بالدين اما الاول فقالوا المعنى انها كانت تنبت في اليوم
مثل ما ينبت المولود في عام واحد واما في الدين فلانها نبتت في الصلاح والسداد والعفة والطاعة ثم قال
تعالى وكفلها زكريا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال كفل يكفل كفالة وكفلا فهو كافل وهو الذي ينفق على
انسان ويهتم باصلاح مصالحه وفي الحديث انا وكافل اليتيم كهاتين وقال تعالى اكفلنيها المسئلة الثانية قرا
عاصم وحمزة والكسائي وكفلها بالتشديد ثم اختلفوا في زكريا فقرا عاصم بالمد وحمزة والكسائي بالقصر
والمعنى ضمها الله الى زكريا فمن قرا زكرياء بالمد اظهر النصب ومن قرا بالقصر كان في محل النصب والباقون قرؤا
بالمد والرفع على معنى ضمها زكريا الى نفسه وهو الاختيار لان هذا مناسب لقوله تعالى ايهم يكفل مريم وعليه الاكثر
وعن ابن كثير في رواية وكفلها بكسر الفاء واما القصر والمد في زكريا فهما لغتان كالهيجاء والهيجا وقرا مجاهد
فتقبلها ربها وانبتها وكفلها على لفظ الامر في الافعال الثلاثة ونصب ربها كانها كانت تدعو الله وقالت
اقبلها يا ربها وربنا واجعل زكريا كافلا لها المسئلة الثالثة اختلفوا في كفالة زكريا اياها فقال الاكثرون كان
ذلك حال طفوليتها وبه جاءت الروايات وقال بعضهم بل انما كفلها بعد ان فطمت واحتجوا عليه بوجهين الاول
انه تعالى قال وانبتها نباتا حسنا ثم قال وكفلها زكريا وهذا يوهم ان تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن والثاني

فانه يفيد

انه تعالى قال وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله
وهذا يدل على انها كانت قد فارقت الرضاع في وقت تلك الكفالة واصحاب القول الاول اجابوا بان الواو لا توجب
الترتيب فلعل الانبات الحسن وكفالة زكريا حصلا معا واما الحجة الثانية فلعل دخوله عليها وسؤاله عنها هذا
السؤال انما وقع في آخر زمان الكفالة ثم قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا فيه مسائل
المسئلة الاولى المحراب الموضع العالي الشريف قال عمرو بن ابي ربيعة شعر ربة محراب اذا جئتها لم ادن حتى ارتقي سلما
واحتج الاصمعي على ان المحراب هو الغرفة بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور لا يكون الا من علو وقيل المحراب اشرف
المجالس وارفعها يروى انها لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلام لها غرفة في المسجد وجعل بابها في وسطها لا يصعد
اليه الا بسلم وكان اذا خرج اغلق عليها سبعة ابواب المسئلة الثانية احتج اصحابنا على صحة القول بكرامات الاولياء
بهذه الآية ووجه الاستدلال انه تعالى اخبر ان زكريا كلما دخل عليها وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا
قالت هو من عند الله فحصول ذلك الرزق عندها اما ان يكون خارقا للعادة او لا يكون فان قلنا انه غير خارق للعادة
فهو باطل من ثلاثة اوجه الاول ان على هذا التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق عند مريم دليلا على علو شانها
وشرف درجتها وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصية ومعلوم ان المراد من الآية هذا المعنى والثاني انه تعالى قال
بعد هذه الآية هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة والمراد دل على انه كان آيسا من الولد
بسبب شيخوخته وشيخوخة زوجته فلما راى انخراق العادة في حق مريم طمع في حصول الولد فيستقيم قوله هنالك
دعا زكريا ربه اما لو كان الذي شاهده في حق مريم لم يكن خارقا للعادة لم تكن مشاهدة ذلك سببا لطمعه في
انخراق العادة بحصول الولد من المراة الشيخة العاقر الثالث ان التنكير في قوله وجد عندها رزقا يدل على تعظيم
ذلك الرزق كانه قيل رزق اي رزق رزق عجيب غريب وذلك انما يفيد الغرض اللائق بسياق هذه الآية لو كان ذلك خارقا
للعادة الرابع انه تعالى قال وجعلناها وابنها آية للعالمين ولولا انه ظهر عليها من الخوارق والا لما صح ذلك فان قيل لم
لا يجوز ان يقال المراد من ذلك هو ان الله تعالى خلق ولدها من غير ذكر قلنا ليس هذا باية بل هذا يحتاج في تصحيحه الى آية
فكيف تحمل الآية على ذلك بل المراد من الآية ما يدل على صدقها وطهارتها وذلك لا يكون الا بظهور خوارق العادات
على يديها كما ظهرت على يد ولدها عيسى عليه السلام الخامس ما تواترت الروايات ان زكريا عليه السلام كان يجد
عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء فثبت ان الذي ظهر في حق مريم عليها السلام كان
فعلا خارقا للعادة فنقول اما ان يقال انه كان معجزة لبعض الانبياء او ما كان كذلك والاول باطل لان النبي الموجود
في ذلك الزمان هو زكريا ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالما بحاله وشانه فكان يجب ان لا يشتبه امره عليه
وان لا يقول لمريم انى لك هذا وايضا فقوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه مشعر بانه لما سالها عن امر تلك الاشياء
ثم انها ذكرت له ان ذلك من عند الله فهنالك طمع في انخراق العادة في حصول الولد من المراة العقيمة الشيخة العاقر
وذلك يدل على انه ما وقف على تلك الاحوال الا باخبار مريم ومتى كان الامر كذلك ثبت ان تلك الخوارق ما كانت معجزة
لزكريا عليه السلام فلم يبق الا ان يقال انها كانت ارهاصا لعيسى عليه السلام او كانت كرامة لمريم وعلى التقديرين
فالمقصود حاصل فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الآية على وقوع كرامات الاولياء اعترض ابو علي الجبائي وقال
لم لا يجوز ان يقال تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام وبيانه من وجهين الاول ان زكريا دعا لها
على الاجمال ان يوصل الله تعالى رزقها وانه ربما كان غافلا عن تفاصيل ما ياتيها من الارزاق من عند الله فاذا راى شيئا
بعينه في وقت معين قال لها انى لك هذا فقالت هو من عند الله فعند ذلك يعلم ان الله تعالى اظهر بدعائه تلك المعجزة
الثاني يحتمل ان يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقا معتادا الا انه كان ياتيها من السماء وكان زكريا يسالها عن ذلك
حذرا من ان يكون ياتيها من عند انسان يبعثه اليها فقالت هو من عند الله لا من عند غيره المقام الثاني انا لا نسلم انه كان
قد ظهر على مريم شيء من خوارق العادات بل معنى الآية انه تعالى كان قد سبب لها رزقا على ايدي المؤمنين الذين كانوا
يرغبون في الانفاق على الزاهدات العابدات وكان زكريا اذا راى شيئا من ذلك خاف انه ربما اتاها ذلك الرزق من وجه
لا ينبغي وكان يسالها عن كيفية الحال هذا مجموع ما قاله الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف لانه لو كان معجزا لزكريا
عليه السلام لكان ماذونا من عند الله في طلب ذلك ومتى كان ماذونا في الطلب كان عالما قطعا بانه يحصل واذا علم ذلك
امتنع ان يطلب منها كيفية الحال ولم يبق ايضا لقوله هنالك دعا زكريا ربه فائدة وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه
الثاني واما سؤاله الثالث ففي غاية الركاكة لان على هذا التقدير لا يبقى فيه وجه اختصاص لمريم بمثل هذه الواقعة
وايضا فان كان في قلبه احتمال انه ربما اتاها هذا الرزق من الوجه الذي لا ينبغي فبمجرد اخبارها كيف يعقل
زوال تلك التهمة فعلمنا سقوط هذه الاسولة اما المعتزلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات بانها دلالات
صدق الانبياء ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبي كما ان الفعل المحكم لما كان دليلا على العلم لا جرم لا يوجد في حق
غير العالم والجواب من وجوه الاول وهو ان ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعي فان ادعى صاحبه
النبوة فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبيا وان ادعى الولاية فذاك يدل على كونه وليا والثاني قال بعضهم
الانبياء مامورون باظهارها والاولياء مامورون باخفائها والثالث ان النبي يدعي المعجز ويقطع به والولي لا يمكنه
ان يقطع به والرابع ان المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة فهذا جملة الكلام
في هذا الباب وبالله التوفيق ثم قال تعالى حكاية عن مريم ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فهذا يحتمل ان يكون من
جملة كلام مريم وان يكون من كلام الله تعالى وقوله تعالى بغير حساب اي بغير تقدير لكثرته او بغير مسئلة سالها
على سبيل يناسب حصولها كقوله ويرزقه من حيث لا يحتسب وههنا آخر الكلام في قصة حنة القصة الثانية واقعة
زكريا عليه السلام قوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء فنادته
الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب ان الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين
اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قولنا ثم وهناك وهنالك يستعمل في المكان ولفظة عند وحين

لكان زكريا عليه السلام

يستعملان في الزمان قال تعالى فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين وهو اشارة الى المكان الذي كانوا فيه وقال تعالى اذا القوا فيها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا اى في ذلك المكان الضيق ثم قد يستعمل لفظ هنالك في الزمان ايضا قال تعالى هنالك الولاية لله الحق فهذا اشارة الى الحال والزمان اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه ان حملناه على المكان فهو جائز اى في ذلك المكان الذي كان قاعدا فيه عند مريم وشاهد تلك الكرامات دعا ربه وان حملناه على الزمان فهو ايضا جائز يعني في ذلك الوقت دعا ربه المسألة الثانية اعلم ان قوله هنالك دعا يقتضي انه دعا بهذا الدعاء عندما عرف في ذلك الوقت له تعلق بهذا الدعاء وقد اختلفوا فيه فالجمهور الاعظم من العلماء المحققين والمفسرين هو ان زكريا رأى عند مريم من فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف فلما رأى خوارق العادات عندها طمع في ان يخرقها الله تعالى في حقه ايضا فيرزقه الولد من الزوجة الشيخة العاقر والقول الثاني وهو قول المعتزلة الذين ينكرون كرامات الاولياء وارهاص الانبياء قالوا ان زكريا لما رأى آثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة في حق مريم اشتهى الولد وتمناه فدعا عند ذلك واعلم ان القول الاول اولى وذلك ان حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية لا يدل على انخراق العادة فرؤية ذلك لا يحمل الانسان على طلب ما يخرق العادة اما رؤية ما يخرق العادة قد يطمعه في ان يطلب ايضا فعلا خارقا للعادة ومعلوم ان حدوث الولد من الشيخ الهرم والزوجة العاقر من خوارق العادات فكان حمل الكلام على هذا الوجه اولى فان قيل ان قلتم ان زكريا ما كان يعلم قدرة الله على خرق العادات الا عندما شاهد تلك الكرامات عند مريم كان هذا نسبة للشك في قدرة الله الى زكريا عليه السلام وان قلت انه كان عالما بقدرة الله تعالى على ذلك لم يكن مشاهدة تلك الاشياء سببا لزيادة علمه بقدرة الله فلم يكن لمشاهدة تلك الكرامات اثر في ذلك فلا يبقى لقوله تعالى هنالك اثر والجواب انه كان قبل ذلك عالما بجواز خوارق العادة فاما انه هل يقع ام لا فلم يكن عالما به فلما شاهده علم انه اذا وقع كرامة لولي فبان يجوز وقوع معجزة النبي كان اولى فلا جرم قوي طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات المسألة الثالثة ان دعاء الانبياء والرسل عليهم السلام لا يكون الا بعد الاذن لاحتمال ان لا تكون الاجابة مصلحة فيصير دعوته مردودة وذلك نقصان في منصب الانبياء عليهم السلام هكذا قاله المتكلمون وعندي فيه بحث وذلك انه تعالى لما اذن في الدعاء مطلقا وبين انه تارة يجيب وتارة لا يجيب فللرسول ان يدعو كلما شاء واراد مما لا يكون معصية ثم انه تعالى تارة يجيب واخرى لا يجيب وذلك لا يكون نقصا لمنصب الاولياء لمنصب الانبياء عليهم السلام لانهم على باب رحمة الله تعالى سائلون فان اجابهم فبفضله واحسانه وان لم يجبهم فمن المخلوق حتى يكون له منصب على باب الخالق اما قوله تعالى حكاية عن زكريا هب لي من لدنك ذرية طيبة ففيه مسائل المسألة الاولى اما الكلام في لفظ لدن فسيأتي في سورة الكهف والفائدة في ذكره ههنا ان حصول الولد في العرف والعادة له اسباب مخصوصة فلما طلب الولد مع فقدان تلك الاسباب كان المعنى اريد منك الهي ان تعزل الاسباب في هذه الواقعة وان تحدث هذا الولد بمحض قدرتك من غير توسيط شيء من هذه الاسباب المسألة الثانية الذرية النسل وهو لفظ يقع على الواحد والجمع والذكر والانثى والمراد منه ههنا ولد واحد وهو قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا قال الفراء وانث الطيبة لتأنيث لفظ الذرية فالتأنيث والتذكير تارة يجيء على اللفظ وتارة على المعنى وهذا انما نقوله في اسماء الاجناس اما في اسماء الاعلام فلا فانه لا يجوز ان يقال جاءت طلحة لان اسماء الاعلام لا تفيد الا ذلك الشخص فاذا كان ذلك الشخص مذكرا لم يجز فيها الا التذكير فائده المسألة الثالثة قوله انك سميع الدعاء ليس المراد منه انه يسمع صوت الداعي فذاك معلوم بل المراد منه انه يجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه وهو كقول المسلمين سمع الله لمن حمده يريدون قبل حمد من حمده من المؤمنين وهذا متأكد بما قال تعالى حكاية عن زكريا في سورة مريم ولم اكن بدعائك رب شقيا ثم قال تعالى فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب فيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي فناديه الملائكة على التذكير والامالة والباقون بالتاء على التأنيث على اللفظ وقيل من ذكر فلان الفعل قبل الاسم ومن انث فلان الفعل للملائكة وقرأ ابن عامر المحراب بالامالة والباقون بالتفخيم وفي قراءة ابن مسعود فناداه جبريل عليه السلام المسألة الثانية ظاهر اللفظ يدل على ان النداء كان من الملائكة ولا شك ان هذا في التشريف اعظم فان دل دليل منفصل على ان المنادي كان جبريل فقط صرنا اليه وحملنا هذا اللفظ على التأويل فانه يقال فلان يأكل الاطعمة الطيبة ويلبس الثياب النفيسة اى يأكل من هذا الجنس ويلبس من هذا الجنس مع ان المعلوم انه لم يأكل جميع الاطعمة ولم يلبس جميع الثياب فكذا ههنا ومثله في القرآن الذين قال لهم الناس وهو نعيم بن مسعود ان الناس يعني ابا سفيان قال المفضل بن سلمة اذا كان القائل رئيسا جاز الاخبار عنه بالجمع لاجتماع اصحابه معه فلما كان جبريل رئيس الملائكة وقلما يبعث الا ومعه جمع صح ذلك اما قوله وهو قائم يصلي في المحراب فهو يدل على ان الصلاة كانت مشروعة في دينهم والمحراب قد ذكرنا معناه اما قوله ان الله يبشرك بيحيى ففيه مسائل المسألة الاولى ما البشارة فقد فسرناها في قوله وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات وفي قوله يبشرك بيحيى وجهان الاول انه تعالى قد كان قد عرف زكريا انه سيكون في الانبياء رجل اسمه يحيى وله درجة عالية فاذا قال ان ذلك النبي المسمى بيحيى هو ولدك كان ذلك بشارة له بيحيى عليه السلام والثاني ان يكون المعنى ان الله يبشرك بولد اسمه يحيى المسألة الثانية قرأ ابن عامر وحمزة ان بكسر الهمزة والباقون بفتحها اما الكسر فعلى ارادة القول او لان النداء نوع من القول واما الفتح فالتقدير فنادته الملائكة بان الله يبشرك المسألة الثالثة قرأ حمزة والكسائي يبشرك بفتح الياء وسكون الباء وضم الشين وقرأ الباقون يبشرك وقرئ ايضا يبشرك وقال ابو زيد يقال بشر يبشر بشرا وبشر يبشر وابشر يبشر ثلاث لغات المسألة الرابعة قرأ حمزة والكسائي يحيى بالامالة لاجل الياء والباقون بالتفخيم واما انه لم سمي يحيى فقد ذكرناه في سورة مريم واعلم انه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلاثة انواع الصفة الاولى قوله مصدقا بكلمة من الله فيه مسألتان المسألة الاولى قال الواحدي مصدقا بكلمة من الله نصب على الحال لانه نكرة ويحيى معرفة المسألة الثانية في المراد بكلمة من الله قولان الاول وهو قول ابي عبيدة انها من كتاب الله تعالى واستشهد بقولهم انشد فلان كلمة والمراد به القصيدة الطويلة والقول الثاني وهو

اختيار الجمهور ان المراد من قوله بكلمة من الله هو عيسى عليه السلام قال السدي لقيت ام يحيى ام عيسى وهذه حامل بيحيى وتلك بعيسى فقالت يا مريم اشعرت اني حبلى فقالت مريم وانا ايضا حبلى قالت امرأة زكريا فاني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك فذلك قوله مصدقا بكلمة من الله وقال ابن عباس ان يحيى كان اكبر سنا من عيسى بستة اشهر وكان يحيى اول من آمن به وصدق بانه كلمة الله وروحه ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى عليهما السلام فان قيل لم سمي عيسى كلمة في هذه الآية وفي قوله انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته قلنا فيه وجوه الاول انه خلق بكلمة الله وهو قوله كن من غير واسطة الاب فلما كان تكوينه بمحض قول الله كن وبمحض تكوينه وتخليقه من غير واسطة الاب والزرع لا جرم سمي كلمة كما سمي المخلوق خلقا والمقدور قدرة والمرجو رجاء والمشتهى شهوة وهذا باب مشهور في اللغة والثاني انه تكلم في الطفولية وآتاه الله الكتاب في زمان الطفولية فكان في كونه متكلما بالغا مبلغا عظيما فسمي كلمة الله بهذا التأويل وهو مثل ما يقال فلان جود واقبال اذا كان كاملا فيهما والثالث ان الكلمة كما انها تفيد المعاني والحقائق فكذلك كان عيسى يرشد الى الحقائق والاسرار الالهية فسمي كلمة بهذا التأويل وهو مثل تسميته روحا من حيث ان الله تعالى احيى به من الضلالة كما يحيى الانسان بالروح وقد سمى الله القرآن روحا فقال وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا والرابع انه وردت البشارة في كتب الانبياء الذين كانوا قبله فلما جاء قيل هذا هو تلك الكلمة فسمي بهذا التأويل قالوا ووجه المجاز فيه ان من اخبر عن حدوث امر فاذا حدث ذلك الامر قال قد جاء قولي وجاء كلامي اي ما كنت اقول واتكلم به ونظيره قوله تعالى وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار وقال ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين الخامس ان الانسان قد يسمى بفضل الله ولطف الله فكذا عيسى كان اسمه العلم هو كلمة الله وروح الله واعلم ان كلمة الله تعالى هي كلامه وكلامه على قول اهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته وعلى قول المعتزلة اصوات يخلقها الله في جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة والعلم الضروري حاصل بان الصفة القديمة او الاصوات التي هي اعراض غير باقية يستحيل ان يقال انها هي ذات عيسى ولما كان ذلك باطلا في بداية العقول لم يبق الا التأويل الصفة الثانية ليحيى عليه السلام قوله تعالى وسيدا والمفسرون ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس السيد الحليم وقال الجبائي انه كان سيدا للمؤمنين ورئيسا لهم في الدين اعني في العلم والحلم والعبادة والورع فقال مجاهد الكريم على الله وقال ابن المسيب الفقيه العالم وقال عكرمة الذي لا يغلبه الغضب قال القاضي السيد هو المتقدم المرجوع اليه فلما كان سيدا في الدين كان مرجوعا اليه في الدين وقدوة في الدين فيدخل فيه جميع الصفات المذكورة من العلم والحلم والكرم والعفة والزهد والورع الصفة الثالثة قوله وحصورا فيه مسألتان المسألة الاولى في تفسير الحصور الحصر في اللغة الحبس يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل اي اعتقل بطنه والحصور الذي يكتم السر ويحبسه والحصور الضيق البخيل وحصر الرجل عن النساء فهو حصور واما المفسرون فلهم قولان احدهما انه كان عاجزا عن اتيان النساء ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الآلة ومنهم من قال كان ذلك لتعذر الانزال ومنهم من قال كان ذلك لعدم القدرة فعلى هذا الحصور فعول بمعنى مفعول وكانه محصور عنه اي محبوس ومثله ركوب بمعنى مركوب وحلوب بمعنى محلوب وهذا القول عندنا فاسد لان هذا من صفات النقصان وذكر صفة النقصان في معرض المدح لا يجوز ولان على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما والقول الثاني وهو اختيار المحققين انه الذي لا يأتي النساء لا للعجز بل للعفة والزهد وذلك لان الحصور هو الذي يكثر منه حصر النفس ومنعها كالاكول هو الذي يكثر منه الاكل وكذا الشروب والظلوم والغشوم والمنع انما يحصل لو كان المقتضي قائما فلولا ان القدرة والداعية كانتا موجودتين والا لما كان حاصرا لنفسه فضلا عن ان يكون حصورا لان الحاجة الى تكثير الحصر والدفع انما تحصل عند قوة الرغبة والداعية والقدرة وعلى هذا الحصور بمعنى الحاصر فعول بمعنى فاعل المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان ترك النكاح افضل وذلك لانه تعالى مدحه بترك النكاح وذلك يدل على ان ترك النكاح افضل في تلك الشريعة واذا ثبت ان الترك افضل في تلك الشريعة وجب ان يكون الامر كذلك في هذه الشريعة بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واما المعقول فهو ان الاصل في الثابت بقاؤه على ما كان والنسخ على خلاف الاصل الصفة الرابعة قوله ونبيا واعلم ان السيادة اشارة الى امرين احدهما قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع الى التأديب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الحصور فهو اشارة الى الزهد التام فلما اجتمعا حصلت النبوة بعد بعد ذلك لانه ليس بعدهما الا النبوة الصفة الخامسة قوله من الصالحين فيه ثلاثة اوجه الاول معناه انه من اولاد الصالحين والثاني انه خير كما يقال في الرجل الخير انه من الصالحين والثالث ان صلاحه كان اتم من صلاح سائر الانبياء بدليل قوله عليه السلام ما من نبي الا وقد عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فانه لم يعص ولم يهم فان قيل لما كانت منصب النبوة اعلى من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فما الفائدة في وصفه بعد ذلك بالصلاح قلنا اليس ان سليمان بعد حصول النبوة قال ادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وتحقيق القول فيه ان للانبياء قدرا من الصلاح لو انتقص لانتفت النبوة فذلك القدر بالنسبة اليهم يجري مجرى حفظ الواجبات بالنسبة الينا ثم بعد اشتراكهم في ذلك القدر يتفاوت درجاتهم في الزيادة على ذلك القدر فكل من كان اكثر منه كان اعلى قدرا قوله تعالى قال رب انى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء في الآية سؤالات السؤال الاول قوله رب خطاب مع الله او مع الملائكة لا جائز ان يكون خطابا مع الله لان الآية المتقدمة دلت على ان الذين نادوه هم الملائكة وهذا الكلام لا بد وان يكون خطابا مع ذلك المنادي لا مع غيره ولا جائز ان يكون خطابا مع الملك لانه لا يجوز ان يقول الانسان للملك يا رب والجواب للمفسرين فيه قولان الاول ان الملائكة لما نادوه بذلك وبشروه به تعجب زكريا عليه السلام ورجع في ازالة ذلك التعجب الى الله تعالى والثاني انه خطاب مع الملائكة والرب اشارة الى المربي ويجوز وصف المخلوق به فانه يقال فلان يربيني ويحسن الي السؤال الثاني لما كان زكريا عليه السلام هو الذي سأل الولد ثم اجابه الله اليه فلم تعجب منه ولم استبعده والجواب لم يكن هذا الكلام لاجل انه كان شاكا في قدرة الله على ذلك والدليل عليه وجهان الاول ان كل احد يعلم ان خلق الولد من النطفة

انما كان على سبيل العادة لانه لو كان لا نطفة الا من خلق ولا خلق الا من نطفة لزم التسلسل ولزم حدوث الحوادث في الازل
وهو محال فعلمنا انه لا بد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله لا من نطفة او من نطفة خلقها الله لا من انسان الوجه الثالث
وهو ان زكريا عليه السلام طلب ذلك من الله تعالى فلو كان ذلك محالا ممتنعا لما طلبه من الله تعالى فثبت بهذين
الوجهين ان قوله انى يكون لى غلام معناه ليس للاستبعاد بل ذكر العلماء فيه وجوها الاول ان قوله انى معناه من اين
ويحتمل ان يكون معناه كيف وذلك لان حدوث الولد يحتمل وجهين احدهما ان يعيده الله شابا ثم يعطيه الولد وثانيهما ان
يعطيه الولد مع شيخوخته فقوله انى يكون لى غلام معناه كيف تعطينى الولد على القسم الاول ام على القسم الثانى فقيل له
كذلك اى على هذه الحال والله يفعل ما يشاء وهذا القول ذكره الحسن والاصم والثانى ان من كان آيسا من الشئ مستبعدا
لحصوله ووقوعه اذا اتفق ان حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح ويقول كيف حصل هذا ومن اين وقع
هذا كمن يرى انسانا وهبه اموالا عظيمة كيف وهبت هذه الاموال ومن اين سمحت نفسك بهبتها فكذا ههنا لما كان زكريا مستبعدا
لذلك ثم اتفق اجابة الله اليه صار من عظم فرحه وسروره قال ذلك الكلام الثالث ان الملائكة لما بشروه بيحيى لم يعلم انه
يرزق الولد من جهة التبنى او من صلبه فذكر هذا الكلام ليزول ذلك الاحتمال الرابع ان العبد اذا كان في غاية الاشتياق
الى شئ يطلبه عن السيد ثم ان السيد يعده بانه سيعطيه بعد ذلك التذ السائل بسماع ذلك الكلام فربما اعاد السؤال
ليعيد السيد ذلك الجواب فحينئذ يلتذ بسماع تلك الاجابة مرة اخرى فالسبب في اعادة زكريا عليه السلام هذا الكلام
يحتمل ان يكون من هذا الباب الخامس نقل عن سفين بن عيينه انه قال كان دعاؤه قبل البشارة بستين سنة حتى كان
قد نسى ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة زمان الشيخوخة لا جرم استبعد ذلك على مجرى العادة لا في قدرة
الله فقال ما قال السادس نقل عن السدى ان زكريا عليه السلام جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال ان
هذا الصوت من الشيطان فقد سخر منك فاشتبه الامر على زكريا فقال رب انى يكون لى غلام وكان مقصوده من ذلك
الكلام ان يريه الله آية تدل على ان ذلك الكلام من الوحى والملائكة لا من القاء الشيطان قال القاضى لا يجوز ان يشتبه
كلام الملائكة بكلام الشيطان عند الوحى على الانبياء عليهم السلام اذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل
الشرايع ويمكن ان يقال لما قامت المعجزات على صدق الوحى في كل ما يتعلق بالدين لا جرم حصل الوثوق هناك بان الوحى
من الله بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان فيه اما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتأكد ذلك بالمعجز فلا جرم
بقى احتمال كون ذلك الكلام من الشيطان فلا جرم رجع الى الله تعالى في ان يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال اما قوله تعالى
وقد بلغنى الكبر ففيه مسائل المسئلة الاولى الكبر مصدر كبر الرجل يكبر اذا اسن قال ابن عباس كان زكريا يوم بشر بالولد
ابن عشرين ومائة سنة وكانت امرأته بنت ثمانين وثمان المسئلة الثانية قال اهل المعانى ان كل شئ صادفته وتلقاه
فقد صادفك وبلغك فكما جاز ان تقول بلغت الكبر جاز ان تقول بلغنى الكبر يدل عليه قول العرب تلقيت الحائط وتلقانى
الحائط فان قيل يجوز بلغنى البلد كما يجوز بلغت البلد قلنا هنا لا يجوز والفرق بين الموضعين ان الكبر كالشئ الطالب
للانسان فهو يأتيه بحدوثه فيه والانسان ايضا يأتيه بمرور السنين عليه اما البلد فليس كالطالب للانسان الذاهب
فظهر الفرق اما قوله تعالى وامرأتى عاقر فاعلم ان العاقر من النساء التى لا تلد يقال عقرت تعقر عقرا ويقال
عقر الرجل وعقر بالحركات الثلاث في القاف اذا لم يحمل له ورجل عاقر ورمل عاقر لا ينبت شيئا واعلم ان زكريا ذكر
كبر نفسه مع كون زوجته عاقرا لتأكيد حال الاستبعاد اما قوله تعالى كذلك الله يفعل ما يشاء ففيه بحثان الاول ان قوله
قال عائد الى مذكور سابق وهو الرب المذكور في قوله رب انى يكون لى غلام وقد ذكرنا ان ذلك يحتمل ان يكون هو الله وان
يكون هو جبريل الثانى قال صاحب الكشاف كذلك الله مبتدأ وخبر اى على نحو هذه الصفة الله ويفعل ما يشاء بيان
اى يفعل ما يريد من الافاعيل الخارقة للعادة قوله تعالى قال رب اجعل لى آية قال آيتك الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا
واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشى والابكار اعلم ان زكريا عليه السلام لفرط سروره بما بشر به وثقته بكرم
ربه وانعامه عليه احب ان يجعل له علامة تدل على حصول العلوق وذلك لان العلوق لا يظهر في اول الامر فقال
رب اجعل لى آية فقال آيتك الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ذكر ههنا ثلاثة ايام
وذكر في سورة مريم ثلاث ليال فدل مجموع الآيتين على ان تلك الآية حاصلة في الايام الثلاثة مع لياليها المسئلة
الثانية ذكروا في تفسير هذه الآية وجوها احدها انه تعالى حبس لسانه ثلاثة ايام فلم يقدر ان يتكلم الا رمزا وفيه
فائدتان احدهما ان يكون ذلك علامة على انعلاق الولد وثانيهما انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا واقدره على
التسبيح والتهليل ليكون في تلك المدة مشتغلا بذكر الله وبالطاعة وبالشكر على تلك النعمة الجسمية وعلى هذا
التقدير يصير الشئ الواحد علامة للمقصود واداء لشكر تلك النعمة فيكون جامعا لكل المقاصد ثم اعلم ان تلك
الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه احدها ان قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر وعجزه عن التكلم بامور الدنيا
من اعظم المعجزات وثانيها ان حصول العجز في تلك الايام المقدرة مع سلامة البنية واعتدال المزاج من جملة
المعجزات وثالثها ان اخباره بانه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ثم ان الامر خرج على وفق هذا الخبر يكون
ايضا من المعجزات الوجه الثانى في تفسير هذه الآية وهو قول ابى مسلم ان المعنى ان زكريا لما طلب من الله تعالى آية
تدل على حصول العلوق قال تعالى آيتك ان تصير مأمورا بان لا تتكلم ثلاثة ايام بلياليها مع الخلق وان تكون مشتغلا
بالذكر والتسبيح والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شكرا لله تعالى على اعطاء مثل هذه الموهبة فان كانت لك حاجة
دل عليها بالرمز فاذا امرت بهذه الطاعة فاعلم انه قد حصل المطلوب وهذا القول عندى حسن معقول وابو مسلم
حسن الكلام في التفسير كثير الغوص على الدقائق واللطائف الوجه الثالث روى عن قتادة انه عليه السلام عوقب
بذلك من حيث سأل الآية بعد بشارة الملائكة فاخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام اما قوله تعالى الا رمزا ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى اصل الرمز الحركة يقال ارتمز اذا تحرك ومنه قيل للبحر الراموز ثم اختلفوا في المراد بالرمز
ههنا على اقوال الاول انه عبارة عن الاشارة كيف كانت باليد او الرأس او الحاجب او العين او الشفة والثانى انه عبارة
عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا وحمل الرمز على هذا المعنى اولى لان الاشارة بالشفتين يمكن وقوعها

لعله فيقوله

لعله الجسيمة

بحث

بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز مطابقة لحركاتها عند النطق فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعانى
الذهنية اسهل الثالث وهو انه كان يمكنه ان يتكلم بالكلام الخفى فاما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه فان قيل
الرمز ليس من جنس الكلام فكيف يستثنى منه قلنا لما ادى ما هو المقصود من الكلام سمى كلاما ويجوز ايضا ان يكون
استثناء منقطعا فاما ان حملنا الرمز على الكلام الخفى فلا اشكال زائل المسئلة الثانية قرأ يحيى بن وثاب الا رمزا بضمتين
جمع رموز كرسول ورسل وقرئ رمزا بفتح الراء والميم جمع رامز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس معا والمعنى
الا مترامزين كما يكلم الناس الاخرس بالاشارة ويكلمهم ثم قال تعالى واذكر ربك كثيرا فيه قولان الاول انه تعالى حبس لسانه
عن امور الدنيا الا رمزا فاما في الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا وكان ذلك من المعجزات الباهرة والثانى ان المراد منه
الذكر بالقلب وذلك لان المستغرقين في بحار معرفة الله عادتهم في اول الامر ان يواظبوا على الذكر اللسانى مدة فاذا
امتلاء القلب من نور ذكر الله سكتوا باللسان وبقى الذكر في القلب ولذلك قالوا من عرف الله كل لسانه فكان زكريا عليه
السلام امر بالسكوت باللسان وباستحضار معانى الذكر والمعرفة واستدامتها ثم قال تعالى وسبح بالعشى والابكار
فيه مسئلتان المسئلة الاولى العشى من حين نزول الشمس الى ان تغيب قالوا الظل من برد الضحى يستطيعه ولا الفئ
من برد العشى يذوق والفئ انما يكون من حين زوال الشمس الى ان يتناهى غروبها واما الابكار فهو مصدر ابكر يبكر اذا
خرج للامر في اول النهار ومثله بكر وابتكر وبكر ومنه الباكورة لاول الثمار هذا هو اصل اللغة ثم سمى ما بين طلوع
الفجر الى الضحى ابكارا كما سمى اصباحا وقرأ بعضهم والابكار بفتح الهمزة جمع بكر كسحر واسحار يقال اتيته بكرا بفتحتين
المسئلة الثانية قوله تعالى وسبح فيه قولان احدهما المراد منه وصل وذلك لان الصلوة تسمى تسبيحا قال تعالى
فسبحان الله حين تمسون وايضا الصلوة مشتملة على التسبيح فجاز تسمية الصلوة بالتسبيح وههنا الدليل دل على وقوع
هذا المحتمل وهو من وجهين الاول انا لو حملناه على التسبيح والتهليل لم يبق بين هذه الآية وبين ما قبلها وهو قوله واذكر
ربك فرق وحينئذ يبطل العطف لان عطف الشئ على نفسه غير جائز الثانى وهو انه شديد الموافقة لقوله تعالى اقم الصلوة
طرفى النهار والقول الثانى ان قوله واذكر ربك محمول على الذكر بالقلب وقوله وسبح بالعشى والابكار محمول على الذكر باللسان
القصة الثالثة قصة طهارة مريم عليها السلام قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة يا مريم ان الله اصطفيك وطهرك
واصطفيك على نساء العالمين يا مريم اقنتى لربك واسجدى واركعى مع الراكعين فيه مسائل المسئلة الاولى عامل الاعراب
ههنا في اذ هو ما ذكرنا في قوله اذ قالت امرأة عمران من قبل قوله سميع عليم اذ قالت امرأة عمران ثم عطف عليه واذ قالت الملائكة
وقيل تقديره واذكر اذ قالت الملائكة المسئلة الثانية قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل وحده وهذا كقوله ينزل الملائكة
بالروح من امره يعنى جبريل وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على ان المتكلم مع
مريم عليها السلام هو جبريل وهو قوله تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا المسئلة الثالثة اعلم ان مريم
عليها السلام ما كانت من الانبياء لقوله تعالى وما ارسلنا قبلك من رسلنا الا رجالا نوحى اليهم واذا كان
كذلك ارسال جبريل عليه السلام اليها اما ان يكون كرامة لها وهو مذهب من يجوز كرامات الاولياء او ارهاصا لعيسى عليه السلام
وذلك جائز عندنا وعند الكعبى من المعتزلة او معجزة لزكريا عليه السلام وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس
من قال ان ذلك كان على سبيل النفث في الروع والالهام والالقاء في القلب كما كان في حق ام موسى عليه السلام في قوله واوحينا
الى ام موسى المسئلة الرابعة اعلم ان المذكور في هذه الآية اولا هو الاصطفاء وثانيا التطهير وثالثا الاصطفاء على
نساء العالمين ولا يجوز ان يكون الاصطفاء الاول هو الاصطفاء الثانى لما ان التصريح بالتكرير غير جائز فلا بد من
صرف الاصطفاء الاول الى ما اتفق لها من الامور الحسنة في اول عمرها والاصطفاء الثانى الى ما اتفق لها في آخر
عمرها اما النوع الاول من الاصطفاء فهو امور احدها انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت انثى ولم يحصل مثل هذا المعنى
لغيرها من الاناث وثانيها قال الحسن ان امها لما وضعتها ما غذتها طرفة عين بل القتها الى زكريا وكان رزقها يأتيها من
الجنة وثالثها انه تعالى فرغها لعبادته وخصها في هذا المعنى بانواع اللطف والهداية والعصمة ورابعها انه كفاها
امر معيشتها وكان يأتيها رزقها من عند الله على ما قال تعالى انى لك هذا قالت هو من عند الله وخامسها انه تعالى اسمعها
كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لانثى غيرها فهذا هو المراد من الاصطفاء الاول واما التطهير ففيه وجوه احدها
انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية فهو كقوله تعالى في ازواج النبى عليه السلام ويطهركم تطهيرا وثانيها انه تعالى
طهرها عن مسيس الرجال وثالثها طهرها عن الحيض والنفاس قالوا كانت مريم لا تحيض ورابعها وطهرك عن الافعال
الذميمة والعادات القبيحة وخامسها طهرك عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم واما الاصطفاء الثانى
فالمراد منه انه تعالى وهب لها عيسى من غير اب وانطق عيسى حال انفصاله منها حتى شهد بما يدل على براءتها عن التهمة
وجعلها وابنها آية للعالمين فهذا هو المراد من هذه الالفاظ الثلاثة المسئلة الخامسة روى انه عليه السلام قال
حسبك من نساء العالمين اربع مريم وآسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة عليهن السلام فقيل هذا الحديث دل على
هؤلاء الاربع افضل من سائر النساء وهذه الآية دلت على ان مريم افضل من الكل وقول من قال المراد انها مصطفاة
على عالمى زمانها فهذا ترك للظاهر ثم قال تعالى يا مريم اقنتى لربك فقد تقدم تفسير لفظ القنوت في سورة البقرة
في قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فلما بين انها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله تعالى اوجب عليها
مزيد الطاعات شكرا لتلك النعم السنية وفي الآية سؤالات السؤال الاول لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع والجواب
من وجوه الاول ان الواو تفيد التشريك ولا تفيد الترتيب الثانى ان غاية قرب العبد من الله تعالى ان يكون ساجدا قال
عليه السلام اقرب ما يكون العبد من الله تعالى اذا كان ساجدا فلما كان السجود مختصا بهذا النوع من الرتبة والفضيلة
لا جرم قدم على سائر الطاعات ثم قال واركعى مع الراكعين وهو اشارة الى الامر بالصلوة فكانه تعالى امرها بالمواظبة
على السجود فانها تأتى بها في اوقاتها المعينة الثالث قال ابن الانبارى قوله تعالى اقنتى امر بالعبادة على العموم ثم
قال تعالى بعد ذلك واسجدى واركعى يعنى استعملى السجود في وقته اللائق به وليس المراد ان يجمع بينهما ثم تقدم السجود
على الركوع والله اعلم الرابع ان الصلوة تسمى سجودا كما قيل في قوله وادبار السجود وفي الخبر اذا دخل احدكم المسجد

وهذا الدليل صح

واذ قالت الملائكة صح

فليسجد بجبهتين وايضا المسجد سمي باسم المسجد الذي هو مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلوة وايضا اشرف اجزاء الصلوة السجود وتسمية الشيء باسم اشرف اجزائه نوع مشهور في المجاز اذا ثبت هذا فنقول قوله يا مريم معناه يا مريم قومي وقوله واسجدي اي وصلي فكان المراد من هذا السجود الصلوة ثم قال تعالى واركعي مع الراكعين اما ان يكون امرا لها بالصلوة بالجماعة فيكون قوله اسجدي امرا بالصلوة حال الانفراد وقوله واركعي مع الراكعين امرا بالصلوة في الجماعة او يكون المراد من الركوع التواضع فيكون قوله واسجدي امرا بظاهر الصلوة وقوله واركعي مع الراكعين امرا بالخضوع والخشوع بالقلب الوجه الخامس في الجواب لعله كان السجود في ذلك الدين مقدما على الركوع السؤال الثاني ما المراد من قوله واركعي مع الراكعين الجواب قيل معناه افعلي كفعلهم وقيل المراد به الصلوة في الجماعة كانت مامورة بان تصلي في بيت المقدس مع المجاورين فيه وان كان لا تختلط بهم السؤال الثالث لم لم يقل واركعي مع الراكعات والجواب لان الاقتداء بالرجال حال الاختفاء من الرجال افضل من الاقتداء بالنساء واعلم ان المفسرين قالوا لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم عليها السلام شفاها قامت مريم في الصلوة حتى ورمت قدماها وسال الدم والقيح من قدميها قوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون فيه مسائل المسئلة الاولى ذلك اشارة الى ما تقدم والمعنى ان الذي مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى ومريم وعيسى انما هو من اخبار الغيب فلا يمكنك ان تعلمه الا بالوحي فان قيل لم نفيت المشاهدة وانتفاؤها معلوم من غير شبهة وترك نفي استماع هذه الانباء من حفاظها وهو امر يجوز قلنا كان معلوما عندهم علما يقينا انه ليس من اهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي فلم يبق الا المشاهدة وهي وان كانت في غاية الامتناع الا انها نفيت على سبيل التهكم بالمنكرين للوحي مع علمهم بانه لا سماع ولا قراءة ونظيره وما كنت بجانب الغربي وما كنت بجانب الطور وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا المسئلة الثانية الانباء هو الاخبار عما غاب عنك واما الايحاء فقد ورد الكتاب به على معان مختلفة يجمعها تعريف الموحى اليه بامر خفي من اشارة او كتابة او غيرها وبهذا التفسير يعد الالهام وحيا كقوله واوحى ربك الى النحل وقال في الشيطان ليوحون الى اوليائهم وقال فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا فلما كان الله تعالى القى هذه الانباء الى الرسول عليه السلام بواسطة جبريل بحيث يخفى ذلك على غيره سماه وحيا اما قوله تعالى اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم فيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في تلك الاقلام وجوها الاول المراد الاقلام التي كانوا يكتبون بها التورية وسائر كتب الله تعالى وكان القراع على ان كل من جرى قلمه على عكس جري الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فسلموا الامر له وهذا قول الاكثرين والثاني القوا عصيهم في الماء الجاري فجرت عصا زكريا على ضد جرية الماء فغلبهم وهذا قول الربيع والثالث قال ابو مسلم معنى يلقون اقلامهم ما كانت الامم تفعله من المساهمة عند التنازع فيطرحون سهاما يكتبون عليها اسماءهم فمن خرج له السهم سلم له الامر وقد قال تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو شبيه بامر القدح التي تتقاسم بها العرب لحم الجزور وانما سميت هذه السهام اقلاما لانها تقلم وتبرى وكل ما قطعت منه شيئا بعد شيء فقد قلمته ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلما قال القاضي ووقوع لفظ القلم على هذه الاشياء [illegible]

في الشياطين

أباها كان تشرفوا

ابي عبيدة فقد عرفت ضعفه المسئلة الثانية ظاهر قوله واذ قالت الملائكة يفيد الجمع الا ان المشهور ان ذلك المنادي جبريل عليه السلام وقد قررناه فيما تقدم واما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في قوله وبشر الذين امنوا اما قوله تعالى بكلمة منه فقد ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه واليقها بهذا الموضع وجهان الاول ان كل مخلوق وان كان مخلوقا بواسطة الكلمة وهي قوله كن الا ان ما هو السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى وهو الاب فلا جرم كان اضافة حدوثه الى الكلمة اكمل واتم فجعل بهذا التأويل كانه هو نفس الكلمة كما ان من غلب عليه الجود والكرم والاقبال يقال فيه على سبيل المبالغة انه نفس الجود ومحض الكرم وصريح الاقبال فكذا هاهنا الوجه الثاني ان السلطان العادل قد يوصف بانه ظل الله وبانه نور الله لما انه سبب لظهور ظل العدل ونور الاحسان وكذلك كان عيسى عليه السلام سببا لظهور كلمة الله بسبب كثرة بياناته وازالته الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد ان يسمى بكلمة الله على هذا التأويل فان قيل ولم قلتم ان حدوث الشخص من غير نطفة الاب ممكن قلنا اما على اصول المسلمين فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان الاول وذلك لان تركب الاجسام وتالفها على وجه يحصل فيها الحيوة والفهم والنطق امر ممكن وثبت انه تعالى قادر على الممكنات باسرها فكان الله تعالى قادرا على ايجاد الشخص لا من نطفة الاب واذا ثبتنا الامكان ثم ان المعجز قام على صدق النبي فوجب ان يكون صادقا ثم انه اخبر عن وقوع ذلك الممكن والصادق اذا اخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك فثبت صحة ما ذكرناه الثاني ما ذكره الله تعالى في قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم فلما لم يبعد تخليق ادم من تراب ولا ام فلان لا يبعد تخليق عيسى من غير اب كان اولى وهذه حجة ظاهرة واما على اصول الفلاسفة فالامر في تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه الاول ان الفلاسفة اتفقوا على انه لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التولد من غير توالد قالوا لان بدن الانسان انما استعد لقبول النفس الناطقة التي تدبره بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن وذلك المزاج انما حصل لامتزاج العناصر الاربعة على مقدار معين في مدة معينة فحصول اجزاء العناصر على ذلك القدر الذي يناسب بدن الانسان غير ممتنع وعند امتزاجها يكون حدوث الكيفية المزاجية واجبا وعند حدوث الكيفية المزاجية يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا فثبت ان حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن واذا كان الامر كذلك فحدوث الانسان لا عن الاب اولى بالجواز والامكان الوجه الثاني وهو انا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد كتولد الفار عن المدر والحيات عن الشعر المعفن والعقارب عن الباذروج واذا كان كذلك فتولد الولد عن الاب اولى ان يكون ممتنعا الوجه الثالث وهو ان التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون اسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة اليس ان تصور حضور المنافي يوجب حضور كيفية الغضب ويوجب حصول السخونة الشديدة في البدن اليس ان اللوح الطويل اذا كان موضوعا على الارض قدر الانسان على المشي عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشي عليه بل كلما يمشي عليه سقط وما ذاك الا لان تصور السقوط يوجب حصوله وقد ذكروا في كتب الفلسفة امثلة كثيرة لهذا الباب وجعلوه كالاصل في بيان جواز المعجزات والكرامات فما المانع من ان يقال انها تخيلت صورة جبريل كون ذلك في انعلاق الولد في رحمها واذا كان كل هذه الوجوه ممكنا محتملا كان القول بحدوث عيسى من غير واسطة الاب قولا غير ممتنع ولو انك طالبت جميع الاولين والاخرين من ارباب الطبائع والطب والفلسفة على اقامة حجة اقناعية في امتناع حدوث الولد من غير الاب لم يجدوا اليه سبيلا الا الرجوع الى استقراء العرف والعادة وقد اتفق علماء الفلاسفة على ان مثل هذا الاستقراء لا يفيد الظن القوي فضلا عن العلم فعلمنا ان ذلك امر ممكن فلما اخبر الصادق عن وقوعه وجب الجزم به والقطع بصحته واما قوله تعالى بكلمة منه فلفظة من ليست للتبعيض اذ لو كان كذلك لكان الله تعالى متجزيا متبعضا محتملا للاجتماع والافتراق وكل من كان كذلك فهو محدث وتعالى الله عنه بل من كلمة من هاهنا ابتداء الغاية وذلك لان في عيسى عليه السلام لما لم يكن واسطة الاب موجودة صار تاثير كلمة الله في تكوينه وتخليقه اكمل واظهر فكان كونه كلمة الله مبدأ لظهوره وحدوثه اكمل وكان معنى لفظ من ما ذكرناه لا ما يتوهم النصارى والحلولية اما قوله تعالى اسمه المسيح عيسى بن مريم ففيه سؤالات السؤال الاول المسيح هل هو اسم مشتق او موضوع والجواب فيه قولان الاول قال ابو عبيدة والليث اصله بالعبرانية مشيحا فعربته العرب وغيروا لفظه وعيسى اصله ايشوع كما قالوا في موسى اصله موشى وميشا بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق والقول الثاني انه مشتق وعليه الاكثرون ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس انما سمي عيسى مسيحا لانه ما كان يمسح بيده ذا عاهة الا برأ من مرضه الثاني قال احمد بن يحيى سمي مسيحا لانه كان يمسح الارض اي يقطعها ومنه مساحة اقسام الارض وعلى هذا المعنى يجوز ان يقال لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة كما يقال للرجل فسيق وشريب الثالث كان مسيحا لانه كان يمسح راس اليتامى لله تعالى فعلى هذه الاقوال هو فعيل بمعنى فاعل كرحيم بمعنى راحم معناه انه مسيح من الاوزار والاثام الرابع سمي مسيحا لانه ما كان في قدمه اخمص وكان ممسوح القدمين الخامس سمي مسيحا لانه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك يمسح به الانبياء ولا يمسح به غيرهم قالوا وهذا الدهن يجوز ان يكون الله جعله علامة حتى تعرف الملائكة ان كل من مسح به وقت الولادة فانه يكون نبيا السادس سمي مسيحا لانه مسحه جبريل بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صونا له من مس الشيطان السابع سمي مسيحا لانه خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن وعلى هذه الاقوال يكون المسيح بمعنى الممسوح فعيل بمعنى مفعول وقال ابو عمرو بن العلاء المسيح الملك وقال النخعي المسيح الصديق ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا لا لدلالة اللغة عليه واما المسيح الدجال فانما سمي مسيحا لاحد الوجهين احدهما لانه ممسوح احد العينين والثاني انه يمسح الارض اي يقطعها في المدة القليلة قالوا ولهذا قيل له دجال لضربه في الارض وقطعه اكثر نواحيها يقال قد دجل الرجل اذا فعل ذلك وقيل بل سمي دجالا من قولهم دجل الرجل اذا موه ولبس السؤال الثاني المسيح كان كاللقب له وعيسى كالاسم فلم قدم اللقب على الاسم الجواب المسيح كاللقب الذي يفيد كونه شريفا رفيع الدرجات مثل الصديق والفاروق فذكره تعالى اولا بلقبه ليفيد علو درجته ثم ذكره باسمه الخاص السؤال الثالث لم قال عيسى بن مريم والخطاب مع مريم الجواب لان الابناء ينسبون الى الاباء لا الى الامهات فلما نسبه الله الى الام دون الاب

الباذروج بفتح الذال بقلة معروفة ق

كان ذلك علاماً لها بانه محدث من غير الاب وكان ذلك سبباً لزيادة فضله وعلو درجته السؤال الرابع الضمير في قوله اسمه عائد الى الكلمة وهي مؤنثة فلم ذكر الضمير الجواب لان المسمى بها مذكر السؤال الخامس لم قال اسمه المسيح عيسى بن مريم والاسم ليس الا عيسى واما المسيح فهو لقب واما ابن مريم فهو صفة والجواب الاسم علامة للمسمى ومعرف له فكانه قيل الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة اما قوله تعالى وجيها في الدنيا والآخرة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى الوجيه ذو الجاه والشرف والقدر يقال وجه الرجل يوجه وجاهة فهو وجيه اذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان وقال بعض اهل اللغة الوجيه الكريم لان اشرف اعضاء الانسان وجهه فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال واعلم انه تعالى وصف موسى عليه السلام بانه كان وجيها قال تعالى يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها ثم للمفسرين اقوال الاول قال الحسن كان وجيها في الدنيا بسبب النبوة وفي الآخرة بسبب علو المنزلة عند الله تعالى والثاني انه وجيه عند الله في الدنيا بسبب انه يستجيب دعاءه ويحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص بسبب دعائه ووجيه في الآخرة بسبب انه يجعله شفيع امته المحقين ويقبل شفاعته كما يقبل شفاعة اكابر الانبياء عليهم السلام الثالث انه وجيه في الدنيا بسبب انه كان مبرأ عن العيوب التي وصفه اليهود بها ووجيه في الآخرة بسبب كثرة ثوابه وعلو درجته عند الله تعالى فان قيل كيف كان وجيها في الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه قلنا قد ذكرنا ان الله تعالى سمى موسى عليه السلام بالوجيه مع ان اليهود طعنوا فيه وآذوه الى ان برأه الله تعالى مما قالوا وذلك لم يقدح في وجاهة موسى فكذا ههنا المسئلة الثانية قال الزجاج وجيها منصوب على الحال المعنى ان الله يبشرك بهذا الغلام وجيها في الدنيا والآخرة والفراء يسمي هذا قطعا كانه قال عيسى بن مريم الوجيه فقطع منه التعريف اما قوله تعالى ومن المقربين ففيه وجوه احدها انه تعالى جعل ذلك كالمدح العظيم للملائكة فالحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة وثانيها ان هذا الوصف كالتنبيه على انه عليه السلام سيرفع الى السماء وتصاحبه الملائكة وثالثها انه ليس كل وجيه في الآخرة يكون مقربا لان اهل الجنة على منازل ودرجات ولذلك قال تعالى وكنتم ازواجا ثلاثة الى قوله والسابقون السابقون اولئك المقربون اما قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا ففيه مسائل المسئلة الاولى الواو للعطف على قوله وجيها والتقدير كانه قال وجيها ويكلم الناس وهذا عندي ضعيف لان عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز الا لضرورة او لفائدة والاولى ان يقال تقدير الآية ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح بن مريم الوجيه في الدنيا والآخرة المعدود من المقربين وهذا المجموع جملة واحدة ثم قال ويكلم الناس عطف على قوله ان الله يبشرك المسئلة الثانية في المهد قولان الاول انه حجر امه والثاني انه هو هذا الشيء المعروف الذي هو مضجع الصبي وقت الرضاع وكيف كان فالمراد انه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها الى المهد ولا يختلف هذا المقصود سواء كان في حجر امه او كان في المهد المسئلة الثالثة قوله وكهلا عطف على الظرف من قوله في المهد كانه قيل يكلم الناس صغيرا وكهلا وههنا سؤالات السؤال الاول ما الكهل الجواب الكهل في اللغة هو الذي اجتمع قوته وكمل شبابه وهو مأخوذ من قول العرب اكتهل النبات اذا قوي وتم قال الاعشى يضاحك الشمس منها كوكب شرق مؤزر بعميم النبت مكتهل اراد بالمكتهل المتناهي في الحسن والكمال السؤال الثاني ان تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات فاما تكلمه حال الكهولة فليس من المعجزات فما الفائدة في ذكره الجواب من وجوه الاول ان المراد منه بيان كونه متقلبا في الاحوال من الصبا الى الكهولة والتغير على الاله تعالى محال فكان المراد منه الرد على وفد نجران في قولهم ان عيسى كان الها والثاني المراد انه يكلم الناس مرة واحدة في المهد لاظهار طهارة امه ثم عند الكهولة يتكلم بالوحي والنبوة والثالث قال ابو مسلم معناه انه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وذلك لا شك انه غاية في المعجزة والرابع قال الاصم المراد منه بيان انه يبلغ حال الكهولة السؤال الثالث نقل ان عمر عيسى كان الى ان رفع ثلاثا وثلاثين سنة واشهرا وعلى هذا التقدير فهو ما بلغ سن الكهولة الجواب من وجهين الاول بينا ان الكهل في اصل اللغة عبارة عن الكامل التام واكمل احوال الانسان اذا كان بين الثلاثين والاربعين فصح وصفه بكونه كهلا في هذا الوقت والثاني وهو قول الحسين بن الفضل البجلي ان المراد بقوله كهلا ان يكون كهلا بعد ان ينزل من السماء في آخر الزمان ويكلم الناس ويقتل الدجال قال الحسين بن الفضل في هذه الآية نص على انه عليه السلام سينزل على الارض المسئلة الرابعة انكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام في المهد واحتجوا على صحة قولهم بان كلامه في المهد من اعجب الامور واغربها ولا شك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب ان يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العجيبة جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد ان يتوفر الدواعي على النقل فيصير ذلك بالغا حد التواتر واخفاء ما يكون بالغا الى حد التواتر ممتنع وايضا فلو امكن ذلك لكان ذلك الاخفاء ههنا ممتنعا لان النصارى بلغوا في افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع ان يسعى في اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما جعل الواحد الفا فثبت انه لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان اولى الناس بمعرفتها النصارى ولما اطبقوا على انكارها علمنا انه ما كان موجودا البتة واجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام في المهد انما كان للدلالة على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلا فالسامعون لذلك الكلام كان جمعا قليلا ولا يبعد في مثلهم التواطؤ على الاخفاء وبتقدير ان يذكروا ذلك الا ان غيرهم كانوا يكذبونهم في ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقي الامر مكتوما مخفيا الى ان اخبر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك وايضا ليس كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل ان جعفر بن ابي طالب لما قرأ على النجاشي سورة مريم قال النجاشي لا تفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور في هذا الكلام بذرة ثم قال تعالى ومن الصالحين فان قيل كون عيسى كلمة من الله وكونه وجيها في الدنيا والآخرة وكونه من المقربين عند الله وكونه مكلما للناس في المهد وفي الكهولة كل واحد من هذه الصفات اعظم واشرف من كونه صالحا فلم ختم الله اوصاف عيسى عليه السلام بقوله ومن الصالحين قلنا انه لا رتبة اعظم من كون المرء صالحا لانه لا يكون كذلك الا ويكون في جميع الافعال والتروك مواظبا على النهج الاصلح والطريق الاكمل ومعلوم ان ذلك يتناول جميع المقامات

فى الدين

في الدين والدنيا في افعال القلوب وفي افعال الجوارح فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل اردفه بهذا الكلام الذي على رفع الدرجات قوله تعالى قالت رب انى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية من ربكم اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابرئ الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين قال المفسرون انها انما قالت ذلك لان البشرية تقتضي التعجب عما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله في قصة زكريا قوله اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون تقدم تفسيره في سورة البقرة قوله تعالى ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل فيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ نافع وعاصم ويعلمه بالياء والباقون بالنون فاما الياء فعطف على قوله يخلق ما يشاء وقال المبرد عطف على يبشرك بكلمة كذا وكذا ويعلمه الكتاب والحكمة ومن قرأ بالنون قال التقدير ان الآية انها قالت رب انى يكون لي ولد فقال الله لها كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فهذا وان كان اخبارا عن جهة المغايبة الا انه اخبار من الله تعالى عن نفسه فلا جرم حسن ان يوصل به الاخبار على جهة غير المغايبة فقال ونعلمه لان معنى قوله كذلك الله يخلق ما يشاء معناه كذلك نحن نخلق ما نشاء ونعلمه الكتاب والحكمة المسئلة الثانية المذكور في هذه الآية اربعة امور معطوف بعضها على بعض بواو العطف والاقوى عندي ان يقال المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق لان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة ثم بعد ان صار عالما بالخط والكتابة ومحيطا بالعلوم العقلية والشرعية تعلمه التوراة وانما اخر تعليم التوراة عن تعليم الخط وتعليم الحكمة لان التوراة كتاب الهي وفيه اسرار عظيمة والانسان ما لم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه ان يخوض في البحث عن اسرار الكتب الالهية ثم قال في المرتبة الرابعة والانجيل وانما اخر ذكر الانجيل عن ذكر التوراة لان من تعلم الخط ثم تعلم علوم الحق ثم احاط باسرار الكتاب الذي انزله الله تعالى على من قبله من الانبياء فقد عظمت درجته في العلم فاذا انزل الله تعالى بعد ذلك كتابا آخر واوقفه على اسراره فذلك هو الغاية القصوى والمرتبة العليا في العلم والفهم والاحاطة بالاسرار العقلية والشرعية والاطلاع على الحكم العلوية والسفلية فهذا ما عندي في ترتيب هذه الالفاظ الاربعة ثم قال تعالى ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية من ربكم وفيه مسائل المسئلة الاولى في هذه الآية وجوه الاول تقدير الآية ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ونبعثه رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية من ربكم والحذف حسن اذا لم يفض الى الاشتباه الثاني قال الزجاج الاختيار عندي ان التقدير ويكلم الناس رسولا وانما اضمرنا ذلك لقوله اني قد جئتكم والمعنى ويكلمهم رسولا باني قد جئتكم الثالث قال الاخفش ان شئت جعلت الواو زائدة والتقدير ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ورسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية المسئلة الثانية هذه الآية تدل على انه صلوات الله عليه كان رسولا الى بني اسرائيل بخلاف قول بعض اليهود انه كان مبعوثا الى قوم مخصوصين منهم المسئلة الثالثة المراد بالاية الجنس لا الفرد لانه تعالى عدد ههنا انواعا من الآيات وهي احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص والاخبار عن المغيبات وكان المراد من قوله قد جئتكم باية من ربكم الجنس لا الفرد ثم قال تعالى اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيها فيكون طيرا باذن الله واعلم انه تعالى حكى ههنا خمسة انواع من معجزات عيسى عليه السلام النوع الاول ما ذكره في هذه الآية وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الجمهور اني بفتح الهمزة وقرأ نافع بكسر الهمزة فمن فتح اني فقد جعلها بدلا من آية كانه قال وجئتكم باني اخلق لكم من الطين ومن كسر فله وجهان الاول الاستيناف وقطع الكلام عما قبله والثاني انه فسر الآية بقوله اني اخلق ويجوز ان تفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتداء قال تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود بقوله لهم مغفرة وقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم ثم فسر المثل بقوله خلقه من تراب وهذا الوجه احسن لانه في المعنى كقراءة من فتح اني على جعله بدلا من آية المسئلة الثانية اخلق لكم من الطين اي اقدر واصور وقد بينا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ان الخلق هو التقدير ولا باس بان نذكره ههنا ايضا فنقول الذي يدل عليه القرآن والشعر والاستشهاد اما القرآن فآيات احدها قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اي المقدرين وذلك لانه ثبت ان العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والابداع فوجب ان يفسر كونه خالقا بالتقدير والتسوية وثانيها ان لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى في سورة الشعراء ان هذا الا خلق الاولين وفي العنكبوت وتخلقون افكا وفي سورة ص ان هذا الا اختلاق والكاذب انما سمي خالقا لانه يقدر الكذب في خاطره ويصوره وثالثها هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله اني اخلق لكم من الطين اي اصور واقدر وقال في المائدة حكاية عن الله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكل ذلك يدل على ان الخلق هو التصوير والتقدير ورابعها قوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله خلق اشارة الى الماضي فلو حملنا قوله خلق على الايجاد والابداع لكان المعنى ان كل ما في الارض الآن فهو تعالى كان قد اوجده في الزمان الماضي وذلك باطل بالاتفاق فاذا وجب حمل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وهو انه تعالى قدر في الماضي كل ما وجد الآن في الارض واما الشعر فقوله ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري وقوله ولا تئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم واما الاستشهاد فهو انه يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس والخلاق المقدار من الخير وفلان خليق بكذا اي له هذا المقدار من الاستحقاق والصخرة الخلقاء الملساء لان الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والتسوية اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في لفظ الخالق فقال ابو عبد الله البصري انه لا يجوز اطلاقه على الله تعالى في الحقيقة لان التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله محال وقال اصحابنا الخالق ليس الا الله واحتجوا عليه بقوله الله خالق كل شيء ومنهم من احتج بقوله هل من خالق غير الله وهذا ضعيف لانه تعالى قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء فالمعنى هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقا من السماء ولا يلزم من صدق قولنا الخالق الذي يكون هذا شانه ليس الا الله صدق قولنا انه

لا خالق إلا الله وأجابوا عن كلام أبي عبد الله بأن التقدير والتسوية عبارة عن العلم والظن لكن الظن وإن كان محالا في حق الله فالعلم ثابت إذا عرفت هذا فنقول له أني أخلق لكم من الطين معناه أصور وأقدر وقوله كهيئة الطير فالهيئة الصورة المهيأة من قولهم هيأت الشيء إذا قدرته وقوله فأنفخ فيه أي في ذلك الطين المصور وقوله فيكون طيرا بإذن الله فيه مسائل المسألة الأولى قرأ نافع فيكون طائرا بالألف على الواحد والباقون طيرا على الجمع وكذلك في المائدة والطير اسم جنس يقع على الواحد والجمع يروى أن عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة وأظهر المعجزات أخذوا يتعنتون عليه وطالبوه بخلق خفاش فأخذ طينا وصوره ثم نفخ فيه فإذا هو يطير بين السماء والأرض قال وهب كان يطير ما دام الناس ينظرون إليه فإذا غاب عن أعينهم سقط ميتا ثم اختلف الناس فقال قوم إنه لم يخلق غير الخفاش وكانت قراءة نافع عليه وقال آخرون إنه خلق أنواعا من الطير وكانت قراءة الباقين عليه المسألة الثانية قال بعض المتكلمين الآية تدل على أن الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم ههنا بحث وهو أنه هل يجوز أن يقال إنه تعالى أودع في نفس عيسى عليه السلام خاصية بحيث متى نفخ في شيء كان نفخه موجبا لصيرورة ذلك الشيء حيا أو يقال ليس الأمر كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحيوة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخ عيسى عليه السلام فيه على سبيل إظهار المعجزات وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة وحكى عن إبرهيم عليه السلام أنه قال في مناظرته مع الملك ربي الذي يحيي ويميت فلو حصل لغيره هذه الصفة لبطل ذلك الاستدلال المسألة الثالثة القرآن دل على أنه عليه السلام إنما تولد من نفخ جبريل في مريم وجبريل عليه السلام روح محض وروحاني محض فلا جرم كانت نفخة عيسى عليه السلام سببا للحيوة والروح المسألة الرابعة قوله بإذن الله معناه بتكوين الله وتخليقه كقوله تعالى وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله أي إلا بأن يوجد الله الموت وإنما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد إزالة للشبهة وتنبيها على أني أعمل هذا التصوير فأما خلق الحيوة فهو من الله على سبيل إظهار المعجز على يد الرسول وأما النوع الثاني والثالث والرابع من المعجزات فهو قوله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله ذهب أكثر أهل اللغة إلى أن الأكمه هو الذي ولد أعمى وقال الخليل وغيره هو الذي عمي بعد أن كان بصيرا وعن مجاهد أنه الذي لا يبصر بالليل ويقال لم يكن في هذه الأمة أكمه غير قتادة بن دعامة السدوسي صاحب التفسير روي أنه عليه السلام ربما اجتمع عليه خمسون ألفا من المرضى من أطاق منهم أتاه ومن لم يطق أتاه عيسى عليه السلام وما كان مداواته إلا بالدعاء وحده قال الكلبي كان عيسى عليه السلام يحيي الأموات بيا حي يا قيوم أحيى عازر وكان صديقا له ودعا سام بن نوح من قبره فخرج حيا ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله عيسى فنزل عن سريره حيا ورجع إلى أهله وبقي وولد له وكرر بإذن الله رفعا لتوهم من اعتقد اللاهوتية أما النوع الخامس من المعجزات فإخباره عن الغيوب وهو قوله تعالى حكاية عنه وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم فيه مسئلتان المسألة الأولى في هذه الآية قولان أحدهما أنه عليه السلام كان من أول أمره يخبر عن الغيوب روى السدي أنه كان يلعب مع الصبيان ثم كان يخبرهم بأفعال آبائهم وأمهاتهم وكان يخبر الصبي بأن أمك خبأت لك كذا فيرجع الصبي إلى أهله ويبكي إلى أن يأخذ ذلك الشيء ثم قالوا لصبيانهم لا تلعبوا مع هذا الساحر وجمعوهم في بيت فجاء عيسى عليه السلام يطلبهم فقالوا ليسوا في البيت فقال فمن في هذا البيت فقالوا خنازير فقال عيسى عليه السلام كذلك يكونون فإذا هم خنازير والقول الثاني أن الإخبار عن الغيب إنما ظهر وقت نزول المائدة وذلك لأن القوم نهوا عن الادخار وكانوا يخزنون ويدخرون وكان عيسى عليه السلام يخبرهم بذلك المسألة الثانية الإخبار عن الغيب على هذا الوجه معجزة وذلك لأن المنجمين الذين يدعون استخراج الخبي لا يمكنهم ذلك إلا عن سؤال يتقدم ثم يستعينون عند ذلك بآلة يتوصلون بها إلى معرفة أحوال الكواكب ثم يعترفون بأنهم يغلطون كثيرا فأما الإخبار عن الغيب من غير استعانة بآلة ولا تقدم مسئلة لا يكون إلا بالوحي من الله ثم إنه عليه السلام ختم كلامه بقوله إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين والمعنى أن هذه الخمسة معجزات باهرة قوية دالة على صدق المدعي لكل من آمن بدلالة المعجزة في الجملة على الصدق لأن من أنكر دلالة أصل المعجزة على صدق المدعي وهم البراهمة فإنه لا يكفيه ظهور هذه الآيات أما من آمن بدلالة المعجزة على الصدق لا يبقى له في هذه المعجزات كلام البتة قوله تعالى

ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم

اعلم أنه عليه السلام لما بين بهذه المعجزات الباهرة كونه رسولا من عند الله بين بعده أنه لماذا أرسل وهو أمران أحدهما قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة وفيه مسئلتان المسألة الأولى قد ذكرنا في قوله ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية أن تقديره وأبعثه رسولا إلى بني إسرائيل قائلا أني قد جئتكم بآية فقوله ومصدقا معطوف عليه والتقدير وأبعثه رسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية وأني بعثت مصدقا لما بين يدي من التوراة وإنما حسن حذف هذه الألفاظ لدلالة الكلام عليها المسألة الثانية أنه يجب على كل نبي أن يكون مصدقا لجميع الأنبياء عليهم السلام لأن الطريق إلى ثبوت نبوتهم هو المعجز وكل من حصل له المعجز وجب الاعتراف بنبوته فلهذا قلنا بأن عيسى عليه السلام يجب أن يكون مصدقا لموسى عليه السلام وللتوراة ولعل من جملة الأغراض من بعثة عيسى عليه السلام تقرير التوراة وإزالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين وأما المقصود الثاني من بعثة عيسى عليه السلام قوله ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم وفيه سؤال وهو أن يقال هذه الآية الأخيرة مناقضة لما قبلها لأن هذه الآية الأخيرة صريحة في أنه جاء ليحل بعض الذي كان محرما عليهم في التوراة وهذا يقتضي أن يكون حكمه بخلاف حكم التوراة وهذا يناقض قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة والجواب أنه لا مناقضة بين الكلامين وذلك أن تصديق التوراة لا معنى له إلا اعتقاد أن كل ما فيها فهو حق وصواب فإذا لم يكن التأبيد مذكورا في التوراة لم يكن حكم عيسى عليه السلام بتحليل ما كان محرما فيه مناقضا لكونه مصدقا للتوراة وأيضا إذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة في التوراة لم يكن مجيء عيسى عليه السلام وشرعه مناقضا للتوراة ثم اختلفوا فقال بعضهم إنه عليه السلام ما غير شيئا من أحكام التوراة وقال وهب بن منبه إن عيسى كان على شريعة موسى عليه السلام كان يقرر السبت ويستقبل بيت المقدس ثم إنه فسر قوله ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم بأمرين أحدهما أن الأحبار كانوا قد وضعوا من عند أنفسهم شرائع باطلة ونسبوها إلى موسى عليه السلام

نفخة

فجاء عيسى عليه السلام ورفعها وأبطلها وأعاد الأمر إلى ما كان في زمن موسى عليه السلام والثاني أنه تعالى قد حرم بعض الأشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم ثم بقي ذلك التحريم مستمرا على اليهود فجاء عيسى عليه السلام ورفع تلك التشديدات عنهم وقال آخرون إن عيسى عليه السلام رفع كثيرا من أحكام التوراة ولم يكن ذلك قادحا في كونه مصدقا للتوراة على ما بيناه فرفع السبت ووضع الأحد قائما مقامه وكان محقا في كل ما عمل لما بينا أن الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق ثم قال وجئتكم بآية من ربكم وإنما أعاده لأن إخراج الإنسان عن المألوف المعتاد من قديم الزمان عسير فأعاد ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجعا في قلوبهم ومؤثرا في طباعهم ثم خوفهم فقال فاتقوا الله وأطيعون لأن طاعة الرسول من لوازم تقوى الله فبين أنه إذا لزمكم أن تتقوه لزمكم أن تطيعوني فيما آمركم به عن ربي ثم إنه ختم كلامه بقوله إن الله ربي وربكم ومقصوده إظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكي لا يقولوا عليه الباطل فيقولوا فيه إنه إله أو ابن إله لأن إقراره بالعبودية يمنع مما يدعيه جهال النصارى عليه ثم قال فاعبدوه هذا صراط مستقيم والمعنى أنه تعالى لما كان رب الخلائق بأسرهم وجب على الكل أن يعبدوه ثم أكد ذلك بقوله هذا صراط مستقيم قوله تعالى

فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله

اعلم أنه تعالى لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى واستقصى في بيان صفاته وشرح معجزاته ترك ههنا قصة ولادته فقد ذكرها في سورة مريم على الاستقصاء وشرع في بيان أن عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات وأظهر لهم تلك الدلائل فهم ماذا عاملوه فقال تعالى فلما أحس عيسى منهم الكفر وفي الآية مسائل المسألة الأولى الإحساس عبارة عن وجدان الشيء بالحاسة وههنا فيه وجهان الأول أن يجري اللفظ على ظاهره وهو أنهم تكلموا بكلمة الكفر فأحس ذلك بأذنه والثاني أن نحمله على التأويل وهو أن المراد أنه عرف منهم إصرارهم على الكفر وعزمهم على قتله ولما كان ذلك العلم علما لا شبهة فيه مثل العلم الحاصل من الحواس لا جرم عبر عن ذلك العلم بالإحساس المسألة الثانية اختلفوا في السبب الذي ظهر كفرهم على وجوه الأول قال السدي إنه تعالى لما بعثه رسولا إلى بني إسرائيل جاءهم ودعاهم إلى دين الله فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان أمر عيسى عليه السلام في قومه كأمر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة فكان مستضعفا فكان يختفي من بني إسرائيل كما اختفى النبي عليه السلام في الغار وفي منازل من آمن به لما أراد وأظلمه ثم إنه عليه السلام خرج مع أمه يسيحان في الأرض واتفق أنه نزل بقرية على رجل فأحسن ذلك الرجل ضيافته وكان في تلك المدينة ملك جبار فجاء ذلك الرجل يوما حزينا فسأله عيسى عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار من عادته أنه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه مع جنوده وهذا اليوم نوبتي والأمر متعذر علي فلما سمعت مريم ذلك قالت يا بني ادع الله يكفي ذلك فقال يا أماه إن فعلت ذلك كان فيه شر فقالت قد أحسن وأكرم ولا بد من إكرامه فقال عيسى عليه السلام إذا قرب مجيء الملك فاملأ قدورك وخوابيك ماء ثم أعلمني فلما فعل دعا الله تعالى فتحول ما في القدور طبيخا وما في الخوابي خمرا فلما جاءه الملك أكل وشرب وسأل من أين هذه الخمر فتعلل الرجل في الجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى أخبره بتلك الواقعة فقال إن من دعا الله تعالى حتى جعل الماء خمرا إذا دعا في أن يحيي الله ولدي لا بد وأن يجاب وكان ابنه قد مات قبل ذلك أياما فدعا عيسى عليه السلام وطلب منه ذلك فقال عيسى عليه السلام لا تفعل فإن عاش كان شرا فقال ما أبالي ما كان إذا رأيته وإن أحييته تركتك على ما تفعل فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما رآه أهل مملكته قد عاش تبادروا بالسلاح واقتتلوا وصار أمر عيسى مشهورا في الخلق وقصد اليهود قتله وأظهروا الطعن فيه والكفر به والقول الثاني أن اليهود كانوا عارفين بأنه هو المسيح المبشر به في التوراة وأنه ينسخ به دينهم وكانوا من أول الأمر طاعنين فيه طالبين قتله فلما أظهر الدعوة اشتد غضبهم وأخذوا في إيذائه وإيحاشه وطلب قتله والقول الثالث أن عيسى عليه السلام ظن من قومه الذين دعاهم إلى الإيمان أنهم لا يؤمنون به وأن دعوته لا تنجع فيهم فأحب أن يمتحنهم ليتحقق ما ظنه بهم فقال لهم من أنصاري إلى الله فما أجابه إلا الحواريون فعند ذلك أحس بأن من سوى الحواريين كانوا كافرين مصرين على إنكار دينه وطلب قتله أما قوله تعالى قال من أنصاري إلى الله ففيه مسئلتان المسألة الأولى في الآية أقوال الأول أن عيسى عليه السلام لما دعا بني إسرائيل إلى الدين وتمردوا عليه فر منهم وأخذ يسيح في الأرض فمر بجماعة من صيادي السمك وكان فيهم شمعون ويعقوب ويوحنا ابنا زبدي وهم من جملة الحواريين الاثني عشر فقال عيسى عليه السلام الآن كنت تصيد السمك فإن تبعتني صرت بحيث تصيد الناس لحيوة الأبد فطلبوا منه المعجز وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة في الماء فما اصطاد شيئا فأمره عيسى عليه السلام بإلقاء شبكته في الماء مرة أخرى فاجتمع في تلك الشبكة من السمك ما كادت تتمزق واستعانوا بأهل سفينة أخرى وملأوا السفينتين فعند ذلك آمنوا بعيسى عليه السلام والقول الثاني أن قوله من أنصاري إلى الله إنما كان في آخر أمره حين اجتمع اليهود عليه طلبا لقتله ثم ههنا احتمالان الأول أن اليهود لما طلبوه للقتل وكان هو في الهرب عنهم قال لأولئك الاثني عشر من الحواريين أيكم يحب أن يكون رفيقي في الجنة على أن يلقى عليه شبهي فيقتل مكاني فأجابه إلى ذلك بعضهم وفيما يذكره النصارى في إنجيلهم أن اليهود لما أخذوا عيسى سل شمعون سيفه فضرب به عبدا كان فيهم لرجل من الأحبار عظيم فرمى بأذنه فقال له عيسى حسبك ثم أخذ أذن العبد فردها إلى موضعها فصارت كما كانت والحاصل أن المراد من طلب النصرة إقدامهم على دفع الشر عنه والاحتمال الثاني أنه دعاهم إلى القتال مع القوم لقوله تعالى في سورة أخرى فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين المسألة الثانية قوله إلى الله فيه وجوه الأول التقدير من أنصاري حال ذهابي إلى الله أو حال التجائي إلى الله والثاني التقدير من أنصاري إلى أن أبين أمر الله وإلى أن أظهر دينه ويكون إلى ههنا غاية كأنه أراد من يثبت على نصرتي إلى أن تتم دعوتي ويظهر أمر الله تعالى الثالث قال الأكثرون من أهل اللغة إلى ههنا بمعنى مع قال تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم أي معها وقال عليه السلام الذود إلى الذود إبل قال الزجاج كلمة إلى ليست بمعنى كلمة مع فإنك لو قلت ذهب زيد إلى عمرو لم يجز أن تقول ذهب زيد مع عمرو لأن إلى تفيد الغاية ومع تفيد ضم الشيء إلى الشيء بل المراد من قولنا إن إلى ههنا بمعنى مع هو أنه يفيد فائدة مع من حيث إن المراد من يضيف نصرته إياي إلى نصرة الله تعالى إياي وكذلك المراد من قوله ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم أي لا تأكلوا أموالهم

أي مع الذود صح
الذود من الأول ما في الذود
إلى العشر وفي المثل الذود
إلى الذود إبل والمعنى صح
أي إذا جمعت قليل مع قليل صار
كثيرا صح

مضموما الى اموالكم وكما في قوله عليه السلام الذود الى الذود ابل معناه الذود مضموما الى الذود ابل الرابع ان يكون المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله ووسيلة اليه وفي الحديث انه عليه السلام كان يقول اذا ضحى اللهم منك واليك اي تقربا اليك ويقول الرجل لغيره عند دعائه اياه الي اي ضم الي فكذا ههنا المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله الخامس ان يكون الى بمعنى اللام كانه قال من انصاري لله تعالى نظيره قوله تعالى هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق السادس تقدير الاية من انصاري في سبيل الله والى بمعنى في جائز وهذا قول الحسن قوله تعالى قال الحواريون نحن انصار الله امنا بالله واشهد بانا مسلمون ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين اعلم ان في الاية مسئلتان المسئلة الاولى ذكروا في لفظ الحواري وجوها الاول ان الحواري اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه يقال للدقيق حواري لانه هو الخالص منه وقال عليه السلام للزبير انه ابن عمتي وحواري من امتي والحواريات من النساء النقيات الالوان والجلود فعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبياء الذين خلصوا واخلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم القول الثاني ان الحواري ايضا من الحور وهو شدة البياض ومنه قيل للدقيق حواري ومنه الاحور والحور نقاء بياض العين وحورت الثياب بيضتها وعلى هذا القول اختلفوا في ان اولئك لم سموا بهذا الاسم فقال سعيد بن جبير لبياض ثيابهم وقيل كانوا قصارين يبيضون الثياب وقيل لان قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريبة فسموا بذلك مدحا لهم واشارة الى نقاء قلوبهم كالثوب الابيض وهذا كما يقال فلان نقي الجيب طاهر الذيل اذا كان بعيدا عن الافعال الذميمة وفلان دنس الثياب اذا كان مقدما على ما لا ينبغي القول الثالث قال الضحاك مر عيسى عليه السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب فدعاهم الى الايمان فامنوا والذي يغسل الثياب يسمى بلغة النبط هواري وهو القصار فعربت هذه اللفظة فصارت حواري وقال مقاتل بن سليمان الحواريون هم القصارون واذا عرفنا اصل هذا اللفظ صار بعرف الاستعمال دليلا على خواص الرجل وبطانته المسئلة الثانية اختلفوا في ان هؤلاء الحواريين من كانوا فالقول الاول انه عليه السلام مر بهم وهم يصطادون السمك فقال لهم تعالوا نصطاد الناس قالوا ومن انت قال انا عيسى بن مريم عبد الله ورسوله فطلبوا منه المعجز على ما حكيناه فلما اظهر المعجز امنوا به فهم الحواريون والقول الثاني قالوا سلمته امه الى صباغ فكان اذا اراد ان يعلمه شيئا كان هو اعلم به منه واراد الصباغ ان يغيب يوما لبعض مهماته فقال له ههنا ثياب مختلفة وقد علمت على كل واحد علامة معينة فاصبغها بتلك الالوان بحيث يتم المقصود عند رجوعي ثم غاب وطبخ عيسى جبا واحدا وجعل الجميع فيه وقال كوني باذن الله كما اريد فرجع الصباغ وسأله فاخبره بما فعل فقال قد افسدت على الثياب قال قم فانظر فكان يخرج ثوبا احمر وثوبا اخضر وثوبا اصفر كما كان يريد الى ان اخرج الجميع على الالوان التي ارادها فتعجب الحاضرون منه وامنوا به فهم الحواريون والقول الثالث كان الحواريون اثني عشر رجلا اتبعوا عيسى وكانوا اذا جاعوا قالوا يا روح الله جعنا فيضرب بيده الارض فيخرج لكل واحد رغيفان واذا عطشوا قالوا عطشنا فيضرب بيده الارض فيخرج الماء فيشربون فقالوا من افضل منا اذا شئنا اطعمتنا واذا شئنا سقيتنا وقد امنا بك فقال افضل منكم من يعمل بيده ويأكل من كسبه قال فصاروا يغسلون الثياب بالكراء فسموا حواريون والقول الرابع انهم كانوا ملوكا قالوا وذلك ان واحدا من الملوك صنع طعاما وجمع الناس عليه وكان عيسى على قصعة منها وكانت القصعة لا ينتقص فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك فقال اتعرفونه قالوا نعم فذهبوا اليه بعيسى فقال من انت قال عيسى بن مريم فقال اني اترك ملكي فاتبعك فتبعه ذلك الملك مع اقاربه فاولئك الحواريون قال القفال ويجوز ان يكون بعض هؤلاء الحواريين الاثني عشر من الملوك وبعضهم من صياد السمك وبعضهم من القصارين والكل سموا بالحواريين لانهم كانوا انصار عيسى عليه السلام واعوانه والمخلصين في محبته وطاعته المسئلة الثالثة المراد من قوله نحن انصار الله اي انصار دينه تعالى وانصار انبيائه لان نصرة الله في الحقيقة محال فالمراد ما ذكرناه اما قوله تعالى امنا بالله فهذا يجري مجرى ذكر العلة والمعنى يجب علينا ان نكون من انصار الله لاجل انا امنا فان الايمان بالله يوجب نصرة دين الله والذب عن اوليائه والمحاربة مع اعدائه ثم قالوا واشهد بانا مسلمون وذلك لان اشهادهم عيسى على انفسهم اشهاد لله تعالى ايضا ثم فيه قولان الاول المراد اشهد انا منقادون لما تريده منا في نصرتك والذب عنك مستسلمون لامر الله تعالى والثاني ان ذلك اقرار منهم بان دينهم الاسلام وانه دين كل الانبياء عليهم السلام واعلم انهم لما اشهدوا عيسى عليه السلام على ايمانهم وعلى اسلامهم تضرعوا الى الله وقالوا ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين وذلك لان القوم امنوا بالله حين قالوا امنا بالله ثم امنوا بما انزلت وامنوا برسل الله حيث قالوا واتبعنا الرسول فعند ذلك طلبوا الثواب فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين وهذا يقتضي ان يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل الحواريين ويفضل على درجتهم فعند هذا ذكر المفسرون وجوها الاول قال ابن عباس مع الشاهدين اي مع محمد صلى الله عليه وسلم وامته لانهم المخصوصون باداء الشهادة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا الثاني وهو منقول ايضا عن ابن عباس فاكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد لقومه قال تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين فقد اجاب الله دعاءهم وجعلهم انبياء ورسلا فاحيوا الموتى وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلام الثالث فاكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في جملة من شهد لك بالتوحيد ولانبيائك بالتصديق والمقصود من هذا انهم لما اشهدوا عيسى على اسلام انفسهم حيث قالوا واشهد بانا مسلمون فقد اشهدوا الله على ذلك تأكيدا للامر وتقوية له وايضا طلبوا من الله تعالى مثل ثواب كل مؤمن شهد لله تعالى بالتوحيد ولانبيائه بالنبوة الرابع ان قوله فاكتبنا مع الشاهدين اشارة الى ان كتاب الابرار انما يكون في السموات مع الملائكة قال تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليين واذا كتب الله ذكرهم مع الشاهدين المؤمنين كان ذكرهم مشهورا في الملأ الاعلى وعند الملائكة المقربين القول الخامس انه تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم فجعل اولوا العلم من الشاهدين وقرن ذكرهم بذكر نفسه وذلك درجة عظيمة ومرتبة عالية

ثم امنوا بكتبه الله حيث قالوا امنا بما

كتاب

فقالوا

فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين مع تلك الفرقة التي قرنت ذكرهم بذكرك القول السادس ان جبريل عليه السلام لما سئل محمدا صلى الله عليه وسلم عن الاحسان فقال ان تعبد الله كانك تراه وهذا غاية درجة العبد في الاستغراق بالعبودية وهي ان يكون العبد في مقام الشهود لا في مقام الغيبة فهؤلاء القوم لما صاروا كاملين في درجة الاستدلال ارادوا الترقي من مقام الاستدلال الى مقام الشهود والمكاشفة فقالوا واكتبنا مع الشاهدين القول السابع ان من كان في مقام شهود الحق لم يبال بما يصل اليه من المشاق والالام فلما قبلوا من عيسى عليه السلام ان يكونوا ناصرين له ذابين عنه قالوا فاكتبنا مع الشاهدين اي واجعلنا ممن يكون في شهود جلالك حتى نصير مستحقرين لكل ما يصل الينا من المشاق والمتاعب فحينئذ سهل علينا الوفاء بما التزمناه من نصرة رسولك ونبيك ثم قال ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين وفيه مسائل المسئلة الاولى اصل المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية ومداجاة قال الزجاج يقال مكر الليل وامكر اذا اظلم وقال تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا وقال وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم وهم يمكرون وقيل اصله من اجتماع الامر واحكامه ومنه امرأة ممكورة اي مجتمعة الخلق واحكام الرأي يقال له الاجماع والجمع قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم فلما كان المكر رأيا محكما قويا مصونا عن جهات النقص والفتور لاجرم سمي مكرا المسئلة الثانية اما مكرهم بعيسى فهو انهم هموا بقتله واما مكر الله بهم ففيه وجوه الاول انه تعالى رفع عيسى عليه السلام الى السماء وذلك ان يهودا ملك اليهود اراد قتل عيسى عليه السلام وكان جبريل لا يفارقه ساعة وهو معنى قوله وايدناه بروح القدس فلما اراد ذلك امره جبريل عليه السلام ان يدخل بيتا فيه روزنة فلما دخلوا البيت اخرجه جبريل عليه السلام من تلك الروزنة وكان قد القى شبهه على غيره فاخذ وصلب فتفرق الحاضرون ثلاث فرق فرقة قالت كان الله فينا فذهب واخرى قالت كان ابن الله والفرقة الثالثة قالت كان عبد الله ورسوله فاكرمه ورفعه الى السماء فصار لكل فرقة جمع فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة الى ان بعث محمد صلى الله عليه وسلم وفي الجملة فالمراد من مكر الله بهم ان رفعه الى السماء وما مكنهم من ايصال الشر اليه الوجه الثاني ان الحواريين كانوا اثني عشر وكانوا مجتمعين في بيت فنافق واحد منهم ودل اليهود عليه فالقى الله شبهه عليه ورفع عيسى عليه السلام فاخذوا ذلك المنافق الذي كان منهم وقتلوه وصلبوه على ظن انه عيسى عليه السلام فكان ذلك هو مكر الله بهم الوجه الثالث ذكر محمد بن اسحق ان اليهود عذبوا الحواريين بعد ان رفع عيسى عليه السلام فشمسوهم وعذبوهم ولقوا منهم الجهد فسمع ذلك ملك الروم وكان ملك اليهود من رعيته فقيل له ان رجلا من بني اسرائيل ممن تحت امرك كان يخبرهم انه رسول الله واراهم احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وفعل وفعل فقال لو علمت ذلك ما خليت بينه وبينهم ثم بعث الى الحواريين فانتزعهم من ايديهم وسألهم عن عيسى عليه السلام فاخبروه فبايعهم على دينهم وانزل المصلوب فغيبه واخذ الخشبة فاكرمها وصانها ثم غزا بني اسرائيل وقتل منهم خلقا كثيرا ومنه ظهر اصل النصرانية في الروم وكان اسم هذا الملك طاريس وهو صار نصرانيا الا انه ما اظهر ذلك ثم انه جاء بعد ذلك ملك اخر يقال له ططس وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو من اربعين سنة فقتل وسبى ولم يترك في بيت المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير الى الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح والهم بقتله الوجه الرابع ان الله تعالى سلط عليهم ملك فارس حتى قتلهم وسباهم وهو قوله بعثنا عليكم عبادا لنا اولي بأس شديد فهذا هو مكر الله بهم والوجه الخامس ان يكون المراد انهم مكروا في اخفاء امره وابطال دينه ومكر الله بهم حيث اعلى دينه واظهر شريعته وقهر بالذل والدناءة اعداءه وهم اليهود المسئلة الثالثة المكر عبارة عن الاحتيال في ايصال الشر والاحتيال على الله تعالى محال فصار لفظ المكر في حقه تعالى من المتشابهات وذكروا في تأويله وجوها الاول انه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء والثاني ان معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر الثالث ان هذا اللفظ ليس من المتشابهات لان المكر عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في ايصال الشر الى الغير وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة ثم الي مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى العامل في اذ قوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين اذ قال الله اي وجد هذا المكر حين قال الله هذا القول وقيل التقدير ذاك اذ قال المسئلة الثانية اعلم انه تعالى شرف عيسى عليه السلام في هذه الاية بصفات الصفة الاولى قوله اني متوفيك ونظيره قوله تعالى حكاية عنه فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم واختلف اهل التأويل في هاتين الايتين على طريقين الاول اجراء الاية على ظاهرها من غير تقديم وتأخير فيها والثاني فرض التقديم والتأخير اما الطريق الاول فبيانه من وجوه الاول ان معنى قوله اني متوفيك اي اني متمم عمرك فحينئذ اتوفاك فلا اتركهم حتى يقتلوك بل انا رافعك الى سمائي ومقربك بملائكتي واصونك عن ان يتمكنوا من قتلك وهذا تأويل حسن الثاني متوفيك اي مميتك وهو مروي عن ابن عباس ومحمد بن اسحق قالوا والمقصود ان لا يصل اعداؤه من اليهود الى قتله ثم انه تعالى بعد ذلك اكرمه بان رفعه الى السماء ثم اختلفوا على ثلاثة اوجه احدها قال وهب توفي ثلاث ساعات ثم رفع واحيي وثانيها توفي سبع ساعات ثم احياه ورفعه وثالثها قال الربيع بن انس انه تعالى توفاه حال ما رفعه الى السماء قال الله يتوفى الانفس حين موتها الوجه الثالث في تأويل الاية ان الواو في قوله متوفيك ورافعك الي لا يفيد الترتيب فالاية تدل على انه تعالى يفعل به هذه الافعال فاما كيف يفعل ومتى يفعل فالامر فيه موقوف على الدليل وقد ثبت بالدليل انه حي وورد الخبر عن النبي عليه السلام انه سينزل ويقتل الدجال ثم انه تعالى يتوفاه بعد ذلك الوجه الرابع في التأويل ما قاله ابو بكر الواسطي وهو ان المراد اني متوفيك عن شهواتك وحظوظ نفسك ثم قال ورافعك الي وذلك ان من لم يصر فانيا عما سوى الله لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله وايضا فعيسى عليه السلام لما رفع الى السماء صارت حاله كحال الملائكة في زوال الشهوة والغضب والاخلاق الذميمة الخامس في التأويل ان التوفي اخذ الشيء وافيا

يحتمل

فسمي بالمكر

ولما علم الله ان من الناس من يخطر بباله ان الذي رفعه الله هو روحه لا جسده ذكر هذا الكلام ليدل على انه عليه السلام
رفع بتمامه الى السماء بروحه وبجسده ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى وما يضرونك من شيء الوجه السادس
انى متوفيك اى اجعلك كالمتوفى لانه اذا رفع الى السماء وانقطع خبره واثره عن الارض كان كالمتوفى واطلاق اسم الشيء
على ما يشابهه في اكثر خواصه وصفاته جائز حسن الوجه السابع ان التوفي القبض يقال وفاني فلان دراهمي و
اوفاني وتوفيتها منه كما يقال سلم فلان دراهمي الي وتسلمتها منه وقد يكون توفى بمعنى استوفى وعلى كلا الاحتمالين
كان اخراجه من الارض واصعاده الى السماء توفيا له فان قيل فعلى هذا الوجه كان التوفي عين الرفع اليه فيصير قوله
ورافعك الى تكرارا قلنا قوله انى متوفيك يدل على حصول التوفي وهو جنس تحته انواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد
الى السماء فلما قال بعده ورافعك الى كان هذا تعيينا للنوع فلم يكن تكرارا الوجه الثامن ان يقدر فيه حذف المضاف
والتقدير متوفي عملك بمعنى مستوفي عملك ورافع عملك الى وهو كقوله اليه يصعد الكلم الطيب والمراد
من هذه الاية انه تعالى بشره بقبول طاعته واعماله وعرفه ان ما يصل اليه من المتاعب والمشاق في تمشية دينه واظهار
شريعته من الاعداء فهو لا يضيع اجره ولا يهدر ثوابه فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجري الاية على ظاهرها
من غير ان يحتاج فيها الى تقديم وتأخير الطريق الثاني قول من قال لابد في الاية من تقديم وتأخير قالوا ان قوله ورافعك
الى يقتضي انه رفعه حيا والواو لا يقتضي الترتيب فلم يبق الا ان تقول فيها تقديم وتأخير والمعنى انى رافعك الى ومطهرك
من الذين كفروا ومتوفيك بعد انزالي اياك من الدنيا ومثله من التقديم والتأخير كثير في القرآن واعلم ان الوجوه التي
قدمناها تغني عن التزام مخالفة الظاهر الصفة الثانية من الصفات التي ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله
ورافعك الى والمشبهة يتمسكون بهذه في اثبات المكان لله تعالى وانه في السماء وقد دللنا في المواضع الكثيرة من هذا
الكتاب بالدلائل القاطعة على انه يمتنع كونه تعالى في المكان فوجب حمل هذا الظاهر على التأويل وهو من وجوه الاول ان
المراد الى محل كرامتي وجعل ذلك رفعا اليه للتفخيم والتعظيم ومثله قوله تعالى انى ذاهب الى ربي وانما ذهب ابرهيم عليه السلام
من العراق الى الشام وقد يقول السلطان ارفعوا هذا الامر الى القاضي وقد يسمى الحجاج زوار الله ويسمى المجاورون
جيران الله والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم فكذا ههنا الوجه الثاني في التأويل ان يكون قوله ورافعك الى معناه
انه يرفع الى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله لان في الارض قد يتولى الخلق انواع الاحكام فاما السموات فلا حاكم هناك
في الحقيقة وفي الظاهر الا الله الوجه الثالث ان بتقدير القول بان الله في مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك المكان
سببا لانتفاعه وفرحه بل انما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب والروح والراحة والريحان فعلى كلا القولين
لابد من حمل اللفظ على ان المراد ورافعك الى محل ثوابك ومجازاتك واذا كان لابد من اضمار ما ذكرناه لم يبق في الاية دلالة
على اثبات المكان لله تعالى الصفة الثالثة من صفات عيسى قوله ومطهرك من الذين كفروا والمعنى مخرجك من بينهم ومفرق
بينك وبينهم وكما عظم شانه بلفظ الرفع اليه اخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير وكل ذلك يدل على المبالغة في اعلاء شأنه
وتعظيم منصبه عند الله تعالى الصفة الرابعة قوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وفيه وجهان
الاول ان المعنى ان الذين اتبعوا عيسى على دينه يكونون فوق الذين كفروا به من اليهود بالقهر والسلطان والاستعلاء
الى يوم القيمة فيكون ذلك اخبارا عن ذل اليهود وانهم يكونون مقهورين الى يوم القيمة فاما متبع المسيح عليه السلام
فهم الذين كانوا يؤمنون بانه عبد الله ورسوله واما بعد الاسلام فهم المسلمون واما النصارى فهم وان اظهروا
من انفسهم موافقته فهم يخالفونه اشد المخالفة من حيث ان صريح العقل يشهد بانه عليه السلام ما كان يرضى بشيء مما
يقوله هؤلاء الجهال ومع ذلك فانا نرى ان دولة النصارى في الدنيا اعظم واقوى من دولة اليهود فلا نرى في طرف من
اطراف الدنيا ملكا يهوديا ولا بلدة مملوءة من اليهود بل يكونون اين كانوا في الذلة والمسكنة واما النصارى فامرهم بخلاف
ذلك القول الثاني ان المراد من هذه الفوقية بالحجة والدليل واعلم ان هذه الاية تدل على ان المراد من الرفعة في قوله
ورافعك الى هو الرفعة بالدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة كما ان الفوقية في هذه الاية ليست بالمكان بل
بالدرجة والرفعة اما قوله تعالى ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فالمعنى انه تعالى بشر عيسى عليه السلام
بانه يعطيه في الدنيا تلك الخواص الشريفة والدرجات العالية واما في القيمة فانه يحكم بين المؤمنين به والجاحدين
برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره في الاية التي بعد هذه الاية وبقي من مباحث هذه الاية موضع مشكل وهو ان
نص القرآن دل على انه تعالى حين رفعه القى شبهه على غيره على ما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم والاخبار
ايضا واردة بذلك الا ان الروايات مختلفة فتارة يروى ان الله تعالى القى شبهه على بعض الاعداء الذين دلوا اليهود
على مكانه فقتلوه وصلبوه وتارة يروى انه عليه السلام رغب بعض خواص اصحابه ان يلقي الله شبهه عليه حتى يقتل
في مكانه وبالجملة فكيف ما كان ففي القاء شبهه على الغير اشكالات فالاشكال الاول انا لو جوزنا القاء شبه
انسان على انسان اخر لزم منه السفسطة فاني اذا رأيت ولدي ثم رأيته ثانيا فحينئذ اجوز ان يكون هذا الذي اراه
ثانيا ليس ولدي بل هو انسان اخر القي شبهه عليه وحينئذ يرتفع الامان عن المحسوسات وايضا فالصحابة الذين
رأوا محمدا صلى الله عليه وسلم يأمرهم وينهاهم وجب ان لا يعرفوا انه محمد لاحتمال انه القي شبهه على الغير وذلك يفضي
الى سقوط الشرايع وايضا فمدار الامر في الاخبار المتواترة على ان يكون المخبر الاول انما اخبر عن المحسوس فاذا
جاز وقوع الغلط في المبصرات كان سقوط خبر المتواتر اولى وبالجملة ففتح هذا الباب اوله سفسطة واخره ابطال
للنبوات والاشكال الثاني وهو انه تعالى كان قد امر جبريل بان يكون معه في اكثر الاحوال هكذا قال المفسرون
في تفسير قوله اذ ايدتك بروح القدس ثم ان طرف جناح واحد من اجنحة جبريل كان يكفي للعالم من البشر فكيف
لم يكف في منع اولئك اليهود عنه وايضا انه عليه السلام لما كان قادرا على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
فكيف لم يقدر على اماتة اولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء وعلى اسقامهم والقاء الزمانة والفلج عليهم
حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له والاشكال الثالث انه تعالى كان قادرا على تخليصه من اولئك الاعداء بان يرفعه الى السماء
فما الفائدة في القاء شبهه على الغير وهل فيه الا القاء مسكين في القتل من غير فائدة والاشكال الرابع انه اذا القى شبهه على الغير

ثم انه

ثم انه رفع بعد ذلك الى السماء فالقوم اعتقدوا فيه انه هو عيسى مع انه ما كان عيسى فكان هذا القاء لهم في الجهل
والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى والاشكال الخامس ان النصارى على كثرتهم في مشارق الارض ومغاربها
وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام وغلوهم في امره اخبروا انهم شاهدوه مقتولا مصلوبا فلو انكرنا ذلك
كان طعنا فيما ثبت بالتواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد عليه السلام ونبوة عيسى عليه السلام
بل في وجودهما ووجود سائر الانبياء وكل ذلك باطل الاشكال السادس انه ثبت بالتواتر ان المصلوب بقي حيا
زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى بل كان غيره لاظهر الجزع ولقال انى لست بعيسى بل انما انا غيره ولبالغ في تعريف
هذا المعنى ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق ذلك فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا ان ليس الامر على ما ذكرتم فهذا
مجموع ما في هذا الموضع من الاسولة والجواب عن الاول ان كل من اثبت القادر المختار سلم انه تعالى قادر على ان يخلق
انسانا اخر على صورة زيد مثلا ثم ان هذا التجويز لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم والجواب عن الثاني
ان جبريل لو دفع الاعداء عنه او اقدر الله عيسى على دفع الاعداء عن نفسه لبلغت المعجزة الى حد الالجاء وذلك غير جائز
وهذا هو الجواب عن الاشكال الثالث فانه تعالى لو رفعه الى السماء وما القى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة الى حد الالجاء
والجواب عن الرابع ان تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس والجواب
عن الخامس ان الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز والتواتر اذا انتهى في اخر
الامر الى الجمع القليل لم يكن مفيدا للعلم والجواب عن السادس ان بتقدير ان يكون الذي القي شبه عيسى عليه كان
مسلما وقبل ذلك عن عيسى عليه السلام جاز ان يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة وبالجملة فالاسولة
التي ذكروها امور يتطرق الاحتمالات اليها من بعض الوجوه ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم
في كل ما اخبر عنه امتنع صيرورة هذه الاسولة المحتملة معارضة للنص القاطع والله ولي الهداية قوله تعالى
فاما الذين كفروا فاعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين واما الذين امنوا وعملوا الصالحات
فيوفيهم اجورهم والله لا يحب الظالمين ذلك نتلوه عليك من الايات والذكر الحكيم اعلم انه تعالى لما ذكر ثم الى مرجعكم
فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون بين بعد ذلك مفصلا ما ذلك الحكم وما ذلك الاختلاف اما الاختلاف
فهو ان كفر قوم وامن اخرون واما الحكم فيمن كفر فهو ان يعذبه عذابا شديدا في الدنيا والاخرة واما الحكم فيمن امن
وعمل الصالحات ان يوفيهم اجورهم وفي الاية مسائل المسألة الاولى اما عذاب الكافر في الدنيا فهو من وجهين
الاول القتل والسبي وما شاكله حتى لو ترك الكفر لم يحسن ايقاعه به فذلك داخل في عذاب الدنيا والثاني ما يلحق
الكافر من الامراض والمصائب وقد اختلفوا في ان ذلك هل هو عقاب ام لا قال بعضهم انه عقاب في حق الكافر
فاذا وقع مثله للمؤمنين فانه لا يكون عقابا بل يكون ابتلاء وامتحانا وقال الحسن ان مثل هذا اذا وقع للكافر لا يكون
عقابا بل يكون ابتلاء ايضا وامتحانا ويكون جاريا مجرى الحدود التي تقام على التائب فانها لا تكون عقابا بل امتحانا
والدليل عليه انه تعالى يتعبد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم لها وما هذا حاله لا يكون عقابا فان قيل
فقد سلمتم في الوجه الاول انه عذاب للكافرين على كفرهم وهذا على خلاف قوله ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها
من دابة وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فوجب ان لا توجد المؤاخذة في الدنيا وايضا قال تعالى اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت وذلك يقتضي حصول المجازاة في ذلك اليوم لا في الدنيا قلنا الاية الدالة على حصول العقاب
في الدنيا خاصة والايات التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام المسألة الثانية لقائل ان يقول وصف العقاب
بالشدة يقتضي ان يكون عقاب الكافر في الدنيا اشد ولسنا نجد الامر كذلك فان الامر تارة يكون على الكافرين واخرى
على المسلمين ولا نجد بين الناس تفاوتا قلنا بل التفاوت موجود في الدنيا لان الاية في بيان امر اليهود الذين كذبوا
بعيسى عليه السلام ونرى الذلة والمسكنة لازمة لهم فزال الاشكال المسألة الثالثة وصفه تعالى هذا العذاب
بانه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك العذاب عنهم فان قيل اليس قد يمتنع على الائمة وعلى المؤمنين قتل الكفار بسبب
العهد وعقد الذمة قلنا المانع هو العهد ولذلك اذا زال العهد حل قتله ثم قال تعالى واما الذين امنوا وعملوا
الصالحات فيوفيهم اجورهم والله لا يحب الظالمين وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ حفص عن عاصم فيوفيهم بالياء
يعني فيوفيهم الله والباقون بالنون حملا على ما تقدم من قوله فاحكم فاعذبهم وهو الاولى لانه نسق الكلام المسألة الثانية
ذكر الذين امنوا ثم وصفهم بانهم عملوا الصالحات فذلك يدل على ان العمل خارج عن مسمى الايمان وقد تقدم ذكر هذه
الدلالة المسألة الثالثة احتج من قال بان العمل علة للجزاء بقوله فيوفيهم اجورهم فشبههم في عبادتهم لاجل طلب
الثواب بالمستأجر والكلام فيه ايضا قد تقدم المسألة الرابعة المعتزلة احتجوا بقوله والله لا يحب الظالمين على انه
تعالى لا يريد الكفر والمعاصي قالوا لان مريد الشيء لابد وان يكون محبا له اذا كان ذلك الشيء من الافعال وانما تخالف
المحبة والارادة اذا علقنا بالاشخاص فقد يقال احب زيدا ولا يقال اريده فاما اذا علقنا بالافعال فمعناهما واحد اذا استعملنا
على حقيقة اللغة فصار قوله والله لا يحب الظالمين بمنزلة قوله والله لا يريد ظلم الظالمين هكذا قرره القاضي وعند
اصحابنا ان المحبة عبارة عن ارادة ايصال الخير اليه فهو تعالى وان اراد كفر الكافر الا انه لا يريد ايصال الثواب اليه
وهذه المسألة قد ذكرناها مرارا واطوارا ثم قال تعالى ذلك نتلوه عليك من الايات والذكر الحكيم وفيه مسائل
المسألة الاولى ذلك اشارة الى ما تقدم من نبأ عيسى عليه السلام وزكريا وغيرهما وهو مبتدأ وخبره نتلوه ومن
الايات خبر بعد خبر او خبر مبتدأ محذوف ويجوز ان يكون ذلك بمعنى الذي ونتلوه صلته ومن الايات الخبر المسألة
الثانية التلاوة والقصص واحد في المعنى فان كلاهما يرجع معناهما الى شيء يذكر بعضه على اثر بعض ثم انه تعالى
اضاف التلاوة الى نفسه في هذه الاية وفي قوله نتلوا عليك من نبأ موسى واضاف القصص الى نفسه فقال
نحن نقص عليك احسن القصص وكل ذلك يدل على انه تعالى جعل تلاوة الملك جاريا مجرى تلاوته تعالى وهذا تشريف
عظيم للملك وانما حسن ذلك لان تلاوة جبريل عليه السلام لما كان بامره من غير تفاوت اصلا اضيف ذلك اليه سبحانه
المسألة الثالثة قوله من الايات يحتمل ان يكون المراد منه انه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك لانها اخبار لا يعلمها

الا قارئ كتاب او من يوحى اليه وظاهر انك لا تكتب ولا تقرأ فبقي ان ذلك من الوحي المسألة الرابعة الذكر الحكيم فيه قولان الاول المراد منه القرآن وفيه وجوه الاول انه بمعنى الحاكم مثل القدير والعليم والقرآن حاكم بمعنى ان الاحكام تستفاد منه والثاني انه بمعنى المحكم فعيل بمعنى المفعل قال الازهري وهو شائع في اللغة لان حكمت يجري مجرى احكمت في المعنى فرد الى الاصل ومعنى المحكم في القرآن انه احكم عن تطرق وجوه الخلل اليه قال تعالى احكمت آياته والثالث انه يقال القرآن لكثرة حكمه كانه ينطق بالحكمة فوصف بكونه حكيما على هذا التأويل والرابع معناه ذو الحكمة في تأليفه ونظمه وكثرة علومه القول الثاني ان المراد بالذكر الحكيم ههنا غير القرآن وهو اللوح المحفوظ الذي نقلت منه جميع الكتب لله تعالى المنزلة على الانبياء عليهم السلام اخبر تعالى انه نقل هذه القصص مما كتب هناك

قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون اجمع المفسرون على ان هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول عليه الصلوة والسلام وكان من جملة شبههم ان قالوا يا محمد لما سلمت انه لا اب له من البشر وجب ان يكون ابوه هو الله تعالى فقال ان آدم ما كان له اب ولا ام ولم يلزم ان يكون ابنا لله فكذلك القول في عيسى هذا حاصل الكلام وايضا اذا جاز ان يخلق الله آدم من التراب فلم لا يجوز ان يخلق عيسى من دم مريم بل هذا اقرب الى العقل فان تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الام اقرب من تولده من التراب اليابس هذا ملخص الكلام ثم ههنا مسائل المسألة الاولى مثل عيسى عند الله كمثل آدم اي صفته كصفة آدم نظيره قوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي صفة الجنة المسألة الثانية قوله خلقه من تراب ليس بصلة لآدم ولا صفة ولكنه خبر مستأنف على جهة التفسير لحال آدم قال الزجاج وهذا كما تقول في الكلام مثلك كمثل زيد تريد ان تشبهه به في امر من الامور ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا المسألة الثالثة اعلم ان العقل دل على انه لا بد للناس من والد اول والا لزم ان يكون كل ولد مسبوقا بوالد لا الى اول وهو محال والقرآن دل على ان ذلك الوالد الاول هو آدم عليه السلام كما في هذه الآية وقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ثم انه تعالى ذكر في كيفية خلقة آدم وجوها كثيرة الاول انه مخلوق من التراب كما في هذه الآية والثاني انه مخلوق من الماء قال تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والثالث انه مخلوق من طين قال تعالى الذي احسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين والرابع انه مخلوق من سلالة من طين قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الخامس انه مخلوق من طين لازب قال تعالى انا خلقناهم من طين لازب السادس قال تعالى اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون السابع قال تعالى خلق الانسان من عجل الثامن قال تعالى لقد خلقنا الانسان في كبد اما الحكماء فقالوا انما خلق آدم من تراب لوجوه الاول ليكون متواضعا الثاني ليكون ستارا الثالث ليكون اشد التصاقا بالارض وذلك لانه انما خلق لخلافة الارض قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة الرابع اراد الحق جل وعلا اظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التي هي اضوأ الاجرام وابتلاهم بظلمات الضلالة وخلق الملائكة من الهواء الذي هو الطف الاجرام واعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق آدم من التراب الذي هو اكثف الاجرام ثم اعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السموات من امواج مياه البحار وابقاها معلقة في الهواء حتى يكون خلقه هذه الاجرام برهانا باهرا ودليلا ظاهرا على انه تعالى هو المدبر بغير احتياج والخالق بلا امتزاج وعلاج الخامس خلق الانسان من التراب ليكون مطفئا لنار الشهوة والغضب والحرص فان هذه النيران لا تنطفئ الا بالتراب وانما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صور الاشياء ثم انه تعالى مزج بين الارض والماء ليمتزج الكثيف باللطيف فيصير طينا وهو قوله اني خالق بشرا من طين ثم انه في المرتبة الرابعة قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المسلولة فعالة بمعنى مفعولة لانها هي التي تسل من الطف اجزاء الطين ثم انه في المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا فقال انا خلقناه من طين لازب ثم انه في المرتبة السادسة اثبت له ثلاثة انواع من الصفات الاول انه من صلصال والصلصال اليابس الذي اذا حرك تصلصل كالخزف الذي يسمع من داخله صوت الثاني الحمأ وهو الذي استقر في الماء مدة وتغير لونه الى السواد الثالث المسنون وهو الذي تغير رائحته قال تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه اي لم يتغير فهذا جملة الكلام في التوفيق بين الآيات الواردة في خلقة آدم عليه السلام المسألة الرابعة في الآية اشكال وهو انه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضي ان يكون خلق آدم متقدما على قول الله كن وذلك غير جائز واجابوا عنه من وجوه الاول قال ابو مسلم قد بينا ان الخلق هو التقدير والتسوية ويرجع معناه الى علم الله بكيفية وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود آدم تقدما من الازل الى الابد واما قوله كن فهو عبارة عن دخاله في الوجود فثبت ان خلق آدم متقدم على قوله كن والجواب الثاني وهو الذي عول عليه القاضي قال انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن اي احياه كما قال ثم انشأناه خلقا آخر فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع الى آدم وحين كان ترابا لم يكن آدم موجودا اجاب القاضي وقال بل كان موجودا وانما وجد من بعد حيوته وليست الحيوة نفس آدم وهذا ضعيف لان آدم ليس عبارة عن مجرد الاجسام المشكلة بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية اخرى مخصوصة وهي اما المزاج المعتدل او النفس وينجر الكلام من ههنا الى البحث الى ان النفس ما هي ولا شك انها من غمض المسائل بل الجواب الصحيح ان يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم قبل ذلك تسمية لما سيقع بالواقع والجواب الثالث ان قوله ثم قال له كن فيكون يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر لا تراخي هذا المخبر عن ذلك المخبر كما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا ويقول القائل اعطيت زيدا اليوم الفا ثم انا اعطيته امس الفين ومراده اعطيته اليوم الفا ثم انا اخبركم اني قد اعطيته امس الفين فكذا قوله خلقه من تراب اي صيره خلقا سويا ثم انه يخبركم اني انما خلقته بان قلت له كن المسألة الخامسة في الآية اشكال آخر وهو انه كان ينبغي ان يقال ثم قال له كن فكان فلم يقل كذلك بل قال كن فيكون والجواب تأويل الكلام ثم قال له كن واعلم يا محمد ان من قال له ربك كن فانه يكون لا محالة

قوله تعالى الحق من ربك فلا تكن من الممترين فيه مسائل المسألة الاولى قال الفراء

والزجاج قوله الحق خبر مبتدأ محذوف والمعنى الذي انبأتك من قصة عيسى او ذلك النبأ في امر عيسى الحق فحذف لكونه معلوما وقال ابو عبيدة هو استئناف بعد انقضاء الكلام وخبره في قوله من ربك وهذا كما تقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقال آخرون الحق رفع باضمار فعل اي جاءك الحق وقيل انه مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتأخير تقديره من ربك الحق فلا تكن المسألة الثانية الامتراء الشك قال ابن الانباري هو مأخوذ من قول العرب مريت الناقة والشاة اذا حلبتها فكأن الشاك يجتذب بشكه مرا كاللبن الذي يجتذب عند الحلب يقال قد مارى فلان فلانا اذا جادله كأنه يستخرج غضبه ومنه قيل الشكر يمتري المزيد اي يجلبه المسألة الثالثة للآية تأويلان الاول قال ابو مسلم المراد ان هذا الذي انزلت عليك هو الحق من خبر عيسى عليه السلام لا ما قالت النصارى واليهود فالنصارى قالوا ان مريم ولدت الها واليهود رموا مريم عليها السلام بالافك ونسبوها الى يوسف النجار والله تعالى بين ان هذا الذي انزل في القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى ممتر مفتعل من المرية وهي الشك والقول الثاني ان المراد ان الحق في تبيين هذه المسألة ما ذكرناه من المثل وهو قصة آدم عليه السلام فانه لا بيان لهذه المسألة ولا برهان اقوى من التمسك بهذه الواقعة المسألة الرابعة قوله فلا تكن من الممترين خطاب في الظاهر مع النبي صلى الله عليه وسلم وهو بظاهره يقتضي انه كان شاكا في صحة ما انزل عليه وذلك غير جائز واختلف الناس في الجواب عنه فمنهم من قال الخطاب وان كان ظاهره مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه في المعنى مع الامة قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والثاني انه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم والمعنى فدم على يقينك وعلى ما انت عليه من ترك الامتراء

قوله تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين اعلم انه تعالى بين في اول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى بالزوجة والولد واتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة لفساد كلامهم وهو انه لما لم يلزم من عدم الاب والام البشريين لآدم عليه السلام ان يكون ابنا لله لم يلزم من عدم الاب البشري لعيسى عليه السلام ان يكون ابنا لله تعالى عن ذلك ولما لم يبعد انخلاق آدم من التراب لم يبعد ايضا انخلاق عيسى من الدم الذي كان يجتمع في رحم مريم ومن انصف وطلب الحق علم ان البيان قد بلغ الى الغاية القصوى فعند ذلك قال تعالى فمن حاجك بعد هذه الدلائل الواضحة والجوابات اللائحة فاقطع الكلام معهم وعاملهم بما يعامل به المعاند وهو ان تدعوهم الى الملاعنة فقال فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى آخر الآية ثم ههنا مسائل المسألة الاولى اتفق اني حين كنت بخوارزم اخبرت انه جاء نصراني يدعي التحقيق والتعمق في مذهبهم فذهبت اليه وشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقلت كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان رددنا التواتر وقبلناه لكن قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فحينئذ بطلت نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق فهما حاصلان في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة ان عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء في حصول المدلول فقال النصراني انا لا اقول في عيسى عليه السلام انه كان نبيا بل اقول انه كان الها فقلت له الكلام في النبوة لا بد وان يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي تقوله باطل ويدل عليه ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته يجب ان لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري الجسماني الذي وجد بعد ان كان معدوما وقتل بعد ان كان حيا على قولكم وكان طفلا اولا ثم صار مترعرعا ثم صار شابا وكان ياكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر في بداهة العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما والوجه الثاني في ابطال هذه المقالة انكم تعترفون بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا ضلعه وانه كان يحتال في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات اظهر الجزع الشديد فان كان الها او كان الاله حالا فيه او كان جزء من الاله حالا فيه فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية واي حاجة به الى اظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار عنهم وبالله انني لاتعجب جدا ان العاقل كيف يقول هذا القول ويعتقد صحته فتكاد ان يكون بديهة العقل شاهدة بفساده والوجه الثالث وهو انه اما ان يقال بان الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد او يقال حل الاله بكليته فيه او حل بعض الاله وجزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود كان ذلك قولا بان اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير اله ثم ان اشد الناس ذلا ودناءة اليهود فالاله الذي يقتله اليهود اله في غاية العجز واما الثاني وهو ان الاله بكليته حل في هذا الجسم فهو ايضا فاسد لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله في الجسم وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء ذلك وذلك يوجب وقوع التفرق في اجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخيف واما الثالث وهو انه حل فيه بعض من ابعاض الاله وجزء من اجزائه فذلك ايضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا في الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب ان لا يبقى الاله الها وان لم يكن معتبرا في تحقق الالهية لم يكن جزءا من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا الوجه الرابع في بطلان قول النصارى ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي دلك على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور العجائب عليه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ام لا فان لم تسلم لزمك من نفي العالم في الازل نفي الصانع وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فاقول لما جوزت حلول الاله في بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله

مناظرة المصنف مع النصارى

ما حلّ في بدني وفي بدنك وفي بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لاني انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدي وعلى يدك فعلمنا ان ذلك الحلول ههنا مفقود فقلت له الآن عرفت انك ما عرفت معنى قولي انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله في بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق مني ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا ثبتنا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول في حقي وفي حقك بل وفي حق الكلب والسنور والفار ثم قلنا ان مذهبا يؤدي القول به الى تجويز حلول ذات الله في بدن الكلب والذباب لفي غاية الخسة والركاكة الوجه الخامس ان قلب العصا حية ابعد في العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحي وبدن الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى الها ولا ابنا للاله فبان لا يدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك اولى وعند هذا انقطع النصراني ولم يبق له كلام المسئلة الثانية روي انه عليه السلام لما اورد الدلائل على نصارى نجران ثم انهم اصروا على جهلهم فقال عليه السلام ان الله امرني ان لم تقبلوا الحجة ان اباهلكم فقالوا يا ابا القاسم بل نرجع فننظر في امرنا ثم نأتيك فلما رجعوا قالوا للعاقب وكان ذا رأيهم يا عبد المسيح ما ترى فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصارى ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالكلام الحق في امر صاحبكم والله ما باهل قوم نبيا قط فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم ولئن فعلتم لكان الاستئصال فان ابيتم الا الاصرار على دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر اسود وكان قد احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا دعوت فامّنوا فقال اسقف نجران يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله بها فلا تباهلوا فتهلكوا فلا يبقى على وجه الارض نصراني الى يوم القيمة ثم قالوا يا ابا القاسم رأينا ان لا نباهلك وان نقرك على دينك فقال صلوات الله عليه فاذا ابيتم المباهلة فاسلموا يكن لكم ما للمسلمين وعليكم ما على المسلمين فابوا فقال فاني اناجزكم الحرب فقالوا ما لنا بحرب العرب طاقة ولكن نصالحك على ان لا تغزونا ولا تردنا عن ديننا على ان نؤدي اليك كل عام الفي حلة الف في صفر والف في رجب وثلاثين درعا عادية من حديد فصالحهم على ذلك وقال والذي نفسي بيده ان الهلاك قد تدلى على اهل نجران ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم عليهم الوادي نارا ولاستأصل الله نجران واهله حتى الطير على رؤس الشجر ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا وروي انه عليه السلام لما خرج في المرط الاسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم فاطمة ثم علي ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واعلم ان هذه الرواية كالمتفق على صحتها بين اهل التفسير والحديث المسئلة الثالثة فمن حاجك فيه اي في عيسى وقيل الهاء يعود الى الحق في قوله الحق من ربك من بعد ما جاءك من العلم بان عيسى عبد الله ورسوله وليس المراد بالعلم ههنا نفس العلم لان العلم الذي في قلبه لا يؤثر في ذلك بل المراد بالعلم ما ذكره من الدلائل العقلية والدلائل الواصلة اليه بالوحي والتنزيل فقل تعالوا اصله تعاليوا لانه تفاعلوا اصله من العلو فاستثقلت الضمة على الياء فسكنت ثم حذفت لاجتماع الساكنين واصله العلو والارتفاع فمعنى تعالى ارتفع الا انه كثر في الاستعمال حتى صار لكل مجيء وصار بمنزلة هلم المسئلة الرابعة هذه الاية دالة على ان الحسن والحسين رضي الله عنهما كانا ابني رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه عليه السلام وعد ان يدعو ابناءه ثم دعا الحسن والحسين فوجب ان يكونا ابنيه ومما يؤكد هذا قوله تعالى في سورة الانعام ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى انما انتسب الى ابرهيم بالام لا بالاب فثبت ان ابن البنت قد يسمى ابنا المسئلة الخامسة كان في الري رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصي وكان متكلم الاثنا عشرية وكان يزعم ان عليا رضي الله عنه افضل من جميع الانبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم قال والذي يدل عليه قوله تعالى وانفسنا وانفسكم وليس المراد بقوله وانفسنا نفس محمد صلى الله عليه وسلم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به غيره واجمعوا على ان ذلك الغير كان علي بن ابي طالب كرم الله وجهه فدلت الاية على ان نفس علي هو نفس محمد صلى الله عليه وسلم ولا يمكن ان يكون المراد ان هذه النفس هي عين تلك النفس فالمراد ان هذه النفس مثل تلك النفس وذلك يقتضي الاستواء في جميع الوجوه ترك العمل بهذا العموم في حق النبوة وفي حق الفضل لقيام الدلائل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان نبيا وما كان علي كذلك ولانعقاد الاجماع على ان محمدا كان افضل من علي فيبقى فيما وراءه معمولا به ثم الاجماع دل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان افضل من سائر الانبياء فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الاية ثم قال ويؤكد هذا الاستدلال بهذه الاية بالحديث المقبول عند المخالف والموافق وهو قوله عليه السلام من اراد ان يرى آدم في علمه ونوحا في طاعته وابرهيم في خلته وموسى في قربته وعيسى في صفوته فلينظر الى علي بن ابي طالب فالحديث دل على انه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم وذلك يدل على ان عليا افضل من جميع الانبياء سوى محمد عليه السلام واما سائر الشيعة فقد كانوا قديما وحديثا يستدلون بهذه الاية على ان عليا افضل من سائر الصحابة وذلك لان الاية لما دلت على ان نفس علي مثل نفس محمد صلى الله عليه وسلم الا فيما خصه الدليل وكان نفس محمد افضل من الصحابة فوجب ان يكون نفس علي ايضا افضل من سائر الصحابة هذا تقرير كلام الشيعة والجواب انه كما انعقد الاجماع بين المسلمين على ان محمدا عليه السلام افضل من علي فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا الانسان على ان النبي افضل ممن ليس بنبي واجمعوا على ان عليا ما كان نبيا فلزم القطع بان ظاهر الاية كما انه مخصوص في حق محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك مخصوص في حق سائر الانبياء المسئلة السادسة قوله ثم نبتهل اي نتباهل كما يقال اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا والابتهال فيه وجهان الاول ان الابتهال الاجتهاد في الدعاء وان لم يكن باللعن ولا يقال ابتهل في الدعاء الا اذا كان هناك اجتهاد والثاني انه مأخوذ من قولهم عليه بهلة الله اي لعنته واصله مأخوذ مما يرجع الى معنى اللعن لان معنى اللعن هو الابعاد والطرد وبهله الله اي لعنه وابعده من رحمته من قولك ابهله اذا اهمله وناقة باهل لا صرار عليها بل هي مرسلة مخلاة كالرجل الطريد المنفي وتحقيق معنى الكلمة ان البهل اذا كان هو الارسال والتخلية

وكان

وكان من يباهله فقد خلاه و وكله الى نفسه ومن وكله الله الى نفسه فهو هالك لا شك فيه فمن باهل انسانا فقال علي بهلة الله ان كان كذا يقول وكلني الله الى نفسي وفوضني الى حولي وقوتي وخذلني من كلاءته وحفظه كالناقة التي لا حافظ لها في ضرعها فكل من شاء حلبها واخذ لبنها لا قوة بها على الدفع عن نفسها ويقال ايضا رجل باهل اذا لم يكن معه عصا فهذا هو الاصل ثم سمي كل لعن بهلا لان من لعنه الله فقد ابعده عن رحمته وخلاه مع نفسه والقول الاول اولى لانه يكون قوله ثم نبتهل اي نجتهد في الدعاء فنجعل لعنة الله على الكاذبين وعلى القول الثاني يصير التقدير ثم نلتعن فنجعل لعنة الله على الكاذبين وهو تكرار السؤال الاول الاولاد اذا كانوا صغارا لم يجز نزول العذاب عليهم وقد ورد في الخبر انه صلوات الله عليه ادخل في المباهلة الحسن والحسين فما الفائدة فيه الجواب ان عادة الله تعالى جارية بان عقوبة الاستئصال اذا نزلت بقوم هلكت معهم الاولاد والنساء فيكون ذلك في حق البالغين عقابا وفي حق الصبيان لا يكون عقابا بل يكون جاريا مجرى اماتتهم وايصال الآلام والاسقام اليهم ومعلوم ان شفقة الانسان على اولاده واهله شديدة جدا وربما جعل الانسان نفسه فداء لهم وجنة لهم واذا كان كذلك فهو عليه السلام احضر صبيانه ونساءه مع نفسه وامرهم بان يفعلوا مثل ذلك ليكون ذلك ابلغ في الزجر واقوى في تخويف الخصم وادل على وثوقه صلوات الله عليه بان الحق معه السؤال الثاني هل دلت هذه الواقعة على صحة نبوته عليه السلام الجواب انها دلت على صحة نبوته من وجهين احدهما وهو انه عليه السلام خوفهم بنزول العذاب عليهم ولو لم يكن واثقا بذلك لكان ذلك منه سعيا في اظهار كذب نفسه لان بتقدير ان يرغبوا في مباهلته ثم لا ينزل العذاب فحينئذ كان يظهر كذبه فيما اخبر ومعلوم ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان من اعقل الناس فلا يليق به ان يعمل عملا يفضي الى ظهور كذبه فلما اصر على ذلك علمنا انه انما اصر عليه لكونه واثقا بنزول العذاب عليهم وثانيهما ان القوم لما تركوا مباهلته فلولا انهم عرفوا من التورية والانجيل ما يدل على نبوته والا لما احجموا عن مباهلته فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهم كانوا شاكين فتركوا مباهلته خوفا من ان يكون صادقا فينزل بهم ما ذكر من العذاب قلنا هذا مدفوع من وجهين الاول ان القوم كانوا يبذلون النفوس والاموال في المنازعة مع الرسول عليه السلام ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك الثاني فقد نقل عن اولئك النصارى انهم قالوا انه والله هو النبي المبشر به في التورية والانجيل وانكم لو باهلتموه لحصل الاستئصال فكان ذلك تصريحا منهم بان الامتناع عن المباهلة كان لاجل علمهم بانه نبي مرسل من عند الله تعالى السؤال الثالث اليس ان بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة مع محمد عليه السلام حيث قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء ثم انه تعالى لم ينزل العذاب البتة على الذين قالوا هذا القول فكذا ههنا وايضا فبتقدير نزول العذاب كان ذلك مناقضا لقوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم والجواب الخاص مقدم على العام فلما اخبر عليه السلام بنزول العذاب في هذه المباهلة على التعيين وجب ان يعتقد ان الامر كذلك السؤال الرابع قوله ان هذا لهو القصص الحق قال ابو مسلم ان هذا متصل بما قبله ولا يجوز الوقف على قوله الكاذبين وتقدير الاية فنجعل لعنة الله على الكاذبين بان هذا هو القصص الحق وعلى هذا التقدير كان حق ان ان تكون مفتوحة الا انها كسرت لدخول اللام في قوله لهو كما في قوله ان ربهم بهم يومئذ لخبير وقال الباقون الكلام تم عند قوله على الكاذبين وما بعده جملة اخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق وما من اله الا الله وان الله لهو العزيز الحكيم فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين فيه مسائل المسئلة الاولى قوله ان هذا اشارة الى ما تقدم ذكره من الدلائل ومن الدعاء الى المباهلة ومن اخبار عيسى والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي الى الدين ويرشد الى الحق ويأمر بطلب النجاة المسئلة الثانية هو في قوله لهو القصص فيه قولان الاول انه فصل بين اسم ان وخبرها والثاني انه مبتدأ والقصص خبره والجملة خبر ان المسئلة الثالثة القصص مصدر يقال قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا واصله تتبع الاثر يقال خرج فلان قصصا في اثر فلان وقصا وذلك اذا اقتص اثره ومنه قوله تعالى وقالت لاخته قصيه وقيل للقاص انه قاص لاتباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا فمعنى القصص الخبر المشتمل على المعاني المتتابعة المسئلة الرابعة من في قوله وما من اله الا الله للاستغراق في النفي لانك لو قلت عندي من الناس احد افاد انه عندك بعض الناس فاذا قلت ما عندي من الناس من احد افاد انه ليس عندك بعضهم واذا لم يكن عندك بعضهم فبان لا يكون عندك كلهم اولى فثبت ان قوله وما من اله الا الله مبالغة في انه لا اله الا الواحد الحق ثم قال وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه اشارة الى الجواب عن شبهات النصارى وذلك لان اعتمادهم على امرين احدهما انه قدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكأنه تعالى قال هذا القدر من القدرة لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون عزيزا غالبا لا يدفع ولا يمنع وانتم قد اعترفتم بان عيسى ما كان كذلك وكيف وتقولون ان اليهود قتلوه الثاني انهم قالوا انه كان يخبر عن الغيوب فيكون الها فكأنه تعالى قال هذا القدر من العلم لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون حكيما اي عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب الامور فذكر العزيز الحكيم ههنا اشارة الى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الاية ما ذكره تعالى في اول السورة من قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ثم قال فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين والمعنى فان تولوا عما وصفت من ان الله هو الواحد وانه يجب ان يكون عزيزا غالبا قادرا على جميع المقدورات حكيما عالما بالعواقب والنهايات مع ان عيسى عليه السلام ما كان عزيزا غالبا وما كان حكيما عالما بالعواقب فاعلم ان توليهم واعراضهم ليس الا على سبيل العناد فاقطع كلامك عنهم وفوض امرهم الى الله فانه عليم بفساد المفسدين مطلع على ما في قلوبهم من الاغراض الفاسدة قادر على مجازاتهم قوله تعالى قل يا اهل الكتاب

وشيء عادي قديم كانه منسوب الى عاد

تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان
تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون اعلم ان النبي عليه السلام لما اورد على نصارى نجران انواع الدلائل وانقطعوا
ثم دعاهم الى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار باداء الجزية وقد كان عليه السلام حريصا على ايمانهم فكانه
تعالى قال يا محمد اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل الى منهج اخر يشهد كل عقل سليم وطبع مستقيم انه كلام مبني على الانصاف
وترك الجدال وقل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم اى هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض ولا ميل
فيه لاحد على صاحبه وهي ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا هذا هو المراد من الكلام ولنذكر الان تفسير الالفاظ
اما قوله تعالى قل يا اهل الكتاب ففيه ثلاثة اقوال الاول المراد نصارى نجران الثاني المراد يهود المدينة الثالث انها نزلت
في الفريقين ويدل عليه وجهان الاول ان ظاهر اللفظ يتناولهما والثاني روى في سبب النزول ان اليهود قالوا
للنبي صلى الله عليه وسلم ما تريد الا ان نتخذك ربا كما اتخذ النصارى عيسى وقالت النصارى يا محمد ما تريد الا ان
نقول فيك ما قالت اليهود في عزير فانزل الله هذه الاية وعندي ان الاقرب حمله على النصارى لما بينا انه لما اورد
الدلائل عليهم اولا ثم باهلهم ثانيا فعدل في هذا المقام الى الكلام المبني على رعاية الانصاف وترك المجادلة وطلب
الافحام والالزام ومما يدل عليه انه خاطبهم ههنا بقوله يا اهل الكتاب وهذا الاسم من احسن الاسماء واكمل الالقاب
حيث جعلهم اهلا لكتاب الله ونظيره ما يقال لحافظ القران يا حامل كلام الله وللمفسر يا مفسر كلام الله فان هذا اللقب
يدل على ان قائله اراد المبالغة في تعظيم المخاطب وفي تطييب قلبه وذلك انما يقال عند عدول الانسان مع خصمه
عن طريق اللجاج والنزاع الى طريقة طلب الانصاف اما قوله تعالى تعالوا فالمراد تعيين ما دعوا اليه والتوجه الى النظر فيه
وان لم يكن انتقالا من مكان الى مكان لان اللفظ ماخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع هابط الى موضع
ثم كثر استعماله حتى صار دالا على طلب التوجه الى حيث يدعى اليه اما قوله تعالى الى كلمة سواء فالمعنى هلموا الى كلمة فيها
انصاف من بعضنا لبعض لا ميل فيه لاحد على صاحبه والسواء هو العدل والانصاف وذلك لان حقيقة الانصاف
اعطاء النصف فان الواجب في العقول ترك الظلم على النفس وعلى الغير وذلك لا يحصل الا باعطاء النصف فاذا انصف
وترك ظلمه واعطاه النصف فقد سوى بين نفسه وبين غيره وحصل الاعتدال واذا ظلم واخذ اكثر مما اعطى زال الاعتدال
فلما كان من لوازم العدل والانصاف التسوية جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل ثم قال الزجاج سواء نعت للكلمة
يريد ذات سواء فعلى هذا قوله كلمة سواء اى كلمة عادلة مستقيمة مستوية اذا اتينا بها نحن وانتم كنا على السواء والاستقامة
ثم قال الا نعبد الا الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى محل ان في قوله ان لا نعبد فيه وجهان الاول انه رفع باضمار هي
كان قائلا قال ما تلك الكلمة فقيل هي ان لا نعبد والثاني خفض على البدل من كلمة المسئلة الثانية انه تعالى ذكر ثلاثة اشياء
اولها ان لا نعبد الا الله وثانيها ان لا نشرك به شيئا وثالثها ان لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله وانما ذكر
هذه الثلاثة لان النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لانهم
يقولون انه ثلاثة اب وابن وروح القدس فاثبتوا ذوات ثلاثة قديمة وانما قلنا انهم اثبتوا ذوات ثلاثة قديمة
لانهم قالوا ان اقنوم الكلمة تدرعت بناسوت المسيح واقنوم روح القدس تدرعت بناسوت مريم ولولا كون هذين
الاقنومين ذاتين مستقلتين والا لما جاز عليهما مفارقة ذات الاب والتدرع بناسوت عيسى ومريم ولما اثبتوا ذوات
ثلاثة مستقلة فقد اشركوا واما انهم اتخذوا احبارهم اربابا من دون الله فيدل عليه وجوه احدها انهم كانوا يطيعونهم
في التحليل والتحريم والثاني انهم كانوا يسجدون لاحبارهم والثالث قال ابو مسلم من مذهبهم ان من صار كاملا في
الرياضة والمجاهدة ظهر فيه اثر حلول اللاهوت فيقدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فهم وان لم
يطلقوا عليه لفظ الرب الا انهم اثبتوا في حقه الربوبية والرابع هو انهم كانوا يطيعون احبارهم في المعاصي
ولا معنى للربوبية الا ذلك ونظيره قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه فثبت ان النصارى جمعوا بين هذه الامور
الثلاثة وكان القول ببطلان هذه الثلاثة كالامر المتفق عليه بين جمهور العقلاء وذلك لان قبل المسيح ما كان
المعبود الا الله فوجب ان يبقى الامر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وايضا القول بالشرك باطل باتفاق الكل وايضا
اذا كان الخالق والمنعم بجميع النعم هو الله تعالى وجب ان لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد والطاعة
الا اليه دون الاحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه الامور الثلاثة ثم قال تعالى فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون
والمعنى ان ابوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني اظهروا انكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد ان تحملوا غيركم عليه
قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تحاجون في ابرهيم وما انزلت التورية والانجيل الا من بعده افلا تعقلون اعلم ان اليهود
كانوا يقولون ان ابرهيم على ديننا والنصارى كانوا يقولون ذلك فابطل الله عليهم ذلك بان التورية والانجيل ما
انزلا الا من بعده فكيف ان يكون يهوديا او نصرانيا فان قيل فهذا ايضا لازم عليكم لانكم تقولون ان ابرهيم كان على يعقل
دين الاسلام والاسلام انما انزل بعده بزمان طويل فان قلتم المراد ان ابرهيم كان في اصول الدين على المذهب
الذي عليه المسلمون الان فنقول فلم لا يجوز ايضا ان يقول اليهودي ان ابرهيم كان يهوديا يعني انه كان على الدين
الذي عليه اليهود وكون التورية والانجيل نازلين بعد ابرهيم لا ينافي كونه يهوديا او نصرانيا بهذا التفسير كما ان
كون القران نازلا بعده لا ينافي كونه مسلما والجواب ان القران اخبر ان ابرهيم كان مسلما حنيفا وليس في التورية
والانجيل ان ابرهيم كان يهوديا او نصرانيا فظهر الفرق ثم نقول اما ان النصارى ليسوا على ملة ابرهيم فلان مذاهبهم
لان المسيح ما كان موجودا في زمان ابرهيم فما كان عبادته مشروعة في زمان ابرهيم لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح
مخالفة لملة ابرهيم لا محالة واما ان اليهود ليسوا على ملة ابرهيم وذلك لانه لا شك انه كان لله تعالى تكاليف على الخلق
قبل مجيء موسى عليه السلام ولا شك ان الموصل لتلك التكاليف الى الخلق واحد من البشر ولا شك ان ذلك الانسان
قد كان مؤيدا بالمعجزات والا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه فاذن قد كان قبل مجيء موسى عليه السلام
انبياء وكانت لهم شرائع معينة فاذا جاء موسى فاما ان يقال انه جاء بتقرير تلك الشرائع او بتغييرها فان جاء بتقريرها
لم يكن موسى صاحب الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وان كان قد جاء بشرع اخر

سوى

سوى شرع من تقدمه فقال بالنسخ فثبت انه لا بد وان يكون دين كل الانبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون
ينكرون ذلك فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابرهيم فظهر بطلان قول اليهود والنصارى بان ابرهيم كان يهوديا
او نصرانيا فهذا هو المراد من الاية قوله تعالى ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله
يعلم وانتم لا تعلمون ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين ان اولى الناس
بابرهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين امنوا والله ولي المؤمنين فيه مسائل المسئلة الاولى قرا عاصم
وحمزة والكسائي ها انتم بالمد والهمزة وقرا نافع وابو عمرو بغير همزة ولا مد الا بقدر خروج الالف الساكنة
وقرا ابن كثير بالهمزة والقصر على وزن صنعتم وقرا ابن عامر بالمد دون الهمزة فمن مد ولم يهمز فعلى الاصل لانهما حرفان
ها وانتم ومن لم يمد ولم يهمز فللتخفيف من غير اخلال المسئلة الثانية اختلفوا في اصل ها انتم فقيل ها تنبيه والاصل
انتم وقيل اصله اانتم فقلبت الهمزة الاولى ها كقولهم هرقت الماء واراقه وهؤلاء مبني على الكسر واصله اولاء دخلت
عليه هاء التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فان قيل اين خبر انتم في قوله ها انتم قلنا فيه ثلاثة اوجه الاول قال
صاحب الكشاف ها للتنبيه وانتم مبتدا وهؤلاء خبره وحاججتم جملة مستانفة مبينة للجملة الاولى يعني
انتم هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم جادلتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم
به علم الثاني ان يكون انتم مبتداء وهؤلاء خبره بمعنى اولاء على معنى الذي وما بعده صلة له الثالث ان يكون انتم مبتدا
وهؤلاء عطف بيان وحاججتم خبره والتقدير انتم يا هؤلاء حاججتم المسئلة الثالثة المراد من قوله حاججتم فيما لكم
به علم هو انهم زعموا ان شريعة التورية والانجيل مخالفة لشريعة القران فكيف تحاجون فيما ليس لكم به علم وهو
ادعاؤكم ان شريعة ابرهيم كانت مخالفة لشريعة محمد صلى الله عليه وسلم فيحتمل في قوله ها انتم هؤلاء حاججتم
فيما لكم به علم انه لم يصفهم بالعلم حقيقة وانما اراد هب انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه
فيما لا علم لكم به البتة ثم حقق ذلك بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرائع في الموافقة والمخالفة وانتم لا تعلمون
كيفية تلك الاحوال ثم بين تعالى ذلك مفصلا فقال ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا فكذبهم فيما ادعوه من موافقته
لهما ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون
النصارى في قولهم بالهية المسيح وكون اليهود مشركين في قولهم بالتشبيه فان قيل قولكم ابرهيم على دين الاسلام مشركين
اتريدون به الموافقة في الاصول او في الفروع فان كان الاول لم يكن هذا مختصا بدين الاسلام بل نقطع بان ابرهيم
ايضا على دين اليهود اعني ذلك الدين الذي جاء به موسى وكان ايضا على دين النصارى اعني تلك النصرانية التي جاء بها
عيسى فان اديان الانبياء لا يجوز ان تكون مختلفة في الاصول وان اردتم به الموافقة في الفروع فيلزم ان لا يكون محمد عليه السلام
صاحب الشرع البتة بل كان كالمقرر لدين غيره وايضا فمن المعلوم بالضرورة ان التعبد بالقران ما كان موجودا في زمان
ابرهيم فتلاوة القران مشروعة في صلواتنا وغير مشروعة في صلواتهم قلنا جاز ان يكون المراد به الموافقة
في الاصول والغرض منه بيان انه ما كان موافقا في اصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا
هذا وجاز ايضا ان يقال المراد به الفروع وذلك لان الله تعالى نسخ تلك الفروع بشرع موسى ثم في زمان محمد عليه السلام
نسخ شرع موسى بتلك الشريعة التي كانت ثابتة في زمان ابرهيم وعلى هذا التقدير يكون محمد عليه السلام صاحب الشرع
ثم كان غالب شرع محمد موافقا لشرع ابرهيم فلو وقعت المخالفة في القليل لم يقدح ذلك في حصول الموافقة
ثم ذكر تعالى ان اولى الناس بابرهيم [illegible] والذين امنوا [illegible] وسائر المؤمنين
قوله تعالى ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا انفسهم وما يشعرون اعلم انه تعالى لما بين
ان من طريقة اهل الكتاب العدول عن الحق والاعراض عن قبول الحجة بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون
في اضلال من امن بالرسول عليه السلام بالقاء الشبهات كقولهم ان محمدا مقر بموسى وعيسى ومدع لنفسه النبوة
وايضا ان موسى اخبر في التورية بان شرعه لا يزول وايضا القول بالنسخ [illegible]
[illegible]
[illegible]
قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون اعلم انه تعالى لما بين حال الطائفة
[illegible]
[illegible]
في قوله بايات الله وجوه الاول المراد منها الايات الواردة في التورية والانجيل [illegible]
الاول ما في هذين الكتابين من البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها ما في هذين الكتابين ان ابرهيم
كان حنيفا مسلما [illegible]

بالآيات يحتمل وجهين احدهما انهم ما كانوا كافرين بالتورية بل كانوا كافرين بما يدل التورية عليه فاطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز الثاني انهم كانوا كافرين بنفس التورية لانهم كانوا يحرفونها وكانوا ينكرون وجود تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما قوله وانتم تشهدون فالمعنى على هذا القول انهم عند حضور المسلمين وعند حضور عوامهم كانوا ينكرون اشتمال التورية والانجيل على الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام ثم اذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى يبغونها عوجا وانتم شهداء واعلم ان تفسير الآية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الآية على الاخبار عن الغيب لانه عليه السلام اخبرهم بما كتموه في انفسهم ويظهرون للناس غيره ولا شك ان الاخبار عن الغيب معجز الوجه الثاني في تفسير آيات الله انها هي القرآن وقوله وانتم تشهدون يعني انكم تنكرون عند العوام كون القرآن معجزا ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا الوجه الثالث المراد بآيات الله جملة المعجزات التي ظهرت على النبي عليه السلام وعلى هذا القول فقوله تعالى وانتم تشهدون معناه انكم انما عرفتم بدلالة المعجزات التي ظهرت على صدق سائر الانبياء على صدقهم من حيث ان المعجز قائم مقام التصديق من الله فاذا شهدتم بان المعجز دل على صدق سائر الانبياء عليهم السلام من هذا الوجه ثم تشاهدون حصول هذا الوجه في حق محمد صلى الله عليه وسلم كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته مناقضا لما شهدتم بحقيته من دلالة معجزات سائر الانبياء عليهم السلام على صدقهم قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون اعلم ان علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان احديهما انهم كانوا يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم انه رسول الله من عند الله والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في الآية الاولى وثانيهما انهم كانوا يجتهدون في القاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبينات والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في هذه الآية الثانية فالمقام الاول مقام الغواية والضلال والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال وفيه مسائل المسئلة الاولى قرئ تلبسون بالتشديد وقرأ يحيى بن وثاب تلبسون بفتح التاء اي تلبسون الحق مع الباطل كقوله كلابس ثوبي زور وقوله اذا هو بالمجد ارتدى وتأزرا

صدره
ولا اب وابنا مثل مروان وابنه

المسئلة الثانية اعلم ان الساعي في اخفاء الحق لا سبيل له الى ذلك الا من احد وجهين اما بالقاء شبهة تدل على الباطل او باخفاء الدليل الذي يدل على الحق فقوله لم تلبسون الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول وقوله تعالى وتكتمون الحق اشارة الى المقام الثاني اما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل ههنا وجوها احدها تحريف التورية فيخلطون المنزل بالمحرف عن الحسن وابن زيد وثانيها انهم تواطئوا على اظهار الاسلام اول النهار ثم الرجوع عنه في آخر النهار تشكيكا للناس عن ابن عباس وقتادة وثالثها ان يكون في التورية ما يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم من البشارة والنعت والصفة ويكون في التورية ايضا ما يوهم خلاف ذلك فيكون كالمحكم والمتشابه فيلبسون على الضعفاء احد الامرين بالآخر كما يفعله كثير من المشبهة وهذا قول القاضي ورابعها انهم كانوا يقولون ان محمدا صلى الله عليه وسلم معترف بان موسى حق ثم ان التورية دالة على ان شرع موسى لا ينسخ وكل ذلك القاء للشبهات اما قوله تعالى وتكتمون الحق فالمراد ان الآيات الموجودة في التورية الدالة على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان الاستدلال بها مفتقرا الى التفكر والتأمل والقوم كانوا يجتهدون في اخفاء تلك الالفاظ التي كان بمجموعها يتم هذا الاستدلال مثل ما ان اهل البدعة في زماننا يسعون في ان لا تصل الى عوامهم دلائل المحققين اما قوله تعالى وانتم تعلمون ففيه وجوه احدها انكم تعلمون انكم انما تفعلون ذلك عنادا وحسدا وثانيها وانتم تعلمون اي انتم ارباب العلم والمعرفة لا ارباب الجهل والجهالة وثالثها انتم تعلمون ان عقاب من يفعل مثل هذه الافعال عظيم المسئلة الثالثة قال القاضي قوله تعالى لم تكفرون ولم تلبسون الحق بالباطل فيه دلالة على ان ذلك فعلهم لانه لا يجوز ان يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلتم وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية ان حدثت لا لمحدث لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة اخرى وان كان محدثها هو الله تعالى لزمكم ما الزمتموه علينا قوله تعالى وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل اردف ذلك بان حكى نوعا واحدا من انواع تلبيساتهم وهو هذا المذكور في هذه الآية وههنا مسائل المسئلة الاولى قول بعضهم لبعض آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار يحتمل ان يكون المراد كل ما انزل او يكون المراد بعض ما انزل اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان اليهود والنصارى استخرجوا حيلة في تشكيك ضعفة المسلمين في صحة الاسلام وهو ان يظهروا التصديق بما ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم من الشرائع في بعض الاوقات ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه فان الناس متى شاهدوا هذا قالوا هذا التكذيب ليس لاجل الحسد والعناد والا لما آمنوا به في اول الامر واذا لم يكن هذا التكذيب لاجل الحسد والعناد وجب ان يكون لاجل انهم اهل الكتاب وقد تفكروا في امره واستقصوا في البحث عن دلائل نبوته فلاح لهم بعد التأمل التام والبحث الوافي انه كذاب فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين في صحة نبوته وقيل تواطأ اثنا عشر من احبار يهود خيبر على هذا الطريق وقوله لعلهم يرجعون معناه انا متى القينا هذه الشبهة فلعل اصحابه يرجعون عن دينه الوجه الثاني يحتمل ان يكون معنى الآية ان رؤساء اليهود والنصارى قال بعضهم لبعض نافقوا واظهروا الوفاق للمؤمنين ولكن بشرط ان تثبتوا على دينكم اذا خلوتم باخوانكم من اهل الكتاب فان امر هؤلاء المؤمنين في اضطراب فزجوا الايام معهم بالنفاق فربما ضعف امرهم واضمحل دينهم ويرجعوا الى دينكم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى لما قال ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا اتبعه بقوله بشر المنافقين وهو بمنزلة قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الثاني انه تعالى اتبع هذه الآية بقوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فهذا يدل على انهم نهوا عن غير دينهم الذي كانوا عليه وكان قولهم آمنوا به وجه النهار امرا بالنفاق الوجه الثالث قال الاصم قال بعضهم لبعض ان كذبتموه في جميع ما جاء به فان عوامكم يعلمون كذبكم لان كثيرا مما جاء به حق ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في بعض حتى يحمل الناس

تكذيبكم به

تكذيبكم به على الانصاف لا على العناد فيقبلوا قولكم الاحتمال الثاني ان يكون قوله آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار بعض ما انزل والقائلون بهذا القول حملوه على امر القبلة وذكروا فيه وجهين الاول قال ابن عباس وجه النهار اوله وهو صلوة الصبح واكفروا آخره يعني صلوة الظهر وتقريره انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى بيت المقدس بعد ان قدم المدينة ففرح اليهود بذلك وطمعوا ان يكون منهم فلما حوله الله الى الكعبة كان ذلك عند صلوة الظهر قال كعب بن الاشرف وغيره آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار يعني آمنوا بالقبلة التي صلى اليها صلوة الصبح فهي الحق واكفروا بالقبلة التي صلى اليها صلوة الظهر وهي آخر النهار وهي الكفر الثاني انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك عليهم فقال بعضهم لبعض صلوا الى الكعبة في اول النهار ثم اكفروا بهذه القبلة في آخر النهار وصلوا الى الصخرة لعلهم يقولون ان اهل الكتاب اصحاب العلم فلولا انهم عرفوا بطلان هذه القبلة لما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة المسئلة الثانية الفائدة في اخبار الله تعالى عن تواضعهم على هذه الحيلة وجوه الاول ان هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم وما اطلعوا عليها احدا من الاجانب فلما اخبر الرسول عنها كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا الثاني انه تعالى لما اطلع المؤمنين على تواطئهم على هذه الحيلة لم يحصل لهذه الحيلة اثر في قلوب المؤمنين ولولا هذا الاعلام لكان ربما اثرت هذه الحيلة في قلب بعض من كان في ايمانه ضعف الثالث ان القوم لما افتضحوا في هذه الحيلة صار ذلك رادعا لهم عن الاقدام على امثالها من الحيل والتلبيس المسئلة الثالثة وجه النهار هو اوله والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لانه اول ما يواجه منه كما يقال لاول الثوب وجه الثوب وروى ثعلب عن ابن الاعرابي اتيته بوجه نهار وصدر نهار وشباب نهار اي اول نهار وانشد ربيع ابن زياد شعر من كان مسرورا بمقتل مالك فليأت نسوتنا بوجه نهار ثم قال تعالى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم واتفق المفسرون على ان هذا بقية كلام اليهود وفيه وجهان الاول المعنى ولا تصدقوا الا نبيا يقرر شرايع التورية فاما من جاء بتغيير شيء من احكام التورية فلا تصدقوه وهذا هو مذهب اليهود الى اليوم وعلى هذا التفسير يكون اللام في قوله الا لمن تبع صلة زائدة فانه يقال صدقت فلانا ولا يقال صدقت لفلان وكون هذه اللام زائدة جائز كقوله تعالى ردف لكم والمراد ردفكم الثاني انه ذكر قبل هذه الآية قوله آمنوا به وجه النهار واكفروا به آخره ثم قال في هذه الآية لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم اي لا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم كانهم قالوا ليس الغرض من الاتيان بذلك التلبيس الا ابقاء اتباعكم على دينكم فالمعنى فلا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم فان مقصود كل احد حفظ اتباعه واشياعه على متابعته ثم قال تعالى قل ان الهدى هدى الله قال ابن عباس معناه الدين دين الله ومثله في سورة البقرة قل ان هدى الله هو الهدى واعلم انه لا بد من بيان انه كيف صار هذا الكلام جوابا عما حكاه عنهم فنقول اما على الوجه الاول وهو قولهم لا دين الا ما هم عليه فهذا الكلام انما صلح جوابا عنه من حيث ان الذي هم عليه انما ثبت دينا من جهة الله لانه تعالى امر به وارشد اليه واوجب الانقياد له واذا كان كذلك فمتى امر بعد ذلك بغيره وارشد الى غيره واوجب الانقياد لغيره كان دينا يجب ان يتبع وان كان مخالفا لما تقدم لان الدين انما صار دينا بحكمه وهدايته فحيثما كان حكمه وجبت متابعته ونظيره قوله تعالى جوابا لهم عن قولهم ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يعني الجهات كلها لله فله ان يحول القبلة الى اي جهة شاء اما على الوجه الثاني فالمعنى ان الهدى هدى الله وقد جئتكم به فلن ينفعكم في دفعه هذا الكيد الضعيف ثم قال ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم واعلم ان هذه الآية من المشكلات الصعبة فنقول هذا اما ان يكون من جملة كلام الله او يكون من جملة كلام اليهود او من تتمة قولهم ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم وقد ذهب الى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين اما الاول ففيه وجوه الاول قرأ ابن كثير أأن يؤتى بمد الالف على الاستفهام والباقون بفتح الالف من غير مد ولا استفهام فان اخذنا بقراءة ابن كثير فالوجه ظاهر وذلك لان هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى ان كان ذا مال وبنين اذا تتلى عليهم آياتنا قال اساطير الاولين والمعنى أمن اجل ان يؤتى احد شرايع مثل ما اوتيتم من الشرايع تنكرون اتباعه ثم حذف الجواب للاختصار وهذا الحذف كثير يقول الرجل بعد طول العتاب لصاحبه وبعد تعديده عليه ذنوبه بعد كثرة احسانه أمن قلة احساني اليك أمن اهانتي لك والمعنى أمن هذا فعلت ما فعلت ونظيره قوله امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وهذا الوجه مروي عن مجاهد وعيسى بن عمر اما قراءة من قرأ بقصر الالف من ان فقد يمكن ايضا حملها على معنى الاستفهام كما قرئ سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم بالمد والقصر وكذا قوله ان كان ذا مال وبنين قرئ بالمد والقصر وقال امرؤ القيس شعر تروح من الحي ام تبتكر وماذا عليك ولم تنتظر اراد أتروح من الحي فحذف الف الاستفهام واذا ثبت ان هذه القراءة محتملة لمعنى الاستفهام كان التقرير ما شرحناه في القراءة الاولى الوجه الثاني ان اولئك لما قالوا لاتباعهم لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم امر الله تعالى نبيه عليه السلام ان يقول لهم ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد سواكم من الهدى مثل ما اوتيتم او يحاجوكم يعني هؤلاء المسلمين بذلك عند ربكم ان لم تقبلوا ذلك منهم اقصى ما في الباب انه يفتقر في هذا التأويل الى اضمار قوله فلا تنكروا لان عليه دليلا وهو قوله ان الهدى هدى الله فانه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى ان يؤتيه من يشاء من عباده ومتى كان كذلك لزم ترك الانكار الوجه الثالث ان الهدى اسم للبيان كقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقوله ان الهدى مبتداء وقوله هدى الله بدل عنه وقوله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم خبر باضمار حرف لا والتقدير قل يا محمد لامتك ان بيان الله هو ان لا يؤتى احد مثل ما اوتيتم وهو دين الاسلام الذي هو افضل الاديان وان لا يحاجوكم يعني هؤلاء اليهود عند ربكم في الآخرة لانكم محقون وانهم مضلون وهذا التأويل ليس فيه الا انه لا بد من اضمار حرف لا وهو جائز كما في قوله تعالى ان تضلوا اي لا تضلوا الوجه الرابع الهدى اسم ان وهدى الله بدل منه وان يؤتى احد خبره والتقدير ان هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم وعلى هذا التأويل فقوله او يحاجوكم عند ربكم

اليه

لابد فيه من اضمار والتقدير او يحاجوكم عند ربكم فيقضي عليهم والمعنى ان الهدى هو ما هديتكم به من دين الاسلام الذي من حاجكم به عندي قضيت لكم عليه وفي قوله عند ربكم ما يدل على هذا الاضمار لان حكمه بكونه ربا لهم يدل على كونه راضيا عنهم وذلك مشعر بانه يحكم لهم ولا يحكم عليهم الاحتمال الثاني ان يكون قوله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من تتمة كلام اليهود وفيه تقديم وتأخير والتقدير ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله فالواو والمعنى لا تظهروا ايمانكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لاهل دينكم واسروا تصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من كتب الله مثل ما اوتيتم ولا تفشوه الا الى اشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتا ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام اما قوله تعالى او يحاجوكم عند ربكم فهو عطف على ان يؤتى والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى الجمع بمعنى ولا تؤمنوا لغير اتباعكم ان المسلمين يحاجونكم يوم القيمة بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة وعندي هذا التفسير ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان جد القوم في حفظ اتباعهم عن قبول دين محمد عليه السلام كان اعظم من جدهم في حفظ غير اتباعهم عنه فكيف يليق ان يوصي بعضهم بعضا بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد عليه السلام عند اتباعهم واشياعهم وان يمتنعوا من ذلك عند الاجانب هذا في غاية البعد الثاني ان على هذا التقدير يتفكك النظم ويقع فيه تقديم وتأخير لا يليق بكلام الفصحاء الثالث ان على هذا التقدير لابد من الحذف فان التقدير قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله ولا بد من حذف قل في قوله قل ان الفضل بيد الله الرابع انه كيف وقع قوله قل ان الهدى هدى الله فيما بين جزئي كلام واحد فان هذا في غاية البعد عن الكلام المستقيم قال القفال يحتمل ان يكون قوله قل ان الهدى هدى الله كلاما امر الله نبيه ان يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود الى هذا الموضع لانه لما حكى عنهم في هذا الموضع قولا باطلا لا جرم ادب رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقابله بقول حق ثم يعود الى حكاية تمام كلامهم كما اذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولا فيه كفر فيقول عند بلوغه الى تلك الكلمة آمنت بالله او يقول لا اله الا الله او يقول تعالى الله ثم يعود الى تمام تلك الحكاية فيكون قوله تعالى قل ان الهدى هدى الله من هذا الباب ثم اتى بعده بتمام قول اليهود الى قوله او يحاجوكم عند ربكم ثم امر النبي بمحاجتهم في هذا وتنبيههم على بطلان قولهم فقال قل ان الفضل بيد الله الى آخره الاشكال الخامس في هذا الوجه ان الايمان اذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى الى المصدق بحرف اللام لا يقال صدقت لزيد بل يقال صدقت زيدا وكان ينبغي ان يقال ولا تؤمنوا الا من تبع دينكم وعلى هذا التقدير يحتاج الى حذف اللام في قوله لمن تبع دينكم ويحتاج الى اضمار الباء او ما يجري مجراها في قوله ان يؤتى لان التقدير الا من تبع دينكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم فقد اجتمع في هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء النظم وفساد المعنى قال ابو علي الفارسي لا يبعد ان يحمل الايمان على الاقرار فيكون المعنى ولا تقروا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لمن تبع دينكم وعلى هذا التقدير لا يكون اللام زائدة لكن لابد من اضمار حرف الباء وما يجري مجراه على كل حال فهذا محصل ما قيل في تفسير هذه الآية ثم قال تعالى قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واعلم انه تعالى حكى عن اليهود امرين احدهما ان يؤمنوا وجه النهار ويكفروا آخره ليصير ذلك شبهة للمسلمين في صحة الاسلام فاجاب عنه بقوله قل ان الهدى هدى الله والمعنى ان مع كمال هداية الله وقوة بيانه لا يكون لهذه الشبهة الركيكة قوة ولا اثر والثاني انه حكى عنهم انهم استنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتوا من الكتاب والحكم والنبوة فاجاب عنه بقوله قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والمراد بالفضل الرسالة وهو في اللغة عبارة عن الزيادة واكثر ما يستعمل في زيادة الاحسان والفاضل الزائد على غيره في خصال الخير ثم كثر استعمال الفضل حتى صار لكل نفع قصد به فاعله الاحسان الى الغير وقوله بيد الله اي انه مالك له قادر عليه وقوله يؤتيه من يشاء اي هو تفضل موقوف على مشيئته وهذا يدل على ان النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق لانه تعالى جعلها من باب الفضل الذي له ان يفعله وان لا يفعله ولا يصح ذلك في المستحق الا على وجه المجاز وقوله والله واسع عليم مؤكد لهذا المعنى لان كونه واسعا يدل على كمال القدرة وكونه عليما يدل على كمال العلم فيصح منه لمكان كمال القدرة ان يتفضل على اي عبد شاء وباي تفضل شاء ويصح منه لمكان كمال العلم ان لا يكون شيء من افعاله الا على وجه الحكمة والصواب ثم قال يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهذا كالتأكيد لما تقدم والفرق بين هذه الآية وبين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه فبين بقوله ان الفضل بيد الله قادر على ان يؤتي بعض عباده مثل ما آتاكم من المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها ثم قال يختص برحمته والرحمة المضافة الى الله تعالى امر اعلى من ذلك الفضل فان هذه الرحمة ربما بلغت في الشرف وعلو المرتبة الى ان لا يكون من جنس ما آتاهم بل يكون اعلى واجل من ان تقاس الى ما آتاهم ويحصل من مجموع الآيتين انه لا نهاية لمراتب اعزاز الله واكرامه لعباده وان قصر نعامه واكرامه على مراتب معينة وعلى اشخاص معينين جهل بكمال الله في القدرة والحكمة قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون بلى من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى حكى عنهم في الآية المتقدمة انهم ادعوا انهم اوتوا من المناصب الدينية ما لم يؤت احد غيرهم مثله ثم انه تعالى بين ان الخيانة مستقبحة عند جميع ارباب الاديان وهم مصرون عليها فدل هذا على كذبهم الثاني انه تعالى لما حكى في الآية المتقدمة قبائح احوالهم فيما يتعلق بالاديان وهو انهم قالوا لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم حكى في هذه الآية بعض قبائح احوالهم فيما يتعلق بالاعمال وهو اصرارهم على الخيانة والظلم واخذ اموال الناس في القليل والكثير وههنا مسائل المسئلة الاولى الآية دالة على انقسامهم الى قسمين بعضهم اهل الامانة وبعضهم اهل الخيانة وفيه اقوال الاول ان اهل الامانة منهم هم الذين اسلموا اما الذين بقوا على اليهودية فهم مصرون على الخيانة لان مذهبهم انه يحل لهم قتل كل من خالفهم في الدين واخذ اموالهم فنظير هذه الآية قوله تعالى ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون

مع قوله

مع قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون الثاني ان اهل الامانة هم النصارى واهل الخيانة هم اليهود والدليل عليه ما ذكرنا ان مذهب اليهود انه يحل لهم قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان الثالث قال ابن عباس اودع رجل عند عبد الله بن سلام الفا ومائتي اوقية من ذهب فاداه اليه فاودع آخر فنحاص بن عازوراء دينارا فخانه فنزلت الآية المسئلة الثانية يقال امنته بكذا وعلى كذا كما يقال مررت به وعليه فمعنى الباء الصاق الامانة ومعنى على استعلاء الامانة فمن اوتمن على شيء فقد صار ذلك الشيء في معنى الملتصق به لقربه واتصاله بحفظه وحياطته وايضا صار المودع كالمستعلي على تلك الامانة والمستولي عليها فلهذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلتى العبارتين وقيل ان معنى قولك امنتك بدينار اي وثقت بك فيه وقيل امنتك عليه اي جعلتك امينا عليه وحافظا والله اعلم المسئلة الثالثة المراد من ذكر القنطار والدينار ههنا العدد الكثير والعدد القليل يعني ان فيهم من هو في غاية الامانة حتى لو اوتمن على الاموال الكثيرة ادى الامانة فيها ومنهم من هو في غاية الخيانة حتى لو اوتمن على الشيء القليل فانه يخون فيه ونظيره قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا وعلى هذا الوجه فلا حاجة بنا الى ذكر مقدار القنطار وذكروا فيه وجوها الاول ان القنطار الف ومائتا اوقية قالوا لان الآية نزلت في عبد الله بن سلام حين استودعه رجل من قريش الفا ومائتي اوقية من الذهب فرده ولم يخن فيه فهذا يدل على ان القنطار هو ذلك المقدار الثاني روى عن ابن عباس انه ملء جلد ثور من الذهب الثالث قيل القنطار هو الف الف دينار او الف الف درهم وقد تقدم القول في تفسير القنطار المسئلة الرابعة قرأ حمزة وعاصم في رواية ابي بكر يؤده بسكون الهاء وروى ايضا ذلك عن ابي عمرو وقال الزجاج هذا غلط من الراوي عن ابي عمرو كما غلط في بارئكم باسكان الهمزة وانما كان ابو عمرو يختلس الحركة واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بان قال الجزم ليس في الهاء وانما هو فيما قبل الهاء والهاء اسم المكنى والاسماء لا تجزم في الوصل وقال الفراء من العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها فيقول ضربته ضربا شديدا كما يسكنون ميم انتم وقمتم واصلها الرفع وانشد لما راى ان لا دعه ولا شبع وقرئ ايضا باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء وقرئ باشباع الكسرة في الهاء وهو الاصل ثم قال تعالى ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في لفظ القائم وجهان منهم من حمله على حقيقته قال السدي يعني الا ما دمت قائما على رأسه بالاجتماع معه والملازمة له والمعنى انه يكون معترفا بما دفعت اليه ما دمت قائما على رأسه فان انظرته واخرته انكر ومنهم من حمل لفظ القائم على مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس المراد من هذا القيام الالحاح والخصومة والتقاضي والمطالبة قال ابن قتيبة اصله ان المطالب للشيء يقوم فيه والتارك له يقعد عنه دليله قوله تعالى امة قائمة اي عاملة بامر الله غير تاركة ثم قيل لكل من واظب على مطالبة امر انه قام به وان لم يكن ثمة قيام الثاني قال ابو علي الفارسي القيام بمعنى الدوام والثبات وذكرنا ذلك في قوله يقيمون الصلوة ومنه قوله دينا قيما اي دائما ثابتا لا ينسخ فمعنى قوله الا ما دمت عليه قائما اي دائما ثابتا في مطالبتك اياه بذلك المال المسئلة الثانية يدخل تحت قوله من ان تأمنه بقنطار وبدينار العين والدين لان الانسان قد يأتمن غيره على الوديعة وعلى المبايعة وعلى المقارضة وليس في الآية ما يدل على التعيين والمنقول عن ابن عباس انه حمله على المبايعة فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار فيؤده اليك ومنهم من تبايعه بثمن الدينار فلا يؤده اليك ونقلنا ايضا ان الآية نزلت في ان رجلا اودع مالا كثيرا عند عبد الله بن سلام ومالا قليلا عند فنحاص بن عازوراء فخان هذا اليهودي في القليل وعبد الله بن سلام ادى الامانة فثبت ان اللفظ محتمل لكل الاقسام ثم قال تعالى ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل والمعنى ان ذلك الاستحلال والخيانة هو بسبب انهم يقولون ليس علينا فيما اصبنا من اموال العرب سبيل وههنا مسائل المسئلة الاولى ذكروا في السبب الذي لاجله اعتقد اليهود هذا الاستحلال وجوها الاول انهم مبالغون في التعصب لدينهم فلا جرم يقولون يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان روي في الخبر انه لما نزلت هذه الآية قال النبي عليه السلام كذب اعداء الله ما من شيء كان في الجاهلية الا وهو تحت قدمي الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر الثاني ان اليهود قالوا نحن ابناء الله واحباؤه والخلق لنا عبيد فلا سبيل لاحد علينا اذا اكلنا اموال عبيدنا الثالث ان اليهود انما ذكروا هذا الكلام لا مطلقا لكل من خالفهم بل للعرب الذين آمنوا بالرسول عليه السلام روي ان اليهود بايعوا رجالا في الجاهلية فلما اسلموا طالبوهم بالاموال فقالوا ليس لكم علينا حق لانكم تركتم دينكم واقول من المحتمل انه كان من مذهب اليهود ان من انتقل من دين باطل الى دين آخر باطل كان في حكم المرتد فهو وان اعتقد وا ان العرب كانوا كفارا الا انهم لما اعتقدوا في الاسلام انه كفر حكموا على العرب الذين اسلموا بالردة المسئلة الثانية نفي السبيل المراد منه نفي القدرة على المطالبة والالزام قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل انما السبيل على الذين يظلمون الناس المسئلة الثالثة الامي منسوب الى الام وسمي النبي عليه السلام اميا قيل لانه كان لا يكتب وذلك لان الام اصل الشيء فمن لا يكتب فقد بقي على اصله في ان لا يكتب وقيل نسب الى مكة وهي ام القرى ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون وفيه وجوه الاول انهم قالوا ان جواز الخيانة مع المخالف مذكور في التورية وكانوا كاذبين في ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كانت خيانته اعظم وجرمه افحش الثاني انهم يعلمون كون الخيانة محرمة الثالث انهم يعلمون ما على الخائن من الاثم قال تعالى بلى من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين اعلم ان في بلى وجهان احدهما انه لمجرد نفي ما قبله وهو قوله ليس علينا في الاميين سبيل فقال تعالى رادا عليهم بلى عليهم سبيل في ذلك وهذا اختيار الزجاج قال وعندي وقف التام على بلى وما بعده استيناف والثاني ان كلمة بلى كلمة

جعل دماءهم تحت قدميه اهدرها

تذكر ابتداء الكلام آخر بذكر بعده وذلك لان قولهم ليس علينا فيما نفعل جناح قائم مقام قولهم نحن احباء الله فذكر
تعالى ان اهل الوفاء بالعهد والتقي هم الذين يحبهم الله تعالى لا غيرهم وعلى هذا الوجه فانه لا يحسن الوقف على قوله بلى
ومن اوفى بعهده معنى الكلام في معنى الوفاء والعهد والضمير بعده يجوز ان يعود على اسم الله تعالى في قوله ويقولون
على الله الكذب ويجوز ان يعود على من لانه اقرب فيضاف المصدر الى المفعول والى الفاعل وهنا سؤالان السؤال
الاول بتقدير ان يعود الضمير الى الفاعل وهو من فانه يجب لو وفى اهل الكتاب بعهودهم وتركوا الخيانة فانهم
يكتسبون محبة الله الجواب الامر كذلك فانهم اذا وفوا بالعهود وفوا اول كل شيء بالعهد الاعظم وهو ما اخذ
الله تعالى عليهم في كتابهم من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو اتقوا الله في ترك الخيانة لاتقوه في ترك الكذب على الله
وفي ترك تحريف التورية السؤال الثاني اين الضمير الراجع من الجزاء الى من الجواب عموم المتقين قام مقام
رجوع الضمير واعلم ان هذه الاية دالة على تعظيم امر الوفاء بالعهد وذلك لان الطاعات محصورة في امرين التعظيم
لامر الله والشفقة على خلق الله والوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا وذلك لان ذلك سبب لمنفعة الخلق فهو شفقة
على خلق الله ولما امر الله به كان الوفاء به تعظيما لامر الله فثبت ان العبد مشتمل على جميع انواع الطاعات
والوفاء بالعهد كما يمكن في حق الغير يمكن ايضا في حق النفس لان الوافي بعهد النفس هو الآتي بالطاعات والتارك
للمحرمات لان عند ذلك تفوز النفس بالثواب وتبعد عن العقاب قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك وايمانهم
لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم اعلم ان في نظم هذه
الاية وجوها الاول انه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في اموال الناس ثم من المعلوم ان الخيانة
في اموال الناس لا تتمشى الا بالايمان الكاذبة لا جرم ذكر عقيب هذه الاية المشتملة على وعيد من يقدم
على الايمان الكاذبة الثاني انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ولا شك ان عهد الله
على كل مكلف ان لا يكذب على الله ولا يخون في دينه لا جرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك الثالث انه تعالى ذكر في الاية
السابقة خيانتهم في اموال الناس ثم ذكر في هذه الاية خيانتهم في عهد الله وخيانتهم في تعظيم اسمائه حين
يحلفون بها كاذبا ومن الناس من قال هذه الاية ابتداء كلام مستقل بنفسه في المنع من الايمان الكاذبة وذلك
لان اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت على انها نزلت في اقوام اقدموا على الايمان الكاذبة واذا كان كذلك
وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل ولا يختص باليهود وفي الاية مسائل
المسألة الاولى اختلفت الروايات في سبب النزول فمنهم من خصها باليهود الذين شرح الله احوالهم في الايات
المتقدمة ومنهم من خصها بغيرهم اما الاول ففيه وجهان الاول قال عكرمة انها نزلت في احبار اليهود كتموا
ما عهد الله اليهم في التورية من امر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بايديهم غيره وحلفوا انه من عند الله لئلا
يفوتهم الرشى والمآكل واخذ هؤلاء بقوله تعالى في سورة البقرة واوفوا بعهدي اوف بعهدكم الثاني انها نزلت
في ادعائهم انه ليس علينا في الاميين سبيل كتبوا بايديهم كتابا في ذلك وحلفوا انه من عند الله وهو قول الحسن
واما الاحتمال الثاني ففيه وجوه الاول انها نزلت في الاشعث بن قيس وخصم له في ارض اختصما الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للرجل اقم بينتك فقال ليس لي بينة فقال للاشعث فعليك اليمين فهم
الاشعث باليمين فانزل الله تعالى هذه الاية فنكل الاشعث عن اليمين ورد الارض الى الخصم واعترف بالحق وهو قول
ابن جريج الثاني قال مجاهد نزلت في رجل حلف يمينا فاجرة في تنفيق سلعته الثالث نزلت في عبدان وامرء
القيس اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ارض فتوجه اليمين على امرء القيس فقال انظرني الى الغد ثم جاء
من الغد واقر بالارض والاقرب الحمل على الكل فقوله ان الذين يشترون بعهد الله يدخل فيه جميع ما امر الله
به ويدخل فيه ما نصب عليه الادلة ويدخل المواثيق المأخوذة من جهة الرسل عليهم السلام ويدخل
فيه ما يلتزمه الرجل من قبل نفسه لان كل ذلك من عهد الله الذي يلزم الوفاء به ومنهم من عاهد الله
لئن آتانا من فضله لنصدقن الآية وقال واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤلا والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال
من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى الشراء وذلك لان
المشتري يأخذ شيئا ويعطي شيئا وكل واحد من المعطى والمأخوذ ثمن الآخر واما الايمان فحالها معلوم
وهي الحلف التي يؤكد بها الانسان خبره من وعد او وعيد او انكار او اثبات ثم قال تعالى اولئك لا خلاق
لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى فرع على ذلك
الشرط وهو الشراء بعهد الله والايمان ثمنا قليلا خمسة انواع من الجزاء اربعة منها في بيان صيرورتهم
محرومين عن الثواب والخامس في بيان وقوعهم في اشد العذاب اما المنع من الثواب فاعلم ان الثواب
عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم فقوله اولئك لا خلاق لهم في الآخرة اشارة الى حرمانهم
عن منافع الآخرة واما الثلاثة الباقية وهي قوله ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم فهو اشارة الى حرمانهم عن التعظيم
والاعزاز واما الخامس وهو قوله ولهم عذاب اليم فهو اشارة الى العقاب ولما نبهت لهذا الترتيب فلنتكلم في
شرح كل واحد من هذه الخمسة اما الاول وهو قوله لا خلاق لهم في الآخرة فالمعنى لا نصيب لهم في خير الآخرة
ونعيمها واعلم ان هذا العموم مشروط باجماع الامة بعدم التوبة فانه ان تاب عنها سقط الوعيد بالاجماع
وعلى مذهبنا مشروط ايضا بعدم العفو فانه تعالى قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء واما الثاني فهو قوله ولا يكلمهم الله وفيه سؤال وهو انه تعالى قال فوربك لنسألنهم اجمعين
عما كانوا يعملون وقال فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين فكيف الجمع بين هاتين الآيتين
وبين هذه الآية قال القفال في الجواب المقصود من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله عليهم لان من
منع غيره كلامه في الدنيا فانما ذلك لسخطه عليه واذا سخط انسان على آخر قال له لا اكلمك وقد يأمر بحجبه
عنه ويقول لا ارى وجه فلان واذا جرى ذكره لم يذكره بالجميل فثبت ان هذه الكلمات كنايات عن شدة

الغضب نعوذ بالله منه وهذا هو الجواب الصحيح ومنهم من قال لا يبعد ان يكون اسماع الله تعالى اولياءه كلامه
بغير سفير تشريفا عاليا يختص به اولياءه ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق وتكون المحاسبة معهم بكلام
الملائكة ومنهم من قال معنى هذه الاية انه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم والمعتمد هو الجواب الاول
واما الثالث فهو قوله ولا ينظر اليهم فالمراد انه لا ينظر اليهم بالاحسان يقال فلان لا ينظر الى فلان والمراد
به نفي الاعتداد به وترك الاحسان اليه والسبب لهذا المجاز ان من اعتد بالانسان التفت اليه واعاد نظره
اليه مرة بعد اخرى فلهذا السبب صار قولنا نظر اليه عبارة عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن ثمة نظر ولا يجوز
ان يكون المراد من هذا النظر الرؤية لانه تعالى يراهم كما يرى غيرهم ولا يجوز ان يكون المراد من النظر تقليب الحدقة
الى جانب المرئي التماسا لرؤيته لان هذا من صفات الاجسام وتعالى الهنا من ان يكون جسما وقد احتج الجبائي بهذه
الاية على ان النظر المقرون بحرف الى ليس للرؤية والا لزم في هذه الاية ان لا يكون الله تعالى رائيا لهم وذلك
باطل واما الرابع وهو قوله ولا يزكيهم ففيه وجوه الاول لا يطهرهم من دنس ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم
عليها والثاني لا يزكيهم اي لا يثني عليهم كما يثني على اوليائه الازكياء والتزكية من المزكي للشاهد مدح منه له
واعلم ان تزكية الله عباده قد تكون على السنة ملائكته كما قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام
عليكم بما صبرتم ثم قال وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وقد تكون الحيوة
بغير واسطة اما في الدنيا فكقوله التائبون العابدون واما في الآخرة فكقوله سلام قولا من رب رحيم واما
الخامس فهو قوله ولهم عذاب اليم فاعلم انه تعالى لما بين حرمانهم عن الثواب بين كونهم في العقاب الشديد المؤلم قوله تعالى
وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو
من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون اعلم ان هذه الاية تدل على ان الاية المتقدمة نازلة في اليهود
لان هذه الاية نزلت في اليهود بلا شك وهي معطوفة على ما قبلها فهذا يقتضي كون تلك الاية المتقدمة نازلة في
اليهود ايضا واعلم ان اللي عبارة عن عطف الشيء ورده عن الاستقامة الى الاعوجاج يقال لويت يده والتوى الشيء
اذا انحرف والتوى فلان علي اذا غير اخلاقه عن الاستواء الى ضده ولوى لسانه عن كذا اذا غيره ولوى فلان فلانا
عن رأيه اذا اماله عنه وفي الحديث لي الواجد ظلم وقال تعالى وراعنا ليا بالسنتهم اذا عرفت هذا الاصل ففي تأويل
الاية وجوه الاول قال القفال قوله يلوون السنتهم معناه ان يعمدوا الى اللفظ فيحرفونه في حركات الاعراب
تحريفا يتغير به المعنى وهذا كثير في لسان العرب فلا يبعد مثله في العبرانية فلما فعلوا مثل ذلك في الايات الدالة
على نبوة محمد عليه السلام من التورية كان ذلك هو المراد من قوله تعالى يلوون السنتهم وهذا تأويل في غاية الحسن
الثاني نقل عن ابن عباس انه قال ان النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا ينظر اليهم كتبوا كتابا شوشوا فيه
نعت محمد صلى الله عليه وسلم وخلطوه بالكتاب الذي كان فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ثم قالوا هذا من عند الله
فاذا عرفت هذا فنقول ان لي الانسان شبيه بالتشدق والتنطع والتكلف وذلك مذموم فعبر الله تعالى عن قراءتهم تنطع في الكلام تعمق
لذلك الكتاب الباطل بلي اللسان ذما لهم وعيبا ولم يعبر عنها بالقراءة والعرب تفرق بين الفاظ المدح والذم
في الشيء الواحد فيقولون في المدح خطيب مصقع وفي الذم مكثار ثرثار فقوله تعالى وان منهم لفريقا
يلوون السنتهم بالكتاب المراد قراءة ذلك الكتاب الباطل وهو الذي ذكره تعالى في قوله فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ثم قال وما هو من الكتاب اي وما هو من الكتاب الحق المنزل من عند الله بقي ههنا سؤالان الاول الى ما ذا يرجع
الضمير في قوله لتحسبوه والجواب الى ما دل عليه قوله يلوون السنتهم وهو المحرف الثاني كيف يمكن ادخال التحريف
في التورية مع شهرتها العظيمة بين الناس والجواب لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل يجوز عليهم التواطؤ على التحريف
ثم انهم عرضوا ذلك المحرف على بعض العوام وعلى هذا التقدير يكون هذا التحريف ممكنا والاصوب عندي في تفسير
الاية وجه آخر وهو ان الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها الى تدقيق النظر وتأمل القلب
والقوم كانوا يوردون عليها الاسولة المشوشة والاعتراضات المظلمة وكانت تصير تلك الدلائل مشتبهة على
السامعين واليهود كانوا يقولون مراد الله من هذه الايات ما ذكرناه لا ما ذكرتم فكان هذا هو المراد بالتحريف
وبلي الالسنة وهذا مثل ما ان المحق في زماننا اذا استدل باية من كتاب الله تعالى فالمبطل يورد عليه الاسولة والشبهات
ويقول ليس مراد الله ما ذكرت بل ما ذكرنا فكذا في هذه الصورة والله اعلم ثم قال تعالى ويقولون هو من
عند الله واعلم ان من الناس من قال انه لا فرق بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من
عند الله وما هو من عند الله وكرر هذا الكلام بلفظين مختلفين لاجل التأكيد اما المحققون فقالوا المغايرة حاصلة
وذلك لانه ليس كل ما لم يكن في الكتاب لم يكن من عند الله فان الحكم الشرعي قد ثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة
وتارة بالاجماع وتارة بالقياس والكل من عند الله فقوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب هذا نفي خاص
ثم عطف عليه النفي العام فقال ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وايضا يجوز ان يكون المراد من الكتاب
التورية ويكون المراد من قولهم هو من عند الله انه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم السلام مثل اشعيا
وارميا وحبقوق وذلك لان القوم في نسبة ذلك التحريف الى الله كانوا متحيرين فان وجدوا قوما من الاغمار
والبله الجاهلين بالتورية نسبوا ذلك المحرف الى انه من التورية وان وجدوا قوما عقلاء اذكياء زعموا انه
موجود في كتب سائر الانبياء عليهم السلام الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام واحتج الجبائي والكعبي على ان
فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقال لو كان لي اللسان بالتحريف والكذب خلقا لله تعالى لصدق اليهود في قولهم انه من
عند الله ولزم الكذب في قوله تعالى انه ليس من عند الله وذلك لانهم اضافوا الى الله ما هو من عنده والله نفى عن
نفسه ما هو من عنده ثم قال وكفى خزيا بقوم يجعلون اليهود اولى بالصدق من الله تعالى قال وليس لاحد ان يقول
المراد من قولهم هو من عند الله انه كلام الله وكتابه قال لانا لو حملناه على هذا الوجه فحينئذ لا يبقى بين قوله
لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله فرق واذا لم يبق الفرق

لم يحسن العطف وأجاب الكعبي عن هذا السؤال ايضا من وجهين آخرين الاول ان كون المخلوق من عند الخالق اوكد من كون المأمور به من عند الآمر به وحمل الكلام على الوجه الاقوى اولى والثاني ان قوله وما هو من عند الله نفي مطلق لكونه من عند الله وهذا ينفي كونه من عند الله بوجه من الوجوه فوجب ان لا يكون من عنده لا بالخلق ولا بالحكم اما قول الجبائي لو حملنا قوله تعالى ويقولون هو من عند الله على انه كلام الله لزم التكرار فجوابه ما ذكرنا ان قوله وما هو من الكتاب معناه انه غير موجود في الكتاب وهذا لا يمنع من كونه حكما لله تعالى ثابتا بقول الرسول او بطريق آخر فلما قال وما هو من عند الله ثبت نفي كونه حكما لله تعالى وعلى هذا الوجه زال التكرار واما الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما الكعبي فجوابه ان الجواب لا بد وان يكون منطبقا للسؤال والقوم ما كانوا في ادعاء ان ما ذكروه وفعلوه خلق الله تعالى بل كانوا يدعون انه حكم الله ونازل في كتابه فوجب ان يكون قوله وما هو من عند الله عائدا الى هذا المعنى لا الى غيره وبهذا الطريق يظهر فساد ما ذكروه في الوجه الثاني والله اعلم ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون والمعنى انهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم واعلم انه ان كان المراد من التحريف تغيير الفاظ التورية او اعراب الفاظه فالمقدمون عليه يجب ان يكونوا طائفة يسيرة يجوز التواطؤ منهم على الكذب وان كان المراد منه تشويش دلالة تلك الآيات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب القاء الشكوك والشبهات في وجه الاستدلالات لم يبعد اطباق الخلق الكثير عليه قوله تعالى ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا أيأمركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون اعلم انه تعالى لما بين ان عادة علماء اهل الكتاب التحريف والتبديل اتبعه بما يدل على ان من جملة ما حرفوه ما زعموا ان عيسى عليه السلام كان يدعي الالهية وانه كان يأمر قومه بعبادته فلهذا قال وما كان لبشر الاية وههنا مسائل المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الاية وجوه الاول قال ابن عباس لما قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله نزلت هذه الاية الثاني قيل ان ابا رافع القرظي من اليهود ورئيس وفد نجران من النصارى قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتريد ان نعبدك ونتخذك ربا فقال عليه السلام معاذ الله ان نعبد غير الله وان نأمر بعبادة غير الله فما بذلك بعثني ولا بذلك امرني فنزلت هذه الاية الثالث قال رجل يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض افلا نسجد لك فقال عليه السلام لا ينبغي ان يسجد لاحد من دون الله ولكن اكرموا نبيكم واعرفوا الحق لاهله الرابع ان اليهود لما ادعوا ان احدا لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه فالله تعالى قال لهم ان كان الامر كما قلتم وجب ان لا تشتغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب ان تأمروا الناس بطاعته والانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزمكم ان تحثوا الناس على الاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك وهذا الوجه يحتمله لفظ الاية لان قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله مثل قوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بقوله ما كان لبشر ان يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله على وجوه الاول قال الاصم معناه انهم لو ارادوا ان يقولوا ذلك لمنعهم الله عنه والدليل عليه قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين وقال لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحيوة وضعف الممات الثاني ان الانبياء عليهم السلام موصوفون بصفات لا يحصل معها ادعاء الالهية والربوبية منها ان الله تعالى اتاهم الكتاب والوحي وهذا لا يكون الا في النفوس الطاهرة والارواح الطيبة كما قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وقال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس والنفس الطاهرة يمتنع ان يصدر عنها هذه الدعوى ومنها ان ايتاء النبوة لا يكون الا بعد كمال العلم وذلك يمنع من هذه الدعوى وبالجملة فللانسان قوتان نظرية وعملية وما لم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الاخلاق الذميمة لا تكون النفس مستعدة لقبول الوحي والنبوة وحصول الكمال في القوة النظرية والعملية يمنع من مثل هذا القول والاعتقاد الثالث انه تعالى لا يشرف عبده بالنبوة والرسالة الا اذا علم منه انه لا يقول مثل هذا الكلام الرابع ان الرسول ادعى انه يبلغ الاحكام عن الله تعالى واحتج على صدقه في هذه الدعوى بالمعجزة فلو امرهم بعبادة نفسه فحينئذ يبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جائز واعلم انه ليس المراد من قوله ما كان لبشر انه يحرم عليه هذا الكلام لان ذلك محرم على كل الخلق فظاهر الاية يدل على انه انما لم يجز له ذلك لاجل ان الله تعالى اتاه الكتاب والحكمة والنبوة وايضا لو كان المراد منه التحريم لما كان ذلك تكذيبا للنصارى في ادعائهم ذلك على المسيح لان من ادعى على رجل فعلا فقيل له ان فلانا لا يحل له ان يفعل ذلك لم يكن مكذبا له فيما ادعاه عليه وانما اراد الله تعالى بهذا القول تكذيب النصارى في ادعائهم ان عيسى قال لهم اتخذوني الها من دون الله فالمراد انا ما قدمناه ونظيره قوله تعالى ما كان لله ان يتخذ من ولد على سبيل النفي لذلك عن نفسه لا على وجه التحريم والحظر وكذا قوله تعالى ما كان لنبي ان يغل والمراد النفي لا النهي المسئلة الثالثة قوله ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة اشارة الى ثلاثة اشياء وذكرها على ترتيب في غاية الحسن وذلك لان الكتاب السماوي ينزل اولا ثم انه يحصل في عقل النبي فهم ذلك الكتاب واليه الاشارة بالحكم فان اهل اللغة والتفسير اتفقوا على ان هذا الحكم هو العلم قال تعالى واتيناه الحكم صبيا يعني العلم والفهم ثم اذا حصل فهم الكتاب فحينئذ يبلغ ذلك المفهوم الى الخلق وهو النبوة فما احسن هذا الترتيب قال تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى القراءة الظاهرة ثم يقول بنصب اللام وروي عن ابي عمرو برفعها اما النصب فعلى تقدير لا يجتمع النبوة مع كذا وكذا وهذا القول والعامل فيه ان وهو معطوف عليه بمعنى ثم ان يقول واما الرفع فعلى الاستئناف المسئلة الثانية حكى الواحدي عن ابن عباس انه قال في قوله تعالى كونوا عبادا لي انه لغة مزينة يقولون للعبيد عباد ثم قال ولكن كونوا ربانيين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في هذه الاية اضمار والتقدير ولكن يقول لهم كونوا ربانيين فاضمر القول على حسب مذهب العرب في جواز الاضمار اذا كان في الكلام ما يدل عليه ونظيره قوله تعالى فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم اي فيقال لهم ذلك المسئلة الثانية ذكروا في تفسير

لو يحصل نخ

المعجزة

الرباني

الرباني اقوال الاول قال سيبويه الرباني المنسوب الى الرب بمعنى كونه عالما به ومواظبا على طاعته كما يقال رجل الهي اذا كان مقبلا على معرفة الاله وطاعته وزيادة الالف والنون فيه للدلالة على كمال هذه الصفة كما قالوا شعراني ولحياني ورقباني اذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة فاذا نسبوا الى الشعر قالوا شعري والى الرقبة رقبي والى اللحية لحيي الثاني قال المبرد الربانيون ارباب العلم واحدهم رباني وهو الذي يرب العلم ويرب الناس اي يعلمهم ويصلحهم ويقوم بامرهم والالف والنون للمبالغة كما قالوا ريان وعطشان وشبعان وعريان ثم ضمت اليه ياء النسبة كما قيل لحياني ورقباني قال الواحدي فعلى قول سيبويه الرباني منسوب الى الرب على معنى التخصيص بمعرفة الرب وطاعته وعلى قول المبرد الرباني مأخوذ من التربية الثالث قال ابن زيد الرباني هو الذي يرب الناس والربانيون هم ولاة الامة والعلماء وذكر هذا ايضا في قوله تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار اي الولاة والعلماء وهما الفريقان اللذان يطاع لهما ومعنى الاية على هذا التقدير لا ادعوكم الى ان تكونوا عبادا لي ولكن ادعوكم الى ان تكونوا ملوكا وعلماء باستعمالكم امر الله تعالى ومواظبتكم على طاعته قال القفال ويحتمل ان يكون الوالي سمي ربانيا لانه يطاع كالرب تعالى فنسب اليه الرابع قال ابو عبيدة احسب ان هذه الكلمة ليست بعربية انما هي عبرانية او سريانية وسواء كانت عربية او عبرانية فهي تدل على الانسان الذي علم وعمل بما علم واشتغل بتعليم طرق الخير [illegible] قال تعالى بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون وفيه مسائل المسئلة الاولى [illegible] الكتاب [illegible] تعلمون من العلم [illegible] والثانية من التعليم [illegible] واختار ابو عمرو [illegible] من وجهين الاول [illegible] تدرسون [illegible] الثاني [illegible] والمفعول ههنا واحد [illegible] الناس الكتاب [illegible] من وجهين الاول [illegible] الثاني [illegible] المسئلة الثانية [illegible] هذا منقولا من درس هو وادرس غيره وكذلك قرأ واقرأ غيره واكثر العرب على درس وادرس وعليه جاء المصدر على التدريس المسئلة الثالثة ما في القراءتين هي التي بمعنى المصدر مع الفعل والتقدير كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين او معلمين وبسبب دراستكم الكتاب ومثل هذا من كون ما مع الفعل بمعنى المصدر قوله فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وحاصل الكلام ان العلم والتعليم والدراسة يوجب على صاحبها كونه ربانيا والسبب لا محالة مغاير للمسبب فهذا يقتضي ان يكون كونه ربانيا امرا مغايرا لكونه عالما او معلما ومواظبا على الدراسة وما ذاك الا ان يكون بحيث يقصد بتعلمه لله تعالى وتعليمه لله تعالى ودراسته لله تعالى وبالجملة بان يكون الداعي له الى جميع الافعال طلب مرضاة الله تعالى والصارف له عن كل الافعال الهرب عن عقاب الله تعالى واذا ثبت ان الرسول يأمر جميع الخلق بهذا المعنى ثبت انه يمتنع منه ان يأمر الخلق بعبادته وحاصل الحرف شيء واحد وهو ان الرسول هو الذي يكون منتهى جهده وجده صرف الارواح والقلوب عن الخلق الى الحق فمثل هذا الانسان كيف يمكن ان يصرف عقول الخلق عن طاعة الله الى طاعة نفسه وعند هذا يظهر انه يمتنع في احد من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ان يأمر غيره بعبادته المسئلة الرابعة دلت الاية على ان العلم والتعليم والدراسة يوجب كون الانسان ربانيا فمن اشتغل بالتعلم والتعليم والدراسة لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله وكان مثله مثل من غرس شجرة حسناء مونقة بمنظرها ولا منفعة بثمرها ولهذا قال عليه السلام نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع ثم قال تعالى ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وابن عامر وحمزة ولا يأمركم بنصب الراء والباقون بالرفع اما النصب فوجهه ان يكون عطفا على ثم يقول وفيه وجهان الاول ان تجعل لا مزيدة والمعنى ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ان يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ويأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا كما تقول ما كان لزيد ان اكرمه ثم يهينني ويستخف بي والثاني ان لا تجعل لا مزيدة والمعنى ان النبي عليه السلام كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة واليهود والنصارى عن عبادة عزير والمسيح فلما قالوا له انريد ان نتخذك ربا قيل لهم ما كان لبشر ان يجعله الله نبيا ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وينهاكم عن عبادة الملائكة والانبياء واما القراءة بالرفع على سبيل الاستئناف فظاهر لانه بعد انقضاء الاية وتمام الكلام ومما يدل على الانقطاع عن الاول ما روي عن ابن مسعود انه قرأ ولن يأمركم المسئلة الثانية قال الزجاج ولا يأمركم الله وقال ابن جريج ولا يأمركم محمد وقيل ولا يأمركم عيسى وقيل ولا يأمركم الانبياء ان تتخذوا الملائكة اربابا كما فعلته قريش المسئلة الثالثة انما خص الملائكة والنبيين بالذكر لان الذين وصفوا من اهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم الا عبادة الملائكة وعبادة المسيح وعزير فلهذا المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى ايأمركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون فيه مسائل المسئلة الاولى الهمزة في ايأمركم استفهام بمعنى الانكار يعني انه لا يفعل ذلك المسئلة الثانية قوله بعد اذ انتم مسلمون دليل على ان المخاطبين كانوا مسلمين وهم الذين استأذنوا الرسول عليه السلام في ان يسجدوا له المسئلة الثالثة قال الجبائي الاية دالة على فساد قول من يقول الكفر بالله هو الجهل به والايمان هو المعرفة به وذلك لان الله تعالى حكم بكفر هؤلاء وهو قوله ايأمركم بالكفر ثم ان هؤلاء كانوا عارفين بالله بدليل قوله ثم يقول كونوا عبادا لي من دون الله وظاهره يدل على معرفتهم بالله تعالى فلما حصل الكفر ههنا مع المعرفة بالله تعالى دل ذلك على ان الايمان بالله تعالى ليس هو المعرفة والكفر به ليس هو الجهل به والجواب ان قولنا الكفر به هو الجهل به لا نعني به مجرد الجهل بكونه موجودا بل نعني به الجهل بذاته وصفاته السلبية وصفاته الاضافية انه لا شريك

غرث كفرح جاع فهو غرثان ومنه المثل غرثان فاربكوا له

له في المعبودية فلما جهل هذا فقد جهل بعض صفاته قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم
جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال ءاقررتم واخذتم على ذلكم اصري قالوا اقررنا قال فاشهدوا
وانا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون اعلم ان المقصود من هذه الآيات تعديد الاشياء
المعروفة عند اهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قطعا لعذرهم واظهارا لعنادهم ومن جملتها ما ذكره الله
تعالى في هذه الآية وهو انه تعالى اخذ الميثاق من الانبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة بانهم كلما جاءهم رسول مصدق لما
معهم آمنوا به ونصروه واخبر انهم قبلوا ذلك وحكم تعالى بان من رجع عن ذلك كان من الفاسقين فهذا هو المقصود من
الآية فحاصل الكلام انه تعالى اوجب على جميع الانبياء الايمان بكل رسول جاء مصدقا لما معهم الا ان هذه المقدمة
الواحدة لا تكفي في اثبات نبوة محمد عليه الصلوة والسلام ما لم يضم اليها مقدمة اخرى وهي ان محمدا عليه الصلوة
والسلام رسول الله جاء مصدقا لما معهم وعند هذا لقائل ان يقول هذا اثبات الشيء بنفسه لانه اثبات لكونه
رسولا والجواب ان المراد بكونه رسولا ظهور المعجزة عليه وحينئذ يسقط هذا السؤال ولنرجع الى تفسير
الالفاظ اما قوله تعالى واذ اخذ الله فقال ابن جرير الطبري معناه واذكروا يا اهل الكتاب اذ اخذ الله ميثاق النبيين
وقال الزجاج واذكر يا محمد في القرآن اذ اخذ الله ميثاق النبيين فاعلم ان المصدر يجوز اضافته الى الفاعل والى
المفعول فيحتمل ان يكون الميثاق مأخوذا منهم ويحتمل ان يكون مأخوذا لهم من غيرهم فلهذا السبب اختلفوا في تفسير
هذه الآية على هذين الوجهين اما الاحتمال الاول وهو انه تعالى اخذ الميثاق عنهم في ان يصدق بعضهم بعضا
وينصر بعضهم بعضا وهذا قول سعيد بن جبير والحسن وطاوس وقيل ان هذا الميثاق مختص بمحمد عليه الصلوة والسلام
وهو مروي عن علي وابن عباس وقتادة والسدي واحتج اصحاب هذا القول على صحته من وجوه الاول ان قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين يشعر بان آخذ الميثاق هو الله والمأخوذ منهم هم النبيون وليس في الآية ذكر الامة
فلم يحسن صرف الميثاق الى الامة ويمكن ان يجاب عنه من وجوه الاول ان على الوجه الذي قلتم يكون الميثاق مضافا
الى الموثق عليه وعلى الوجه الذي قلنا يكون اضافته اليهم اضافة الفعل الى الفاعل وهو الموثق ولا شك ان اضافة
الفعل الى الفاعل اقوى من اضافته الى المفعول فان لم يكن هذا فلا اقل من المساواة وهو كما يقال ميثاق الله وعهده
فيكون التقدير واذ اخذ الله الميثاق الذي وثقه الانبياء على اممهم الثاني ان يراد ميثاق اولاد النبيين وهم
بنو اسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال فعل بكر بن وائل كذا وفعل معد بن عدنان كذا والمراد هم وقومهم فكذا
ههنا الثالث ان يكون المراد من لفظ النبيين اهل الكتاب واطلق هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لانهم كانوا
يقولون نحن اولى بالنبوة من محمد عليه السلام لانا اهل الكتاب ومنا كان النبيون الرابع ان كثيرا ورد في
القرآن لفظ النبي والمراد امته قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الحجة الثانية لاصحاب هذا القول ما روي
انه عليه السلام قال لقد جئتكم بها بيضاء نقية اما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه الا اتباعي الحجة الثالثة
ما نقل عن علي رضي الله عنه انه قال ان الله ما بعث آدم ومن بعده من الانبياء عليهم السلام الا اخذ عليه العهد لئن
بعث محمد وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه فهذا ما يمكن نصرة هذا القول به والاحتمال الثاني ان المراد من الآية ان
الانبياء عليهم السلام كانوا يأخذون الميثاق من اممهم بانه اذا بعث محمد عليهم فانه يجب عليهم ان يؤمنوا به وان
ينصروه وهذا قول كثير من العلماء وقد بينا ان اللفظ محتمل له وكلا حجر على صحته بوجوه الحجة الاولى ما ذكره
ابو مسلم الاصفهاني فقال ظاهر الآية يدل على ان الذين اخذ الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد عليه السلام
عند مبعثه وكل الانبياء يكونون عند مبعث محمد عليه السلام من زمرة الاموات والميت لا يكون مكلفا فلما كان الذين
اخذ الميثاق عنهم يجب الايمان بمحمد عليه السلام عند مبعثه ولا يمكن ايجاب الايمان على الانبياء عند مبعث عليهم
محمد علمنا ان الذين اخذ الميثاق عنهم ليسوا هم النبيين بل هم امم النبيين قال ومما يؤكد هذا انه تعالى حكم على
الذين اخذ عليهم الميثاق انهم لو تولوا لكانوا فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالانبياء وانما يليق بالامم اجاب
القفال لم لا يجوز ان يكون المراد من الآية ان الانبياء لو كانوا في الحياة لوجب عليهم الايمان بمحمد ونظيره قوله تعالى
لئن اشركت ليحبطن عملك وقد علم الله انه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض فكذا
ههنا وقال تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين وقال تعالى في
صفة الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يسبقونه
بالقول وبانهم يخافون ربهم من فوقهم فكل ذلك خرج على سبيل التقدير والفرض فكذا ههنا وقوله انهم
فاسقين على تقدير التولي فنقول اسم الفسق ليس اقبح من اسم الشرك وقد ذكر تعالى ذلك على سبيل الفرض
في قوله لئن اشركت فكذا ههنا الحجة الثانية ان المقصود من هذه الآية ان يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول
عليه السلام فاذا كان الميثاق مأخوذا عليهم كان ذلك ابلغ في تحصيل هذا المقصود من ان يكون مأخوذا على
الانبياء وقد اجيب عن ذلك بان درجات الانبياء عليهم السلام اعلى واشرف من درجات الامم فاذا دلت
هذه الآية على انه تعالى اوجب على جميع الانبياء ان يؤمنوا بمحمد عليه السلام لو كانوا احياء وانهم لو تركوا ذلك
لصاروا من زمرة الفاسقين فلان يكون الايمان بمحمد عليه السلام واجبا على اممهم كان ذلك اولى فكان
صرف هذا الميثاق الى الانبياء اقوى في تحصيل هذا المطلوب من هذا الوجه الحجة الثالثة ما روي عن ابن عباس
انه قيل له ان اصحاب عبد الله يقرؤن واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ونحن نقرأ واذ اخذ الله ميثاق
النبيين فقال ابن عباس انما اخذ الله ميثاق النبيين على قومهم الحجة الرابعة ان هذا الاحتمال متأكد بقوله
تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وبقوله تعالى واذ اخذ الله
ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع والله اعلم بمراده اما قوله
تعالى لما آتيتكم من كتاب وحكمة ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الجمهور لما بفتح اللام وقرأ حمزة بكسر اللام
وقرأ سعيد بن جبير لما مشددة اما القراءة بالفتح فلها وجهان الاول ان ما اسم موصول والذي بعده

صلة له

صلة له وخبره قوله لتؤمنن به والتقدير للذي آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لتؤمنن به
وعلى هذا التقدير ما رفع بالابتداء والراجع الى لفظة ما من صلتها محذوف والتقدير لما آتيتكموه فحذف
الراجع كما حذف من قوله تعالى اهذا الذي بعث الله رسولا وعليه سؤالان السؤال الاول اذا كانت ما موصولة
لزم ان يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ذكر الى الموصول والا لم يجز الا ترى انك لو قلت الذي قام ابوه
ثم انطلق زيد لم يجز وقوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ليس فيه راجع الى الموصول قلنا يجوز اقامة المظهر
مقام المضمر عند الاخفش والدليل عليه قوله تعالى انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين ولم يقل فان
الله لا يضيع اجره وقال الزجاج وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ولم يقل
انا لا نضيع اجرهم وذلك لان المظهر المذكور قائم مقام المضمر فكذا ههنا السؤال الثاني ما فائدة اللام في قوله
لما قلنا هذه اللام هي لام الابتداء بمنزلة قولك لزيد افضل من عمرو ويحسن ادخالها على ما يجري مجرى المقسم عليه
لان قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين بمنزلة القسم والمعنى استحلفهم وهذه اللام تسمى اللام المتلقية
للقسم فهذا تقرير هذا الكلام الوجه الثاني وهو اختيار سيبويه والمازني والزجاج ان ما ههنا هي المتضمنة
لمعنى الشرط والتقدير ما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له لتؤمنن به فاللام في قوله لتؤمنن
به هي المتلقية للقسم واما اللام في لما فهي لام تحذف تارة وتذكر اخرى ولا يتفاوت المعنى ونظيره قولك والله
ان لو فعلت فعلت فلفظة ان لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها وكذا ههنا وعلى هذا التقدير كانت ما في موضع
نصب بآتيتكم وجاءكم جزم بالعطف على آتيتكم ولتؤمنن به هو الجزاء وانما لم يرض سيبويه بالقول الاول
لانه لا يرى اقامة المظهر مقام المضمر واما الوجه في قوله لما بكسر اللام فهو ان هذه لام التعليل كانه قيل اخذ
ميثاقهم لهذا لان من يؤتى الكتاب والحكمة فان اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليه تصديق سائر
الانبياء والرسل وما على هذه القراءة تكون موصولة وتمام البحث فيه ما قدمناه في الوجه الاول واما قراءة
لما بالتشديد فقد ذكر صاحب الكشاف فيه وجهين الاول ان المعنى حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول
مصدق له وجب عليكم الايمان به ونصرته والثاني ان اصل لما لمن ما فاستثقلوا اجتماع ثلاث ميمات وهي
الميمان والنون المنقلبة ميما بادغامها في الميم فحذفوا احديها فصارت لما ومعناه لمن اجل ما آتيتكم لتؤمنن به
وهذا قريب من قراءة حمزة في المعنى المسئلة الثانية قرأ نافع آتيناكم بالنون على التفخيم والباقون بالتاء على
التوحيد حجة نافع قوله وآتينا داود زبورا وآتيناه الحكم صبيا وآتيناهما الكتاب المستبين لان هذا ادل
على العظمة فكان اكثر هيبة في قلب السامع وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله هو الذي
ينزل على عبده آيات بينات والحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وايضا هذه القراءة اشبه بما قبل هذه
الآية وبما بعدها لانه تعالى قال قبل هذه الآية واذ اخذ الله وقال بعدها اصري واجاب نافع عنه بان
احد ابواب الفصاحة تغيير العبارة عن الواحد الى الجمع وعن الجمع الى الواحد قال تعالى وجعلناه هدى
لبني اسرائيل ان لا تتخذوا من دوني وكيلا ولم يقل من دوننا كما قال وجعلناه والله اعلم المسئلة الثالثة انه تعالى
ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال آتيتكم وهو مخاطبة وفيه اضمار والتقدير واذ اخذ الله ميثاق
النبيين فقال مخاطبا لهم لما آتيتكم من كتاب وحكمة والاضمار باب واسع في القرآن ومن العلماء من التزم في
هذه الآية اضمارا آخر واراح نفسه عن التكلفات التي حكيناها عن النحويين فقال التقدير الآية واذ اخذ
الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة قال الا انه حذف لتبلغن لدلالة الكلام عليه لان حذف
لام القسم انما يقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لا جرم حذفه اختصارا ثم قال بعده ثم جاءكم
رسول مصدق لما معكم وهو محمد صلى الله عليه وسلم لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظم
ولا يحتاج الى تكلف تلك التعسفات واذا كان لا بد من التزام الاضمار فهذا الاضمار الذي به ينتظم الكلام
نظما بينا جليا اولى من تلك التكلفات المسئلة الرابعة في قوله لما آتيتكم من كتاب وحكمة اشكال وهو ان هذا الخطاب
اما ان يكون مع الانبياء او مع الامم فان كان مع الانبياء فجميع الانبياء ما اوتوا الكتاب انما اوتي بعضهم وان
كان مع الامم فالاشكال اظهر والجواب عنه من وجهين الاول ان جميع الانبياء عليهم السلام اوتي الكتاب
بمعنى كونه مهتديا به داعيا الى العمل به وان لم ينزل عليه والثاني ان اشرف الانبياء هم الذين اوتوا الكتاب فوصف الكل
بوصف اشرف الانواع المسئلة الخامسة الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة هو الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة
التي لم يشتمل عليها الكتاب المسئلة السادسة كلمة من في قوله من كتاب دخلت تبيينا لما كقولك ما عندي من الورق والعين
اما قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالات السؤال الاول ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول
لا يجيء الى النبيين وانما يجيء الى الامم والجواب ان حملنا قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين على اخذ ميثاق اممهم
فقد زال السؤال وان حملنا على اخذ ميثاق النبيين انفسهم كان قوله ثم جاءكم اي ثم جاء في زمانكم السؤال
الثاني كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول
الموافقة في التوحيد والنبوات واصول الشرائع فاما تفاصيلها وان وقع الخلاف فيها فذاك في الحقيقة ليس
بخلاف لان جميع الانبياء متفقون على ان الحق في زمان موسى عليه السلام ليس الا شرعه وان الحق في زمان
محمد عليه الصلوة والسلام ليس الا شرعه فهذا وان كان يوهم الخلاف الا انه في الحقيقة وفاق وايضا فالمراد
من قوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم هو محمد عليه الصلوة والسلام والمراد بكونه مصدقا لما معهم هو ان
وصفه وكيفية احواله مذكور في التورية والانجيل فلما ظهر على احوال مطابقة لما كان مذكورا في تلك
الكتب كان نفس مجيئه مصدقا لما معهم فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم السؤال الثالث حاصل الكلام
ان الله تعالى اخذ الميثاق على جميع الانبياء بان يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقا لما معهم فما معنى ذلك الميثاق
والجواب يحتمل ان يكون هذا الميثاق ما قرر في عقولهم من الدلائل الدالة على ان الانقياد لامر الله تعالى واجب

فاذا جاء الرسول فهو انما يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على صدقه فاذا اخبرهم بعد ذلك ان الله امر
الخلق بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه فتقرير هذا الدليل في عقولهم هو المراد من اخذ الميثاق ويحتمل ان يكون
المراد باخذ الميثاق انه تعالى شرح صفاته في كتب الانبياء المتقدمين فاذا صارت احواله مطابقة لما جاء في الكتب
الالهية المتقدمة وجب الانقياد له فقوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم يدل على هذين الوجهين اما على
الاول فقوله رسول واما على الوجه الثاني فقوله مصدق لما معكم اما قوله تعالى لتؤمنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر
وذلك لانه تعالى اوجب الايمان به اولا ثم الاشتغال بنصرته ثانيا واللام في لتؤمنن لام القسم تقديره لعبدالله هو
والله لتأتينه كانه قيل والله لتؤمنن به ثم قال تعالى قال أأقررتم واخذتم على ذلكم اصري وفيه مسائل المسألة الاولى
ان فسرنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين بانه تعالى اخذ المواثيق على الانبياء كان قوله أأقررتم معناه قال
الله للنبيين أأقررتم بالايمان به والنصرة له وان فسرنا اخذ الميثاق بان الانبياء عليهم السلام اخذوا المواثيق على الامم
كان معنى قوله قال أأقررتم اي قال كل نبي لامته أأقررتم وذلك لانه تعالى اضاف اخذ الميثاق الى نفسه وان كان
النبيون اخذوه على الامم فكذلك طلب هذا الاقرار اضافه الى نفسه وان وقع من الانبياء والمقصود ان الانبياء بالغوا
في اثبات هذا المعنى وتأكيده فلم يقتصروا على اخذ الميثاق على الامم بل طالبوهم بالاقرار بالقبول واكدوا ذلك بالاشهاد
المسألة الثانية الاقرار في اللغة منقول بالالف من قر الشيء يقر اذا ثبت ولزم مكانه واقره غيره والمقر بالشيء يقره
على نفسه اي يثبته اما قوله تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي قبلتم عهدي والاخذ بمعنى القبول كثير في الكلام قال تعالى
لا يؤخذ منها عدل اي لا تقبل فدية وقال ويأخذ الصدقات اي يقبلها والاصر هو الثقل الذي يلحق الانسان لاجل ما يلزمه
من عمل قال تعالى ولا تحمل علينا اصرا فسمي العهد اصرا لهذا المعنى قال صاحب الكشاف سمي العهد اصرا لانه مما يوصر
اي يشد ويعقد ومنه الاصار الذي يعقد به وقرئ اصري ويجوز ان يكون لغة في اصر ثم قال تعالى قالوا اقررنا
قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين في تفسير قوله فاشهدوا وجوه الاول فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار وانا
على اقراركم واشهاد بعضكم بعضا من الشاهدين وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع اذا علموا شهادة الله وشهادة
بعضهم على بعض الثاني ان قوله فاشهدوا خطاب للملائكة الثالث فاشهدوا اي ليجعل كل احد نفسه شاهدا على
نفسه ونظيره قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا وهذا من باب المبالغة الرابع فاشهدوا اي
بينوا هذا الميثاق للخاص والعام لكيلا يبقى لاحد عذر في الجهل به واصله ان الشاهد هو الذي يبين صدق الدعوى
الخامس فاشهدوا اي فاستيقنوا ما قررته عليكم من هذا الميثاق وكونوا فيه كالمشاهد للشيء المعاين له السادس
اذا قلنا ان اخذ الميثاق كان من الامم فقوله فاشهدوا خطاب للانبياء بان يكونوا شاهدين عليهم اما قوله تعالى
وانا معكم من الشاهدين فهو للتأكيد وتقوية الالزام وفيه فائدة اخرى وهي انه تعالى وان اشهد غيره فليس ذلك
للاستشهاد لانه تعالى لا يخفى عليه خافية لكن لضرب من المصلحة مع انه تعالى يعلم السر واخفى ثم انه تعالى ضم اليه
تأكيدا اخر فقال فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون يعني من اعرض عن الايمان بهذا الرسول ونصرته بعدما
تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ووعيد الفاسقين معلوم وقوله فمن تولى بعد ذلك هذا شرط والفعل
الماضي ينقلب مستقبلا في الشرط والجزاء قوله تعالى افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض
طوعا وكرها واليه ترجعون اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم شرع
شرعه الله تعالى واوجبه على جميع من مضى من الانبياء والامم لزم ان كل من كره ذلك فانه يكون طالبا دينا غير
دين الله فلهذا قال بعده افغير دين الله يبغون وفي الاية مسائل المسألة الاولى قرأ حفص عن عاصم يبغون ويرجعون
بالياء المنقطة من تحت لوجهين الاول رد الهذا الى قوله واولئك هم الفاسقون والثاني انه تعالى انما ذكر حكاية
اخذ الميثاق حتى يتبين ان اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فلما اصروا على كفرهم
قال على جهة الاستنكار افغير دين الله يبغون وقرأ ابو عمرو يبغون بالياء وترجعون بالتاء خطابا لليهود وغيرهم من الكفار
ويرجعون بالياء ليرجع الى جميع المكلفين المذكورين في قوله وله اسلم من في السموات والارض وقرأ
الباقون فيهما بالتاء على الخطاب لان ما قبله خطاب كقوله أأقررتم واخذتم وايضا فلا يبعد ان يقال
للمسلم وللكافر ولكل احد افغير دين الله تبغون مع علمكم بانه اسلم له من في السموات والارض وان مرجعكم
اليه وهو كقوله كيف تكفرون وانتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله المسألة الثانية الهمزة للاستفهام
والمراد استنكار ان يفعلوا ذلك وتقرير انهم يفعلونه وموضع الهمزة هو لفظة يبغون تقديره ايبغون
غير دين الله لان الاستفهام انما يكون عن الافعال والحوادث الا انه قدم المفعول الذي هو غير دين الله على
فعله لانه اهم من حيث ان الانكار الذي هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود الباطل واما الفاء فلعطف
جملة على جملة وفيه وجهان الاول التقدير فاولئك هم الفاسقون افغير دين الله يبغون ثم توسطت الهمزة بينهما
والثاني انها للعطف على محذوف تقديره اتتولون فغير دين الله يبغون واعلم انه لو قيل اوغير دين الله يبغون
جاز الا ان في الفاء فائدة زائدة كانه قيل افبعد اخذ الميثاق المؤكد بهذه التأكيدات البليغة تبغون
المسألة الثالثة روي ان اهل الكتاب اختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين
ابرهيم عليه السلام وكل واحد من الفريقين ادعى انه اولى به فقال عليه السلام كلا الفريقين بريء من دين
ابرهيم فقالوا ما نرضى بقضائك ولا نأخذ بدينك فنزلت هذه الاية ويبعد عندي حمل الاية على هذا السبب
لان على هذا التقدير تكون هذه الاية منقطعة عما قبلها والاستفهام على سبيل الانكار يقتضي تعلقها بما قبلها
فالوجه في الاية ان هذا الميثاق لما كان مذكورا في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك فقد كانوا عالمين بصدق
محمد عليه الصلوة والسلام في النبوة فلم يبق لكفرهم سبب الا مجرد العداوة والحسد فصاروا كابليس
الذي دعاه الحسد الى الكفر فاعلمهم تعالى انهم متى كانوا كذلك كانوا طالبين دينا غير دين الله ومعبودا
سوى الله تعالى ثم بين ان التمرد على الله والاعراض عن حكم الله لا يليق بالعقلاء فقال وله اسلم من في السموات

عبارة البيضاوي
وقرئ بالضم وهو اما لغة
فيه كعبر وعبر او جمع آصار

والارض طوعا وكرها واليه يرجعون وفيه مسئلتان المسألة الاولى الاسلام هو الاستسلام والانقياد
والخضوع اذا عرفت هذا ففي خضوع كل من في السموات والارض لله تعالى وجوه الاول وهو الاصح عندي
ان كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاده ولا يعدم الا باعدامه
فاذا كل ما سوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع
ثم هذا الوجه فيه لطيفة اخرى وهي ان قوله وله اسلم يفيد الحصر اي وله اسلم كل من في السموات والارض
لا لغيره فهذه الاية تفيد ان واجب الوجود واحد وان كل ما سواه فانه لا يوجد الا بتكوينه ولا يفنى الا بافنائه
سواء كان عقلا او نفسا او روحا او جسما او جوهرا او عرضا او فاعلا او فعلا ونظير هذه الاية في هذا المعنى
على هذا المعنى قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده الوجه الثاني في تفسير
هذا الاسلام انه لا سبيل لاحد الى الامتناع عليه في مراده فاما ان ينزلوا عليه طوعا او كرها فالمسلمون الصالحون
ينقادون لله طوعا فيما يتعلق بالدين وينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم من المرض والفقر والموت
واشباه ذلك واما الكافرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرها لانهم لا ينقادون له تعالى فيما يتعلق بالدين
وفي غير ذلك مستسلمون له تعالى كرها لانهم لا يمكنهم دفع قضائه وقدره الثالث اسلم المؤمنون طوعا
والكافرون عند موتهم كرها لقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا الرابع ان كل الخلق منقادون
لالهيته طوعا بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومنقادون لتكاليفه
وايجاده للالام كرها الخامس ان انقياد الكل انما حصل وقت اخذ الميثاق وهو قوله واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى السادس قال الحسن الطوع لاهل السموات
خاصة واما اهل الارض فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكره واقول انه تعالى ذكر في تخليق السموات
والارض هذا وهو قوله ثم قال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وفيه اسرار عجيبة
اما قوله تعالى واليه ترجعون فالمراد ان من خالفه في العاجل فسيكون مرجعه اليه والمراد الى حيث لا يملك
الضر والنفع سواه وهذا وعيد عظيم لمن خالف الدين الحق المسألة الثانية قال الواحدي الطوع الانقياد يقال
طاعه يطوعه طوعا اذا انقاد له وخضع فاذا مضى لامره فقد اطاعه واذا وافقه فقد طاوعه قال ابن
السكيت يقال طاع له واطاع سواء وانتصب طوعا وكرها على انه مصدر وقع موقع الحال وتقديره طائعا وكارها
كقولك اتاني ركضا اي راكضا ولا يجوز ان يقال اتاني كلاما اي متكلما لان الكلام ليس بضرب للاتيان
قوله تعالى قل آمنا بالله وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما
اوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون اعلم انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة لما
انه انما اخذ الميثاق على الانبياء في تصديق الرسول الذي يأتي مصدقا لما معهم بين في هذه الاية ان من
صفة محمد عليه الصلوة والسلام كونه مصدقا لما معهم فقال قل آمنا بالله الى اخر الاية وههنا مسائل
المسألة الاولى وحد الضمير في قوله قل وجمع في آمنا وفيه وجوه الاول انه تعالى حين خاطبه انما خاطبه
بلفظ الوحدان وعلمه انه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم مثل ما يتكلم
الملوك والعظماء الثاني انه خاطبه اولا بخطاب الوحدان ليدل هذا الكلام على انه لا مبلغ لهذا التكليف
من الله الى الخلق الا هو ثم قال آمنا تنبيها على انه حين يقول هذا القول فان اصحابه يوافقونه عليه [illegible]
[illegible] بهذا التكليف [illegible] ثم قال آمنا تنبيها على ان هذا
التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين كما قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق
بين احد من رسله المسألة الثانية قدم الايمان بالله على الايمان بالانبياء لان الايمان بالله اصل الايمان بالنبوة
وفي المرتبة الثانية ذكر الايمان بما انزل عليه لان كتب سائر الانبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل الى
معرفة احوالها الا بما انزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم فكان ما انزل على محمد كالاصل لما انزل على سائر
الانبياء فلهذا قدمه عليه وفي المرتبة الثالثة ذكر بعض الانبياء وهم الذين يعترف اهل الكتاب بوجودهم ويختلفون
في نبوتهم والاسباط اسباط يعقوب [illegible] سورة الاعراف [illegible]
الاقرار بنبوة كل الانبياء لفوائد احدها اثبات كون محمد عليه السلام مصدقا لجميع الانبياء
لان هذا الشرط كان معتبرا في اخذ الميثاق وثانيها التنبيه على ان مذاهب اهل الكتاب متناقضة فانهم
انما يصدقون النبي الذي يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه وهذا يقتضي ان كل من ظهرت المعجزة
عليه كان نبيا وعلى هذا تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب يكون متناقضا [illegible] تصديق الكل
والاعتراف بنبوة الكل [illegible] افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات
والارض [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فمن قال انها تصير منسوخة قال نؤمن انهم كانوا انبياء ورسلا ولا نؤمن بانهم الان انبياء ورسل ومن قال ان نسخ
الشريعة لا يقتضي نسخ النبوة قال نؤمن انهم انبياء ورسل في الحال فتنبه لهذا الموضع المسئلة الرابعة قوله لا نفرق
بين احد منهم فيه وجوه الاول قال الاصم التفريق قد يكون بتفضيل البعض على البعض وقد يكون لاجل القول
بانهم ما كانوا على سبيل واحد في الطاعة لله تعالى والمراد من هذا الوجه يعني نقر بانهم كانوا باسرهم على دين واحد
في الدعوة الى الله تعالى وفي الانقياد لتكاليف الله تعالى الثاني قال بعضهم المراد لا نفرق بين احد منهم بان نؤمن
ببعض دون بعض كما فرقت اليهود والنصارى الثالث قال ابو مسلم لا نفرق بين احد منهم اي لا نفرق ما جمعوا وهو
كقوله واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وذكر قوما وصفهم بالتفرق فقال لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم
تزعمون اما قوله تعالى ونحن له مسلمون ففيه وجوه الاول ان اقرارنا بنبوة هؤلاء الانبياء انما كان لاجل كوننا منقادين
لله تعالى مستسلمين لحكمه وامره وفيه تنبيه على ان حالهم على خلاف الذين خاطبهم الله تعالى بقوله افغير دين الله
يبغون وله اسلم من في السموات والارض الثاني قال ابو مسلم ونحن له مسلمون اي مستسلمون لامره بالرضاء وترك
المخالفة وتلك صفة المؤمنين بالله وهم اهل السلام والكافرون يوصفون بالمحاربة لله تعالى كما قال انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله الثالث ان قوله ونحن له مسلمون يفيد الحصر والتقدير له اسلمنا لا لغرض اخر من سمعة ورياء
وطلب مال وهذا تنبيه على ان حالهم بالضد من ذلك فانهم لا يفعلون ولا يقولون الا للسمعة والرياء وطلب المال
والله اعلم قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين اعلم انه تعالى قال في اخر
الاية المتقدمة ونحن له مسلمون اتبعه بان بين في هذه الاية ان الدين ليس الا الاسلام وان كل دين سوى الاسلام
فانه غير مقبول عند الله تعالى لان القبول للعمل هو ان يرضى الله تعالى ذلك ويرضى عن فاعله ويثيبه عليه ولذلك قال انما قبول
يتقبل الله من المتقين ثم بين تعالى ان كل من له دين سوى الاسلام فكما انه لا يكون مقبولا عند الله فكذلك يكون
من الخاسرين والخسران في الاخرة يكون بحرمان الثواب وحصول العقاب ويدخل فيه ما يلحقه من التاسف والتحسر
على ما فاته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من التعب والمشقة في الدنيا في تقرير ذلك الدين الباطل واعلم
ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الايمان هو الاسلام اذ لو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون الايمان
مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه الا ان ظاهر قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا يقتضي كون الايمان مغايرا للاسلام ووجه التوفيق بينهما ان تحمل الاية الاولى على العرف الشرعي والاية
الثانية على الوضع اللغوي قوله تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات
والله لا يهدي القوم الظالمين اعلم انه تعالى لما عظم امر الاسلام والايمان بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله
فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين اكد ذلك التعظيم بان بين وعيد من ترك الاسلام فقال كيف يهدي الله والملائكة والناس اجمعين خالدين
قوما كفروا بعد ايمانهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في سبب النزول اقوال الاول قال ابن عباس نزلت هذه الاية فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم
في عشرة رهط كانوا امنوا ثم ارتدوا ولحقوا بمكة ثم اخذوا يتربصون به ريب المنون فانزل الله فيهم هذه ينظرون الا الذين تابوا من بعد
الاية وكان فيهم من تاب فاستثنى التائب منهم بقوله الا الذين تابوا الثاني نقل ايضا عن ابن عباس انه قال ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم
نزلت في يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم كفروا بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانوا مؤمنين قبل مبعثه
وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم البينات والمعجزات كفروا بغيا وحسدا الثالث نزلت في الحرث
بن سويد وهو رجل من الانصار حين ندم على ردته فارسل الى قومه ان سلوا هل لي من توبة فارسل اليه اخوه
بالاية فاقبل الى المدينة وتاب وقبل الرسول عليه الصلوة والسلام توبته قال القفال للناس في هذه
الاية قولان منهم من قال ان قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا وما بعده من قوله كيف يهدي الله قوما كفروا
بعد ايمانهم الى قوله واولئك هم الضالون نزل جميع ذلك في قصة واحدة ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله
ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار ثم على التقديرين فيها ايضا قولان احدهما انها في اهل الكتاب والثاني انها في قوم
مرتدين عن الاسلام امنوا ثم ارتدوا وعلى ما شرحناه المسئلة الثانية اختلف العقلاء في تفسير قوله كيف يهدي الله
قوما كفروا بعد ايمانهم اما المعتزلة فقالوا ان اصولنا تشهد بانه تعالى هدى جميع الخلق الى الدين بمعنى التعريف
ووضع الدلائل وفعل الالطاف اذ لو لم يعم الكل بهذه الاشياء لكان الكافر والضال معذورا ثم انه تعالى
حكم بانه لم يهد هؤلاء الكفار فلا بد من تفسير هذه الاية بشيء اخر سوى نصب الدلائل ثم ذكروا فيه وجوها
الاول المراد من هذه الهداية منح الالطاف التي يؤتيها المؤمنين ثوابا لهم على ايمانهم كما قال تعالى والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وقال يهدي به الله من اتبع رضوانه فدلت هذه اهتداء
الايات على ان المهتدي قد يزيده الله هدى الثاني المراد انه تعالى لا يهديهم الى الجنة قال تعالى ان الذين كفروا وظلموا
لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم خالدين وقال يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار
الثالث انه لا يمكن ان يكون المراد من الهداية خلق المعرفة فيه لان على هذا التقدير يلزم ان يكون الكفر ايضا من الله
تعالى لانه تعالى اذا خلق المعرفة كان مؤمنا مهتديا واذا لم يخلقها كان كافرا ضالا ولو كان الكفر من الله تعالى
لم يصح ان يذمهم على الكفر ولم يصح ان يضاف الكفر اليهم لكن الاية ناطقة بكونهم مذمومين بسبب الكفر وكونهم
فاعلين للكفر فانه تعالى قال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم واضاف الكفر اليهم وذمهم على ذلك الكفر
فهذه جملة اقوالهم في هذه الاية واما اهل السنة فقالوا المراد من الهداية خلق المعرفة قالوا وقد جرت سنة الله
في دار التكليف ان كل فعل يقصد العبد الى تحصيله فان الله يخلقه عقيب قصد العبد فكانه تعالى قال كيف يخلق الله
فيهم المعرفة والهداية وهم قصدوا تحصيل الكفر وارادوه المسئلة الثالثة قوله وشهدوا فيه قولان الاول انه عطف
والتقدير بعد ان امنوا وبعد ان شهدوا ان الرسول حق لان عطف الفعل على الاسم لا يجوز فهو في الظاهر وان
اقتضى عطف الفعل على الاسم لكنه في المعنى عطف للفعل على الفعل الثاني ان الواو للحال باضمار قد والتقدير
كيف يهدي الله قوما كفروا بعد الايمان حال ما شهدوا بان الرسول حق المسئلة الرابعة تقدير الاية كيف يهدي الله

قوما كفروا بعد الايمان وبعد الشهادة بان الرسول حق وبعد ان جاءتهم البينات فعطف الشهادة
بان الرسول حق على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فيلزم ان الشهادة بان الرسول حق مغاير للايمان
وجوابه ان مذهبنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والشهادة هو الاقرار باللسان وهما متغايران وصارت
هذه الاية من هذا الوجه دالة على ان الايمان مغاير للاقرار باللسان وانه معنى قائم بالقلب المسئلة الخامسة اعلم انه
تعالى استعظم كفر القوم من حيث انه حصل بعد خصال ثلاث احدها بعد الايمان وثانيها بعد شهادة كون الرسول
حقا وثالثها بعد مجيء البينات واذا كان الامر كذلك كان ذلك الكفر حاصلا بعد البصيرة وبعد اظهار الشهادة
فيكون الكفر بعد هذه الاشياء اقبح لان مثل هذا الكفر يكون كالمعاندة والجحود وهذا يدل على ان زلة العالم
اقبح من زلة الجاهل اما قوله تعالى لا يهدي القوم الظالمين ففيه سؤالان الاول قال في اول الاية كيف يهدي الله
هؤلاء وقال في اخرها والله لا يهدي القوم الظالمين وهذا تكرار والجواب ان قوله كيف يهدي الله مختص بالمرتدين
ثم انه تعالى عمم ذلك الحكم في المرتد وفي الكافر الاصلي فقال ان الله لا يهدي القوم الظالمين السؤال الثاني
لم سمي الكافر ظالما الجواب قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والسبب فيه ان الكافر اورد نفسه موارد البلاء و
العقاب بسبب ذلك الكفر وكان ظالما لنفسه ثم قال تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين والمعنى انه تعالى حكم بان الذين كفروا بعد ايمانهم يمنعهم الله تعالى من هدايته ثم بين ان الامر غير مقصور
عليه بل كما لا يهديهم في الدنيا يلعنهم اللعن العظيم ويعذبهم في الاخرة على سبيل التابيد والخلود واعلم ان
لعنة الله مخالفة للعنة الملائكة لان لعنته بالابعاد عن الجنة وانزال العقوبة والعذاب واللعنة من الملائكة
هي بالقول وكذلك من الناس وكل ذلك مستحق لهم بسبب ظلمهم وكفرهم فصح ان يكون جزاء لذلك وههنا سؤالات
السؤال الاول لم عم جميع الناس ومن يوافقه لا يلعنه قلنا فيه وجوه الاول قال ابو مسلم له ان يلعنه وان كان
لا يلعنه الثاني انه في الاخرة يلعن بعضهم بعضا قال تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها وقال ثم يوم القيمة يكفر بعضكم
ببعض ويلعن بعضكم بعضا وعلى هذا التقدير فقد حصل اللعن للكافر الثالث كان الناس هم المؤمنون والكفار ليسوا
من الناس ثم لما ذكر لعن الثلاث قال اجمعين الرابع وهو الاصح ان جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر ولكنه يعتقد
في نفسه انه ليس بمبطل ولا بكافر فاذا لعن الكافر وكان هو في علم الله كافرا فقد لعن نفسه وان كان لا يعلم ذلك السؤال
الثاني قوله خالدين فيها اي خالدين في اللعن فما معنى خلود اللعن قلنا فيه وجهان الاول ان التخليد في اللعن على معنى انهم
يوم القيمة لا يزال تلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار فلا يخلو شيء من احوالهم من ان يلعنهم لاعن من
هؤلاء الثاني ان المراد بخلود اللعن خلود اثر اللعن لان اللعن يوجب العقاب فعبر عن خلود اثر اللعن بخلود اللعن
نظيره قوله تعالى من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيمة وزرا خالدين فيه الثالث قال ابن عباس قوله خالدين فيها اي
في جهنم فعلى هذا الكناية عن غير مذكور واعلم ان قوله خالدين فيها نصب على الحال مما قبله وهو قوله عليهم لعنة
الله ثم قال لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون معنى الانظار التاخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة فالمعنى انه
لا يجعل عذابهم اخف ولا يؤخر العذاب من وقت الى وقت وهذا تحقيق قول المتكلمين ان العذاب الملحق بالكافر
مضرة خالصة عن شوائب المنافع دائمة غير منقطعة نعوذ بالله منه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك والمعنى الا
الذين تابوا منه ثم بين ان التوبة وحدها لا تكفي حتى ينضاف اليها العمل الصالح فقال واصلحوا اي اصلحوا باطنهم
مع الحق بالمراقبات وظاهرهم مع الخلق بالعبادات وذلك بان يعلنوا بانا كنا على الباطل حتى لو اغتر بطريقتهم الفاسدة(?)
مغتر رجع عنها فان الله غفور رحيم وفيه وجهان الاول غفور لقبائحهم في الدنيا بالستر رحيم في الاخرة بالعفو
الثاني غفور بازالة العقاب رحيم باعطاء الثواب ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
ودخلت الفاء في قوله فان الله غفور رحيم لانه يشبه الجزاء وتقدير الكلام ان تابوا فان الله يغفر لهم قوله تعالى
ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم واولئك هم الضالون في الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا
فيما به يزداد الكفر والضابط ان المرء قد يكون فاعلا للزيادة بان يقيم ويصر فيكون الاصرار كالزيادة
وقد يكون فاعلا للزيادة بان يضم الى ذلك الكفر كفرا اخر وعلى هذا التقدير الثاني ذكروا فيه وجوها الاول
ان اهل الكتاب كانوا مؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه ثم كفروا به عند المبعث ثم ازدادوا كفرا
بسبب طعنهم فيه في كل وقت ونقضهم ميثاقه وفتنتهم للمؤمنين وانكارهم لكل معجز يظهر الثاني
ان اليهود كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام ثم كفروا بسبب انكارهم عيسى والانجيل ثم ازدادوا كفرا
بسبب انكارهم محمدا عليه الصلوة والسلام والقران الثالث ان الاية نزلت في الذين ارتدوا وذهبوا الى مكة
وازديادهم الكفر انهم قالوا نقيم بمكة نتربص بمحمد ريب المنون الرابع المراد فرقة ارتدوا ثم عزموا على
الرجوع الى الاسلام على سبيل النفاق فسمى الله ذلك النفاق ازدياد الكفر المسئلة الثانية انه تعالى حكم في الاية
الاولى بقبول توبة المرتدين وحكم في هذه الاية بعدم قبولها وهو يوهم التناقض وايضا ثبت بالدليل انه
متى وجدت التوبة بشروطها فانها تكون مقبولة لا محالة فلهذا اختلف المفسرون في تفسير قوله تعالى
لن تقبل توبتهم على وجوه الاول قال الحسن وقتادة وعطاء السبب انهم لا يتوبون الا عند حضور الموت
حضر والله تعالى يقول وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الان الثاني
ان يحمل هذا على ما اذا تابوا باللسان ولم يحصل في قلبهم اخلاص الثالث قال القاضي والقفال وابن
الانباري انه تعالى لما قدم ذكر من كفر بعد الايمان وبين انه اهل اللعنة الا ان يتوب ذكر في هذه الاية انه لو كفر
مرة اخرى بعد تلك التوبة الاولى فان تلك التوبة الاولى تصير غير مقبولة وتصير كانها لم تكن قال وهذا الوجه
اليق بالاية من سائر الوجوه لان التقدير الا الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم فان كانوا كذلك ثم ازدادوا
كفرا لن تقبل توبتهم الرابع قال صاحب الكشاف قوله لن تقبل توبتهم جعل كناية عن الموت على الكفر لان
الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت على الكفر كانه قيل ان اليهود والمرتدين الذين فعلوا ما فعلوا مائتون

على الكفر داخلون في جملة من لا تقبل توبتهم الخامس لعل المراد ما اذا تابوا عن تلك الزيادة فقط فان التوبة عن
تلك الزيادة لا تصير مقبولة ما لم تحصل التوبة عن الاصل واقول جملة هذه الجوابات انما تتمشى اذا حملنا قوله ان
الذين كفروا ثم ازدادوا كفرا على المعهود السابق لا على الاستغراق والا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة
مقرونة بالاخلاص في زمان التكليف فاما الجواب الذي حكيناه عن القفال والقاضي فهو جواب مطرد سواء حملنا
اللفظ على المعهود السابق او على الاستغراق اما قوله تعالى واولئك هم الضالون ففيه سؤالان الاول ان قوله واولئك
هم الضالون ينفي كون غيرهم ضالا وليس الامر كذلك فان كل كافر فهو ضال سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا في الاصل
والجواب هذا محمول على انهم هم الضالون على سبيل الكمال الثاني وصفهم بالتمادي في الكفر والغلو فيه والكفر
اقبح انواع الضلال والوصف انما يراد للمبالغة انما تحصل لو وصف الشيء بما هو اقوى حالا منه لا بما هو اضعف حالا والمبالغة
منه والجواب قد ذكرنا ان المراد انهم هم الضالون على سبيل الكمال وعلى هذا التقدير يحصل المبالغة قوله تعالى ان الذين
كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به اولئك لهم عذاب اليم وما لهم من ناصرين
اعلم ان الكافر على ثلاثة اقسام احدها الذي يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله
الا الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم وثانيها الذي يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة وهو الذي ذكره الله تعالى
في الاية المتقدمة وقال انه لن تقبل توبته وثالثها الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور في هذه
الاية ثم انه تعالى اخبر عن هؤلاء بثلاثة اشياء الاول قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا قال الواحدي ملء الشيء
قدر ما يملأه وانتصب ذهبا على التفسير ومعنى التفسير ان يكون الكلام تاما الا انه يكون مبهما كقولك عندي
عشرون عبدا فالعدد معلوم والمعدود مبهم فاذا قلت درهما فسرت العدد وكذلك اذا قلت هو احسن الناس فقد
اخبرت عن حسنه ولم تبين فيما ذا فاذا قلت وجها او فعلا فقد بينته ونصبته على التفسير وانما نصبته لانه ليس له ما
يخفضه ولا ما يرفعه فلما خلا من هذين نصب لان النصب اخف الحركات فيجعل لكل ما لا عامل فيه قال صاحب الكشاف
وقرأ الاعمش ذهب بالرفع ردا على ملء كما يقال عندي عشرون نفسا رجال وههنا سؤالات الاول لم قيل في الاية الاولى
لن تقبل بغير فاء وفي هذه الاية فلن يقبل بالفاء والجواب دخول الفاء يدل على ان الكلام مبني على الشرط والجزاء
وعند عدم الفاء لم يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء تقول الذي جاءني له درهم فهذا لا يفيد ان الدرهم حصل له
بسبب المجيء واذا قلت الذي جاءني فله درهم فهذا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجيء فذكر الفاء في هذه الاية يدل
على ان عدم قبول الفدية معلل بالموت على الكفر الثاني ما الفائدة في الواو في قوله ولو افتدى به الجواب ذكروا فيه وجوها
الاول قال الزجاج انها للعطف والتقدير لو تقرب الى الله تعالى بملء الارض ذهبا لم ينفعه ذلك مع كفره ولو
افتدى من العذاب بملء الارض ذهبا لم يقبل منه وهذا اختيار ابن الانباري قال وهذا اكد في التغليظ لانه تصريح بنفي
القبول من جميع الوجوه الثاني الواو دخلت لبيان التفصيل بعد الاجمال وذلك لان قوله فلن يقبل من احدهم ملء
الارض ذهبا يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة الفدية الثالث وهو وجه خطر ببالي وهو ان من غضب
على بعض عبيده فاذا اتحفه ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها البتة الا انه قد يقبل منه الفدية فاما اذا لم يقبل الفدية
ايضا كان ذلك غاية الغضب والمبالغة انما تحصل بذكر المرتبة التي هي الغاية فحكم تعالى بانه لا يقبل منه ملء الارض
ذهبا ولو كان واقعا على سبيل الفداء تنبيها على انه لما لم يكن مقبولا بهذا الطريق فبان لا يكون مقبولا منه بسائر الطرق
اولى السؤال الثالث ان من المعلوم ان الكافر لا يملك يوم القيامة نقيرا ولا قطميرا ومعلوم ان بتقدير ان يملك
الذهب فلا نفع في الذهب البتة في الدار الاخرة فما فائدة قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا الجواب
فيه وجهان الاول انهم اذا ماتوا على الكفر فلو انهم كانوا قد انفقوا في الدنيا ملء الارض ذهبا لن يقبل الله
ذلك منهم لان الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة الثاني ان الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير والذهب
كناية عن اعز الاشياء والتقدير لو ان الكافر يوم القيامة قدر على اعز الاشياء ثم قدر على بذله في غاية الكثرة لعجز
ان يتوسل بذلك الى تخليص نفسه من عذاب الله وبالجملة فالمقصود انهم آيسون من تخليص النفس من العذاب
النوع الثاني من الوعيد المذكور في هذه الاية قوله ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى لما بين ان الكافر لا يمكنه
تخليص النفس من العذاب اردفه بصفة ذلك العذاب فقال ولهم عذاب اليم اي مؤلم النوع الثالث من الوعيد
وما لهم من ناصرين والمعنى انه تعالى لما بين انه لا خلاص لهم عن هذا العذاب الاليم بسبب الفدية بين ايضا انه
لا خلاص لهم عنه بسبب النصرة والاعانة والشفاعة ولاصحابنا ان يحتجوا بهذه الاية على اثبات الشفاعة وذلك
لانه تعالى ختم تعديد وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكافر بطل تخصيص
هذا الوعيد بالكفر والله اعلم قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم اعلم انه تعالى
لما بين ان الانفاق لا ينفع الكافر البتة علم المؤمنين كيفية الانفاق الذين ينتفعون به في الاخرة فقال لن تنالوا البر
حتى تنفقوا مما تحبون [illegible] من جملة الابرار ثم قال في اية اخرى ان الابرار لفي نعيم
وقال ايضا ان الابرار يشربون من كاس كان مزاجها كافورا وقال ان كتاب الابرار لفي عليين [illegible]
نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم
قبل المشرق والمغرب [illegible]
[illegible] ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم
الاخر والملائكة [illegible]
[illegible] كل الخيرات المذكورة في تلك الاية [illegible]
حتى تنفقوا مما تحبون [illegible]
ان يقول كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون يقتضي ان من انفق مما احب فقد نال البر
دخل تحت الايات الدالة على عظم الثواب للابرار فهذا يقتضي ان من انفق ما احب وصل الى الثواب العظيم [illegible] ومن نال البر

الطاعات

الطاعات وهو بما طلع بجواب هذا الاشكال ان الانسان لا يمكنه ان ينفق محبوبه الا اذا توسل بانفاق ذلك المحبوب
الى وجدان محبوب اشرف من الاول فهذا الانسان لا يمكنه ان ينفق الدنيا في الدنيا الا اذا تيقن سعادة الاخرة ولا
يمكن ان يعرف بسعادة الاخرة الا اذا اقر بوجود الصانع العالم القادر [illegible] يجب عليه الانقياد لتكليفه
واوامره ونواهيه فاذا تأملت علمت ان الانسان لا يمكنه انفاق الدنيا في الدنيا الا اذا كان مستجمعا لجميع الخصال
الحميدة في الدين [illegible] المسألة الاولى كان السلف اذا احبوا شيئا جعلوه لله
[illegible]
[illegible] الخيرات [illegible]
لحب الخير لشديد ومنهم من قال ان تكون الهبة رفيعة جيدة قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون
ومنهم من قال ما يكون محتاجا اليه قال تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا احد تفاسير الحب في هذه الاية
على حاجتهم اليه وقال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال عليه السلام افضل الصدقات ما تصدقت
به وانت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر والاولى ان يقال كل ذلك معتبر في باب الفضل وكثرة الثواب المسألة الرابعة
اختلف المفسرون في ان هذا الانفاق هل هو الزكوة او غيرها قال ابن عباس اراد به الزكوة يعني حتى تخرجوا زكوة
اموالكم وقال الحسن كل شيء انفقه المسلم من ماله يطلب به وجه الله فانه من الذي عنى الله تعالى بقوله لن تنالوا
البر حتى تنفقوا مما تحبون حتى التمرة والقاضي اختار القول الاول واحتج عليه بان هذا الانفاق وقف الله عليه
كون المكلف من الابرار والفوز بالجنة بحيث لو لم يوجد هذا الانفاق لم يصر العبد بهذه المنزلة وما ذاك الا الانفاق
الواجب واما اقول لو خصصنا الاية بغير الزكوة لكان اولى لان الاية مخصوصة بايتاء الاحب والزكوة الواجبة
ليس فيها ايتاء الاحب فانه لا يجب على المزكي ان يخرج اشرف امواله واكرمه بل الصحيح ان هذه الاية مخصوصة
بايتاء المال على سبيل الندب المسألة الخامسة نقل الواحدي عن مجاهد والكلبي ان هذه الاية منسوخة باية الزكوة
وهذا في غاية البعد لان ايجاب الزكوة كيف ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله المسألة السادسة قال بعضهم
كلمة من في قوله مما تحبون للتبعيض وقرأ عبد الله حتى تنفقوا بعض ما تحبون وفيه اشارة الى ان انفاق الكل لا
يجوز كما قال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال آخرون انه للتبيين اما قوله تعالى
وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم ففيه سؤال وهو ان يقال لم قيل فان الله به عليم على جهة جواب الشرط مع انه
تعالى يعلمه على كل حال والجواب من وجهين الاول ان فيه معنى الجزاء تقديره وما تنفقوا من شيء فان الله يجازيكم
قل ام كثر لانه عليم به لا يخفى عليه شيء منه فجعل كونه عالما بذلك الانفاق كناية عن اعطاء الثواب والتعريض
في مثل هذا الموضع يكون ابلغ من التصريح والثاني انه يعلم الوجه الذي لاجله يفعلونه ويعلم ان الداعي اليه
اهو الاخلاص ام الرياء ويعلم انكم تنفقون الاحب الاجود ام الاخس الارذل واعلم ان نظير هذه الاية قوله
وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه قال صاحب الكشاف
من في قوله من شيء لتبيين ما تنفقونه اي من اي شيء كان طيب تحبونه او خبيث تكرهونه فان الله عليم به ومجازيكم
على قدره قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل ان تنزل التورية قل فأتوا
بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فاولئك هم الظالمون قل صدق الله
فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم ان الايات المتقدمة الى هذه الاية كانت في تقرير الدلائل الدالة
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي توجيه الالزامات الواردة على اهل الكتاب في هذا الباب واما في هذه الاية
فهي في بيان الجواب عن شبهات القوم فان ظاهر الاية يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يدعي ان كل الطعام كان
حلالا ثم صار البعض حراما بعد ان كان حلالا والقوم نازعوه في ذلك وزعموا ان الذي هو الان حرام كان
حراما ابدا واذا عرفت هذا فنقول الاية تحتمل وجوها الاول ان اليهود كانوا يقولون في انكار شرع محمد صلى الله عليه
وسلم على انكار النسخ فابطل الله تعالى عليهم ذلك بان كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على فبطل قولهم النسخ
نفسه فذلك الذي حرمه على نفسه كان حلالا ثم صار حراما عليه وعلى اولاده فقد حصل النسخ غير جائز ثم
ان اليهود لما توجه عليهم هذا السؤال انكروا ان يكون حرمة ذلك الطعام الذي حرم بسبب ان اسرائيل
حرمه على نفسه بل زعموا ان ذلك كان حراما من لدن زمان آدم عليه السلام الى هذا الزمان فعند هذا طلب
الرسول منهم ان يحضروا التورية فان التورية ناطقة بان بعض انواع الطعام انما حرم بسبب ان اسرائيل حرمه
على نفسه فخافوا من الفضيحة وامتنعوا من احضار التورية فحصل عند ذلك امور كثيرة تقوي القول بنبوة
محمد صلى الله عليه وسلم احدها ان هذا السؤال قد توجه عليهم في انكار النسخ وهذا لازم لا محيص عنه وثانيها
انه ظهر للناس كذبهم وانهم ينسبون الى التورية ما ليس فيها تارة ويمتنعون عن الاقرار بما هو فيها اخرى

وثالثها ان الرسول عليه السلام كان اميا لم يقرأ ولم يكتب فامتنع ان يعرف هذه المسئلة الغامضة من علوم التورية الا بخبر من السماء فهذا وجه حسن علي في تفسير الاية النظم الوجه الثاني ان اليهود قالوا له انك تدعى انك على ملة ابرهيم فلو كان الامر كذلك فكيف تاكل لحوم الابل والبانها مع ان ذلك كان حراما في دين ابرهيم عليه السلام فجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة في صحة دعواه واجاب النبي عليه السلام عن هذه الشبهة بان قال ان ذلك كان حلالا لابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب الا ان يعقوب حرمه على نفسه بسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة في اولاده فانكر اليهود ذلك فامرهم الرسول صلى الله عليه وسلم باحضار التورية وطالبهم بان يستخرجوا منها اية تدل على ان لحوم الابل والبانها كانت محرمة على ابرهيم فعجزوا عن ذلك وافتضحوا فظهر عند هذا انهم كانوا كاذبين في ادعاء حرمة هذه الاشياء على ابرهيم عليه السلام الوجه الثالث انه تعالى لما انزل قوله وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون وقال ايضا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم فدلت هذه الايات على انه تعالى انما حرم على اليهود هذه الاشياء جزاء لهم على بغيهم وظلمهم وقبح فعلهم وانه لم يكن شئ من الطعام حراما غير الطعام الواحد الذى حرمه اسرائيل على نفسه فشق ذلك على اليهود من وجهين احدهما ان ذلك يدل على ان تلك الاشياء حرمت بعد ان كانت مباحة وذلك يقتضى وقوع النسخ وهم ينكرونه وثانيهما ان ذلك يدل على انهم كانوا موصوفين بقبائح الافعال فلما شق عليهم ذلك من هذين الوجهين انكروا كون حرمة هذه الاشياء متجددة بل زعموا انها كانت محرمة ابدا فطالبهم النبي عليه السلام باية من التورية تدل على صحة قولهم فعجزوا عنه وافتضحوا فهذا وجه الكلام في تفسير هذه الاية وكله حسن مستقيم فلنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل ففيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف كل الطعام كل المطعومات او كل انواع الطعام واقول اختلف الناس في ان اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام هل يفيد العموم ام لا ذهب قوم من الفقهاء والادباء الى انه يفيده واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى ادخل لفظ كل على لفظ الطعام في هذه الاية ولولا ان لفظ الطعام قائم مقام لفظ المطعومات والا لما جاز ذلك وثانيها انه استثنى عنه ما حرم اسرائيل على نفسه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فلولا دخول كل الاقسام تحت لفظ الطعام والا لم يصح هذا الاستثناء واكدوا هذا بقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وثالثها انه تعالى وصف هذا اللفظ المفرد بما يوصف به لفظ الجمع فقال والنخل باسقات لها طلع نضيد فعلى هذا من ذهب الى هذا المذهب لا يحتاج الى الاضمار الذى ذكره صاحب الكشاف اما من قال الاسم المفرد المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم وهو الذى نصرناه في اصول الفقه احتاج الى الاضمار الذى ذكره صاحب الكشاف المسئلة الثانية الطعام اسم لكل ما يطعم ويوكل وزعم بعض اصحاب ابى حنيفة انه اسم البر خاصة وهذه الاية دالة على ضعف هذا القول لانه استثنى عن لفظ الطعام ما حرم اسرائيل على نفسه والمفسرون اتفقوا على ان ذلك الذى حرمه اسرائيل على نفسه كان شيئا سوى الحنطة وسوى ما يتخذ منها ومما يؤكد ذلك قوله تعالى في صفة الماء ومن لم يطعمه فانه منى وقال تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم واراد الذبايح وقالت عايشة رضى الله عنها ما لنا طعام الا الاسودان وان المراد التمر والماء واذا عرف هذا فظاهر هذه الاية تدل على ان جميع المطعومات كان حلا لبنى اسرائيل ثم قال القفال لم يبلغنا انه كانت الميتة مباحة مع انها طعام وكذا القول في الخنزير ثم قال فيحتمل ان يكون ذلك على الاطعمة التى كان يدعى اليهود في وقت الرسول عليه السلام انها كانت محرمة على ابرهيم وعلى هذا التقدير لا يكون الالف واللام في لفظ الطعام للاستغراق بل للمعهود السابق وعلى هذا التقدير يزول الاشكال ومثل قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه لما خرج هذا الكلام على اشياء سالوا عنها فعرفوا ان المحرم منها كذا وكذا دون غيره فكذا في هذه الاية المسئلة الثالثة الحل مصدر يقال حل الشئ حلا كقولك ذلت الدابة ذلا وعز الرجل عزا ولذا استوى في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع قال تعالى لا هن حل لهم والوصف بالمصدر يفيد المبالغة فههنا الحل والحلال والمحلل واحد قال ابن عباس في زمزم هى حل وبل رواه سفين بن عيينه فسئل سفين ما حل فقال محلل اما قوله الا ما حرم اسرائيل على نفسه ففيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في الشئ الذى حرمه اسرائيل على نفسه على وجوه الاول روى ابن عباس ان النبى عليه السلام قال ان يعقوب مرض مرضا شديدا فنذر لئن عافاه الله ليحرمن احب الطعام والشراب اليه وكان احب الطعام اليه لحمان الابل والشراب اليه البانها وهذا قول ابى العاليه وعطا ومقاتل والثانى قيل انه كان به عرق النسا فنذر ان شفاه الله ان لا ياكل شيئا من العروق الثالث جاء في بعض الروايات ان الذى حرمه على نفسه زوائد الكبد والشحم الا ما على الظهر ونقل القفال عن ترجمة التورية ان يعقوب لما خرج من حران الى كنعان بعث بريدا الى عيص اخيه الى ارض ساعير فانصرف الرسل اليه وقالوا ان عيص هو ذا يتلقاك ومعه اربعمائة رجل ففزع يعقوب وحزن جدا فصلى ودعا وقدم هدايا لاخيه عيصا وذكر القصة الى ان ذكر الملك الذى لقيه في صورة رجل فدنا ذلك الرجل ووضع اصبعيه على موضع عرق النسا فخدرت تلك العصبة وجفت فمن اجل ذلك لا ياكل بنو اسرائيل العروق المسئلة الثانية ظاهر الاية يدل على ان اسرائيل حرم ذلك على نفسه وفيه سؤال وهو ان التحريم والتحليل انما يثبت بخطاب الله تعالى فكيف صار تحريم يعقوب عليه السلام سببا لحصول الحرمة واجاب المفسرون عنه من وجوه الاول انه لا يبعد ان الانسان اذا حرم شيئا على نفسه فان الله يحرمه عليه الا ترى ان الانسان يحرم امراته على نفسه بالطلاق ويحرم جاريته بالعتق فكذلك جاز ان يقول الله تعالى ان حرمت شيئا على نفسك فانا ايضا احرمه عليك الثانى انه عليه السلام ربما اجتهد فادى اجتهاده الى التحريم فقال بحرمته وانما قلنا ان الاجتهاد جائز من الانبياء لوجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار ولا شك ان الانبياء عليهم السلام هم رؤسا اولى الابصار الثانى قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم مدح المستنبطين والاولياء بهذا المدح الثالث قال تعالى لمحمد عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم

وبيان

بعث بريدا

فلو كان

فلو كان ذلك الاذن بالنص لم يقل لم اذنت فدل على انه كان بالاجتهاد الرابع انه لا طاعة الا وللانبياء فيها اعظم النصيب ولا شك ان استنباط احكام الله بطريق الاجتهاد طاعة عظيمة شاقة فوجب ان يكون للانبياء فيها نصيب لا سيما ومعارفهم اكثر وعقولهم انور واذهانهم اصفى وتوفيق الله وتسديده معهم اكثر ثم اذا حكموا بحكم بسبب الاجتهاد يحرم على الامة مخالفتهم في ذلك الحكم كما ان الاجماع اذا انعقد عن الاجتهاد فانه يحرم مخالفته والاظهر الاقوى ان اسرائيل صلوات الله عليه انما حرم ذلك على نفسه بسبب الاجتهاد اذ لو كان ذلك بالنص لقال الا ما حرم الله على اسرائيل فلما اضاف التحريم الى اسرائيل دل هذا على انه كان ذلك بالاجتهاد وهو كما يقال الشافعى يحل لحم الخيل وابو حنيفة يحرمه بمعنى ان اجتهاده ادى اليه فكذا ههنا الثالث يحتمل ان التحريم في شرعه كالنذر في شرعنا فكما يجب علينا الوفاء بالنذر كان يجب في شرعه الوفاء بالتحريم واعلم ان هذا لو كان فانه كان مختصا بشرعه اما في شرعنا فهو غير ثابت قال تعالى يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله لك الرابع قال الاصم لعل نفسه كانت مائلة الى اكل تلك الانواع فامتنع من اكلها قهرا للنفس وطلبا لمرضاة الله تعالى كما يفعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع بالتحريم الخامس قال قوم من المتكلمين انه يجوز من الله تعالى ان يقول لعبده احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فلعل هذه الواقعة كانت من هذا الباب وللمتكلمين في هذه المسئلة لهم في هذه المسئلة منازعات كثيرة ذكرناها في اصول الفقه المسئلة الثالثة ظاهر الاية يدل على ان الذى حرمه اسرائيل على نفسه فقد حرمه الله على بنى اسرائيل وذلك لانه تعالى قال كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل فحكم بحل كل انواع المطعومات لبنى اسرائيل ثم استثنى عنها ما حرمه اسرائيل على نفسه فوجب بحكم الاستثناء ان يكون ذلك حراما على بنى اسرائيل والله اعلم قوله تعالى من قبل ان تنزل التورية فالمعنى ان قبل نزول التورية كان حلا لبنى اسرائيل كل انواع المطعومات سوى ما حرمه اسرائيل على نفسه اما بعد التورية فلم يبق كذلك بل حرم الله عليهم انواعا كثيرة روى انه بنى اسرائيل كانوا اذا اتوا بذنب عظيم حرم الله عليهم نوعا من انواع الطعام او سلط عليهم سببا للهلاك والمضرة دليله قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات ثم قال قل فاتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين وهذا يدل على ان القوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اما لانهم ادعوا ان تحريم هذه الاشياء كانت موجودة من لدن ادم عليه السلام الى هذا الزمان فكذبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك وطالبهم بقراءة من التورية تدل على قولهم واما لان الرسول عليه السلام ادعى كون هذه المطعومات مباحة في زمان قديم وانها انما حرمت بسبب ان اسرائيل حرمها على نفسه فنازعوه في ذلك فطلب الرسول عليه السلام احضار التورية ليستخرج منها المسلمون من علماء اهل الكتاب اية موافقة لقول الرسول عليه السلام وعلى كلا الوجهين فالتفسير ظاهر ولمنكرى القياس ان يحتجوا بهذه الاية وذلك لان الرسول عليه السلام طالبهم فيما ادعوه بكتاب الله ولو كان القياس حجة لكان لهم ان يقولوا لا يلزم من عدم هذا الحكم في التورية عدمه لانا نثبته بالقياس ويمكن ان يجاب عنه بان النزاع ما وقع في حكم شرعى وانما وقع في ان هذا الحكم هل كان موجودا في زمان ابرهيم ونوح وساير الانبياء عليهم السلام ام لا ومثل هذا لا يمكن اثباته الا بالنص فلهذا المعنى طالبهم الرسول عليه السلام بنص التورية ثم قال فمن افترى على الله الكذب الافتراء اختلاق الكذب والفرية الكذب والقذف واصله من فرى الاديم وهو قطعه فقيل للكذب افتراء لان الكاذب يقطع به في القول من غير تحقيق في الوجود ثم قال من بعد ذلك اى من بعد ظهور الحجة بان التحريم انما كان من جهة يعقوب ولم يكن محرما قبله فاولئك هم الظالمون المستحقون لعذاب الله لان كفرهم ظلم منهم لانفسهم ولمن اضلوه عن الدين ثم قال تعالى قل صدق الله في ان ذلك النوع من الطعام صار حراما على اسرائيل واولاده بعد ان كان حلالا لهم فصح القول بالنسخ وبطلت شبهة اليهود وثانيها صدق الله في قوله ان لحوم الابل والبانها كانت محللة لابرهيم وانما حرمت على بنى اسرائيل لان اسرائيل حرمها على نفسه وثبت ان محمدا عليه الصلوة والسلام لما افتى بحل لحوم الابل والبانها فقد افتى بملة ابرهيم وثالثها صدق الله في ان ساير الاطعمة كانت محللة لبنى اسرائيل وانما حرمت على اليهود جزاء على قبايح افعالهم ثم قال تعالى فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا وفيه اى اتبعوا ما يدعوكم اليه محمد صلى الله عليه وسلم من ملة ابرهيم وسواء قال ملة ابرهيم حنيفا او قال ملة ابرهيم الحنيف لان الحال والصفة سواء في المعنى ثم قال وما كان من المشركين اى لم يدع مع الله الها اخر ولا عبد سواه كما فعله بعضهم من عبادة الشمس والقمر او كما فعله العرب من عبادة الاوثان او كما فعله اليهود في ادعاء ان عزير ابن الله او كما فعله النصارى في ادعاء ان المسيح ابن الله والغرض منه بيان ان محمدا عليه السلام على دين ابرهيم عليه السلام في الفروع والاصول اما في الفروع فلما ثبت ان الذى حكم بحله كان ابرهيم ايضا قد حكم بحله واما في الاصول فلان محمدا صلى الله عليه وسلم لا يدعو الا الى التوحيد والبراءة عن كل معبود سوى الله وما كان ابرهيم صلوات الله عليه الا على هذا الدين قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه ايات بينات مقام ابرهيم ومن دخله كان امنا في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان المراد منه الجواب عن شبهة اخرى من شبه اليهود في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لانه عليه السلام لما حول القبلة الى الكعبة طعن اليهود في نبوته وقالوا ان بيت المقدس افضل من الكعبة واحق بالقبلة وذلك لانه وضع قبل الكعبة وهو ارض المحشر وقبلة جميع الانبياء واذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه الى الكعبة باطلا فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان اول بيت وضع للناس فبين تعالى ان الكعبة اشرف من بيت المقدس فكان جعلها قبلة اولى الثانى ان المقصود من الاية المتقدمة بيان ان النسخ هل يجوز ام لا فان النبى عليه السلام استدل على جوازه بان الاطعمة كانت مباحة لبنى اسرائيل ثم ان الله تعالى حرم بعضها والقوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه واعظم الامور التى اظهر رسول الله نسخه هو القبلة لا جرم ذكر تعالى في هذه الاية بيان ما لاجله حولت القبلة الى الكعبة وهو كون الكعبة افضل من غيرها والثالث انه تعالى لما قال في الاية المتقدمة فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين وكان من اعظم شعائر ملة ابرهيم الحج ذكر في هذه الاية فضيلة البيت ليفرع عليه ايجاب الحج الرابع ان اليهود والنصارى زعم كل فرقة منهم انه على ملة ابرهيم وقد سبقت هذه المناظرة في الايات المتقدمة

فالله بيّن كذبهم من حيث ان حج الكعبة كان على ملة ابرهيم واليهود والنصارى لا يحجون فيدل هذا على كذبهم في ذلك وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال المحققون الاول هو الفرد السابق فاذا قال اول عبد اشتراه فهو حر فلو اشترى عبدين في المرة الاولى لم يعتق واحد منهما لان الاول هو الفرد ثم لو اشترى في المرة الثانية عبدا واحدا لم يعتق لان شرط الاول كونه سابقا فثبت ان الاول هو الفرد السابق اذا عرفت هذا فنقول ان قوله اول بيت وضع للناس لا يدل على انه اول بيت خلقه الله تعالى ولا على انه اول بيت ظهر في الارض بل ظاهر الاية تدل على انه اول بيت وضع للناس وكونه موضوعا للناس يقتضي كونه مشتركا فيه بين جميع الناس فاما سائر البيوت فيكون كل واحد منها مختصا بواحد من الناس فلا يكون شيء من البيوت موضوعا للناس وكون البيت مشتركا فيه بين كل الناس لا يحصل الا اذا كان البيت موضع الطاعات والعبادات وقبلة للخلق فدل قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس على ان هذا البيت وضعه الله موضعا للطاعات والخيرات والعبادات فيدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوة وموضعا للحج ومكانا يزداد ثواب العبادات والطاعات فيه فان قيل كونه اولا في هذا الوصف يقتضي ان يكون له ثان فهذا يقتضي ان يكون بيت المقدس يشاركه في هذه الصفات التي منها وجوب حجه ومعلوم انه ليس كذلك والجواب من وجهين الاول ان لفظ الاول في اللغة اسم للشيء الذي يوجد ابتداء سواء حصل عقيبه شيء اخر او لم يحصل يقال هذا اول قدومي مكة وهذا اول مال اصبته ولو قال اول عبد املكه فهو حر فملك عبدا عتق وان لم يملك بعده عبدا اخر فكذا ههنا الثاني ان المراد من قوله اول بيت وضع للناس اي اول بيت وضع لطاعات الناس وعباداتهم وبيت المقدس يشاركه في كونه بيتا موضوعا للطاعات والعبادات بدليل قوله عليه السلام لا تشدوا الرحال الا لثلاث مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا فهذا القدر يكفي في كون الكعبة اول بيت وضع للناس فاما ان يكون بيت المقدس مشاركا له في جميع الامور حتى في وجوب الحج فهذا غير لازم المسئلة الثانية اعلم ان قوله وضع للناس للذي ببكة يحتمل ان يكون المراد كونه اولا في الوضع والبناء وان يكون المراد كونه اولا في كونه مباركا وهدى فحصل للمفسرين في تفسير هذه قولان الاول انه اول في الوضع والبناء والذاهبون الى هذا المذهب لهم اقوال احدها ما روى الواحدي في البسيط باسناده عن مجاهد انه قال خلق الله هذا البيت قبل ان يخلق شيئا من الارضين وفي رواية اخرى خلق الله موضع هذا البيت قبل ان يخلق شيئا من الارض بالفي سنة وان قواعده لفي الارض السابعة السفلى وروى ايضا عن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم عن ابيه قال ان الله بعث ملائكته فقال ابنوا لي في الارض بيتا على مثال البيت المعمور وامر الله من في الارض ان يطوفوا به كما يطوف اهل السماء بالبيت المعمور وهذا كان قبل خلق ادم وايضا ورد في سائر كتب التفسير عن عبد الله بن عمر وابن مجاهد والسدي انه اول بيت ظهر على وجه الماء عند خلق الارض والسماء وقد خلقه تعالى قبل الارض بالفي عام وكان زبدة بيضاء على الماء ثم دحيت الارض تحته قال القفال في تفسيره روى حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس قال وجد في كتاب في المقام او تحت المقام انا الله ذو بكة وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر وحرمتها يوم وضعت هذين الحجرين وحففتها بسبعة املاك حنفاء وثانيها ان ادم صلوات الله عليه لما اهبط الى الارض شكى الوحشة فامره الله ببناء الكعبة وطاف بها وبقي ذلك الى زمان نوح عليه السلام فلما ارسل الله تعالى الطوفان رفع البيت الى السماء السابعة حيال الكعبة يتعبد عنده الملائكة يدخله كل يوم سبعون الف ملك سوى من دخل من قبل فيه ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة وبقي مختفيا الى ان بعث الله تعالى جبريل صلوات الله عليه الى ابرهيم عليه السلام ودله على مكان البيت وامره بعمارته وكان المهندس جبرئيل والبناء ابرهيم والمعين اسمعيل صلوات الله عليهم اجمعين واعلم ان هذين القولين يشتركان في ان الكعبة كانت موجودة في زمان ادم عليه السلام وهذا هو الاصوب ويدل عليه وجوه الاول ان تكليف الصلوة كان لازما في دين جميع الانبياء عليهم السلام بدليل قوله في سورة مريم اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذرية ادم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية ابرهيم واسرائيل وممن هدينا واجتبينا اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا فدلت الاية على ان جميع الانبياء عليهم السلام كانوا يسجدون لله والسجدة لا بد لها من قبلة فلو كانت قبلة شيث وادريس ونوح موضعا اخر سوى القبلة لبطل قوله ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة فوجب ان يقال ان قبلة اولئك الانبياء المتقدمين هو الكعبة فدل على هذا ان هذه الجهة كانت ابدا مشرفة مكرمة الثاني ان الله تعالى سمى مكة ام القرى وظاهر هذا يقتضي انها كانت سابقة على سائر البقاع في الفضيلة والشرف منذ كانت موجودة الثالث روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته يوم فتح مكة الا ان الله قد حرم مكة يوم خلق السموات والارض والشمس والقمر وتحريم مكة لا يمكن الا بعد وجود مكة الرابع ان الاثار التي حكيناها عن الصحابة والتابعين دالة على انها كانت موجودة قبل زمان ابرهيم عليه السلام واعلم ان لمن انكر ذلك ان يحتج بوجوه الاول ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم اني حرمت المدينة كما حرم ابرهيم مكة وظاهر هذا يقتضي ان مكة بناء ابرهيم وللقائل ان يقول لا يبعد ان يقال البيت كان موجودا قبل ابرهيم وما كان محرما ثم حرمه ابرهيم الثاني تمسكوا بقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت وللقائل ان يقول البيت كان موجودا قبل ذلك ثم انهدم ثم امر الله ابرهيم برفع قواعده وهذا هو الوارد في اكثر الاخبار الثالث قال القاضي ان الذي يقال من انه رفع زمان الطوفان الى السماء بعيد وذلك لان موضع التشريف هو تلك الجهة المعينة والجهة لا يمكن رفعها الى السماء الا ترى ان الكعبة والعياذ بالله تعالى لو انهدمت ونقل الاحجار والخشب والتراب الى موضع اخر لم يكن له شرف البتة ويكون شرف تلك الجهة باقية بعد الانهدام ويجب على كل مسلم ان يصلي الى تلك الجهة بعينها واذا كان كذلك فلا فائدة في نقل تلك الجدران الى السماء وللقائل ان يقول لما صارت تلك الاجسام في العزة الى حيث امر الله بنقلها الى السماء وانما حصلت لها هذه العزة بسبب انها كانت حاصلة في تلك الجهة صار نقلها الى السماء من اعظم الدلائل على غاية تعظيم تلك الجهة واعزازها فهذا جملة ما في هذا القول اما القول الثاني فهو ان المراد من هذه الاولية كون هذا البيت اولا في كونه مباركا وهدى للخلق روى ان النبي عليه السلام سئل عن اول مسجد وضع للناس فقال المسجد الحرام

هذه

ثم

ثم بيت المقدس فقيل كم بينهما قال اربعون سنة وعن علي رضي الله عنه ان رجلا قال له اهو اول بيت قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه اول بيت وضع للناس مباركا فيه الهدى والرحمة والبركة اول من بناه ابرهيم ثم بناه قوم من العرب من جرهم ثم هدم فبنته العمالقة وهم ملوك من اولاد عمليق بن سام بن نوح ثم هدم فبناه قريش واعلم ان دلالة الاية على الاولية في الفضل والشرف امر لا بد منه لان المقصود الاصلي من ذكر هذه الاولية بيان الفضيلة لان المقصود ترجيحه على بيت المقدس وهذا انما يتم بالاولية في الفضيلة والشرف ولا تأثير للاولية في البناء في هذا المقصود الا ان ثبوت الاولية بسبب الفضيلة لا ينافي ثبوت الاولية في البناء وقد دللنا على ثبوت هذا المعنى ايضا المسئلة الثالثة اذا ثبت ان المراد من هذه الاولية زيادة الفضيلة والمنقبة فلنذكر ههنا وجوه فضيلة البيت اولا فالاول اتفقت الامم على ان باني هذا البيت هو الخليل عليه السلام وباني بيت المقدس سليمان عليه السلام ولا شك ان الخليل اعظم درجة واكثر منقبة من سليمان عليه السلام فمن هذا الوجه يجب ان تكون الكعبة اشرف من بيت المقدس واعلم انه تعالى امر الخليل بعمارة هذا البيت فقال واذ بوأنا لابرهيم مكان البيت ان لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود والمبلغ لهذا التكليف هو جبرئيل فلهذا قيل ليس في العالم بناء اشرف من الكعبة فالامر هو الملك الجليل والمهندس هو جبرئيل والباني هو الخليل والتلميذ اسمعيل الفضيلة الثانية لهذا البيت مقام ابرهيم وهو الحجر الذي وضع قدمه عليه فجعل الله ما تحت قدم ابرهيم عليه السلام من ذلك الحجر دون سائر اجزائه كالطين حتى غاص فيه قدم ابرهيم عليه السلام وهذا مما لا يقدر عليه الا الله ولا يظهره الا على الانبياء ثم لما رفع ابرهيم قدمه عنه خلق فيه الصلابة الحجرية مرة اخرى ثم انه تعالى ابقى ذلك الحجر على سبيل الاستمرار والدوام فهذا انواع من الايات العجيبة والمعجزات الظاهرة اظهرها الله تعالى في ذلك الحجر الفضيلة الثالثة قلة ما يجتمع فيه من الحصى والجمار فيه فانه منذ الاف سنين يرمى في كل سنة خمسمائة الف انسان كل واحد منهم سبعين حصاة ثم لا يرى هناك الا ما لو اجتمع في سنة واحدة لكان غير كثير وليس الموضع الذي يرمى اليه الجمرات مسيل ماء او مهب رياح شديدة وقد جاء في الاثار ان من كانت حجته مقبولة رفعت جمراته الى السماء الفضيلة الرابعة ان الطيور تترك المرور فوق الكعبة عند طيرانها في الهواء بل تنحرف عنه اذا وصلت الى ما فوقه الفضيلة الخامسة ان عنده يجتمع الوحش لا يؤذي بعضها بعضا كالكلاب والظباء ولا يصطاد فيه الكلاب الظباء والوحش وذلك خاصية عجيبة وايضا كل من سكن مكة امن من النهب والغارة وهو بركة دعاء ابرهيم عليه السلام حيث قال رب اجعل هذا البلد امنا وقال تعالى في صفة امنه اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم وقال فليعبدوا رب هذا البيت الذي اطعمهم من جوع وامنهم من خوف ولم ينقل البتة ان ظالما هدم الكعبة وخرب مكة بالكلية واما بيت المقدس فقد هدمه بخت نصر بالكلية الفضيلة السادسة ان صاحب الفيل وهو الاشرم لما قاد الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة عجز قريش عن مقاومة اولئك الجيوش وفارقوا مكة وتركوا الكعبة فارسل الله تعالى عليهم طيرا ابابيل والابابيل هم الجماعة من الطير بعد الجماعة وكانت صغارا تحمل احجارا ترميهم بها فهلك الملك والعسكر بتلك الاحجار مع انها كانت في غاية الصغر وهذه اية قاهرة دالة على شرف الكعبة وارهاص لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان قال قائل لم لا يجوز ان يقال ان كل ذلك بسبب طلسم موضوع هناك بحيث لا يعرفه احد فان الامر في تركيب الطلسمات لكان مشهورا جدا لو كان ذلك بسبب الطلسمات لكان هذا مما لسائر الطلسمات فانه لم يحصل سوى الكعبة مثل هذا البقاء الطويل في هذه المدة العظيمة ومثل هذا لا يكون الا من المعجزات فلا يمكن منها سوى الانبياء عليهم السلام الفضيلة السابعة ان الله تعالى وضعها بواد غير ذي زرع والحكمة فيه من وجوه احدها انه تعالى قطع بذلك رجاء اهل حرمه وسدنة بيته عمن سواه حتى لا يتوكلوا الا على الله تعالى وثانيها انه لا يسكنها احد من الجبابرة والاكاسرة فانهم يريدون طيبات الدنيا فاذا لم يجدوها هناك تركوا ذلك الموضع فالمقصود تنزيه ذلك الموضع عن لوث وجود اهل الدنيا وثالثها انه فعل ذلك لئلا يقصدها احد للتجارة بل يكون ذلك لمحض العبادة والزيارة ورابعها اظهر الله بذلك شرف الفقر حيث وضع اشرف البيوت في اقل المواضع نصيبا من الدنيا فكأنه قال جعلت الفقراء في الدنيا اهل البلد الامين فكذلك اجعلهم في الاخرة اهل المقام الامين لهم في الدنيا بيت الامن وفي الاخرة دار الامن وخامسها كأنه قال لما لم اجعل الكعبة الا في موضع خال عن جميع نعم الدنيا فكذا لا اجعل كعبة المعرفة الا في كل قلب خال عن محبة الدنيا فهذا ما يتعلق بفضائل الكعبة وعند هذا ظهر ان هذا البيت اول بيت وضع للناس في انواع الفضائل والمناقب واذا ظهر هذا بطل قول اليهود ان بيت المقدس اشرف من الكعبة ثم قال تعالى للذي ببكة مباركا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى لا شك ان المراد من بكة هو مكة ثم اختلفوا فمنهم من قال بكة ومكة اسمان لمسمى واحد فان الباء والميم حرفان متقاربان في المخرج فيقام كل واحد منهما مقام الاخر فيقال هذا ضربة لازم وضربة لازب ويقال دائم ودائب ويقال راتب وراتم ويقال سمد رأسه وسبده وفي اشتقاق بكة وجهان الاول انه من البك الذي هو عبارة عن دفع البعض بعضا يقال بكه يبكه بكا اذا دفعه او زحمه وتباك القوم اذا ازدحموا قال سعيد بن جبير سميت مكة بكة لانهم يتباكون فيها اي يزدحمون في الطواف وهو قول محمد بن علي الباقر ومجاهد وقتادة قال بعضهم رأيت محمد بن علي الباقر يصلي فمرت امرأة بين يديه فذهبت ادفعها فقال دعها فانها سميت بكة لانه يبك بعضهم بعضا تمر المرأة بين يدي المرء وهو يصلي والرجل بين يدي المرأة وهي تصلي لا بأس بذلك في هذا المكان الوجه الثاني سميت بكة لانها تبك اعناق الجبابرة لا يريدها جبار بسوء الا اندقت عنقه قال قطرب تقول العرب بككت الرجل اذا وضعت منه ورددت نخوته وقال القفال في اشتقاقها وجه ثالث وهو ان الاول اي اشتقاقها من انها تمتك ... امتلأ ... الناس من كل جانب من الارض كما يقال امتك الفصيل ...

اي تدق اعناق الجبابرة اي تذهب نخوتهم

اذا استقصى ما في الضرع ويقال تمككت العظم اذا استقصيت ما فيه الثالث سميت مكة لقلة مائها كأن ارضها امتكت ماءها الرابع قيل ان مكة وسط الارض والعيون والمياه تنبع من تحت مكة فالارض كلها تمك من ماء مكة ومن الناس من فرق بين مكة وبكة فقال بعضهم ان بكة اسم المسجد خاصة واما مكة فهو اسم لكل البلد قالوا والدليل عليه ان اشتقاق بكة من الازدحام والمدافعة وهذا انما يحصل في المسجد عند الطواف لا في سائر المواضع وقال الاكثرون مكة اسم المسجد والمطاف وبكة اسم البلد والدليل عليه ان قوله تعالى للذي ببكة يدل على ان البيت حاصل في مكة ومظروف في بكة فلو كان بكة اسما للبيت لبطل كون بكة ظرفا للبيت اما اذا جعلنا بكة اسما للبلد استقام هذا الكلام المسئلة الثانية لمكة اسماء كثيرة قال القفال في تفسيره مكة وبكة وام رحم وكوثا والباسة والحاطمة تحطم من استخف بها وام القرى قال تعالى لتنذر ام القرى ومن حولها وسميت بهذا الاسم لانها اصل كل بلدة ومنها دحيت الارض ولهذا المعنى يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الارض المسئلة الثالثة للكعبة اسماء كثيرة احدها الكعبة قال تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام والسبب فيه ان هذا الاسم يدل على الاشراف والارتفاع وسمي الكعب كعبا لاشرافه على الرسغ وسميت المرأة الناهدة الثديين كعابا لارتفاع ثديها فلما كان هذا البيت اشرف بيوت الارض واقدمها زمانا واكثرها فضيلة سمي بهذا الاسم وثانيها البيت العتيق قال وليطوفوا بالبيت العتيق وقال تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وفي اشتقاقه وجوه الاول العتيق القديم وقد بينا انه اقدم بيوت الارض بل عند بعضهم ان الله خلقه قبل خلق الارض والسماء والثاني ان الله اعتقه من الغرق بحيث رفعه الى السماء والثالث من عتق الطائر اذا قوي في وكره فلما بلغ في القوة الى حيث كل من قصد تخريبه اهلكه الله سمي عتيقا الرابع ان الله اعتقه من ان يكون ملكا لاحد من المخلوقين الخامس انه عتيق بمعنى ان كل من زاره اعتقه الله من النار وثالثها المسجد الحرام قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام والمراد من كونه حراما سيجيء ان شاء الله تعالى في تفسير هذه الاية فان قال قائل كيف الجمع بين قوله ان اول بيت وضع للناس وبين قوله وطهر بيتي باضافته مرة الى نفسه ومرة الى الناس والجواب كأنه قيل البيت لي ولكن وضعته لا لاجل منفعتي فاني منزه عن الحاجة ولكني وضعته لك ليكون قبلة لدعائك والله اعلم ثم قال تعالى مباركا وهدى للعالمين فاعلم انه تعالى وصف هذا البيت بانواع الفضائل فاولها انه اول بيت وضع للناس وقد ذكرنا معنى كونه اولا في الفضل ونزيد ههنا وجوها اخر الاول قال علي رضي الله عنه اول بيت خص بالبركة وبان من دخله كان امنا وقال الحسن اول مسجد عبد الله فيه في الارض وقال المطرف اول بيت جعل قبلة وثانيها انه تعالى وصفه بكونه مباركا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انتصب مباركا على الحال والتقدير الذي استقر هو ببكة مباركا المسئلة الثانية البركة لها معنيان احدهما النمو والتزايد والثاني البقاء والدوام يقال تبارك الله لثبوته لم يزل ولا يزال والبركة شبه الحوض لثبوت الماء فيها وبرك البعير اذا وضع صدره على الارض وثبت واستقر فان فسرنا البركة بالتزايد والنمو فهذا البيت مبارك من وجوه احدها ان الطاعات اذا اتي بها في هذا البيت ازداد ثوابها قال عليه السلام فضل المسجد الحرام على مسجدي كفضل مسجدي على سائر المساجد ثم قال صلى الله عليه وسلم صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه فهذا في الصلوة واما الحج فقال عليه السلام من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي حديث اخر الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة ومعلوم انه لا اكثر بركة مما يجلب المغفرة والرحمة وثانيها قال القفال ويجوز ان يكون بركته ما ذكر في قوله تعالى يجبى اليه ثمرات كل شيء فيكون كقوله في ارض المقدس باركنا حوله وثالثها ان العاقل يجب ان يستحضر في ذهنه ان الكعبة كالنقطة وليتصور صفوف المتوجهين اليها في الصلوة كالدوائر المحيطة بالمركز وليتأمل كم عدد الصفوف المحيطة بهذه الدائرة حال اشتغالهم بالصلوة ولا شك انه يحصل فيما بين هؤلاء المصلين اشخاص ارواحهم علوية وقلوبهم قدسية واسرارهم نورانية وضمائرهم ربانية ثم ان تلك الارواح الصافية اذا توجهت الى كعبة المعرفة واجسادهم توجهت الى هذه الكعبة الحسية فمن كان في الكعبة تتصل انوار ارواح اولئك المتوجهين بنور روحه فيزداد الانوار الالهية في قلبه ويعظم لمعان الاضواء الروحانية في سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف وهو ينبهك على كونه مباركا واما ان فسرنا البركة بالدوام فهو ايضا كذلك لانه لا ينفك الكعبة من الطائفين والعاكفين والركع السجود وايضا الارض كرة واذا كان كذلك فكل ان يفرض فهو صبح لقوم وظهر لثان وعصر لثالث ومغرب لرابع وعشا لخامس ومتى كان الامر كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه قوم اليها من طرف من اطراف العالم لاداء فرض الصلوة وكان الدوام حاصلا من هذه الجهة ايضا وايضا بقاء الكعبة على هذه الحالة الوفا من السنين دوام ايضا فثبت كونه مباركا من الوجهين الصفة الثالثة من صفات البيت كونه هدى للعالمين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى فقيل المعنى انه قبلة للعالمين يهتدون به الى جهة صلوتهم وقيل هدى للعالمين اي دلالة على وجود الصانع المختار وصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة بما فيه من الايات التي ذكرناها والعجائب التي حكيناها فان كل ما يدل على النبوة فهو بعينه يدل اولا على وجود الصانع وجميع صفاته من العلم والقدرة والحكمة والاستغناء وقيل هدى للعالمين الى الجنة لان من ادى الصلوة الواجبة اليها استوجب الجنة المسئلة الثانية قال الزجاج المعنى وذا هدى ويجوز ان يكون وهدى في موضع رفع على معنى وهو هدى اما قوله تعالى فيه ايات بينات ففيه قولان الاول ان المراد ما ذكرناه من الايات التي فيه وهي امن الخائف وانمحاق الجمار على كثرة الرامي وامتناع الطير من العلو عليه واستشفاء المريض به وتعجيل العقوبة لمن انتهك فيه حرمة واهلاك اصحاب الفيل لما قصدوا تخريبه فعلى هذا تفسير الايات وبيانها غير مذكور وقوله مقام ابرهيم لا تعلق له بقوله فيه ايات بينات وكانه تعالى قال فيه ايات ومع ذلك فهو مقام ابرهيم ومقره والموضع الذي اختاره وعبد الله فيه لان كل ذلك من الخلال التي تشرف وتعظم والقول الثاني ان تفسير الايات مذكور وهو قوله

مقام

مقام ابرهيم اي هي مقام ابرهيم فان قيل الايات جماعة ولا يصح تفسيرها بالشيء الواحد اجابوا عنه من وجوه الاول ان مقام ابرهيم بمنزلة ايات كثيرة لان كل ما كان معجزة لرسول فهو دليل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وارادته وحياته وكونه غنيا منزها مقدسا عن مشابهة المحدثات فمقام ابرهيم وان كان شيئا واحدا الا انه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة كان بمنزلة الدلائل كقوله ان ابرهيم كان امة الثاني ان مقام ابرهيم اشتمل على الايات لان اثر القدم في الصخرة الصماء اية وغوصه فيها الى الكعبين اية والانة بعض الصخرة مما تحت قدميه فقط وابقاؤه دون سائر ايات الانبياء عليهم السلام اية خاصة لابرهيم وحفظه مع كثرة اعدائه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين الوف سنة اية فثبت ان مقام ابرهيم ايات كثيرة الثالث قال الزجاج ان قوله ومن دخله كان امنا من بقية تفسير الايات كانه قيل فيه ايات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله ولفظ الجمع قد يستعمل في اثنين قال تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومنهم من تمم الثلاثة فقال مقام ابرهيم وان من دخله كان امنا وان لله على الناس حج البيت ثم حذف ان اختصارا كما في قوله قل امر ربي بالقسط اي امر ربي بان اقسطوا الرابع يجوز ان تذكر هاتان الايتان ويطوى ذكر غيرهما دلالة على تكاثر الايات كانه قيل فيه ايات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله وكثير سواهما الخامس قرأ ابن عباس ومجاهد وابو جعفر المدني في رواية قتيبة اية بينة على التوحيد السادس قال المبرد مقام مصدر فلم يجمع كما قال وعلى سمعهم والمراد مقامات ابرهيم وهي ما اقامه ابرهيم عليه السلام من امور الحج واعمال المناسك ولا شك انها كثيرة وعلى هذا فالمراد بالايات شعائر الحج كما قال ومن يعظم شعائر الله ثم قال تعالى مقام ابرهيم وفيه اقوال الاول انه لما ارتفع بنيان الكعبة وضعف ابرهيم عن رفع الحجارة قام على هذا الحجر فغاصت فيه قدماه والثاني انه جاء زائرا من الشام الى الكعبة وكان قد حلف لامرأته ان لا ينزل بمكة حتى يرجع فلما وصل الى مكة قالت له ام اسمعيل انزل حتى تغسل رأسك فلم ينزل فجاءته بهذا الحجر فوضعته على الجانب الايمن فوضع قدمه عليه ثم وضع قدمه عليه حتى غاص فغسلت احد جانبي رأسه ثم حولته الى الجانب الايسر حتى غسلت الجانب الاخر فبقي اثر قدميه عليه الثالث انه هو الحجر الذي قام ابرهيم عليه عند الاذان بالحج قال القفال ويجوز ان يكون ابرهيم قد قام على ذلك الحجر في هذه المواضع كلها ثم قال تعالى ومن دخله كان امنا ولهذه الاية نظائر منها قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا وقوله او لم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا وقال تعالى اطعمهم من جوع وامنهم من خوف قال ابو بكر الرازي لما كانت الايات المذكورة عقيب قوله ان اول بيت وضع للناس موجودة في جميع الحرم ثم قال ومن دخله كان امنا وجب ان يكون مراده جميع الحرم واجمعوا على انه لو قتل في الحرم فانه يستوفي القصاص منه في الحرم واجمعوا على ان الحرم لا يفيد الامان فيما سوى النفس انما الخلاف فيما اذا وجب القصاص عليه خارج الحرم فالتجأ الى الحرم فهل يستوفي منه القصاص في الحرم قال الشافعي يستوفي وقال ابو حنيفة لا يستوفي بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع والشراء والكلام حتى يخرج ثم يستوفي منه القصاص والكلام في هذه المسئلة قد تقدم في تفسير قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واحتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال ظاهر الاية الاخبار عن كونه امنا ولكن لا يمكن حمله عليه اذ قد لا يصير امنا فيقع الخلف في الخبر فوجب حمله على الامر ترك العمل به في الجنايات التي دون النفس لان الضرر فيها اخف من ضرر القتل وفيما وجب عليه القصاص لجناية اتاها في الحرم لانه هتك حرمة الحرم [illegible] ظاهر الاية والجواب ان قوله كان امنا اثبات لمسمى الامن [illegible] ونحن نقول به وبيانه من وجوه الاول ان من دخله للنسك تقربا الى الله تعالى كان امنا من النار يوم القيمة قال النبي صلى الله عليه وسلم من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم [illegible] وقال ايضا من مات في احد الحرمين بعث يوم القيمة امنا وقال من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه الثاني يحتمل ان يكون المراد ما اودع الله في قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجأ اليه ودفع المكروه عنه ولما كان الامر واقعا على هذا الوجه في الاكثر اخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقا وهذا اولى مما قالوه لوجهين الاول انا على هذا التقدير لا نحتاج الى حمل لفظ الخبر على الامر [illegible] انه تعالى انما ذكر هذا لبيان فضيلة البيت وذلك انما يحصل بشيء كان معلوما للقوم حتى يصير ذلك حجة على فضيلة البيت فاما الحكم الذي بينه الله في شرع محمد عليه السلام فانه لا يصير ذلك حجة على اليهود والنصارى في اثبات فضيلة الكعبة الوجه الثالث [illegible] ان المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبي عليه السلام كان امنا لانه تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين الرابع قال الضحاك من حج حجة كان امنا من الذنوب [illegible]

قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين اعلم انه تعالى لما ذكر فضائل البيت ومناقبه اردفه بذكر ايجاب الحج وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم حج البيت بكسر الحاء والباقون بفتحها وقيل الفتح لغة الحجاز والكسر لغة نجد وهما واحد في المعنى وقيل [illegible] مثل رطل ورطل [illegible] المكسورة اسم العمل والمفتوحة مصدر [illegible] وقال سيبويه يجوز ان يكون المكسورة ايضا مصدرا كالذكر والعلم المسئلة الثانية في قوله من استطاع اليه سبيلا وجوه الاول قال الزجاج محل من خفض على البدل من الناس المعنى ولله على من استطاع من الناس حج البيت الثاني قال الفراء [illegible] الاستيناف [illegible] كانت شرطا واسقط الجزاء لدلالة ما قبله عليه والتقدير من استطاع الى الحج

سبيلا فلله عليه حج البيت الثالث قال ابن الانباري يجوز ان يكون في موضع رفع على معنى الترجمة للناس كانه قيل من الناس الذي عليهم لله حج البيت فقيل هم من استطاع اليه سبيلا المسئلة الثالثة اتفق الاكثرون على ان الزاد والراحلة شرط لحصول الاستطاعة وروى جماعة من الصحابة عن النبي عليه السلام انه فسر استطاعة السبيل الى الحج بوجود الزاد والراحلة وروى القفال عن جويبر عن الضحاك انه قال اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه ان يؤاجر نفسه حتى يقضي حجه فقال له قائل اكلف الله الناس ان يمشوا الى البيت فقال لو كان لبعضهم ميراث بمكة اكان يتركه والله لانطلق اليه ولو حبوا فكذلك يجب عليه حج البيت وعن عكرمة ايضا انه قال الاستطاعة هي صحة البدن وامكان المشي اذا لم يجد ما يركب واعلم ان كل من كان صحيح البدن قادرا على المشي فانه يصدق عليه انه مستطيع لذلك الفعل فتخصيص هذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ترك لظاهر اللفظ فلا بد فيه من دليل منفصل ولا يمكن التعويل في ذلك على الاخبار المروية في هذا الباب لانها اخبار آحاد فلا يترك لاجلها ظاهر الكتاب لا سيما وقد طعن محمد بن جرير الطبري في رواة تلك الاخبار وطعن فيها من وجه آخر وهو ان حصول الزاد والراحلة لا يكفي في حصول الاستطاعة فانه يعتبر في حصول الاستطاعة صحة البدن وعدم الخوف في الطريق وظاهر هذه الاخبار يقتضي ان لا يكون شيء من ذلك معتبرا فصارت هذه الاخبار مطعونا فيها من هذا الوجه بل يجب ان يعول في ذلك على ظاهر قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر المسئلة الرابعة احتج اصحاب الشافعي بهذه الآية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع قالوا لان ظاهر قوله ولله على الناس حج البيت يعم المؤمن والكافر وعدم الايمان لا يصلح معارضا ومخصصا لهذا العموم لان الدهري مكلف بالايمان بمحمد عليه السلام مع ان الايمان بالله الذي هو شرط صحة الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم غير حاصل والمحدث مكلف بالصلوة مع ان الوضوء الذي هو شرط صحة الصلوة غير حاصل فلم يكن عدم الشرط مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فكذا ههنا المسئلة الخامسة احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقالوا لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يحج لم يكن مستطيعا للحج ومن لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور في هذه الآية فيلزم ان كل من لم يحج ان لا يصير مأمورا بالحج بسبب هذه الآية وذلك باطل بالاتفاق اجاب الاصحاب بان هذا ايضا لازم لهم وذلك لان القادر اما ان يصير مأمورا بالفعل قبل حصول الداعي الى الفعل او بعد حصوله اما قبل حصول الداعي فمحال لان قبل حصول الداعي يمتنع حصول الفعل فيكون التكليف به تكليف ما لا يطاق واما بعد حصول الداعي فالفعل يصير واجب الحصول فلا يكون في التكليف به فائدة واذا كانت الاستطاعة منتفية في الحالين وجب ان لا يتوجه التكليف المذكور في هذه الآية على احد المسئلة السادسة روى انه لما نزلت هذه الآية قيل يا رسول الله اكتب الحج علينا في كل عام ذكروا ذلك ثلاثا فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال في الرابعة لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ولو لم تقوموا بها لكفرتم الا فوادعوني ما وادعتكم واذا امرتكم بامر فافعلوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن امر فانتهوا عنه فانما هلك من كان قبلكم بكثرة اختلافهم على انبيائهم ثم احتج العلماء بهذا الخبر على ان الامر لا يفيد التكرار من وجهين الاول ان الامر ورد بالحج ولم يفد التكرار الثاني ان الصحابة استفهموا انه هل يوجب التكرار ام لا ولو كانت هذه الصيغة تفيد التكرار لما احتاجوا الى الاستفهام مع كونهم عالمين باللغة المسئلة السابعة استطاعة السبيل الى الشيء عبارة عن امكان الوصول اليه قال تعالى فهل الى خروج من سبيل وقال وهل الى مرد من سبيل وقال ما على المحسنين من سبيل فيعتبر في هذا الامكان صحة البدن وزوال خوف التلف من السبع والعدو وفقدان الطعام والشراب والقدرة على المال الذي يشتري الزاد والراحلة وان يقضي جميع الديون ويرد جميع الودائع وان وجب عليه الانفاق على احد لم يجب عليه الحج الا اذا ترك من المال ما يكفيهم في المجيء والذهاب وتفاصيل هذا الباب مذكور في كتب الفقهاء ثم قال تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وفيه مسائل المسئلة الاولى في هذه الآية قولان احدهما انه كلام مستقل بنفسه ووعيد عام في حق كل من كفر بالله ولا تعلق له بما قبله والقول الثاني انه متعلق بما قبله والقائلون بهذا القول منهم من حمله على تارك الحج ومنهم من حمله على من لم يعتقد وجوب الحج اما الذين حملوه على من ترك الحج فقد عولوا فيه على ظاهر الآية فانه لما تقدم الامر بالحج ثم اتبعه بقوله ومن كفر فهم منه ان هذا الكفر ليس الا بترك ما تقدم الامر به ثم انهم اكدوا هذا الوجه بالاخبار وروي عن النبي عليه السلام انه قال من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وعن ابي امامة قال النبي صلى الله عليه وسلم من مات ولم يحج حجة الاسلام ولم تمنعه حاجة ظاهرة او مرض حابس او سلطان جائر فليمت على اي حال شاء يهوديا او نصرانيا وعن سعيد بن جبير ان مات جار لي ولم يسرة ولم يحج لم اصل عليه فان قيل كيف يجوز الحكم عليه بالكفر بسبب ترك الحج اجاب القفال لا يجوز ان يكون المراد منه التغليظ اي قد قارب الكفر وعمل ما يعمله من كفر بالحج ونظيره قوله تعالى بلغت القلوب الحناجر اي كادت تبلغ ونظيره قوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من اتى امرأة حائضا او في دبرها فقد كفر واما الاكثرون فهم الذين حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج قال الضحاك لما نزلت هذه الآية في الحج جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل الاديان الستة المسلمين واليهود والصابئين والمجوس والنصارى والمشركين فخطبهم وقال ان الله تعالى كتب عليكم الحج فحجوا فآمن به المسلمون وكفرت به الملل الخمس وقالوا لا نؤمن به ولا نصلي اليه ولا نحجه فانزل الله تعالى قوله ومن كفر فان الله غني عن العالمين وهذا القول هو الاقوى المسئلة الثانية اعلم ان تكاليف الشرع في العبادات قسمان منها ما يكون اصله معقولا الا ان تفاصيله لا تكون معقولة مثل الصلوة فان اصلها تعظيم الله وذلك معقول اما كيفية الصلوة فغير معقولة وكذا الزكوة اصلها معقول وهو دفع حاجة الفقير وكيفيتها غير معقولة والصوم اصله معقول وهو قهر النفس وكيفيته غير معقولة اما الحج فهو سفر الى موضع معين على كيفيات مخصوصة فالحكمة في كيفيات هذه العبادة غير معلومة وفي اصلها ايضا غير معلومة اذا عرفت هذا فنقول قال المحققون ان الاتيان بهذا النوع من العبادة ادل على كمال العبودية

حبا الصبي حبوا مشى على استه ق

والخضوع

والخضوع والانقياد من الاتيان بالنوع الاول وذلك لان الاتيان بالنوع الاول يحتمل ان الآتي به انما اتى به لما عرف بعقله من وجوه المنافع فيه اما الاتيان بالنوع الثاني فانه لا يأتي به الا لمجرد الانقياد والطاعة والعبودية فلاجل هذا المعنى اشتمل الامر بالحج في هذه الآية على انواع كثيرة من التوكيد احدها قوله ولله على الناس حج البيت والمعنى انه تعالى لكونه الها الزم عبيده هذه الطاعة فيجب عليهم الانقياد سواء عرفوا وجه الحكمة فيها او لم يعرفوا وثانيها انه ذكر الناس ثم ابدل عنه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التأكيد اما الاول فلان الابدال تثنية للمراد وتكرير وذلك يدل على شدة العناية واما الثاني فلانه اجمل اولا وفصل ثانيا وذلك يدل على شدة الاهتمام وثالثها انه تعالى عبر عن هذا الوجوب بعبارتين احداهما لام الملك في قوله ولله وثانيتهما كلمة على وهي للوجوب في قوله على الناس ورابعها ان ظاهر اللفظ يقتضي ايجابه على كل انسان يستطيعه وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام وخامسها انه قال ومن كفر مكان ومن لم يحج وهذا تغليظ شديد في حق تارك الحج وسادسها ذكر الاستغناء وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان وسابعها قوله عن العالمين ولم يقل عنه لان المستغني عن العالمين اولى ان يكون مستغنيا عن ذلك الانسان الواحد وعن طاعته فكان ذلك ادل على السخط وثامنها ان في اول الآية قال ولله على الناس فبين ان هذا الايجاب كان لمجرد عزة الالهية وكبرياء الربوبية لا لجر نفع ولا لدفع ضر ثم اكد هذا في آخر الآية بقوله فان الله غني عن العالمين ومما يدل من الاخبار على تاكيد الامر بالحج قوله عليه السلام حجوا قبل ان لا تحجوا فانه قد هدم البيت مرتين ويرفع في الثالثة وروي حجوا قبل ان لا تحجوا حجوا قبل ان يمنع البر جانبه قيل معناه انه يتعذر عليكم السفر في البر الى مكة لعدم الامن وغيره وعن ابن مسعود حجوا هذا البيت قبل ان تنبت في البادية شجرة لا تأكل منها دابة الا هلكت قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء وما الله بغافل عما تعملون اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول وهو الاوفق انه تعالى لما اورد الدلائل على نبوة محمد عليه السلام مما ورد في التوراة والانجيل من البشارة بمقدمه ثم ذكر عقيب ذلك شبهات القوم فالشبهة الاولى مما يتعلق بانكار النسخ واجاب عنها بقوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه والشبهة الثانية ما يتعلق بالكعبة ووجوب استقبال القبلة في الصلوة ووجوب حجها واجاب عنها بقوله ان اول بيت وضع للناس الى آخرها فعند هذا تمت وظيفة الاستدلال وكمل الجواب عن شبهات ارباب الضلال فبعد ذلك خاطبهم بالكلام اللين وقال لم تكفرون بآيات الله بعد ظهور البينات وزوال الشبهات وهذا هو الغاية القصوى في ترتيب الكلام وحسن نظمه الوجه الثاني وهو انه تعالى لما بين فضائل الكعبة ووجوب الحج والقوم كانوا عالمين بان هذا هو الدين الحق والملة الصحيحة قال لهم لم تكفرون بآيات الله بعد ان علمتم كونها حقة صحيحة واعلم ان المبطل اما ان يكون ضالا فقط واما ان يكون ضالا ومضلا والقوم كانوا موصوفين بالامرين جميعا فبدأ تعالى بالانكار عليهم في الصفة الاولى على سبيل الرفق واللطف وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله واختلفوا في المراد باهل الكتاب فقال الحسن هم علماء اهل الكتاب الذين علموا صحة نبوته واستدل عليهم بقوله وانتم شهداء وقال بعضهم بل المراد كل اهل الكتاب فانهم وان لم يعلموا فالحجة قائمة عليهم فكانهم بترك الاستدلال والعدول الى التقليد بمنزلة من علم ثم انكر فان قيل ولماذا خص اهل الكتاب بالذكر دون سائر الكفار قلنا لوجهين الاول انا بينا انه تعالى اورد الدليل عليهم من التوراة والانجيل على صحة نبوة محمد عليه الصلوة والسلام ثم اجاب عن شبههم في ذلك ثم لما تم ذلك خاطبهم فقال يا اهل الكتاب فهذا هو الترتيب الصحيح الثاني ان معرفتهم بآيات الله اقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد واصل النبوة ولمعرفتهم بما في كتبهم من الشهادة بصدق الرسول والبشارة بنبوته المسئلة الثانية قالت المعتزلة في قوله تعالى لم تكفرون بآيات الله دلالة على ان الكفر منهم من قبلهم حتى صح هذا التوبيخ وكذلك لا يصح توبيخهم على طولهم وصحتهم ومرضهم والجواب عنه المعارضة بالعلم والداعي المسئلة الثالثة المراد من آيات الله الآيات التي نصبها الله تعالى على نبوة محمد عليه السلام والمراد بكفرهم بها كفرهم بدلالتها على نبوة محمد عليه الصلوة والسلام ثم قال والله شهيد على ما تعملون الواو للحال والمعنى لم تكفرون بآيات الله التي دلتكم على صدق محمد والحال ان الله شهيد على اعمالكم ومجازيكم عليها وهذه الحال توجب ان لا تجترئوا على الكفر بآياته ثم انه تعالى لما انكر عليهم في ضلالهم ذكر بعد ذلك الانكار عليهم في اضلالهم لضعفة المسلمين فقال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن قال الفراء يقال صددته اصده صدا واصددته اصدادا وقرأ الحسن تصدون بضم التاء من اصد قال المفسرون فكان صدهم عن سبيل الله بالقاء الشبه والشكوك في قلوب الضعفة من المسلمين وكانوا ينكرون كون صفته في كتابهم ثم قال تبغونها عوجا العوج بكسر العين الميل عن الاستواء في كل ما لا يرى وهو الدين والقول فاما الشيء الذي يرى فيقال فيه عوج بفتح العين كالحائط والقناة والشجرة قال ابن الانباري البغي يقتصر له على مفعول واحد اذا لم يكن معه اللام كقولك بغيت المال والاجر والثواب واريد ههنا تبغون لها عوجا ثم اسقطت اللام كما قالوا وهبتك درهما ووهبت لك درهما ومثله صدتك ظبيا اي صدت لك ظبيا وانشد

فتولى غلاما مهم ثم نادى اظليما اصيدكم ام حمارا

اراد اصيد لكم والهاء في تبغونها عائدة الى السبيل لان السبيل يؤنث ويذكر والعوج يعني به الزيغ والتحريف اي تلتمسون لسبيله الزيغ والتحريف بالشبه التي توردونها على الضعفة نحو قولهم النسخ يدل على البداء وقولهم انه ورد في التوراة ان شريعة موسى باقية الى الابد وفي الآية وجه آخر وهو ان يكون عوجا في موضع الحال والمعنى تبغونها ضالين وذلك انهم كانوا يدعون انهم على دين الله وسبيله فقال الله تعالى انكم تبغون سبيل الله ضالين وعلى هذا القول لا يحتاج الى اضمار اللام في تبغونها ثم قال تعالى وانتم شهداء وفيه وجوه الاول قال ابن عباس وانتم شهداء ان في التوراة ان دين الله الذي لا يقبل غيره هو الاسلام الثاني وانتم تشهدون ظهور المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم

يقتصر له

الظليم الذكر من النعام

الثالث وانتم تشهدون انه لا يجوز الصد عن سبيل الله الرابع وانتم شهداء بين اهل دينكم عدول يثقون باقوالكم ويعولون على شهادتكم في عظام الامور وهم الاحبار والمعنى ان من كان كذلك فكيف يليق به الاصرار على الباطل والكذب والضلال والاضلال ثم قال وما الله بغافل عما تعملون والمراد التهديد وهو كقول الرجل لعبده وقد انكر طريقته لا يخفى علي ما انت عليه ولست غافلا عن امرك وانما ختم الاية الاولى بقوله والله شهيد وهذه الاية بقوله وما الله بغافل عما تعملون وذلك لانهم كانوا يظهرون الكفر بنبوة محمد عليه السلام اما ما كانوا يظهرون القاء الشبه في قلوب المسلمين بل كانوا يحتالون في ذلك بوجوه الحيل فلا جرم قال فيما اظهروه والله شهيد وفيما اضمروه وما الله بغافل عما تعملون وانما كرر في الايتين قوله قل يا اهل الكتاب لان المقصود التوبيخ على الطف الوجوه وتكرير هذا الخطاب اللطيف اقرب الى التلطف في صرفهم عن طريقتهم في الضلال والاضلال وادل على النصح لهم في الدين والاشفاق

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وكيف تكفرون وانتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدي الى صراط مستقيم اعلم انه تعالى لما حذر الفريق من اهل الكتاب في الاية الاولى عن الاغواء والاضلال حذر المؤمنين في هذه الاية عن اغوائهم واضلالهم ومنعهم عن الالتفات الى قولهم روي ان شاس بن قيس اليهودي كان عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد فاتفق انه مر على نفر من الانصار من الاوس والخزرج فرآهم في مجلس لهم يتحدثون وكان قد زال ما كان بينهم في الجاهلية من العداوة ببركة الاسلام فشق ذلك على اليهودي فجلس اليهم وذكرهم ما كان بينهم من الحروب قبل ذلك وقرأ عليهم بعض ما قيل في تلك الحروب من الاشعار فتنازع القوم وتغاضبوا وقالوا السلاح السلاح فوصل الخبر الى الرسول عليه السلام فخرج اليهم فيمن معه من المهاجرين والانصار وقال اترجعون الى احوال الجاهلية وانا بين اظهركم واكرمكم الله بالاسلام والف بين قلوبكم فعرف القوم ان ذلك كان من عمل الشيطان ومن كيد ذلك اليهودي فالقوا السلاح وعانق بعضهم بعضا ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما كان يوم اقبح اولا واحسن آخرا من ذلك اليوم فانزل الله هذه الاية فقوله ان تطيعوا فريقا من الكفار يحتمل ان يكون المراد هذه الواقعة ويحتمل ان يكون المراد جميع ما يحاولونه من انواع الاضلال فبين تعالى ان المؤمنين ان لانوا وقبلوا منهم قولهم ادى ذلك حالا بعد حال الى ان يعودوا كفارا والكفر يوجب الهلاك في الدنيا وفي الدين اما في الدنيا فبوقوع العداوة والبغضاء وهيجان الفتنة وثوران المحاربة المؤدية الى سفك الدماء واما في الدين فظاهر ثم قال تعالى وكيف تكفرون وانتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله وكلمة كيف تعجب والتعجب انما يليق بمن لا يعلم السبب وذلك على الله محال والمراد منه المنع والتغليظ فيه وذلك لان تلاوة آيات الله عليهم حالا بعد حال مع كون الرسول فيهم الذي يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة كالمانع من وقوعهم في الكفر فكان صدور الكفر عن الذين كانوا بحضرة الرسول ابعد من هذا الوجه فقوله ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين تنبيه على ان المقصود الاقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين ان يردوا المسلمين عن الاسلام ثم ارشد المسلمين الى انهم يجب ان لا يلتفتوا الى قولهم بل الواجب عليهم ان يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود الى الرسول حتى يكشف عنها ويزيل وجه الشبهة فيها ثم قال ومن يعتصم بالله فقد هدي الى صراط مستقيم والمقصود انه لما ذكر الوعيد اردفه بهذا الوعد والمعنى ومن يتمسك بدين الله ويجوز ان يكون حثا لهم على الالتجاء اليه في دفع شرور الكفار والاعتصام في اللغة الاستمساك بالشيء واصله من العصمة والعصمة المنع في كلام العرب والعاصم المانع واعتصم فلان بالشيء اذا تمسك بالشيء في منع نفسه من الوقوع في آفة ومنه قوله تعالى ولقد راودته عن نفسه فاستعصم قال قتادة ذكر في الاية امرين يمنعان عن الوقوع في الكفر احدهما تلاوة كتاب الله والثاني كون الرسول فيهم اما الرسول فقد مضى الى رحمة الله واما الكتاب فباق على وجه الدهر اما قوله تعالى فقد هدي الى صراط مستقيم فهذا احتج به اصحابنا على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا لانه جعل اعتصامهم هداية من الله فلما جعل ذلك الاعتصام فعلا لهم وهداية من الله ثبت ما قلناه اما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوها الاول ان المراد بهذه الهداية الزيادة في الالطاف المرتبة على اداء الطاعات كما قال يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام وهذا الوجه اختيار القفال والثاني التقدير ومن يعتصم بالله فنعم ما فعل فانه انما هدي الى الصراط المستقيم ليفعل ذلك والثالث ان من يعتصم بالله فقد هدي الى طريق الجنة والرابع قال الكشاف فقد هدي اي فقد حصل له الهدى لا محالة كما يقال اذا جئت فلانا فقد افلحت كأن الهدى قد حصل فهو يخبر عنه حاصلا وذلك لان المعتصم بالله متوقع للهدى كما ان قاصد الكريم متوقع للفلاح عنده

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون اعلم انه تعالى لما حذر المؤمنين من اضلال الكفار ومن تلبيساتهم في الاية الاولى امر المؤمنين في هذه الايات بمجامع الطاعات ومعاقد الخيرات فامرهم اولا بتقوى الله وهو قوله اتقوا الله وثانيا بالاعتصام بحبل الله وهو قوله واعتصموا بحبل الله وثالثا بذكر نعم الله وهو قوله واذكروا نعمة الله عليكم والسبب في هذا الترتيب ان فعل الانسان لا بد وان يكون معللا اما بالرهبة او بالرغبة والرهبة مقدمة على الرغبة لان دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة فقوله اتقوا الله حق تقاته اشارة الى التخويف من عقاب الله ثم جعله سببا للامر بالتمسك بدين الله والاعتصام بحبل الله ثم اردفه بالرغبة وهي قوله واذكروا نعمة الله عليكم فكانه قال خوف عقاب الله يوجب ذلك وكثرة نعم الله عليكم يوجب ذلك فلم يبق جهة من الجهات الموجبة للفعل الا وهي حاصلة في وجوب انقيادكم لامر الله ووجوب طاعتكم لحكم الله فظهر بما ذكرنا ان الامور الثلاثة المذكورة في هذه الاية مرتبة على احسن الوجوه ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته ففيه مسائل المسألة الاولى قال بعضهم هذه الاية منسوخة وذلك لما يروى عن ابن عباس انه لما نزلت هذه الاية شق ذلك على المسلمين لان حق تقاته ان يطاع الله فلا يعصى طرفة عين وان يشكر فلا يكفر وان يذكر فلا ينسى والعباد لا طاقة لهم بذلك فانزل الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم

ونسخ

ونسخ بها اول هذه الاية ولم ينسخ آخرها وهو قوله ولا تموتن الا وانتم مسلمون وزعم جمهور المحققين ان القول بهذا النسخ باطل واحتجوا عليه من وجوه الاول ما روي عن معاذ انه صلى الله عليه وسلم قال هل تدري ما حق الله على العباد قال الله ورسوله اعلم قال هو ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وهذا لا يجوز ان ينسخ الثاني ان معنى قوله اتقوا الله حق تقاته اي كما يحق ان يتقى وذلك بان يجتنب جميع معاصيه ومثل هذا لا يجوز ان ينسخ لانه اباحة لبعض المعاصي واذا كان كذلك صار معنى هذا ومعنى قوله فاتقوا الله ما استطعتم واحدا لان من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته ولا يجوز ان يكون المراد بقوله حق تقاته ما لا يستطاع من التقوى لان الله تعالى اخبر انه لا يكلف نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة ونظير هذه الاية قوله وجاهدوا في الله حق جهاده فان قيل اليس انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره قلنا سنبين في تفسير هذه الاية انها جاءت في القرآن في ثلاثة مواضع وكلها في صفة الكفار لا في صفة المسلمين اما الذين قالوا ان المراد هو ان يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذي يصدر عن الانسان على سبيل السهو والنسيان فغير قادح فيه لان التكليف مرفوع في هذه الاوقات وكذلك قوله ان يشكر ولا يكفر لان ذلك واجب عليه عند خطور نعم الله بالبال فاما عند السهو فلا يجب وكذلك قوله ان يذكر فلا ينسى فان هذا انما يجب عند الدعاء والعبادة وكل ذلك مما يطاق فلا وجه لما ظنوا انه منسوخ القول الثاني [illegible] من وجهين الاول ان كنه الالهية غير معلومة للخلق [illegible] الثاني انهم امروا بالاتقاء المغلظ والمخفف معا فنسخ المغلظ وبقي المخفف وقيل ان هذا باطل لان الواجب عليه ان يتقي ما امكن والنسخ انما يدخل في الواجبات [illegible] المسألة الثانية قوله حق تقاته اي كما يجب ان يتقى يقال هو الرجل حقا ومنه قوله عليه السلام انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وعن علي رضي الله عنه انه قال انا علي لا كذب انا ابن عبد المطلب والتقاة اسم الفعل من قولك اتقيت كما ان الهدى اسم الفعل من قولك اهتديت اما قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون فلفظ النهي واقع على الموت لكن المقصود الامر بالاقامة على الاسلام وذلك لانه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى اذا اتاهم الموت اتاهم وهم على الاسلام صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل في امكانهم ومضى الكلام في هذا عند قوله ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون ثم قال واعتصموا بحبل الله جميعا واعلم انه تعالى لما امرهم بالاتقاء عن المحظورات امرهم بالتمسك بالاعتصام بما هو كالاصل لجميع الخيرات والطاعات وهو الاعتصام بحبل الله جميعا واعلم ان كل من يمشي على طريق دقيق يخاف من ان تزلق رجله فاذا تمسك بحبل مشدود الطرفين بجانبي ذلك الطريق امن من الخوف ولا شك ان طريق الحق طريق دقيق وقد انزلق رجل اكثر الخلق عنه فمن اعتصم بدلائل الله وبيناته فانه يأمن من ذلك فكان المراد من الحبل ههنا كل شيء يمكن التوصل به الى الحق في طريق الدين وهو انواع كثيرة فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك الاشياء فقال ابن عباس المراد بالحبل ههنا العهد المذكور في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقال الا بحبل من الله اي بعهد الله وانما سمي العهد حبلا لانه يزيل عنه الخوف من الذهاب الى اي موضع شاء وكان كالحبل الذي من تمسك به زال عنه الخوف وقيل انه القرآن روي عن علي بن ابي طالب عن النبي عليه السلام انه قال اما انها ستكون فتنة قيل فما المخرج منها قال كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم وحبل الله المتين وروى ابن مسعود عن النبي عليه السلام انه قال هذا القرآن حبل الله وروى ابو سعيد الخدري عن النبي عليه السلام انه قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وقيل انه دين الله وقيل هو طاعة الله وقيل هو اخلاص التوبة وقيل الجماعة لانه تعالى ذكر عقيبه ذلك قوله ولا تفرقوا وهذه الاقوال كلها متقاربة والتحقيق ما ذكرنا انه لما كان النازل في البئر يعتصم بالحبل تحرزا عن السقوط فيها وكان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته وموافقته لجماعة المسلمين حرزا لصاحبه من السقوط في قعر جهنم جعل ذلك حبلا لله وامروا بالاعتصام به ثم قال تعالى ولا تفرقوا وفيه مسئلتان المسألة الاولى في التأويل وجوه الاول انه نهي عن الاختلاف في الدين وذلك لان الحق لا يكون الا واحدا وما عداه يكون جهلا وضلالا فلما كان كذلك وجب النهي عن الاختلاف في الدين واليه الاشارة بقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال الثاني انه نهي عن المعادات والمخاصمة فانهم كانوا في الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهاهم الله عنها الثالث انه نهي عما يوجب الفرقة ويزيل الالفة والمحبة واعلم انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة والناجي منهم واحد فقيل ومن هم يا رسول الله قال الجماعة وروي السواد الاعظم وروي ما انا عليه واصحابي والوجه المعقول فيه ان النهي عن الاختلاف والامر بالاتفاق يدل على ان الحق لا يكون الا واحدا واذا كان كذلك كان الناجي واحدا المسألة الثانية استدل نفاة القياس بهذه الاية فقالوا الاحكام الشرعية اما ان يقال انه تعالى نصب عليها دلائل يقينية او نصب عليها دلائل ظنية فان كان الاول امتنع الاكتفاء فيها بالقياس الذي يفيد الظن لان الدليل الظني لا يكتفى به في الموضع اليقيني وان كان الثاني كان الامر بالرجوع الى تلك الدلائل الظنية يتضمن وقوع الاختلاف ووقوع النزاع فكان يجب ان لا يكون التفرق والتنازع منهيا عنه لكنه منهي عنه لقوله تعالى ولا تفرقوا وقوله ولا تنازعوا ولقائل ان يقول الدلائل الدالة على العمل بالقياس تكون مخصصة لعموم قوله ولا تفرقوا ولعموم قوله ولا تنازعوا ثم قال واذكروا نعمة الله عليكم واعلم ان نعم الله على الخلق اما دنيوية واما اخروية وانه تعالى ذكرهما في هذه الاية اما النعمة الدنيوية فهي قوله تعالى اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وفيه مسائل المسألة الاولى قيل ان اليهودي لما القى الفتنة بين الاوس والخزرج وهم كل واحد منهما بمحاربة صاحبه فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الاوس والخزرج اخوين لاب وام فوقعت بينهما العداوة وتطاولت الحروب مائة وعشرين سنة الى ان اطفأ الله ذلك بالاسلام فالاية اشارة اليهم والى احوالهم فانهم قبل الاسلام كان يحارب بعضهم بعضا ويبغض بعضهم بعضا فلما اكرمهم الله بالاسلام

صاروا اخوانا متراحمين متناصحين وصاروا اخوة في الله ونظير هذه الاية قوله لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم واعلم ان كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا لاكثر الخلق ومن كان وجهه الى خدمة المولى لم يكن معاديا لاحد والسبب فيه انه ينظر من الحق الى الخلق فيرى الكل اسيرا في قبضة القضاء والقدر فلا يعادي لاحد ولهذا قيل ان العارف اذا امر امر برفق ناصح لا بعنف معير وكيف وهو مستبصر بسر الله في القدر المسئلة الثانية قال الزجاج اصل الاخ في اللغة من التوخي وهو الطلب فالاخ مقصده مقصد اخيه والصديق ماخوذ من ان يصدق كل واحد من الصديقين صاحبه ما في قلبه ولا يخفي عنه شيئا وقال ابو حاتم قال اهل البصرة الاخوة في النسب والاخوان في الصداقة قال وهذا غلط قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة ولم يعن النسب وقال او بيوت اخوانكم وهذا في النسب المسئلة الثالثة فاصبحتم بنعمته اخوانا يدل على ان المعاملات الحسنة الجارية بينهم بعد الاسلام انما حصلت من الله لانه تعالى خلق تلك الداعية في قلوبهم وكانت تلك الداعية نعمة من الله تعالى مستلزمة لحصول الفعل وذلك يبطل قول المعتزلة في خلق الافعال قال الكعبي ان ذلك بالهداية والبيان والتحذير والمعونة والالطاف قلنا كل ذلك كان حاصلا في زمان حصول المحاربات والمقاتلات فاختصاص احد الزمانين بحصول الالفة والمحبة لا بد وان يكون لامر زائد على ما ذكرتم ثم قال وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم واعلم انه تعالى لما شرح النعمة الدنيوية ذكر بعدها النعمة الاخروية وهي ما ذكره في هذه الاية وفي الاية مسائل المسئلة الاولى المعنى انكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم لان جهنم مشبهة بالحفرة التي فيها النار فجعل استحقاقهم للنار بكفرهم كالاشراف منهم على النار والمصير منهم الى حرفها فبين تعالى انه انقذهم من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها قالت المعتزلة ومعنى ذلك انه تعالى لطف بهم بالرسول صلى الله عليه وسلم وبسائر الطاعات حتى امنوا وقال اصحابنا جميع الالطاف مشترك بين المؤمن والكافر ولو كان فاعل الايمان وموجده هو العبد لكان العبد هو الذي انقذ نفسه من النار والله تعالى حكم بانه هو الذي انقذهم من النار فدل هذا على ان خالق افعال العباد هو الله تعالى المسئلة الثانية شفا الشيء طرفه مقصور مثل شفا البئر والجمع الاشفاء ومنه يقال اشفى على الشيء اذا اشرف عليه كانه بلغ شفاه اي حده وحرفه وقوله فانقذكم قال الازهري يقال نقذته وانقذته واستنقذته اي خلصته ونجيته وفي قوله فانقذكم منها سؤال وهو انه تعالى انما ينقذهم من الموضع الذي كانوا فيه وهم كانوا على شفا الحفرة وشفا الحفرة مذكر فكيف قال منها واجابوا عنه من وجوه الاول ان الضمير عائد الى الحفرة ولما انقذهم من الحفرة فقد انقذهم من شفاها لان شفاها منها الثاني انه راجع الى النار لان القصد الانجاء من النار لا من شفا الحفرة وهذا قول الزجاج الثالث ان شفا الحفرة وشفتها طرفها فالتذكير والتانيث المسئلة الثالثة انهم لو ماتوا على الكفر لوقعوا في النار فمثلت حيوتهم التي يتوقع بعدها الوقوع في النار بالقعود على حرفها وهذا فيه تنبيه على تحقير هذه الحيوة لانه ليس بين الحيوة والموت المستلزم للوقوع في الحفرة الا ما بين طرف الشيء وبين ذلك الشيء ثم قال كذلك يبين الله لكم اياته لعلكم تهتدون الكاف في موضع النصب اي مثل البيان المذكور يبين الله لكم سائر الايات لكي تهتدوا بها قال الجبائي الاية تدل على انه تعالى يريد منهم الاهتداء اجاب الواحدي عنه في البسيط فقال بل المعنى لتكونوا على رجاء هداية واقول هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير يلزم ان يريد الله منهم ذلك الرجاء ومن المعلوم ان على مذهبنا قد لا يريد ذلك الرجاء فالجواب الصحيح ان يقال كلمة لعل للترجي والمعنى انا فعلنا فعلا يشبه فعل من يترجى ذلك قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون اعلم انه تعالى في الايات المتقدمة عاتب اهل الكتاب على شيئين احدهما انه عاتبهم على الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون ثم بعد ذلك عاتبهم على سعيهم في القاء الغير في الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله فلما انتقل منه الى مخاطبة المؤمنين امرهم اولا بالتقوى والايمان فقال اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله ثم امرهم بالسعي في القاء الغير في الطاعة والايمان فقال ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى في قوله منكم قولان احدهما ان من ههنا للتبعيض لدليلين الاول انه تعالى اوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الامة في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والثاني وهو انه لا مكلف الا ويجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما بيده او بلسانه او بقلبه ويجب على كل احد دفع الضرر عن النفس اذا ثبت هذا فنقول معنى هذه الاية كونوا امة دعاة الى الخير امرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما كلمة من فهي ههنا للتبيين لا للتبعيض كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ويقال ايضا لفلان من اولاده جند وللامير من غلمانه عسكر يريد بذلك جميع غلمانه واولاده لا بعضهم كذا ههنا ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا على الكل الا انه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين ونظيره قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وقوله الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما فالامر عام ثم اذا قامت طائفة به وقعت الكفاية بهم وزال التكليف عن الباقين والقول الثاني ان من ههنا للتبعيض والقائلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين احدهما ان فائدة كلمة من هي ان في القوم من لا يقدر على الدعوة وعلى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجز والثاني ان هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان الاول ان هذه الاية مشتملة على الامر بثلاثة اشياء الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعلوم ان الدعوة الى الخير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر فان الجاهل ربما دعا الى الباطل وامر بالمنكر ونهى عن المعروف وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيده انكاره الا تماديا فثبت ان هذا التكليف متوجه الى العلماء ولا شك انهم بعض الامة ونظير هذه الاية فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والثاني انا اجمعنا على ان ذلك واجب على سبيل الكفاية بمعنى انه متى قام به البعض سقط عن الباقين واذا كان كذلك كان المعنى ليقم بذلك بعضكم فكان في الحقيقة هذا ايجابا على البعض لا على الكل

والله اعلم وفيه قول رابع وهو قول الضحاك ان المراد من هذه الاية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا يتعلمون من الرسول ويعلمون الناس والتاويل على هذا الوجه كونهم امة مجتمعين على حفظ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وتعلم الدين المسئلة الرابعة هذه الاية اشتملت على التكليف بثلاثة اشياء اولها الدعوة الى الخير ثم الامر بالمعروف ثم النهي عن المنكر ولاجل العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول اما الدعوة الى الخير فافضلها الدعوة الى اثبات ذات الله تعالى وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات وانما قلنا ان الدعوة الى الخير تشتمل على ما ذكرنا لقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة وقوله قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني اذا عرفت هذا فنقول الدعوة الى الخير جنس تحتها نوعان الاول الترغيب في فعل ما ينبغي وهو الامر بالمعروف والثاني الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر فذكر الجنس اولا ثم اتبعه بنوعيه مبالغة في البيان واما شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي مذكورة في كتب الكلام ثم قال واولئك هم المفلحون وقد سبق تفسيره وفيه مسائل المسئلة الاولى منهم من تمسك بهذه الاية في ان الفاسق ليس له ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر قال لان هذه الاية تدل على ان الامر بالمعروف والناهي عن المنكر من المفلحين والفاسق ليس من المفلحين فوجب ان يكون الامر بالمعروف ليس بفاسق واجيب عنه بان هذا ورد على سبيل الغالب فان الظاهر ان من امر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يشرع فيه الا بعد اصلاح احوال نفسه لان العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير ثم انهم اكدوا هذا بقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ولانه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامراة ان يامرها بالمعروف في انها كشفت وجهها ومعلوم ان ذلك في غاية القبح والعلماء قالوا الفاسق له ان يامر بالمعروف لانه وجب عليه ترك ذلك المنكر ووجب النهي عن ذلك المنكر فان ترك احد الواجبين لا يلزمه ترك الواجب الاخر وعن السلف مروا بالخير وان لم تفعلوا وعن الحسن انه سمع مطرف بن عبد الله يقول لا اقول ما لا افعل فقال واينا يفعل ما يقول ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمات منكم فلا يامر احد بمعروف ولا ينهى عن منكر المسئلة الثانية عن النبي عليه السلام من امر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله تعالى في ارضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه وعن علي رضي الله عنه افضل الجهاد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال ايضا من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل اعلاه اسفله وروى الحسن عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال يا ايها الناس ائتمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر تعيشوا بخير وعن الثوري اذا كان الرجل محببا في جيرانه محمودا عند اخوانه فاعلم انه مداهن المسئلة الثالثة قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله قدم الاصلاح على القتال وهذا يقتضي ان يبدا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالارفق فالارفق مترقيا الى الاغلظ فالاغلظ وكذا قوله تعالى واهجروهن في المضاجع واضربوهن يدل على ما ذكرناه ثم اذا لم يتم الامر بالتغليظ والتشديد وجب عليه القهر باليد فان عجز فباللسان فان عجز فبالقلب واحوال الناس مختلفة في هذا الباب ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وفي الذين تفرقوا مسائل المسئلة الاولى وفي النظم وجهان الاول انه تعالى ذكر في الايات المتقدمة انه بين في التوراة والانجيل ما يدل على صحة دين الاسلام وصحة نبوة محمد عليه السلام ثم ذكر ان اهل الكتاب حسدوا محمدا صلى الله عليه وسلم فاحتالوا في القاء الشكوك والشبهات في تلك النصوص الظاهرة ثم انه تعالى امر المؤمنين بالايمان بالله تعالى والدعوة الى الله ثم ختم ذلك بان حذر المؤمنين من مثل فعل اهل الكتاب وهو القاء الشبهات في هذه النصوص واستخراج التاويلات الفاسدة الدافعة لهذه النصوص فقال ولا تكونوا ايها المؤمنون عند سماع هذه البينات كالذين تفرقوا واختلفوا من اهل الكتاب من بعد ما جاءهم في التوراة والانجيل تلك النصوص الظاهرة فعلى هذا الوجه تكون الاية من تتمة جملة الايات المتقدمة الثاني انه تعالى لما امر بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك مما لا يتم الا اذا كان الامر بالمعروف قادرا على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتغلبين ولا تحصل هذه القدرة الا اذا حصلت الالفة والمحبة بين اهل الحق والدين لا جرم حذرهم الله تعالى من الفرقة والاختلاف لكي لا يصير ذلك سببا لعجزهم عن القيام بهذا التكليف وعلى هذا الوجه تكون هذه الاية من تتمة الاية السابقة فقط المسئلة الثانية قوله تفرقوا واختلفوا فيه وجوه الاول تفرقوا واختلفوا بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد كابليس الذي ترك امر الله تعالى بسبب حسده على آدم الثاني تفرقوا حتى صار كل فريق منهم يصدق من الانبياء بعضا ويكذب بعضا وصاروا بذلك الى العداوة والفرقة الثالث صاروا امثال مبتدعة هذه الامة مثل المشبهة والقدرية والحشوية المسئلة الثالثة قال بعضهم تفرقوا واختلفوا معناهما واحد وقيل بل هما مختلف ثم اختلفوا فقيل تفرقوا بسبب العداوة واختلفوا في الدين وقيل تفرقوا بسبب استخراج التاويلات الفاسدة لتلك النصوص ثم اختلفوا بان حاول كل واحد منهم نصرة قوله ومذهبه الثالث تفرقوا بابدانهم بان صار كل واحد من اولئك الاحبار رئيسا في بلد ثم اختلفوا بان صار كل واحد منهم يدعي انه على الحق وان صاحبه على الباطل واقول انك اذا انصفت علمت ان اكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسال الله العفو والرحمة المسئلة الرابعة انما قال من بعد ما جاءهم البينات ولم يقل جاءت لجواز حذف علامة التانيث من الفعل اذا كان فعل المؤنث متقدما ثم قال تعالى واولئك لهم عذاب عظيم يعني الذين تفرقوا لهم عذاب عظيم في الاخرة بسبب تفرقهم فكان ذلك زجرا للمؤمنين عن التفرق ثم قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه واعلم انه تعالى لما امر اليهود ببعض الاشياء ونهاهم عن بعض ثم امر المؤمنين ببعض ونهاهم عن بعض اتبع ذلك بذكر احوال القيامة تاكيدا للامر والنهي وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في نصب يوم وجهان الاول انه نصب على الظرف والتقدير ولهم عذاب عظيم في هذا اليوم وعلى هذا التقدير فيه فائدتان الاول ان ذلك العذاب في هذا اليوم والاخرى ان من حكم هذا اليوم ان تبيض فيه وجوه وتسود وجوه الثاني انه منصوب باضمار اذكر المسئلة الثانية هذه الاية لها نظائر منها قوله ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة ومنها قوله ولا يرهق وجوههم

كونوا امة نسخه

المنقوط مفقود في اكثر النسخ

والحجرية نسخه

للتاكيد وقيل بل معناهما

ويوم القيامة

قتر ولا ذلة ومنها قوله وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها
قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة ومنها قوله تعرف في وجوههم
نضرة النعيم ومنها قوله يعرف المجرمون بسيماهم اذا عرفت هذا فنقول في هذا البياض والسواد والغبرة والقترة
والنضرة للمفسرين قولان احدهما ان البياض مجاز عن الفرح والسواد عن الغم وهذا مجاز قال تعالى واذا بشر
احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا ويقال لفلان عندي يد بيضاء اي جليلة سارة ولما سلم الحسن بن علي الامر
لمعوية قال له بعضهم يا مسود وجوه المؤمنين ولبعض الشعراء في الشيب ❊ يا بياض القرون سودت وجهي
عند بيض الوجوه سود القرون ❊ فلعمري لاخفينك جهدي ❊ عن عياني وعن عيان العيون ❊ بسواد فيه بياض لوجهي
وسواد لوجهك الملعون ❊ وتقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل
وعند التهنية بالسرور يقولون الحمد لله الذي بيض وجهك ويقال لمن وصل اليه مكروه اربد وجهه واغبر لونه
وتبدلت صورته فعلى هذا معنى الاية ان المؤمن يرد يوم القيمة على ما قدمت يداه فان كان ذلك من الحسنات ابيض
وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله وعلى ذلك اذا راى الكافر اعماله القبيحة محصاة اسود وجهه بمعنى شدة
الحزن والغم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني القول الثاني ان هذا البياض والسواد يحصلان في وجوه المؤمنين
والكافرين وذلك لان اللفظ حقيقة فيهما ولا دليل يوجب ترك الحقيقة فوجب المصير اليه قلت ولابي مسلم ان يقول
الدليل دل على ما قلناه وذلك لانه تعالى قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها
غبرة ترهقها قترة فجعل الغبرة والقترة في مقابلة الضحك والاستبشار فلو لم يكن المراد بالغبرة والقترة ما ذكرناه
من المجاز لما صح جعله مقابلا له فعلمنا ان المراد من هذه الغبرة والقترة الغم والحزن حتى يصح هذا التقابل ثم قال القائلون
بهذا القول الحكمة في ذلك ان اهل الموقف اذا راوا البياض في وجه انسان عرفوا انه من اهل الثواب فزادوا في
تعظيمه فيحصل له الفرح بذلك من وجهين احدهما ان السعيد يفرح بان يعلم قومه بانه من اهل السعادة قال تعالى
مخبرا عنهم يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين الثاني انهم اذا عرفوا ذلك خصوه بمزيد
تعظيم فثبت ان ظهور البياض في وجه المكلف سبب لمزيد سروره في الاخرة وبهذا الطريق يكون ظهور السواد
في وجه الكافر سببا لمزيد غمه في الاخرة فهذا وجه الحكمة فيه في الاخرة واما في الدنيا فالمكلف حين يكون في الدنيا
اذا عرف حصول هذه الحالة في الاخرة صار ذلك مرغبا له في الطاعات وترك المحرمات لكي يكون في الاخرة
من قبيل من يبيض وجهه لا من قبيل من يسود وجهه فهذا تقرير هذين القولين المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية
على ان المكلف اما مؤمن او كافر وانه ليس ههنا منزلة بين المنزلتين كما يذهب اليه المعتزلة فقالوا انه تعالى قسم اهل
القيمة الى قسمين منهم من يبيض وجهه وهم المؤمنون ومنهم من يسود وجهه وهم الكافرون ولم يذكر القسم الثالث
فلو كان ههنا قسم ثالث لذكره تعالى قالوا وهذا ايضا متأكد بقوله وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه
يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة اجاب القاضي عنه بان عدم ذكر القسم الثالث لا يدل على عدمه
يبين ذلك انه تعالى قال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فذكرهما على سبيل التنكير وذلك لا يفيد العموم وايضا
المذكور في الاية المؤمنون والذين كفروا بعد الايمان ولا شبهة ان الكافر الاصلي من اهل النار مع انه غير داخل تحت
هذين القسمين فكذا القول في الفساق واعلم ان وجه الاستدلال بالاية هو انا نقول الايات المتقدمة ما كانت
الا في الترغيب في الايمان بالتوحيد والنبوة وفي الزجر عن الكفر بهما ثم انه تعالى اتبع ذلك بهذه الاية فظاهرها
يقتضي ان يكون ابيضاض الوجه نصيبا لمن امن بالتوحيد والنبوة واسوداد الوجه يكون نصيبا لمن انكر ذلك ثم دل
ما بعد هذه الاية على ان صاحب البياض من اهل الجنة وصاحب السواد من اهل النار فحينئذ يلزم نفي المنزلة بين المنزلتين
واما قوله يشكل هذا بالكافر الاصلي فجوابنا عنه من وجهين الاول ان نقول لم لا يجوز ان يكون المراد منه ان كل احد اسلم وقت
اخراج الذرية من صلب آدم واذا كان كذلك كان الكل داخلا فيه الثاني وهو انه تعالى قال في اخر الاية فذوقوا العذاب
بما كنتم تكفرون فجعل موجب العذاب هو الكفر من حيث انه كفر لا الكفر من حيث انه بعد الايمان واذا وقع التعليل
بمطلق الكفر دخل كل الكفار فيه سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا اصليا والله اعلم ثم قال تعالى فاما الذين اسودت
وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم في الاية سؤالات الاول انه تعالى ذكر التقسيم اولا فقال يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه فقدم البياض على السواد في اللفظ ثم لما شرع في حكم هذين القسمين قدم حكم السواد وكان حق الترتيب
ان يقدم حكم البياض والجواب عنه من وجوه الاول ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب الثاني ان المقصود من الخلق ايصال
الرحمة لا ايصال العذاب قال عليه السلام حاكيا عن رب العزة خلقتهم ليربحوا علي لا لاربح عليهم واذا كان كذلك
فهو تعالى ابتداء بذكر اهل الثواب واهل البياض لان تقديم الاشرف على الاخس في الذكر احسن ثم ختم بذكرهم ايضا
تنبيها على ان ارادة الرحمة اكثر من ارادة الغضب كما قال سبقت رحمتي غضبي الثالث وهو ان الفصحاء والشعراء قالوا
يجب ان يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئا يسر الطبع ويشرح الصدر ولا شك ان ذكر رحمة الله هو الذي
يكون كذلك فلا جرم وقع الابتداء بذكر اهل الثواب والاختتام بذكرهم السؤال الثاني اين جواب اما الجواب
هو محذوف والتقدير فيقال لهم اكفرتم بعد ايمانكم وانما حسن الحذف لدلالة الكلام عليه ومثله في التنزيل
كثير قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم ❊ وقال واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت
واسمعيل ربنا تقبل منا وقال ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا السؤال الثالث من المراد
بهؤلاء الذين كفروا بعد ايمانهم والجواب للمفسرين فيه اقوال احدها قال ابي بن كعب الكل امنوا حال
ما استخرجهم من صلب ادم عليه السلام فكل من كفر في الدنيا فقد كفر بعد الايمان ❊ ورواه الواحدي في البسيط
باسناد عن النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها ان المراد اكفرتم بعد ما ظهر لكم ما يوجب الايمان وهو الدلائل التي
نصبها الله تعالى على التوحيد والنبوة والدليل على صحة هذا التأويل قوله تعالى قبل هذه الاية يا اهل الكتاب
لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون ❊ فذمهم على الكفر بعد وضوح الايات وقال للمؤمنين ولا تكونوا كالذين تفرقوا

[margin: من المجد الخفيف]
[margin: ذا لغبرة …]
[margin: احسن]

واختلفوا

واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال ههنا اكفرتم بعد ايمانكم فكان ذلك محمولا على ما ذكرناه حتى
تصير هذه الاية مقررة لما قبلها وعلى هذين الوجهين تكون الاية عامة في حق كل الكفار واما الذين خصصوا
هذه الاية ببعض الكفار فلهم وجوه الاول قال عكرمة والاصم والزجاج المراد اهل الكتاب فانهم قبل
مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين به فلما بعث عليه الصلوة والسلام كفروا به الثاني قال
قتادة المراد الذين كفروا بعد الايمان بسبب الارتداد الثالث قال الحسن الذين كفروا بعد الايمان
بالنفاق الرابع قيل هم اهل البدع والاهواء من هذه الامة الخامس قيل هم الخوارج فانه عليه السلام قال
فيهم انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وهذان الوجهان الاخيران في غاية البعد لانهما لا
يليقان بما قبل هذه الاية لانه تخصيص بغير دليل ولان الخروج على الامام لا يوجب الكفر البتة السؤال
الرابع ما الفائدة في همزة الاستفهام في قوله اكفرتم الجواب هذا استفهام بمعنى الانكار وهو مؤكد لما
ذكر قبل هذه الاية وهو قوله يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون وقل يا اهل الكتاب لم تصدون
عن سبيل الله ثم قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وفيه فوائد الاولى انه لو لم يذكر ذلك لكان الوعيد
مختصا بمن كفر بعد ايمانه فلما ذكر هذا ثبت الوعيد لمن كفر بعد ايمانه ولمن كان كافرا اصليا الثانية قال
القاضي قوله اكفرتم بعد ايمانكم يدل على ان الكفر منه لا من الله وكذا قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون
الثالث قالت المرجئة دلت الاية على ان كل انواع العذاب وقع معللا بالكفر وهذا ينفي حصول العذاب
لغير الكافر ثم قال تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون ❊ فيه سؤالات الاول
ما المراد برحمة الله الجواب قال ابن عباس المراد الجنة ❊ قال المحققون من اصحابنا هذا اشارة الى ان العبد
وان كثرت طاعته فانه لا يدخل الجنة الا برحمة الله تعالى وكيف لا يقول ذلك والعبد ما دامت داعيته الى
الفعل والى الترك على السوية يمتنع منه الفعل فاذا ما لم يحصل رجحان داعية الطاعة امتنع ان يحصل منه
الطاعة وذلك الرجحان لا يكون الا بخلق الله فاذا صدور تلك الطاعة من العبد نعمة من الله في حق العبد
فكيف يكون ذلك موجبا على الله شيئا فثبت ان دخول الجنة لا يكون الا بفضل الله تعالى وبرحمته وكرمه
لا باستحقاقنا السؤال الثاني كيف موقع قوله هم فيها خالدون بعد قوله ففي رحمة الله والجواب كانه
قيل كيف يكونون فيها فقيل هم فيها خالدون لا يظعنون عنها ولا يموتون السؤال الثالث الكفار مخلدون
في النار كما ان المؤمنين مخلدون في الجنة ثم انه تعالى لم ينص على خلود اهل النار في هذه الاية مع انه نص
على خلود اهل الجنة فيها فما الفائدة الجواب كل ذلك اشعارات بان جانب الرحمة اغلب وذلك لانه ابتدأ في
الذكر باهل الرحمة وختم باهل الرحمة ولما ذكر العذاب ما اضافه الى نفسه بل قال فذوقوا العذاب مع انه
ذكر الرحمة مضافة الى نفسه حيث قال ففي رحمة الله ولما ذكر العذاب ما نص على الخلود مع انه نص على الخلود
في جانب الثواب ولما ذكر العذاب علله بفعلهم فقال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ولما ذكر الثواب
علله برحمته فقال ففي رحمة الله ثم قال في اخر الاية وما الله يريد ظلما للعالمين وهذا جار مجرى الاعتذار
عن الوعيد بالعقاب وكل ذلك مشعر بان جانب الرحمة مغلب ❊ يا ارحم الراحمين لا تحرمنا من برد رحمتك
ومن كرامة غفرانك واحسانك ثم قال تعالى تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق فقوله تلك فيه وجهان
الاول المراد ان هذه الايات التي ذكرناها هي دلائل الله وانما جاز اقامة تلك مقام هذه لان هذه الايات
المذكورة قد انقضت بعد الذكر فصارت كانها بعدت فقيل فيها تلك الثاني ان الله تعالى وعده ان ينزل
عليه كتابا مشتملا على كل ما لا بد منه في الدين فلما انزل هذه الايات قال تلك الايات الموعودة هي التي
نتلوها عليك بالحق وتمام الكلام في هذه المسئلة قد تقدم في سورة البقرة في قوله تعالى ذلك الكتاب
وقوله بالحق فيه وجهان الاول اي ملتبسة بالحق والعدل من جزاء المحسن والمسيء بما يستوجبانه
الثاني بالحق اي بالمعنى الحق لان معنى المتلو حق ثم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ❊ وفيه مسائل
المسئلة الاولى انما حسن ذكر الظلم ههنا لانه تقدم ذكر العقوبة الشديدة وهو سبحانه اكرم الاكرمين فكانه
تعالى يعتذر عن ذلك وقال انهم انما وقعوا فيه بسبب افعالهم المنكرة فان مصالح العالم لا ينتظم الا بتهديد
المذنبين واذا حصل هذا التهديد لا بد من التحقيق دفعا للكذب فصار هذا الاعتذار من دلائل الدلائل على ان
جانب الرحمة غالبة ونظيره قوله في سورة عم بعد ان ذكر وعيد الكفار انهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا
باياتنا كذابا اي هذا الوعيد الشديد انما حصل بسبب هذه الافعال المنكرة المسئلة الثانية قال الجبائي
هذه الاية تدل على انه تعالى لا يريد شيئا من القبائح لا من افعاله ولا من افعال عباده ولا يفعل شيئا من ذلك
وبيانه وهو ان الظلم اما ان يفرض صدوره من الله تعالى او من العبد وبتقدير صدوره من العبد فاما ان يظلم
العبد نفسه وذلك بسبب اقدامه على المعاصي او يظلم غيره فاقسام الظلم هي هذه الثلاثة وقوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعالمين نكرة في سياق النفي فوجب ان لا يريد شيئا مما يكون ظلما سواء كان ذلك صادرا
عنه او صادرا عن غيره فثبت ان هذه الاية تدل على انه لا يريد شيئا من هذه الاقسام الثلاثة واذا ثبت
ذلك وجب ان لا يكون فاعلا لشيء من هذه الاقسام الثلاثة فلزم منه ان لا يكون فاعلا للظلم اصلا ويلزم
ان لا يكون فاعلا لاعمال العباد لان من جملة اعمالهم ظلمهم لانفسهم وظلم بعضهم بعضا واما قلنا ان الاية تدل
على كونه تعالى غير فاعل للظلم البتة لانها دلت على انه غير مريد لشيء منها ولو كان فاعلا لشيء من اقسام الظلم لكان
مريدا لها وقد بطل ذلك قالوا فثبت بهذه الاية انه تعالى غير فاعل للظلم وغير فاعل لاعمال العباد وغير مريد للقبائح
من افعال العباد ثم قالوا انه تعالى تمدح بانه لا يريد ذلك والتمدح انما يصح لو صح منه فعل ذلك الشيء وصح منه
كونه مريدا له فدلت هذه الاية على كونه قادرا على الظلم ❊ وعند هذا تبجحوا وقالوا هذه الاية الواحدة وافية
بتقرير جميع اصول المعتزلة في مسائل العدل ثم قالوا ولما ذكر تعالى انه لا يريد الظلم ولا يفعل الظلم قال بعده

[margin: تبجحوا]

ولله ما في السموات وما في الارض وانما ذكر هذه الاية عقيب ما تقدم لوجهين الاول انه تعالى لما ذكر انه لا يريد الظلم والقبائح
استدل عليه بان فاعل القبيح انما يفعل القبيح اما للجهل او العجز او الحاجة وكل ذلك على الله محال لانه مالك لكل
ما في السموات وما في الارض وهذه المالكية تنافي الجهل والعجز والحاجة واذا امتنع ثبوت هذه الصفات
في حقه تعالى امتنع كونه فاعلا للقبيح الثاني انه تعالى لما ذكر انه لا يريد الظلم بوجه من الوجوه كان لقائل ان يقول
انا نشاهد وجود الظلم في العالم فاذا لم يكن وقوعه بارادته كان على خلاف ارادته فيلزم كونه ضعيفا عاجزا
مغلوبا وذلك محال فاجاب الله عنه بقوله ولله ما في السموات وما في الارض اي انه تعالى قادر على ان يمنع الظلمة
عن الظلم على سبيل الالجاء والقهر ولما كان قادرا على ذلك خرج عن كونه عاجزا ضعيفا الا انه تعالى اراد منهم ترك المعصية
اختيارا وطوعا ليصيروا بذلك مستحقين للثواب فلو قهرهم على الترك بطلت هذه الفائدة فهذا تلخيص كلام المعتزلة
في هذه الاية وزعموا او ردوا هذا الكلام من وجه آخر فقالوا المراد من قوله وما الله يريد ظلما للعالمين اما ان يكون
هو انه لا يريد ان يظلمهم او انه لا يريد منهم ان يظلم بعضهم بعضا فان كان الاول فهذا لا يستقيم على قولكم لان
مذهبكم انه تعالى لو عذب البريء من الذنب باشد العذاب لم يكن ظالما بل كان عادلا لان الظلم تصرف في ملك
الغير وهو تعالى انما يتصرف في ملك نفسه فاستحال كونه ظالما واذا كان كذلك لم يمكن حمل الاية على انه لا يريد ان يظلم
الخلق واما ان حملتم الاية على انه لا يريد ان يظلم بعض العباد بعضا فهذا ايضا لا يتم على قولكم لان كل ذلك بارادة الله
تعالى وبتكوينه على قولكم فثبت ان على مذهبكم لا يمكن حمل الاية على وجه صحيح والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى
لا يريد ان يظلم احدا من عباده قوله الظلم منه محال على مذهبكم فامتنع التمدح به قلنا الكلام عليه من وجهين الاول
انه تعالى تمدح بقوله لا تأخذه سنة ولا نوم وبقوله وهو يطعم ولا يطعم ولا يلزم من ذلك صحة النوم والاكل
عليه فكذا هاهنا الثاني انه تعالى اذا عذب من لم يكن مستحقا للعذاب فهو وان لم يكن ظلما في نفسه لكنه في صورة الظلم
وقد يطلق اسم احد المتشابهين على الاخر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها ونظائره كثيرة في القرآن هنا تمام
الكلام في هذه المناظرة المسألة الثالثة احتج اصحابنا بقوله ولله ما في السموات وما في الارض على كونه تعالى خالقا
لاعمال العباد فقالوا لا شك ان افعال العباد من جملة ما في السموات وما في الارض فوجب كونها له لقوله ولله
ما في السموات وما في الارض وانما يصح قولنا انها له لو كانت مخلوقة له فدلت هذه الاية على انه خالق لافعال العباد
واجاب الجبائي عنه بان قوله لله اضافة ملك لا اضافة فعل الا ترى انه يقال هذا البناء لفلان فيريدون
انه مملوك له لا انه مفعول له وايضا المقصود من الاية تعظيم الله نفسه ومدحه لالهية نفسه ولا يجوز ان يتمدح بان
ينسب الى نفسه الفواحش والقبائح وايضا فقوله ما في السموات وما في الارض انما يتناول ما كان مظروفا في السموات
والارض وذلك من صفات الاجسام لا من صفات الافعال التي هي اعراض اجاب اصحابنا عنه بان هذه الاضافة
اضافة الفعل بدليل ان القادر على القبيح والحسن لا يرجح الحسن على القبيح الا اذا حصل في قلبه ما يدعوه الى الفعل
الحسن وتلك الداعية حاصلة بخلق الله دفعا للتسلسل واذا كان المؤثر في حصول فعل العبد هو مجموع القدرة
والداعية وثبت ان مجموع القدرة والداعية بخلق الله تعالى ثبت ان فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية
وثبت ان مجموع القدرة والداعية بخلق الله ثبت ان فعل العبد مستند الى الله تعالى خلقا وتكوينا بواسطة فعل
السبب فهذا تمام القول في هذه المناظرة المسألة الرابعة ولله ما في السموات وما في الارض زعمت الفلاسفة
انه انما قدم ذكر ما في السموات على ذكر ما في الارض لان الاحوال السماوية اسباب للاحوال الارضية فقدم السبب
على المسبب وهذا يدل على ان جميع الاحوال الارضية مستندة الى الاحوال السماوية ولا شك ان الاحوال
السماوية مستندة الى خلق الله وتكوينه فيكون الجبر لازما ايضا من هذا الوجه المسألة الخامسة قال تعالى
ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور فاعاد ذكر الله في اول الايتين والغرض منه تأكيد
التعظيم فالمقصود منه انه مبدأ المخلوقات واليه معادهم فقوله ولله ما في السموات وما في الارض اشارة الى انه
تعالى هو الاول وقوله والى الله ترجع الامور اشارة الى انه هو الاخر وذلك يدل على احاطة حكمه وتصرفه
وتدبيره باولهم واخرهم وان الاسباب والمسببات منتهية اليه وان الحاجات منقطعة عنده المسألة
السادسة كلمة الى في قوله والى الله ترجع الامور لا تدل على كونه تعالى في مكان وجهة بل المراد ان رجوع الخلق الى
موضع لا ينفذ حكم احد الا حكمه ولا يجري قضاء احد الا قضاؤه قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون واكثرهم
الفاسقون لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون اعلم ان في النظم وجهين الاول
انه تعالى لما امر المؤمنين ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وحذرهم من ان يكونوا مثل اهل الكتاب في التمرد والعصيان
وذكر عقيبه ثواب المطيعين وعقاب الكافرين كان الغرض من كل هذه الايات حمل المؤمنين المكلفين على الانقياد
والطاعة ومنعهم عن التمرد والعصيان ثم انه تعالى اردف ذلك بطريق اخر يقتضي حمل المؤمنين على الانقياد
والطاعة فقال كنتم خير امة والمعنى انكم كنتم في اللوح المحفوظ خير الامم وافضلهم فاللائق بهذا ان لا تبطلوا
على انفسكم هذه الفضيلة وان لا تزيلوا عن انفسكم هذه الخصلة المحمودة وان تكونوا منقادين مطيعين في كل
ما يتوجه عليكم من التكاليف الثاني انه تعالى لما ذكر حال الاشقياء وهو قوله فاما الذين اسودت وجوههم
وذكر حال السعداء وهو قوله واما الذين ابيضت وجوههم نبه على ما هو السبب لوعيد الاشقياء بقوله وما الله
يريد ظلما للعالمين يعني استحقوا ذلك بافعالهم القبيحة ثم نبه في هذه الاية على ما هو السبب لوعد السعداء
بقوله كنتم خير امة اخرجت اي تلك السعادات والكرامات انما فازوا بها في الاخرة لانهم كانوا في الدنيا خير امة
اخرجت للناس وفي الاية مسائل المسألة الاولى لفظ كان قد يكون تامة وناقصة وزائدة على ما هو مشروح
في النحو واختلف المفسرون في قوله كنتم على وجوه الاول ان كان هاهنا تامة بمعنى الوقوع والحدوث وهو لا يحتاج
الى خبر والمعنى حدثتم خير امة ووجدتم خير امة ويكون قوله خير امة بمعنى الحال وهذا قول جميع المفسرين

الثاني

وكانَ

الثاني ان كان هاهنا ناقصة وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة ثم انهم ما بقوا
الان عليها والجواب عنه ان قوله كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام ولا يدل ذلك
على انقطاع طارئ بدليل قوله واستغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله غفورا رحيما اذا ثبت هذا فنقول للمفسرين
على هذا التقدير اقوال احدها كنتم في علم الله خير امة وثانيها كنتم في الامم الذين كانوا قبلكم مذكورين
بانكم خير امة وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله ذلك مثلهم في التورية فشدتهم على الكفار
امرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وثالثها كنتم في اللوح المحفوظ موصوفين بانكم خير امة ورابعها كنتم
منذ امنتم خير امة وخامسها قال ابو مسلم قوله كنتم خير امة تابع لقوله فاما الذين ابيضت وجوههم والتقدير
انه يقال لهم عند الخلود في الجنة كنتم في دنياكم خير امة فاستحققتم ما انتم فيه من الرحمة وبياض الوجه بسببه
ويكون ما عرض بين اول القصة واخرها كما لا يزال يعرض في القرآن مثله وسادسها قال بعضهم لو شاء الله لقال
انتم وكان هذا التشريف حاصلا لكلنا ولكن قوله كنتم مخصوص بقوم معينين من اصحاب الرسول عليه السلام
وهم السابقون الاولون ومن صنع مثل ما صنعوا وسابعها كنتم مذ انتم خير امة تنبيها على انهم كانوا موصوفين
بهذه الصفة مذ كانوا الاحتمال الثالث ان يقال كان هاهنا زائدة قال بعضهم قوله كنتم خير امة اي انتم خير
امة وهو كقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال في موضع اخر واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون
واضمار كان واظهارها سواء الا انها تذكر للتأكيد ووقوع الامر لا محالة قال ابن الانباري هذا القول ظاهر
الاختلال لان كان تلغى متوسطا ومتأخرا ولا تلغى متقدما تقول العرب عبد الله كان قائما وعبد الله قائم كان
على ان كان ملغاة ولا يقولون كان عبد الله قائم على الغائها لان سبيلهم ان يبدؤوا بما تنصرف العناية اليه و
الملغى لا يكون في محل العناية وايضا لا يجوز الغاء الكون في الاية لانتصاب خبره واذا عمل الكون في الخبر
فنصبه لم يكن ملغى الاحتمال الرابع ان يكون كان بمعنى صار فقوله كنتم خير امة معناه صرتم خير امة اخرجت للناس
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر اي صرتم خير امة بسبب كونكم آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر مؤمنين
بالله ثم قال ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم كما انكم اكتسبتم هذه الخيرية بسبب هذه الخصال فاهل الكتاب
لو امنوا لحصلت لهم ايضا صفة الخيرية المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان اجماع الامة حجة وتقريره
من وجهين الاول قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق ثم قال في هذه الاية كنتم خير امة فوجب
بحكم هذه الاية ان تكون هذه الامة افضل من اولئك الامة الذين يهدون بالحق من قوم موسى واذا كان
هؤلاء افضل منهم وجب ان تكون هذه الامة لا تحكم الا بالحق اذ لو جاز في هذه الامة ان تحكم بما ليس
بحق لامتنع كون هذه الامة افضل من الامة التي تهدي بالحق لان المبطل يمتنع ان يكون خيرا من المحق فثبت
ان هذه الامة لا تحكم الا بالحق واذا كان كذلك كان اجماعهم حجة الوجه الثاني هو ان الالف واللام في
لفظ المعروف ولفظ المنكر يفيد الاستغراق وهذا يقتضي كونهم آمرين بكل معروف ناهين عن كل منكر
ومتى كانوا كذلك كان اجماعهم حقا وصدقا فلا محالة فكان حجة والمباحث الكثيرة فيه ذكرناها في الاصول
المسألة الثالثة قال الزجاج قوله كنتم خير امة ظاهر الخطاب فيه مع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
ولكنه عام في كل الامة ونظيره قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص فان كل ذلك خطاب مع الحاضرين
بحسب اللفظ ولكنه عام في حق الكل كذا هاهنا المسألة الرابعة قال القفال اصل الامة الطائفة المجتمعة
على الشيء الواحد فامة نبينا صلى الله عليه وسلم الجماعة الموصوفون بالايمان والاقرار بنبوته وقد يقال
لكل من جمعته دعوته انهم امته الا ان لفظ الامة اذا اطلقت وحدها وقع على الاول الا ترى انه اذا قيل
اجمعت الامة على كذا فهم منه الاول وقال عليه السلام امتي لا تجتمع على ضلالة وروي انه عليه السلام
يقول يوم القيمة امتي امتي فلفظ الامة في هذا الموضع واشباهها يفهم منه المقرون بنبوته
واما اهل دعوته فانه انما يقال لهم انهم امة الدعوة ولا يطلق عليهم لفظ الامة الا بهذا الشرط اما قوله تعالى
اخرجت للناس ففيه قولان الاول ان المعنى كنتم خير الامم المخرجة للناس في جميع الاعصار فقوله اخرجت
للناس اي اظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها وبين غيرها والثاني ان قوله للناس من تمام قوله كنتم
والتقدير كنتم للناس خير امة ومنهم من قال اخرجت صلة والتقدير كنتم خير امة للناس ثم قال
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله واعلم ان هذا كلام مستأنف والمقصود منه بيان علة
تلك الخيرية كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم وتحقيق الكلام فيه انه ثبت
في اصول الفقه ان ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف
فهاهنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الامة ثم ذكر عقيب هذا الحكم هذه الطاعات اعني الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان فوجب كون تلك الخيرية معللا بهذه العبادات وهاهنا سؤالات
الاول من اي وجه يقتضي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان بالله تعالى كون هذه الامة خير الامم
مع ان هذه الصفات الثلاثة كانت حاصلة في سائر الامم والجواب قال القفال تفضيلهم على الامم الذين
كانوا قبلهم انما حصل لاجل انهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر باكد الوجوه وهو القتال لان
الامر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد واقواها ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في خطر
القتل واعرف المعروفات الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة وانكر المنكرات الكفر بالله تعالى وكان
الجهاد في الدين تحملا لاعظم المضار لغرض ايصال الغير الى اعظم المنافع وتخليصه عن اعظم المضار
فوجب ان يكون الجهاد اعظم العبادات ولما كان امر الجهاد في شرعنا اقوى منه في سائر الشرائع لا جرم صار
ذلك موجبا لفضل هذه الامة على سائر الامم وهذا معنى ما روي عن ابن عباس انه قال في تفسير قوله كنتم
خير امة تأمرونهم ان يشهدوا ان لا اله الا الله ويقروا بما انزل الله وتقاتلونهم عليه ولا اله الا الله اعظم

اعظم المعروف والتكذيب هو انكر المنكر ثم قال القفال وفائدة القتل على الدين لا ينكره منصف وذلك
لان اكثر الناس يحبون اديانهم بسبب الالف والعادة ولا يتاملون في الدلائل التي تورد عليهم فاذا اكره
على الدخول في الدين بالتخويف بالقتل دخل فيه ثم لا يزال يضعف ما في قلبه من حب الدين الباطل ولا يزال
يقوى في قلبه حب الدين الحق الى ان ينتقل من الباطل الى الحق ومن استحقاق العذاب الدائم الى استحقاق الثواب
الدائم السؤال الثاني لم قدم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الايمان بالله في الذكر مع ان الايمان لا بد وان
يكون مقدما على كل الطاعات والجواب ان الايمان بالله امر مشترك فيه بين جميع الامم المحقة ثم انه تعالى فضل
هذه الامة على سائر الامم المحقة فيمتنع ان يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الايمان الذي هو القدر
المشترك بين الكل بل المؤثر في هذه الزيادة هو كون هذه الامة اقوى حالا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
من سائر الامم فاذا المؤثر في هذه الخيرية هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الايمان بالله فهو شرط لتاثير
هذا المؤثر في هذا الحكم لانه ما لم يوجد الايمان لم يصر شيء من الطاعات مؤثرا في صفة الخيرية فثبت ان حصل
الموجب لهذه الخيرية هو كونهم امرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما ايمانهم فذاك شرط للتاثير والمؤثر
الصق بالاثر من شرط التاثير فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الايمان
السؤال الثالث لم ذكر الايمان بالله ولم يذكر الايمان بالنبوة مع انه لا بد منه الجواب الايمان بالله يستلزم اكتفى
الايمان بالنبوة لان الايمان بالله لا يحصل الا اذا حصل الايمان بكونه صادقا والايمان بكونه صادقا لا يحصل
الا اذا كان الذي اظهر المعجز على وفق دعواه صادقا لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول فلما شاهدنا ظهور
المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم كان من ضرورة الايمان بالله الايمان بنبوة محمد عليه السلام وكان
الاقتصار على ذكر الايمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة ثم قال تعالى ولو امن اهل الكتاب لكان خيرا لهم وفيه وجهان
الاول ولو امن اهل الكتاب بهذا الدين الذي لاجله حصلت صفة الخيرية لاتباع محمد صلى الله عليه وسلم لحصلت الذى
هذه الخيرية ايضا لهم فالمقصود من هذا الكلام ترغيب اهل الكتاب في الدين الثاني ان اهل الكتاب انما اثروا دينهم
على دين الاسلام حبا للرياسة واستتباع العوام ولو امنوا لحصلت لهم هذه الرياسة في الدنيا مع الثواب العظيم
في الاخرة فكان ذلك خيرا لهم مما قنعوا به واعلم انه تعالى اتبع هذا الكلام بجملتين على سبيل الابتداء من غير
عاطف احديهما قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون وثانيهما قوله لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم
يولوكم الادبار ثم لا ينصرون قال صاحب الكشاف هما كلامان واردان على طريق الاستطراد عند اجراء ذكر
اهل الكتاب كما يقول القائل وعلى ذكر فلان فان من شأنه كيت وكيت ولذلك جاء من غير عاطف اما قوله تعالى
منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون ففيه سؤالات الاول الالف واللام في قوله المؤمنون للاستغراق
او للمعهود السابق والجواب بل للمعهود السابق والمراد عبد الله بن سلام ورهطه من اليهود والنجاشي ورهطه
من النصارى السؤال الثاني الوصف انما يذكر للمبالغة فاي مبالغة تحصل في وصف الكافر بانه فاسق والجواب
الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه فيكون مردودا عند الطوائف كلهم لان المسلمين لا يقبلونه
لكفره والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقا فيما بينهم فكانه قيل اهل الكتاب فريقان منهم من امن والذين ما امنوا
فهم فاسقون في اديانهم فليسوا ممن يجب الاقتداء بهم البتة عند احد من العقلاء اما قوله تعالى لن يضروكم
الا اذى فاعلم انه تعالى لما رغب المؤمنين في التصلب في ايمانهم وترك الالتفات الى اقوال الكفار وافعالهم
بقوله كنتم خير امة رغبهم فيه من وجه اخر وهو انه لا قدرة لهم على الاضرار بالمسلمين الا بالقليل من القول
الذي لا عبرة به ولو انهم قاتلوا المسلمين صاروا منهزمين مخذولين واذا كان كذلك لم يجب الالتفات الى
اقوالهم وافعالهم وكل ذلك تقرير لما تقدم من قوله ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب فهذا وجه النظم
فاما قوله تعالى لن يضروكم الا اذى فمعناه انه ليس على المسلمين من كفار اهل الكتاب ضرر وانما منتهى امرهم
ان يؤذوكم باللسان اما بالطعن في محمد وعيسى عليهما السلام واما باظهار كلمة الكفر كقولهم عزير ابن
الله والمسيح ابن الله وثالث ثلاثة واما بتحريف نصوص التورية والانجيل واما بالقاء الشبهة في الاسماع
واما بتخويف الضعفة من المسلمين ومن الناس من قال ان قوله الا اذى استثناء منقطع وهو بعيد لان كل الوجوه
المذكورة توجب وقوع الغم في قلوب المسلمين والغم ضرر فالتقدير لا يضروكم الا الضرر الذي هو الاذى
فهو استثناء صحيح والمعنى لن يضروكم الا ضررا يسيرا والاذى وقع موقع الضرر والاذى مصدر اذيت الشيء
اذى ثم قال تعالى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار وهو اخبار بانهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين
ثم لا ينصرون اي انهم بعد صيرورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة البتة ومثله قوله ولئن قوتلوا لا ينصرونهم
ولئن نصروهم ليولن الادبار وقوله قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وقوله نحن جميع منتصر سيهزم
الجمع ويولون الدبر وكل ذلك وعد بالفتح والنصرة والظفر واعلم ان هذه الاية اشتملت على الاخبار عن غيوب
كثيرة منها ان المؤمنين امنون من ضررهم ومنها انهم لو قاتلوا المؤمنين لانهزموا ومنها انه لا يحصل لهم قوة وشوكة
بعد الانهزام وكل هذه الاخبار وقعت كما اخبر الله تعالى عنه فان اليهود لم يقاتلوا الا انهزموا وما اقدموا
على محاربة وطلب رياسة الا خذلوا وكل ذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا وههنا سؤالات الاول هب ان
اليهود كذلك لكن النصارى ليسوا كذلك فهذا يقدح في صحة هذه الايات قلنا هذه الايات مخصوصة باليهود
واسباب النزول تدل على ذلك فزال هذا الاشكال السؤال الثاني هلا جزم قوله ثم لا ينصرون قلنا عدل به
عن حكم الجزاء الى حكم الاخبار ابتداء كانه قيل اخبركم انهم لا ينصرون والفائدة فيه انه لو جزم لكان نفي
النصر مقيدا بمقاتلتهم كتولية الادبار وحين رفع كان نفي النصر وعدا مطلقا كانه قال ثم شأنهم وقصتهم
التي اخبركم عنها وابشركم بها بعد التولية انهم لا يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة والمهانة
ابدا دائما السؤال الثالث ما الذي عطف عليه قوله ثم لا ينصرون الجواب هو جملة الشرط والجزاء كانه قيل اخبركم

انهم

انهم ان يقاتلوكم ينهزموا ثم اخبركم انهم لا ينصرون وانما ذكر لفظ ثم لافادة معنى التراخي في المرتبة لان
الاخبار بتسليط الخذلان عليهم اعظم من الاخبار بتوليتهم الادبار قوله تعالى ضربت عليهم الذلة اين ما
ثقفوا الا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بانهم كانوا يكفرون
بايات الله ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون اعلم انه تعالى لما بين انهم ان قاتلوا
رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر انهم مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
قد ذكرنا تفسير هذه اللفظة في سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملصقة بهم كالشيء يضرب على الشيء فيلصق
به ومنه قولهم ما هذا علي بضربة لازب ومنه يسمى الخراج ضريبة المسئلة الثانية الذلة هي الذل وفي المراد
بهذا الذل اقوال الاول وهو الاقوى ان المراد ان يحاربوا ويقتلوا وتغنم اموالهم وتسبى ذراريهم وتملك
اراضيهم كقوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتموهم ثم قال تعالى الا بحبل من الله والمراد الا بعهد وعصمة وذمام
من الله ومن المؤمنين لان عند ذلك تزول هذه الاحكام فلا قتل ولا غنيمة ولا سبي والثاني ان هذه
الذلة هي الجزية وذلك لان ضرب الجزية عليهم يوجب الذلة والصغار والثالث المراد من هذه الذلة انك لا ترى
فيهم ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا بل هم مستخفون في جميع البلاد وذليلون مهينون واعلم انه لا يمكن ان يقال
المراد من الذلة هو الجزية فقط او هذه المهانة فقط لان قوله الا بحبل من الله يقتضي زوال تلك الذلة عند حصول
هذا الحبل والجزية والصغار والدناءة لا يزول شيء من ذلك عند هذا الحبل فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط
وبعض من نصر هذا القول اجاب عن هذا السؤال بان هذا استثناء منقطع وهو قول محمد بن جرير الطبري فقال
اليهود قد ضربت عليهم الذلة سواء كانوا على عهد من الله او لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثناء من الذلة
الى العزة فقوله الا بحبل من الله تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس واعلم ان هذا ضعيف
لان حمل لفظ الا على لكن خلاف الظاهر وايضا اذا حملنا الكلام على ان المراد لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل
من الناس لم يتم هذا القدر فلا بد من اضمار الشيء الذي يعتصمون بهذه الاشياء لاجل الحذر عنه والاضمار خلاف
الاصل ولا يصار الى هذه الاشياء الا عند الضرورة فاذا كان لا ضرورة ههنا الى ذلك كان المصير اليه غير جائز بل
ههنا وجه اخر وهو ان يحمل الذلة على كل هذه الاشياء اعني القتل والاسر وسبي الذراري واخذ المال والحاق
الصغار والمهانة ويكون فائدة هذا الاستثناء هي انه لا يبقى مجموع هذه الاحكام وذلك لا ينافي بقاء بعض
هذه الاحكام وهو اخذ القليل من اموالهم الذي هو المسمى بالجزية وبقاء المهانة والحقارة والصغار فيهم فهذا
هو القول في هذا الموضع والله اعلم وقوله اينما ثقفوا اي وجدوا وصودفوا يقال ثقفت فلانا في الحرب اذا ادركته
وقد مضى الكلام عند قوله حيث ثقفتموهم المسئلة الثالثة قوله الا بحبل من الله فيه وجوه الاول قال الفراء التقدير
الا ان يعتصموا بحبل من الله وانشد رأتني بحبليها فصدت مخافة وفي الحبل روعاء الفؤاد فروق واعترضوا عليه
فقالوا لا يجوز حذف الموصول وابقاء صلته لان الموصول هو الاصل والصلة فرع فيجوز حذف الفرع لدلالة الاصل
عليه اما حذف الاصل وابقاء الفرع فهو غير جائز الثاني ان هذا الاستثناء واقع على طريق المعنى لان معنى ضرب
الذلة لزومها اياهم على اشد الوجوه بحيث لا يفارقهم ولا ينفك عنهم فكانه قيل لا ينفك عنهم الذلة ولن يتخلصوا
عنها الا بحبل من الله وحبل من الناس الثالث ان تكون الباء بمعنى مع كقوله اخرج بنا نفعل كذا اي معنا والتقدير الا مع
حبل من الله المسئلة الرابعة المراد من حبل الله عهده وقد ذكرنا فيما تقدم ان العهد انما سمي بالحبل لان الانسان لما كان
قبل العهد خائفا صار ذلك الخوف مانعا له من الوصول الى مطلوبه فاذا حصل العهد توصل بذلك العهد الى الوصول
الى مطلوبه فصار ذلك شبيها بالحبل الذي من تمسك به تخلص من خوف الضرر فان قيل انه عطف على حبل الله حبلا
من الناس وذلك يقتضي المغايرة فكيف هذه المغايرة قلنا قال بعضهم حبل الله هو الاسلام وحبل الناس
العهد والذمة وهذا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لقال او حبل من الناس وقال اخرون المراد بكلا الحبلين العهد
والذمة والامان وانما ذكر تعالى الحبلين لان الامان المأخوذ من المؤمنين هو الامان المأخوذ باذن الله وهو
ايضا عندي ضعيف والذي عندي فيه ان الامان الحاصل للذمي قسمان احدهما الذي نص الله عليه وهو
اخذ الجزية والثاني الذي فوض الى رأي الامام فيزيد فيه تارة وينقص بحسب الاجتهاد فالاول هو المسمى
بحبل الله والثاني هو المسمى بحبل المؤمنين ثم قال وباؤا بغضب من الله وقد ذكرنا ان معناه انهم مكثوا ولبثوا وداموا
في غضب الله واصل ذلك مأخوذ من المبوء وهو المكان ومنه تبوأ فلان منزل كذا وبوأته اياه والمعنى انهم
مكثوا في غضب الله وحلوا فيه وسواء قولك حل بهم الغضب وحلوا به ثم قال وضربت عليهم المسكنة والاكثرون
حملوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال وذلك لانه تعالى اخرج المسكنة من الاستثناء وذلك يدل على
انها باقية عليهم غير زائلة والباقي عليهم ليس الا الجزية وقال اخرون المراد بالمسكنة ان اليهودي يظهر من
نفسه الفقر وان كان غنيا موسرا وقال بعضهم هذا اخبار من الله تعالى بانه جعل اليهود رزقا للمسلمين فيصيرون
مساكين ثم انه تعالى لما ذكر هذه الانواع من الوعيد قال ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون الانبياء بغير
حق والمعنى انه تعالى الحق باليهود ثلاثة انواع من المكروهات اولها جعل الذلة لازمة لهم وثانيها جعل غضب الله
لازما لهم وثالثها جعل المسكنة لازمة لهم ثم بين في هذه الاية ان العلة لالصاق هذه الاشياء المكروهة هي انهم
كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق وههنا سؤالات الاول هذه الذلة والمسكنة انما التصقت
باليهود بعد ظهور دولة الاسلام والذين قتلوا الانبياء بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد عليه السلام بادوار
واعصار فعلى هذا الموضع الذي حصلت العلة فيه وهو قتل الانبياء لم يحصل فيه المعلول الذي هو الذلة والمسكنة
والموضع الذي حصل فيه هذا المعلول لم تحصل فيه تلك العلة فكان الاشكال لازما والجواب عنه ان هؤلاء
المتأخرين وان كان لم يصدر عنهم قتل الانبياء لكنهم كانوا راضين بفعل اسلافهم فنسب ذلك الفعل
اليهم من حيث كان ذلك الفعل القبيح فعلا لابائهم واسلافهم مع انهم كانوا مصوبين لاسلافهم في تلك الافعال

في الحرب

الروعاء من النوق الحديدة الفؤاد وكذلك الفرس ولا يوصف به الذكر صح

السؤال الثاني لم كرر قوله ذلك بما عصوا وما الحكمة فيه ولا يجوز ان يقال التكرير للتأكيد لان التأكيد يجب ان يكون لشيء اقوى من المؤكد والعصيان اقل حالا من الكفر فلم يجز تأكيد الكفر بالعصيان والجواب من وجهين الاول ان علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل الانبياء وعلة الكفر وقتل الانبياء هي المعصية وذلك لانهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تتزايد حالا فحالا ونور الايمان يضعف حالا فحالا ولم يزل كذلك الى ان بطل نور الايمان وحصل ظلمة الكفر واليه الاشارة بقوله كلا بل ران على قلوبهم فقوله ذلك بما عصوا اشارة الى علة العلة ولهذا المعنى قال ارباب المعاملات من ابتلي بترك الآداب وقع في ترك السنن ومن ابتلي بترك السنن وقع في ترك الفريضة ومن ابتلي بترك الفرائض وقع في استحقار الشريعة ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر الثاني يحتمل ان يريد بقوله ذلك بانهم كانوا يكفرون من تقدم منهم ويريد بقوله ذلك بما عصوا من حضر منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا لا يلزم التكرار فكانه تعالى بين علة عقوبة من تقدم ثم بين ان من تأخر لما تبع من تقدم كان لاجل معصيته وعداوته مستوجبا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق ان ما انزل الله بالفريقين من البلاء والمحنة ليس الا من باب العدل والحكمة قوله تعالى ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات اولئك من الصالحين وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان في قوله ليسوا سواء قولان الاول ان قوله ليسوا سواء كلام تام وقوله من اهل الكتاب امة قائمة كلام مستأنف لبيان قوله ليسوا سواء كما وقع قوله تأمرون بالمعروف بيانا لقوله كنتم خير امة والمعنى ان اهل الكتاب الذي سبق ذكرهم ليسوا سواء وهو تقرير لما تقدم من قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون ثم ابتداء فقال من اهل الكتاب امة قائمة وعلى هذا القول احتمالان احدهما انه لما قال من اهل الكتاب امة قائمة كان تمام الكلام ان يقال ومنهم امة مذمومة الا انه اضمر ذكر الامة المذمومة على مذهب العرب من ان ذكر احد الضدين يغني عن ذكر ضد الآخر وتحقيقه ان الضدين يعلمان معا فذكر احدهما يستقل بافادة العلم بهما فلا جرم يحسن اهمال الضد الآخر قال ابو ذؤيب دعاني اليها القلب اني لامرها مطيع فما ادري ارشد طلابها اراد ام غي فاكتفى بذكر الرشد عن ذكر الغي وهذا قول الفراء وابن الانباري وقال الزجاج لا حاجة الى اضمار الامة المذمومة لان ذكر الامة المذمومة قد جرى فيما قبل هذه الآية فلا حاجة الى اضمارها مرة اخرى ولانا قد ذكرنا انه لما كان العلم بالضدين معا كان ذكرهما معا مغنيا عن ذكر الآخر وهذا كما يقال زيد وعبد الله لا يستويان زيد عاقل دين ذكي فيغني هذا عن ان يقال وعبد الله ليس كذلك وكذا ههنا لما تقدم من قوله ليسوا سواء اغنى ذلك عن الاضمار القول الثاني ان قوله ليسوا سواء كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده بل هو متعلق بما بعده والتقدير ليسوا سواء امة قائمة وامة مذمومة فامة رفع بليس وانما قيل ليسوا على مذهب من يقول اكلوني البراغيث وعلى هذا التقدير لا بد ايضا من اضمار الامة المذمومة وهو اختيار ابو عبيدة الا ان اكثر النحويين انكروا هذا القول لاتفاق الاكثرين على ان قوله اكلوني البراغيث وامثالها لغة ركيكة المسئلة الثانية يقال فلان وفلان سواء اي متساويان وقوم سواء لانه مصدر لا يثني ولا يجمع ومضى الكلام في سواء في اول سورة البقرة المسئلة الثالثة في المراد باهل الكتاب قولان الاول وعليه الجمهور ان المراد منه الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام روي انه لما اسلم عبد الله بن سلام واصحابه قال لهم بعض كبار اليهود لقد كفرتم وخسرتم فانزل الله تعالى لبيان فضلهم هذه الآية وقيل انه تعالى لما وصف اهل الكتاب في الآيات المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الآية لبيان ان كل اهل الكتاب ليسوا كذلك بل فيهم من يكون موصوفا بالصفات الحميدة والخصال المرضية قال الثوري بلغني انها نزلت في قوم كانوا يصلون فيما بين المغرب والعشاء وعن عطاء انها نزلت في اربعين من اهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا محمدا صلى الله عليه وسلم والقول الثاني ان يكون المراد باهل الكتاب كل من اوتي الكتاب من اهل الاديان وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم وقال تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ومما يدل على هذا ما روى ابن مسعود ان النبي عليه السلام اخر صلوة العشاء ثم خرج الى المسجد فاذا الناس ينتظرون الصلوة فقال اما انه ليس من اهل الاديان احد يذكر الله هذه الساعة غيركم وقرأ هذه الآية قال القفال ولا يبعد ان يقال اولئك الحاضرون كانوا نفرا من مؤمني اهل الكتاب فقيل ليس يستوي من اهل الكتاب هؤلاء والذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فاقاموا صلوة العتمة في الساعة التي ينام فيها غيرهم من اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ولا يبعد ايضا ان يقال المراد كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فسماهم الله باهل الكتاب كانه قيل اولئك الذين سموا انفسهم باهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله باهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا فكيف يستويان فيكون الغرض من هذه الآية تقرير فضيلة اهل الاسلام تأكيدا لما تقدم من قوله كنتم خير امة وهو كقوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون ثم اعلم انه تعالى مدح الامة المذكورة في هذه الآية بصفات ثمانية الصفة الاولى انها قائمة وفيها اقوال الاول انها قائمة في الصلوة يتلون آيات الله آناء الليل فعبر عن تهجدهم بتلاوة القرآن في ساعات الليل وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما وكقوله ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل وقوله قم الليل وقوله وقوموا لله قانتين والذي يدل على ان المراد من هذا القيام القيام في الصلوة قوله وهم يسجدون والظاهر ان السجدة لا تكون الا في الصلوة القول الثاني في تفسير كونها قائمة انها ثابتة على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك به كقوله تعالى الا ما دمت عليه قائما اي ملازما للاقتضاء ثابتا على المطالبة مستقصيا فيها ومنه قوله تعالى قائما بالقسط واقول هذه الآية دلت على كون المسلم قائما بحق العبودية وقوله قائما بالقسط يدل على ان المولى قائم بحق الربوبية في العدل والاحسان فتمت المعاهدة بفضل الله كما قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وهذا قول الحسن واحتج عليه بما روى

ان عمر بن الخطاب

ان عمر بن الخطاب قال يا رسول الله ان ناسا من اهل الكتاب يحدثوننا بما يعجبنا فلو كتبناه فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم امتهوكون انتم يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود قال الحسن متحيرون مترددون اما والذي نفسي بيده لقد اتيتكم بها بيضاء نقية وفي رواية اخرى قال عند ذلك انكم لم تكلفوا ان تعملوا في التورية والانجيل وانما امرتم ان تؤمنوا بهما وتفوضوا علمهما الى الله تعالى وكلفتم ان تؤمنوا بما انزل علي في هذا الوحي غدوة وعشيا والذي نفس محمد بيده لو ادركني ابرهيم وموسى وعيسى لآمنوا بي واتبعوني فهذا الخبر يدل على ان الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب فلا جرم مدحهم الله في هذه الآية بذلك فقال من اهل الكتاب امة قائمة القول الثالث امة قائمة اي مستقيمة عادلة من قولك اقمت العود فقام بمعنى استقام وهذا كالتقرير لقوله كنتم خير امة الصفة الثانية قوله تعالى يتلون آيات الله آناء الليل وفيه مسائل المسئلة الاولى يتلون ويؤمنون في محل الرفع صفتان لقوله امة اي امة قائمة تالون مؤمنون المسئلة الثانية التلاوة القراءة واصل الكلمة من الاتباع وكان التلاوة هي اتباع اللفظ اللفظ المسئلة الثالثة آيات الله قد يراد بها آيات القرآن وقد يراد بها اصناف مخلوقاته التي هي دالة على ذاته وصفاته والمراد ههنا الاول المسئلة الرابعة آناء الليل اصلها في اللغة الاوقات والساعات وواحدها إني مثل معي وإنى مثل نحي والنحاء مكسور الاول ساكن الثاني قال القفال كأن التاني مأخوذ منه لانه انتظار الساعات والاوقات وفي الخبر ان النبي عليه السلام قال للرجل الذي اخر المجيء الى الجمعة آذيت وآنيت اي دافعت الاوقات الصفة الثالثة قوله وهم يسجدون فيه وجوه الاول يحتمل ان يكون حالا من التلاوة كانهم يقرؤن القرآن في السجدة مبالغة في الخضوع والخشوع الا ان القفال روى في تفسيره حديثا في ان ذلك غير جائز وهو قوله عليه السلام الا اني نهيت ان اقرأ راكعا وساجدا الثاني يحتمل ان يكون كلاما مستقلا والمعنى انهم يقومون تارة ويسجدون تارة يبتغون الفضل والرحمة بانواع ما يكون في الصلوة من الخضوع لله تعالى وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما وقوله امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجوا رحمة ربه قال الحسن يريح رأسه بقدميه وقدميه برأسه وهذا على معنى ارادة الراحة وازالة التعب واحداث النشاط الثالث يحتمل ان يكون المراد بقوله يسجدون انهم يصلون وصفهم بالتهجد بالليل والصلوة تسمى سجودا وسجدة وركوعا وركعة وتسبيحا وسبحة قال تعالى واركعوا مع الراكعين اي صلوا وقال فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد الصلوة الرابع يحتمل ان يكون المراد بقوله ويسجدون اي يخضعون ويخشعون لله لان العرب تسمي الخشوع سجودا كقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض وكل هذه الوجوه ذكرها القفال الصفة الرابعة قوله يؤمنون بالله واليوم الآخر واعلم ان اليهود كانوا ايضا يقومون في الليالي للتهجد ويقرؤن التورية فلما مدح المؤمنين بالتهجد وقراءة القرآن اردف ذلك بقوله يؤمنون بالله واليوم الآخر وقد بينا ان الايمان بالله يستلزم الايمان بجميع انبيائه ورسله والايمان باليوم الآخر يستلزم الحذر من المعاصي وهؤلاء اليهود ينكرون انبياء الله ولا يحترزون عن معاصي الله فلم يحصل لهم الايمان بالمبدأ والمعاد واعلم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وافضل الاعمال الصلوة وافضل الاذكار ذكر الله وافضل المعارف معرفة المبدأ والمعاد فقوله يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون اشارة الى الاعمال الصالحة الصادرة عنهم وقوله يؤمنون بالله واليوم الآخر اشارة الى افضل المعارف الحاصلة في قلوبهم فكان هذا اشارة الى كمال حالهم في القوة العملية والقوة النظرية وذلك اكمل احوال الانسان وهي المرتبة التي يقال لها انها اخر درجات الانسانية واول درجات الملكية الصفة الخامسة قوله يأمرون بالمعروف الصفة السادسة قوله وينهون عن المنكر واعلم ان الغاية القصوى في الكمال ان يكون تاما وفوق التمام فكون الانسان تاما ليس الا في كمال قوته العملية وقوته النظرية وقد تقدم ذكره وكونه فوق التمام ان يسعى في تكميل الناقصين وذلك بطريقين اما بارشادهم الى ما ينبغي وهو الامر بالمعروف واما بمنعهم عما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر قال ابن عباس يأمرون بالمعروف اي بتوحيد الله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وينهون عن المنكر اي ينهون عن الشرك بالله وعن انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان لفظ المعروف والمنكر مطلق فلم يجز تخصيصه بغير دليل فهو يتناول كل معروف وكل منكر الصفة السابعة قوله ويسارعون في الخيرات وفيه وجهان احدهما انهم يتبادرون اليها خوف الفوت بالموت والآخر يعملونها غير متثاقلين فان قيل اليس ان العجلة مذمومة قال عليه السلام العجلة من الشيطان والتأني من الرحمن فما الفرق بين السرعة والعجلة قلنا السرعة مخصوصة بان يقدم ما ينبغي تقديمه والعجلة مخصوصة بان يقدم ما لا ينبغي تقديمه فالمسارعة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين لان من رغب في الامر آثر الفور على التراخي قال تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وايضا العجلة ليست مذمومة على الاطلاق بدليل قوله تعالى وعجلت اليك رب لترضى الصفة الثامنة قوله واولئك من الصالحين واولئك هم الموصوفون بما وصفوا به من جملة الصالحين الذين صلحت احوالهم عند الله ورضيهم واعلم ان الوصف بذلك غاية المدح ويدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن فهو ان الله تعالى مدح بهذا الوصف اكابر الانبياء صلوات الله عليهم فقال بعد ذكر اسمعيل وادريس وذي الكفل وغيرهم وادخلناهم في رحمتنا انهم من الصالحين وذكر حكاية عن سليمان عليه السلام انه قال وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وقال فان الله هو موليه وجبريل وصالح المؤمنين واما المعقول فهو ان الصلاح ضد الفساد فكل ما لا ينبغي ان يكون فهو فساد سواء كان ذلك في العقائد او في الاعمال فاذا كان كل ما حصل من باب ما ينبغي ان يكون فقد حصل الصلاح فكان الصلاح دالا على اكمل الدرجات ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية قال وما تفعلوا من خير فلن تكفروه والله عليم بالمتقين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم وما يفعلوا من خير فلن يكفروه بالياء على المغايبة لان الكلام

قوله آناء الليل ساعاته قال الاخفش واحدها إني مثل معي وقال بعضهم يقول واحدها إنو ... والنحي بالكسر الزق

متصل بما قبله من ذكر مؤمني اهل الكتاب يتلون ويسجدون ويؤمنون ويأمرون وينهون ويسارعون ولن يضيع اجر ما يعملون والمعنى انه جهال اليهود لما قالوا لعبد الله بن سلام انكم خسرتم بسبب هذا الايمان قال تعالى بل فازوا بالدرجات العظمى وكان المقصود تعظيمهم ليزول عن قلبهم اثر كلام اولئك الجهال ثم هذا وان كان بحسب اللفظ يرجع الى ما تقدم ذكره من مؤمني اهل الكتاب فان سائر الخلق يدخلون فيه نظرا الى العلة والباقون قرؤا بالتاء على سبيل المخاطبة فهو ابتداء خطاب لجميع المؤمنين على معنى ان افعال مؤمني اهل الكتاب ذكرت ثم قيل وما تفعلوا من خير ايها المؤمنون الذين من جملتهم هؤلاء فلن تكفروه والفائدة ان يكون حكم هذه الآية عامة يجب بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ومما يؤكد ذلك ان نظائر هذه الآية جاءت مخاطبة لجميع الخلائق من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وما تفعلوا من خير يوف اليكم وما تفعلوا من خير تجدوه عند الله واما ابو عمرو فالمنقول عنه انه كان يقرأ هذه الكلمة بالقراءتين المسئلة الثانية فلن تكفروه اي لن تمنعوا ثوابه وجزاءه وانما سمي منع الجزاء كفرا وسمي منع الجزاء كفرا من وجهين الاول انه تعالى سمى ايصال الثواب شكرا وقال تعالى فان الله شاكر عليم وقال فاولئك كان سعيهم مشكورا فلما سمي ايصال الجزاء شكرا سمي منعه كفرا والثاني ان الكفر في اللغة هو الستر فسمي منع الجزاء كفرا لانه بمنزلة الجحد والستر فان قيل لم قال فلن تكفروه فعداه الى مفعولين مع ان شكر وكفر لا يتعديان الا الى واحد يقال شكر النعمة وكفرها قلنا لانا بينا ان معنى الكفر ههنا هو المنع والحرمان فكان كانه قال فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاءه المسئلة الثالثة احتج القائلون بالموازنة من الذاهبين الى الاحباط بهذه الآية فقالوا صريح هذه الآية يدل على انه لا بد من وصول اثر فعل العبد اليه فلو انحبط ولم ينحبط من المحبط بمقداره شيء لبطل مقتضى هذه الآية ونظير هذه الآية قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ثم قال تعالى والله عليم بالمتقين والمعنى انه تعالى لما اخبر عن عدم الحرمان اقام ما يجري مجرى الدليل عليه وهو ان عدم ايصال الثواب والجزاء اما ان يكون للسهو والنسيان وذلك محال في حقه لانه عليم بكل المعلومات واما ان يكون للعجز والبخل وذلك محال في حقه لانه اله جميع المحدثات فاسم الله يدل على عدم العجز والبخل والحاجة وقوله عليم يدل على عدم الجهل واذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء لان منع الحق لا بد وان يكون لاجل هذه الامور وانما قال والله عليم بالمتقين مع انه عالم بالكل بشارة للمتقين بجزيل الثواب ودلالة على انه لا يفوز عنده الا اهل التقوى قوله تعالى ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما ذكر في هذه الآيات مرة احوال الكافرين في كيفية العقاب واخرى احوال المؤمنين في الثواب جامعا بين الزجر والترغيب والوعد والوعيد فلما وصف من آمن من الكفار بما تقدم من الصفات الحسنة اتبعه تعالى بوعيد الكفار فقال ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في قوله تعالى ان الذين كفروا قولان الاول المراد منه بعض الكفار ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها قال ابن عباس يريد قريظة والنضير وذلك لان مقصود رؤساء اليهود في معاندة الرسول ما كان الا المال والدليل عليه قوله في سورة البقرة ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وثانيها انها نزلت في مشركي قريش فان ابا جهل كان كثير الافتخار بماله ولهذا السبب نزل فيه قوله وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم احسن اثاثا ورئيا وقوله فليدع ناديه سندع الزبانية وثالثها انها نزلت في ابي سفيان فانه انفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر واحد في عداوة النبي صلى الله عليه وسلم والقول الثاني ان الآية عامة في حق جميع الكفار وذلك لان الكفار كانوا يتعززون بكثرة الاموال وكانوا يعيرون الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه بالفقر وكان من جملة شبههم انهم قالوا لو كان محمد على الحق لما تركه ربه في هذا الفقر والشدة ولان اللفظ عام ولا دليل يوجب التخصيص فوجب اجراؤه على العموم وللاولين ان يجيبوا فقالوا انه تعالى قال بعد هذه الآية مثل ما ينفقون فالضمير في قوله ينفقون عائد الى هذا الموضع وهو قوله ان الذين كفروا فاذا كان قوله ينفقون مخصوصا ببعض الكفار وجب ان يكون هذا ايضا مخصوصا المسئلة الثانية انه تعالى خص الاموال والاولاد بالذكر لان انفع الجمادات هو المال وانفع الحيوانات هو الولد ثم بين تعالى ان الكافر لا ينتفع بهما البتة في الآخرة وذلك يدل على عدم انتفاعه بسائر الاشياء بطريق الاولى ونظيره قوله يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية وقوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقوله وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى ولما بين تعالى انه لا انتفاع لهم باموالهم ولا اولادهم قال واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان فساق اهل الصلاة لا يبقون في النار ابدا فقالوا قوله تعالى واولئك اصحاب النار كلمة تفيد الحصر فان الكلمة تقول اولئك اصحاب زيد لا غيرهم وهم المنتفعون به لا غيرهم ولما افادت هذه الكلمة معنى الحصر ثبت ان الخلود في النار ليس الا للكافر قوله تعالى مثل ما ينفقون في هذه الحيوة الدنيا كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلكته وما ظلمهم الله ولكن انفسهم يظلمون اعلم انه تعالى لما بين ان اموال الكفار لا تغني عنهم شيئا ثم انهم ربما انفقوا اموالهم في وجوه الخيرات فيخطر ببال الانسان انهم ينتفعون بذلك فازال الله بهذه الآية تلك الشبهة وبين انهم لا ينتفعون بتلك الانفاقات وان كانوا قد قصدوا بها وجه الله تعالى وفي الآية مسائل المسئلة الاولى المثل الشبه الذي يصير كالعلم لكثرة استعماله فيما يشبه به وحاصل الكلام ان كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع فان قيل فعلى هذا التقدير مثل انفاقهم هو الحرث الذي هلك فكيف شبه الانفاق بالريح الباردة المهلكة قلنا المثل قسمان منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين وان لم تحصل المشابهة بين اجزاء الجملتين وهذا هو المسمى بالتشبيه المركب ومنه ما حصلت المشابهة بين المقصود من الجملتين وبين اجزاء كل واحدة منهما فاذا جعلنا هذا

المثل

المثل من القسم الاول زال السؤال وان جعلناه من القسم الثاني ففيه وجوه الاول ان يكون التقدير مثل الكفر في اهلاكه ما ينفقون كمثل ريح مهلكة للحرث الثاني مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح وهو الحرث الثالث لعل الاشارة في قوله مثل ما ينفقون الى ما انفقوه في ايذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي جمع العساكر عليه وكان هذا الانفاق مهلكا لجميع ما اتوا به من اعمال الخير والبر وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة الى اضمار وتقديم وتأخير والتقدير مثل ما ينفقون في كونه مبطلا لما اتوا به قبل ذلك من اعمال البر كمثل ريح فيها صر في كونها مبطلة للحرث وهذا الوجه خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع فان انفاقهم في ايذاء الرسول من اعظم انواع الكفر ومن اشدها تأثيرا في ابطال آثار اعمال البر المسئلة الثانية اختلفوا في تفسير هذا الانفاق على قولين الاول ان المراد بالانفاق ههنا هو جميع اعمالهم التي يرجون الانتفاع بها في الآخرة سماها الله انفاقا كما سمى ذلك بيعا وشراء في قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ومما يدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمراد به جميع انواع الخير وقوله لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد جميع الانتفاعات والقول الثاني وهو الاشبه ان المراد انفاق الاموال والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم المسئلة الثالثة قوله مثل ما ينفقون المراد منه جميع الكفار او بعضهم فيه قولان الاول المراد الاخبار عن جميع الكفار وذلك لان انفاقهم اما ان يكون لمنافع الدنيا او لمنافع الآخرة فان كان لمنافع الدنيا لم يبق منه اثر البتة في الآخرة في حق المسلم فضلا عن الكافر وان كان لمنافع الآخرة لم ينتفع به في الآخرة لان الكفر مانع من الانتفاع به فثبت ان جميع نفقات الكفار لا فائدة فيها في الآخرة ولعلهم انفقوا اموالهم في الخيرات نحو بناء الرباطات والقناطر والاحسان الى الضعفاء والايتام والارامل وكان ذلك المنفق يرجو من ذلك الانفاق خيرا فاذا قدم الآخرة رأى كفره مبطلا لآثار تلك الخيرات فكان كمن زرع وتوقع منه نفعا كثيرا فاصابه ريح محرقة فلا يبقى معه الا الحزن والاسف هذا اذا انفقوا الاموال في وجوه الخيرات اما اذا انفقوها فيما ظنوه انه من الخيرات لكنه من المعاصي مثل انفاق الاموال في ايذاء الرسول وفي قتل المسلمين وتخريب ديارهم فالذي قلناه فيه اشد ونظير هذه الآية قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وقال ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة وقوله الذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة وكل ذلك يدل على ان حسنات الكفار لا تستعقب الثواب وكل ذلك مجموع في قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وهذا القول هو الاقوى والاصح واعلم انا فسرنا الآية بخيبة هؤلاء الكفار في الآخرة ولا يبعد ايضا تفسيرها بخيبتهم في الدنيا فانهم انفقوا الاموال الكثيرة في جمع العساكر وتحملوا المشاق ثم انقلب الامر عليهم واظهر الله الاسلام وقواه فلم يبق مع الكفار من ذلك الانفاق الا الحيرة والحسرة والقول الثاني المراد منه الاخبار عن بعض الكفار وعلى هذا القول ففي الآية وجوه الاول ان المنافقين كانوا ينفقون اموالهم في سبيل الله لكن على سبيل التقية والخوف من المسلمين وعلى سبيل المداراة لهم فالآية فيهم الثاني نزلت هذه الآية في ابي سفيان واصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث نزلت في انفاق سفلة اليهود على احبارهم لاجل التحريف الرابع المراد ما ينفقون ويظنون انه تقرب الى الله مع انه ليس كذلك المسئلة الرابعة اختلفوا في الصر على وجوه الاول قال اكثر المفسرين واهل اللغة الصر البرد الشديد وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي وابن زيد والثاني ان الصر هو السموم الحارة والنار التي تقتل وهو اختيار ابي بكر الانباري وانما وصفت النار بانها صر لتصويتها عند الالتهاب ومنها صرير الباب والصرصر مشهور والصرة الصيحة ومنه قوله تعالى فاقبلت امرأته في صرة وروى ابن الانباري باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما في ريح فيها صر قال فيها نار وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل لانه سواء كان بردا مهلكا او حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرث والزرع فيصح التشبيه المسئلة الخامسة المعتزلة احتجوا بهذه الآية على صحة القول بالاحباط وذلك لانه كما ان هذه الريح تهلك الحرث فكذلك الكفر يهلك الانفاق وهذا انما يصح اذا قلنا انه لولا الكفر لكان ذلك الانفاق موجبا لمنافع الآخرة وحينئذ يصح القول بالاحباط واجاب اصحابنا عنه بان العمل لا يستلزم الثواب الا بحكم الوعد والوعد من الله مشروط بحصول الايمان فاذا حصل الكفر فات المشروط لفوات شرطه لا ان الكفر ازاله بعد ثبوته ودلائل بطلان القول بالاحباط قد تقدم في سورة البقرة ثم قال تعالى اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم وفيه سؤال وهو انه تعالى لم لم يقتصر على قوله اصابت حرث قوم وما الفائدة في قوله ظلموا انفسهم قلنا في تفسير قوله ظلموا انفسهم وجهان الاول انهم عصوا الله فاستحقوا هلاك حرثهم عقوبة لهم والفائدة في ذكره هو ان الغرض تشبيه ما ينفقون بشيء يذهب بالكلية حتى لا يبقى منه شيء وحرث الكافرين الظالمين هو الذي يذهب بالكلية حتى لا يبقى منه شيء ولا يحصل منه منفعة لا في الدنيا ولا في الآخرة فاما حرث المسلم المؤمن فلا يذهب بالكلية لانه وان كان يذهب صورة فلا يذهب معنى لان الله تعالى يزيد في ثوابه لاجل وصول تلك الاحزان اليه والثاني ان المراد من قوله ظلموا انفسهم هو انهم زرعوا في غير موضع الزرع او في غير وقته لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه وعلى هذا التفسير يتأكد وجه التشبيه فان من زرع في غير موضعه ولا في غير وقته مضيع ثم اذا اصابته الريح كان اولى بان يصير ضائعا فكذا ههنا الكفار لما اتوا بالانفاق لا في موضعه ولا في وقته ثم اصابه شؤم كفرهم امتنع ان لا يصير ضائعا والله اعلم ثم قال تعالى وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون والمعنى ان الله ما ظلمهم حيث لم يقبل نفقاتهم ولكنهم ظلموا انفسهم حيث اتوا بها مقرونة بالوجوه المانعة من كونها مقبولة لله قال صاحب الكشاف قرئ ولكن بالتشديد بمعنى ولكن انفسهم يظلمونها ولا يجوز ان يراد ولكنه انفسهم يظلمون على اسقاط ضمير الشأن لانه انما يجوز في الشعر قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفي صدورهم

اكبر قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون اعلم انه تعالى لما بالغ في شرح احوال المؤمنين والكافرين شرع في تحذير المؤمنين عن مخالطة الكافرين في هذه الآية وههنا مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان الذين نهى الله تعالى المؤمنين عن مخالطتهم من هم على اقوال الاول انهم هم اليهود وذلك لان المسلمين كانوا يشاورونهم في امورهم ويوانسونهم لما كان بينهم من الرضاع والحلف ظنا منهم انهم وان خالفوهم في الدين فهم ينصحون لهم في اسباب المعاش فنهاهم الله بهذه الآية عنه وحجة اصحاب هذا القول ان هذه الآيات من اولها الى آخرها مخاطبة مع اليهود فيكون هذه الآية ايضا كذلك الثاني انهم هم المنافقون وذلك لان المؤمنين كانوا يغترون بظاهر اقوال المنافقين ويظنون انهم صادقون فيفشون اليهم الاسرار ويطلعونهم على الاحوال الخفية فالله تعالى منعهم عن ذلك وحجة اصحاب هذا القول ما بعد هذه الآية يدل على ذلك وهو قوله واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ ومعلوم ان هذا لا يليق باليهود بل هو صفة المنافقين ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الثالث المراد به جميع اصناف الكفار والدليل عليه قوله بطانة من دونكم فمنع المؤمن من ان يتخذ بطانة من غير المؤمنين فيكون ذلك نهيا عن جميع الكفار وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء ومما يؤكد هذا ما روي انه قيل لعمر بن الخطاب ههنا رجل من اهل الحيرة لا نرى اقوى حفظا ولا احسن خطا منه فان رأيت ان تتخذه كاتبا فامتنع عمر بن الخطاب رضي الله عنه من ذلك فقال اذا اتخذت بطانة من غير المؤمنين فقد جعل عمر رضي الله عنه هذه الآية دليلا على النهي من اتخاذ النصراني بطانة واما ما تمسكوا به من ان ما بعد الآية مختص بالمنافقين فهذا لا يمنع من عموم اول الآية لانه ثبت في اصول الفقه ان اول الآية اذا كان عاما وآخرها اذا كان خاصا لم يكن خصوص آخر الآية مانعا من عموم اولها المسئلة الثانية قال ابو حاتم عن الاصمعي بطن فلان بفلان يبطن به بطونا وبطانة اذا كان خاصا به داخلا في امره فالبطانة مصدر يسمى به الواحد والجمع وبطانة الرجل خاصته الذين يستنبطون امره واصله من البطن خلاف الظهر ومنه بطانة الثوب خلاف ظهارته والحاصل ان الذي يخصه الانسان بمزيد التقريب يسمى بطانة لانه بمنزلة ما يلي بطنه من شدة القرب منه المسئلة الثالثة قوله لا تتخذوا بطانة نكرة في النفي فيفيد العموم اما قوله من دونكم ففيه مسائل المسئلة الاولى من دونكم اي من دون المسلمين ومن غير اهل ملتكم ولفظ من دونكم يحسن حمله على هذا الوجه كما يقول الرجل قد احسنتم الينا وانعمتم علينا وهو يريد احسنتم الى اخواننا وقال تعالى ويقتلون النبيين بغير حق اي آباؤهم فعلوا ذلك المسئلة الثانية في قوله من دونكم احتمالان الاول ان يكون متعلقا بقوله لا تتخذوا بطانة والثاني ان يجعل وصفا للبطانة والتقدير بطانة كائنة من دونكم فان قيل ما الفرق بين قوله لا تتخذوا من دونكم قلنا قال سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى فههنا ليس المقصود اتخاذ البطانة انما المقصود ان لا يتخذوا منهم بطانة فكان قوله لا تتخذوا بطانة من دونكم اقوى في افادة المقصود المسئلة الثالثة قيل من زائدة وقيل للتبيين اي لا تتخذوا بطانة من دون اهل ملتكم فان قيل هذه الآية يقتضي المنع من مصاحبة الكفار على الاطلاق وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم الى قوله انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فكيف الجمع بينهما قلنا لا شك ان الخاص مقدم على العام واعلم انه تعالى لما منع المؤمنين من ان يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهي وهي امور اولها قوله تعالى لا يالونكم خبالا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف يقال الا في الامر يالو اذا قصر فيه ثم استعمل معدى الى مفعولين في قولهم لا آلوك نصحا ولا آلوك جهدا على التضمين والمعنى لا امنعك نصحا ولا انقصك نصحا المسئلة الثانية الخبال الفساد والنقصان وانشدوا ابني لبينى لستم بيد الا يدا مخبولة العضد اي فاسدة العضد منقوصتها ومنه قيل رجل مخبول ومخبل لمن كان ناقص العقل وقال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا اي فسادا وضررا المسئلة الثالثة قوله لا يالونكم خبالا اي لا يدعون جهدهم في مضرتكم وفسادكم يقال ما الوته نصحا اي ما قصرت في نصحه وما الوته شرا مثله المسئلة الرابعة انتصب الخبال بالا لو لانه يتعدى الى مفعولين كما ذكرنا وان شئت نصبته على المصدر لان معنى قوله لا يالونكم خبالا لا يخبلونكم خبالا وثانيها قوله تعالى ودوا ما عنتم وفيه مسائل المسئلة الاولى يقال وددت كذا اي احببته والعنت شدة الضرر والمشقة قال تعالى ولو شاء الله لاعنتكم المسئلة الثانية ما مصدرية كقوله ذلكم بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون اي بفرحكم ومرحكم وكقوله والسماء وما بناها والارض وما طحاها اي بنائه اياها وطحيه اياها المسئلة الثالثة تقدير الآية احبوا ان يضروكم في دينكم ودنياكم اشد الضرر المسئلة الرابعة قال الواحدي لا محل لقوله ودوا ما عنتم لانه استيناف بالجملة وقيل انه صفة البطانة ولا يصح هذا لان البطانة قد وصفت بقوله لا يالونكم خبالا ولو كان هذا صفة ايضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما المسئلة الخامسة الفرق بين قوله ما عنتم في المعنى من وجوه الاول لا يقصرون في افساد دينكم فان عجزوا عنه ودوا القاءكم في اشد انواع الضرر الثاني لا يقصرون في افساد اموركم فان لم يفعلوا ذلك لمانع من خارج فحب ذلك غير زائل عن قلوبهم وثالثها قوله تعالى قد بدت البغضاء من افواههم وفيه مسائل المسئلة الاولى البغضاء شدة البغض والبغض مع البغضاء كالضر مع الضراء المسئلة الثانية الافواه جمع الفم والفم اصله فوه بدليل ان جمعه افواه يقال فوه وافواه كسوط واسواط وطوق واطواق ويقال رجل مفوه اذا اجاد القول وافوه اذا كان واسع الفم فثبت ان اصل الفم فوه بوزن سوط حذفت الهاء تخفيفا ثم اقيم الميم مقام الواو لانهما حرفان شفويان المسئلة الثالثة قوله قد بدت البغضاء من افواههم ان حملناه على المنافقين ففي تفسيره وجهان الاول انه لابد في المنافق من ان يجري في كلامه ما يدل على نفاقه ومفارقته لطريقة المخالصة في الود والنصيحة ونظيره قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول الثاني قال قتادة قد بدت البغضاء لاوليائهم من المنافقين والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك اما ان حملناها على اليهود فتفسير قوله قد بدت البغضاء من افواههم هو انهم يظهرون تكذيب نبيكم وكتابكم وينسبونكم الى الجهل

بطانة وبين قوله لا تتخذوا بطانة من دونكم صح

البني شجرة لها لبن كالعسل وربما يتخمر به ولبنى ولبينى من اسماء النساء صح

ومرحكم

لا يالونكم خبالا وبين قوله ودوا صح

والحمق

والحمق ومن اعتقد في غيره الاصرار على الجهل والحمق امتنع ان يحبه بل لابد وان يبغضه فهذا هو المراد بقوله قد بدت البغضاء من افواههم ثم قال تعالى وما تخفي صدورهم اكبر يعني الذي يظهر على لسان المنافق من علامات البغضاء اقل مما في قلبه من النفرة والذي يظهر من علامات المحبة على لسانه اكثر مما في قلبه من المحبة ثم بين تعالى ان اظهار هذه الاسرار للمؤمنين من نعمه عليهم فقال قد بينا لكم الآيات ان كنتم من اهل العقل والدراية وقيل ان كنتم تعقلون الفصل بين ما يستحقه العدو والولي والمقصود بعثهم على استعمال العقل في تامل هذه الآيات وتدبر هذه البينات قوله تعالى ها انتم اولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور اعلم ان هذا نوع آخر من تحذير المؤمنين عن مخالطة المنافقين وفيه مسائل المسئلة الاولى قال السيد السرخسي رحمه الله ها للتنبيه وانتم مبتدا واولاء خبره وتحبونهم في موضع النصب على الحال من اسم الاشارة ويجوز ان يكون اولاء بمعنى الذين وتحبونهم صلة له والموصول مع الصلة خبر انتم وقال الفراء اولاء خبر وتحبونهم خبر بعد خبر المسئلة الثانية انه تعالى ذكر في هذه الآية امورا ثلاثة كل واحد منها يدل على ان المؤمن لا يجوز ان يتخذ غير المؤمن بطانة لنفسه فالاول قوله تحبونهم ولا يحبونكم وفيه وجوه الاول قال المفضل تحبونهم تريدون لهم الاسلام وهو خير الاشياء ولا يحبونكم لانهم يريدون بقاءكم على الكفر ولا شك انه يوجب الهلاك الثاني تحبونهم بسبب ما بينكم وما بينهم من الرضاعة والمصاهرة ولا يحبونكم بسبب كونكم مسلمين الثالث تحبونهم بسبب انهم اظهروا لكم الايمان ولا يحبونكم بسبب ان الكفر مستقر في باطنهم الرابع قال ابو بكر الاصم تحبونهم بمعنى انكم لا تريدون القاءهم في الآفات والمحن ولا يحبونكم بمعنى انهم يريدون القاءكم في الآفات والمحن ولا يحبونكم بمعنى انهم يريدون القاءكم في الآفات والمحن ويتربصون بكم الدوائر الخامس تحبونهم بسبب انهم يظهرون لكم محبة الرسول ومحب المحبوب محبوب ولا يحبونكم لانهم يعلمون انكم تحبون الرسول وهم يبغضون الرسول ومحب المبغوض مبغوض السادس تحبونهم اي تخالطونهم وتفشون اسراركم اليهم في امور دينكم ولا يحبونكم اي لا يفعلون مثل ذلك بكم واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى الاسباب الموجبة لكون المؤمنين يحبونهم ولكونهم يبغضون المؤمنين فالكل داخل تحت الآية ولما عرفهم تعالى كونهم مبغضين للمؤمنين وعرفهم انهم مبطلون في ذلك البغض صار ذلك داعيا من حيث الطبع ومن حيث الشرع الى ان يصير المؤمنون مبغضين لهؤلاء المنافقين والسبب الثاني لذلك قوله تعالى وتؤمنون بالكتاب كله وفيه مسائل المسئلة الاولى في الآية اضمار والتقدير وتؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون به وحسن الحذف لما بينا ان الضدين يعلمان معا فكان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الآخر المسئلة الثانية ذكر الكتاب بلفظ الواحد لوجوه احدها انه ذهب به مذهب الجنس كقولهم كثر الدرهم في ايدي الناس وثانيها ان الكتاب مصدر فيجوز ان يسمى به الجمع وثالثها ان المصدر لا يجمع الا على التاويل فلهذا لم يقل الكتب بدلا من الكتاب وان كان لو قاله لجاز توسعا المسئلة الثالثة تقديره انكم تؤمنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم فما بالكم مع ذلك تحبونهم وهم لا يؤمنون بشيء من كتابكم وفيه توبيخ شديد بانهم في باطلهم اصلب منكم في حقكم ونظيره قوله تعالى فانهم يالمون كما تالمون وترجون من الله ما لا يرجون السبب الثالث لقبح هذه المخالطة قوله تعالى واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ والمعنى انهم اذا خلا بعضهم ببعض اظهروا شدة العداوة وشدة الغيظ على المؤمنين حتى تبلغ تلك الشدة الى عض الانامل كما يفعل ذلك احدنا اذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذلك كناية عن الغضب حتى يقال في الغضبان انه يعض يده غضبا وان لم يكن هناك عض قال المفسرون وانما حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما رأوا من ائتلاف المؤمنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم ثم قال تعالى قل موتوا بغيظكم وهو دعاء عليهم بان يزداد غيظهم حتى يهلكوا به والمراد من ازدياد الغيظ ازدياد ما يوجب لهم الغيظ من قوة الاسلام وعز اهله وما لهم في ذلك من الذل والخزي فان قيل قوله قل موتوا بغيظكم امر لهم بالاقامة على الغيظ وذلك الغيظ كفر وكان هذا امرا بالاقامة على الكفر وذلك غير جائز قلنا قد بينا انه دعاء بازدياد ما يوجب هذا الغيظ وهو قوة الاسلام فسقط هذا السؤال وايضا انه دعاء عليهم بالموت قبل بلوغ ما يتمنون ثم قال ان الله عليم بذات الصدور وفيه مسائل المسئلة الاولى ذات كلمة وضعت لنسبة المؤنث كما ان ذو كلمة وضعت لنسبة المذكر والمراد بذات الصدور الخواطر القائمة بالقلب والدواعي والصوارف الموجودة فيه وهي لكونها حالة في القلب كانت ذوات الصدور والمعنى انه تعالى عالم بكل ما يحصل في قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف يحتمل ان يكون هذه الآية داخلة في جملة المقول وان لا يكون اما الاول فالتقدير اخبرهم بما يسرونه من عضهم الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم ان الله عليم بما هو اخفى مما يسرونه بينكم وهو مضمرات الصدور فلا تظنوا ان شيئا من اسراركم يخفى عليه واما الثاني وهو ان لا يكون داخلا في المقول فمعناه قل لهم ذلك يا محمد ولا تتعجب من اطلاعي اياك على ما يسرون فاني اعلم ما هو اخفى من ذلك وهو ما اضمروه في صدورهم ولم يظهروه بالسنتهم ويجوز ان يكون ثمة قول وان لا يكون قوله قل موتوا بغيظكم امرا للرسول عليه السلام بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله اياه انهم يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به كانه قيل حدث نفسك بذلك قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط اعلم ان هذه الآية من تمام وصف المنافقين فبين تعالى انهم مع ما لهم من الصفات الذميمة والافعال القبيحة مترقبون نزول نوع من البلاء والمحنة بالمؤمنين وفي الآية مسائل المسئلة الاولى المس اصله باليد ثم يسمى كل ما يصل الى الشيء ماسا على التشبيه يقال فلان مسه التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وقال واذا مسكم الضر في البحر قال صاحب الكشاف المس ههنا بمعنى الاصابة قال تعالى

وان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقال واذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا المسئلة الثانية المراد من الحسنة ههنا منفعة الدنيا على اختلاف انواعها فمنها صحة البدن وحصول الخصب والفوز والغنيمة والاستيلاء على الاعداء وحصول المحبة والالفة بين الاحباب والمراد بالسيئة ضدها وهو المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو وحصول التفرقة بين الاقارب والقتل والنهب والغارة فبين تعالى انهم يحزنون ويغتمون بحصول نوع من انواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من انواع السيئة لهم المسئلة الثالثة يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء والانثى سيئة اى قبح ومنه قوله تعالى ساء ما يعملون والسوءى ضد الحسنى ثم قال وان تصبروا على طاعة الله وعلى ما ينالكم فيها من شدة وغم وتتقوا كل ما نهيكم عنه وتتوكلوا فى اموركم على الله لا يضركم كيدهم شيئا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو لا يضركم بكسر الضاد وفتح الياء وسكون الراء وهو من ضاره يضيره ويضوره ضورا اذا ضره والباقون لا يضركم بضم الضاد والراء المشددة وهو من الضر واصله يضرركم جزما فادغمت الراء فى الراء ونقلت ضمة الراء الاولى الى الضاد وضمت الراء الاخيرة اتباعا لاقرب الحركات وهى ضمة الضاد وقال بعضهم هو على التقديم والتاخير تقديره ولا يضركم كيدهم شيئا ان تصبروا وتتقوا قال صاحب الكشاف وروى المفضل عن عاصم لا يضركم بفتح الراء المسئلة الثانية الكيد هو ان يحتال الانسان ليوقع غيره فى مكروه وابن عباس فسر الكيد ههنا بالعداوة المسئلة الثالثة شيئا نصب على المصدر اى شيئا من الضر المسئلة الرابعة معنى الاية ان كل من صبر على اداء اوامر الله واتقى كل ما نهى عنه كان فى حفظ الله فلا يضره كيد الكائدين ولا حيل المحتالين وتحقيق الكلام فى ذلك هو انه تعالى انما خلق الخلق للعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فمن وفى بعهد العبودية فى ذلك فالله تعالى اكرم من ان لا يفى بعهد الربوبية فى حفظه عن الآفات والمخافات واليه الاشارة بقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب اشارة الى حفظه عن كل ما يسوءه وقوله ويرزقه من حيث لا يحتسب اشارة الى انه يوصل اليه كل ما يسره وقال بعض الحكماء اذا اردت ان تكبت من يحسدك فاجتهد فى اكتساب الفضائل ثم قال تعالى ان الله بما يعملون محيط وفيه مسائل المسئلة الاولى قرى يعملون بالياء على سبيل المغايبة بمعنى انه عالم بما يعملون فى عداوتكم فيعاقبهم عليه ومن قرأ بالتاء على سبيل المخاطبة فالمعنى انه عالم محيط بما تعملونه من الصبر والتقوى فيفعل بكم ما انتم اهله المسئلة الثانية اطلاق لفظ المحيط على الله مجاز لان المحيط بالشيء هو الذى يحيط به من كل جوانبه وذلك من صفات الاجسام لكنه تعالى لما كان عالما بكل الاشياء قادرا على كل الممكنات جاز فى مجاز اللغة ان يقال انه محيط بها ومنه قوله والله من ورائهم محيط وقال والله محيط بالكافرين وقال ولا يحيطون به علما وقال واحصى كل شيء عددا المسئلة الثالثة انما قال ان الله بما تعملون محيط ولم يقل والله محيط بما تعملون لانهم يقدمون الاهم والذى هم بشأنه اعنى وليس المقصود ههنا بيان كونه تعالى عالما بل بيان ان جميع اعمالهم معلومة لله تعالى ويجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل

قوله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون اعلم انه تعالى لما قال وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا اتبعه بما يدلهم على سنة الله تعالى فيهم فى باب النصرة والمعونة ودفع مضار العدو اذا هم صبروا واتقوا وخلاف ذلك فيهم اذا لم يصبروا فقال واذ غدوت من اهلك يعنى انهم يوم احد كانوا كثيرين مستعدين للقتال فلما خالفوا امر الرسول انهزموا ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال فلما اطاعوا امر الرسول غلبوا واستولوا على خصومهم وذلك يؤكد قولنا وفيه وجه آخر وهو ان الانكسار يوم احد انما حصل بسبب تخلف عبد الله بن ابى بن سلول المنافق وذلك يدل على انه لا يجوز اتخاذ هؤلاء المنافقين بطانة وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله واذ غدوت فيه ثلاثة اوجه الاول تقديره واذكر اذ غدوت والثانى قال ابو مسلم هذا كلام معطوف بالواو على قوله قد كان لكم آية فى فئتين التقتا فئة تقاتل فى سبيل الله واخرى كافرة يقول قد كان لكم فى نصر الله تلك الطائفة القليلة من المؤمنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار لتعرفوا به ان الله ناصر المؤمنين فكان لكم مثل ذلك من الآية اذ غدا الرسول صلى الله عليه وسلم يبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والثالث العامل فيه محيط تقديره والله بما يعملون محيط اذ غدوت المسئلة الثانية اختلفوا فى ان هذا اليوم اى يوم هو والاكثرون انه يوم احد وهو قول ابن عباس والسدى وابن اسحق والربيع والاصم وابى مسلم وقيل انه يوم بدر وهو قول الحسن وقيل انه يوم الاحزاب وهو قول مجاهد ومقاتل وحجة من قال هذا اليوم هو يوم احد وجوه الاول ان اكثر العلماء بالمغازى زعموا ان هذه الاية نزلت فى واقعة احد الثانى انه تعالى قال بعد هذه الاية ولقد نصركم الله ببدر والظاهر انه معطوف على ما تقدم ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه واما يوم الاحزاب فالقوم انما خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد لا يوم الاحزاب وكانت قصة احد اليق بهذا الكلام لان المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله وان تتقوا وتصبروا لا يضركم كيدهم شيئا فثبت ان هذا اليوم هو يوم احد الثالث ان الانكسار واستيلاء العدو كان فى يوم احد اكثر من يوم الاحزاب لانه فى يوم احد قتلوا جمعا كثيرا من اكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الاحزاب فكان حمل الاية على يوم احد اولى المسئلة الثالثة روى ان المشركين نزلوا باحد يوم الاربعاء فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه ودعا عبد الله بن ابى ابن سلول ولم يدعه قط قبلها فاستشاره فقال عبد الله واكثر الانصار يا رسول الله اقم بالمدينة ولا تخرج اليهم فوالله ما خرجنا منها الى عدو قط الا اصاب منا ولا دخل عدو علينا الا اصبنا منه فكيف وانت فينا فدعهم فان اقاموا اقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال فى وجوههم ورماهم النساء والصبيان بالحجارة وان رجعوا رجعوا خائبين وقال آخرون اخرج بنا الى هؤلاء الاكلب لئلا يظنوا انا قد خفناهم وقال عليه الصلاة والسلام انى قد رأيت فى منامى بقرا مذبوحة حولى فاولتها خيرا ورأيت فى ذباب سيفى ثلما فاولته هزيمة

ورأيت

ورأيت كأنى ادخلت يدى فى درع حصينة فاولتها المدينة فان رأيتم ان تقيموا بالمدينة وتدعوهم فقال قوم من المسلمين من الذين فاتتهم بدر واكرمهم الله بالشهادة يوم احد اخرج بنا الى اعدائنا فلم يزالوا به حتى دخل فلبس لامته فلما لبس ندم القوم وقالوا بئسما صنعنا نشير على رسول الله والوحى يأتيه فقالوا له اصنع يا رسول الله ما رأيت فقال لا ينبغى لنبى ان يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل فخرج يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة واصبح بالشعب من احد يوم السبت النصف من شوال فمشى على رجليه وجعل يصف اصحابه للقتال كانما يقوم القدح ان رأى صدرا خارجا قال تأخر وكان نزوله فى جانب الوادى وجعل ظهره وعسكره الى احد وامر عبد الله بن جبير على الرماة وقال لهم ادفعوا عنا بالنبل حتى لا يأتونا من ورائنا وقال عليه السلام لاصحابه اثبتوا فى هذا المقام فاذا عاينوكم وولوكم الادبار فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ثم ان الرسول عليه السلام لما خالف رأى عبد الله بن ابى شق عليه ذلك وقال اطاع الولدان وعصانى ثم قال لاصحابه ان محمدا انما يظفر بعدوه بكم وقد وعد اصحابه ان اعداءهم اذا عاينوهم انهزموا فاذا رأيتم اعداءهم فانهزموا فسيتبعونكم فيصير الامر على خلاف ما قال محمد فلما التقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين وكان جملة عسكر المسلمين الفا فانهزم عبد الله بن ابى مع ثلثمائة فبقى سبعمائة ثم قواهم الله مع ذلك حتى هزموا المشركين فلما رأى المؤمنون انهزام القوم وكان الله تعالى بشرهم بذلك طمعوا ان تكون هذه الواقعة كواقعة بدر فطلبوا المدبرين وتركوا ذلك الموضع وخالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ان اراهم ما يحبون فاراد الله تعالى ان يفطمهم عن هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم وليعلموا ان ظفرهم يوم بدر ببركة طاعتهم لله تعالى ولرسوله ومتى تركهم الله مع عدوهم لم يقوموا لهم فنزع الله الرعب من قلوب المشركين فكر عليهم المشركون وتفرق العسكر عن الرسول صلى الله عليه وسلم كما قال اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم فى اخراكم وشج وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة دونه ولم يبق معه الا ابو بكر وعلى والعباس وطلحة وسعد ووقعت الصيحة فى العسكر ان محمدا قد قتل وكان رجل يكنى ابا سفيان من الانصار نادى الانصار وقال هذا رسول الله فرجع اليه المهاجرون والانصار وكان قد قتل منهم سبعون وكثر فيهم الجراح فقال صلى الله عليه وسلم رحم الله رجلا ذب عن اخوانه وشد على المشركين بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى والله اعلم والمقصود من القصة ان الكفار كانوا ثلاثة آلاف والمسلمون كانوا الفا او اقل ثم رجع عبد الله بن ابى مع ثلثمائة من اصحابه فبقى الرسول صلى الله عليه وسلم مع سبعمائة فاعانهم الله حتى هزموا الكفار ثم لما خالفوا امر الرسول واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الامر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع وكل ذلك يؤكد قوله تعالى وان تتقوا وتصبروا لا يضركم كيدهم شيئا وان المقبل من اعانه الله والمدبر من خذله الله والله اعلم المسئلة الرابعة يقال بوأته منزلا وبوأت له منزلا اى انزلته فيه والمباءة والباءة المنزل وقوله مقاعد للقتال اى مواطن ومواضع وقد اتسعوا فى استعمال المقعد والمقام بمعنى المكان ومنه قوله فى مقعد صدق وقال قبل ان تقوم من مقامك اى من مجلسك وموضع حكمك وانما عبر عن الامكنة ههنا بالمقاعد لوجهين الاول وهو انه عليه السلام امرهم ان يثبتوا فيها وان لا ينتقلوا عنها البتة والقاعد فى المكان لا ينتقل عنه فسمى تلك الامكنة بالمقاعد تنبيها على انهم مأمورون بان يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها البتة والثانى ان المقاتلين قد يقعدون فى الامكنة المعينة الى ان يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة الى المحاربة فسميت تلك الامكنة بالمقاعد لهذا الوجه المسئلة الخامسة قوله واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال يروى انه عليه السلام غدا من منزل عائشة فمشى على رجليه الى احد وهذا قول مجاهد والواقدى فدل هذا النص على ان عائشة رضى الله عنها كانت اهلا للنبى صلى الله عليه وسلم وقال الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات فدل هذا النص على انها كانت مطهرة مبرأة عن كل قبيح الا ترى ان ولد نوح لما كان كافرا قال انه ليس من اهلك وكذا امرأة لوط ثم قال تعالى والله سميع عليم اى سميع لاقوالكم عالم بضمائركم ونياتكم فانا ذكرنا انه عليه السلام شاور اصحابه فى ذلك الحرب فمنهم من قال له اقم بالمدينة ومنهم من قال اخرج اليهم وكان لكل واحد غرض آخر فيما يقول فمن موافق ومن منافق فقال تعالى انا سميع لما يقولون عليم بما يضمرون ثم قال اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا وفيه مسائل المسئلة الاولى العامل فى قوله اذ همت فيه وجوه الاول قال الزجاج العامل فيه التبوئة المعنى كانت التبوئة فى ذلك الوقت الثانى العامل فيه قوله سميع عليم الثالث يجوز ان يكون بدلا من واذ غدوت المسئلة الثانية الطائفتان حيان من الانصار بنو سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الاوس لما انخذل عبد الله بن ابى همت الطائفتان باتباعه فعصمهم الله فثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم ومن العلماء من قال ان الله تعالى ابهم ذكرهما وستر عليهما فلا يجوز لنا ان نهتك ذلك الستر المسئلة الثالثة الفشل الجبن والخور قيل الهم بالشيء هو العزم فظاهر الاية يدل على ان الطائفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما ان يقال والله وليهما والجواب الهم قد يراد به العزم وقد يراد به الفكر وقد يراد به حديث النفس وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو وكثرة عدده ووفور عدده لان اى شيء ظهر من هذا الجنس صح ان يوصف من ظهر ذلك منه بانه هم بان يفشل من حيث ظهر منه ما يجرى مجرى ضعف القلب فكان قوله اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا لا يدل على معصيتهما وايضا فبتقدير ان يقال ان ذلك كان معصية لكنها من باب الصغائر لا من باب الكبائر بدليل قوله تعالى والله وليهما فان ذلك الهم لو كان من باب الكبائر لما بقيت ولاية الله لهما ثم قال تعالى والله وليهما وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عبد الله والله وليهم كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا المسئلة الثانية فى المعنى وجوه الاول ان المراد منه بيان ان ذلك الهم ما اخرجهما عن ولاية الله تعالى الثانى كانه قيل الله تعالى ناصرهما ومتولى امرهما فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى الثالث فيه تنبيه على ان ذلك الفشل انما لم يدخل فى الوجود لانه تعالى وليهما فامدهما بالتوفيق والعصمة والغرض منه بيان انه لولا توفيق الله تعالى وتسديده لما تخلص احد من ظلمات المعاصى ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى بعد هذه الاية وعلى الله فليتوكل المؤمنون فان قيل ما معنى ما روى عن بعضهم

عند نزول هذه الآية والله ما يسرنا انا لم نهم بما همت الطائفتان به وقد اخبرنا الله تعالى بانه وليهما قلنا معنى
ذلك فرط الاستبشار بما حصل لهم من الشرف بثناء الله تعالى وانزاله فيهم آية ناطقة بصحة الولاية وان
تلك الهمة ما اخرجتهم عن ولاية الله تعالى ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون التوكل تفعل من وكل امره الى فلان
اذا اعتمد في كفايته عليه ولم يتوله بنفسه وفي الآية اشارة الى انه ينبغي ان يدفع الانسان ما يعرض له من مكروه
وآفة بالتوكل على الله وان يصرف الجزع عن نفسه بذلك التوكل قوله تعالى ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة فاتقوا الله
لعلكم تشكرون اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين بلى ان تصبروا وتتقوا
ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وفي كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى
لما ذكر قصة احد اتبعها بذكر قصة بدر وذلك لان المسلمين يومئذ كانوا في غاية الفقر والعجز والكفار كانوا في غاية
القوة والشدة ثم انه تعالى سلط المسلمين على المشركين فصار ذلك من اقوى الدلائل على ان العاقل يجب ان لا يتوسل
الى تحصيل غرضه ومطلوبه الا بالتوكل على الله والاستعانة به والمقصود من ذكر هذه القصة تأكيد قوله وان تصبروا وتتقوا
لا يضركم كيدهم شيئا وتأكيد قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون الثاني انه تعالى حكى عن الطائفتين انهما همتا بالفشل
ثم قال والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني من كان الله ناصرا له ومعينا له كيف يليق به الفشل والجبن والضعف
ثم اكد ذلك بقصة بدر فان المسلمين كانوا في غاية الضعف ولكن لما كان الله ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم
فكذا ههنا فهذا تقرير وجه النظم وفي الآية مسائل المسألة الاولى في بدر اقوال الاول بدر اسم بئر لرجل يقال له بدر
فسميت البئر باسم صاحبها هذا قول الشعبي الثاني انه اسم البئر كما يسمى البلد باسم من غير ان ينقل اليه اسم صاحبه وهذا
قول الواقدي وشيوخه وانكروا قول الشعبي وهو ما بين مكة والمدينة المسألة الثانية اذلة جمع ذليل قال الواحدي
الاصل في فعيل اذا كان صفة ان يجمع على فعلاء كظريف وظرفاء وكبير وكبراء وشريك وشركاء الا ان لفظ فعلاء اجتنبوه
في التضعيف لانهم لو قالوا قليل وقللاء وخليل وخللاء لاجتمع حرفان من جنس واحد فعدل الى افعلة لان من جموع
الفعيل افعلة كجريب واجربة وقفيز واقفزة وجعلوا جمع ذليل اذلة قال صاحب الكشاف الاذلة جمع قلة وانما ذكر
جمع القلة ليدل على انهم مع ذلتهم كانوا قليلين المسألة الثالثة قوله وانتم اذلة في موضع الحال وانما كانوا اذلة من
وجوه الاول انه تعالى قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا بد من تفسير هذا الذل بمعنى لا ينافي مدلول هذه الآية
وذلك هو ان نفسره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو ومعنى الذل
الضعف على المقاومة ونقيضه العز وهو القوة والغلبة روي ان المسلمين كانوا ثلاثمائة وبضعة عشر وما كان
فيهم الا فرس واحد واكثرهم كانوا راجلين وربما ركب الجمع منهم جملا واحدا والكفار كانوا قريبين من الف مقاتل
ومعهم مائة فرس مع الاسلحة الكثيرة والعدة الكاملة الثاني لعل المراد انهم كانوا اذلة في زعم المشركين
واعتقادهم لاجل قلة عددهم وسلاحهم وهو مثل ما حكى الله عن الكفار انهم قالوا ليخرجن الاعز منها الاذل الثالث
ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار في مكة في القوة والثروة والى ذلك الوقت ما اتفق لهم استيلاء على اولئك
الكفار وكانت هيبتهم باقية في قلوبهم واستعظامهم متقررا في نفوسهم فكانوا لهذا السبب يهابونهم ويخافون
منهم ثم قال تعالى فاتقوا الله اي في الثبات مع رسوله لعلكم تشكرون بتقواكم ما انعم به عليكم من نصرته او لعل الله
ينعم عليكم نعمة اخرى تشكرونها فوضع الشكر موضع الانعام لانه سبب له ثم قال تعالى اذ تقول للمؤمنين
الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين وفيه مسائل المسألة الاولى اختلف المفسرون
في ان هذا الوعد حصل يوم بدر او يوم احد ويتفرع على هذين القولين بيان ان العامل في اذ فان قلنا هذا الوعد حصل
يوم بدر كان العامل في اذ قوله نصركم الله والتقدير اذ نصركم الله ببدر وانتم اذلة اذ تقول للمؤمنين وان قلنا
انه حصل يوم احد كان ذلك بدلا ثانيا من قوله واذ غدوت اذا عرفت هذا فنقول القول الاول انه يوم احد وهو
مروي عن ابن عباس والكلبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن اسحق والحجة عليه من وجوه الحجة الاولى ان يوم بدر
انما امد الرسول صلى الله عليه وسلم بالف من الملائكة قال تعالى في سورة الانفال اذ تستغيثون ربكم فاستجاب
لكم اني ممدكم بالف من الملائكة فكيف يليق ما ذكر فيه ثلاثة آلاف من الملائكة وخمسة آلاف بيوم بدر الحجة الثانية
ان الكفار كانوا يوم بدر الفا او ما يقرب منه والمسلمون كانوا على الثلث منهم لانهم كانوا ثلاثمائة وبضعة عشر
فانزل الله تعالى يوم بدر الفا من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فلا جرم
وقعت الهزيمة على الكفار فكذلك يوم احد كان عدد المسلمين الفا وعدد الكفار ثلاثة آلاف وكان عدد المسلمين
على الثلث من عدد الكفار في هذا اليوم كما كان في يوم بدر فوعدهم الله في هذا اليوم ان ينزل ثلاثة آلاف
من الملائكة ليصير عدد الكفار مقابلا لعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فيصير ذلك دليلا على ان المسلمين
فيصير ذلك دليلا على ان المسلمين يهزمونهم في هذا اليوم كما هزموهم يوم بدر ثم جعل ثلاثة الآف خمسة آلاف ليزداد
قوة قلوب المسلمين في هذا اليوم ويزول الخوف عن قلوبهم ومعلوم ان هذا المعنى انما حصل اذا قلنا ان هذا الوعد
انما حصل يوم احد الحجة الثالثة انه تعالى قال في هذه الآية ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة
مسومين والمراد ويأتوكم اعداؤكم من فورهم ويوم احد هو اليوم الذي كان يأتيهم الاعداء فاما يوم بدر فالاعداء
ما اتوهم بل هم ذهبوا الى الاعداء فان قيل لو جرى قوله الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة في يوم احد
ثم انه ما حصل هذا الامداد لزم الكذب والجواب عنه من وجهين الاول ان انزال الخمسة آلاف من الملائكة كان مشروطا
بشرط ان يصبروا ويتقوا ثم انهم لم يصبروا على الغنائم ولم يتقوا بل خالفوا امر الرسول فلما فات الشرط لا جرم
فات المشروط واما انزال الثلاثة آلاف من الملائكة فانما وعد الرسول بذلك للمؤمنين الذين بوأهم مقاعد للقتال
وامرهم بالسكون والثبات في تلك المقاعد وهذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم انما وعدهم بهذا الوعد بشرط ان
يثبتوا في تلك المقاعد فلما اهملوا هذا الشرط لا جرم لم يحصل المشروط الوجه الثاني في الجواب لا نسلم ان
الملائكة ما نزلت روى الواقدي عن مجاهد انه قال حضرت الملائكة يوم احد ولكنهم لم يقاتلوا وروي ان رسول الله

صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم اعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فاخذه ملك في صورة مصعب فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم تقدم يا مصعب فقال الملك لست بمصعب فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
ملك امد به وعن سعد بن ابي وقاص انه قال كنت ارمي السهم يومئذ فيرده على رجل ابيض حسن الوجه وما
اعرفه فظننت انه ملك فهذا ما نقوله في تقرير هذا القول اذا عرفت هذا فنقول نظم الآية على هذا التأويل
انه تعالى ذكر قصة احد ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون اي يجب ان يكون توكلكم على الله لا على كثرة
عددكم وعددكم ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة فكذلك هو قادر على مثل هذه النصرة في سائر المواضع
ثم بعد هذا اعاد الكلام الى قصة احد فقال اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف
من الملائكة القول الثاني ان هذا الوعد كان يوم بدر وهو قول اكثر المفسرين واحتجوا على صحته بوجوه
الحجة الاولى انه تعالى قال ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة ثم قال اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم كذا وكذا وظاهر
هذا الكلام يقتضي ان الله تعالى نصرهم ببدر حين ما قال الرسول صلى الله عليه وسلم للمؤمنين هذا الكلام
وهذا يقتضي انه عليه السلام قال هذا الكلام يوم بدر الحجة الثانية ان قلة العدد والعدد كانت
يوم بدر اكثر وكان الاحتياج الى تقوية القلب ذلك اليوم اكثر فكان صرف هذا الكلام الى ذلك اولى الحجة
الثالثة ان الوعد بانزال ثلاثة آلاف من الملائكة كان مطلقا غير مشروط بشرط فوجب ان يحصل وهو انما
حصل يوم بدر لا يوم احد وليس لاحد ان يقول انهم نزلوا لكنهم ما قاتلوا لان الوعد كان بالامداد بثلاثة
آلاف من الملائكة ومجرد الانزال لا يحصل الامداد بل لا بد من الاعانة والاعانة حصلت يوم بدر ولم تحصل
يوم احد ثم القائلون بهذا القول اجابوا عن دلائل الاولين فقالوا اما الحجة الاولى وهي قولكم الرسول عليه
السلام يوم بدر انما امد بالف من الملائكة فالجواب عنها من وجهين الاول انه تعالى امد اصحاب الرسول عليه السلام
بالف ثم زاد فيهم الفين اخرين فصاروا ثلاثة آلاف ثم زاد الفين اخرين فصاروا خمسة آلاف فكانه عليه السلام
قال لهم الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بالف من الملائكة فقالوا بلى ثم قال الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف
فقالوا بلى ثم قال لهم ان تتقوا وتصبروا يمددكم ربكم بخمسة آلاف وهكذا روي انه عليه السلام قال لاصحابه
ايسركم ان تكونوا ربع اهل الجنة قالوا نعم قال ايسركم ان تكونوا ثلث اهل الجنة قالوا نعم قال فاني ارجو ان تكونوا
نصف اهل الجنة الوجه الثاني في الجواب ان اهل بدر انما امدوا بالف على ما هو مذكور في سورة الانفال ثم بلغهم
ان بعض المشركين يريد امداد قريش بعدد كثير فخافوا وشق عليهم ذلك لقلة عددهم فوعدهم الله بان الكفار
ان جاءهم مدد فانا امدكم بخمسة آلاف من الملائكة ثم انه لم يأت قريشا ذلك المدد بل انصرفوا حين بلغهم
هزيمة قريش فاستغني عن امداد المسلمين بالزيادة على الالف اما الحجة الثانية وهي قولكم ان الكفار يوم بدر
كانوا الفا فانزل الله تعالى الفا من الملائكة ويوم احد ثلاثة آلاف فانزل ثلاثة آلاف فالجواب انه تقريب
حسن ولكنه لا يوجب ان يكون الامر كذلك بل الله تعالى قد يزيد وقد ينقص في العدد بحسب ما يريد واما
الحجة الثالثة وهي تمسكك بقوله ويأتوكم من فورهم هذا فالجواب عنه ان المشركين لما سمعوا ان الرسول صلى الله
عليه وسلم واصحابه قد تعرضوا للعير ثار الغضب في قلوبهم واجتمعوا وقصدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم ان
الصحابة لما سمعوا ذلك خافوا فاخبرهم الله انهم ان يأتوكم من فورهم يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة فهذا
حاصل ما قيل في تقرير هذين القولين المسألة الثانية اختلفوا في عدد الملائكة وضبط الاقوال فيها ان من
الناس من ضم العدد الناقص الى العدد الزائد فقالوا لان الوعد بامداد الثلاثة الآلاف لا شرط فيه والوعد بامداد
الخمسة مشروط بالصبر والتقوى ومجيء الكفار من فورهم فلا بد من التغاير وهو ضعيف لانه لا يلزم من كون
الخمسة مشروطا بشرط ان يكون الثلاثة التي هي جزؤها مشروطا بذلك الشرط ومنهم من ادخل العدد الناقص
في العدد الزائد اما على التقدير الاول فان حملنا الآية على قصة بدر كان عدد الملائكة تسعة آلاف لانه
تعالى ذكر الالف وذكر ثلاثة آلاف وذكر خمسة آلاف والمجموع تسعة آلاف وان حملناها على قصة احد
فليس فيها ذكر الالف بل فيها ذكر ثلاثة آلاف وخمسة آلاف والمجموع ثمانية آلاف واما على التقدير الثاني
وهو ادخال الناقص في الزائد فقالوا عدد الملائكة خمسة آلاف لانهم وعدوا بالالف ثم ضم اليه الالفان
فلا جرم وعدوا بثلاثة آلاف ثم ضم اليها الفان اخران فلا جرم وعدوا بخمسة آلاف وقد حكينا عن بعضهم
انه قال امد اهل بدر بالف فقيل ان كرز بن جابر المحاربي يريد ان يمد المشركين فشق ذلك على المسلمين فقال
النبي صلى الله عليه وسلم الن يكفيكم يعني بتقدير ان يجيء المشركين مدد فالله تعالى يمدكم ايضا بثلاثة آلاف
وخمسة آلاف ثم ان المشركين ما جاءهم المدد فكذا ههنا الزائد على الالف ما جاء المسلمين فهذه وجوه
كلها محتملة المسألة الثالثة اجمع اهل التفسير والسير ان الله تعالى انزل الملائكة يوم بدر وانهم قاتلوا الكفار
قال ابن عباس لم يقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددا ومددا لا يقاتلون ولا يضربون وهذا
قول الاكثرين واما ابو بكر الاصم فانه انكر ذلك اشد الانكار واحتج عليه بوجوه الحجة الاولى ان الملك الواحد
يكفي في اهلاك اهل الارض ومن المشهور ان جبريل صلوات الله عليه ادخل جناحه تحت المدائن الاربع
لقوم لوط وبلغ جناحه الى الارض السابعة ثم رفعها الى السماء وقلب عاليها سافلها فاذا حضر هو يوم بدر
فاي حاجة الى مقاتلة الناس مع الكفار ثم بتقدير حضوره فاي فائدة في ارسال سائر الملائكة الحجة
الثانية ان اكابر الكفار كانوا مشهورين وكل واحد منهم مقابله من الصحابة معلوم واذا كان كذلك امتنع اسناد شخص
قتله الى الملائكة الحجة الثالثة الملائكة لو قاتلوا لكانوا اما ان يصيروا بحيث يراهم الناس او لا يراهم الناس فان
رآهم الناس فاما ان يقال انهم رأوهم في صورة الناس او في صورة غير الناس فان كان الاول فعلى هذا التقدير
صار المشاهد من عسكر الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاثة آلاف او اكثر ولم يقل احد بذلك ولان
هذا على خلاف قوله تعالى ويقللكم في اعينهم وان شاهدوهم في صورة غير صورة الناس لزم وقوع الرعب

السديد في قلوب الخلق فان من شاهد الجن لا شك انه يشتد خوفه ولم يبق له ثبات واما القسم الثاني وهو ان الناس ما رأوا الملائكة فعلى هذا التقدير اذا حاربوا وحزوا الرؤس ومزقوا البطون واسقطوا الكفار عن الافراس فحينئذ الناس كانوا يشاهدون حصول هذه الافعال مع انهم ما كانوا يشاهدون احدا من الفاعلين ومثل هذا يكون من اعظم المعجزات وحينئذ يكون الخبر به متواترا مشهورا في الكافر والمسلم والموافق والمخالف ولوجب ان لا يبقى عند مشاهدة هذه الحالة كافر ولما لم يوجد شيء من ذلك عرف فساد هذا القسم ايضا الحجة الرابعة ان هؤلاء الملائكة الذين نزلوا اما ان يقال انهم كانوا اجساما كثيفة او لطيفة فان كان الاول وجب ان يراهم الكل وان يكون رؤيتهم كرؤية غيرهم ومعلوم ان الامر ما كان كذلك وان كانوا اجساما لطيفة دقيقة مثل الهواء لم يكن فيهم صلابة وقوة ويمتنع كونهم راكبين على الخيول وكل ذلك مما ترونه واعلم ان هذه الشبه انما تليق بمن ينكر القرآن والنبوة فاما من يقر بهما فلا يليق به شيء من هذه الحجج فما كان يليق بابي بكر الاصم انكار هذه الاشياء مع ان نص القرآن ناطق بها وورودها في الاخبار قريب من التواتر روى عبيدة بن عمرو قال لما رجعت قريش من احد جعلوا يتحدثون في انديتهم بما ظفروا ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض الذين كنا نراهم يوم بدر والشبهة المذكورة اذا قابلناها بكمال قدرة الله تعالى زالت وطاحت فانه تعالى يفعل ما يشاء لكونه قادرا على جميع الممكنات ويحكم ما يريد لكونه منزها عن الحاجات المسألة الرابعة اختلفوا في كيفية نصرة الملائكة قال بعضهم بالقتال مع المؤمنين وقال آخرون بل بتقوية نفوسهم واشعارهم بان النصر لهم وبالقاء الرعب في قلوب الكفار والظاهر في المدد انهم يشتركون مع الجيش في القتال فان وقعت الحاجة اليهم ويجوز ان لا تقع الحاجة اليهم في نفس القتال وان يكون مجرد حضورهم كافيا في تقوية القلب وزعم كثير من المفسرين انهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا في سائر الايام المسألة الخامسة قوله الن يكفيكم معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالامر يقال كفاه امر كذا اذا سد خلته ومعنى الامداد اعطاء الشيء حالا بعد حال قال المفضل ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه امده يمده وما كان على جهة الزيادة قيل فيه مده يمده ومنه قوله والبحر يمده المسألة السادسة قرأ ابن عامر منزلين مشددة الزاي مفتوحة على التكثير والباقون بفتح الزاي مخففة المسألة السابعة قال صاحب الكشاف انما قدم لهم الوعد بنزول الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على الثبات ويثقوا بنصر الله ومعنى الن يكفيكم انكار ان لا يكفيهم الامداد بثلاثة الاف من الملائكة وانما جيء بلن الذي هو لتأكيد النفي للاشعار بانهم كانوا لقلتهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالآيسين من النصر قال تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وفي الآية مسائل المسألة الاولى بلى ايجاب لما بعد لن يعني بلى يكفيكم الامداد بهم فاوجب الكفاية ثم قال ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يعني المشركين من فورهم هذا يمددكم ربكم باكثر من ذلك العدد وحاصل الكلام ان مجيء خمسة الاف من الملائكة مشروط باشياء ثلاثة الصبر والتقوى ومجيء الكفار على الفور فلما لم توجد هذه الشرائط لا جرم لم يوجد المشروط المسألة الثانية الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت قال تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قيل اول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة في السرعة يقال جاء فلان ورجع من فوره ومنه قول الاصوليين الامر للفور او للتراخي والمعنى ويأتوكم من فورهم هذا وحدته وسرعته المسألة الثالثة قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم مسومين بكسر الواو على معنى انهم سوموا بعلامات مخصوصة واكثر الاخبار انهم سوموا خيلهم بعلامات جعلوها عليها والباقون بفتح الواو على معنى ان الله سومهم او انهم سوموا انفسهم فكان المراد من المسومين المعلمين المسألة الرابعة في قوله مسومين قولان الاول المسومة العلامة التي يعرف بها الشيء من غيره ومعنى شرح ذلك في قوله والخيل المسومة وهذه العلامة يعلمها الفارس يوم اللقاء ليعرف بها وفي الخبر انه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه يوم بدر سوموا فان الملائكة قد سومت قال ابن عباس كانت الملائكة سوموا انفسهم وخيولهم وكانوا على خيل بلق علقوا الصوف الابيض في نواصيها واذنابها وروى ان حمزة بن عبد المطلب كان يعلم نفسه بريشة نعامة وان عليا كان يعلم نفسه بصوفة بيضاء وان الزبير كان يعصب بعصابة صفراء وان ابا دجانة كان يعلم بعصابة حمراء القول الثاني في تفسير المسومين انه بمعنى المرسلين ماخوذ من الابل السائمة المرسلة في المرعى تقول اسمت الابل اذا ارسلتها ويقال في التكثير سومت كما يقال اكرمت وكرمت فمن قرأ مسومين بكسر الواو فالمعنى ان الملائكة ارسلت خيلها على الكفار لقتلهم واسرهم ومن قرأ بفتح الواو فالمعنى ان الله ارسلهم على المشركين ليهلكوهم كما تهلك الماشية النبات والحشيش قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين الكناية في قوله وما جعله الله عائدة الى المصدر كانه قال وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم بانكم تنصرون فدل يمددكم على الامداد فكنى عنه كما قال ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق معناه وان اكله فسق وقال الزجاج وما جعله الله اي ذكر المدد الا بشرى والبشرى اسم من البشارة ومضى الكلام في تفسير التبشير في سورة البقرة في قوله وبشر الذين آمنوا ثم قال ولتطمئن قلوبكم به وفيه سؤال وهو ان قوله ولتطمئن فعل وقوله الا بشرى اسم وعطف الفعل على الاسم مستنكر فكان الواجب ان يقال الا بشرى لكم وطمأنينة لقلوبكم او يقال الا ليبشركم ولتطمئن قلوبكم فلم ترك ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل على الاسم والجواب عنه من وجهين الاول ان في ذكر الامداد مطلوبين واحدهما اقوى في المطلوبية من الآخر فاحدهما ادخال السرور في قلوبهم وهو المراد بقوله الا بشرى والثاني حصول الطمأنينة لهم على ان اعانة الله ونصرته معهم فلا يجبنون عن المحاربة وهذا هو المقصود الاصلي ففرق بين هاتين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين هذين الامرين في المطلوبية فكون البشرى

مطلوب ولكن المطلوب الاقوى حصول الطمانينة فلهذا ادخل حرف التعليل على فعل الطمانينة فقال ولتطمئن ونظيره قوله والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة لما كان المقصود الاصلي هو الركوب ادخل حرف التعليل عليها فكذا ههنا الثاني قال بعضهم في الجواب الواو زائدة والتقدير وما جعله الله الا بشرى لكم لتطمئن به قلوبكم ثم قال وما النصر الا من عند الله الغرض منه ان يكون توكلهم على الله لا على الملائكة وهذا تنبيه على ان ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الاسباب والاقبال بالكلية على مسبب الاسباب وقوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال قدرته والحكيم اشارة الى كمال علمه فلا يخفى عليه حاجات العباد ولا يعجز عن اجابة الدعوات فكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته والاغاثة والاعانة الا من فضله وكرمه ثم قال ليقطع طرفا من الذين كفروا واللام في ليقطع طرفا متعلق بقوله وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم والمعنى ان المقصود من نصركم بواسطة امداد الملائكة هو ان يقطعوا طرفا من الذين كفروا اي يهلكوا طائفة منهم ويقتلوا قطعة منهم وقيل انه راجع الى قوله ولتطمئن قلوبكم وليقطع طرفا ولكنه ذكر بغير حرف العطف لانه اذا كان البعض قريبا من البعض جاز حذف العاطف وهو كما يقول السيد لعبده اكرمتك لتخدمني لتعينني لتقوم بخدمتي حذف العاطف لان البعض يقرب من البعض فكذا ههنا وقوله طرفا اي طائفة وقطعة وانما حسن في هذا الموضع ذكر الطرف ولم يحسن ذكر الوسط لانه لا وصول الى الوسط الا بعد الاخذ من الطرف وهذا يوافق قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم قوله اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها ثم قال او يكبتهم الكبت في اللغة صرع الشيء على وجهه يقال كبته فانكبت هذا تفسيره ثم قد يذكر والمراد به الاخزاء والاهلاك واللعن والهزيمة والغيظ والاذلال وكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت وقوله خائبين الخيبة الحرمان من المطلوب والفرق بين الخيبة وبين الياس ان الخيبة لا تكون الا بعد التوقع واما الياس فانه قد يكون بعد التوقع وقبله فنقيض الياس الرجاء ونقيض الخيبة الظفر قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون في الآية مسائل المسألة الاولى في سبب نزول هذه الآية قولان الاول وهو المشهور انها نزلت في قصة احد ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اوجه احدها انه اراد ان يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات احدها روي ان عتبة بن ابي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى ابي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم الى ربهم ثم اراد ان يدعو عليهم فنزلت هذه الآية وثانيها ما روى سالم ابن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن اقواما فقال اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحارث ابن هشام اللهم العن صفوان بن امية فنزلت هذه الآية او يتوب عليهم فتاب الله على هؤلاء وحسن اسلامهم وثالثها انها نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما رآه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال لامثلن منهم بثلاثين فنزلت هذه الآية قال القفال وكل هذه الاشياء كان حصل يوم احد فنزلت هذه الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على الكل الاحتمال الثاني في سبب نزول هذه الآية انها نزلت بسبب انه عليه السلام اراد ان يلعن المسلمين الذين خالفوا امره والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك وهذا القول مروي عن ابن عباس رحمه الله الاحتمال الثالث انه عليه السلام اراد ان يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا امره ويدعو لهم فنزلت هذه الآية فهذه الاحتمالات والوجوه كلها متفرعة على قولنا ان هذه الآية نزلت في قصة احد القول الثاني انها نزلت في واقعة اخرى وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعا من خيار اصحابه الى بني معاوية ليعلموهم القرآن فذهب اليهم عامر بن الطفيل مع عسكره واخذهم وقتلهم فجزع من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم جزعا شديدا ودعا على الكفار اربعين يوما فنزلت هذه الآية هذا قول مقاتل وهو بعيد لان اكثر العلماء اتفقوا على ان هذه الآية في قصة احد وسياق الكلام يدل عليه والقاء قصة اجنبية عن اول الكلام واخره غير لائق المسألة الثانية ظاهر هذه الآية يدل على انها وردت في امر كان صلى الله عليه وسلم يفعل فيه فعلا وكانت هذه الآية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال وهو ان ذلك الفعل ان كان بامر الله تعالى فكيف منعه الله منه وان قلنا انه ما كان بامر الله وباذنه فكيف يصح هذا مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى وايضا دلت الدلائل على عصمة الانبياء فالامر الممنوع عنه في هذه الآية ان كان حسنا فلم منعه الله تعالى عنه وان كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما والجواب من وجهين الاول ان المنع من الفعل لا يدل على ان الممنوع منه كان مشتغلا به فانه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وانه عليه السلام ما اشرك قط وقال يا ايها النبي اتق الله وهذا لا يدل على انه ما كان يتقي الله ثم قال ولا تطع الكافرين وهذا لا يدل على انه اطاعهم والفائدة في هذا المنع انه لما حصل ما يوجب الغم الشديد والغضب العظيم وهو قتل عمه حمزة وقتل المسلمين والظاهر ان الغضب يحمل الانسان على ما لا ينبغي من القول والفعل فلاجل ان لا يتأدى مشاهدة تلك المكاره الى ما لا يليق به من القول والفعل نص الله على المنع تقوية لعصمته وتأكيدا لطهارته والثاني لعله عليه السلام ان كان فعل لكنه كان من باب ترك الافضل والاولى فلا جرم ارشده الله تعالى الى اختيار الافضل والاولى ونظيره قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك الا بالله فانه تعالى قال ان كنت تعاقب ذلك الظالم فاكتف بالمثل ثم قال ثانيا وان تركته كان ذلك اولى ثم امره امرا جازما بتركه فقال واصبر وما صبرك الا بالله الوجه الثالث في الجواب لعله صلى الله عليه وسلم لما مال قلبه الى اللعن عليهم استأذن ربه فيه فنص الله على المنع منه وعلى هذا التقدير لا يدل هذا النهي على القدح في العصمة المسألة الثالثة قوله ليس لك من الامر شيء فيه قولان الاول ان معناه ليس لك من

على فضل الركوب ولما كانت الزينة مطلوبة من بعض الوجوه ما ادخل حرف التعليل • مح

بقصة هذه الواقعة ومن شأن هذه الحادثة شيء وعلى هذا فنقل عن المفسرين عبارات احدها ليس لك من مصالح
عبادي شيء الا ما اوحي اليك وثانيها ليس لك من مسئلة اهلاكهم شيء لانه تعالى اعلم بالمصالح فربما تاب عليهم
وثالثها ليس لك في ان يتوب الله عليهم ولا في ان يعذبهم شيء والقول الثاني ان المراد هو الامر الذي يضاده النهي
والمعنى ليس لك من امر خلقي شيء الا اذا كان على وفق امري وهو قوله الا له الحكم وقوله لله الامر من قبل ومن بعد وعلى
القولين فالمقصود من الآية منعه صلى الله عليه وسلم من كل فعل وقول الا ما كان باذنه وامره وهذا هو الارشاد
الى كمال درجات العبودية ثم اختلفوا في ان المنع من اللعن لاي معنى كان فمنهم من قال الحكمة فيه انه تعالى
ربما علم من حال بعض الكفار انه يتوب وان لم يتب لكنه يتولد عنه ولد يكون مسلما برا تقيا وكل من كان كذلك
فان اللائق برحمة الله ان يمهله في الدنيا وان يصرف عنه الآفات الى ان يتوب او الى ان يحصل ذلك الولد فاذا دعا
الرسول عليهم بالهلاك فان قبلت دعوته فات هذا المقصود وان لم يقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول
فلاجل هذا المعنى منعه تعالى من اللعن وامره بان يفوض الكل الى علم الله تعالى ومنهم من قال المقصود منه اظهار عجز العبودية
وان لا يخوض العبد في اسرار الله في ملكه وملكوته وهذا هو الاحسن عندي والاوفق لمعرفة الاصول الدالة على
حقيقة الربوبية والعبودية المسئلة الرابعة ذكر الفراء والزجاج وغيرهما في هذه الآية قولان احدهما
ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله والتقدير ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم او يتوب عليهم او يعذبهم
ويكون قوله ليس لك من الامر شيء كالكلام الاجنبي الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه كما تقول ضربت زيدا
فاعلم ذلك وعمرا فعلى هذا القول هذه الآية متصلة بما قبلها والقول الثاني ان معنى او ههنا معنى حتى والى
ان لا كقولك لالزمنك او تعطيني حقي والمعنى الا ان تعطيني او حتى تعطيني فمعنى الآية ليس لك من الامر شيء الا ان يتوب الله
عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفي منهم المسئلة الخامسة قوله تعالى او يتوب عليهم مفسر عند اصحابنا بخلق التوبة
فيهم وذلك عبارة عن خلق الندم فيهم على ما مضى وخلق العزم فيهم على ان لا يفعلوا مثل ذلك في المستقبل قال
اصحابنا وهذا المعنى متأكد ببرهان العقل وذلك لان الندم عبارة عن حصول نفرة وكراهية في القلب عن بعض الامور
والعزم عبارة عن حصول ارادة متعلقة بترك فعل من الافعال في المستقبل وحصول الارادات والكراهات في
القلب لا يكون بفعل العبد لان فعل العبد مسبوق بالارادة فلو كانت الارادة فعلا للعبد لافتقر العبد في فعل
تلك الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وهو محال فعلمنا ان حصول الارادات والكراهات في القلب ليس الا
بتخليق الله تعالى وتكوينه ابتداء ولما كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم وكل ذلك من جنس الارادات والكراهات
علمنا ان التوبة لا تحصل للعبد الا بخلق الله فصار هذا البرهان مطابقا لما دل عليه ظاهر القرآن وهو قوله او يتوب
عليهم واما المعتزلة فانهم فسروا قوله تعالى او يتوب عليهم اما بفعل الالطاف او بقبول التوبة منه اما قوله تعالى
فانهم ظالمون ففيه مسائل المسئلة الاولى ان كان الغرض من الآية منعه من الدعاء على الكفار صح الكلام وهو تعالى
سماهم ظالمين لان الشرك ظلم قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان كان الغرض منها منعه عن الدعاء على المسلمين
الذين خالفوا امره صح الكلام ايضا لان من عصى الله فقد ظلم نفسه المسئلة الثانية يحتمل ان يكون المراد من العذاب
المذكور في هذه الآية هو عذاب الدنيا وهو القتل والاسر وان يكون عذاب الآخرة وعلى التقديرين فعلم ذلك مفوض
الى الله تعالى المسئلة الثالثة فانهم ظالمون جملة مستقلة الا ان المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب والمعنى او
يعذبهم فانه ان عذبهم انما عذبهم لانهم ظالمون قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض يغفر لمن يشاء ويعذب
من يشاء والله غفور رحيم فيه مسئلتان المسئلة الاولى ان المقصود من هذا تأكيد ما ذكره اولا من قوله ليس لك من الامر
شيء والمعنى ان الامر انما يكون لمن له الملك وملك السموات والارض ليس الا لله فالامر في الارض والسموات ليس
الا لله وهذا برهان قاطع المسئلة الثانية انما قال ما في السموات والارض ولم يقل من لان المراد الاشارة الى الحقائق و
الماهيات فدخل فيه الكل اما قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فاعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الآية على انه
تعالى له ان يدخل الجنة بحكم الهيته جميع الكفار والمردة وله ان يدخل النار بحكم الهيته جميع المقربين والصديقين
وانه لا اعتراض عليه في فعل هذه الاشياء ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلي يؤكد ذلك
ايضا وذلك لان فعل العبد يتوقف على الارادة وتلك الارادة مخلوقة لله تعالى فاذا خلق الله تعالى تلك الارادة اطاع
واذا خلق النوع الآخر من الارادة عصى فطاعة العبد من الله تعالى ومعصيته ايضا من الله تعالى وفعل الله تعالى لا يوجب
على الله تعالى شيئا البتة فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب العقاب بل الكل من الله تعالى بحكم الهيته
وقهره وقدرته فصح ما ادعينا انه لو شاء تعذيب جميع المقربين حسن منه ولو شاء رحمة جميع الفراعنة والا
حسن ذلك منه وهذا البرهان هو الذي دل عليه ظاهر قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فان قيل
اليس انه ثبت انه لا يغفر الكفار ولا يعذب الملائكة والانبياء قلنا مدلول الآية انه لو اراد لفعل ولا اعتراض
عليه وهذا القدر لا يقتضي انه يفعل او لا يفعل وهذا الكلام في غاية الظهور ثم ختم الكلام بقوله والله
غفور رحيم والمقصود منه بيان انه وان حسن كل ذلك منه الا ان جانب الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب
بل على سبيل الفضل والاحسان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم
تفلحون واتقوا النار التي اعدت للكافرين واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون اعلم ان من الناس من قال انه تعالى
لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بارشادهم الى الاصلح لهم في امر الدين وفي امر الجهاد اتبع ذلك بما يدخل في
الامر والنهي والترغيب والتحذير فقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا وعلى هذا التقدير يكون هذه الآية ابتداء
كلام ولا تعلق لها بما قبلها وقال القفال يحتمل ان يكون ذلك متصلا بما تقدم من جهة ان المشركين انما انفقوا
على تلك العساكر اموالا جمعوها بسبب الربا فلعل ذلك يصير داعيا للمسلمين الى الاقدام على الربا حتى يجمعوا المال
وينفقونه على العساكر فيتمكنون من الانتقام منهم فلا جرم نهاهم الله عن ذلك وفي قوله اضعافا مضاعفة
مسئلتان المسئلة الاولى كان الرجل في الجاهلية اذا كان له على انسان مائة درهم الى اجل فاذا جاء الاجل

لم يكن المديون واجدا لذلك المال قال زد في المال حتى ازيد في الاجل فربما جعله مائتين ثم اذا حل الاجل
الثاني فعل مثل ذلك ثم الى آجال كثيرة فيأخذ بسبب تلك المائة اضعافها فهذا هو المراد من قوله اضعافا مضاعفة
المسئلة الثانية انتصاب اضعافا على الحال ثم قال تعالى واتقوا الله لعلكم تفلحون اعلم ان اتقاء الله في هذا النهي
واجب وان الفلاح يتوقف عليه فلو اكل ولم يتق زال الفلاح وهذا تنصيص على ان الربا من الكبائر لا من الصغائر
وتفسير قوله لعلكم تقدم في سورة البقرة في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
وتمام الكلام في الربا ايضا مر في سورة البقرة ثم قال واتقوا النار التي اعدت للكافرين وفيه سؤالات
الاول ان النار التي اعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك ازيد مما يستحقه المسلم بفسقه فكيف قال
واتقوا النار التي اعدت للكافرين والجواب تقدير الآية اتقوا ان تجحدوا تحريم الربا فتصيروا كافرين السؤال الثاني
ظاهر قوله اعدت للكافرين يقتضي انها ما اعدت الا للكافرين وهذا يقتضي القطع بانه لا احد من المؤمنين
يدخل النار وهو على خلاف سائر الآيات والجواب من وجوه الاول لا يبعد ان يكون في النار دركات اعدت
بعضها للكافر وبعضها للفساق فقوله النار التي اعدت للكافرين اشارة الى تلك الدركات المخصوصة
التي اعدها الله للكافرين وهذا لا يمنع ثبوت دركات اخر في النار اعدها الله لغير الكافرين الثاني ان كون
النار معدة للكافرين لا يمنع دخول المؤمنين فيها لانه لما كان اكثر اهل النار الكفار فلاجل الغلبة لا يبعد
ان يقال انها معدة لهم كما ان الرجل يقول لدابة ركبها لحاجة من الحوائج انما اعددت هذه الدابة للقاء
المشركين فيكون صادقا في ذلك وان كان هو قد يركبها في تلك الساعة لغرض آخر فكذا ههنا الوجه الثالث
في الجواب ان القرآن كالسورة الواحدة فهذه الآية دلت على ان النار معدة للكافرين وسائر الآيات
دالة على انها معدة لمن سرق وقتل وزنى وقذف ومثاله قوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم
نذير وليس جميع الكفار قال ذلك وايضا قال تعالى فكبكبوا فيها هم والغاوون الى قوله اذ نسويكم برب
العالمين وليس هذا صفة جميعهم ولكن لما كانت هذه الشرائط مذكورة في سائر السور كانت كالمذكورة
ههنا فكذا فيما ذكرناه الوجه الرابع ان قوله اعدت للكافرين اثبات كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر
كما ان قوله في الجنة اعدت للمتقين لا يدل على انه لا يدخلها سواهم من الصبيان والمجانين والحور العين
الوجه الخامس ان المقصود من وصف النار بانها اعدت للكافرين تعظيم الزجر وذلك لان المؤمنين الذين
خوطبوا باتقاء المعاصي اذا علموا بانهم متى فارقوا التقوى ادخلوا النار المعدة للكافرين وقد تقرر في
عقولهم عظم عقوبة الكافر كان انزجارهم عن المعاصي اتم وهذا بمنزلة ان يخوف الوالد ولده بانك
ان عصيتني ادخلتك دار السباع ولا يدل ذلك على ان تلك الدار لا يدخلها غيره فكذا ههنا السؤال
الثالث هل تدل هذه الآية على ان النار مخلوقة الآن ام لا الجواب نعم لان قوله اعدت اخبار عن الماضي
فلا بد وان يكون قد دخل ذلك الشيء في الوجود ثم قال تعالى واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون
ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ما هو العادة المستمرة في القرآن وقال محمد بن اسحق بن يسار
هذه الآية معاتبة للذين عصوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين امرهم بما امرهم به يوم احد قالت المعتزلة
هذه الآية دالة على ان الرحمة موقوفة على طاعة الله وطاعة الرسول وهذا عام فيدل الظاهر على ان من
عصى الله ورسوله في شيء من الاشياء انه ليس اهلا للرحمة وذلك يدل على قول اصحاب الوعيد قوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن عامر
سارعوا بغير واو وكذلك هو في مصاحف اهل المدينة والشام والباقون بالواو وكذا هو في مصاحف
مكة والعراق ومصحف عثمان فمن قرأ بالواو عطفها على ما قبلها والتقدير اطيعوا الله والرسول وسارعوا
ومن ترك الواو فلانه جعل قوله سارعوا وقوله واطيعوا الله كالشيء الواحد فلقرب كل واحد منهما من الآخر
في المعنى اسقط العاطف المسئلة الثانية روي عن الكسائي الامالة في وسارعوا واولئك يسارعون ونسارع
وذلك جائز لمكان الراء المكسورة وكما تمنع المفتوحة الامالة كذلك المكسورة تجلبها المسئلة الثالثة قالوا
في الكلام حذف والمعنى وسارعوا الى ما يوجب مغفرة من ربكم ولا شك ان الموجب للمغفرة ليس الا فعل
المأمورات وترك المنهيات فكان هذا امرا بالمسارعة الى فعل المأمورات وترك المنهيات وتمسك كثير من
الاصوليين بهذه الآية في ان ظاهر الامر يوجب الفور ويمنع التراخي ووجهه ظاهر وللمفسرين فيه كلمات
احدها قال ابن عباس هو الاسلام اقول ووجهه ظاهر لانه ذكر المغفرة على سبيل التنكير والمراد منه المغفرة
العظيمة المتناهية في العظم وذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الاسلام الثاني روي عن علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه انه قال هو اداء الفرائض ووجهه ان اللفظ مطلق فيجب ان يعم الكل الثالث انه الاخلاص
وهو قول عثمان بن عفان ووجهه ان المقصود من جميع العبادات الاخلاص كما قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين والرابع قال ابو العالية هو الهجرة الخامس الجهاد وهو قول الضحاك ومحمد بن اسحق
قال لان من قوله واذ غدوت من اهلك الى تمام ستين آية نزل في يوم احد فكان كل هذه الاوامر والنواهي
مختصة بما يتعلق بباب الجهاد والسادس قال سعيد بن جبير انه التكبيرة الاولى والسابع قال يمان انه
الصلوات الخمس الثامن قال عكرمة انه جميع الطاعات لان اللفظ عام فيتناول الكل التاسع قال
الاصم سارعوا اي بادروا الى التوبة من الربا والذنوب والوجه فيه انه تعالى نهى اولا عن الربا ثم قال
وسارعوا الى مغفرة من ربكم فهذا يدل على ان المراد منه المسارعة في ترك ما تقدم النهي عنه والاولى
ما تقدم من وجوب حمله على اداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات لان اللفظ عام فلا وجه في
تخصيصه ثم انه تعالى بين انه كما تجب المسارعة الى المغفرة فكذلك تجب المسارعة الى الجنة وانما فصل
بينهما لان الغفران معناه ازالة العقاب والجنة معناها حصول الثواب فجمع بينهما للاشعار بانه لا بد

للمكلف من تحصيل الامرين فاما وصف الجنة بان عرضها السموات فمعلوم ان ذلك ليس بالحقيقة لان نفس السموات
لا يكون عرضا للجنة فالمراد كعرض السموات والارض وههنا سؤالات السؤال الاول ما معنى ان عرضها كعرض
السموات والارض والجواب فيه وجوه الاول ان المراد لو جعلت السموات والارضون طبقا طبقا بحيث يكون
كل واحد من تلك الطبقات سطحا مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثم وصل البعض بالبعض طبقا واحدا لكان ذلك
مثل عرض الجنة وهذا غاية من السعة لا يعلمها الا الله تعالى والثاني ان الجنة التي يكون عرضها مثل عرض السموات
والارض انما يكون للرجل الواحد لان الانسان انما يرغب فيما يصير ملكا له فلا بد وان يكون الجنة المملوكة لكل
واحد مقدارها هكذا الثالث قال ابو مسلم وفيه وجه اخر وهو ان الجنة لو عرضت بالسموات والارض
على سبيل البيع لكانتا ثمنا للجنة تقول اذا بعت الشيء بشيء اخر عرضته عليه وعارضته به فصار العرض يوضع
موضع المساواة بين الشيئين في القدر وكذا ايضا معنى القيمة لانها مأخوذة من مقاومة الشيء للشيء حتى
يكون كل واحد منهما مثلا للاخر الرابع المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة وذلك لانه لا شيء عندنا اعرض
منهما ونظيره قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فان اطول الاشياء بقاء عندنا هو السموات والارض
فخوطبنا على وفق ما عرفناه فكذلك ههنا السؤال الثاني لم خص العرض بالذكر والجواب فيه وجهان الاول انه
لما كان العرض هكذا فالظاهر ان الطول يكون اعظم ونظيره قوله بطائنها من استبرق وانما ذكر البطائن
لان من المعلوم انها تكون اقل حالا من الظاهرة فاذا كانت البطانة هكذا فكيف الظهارة فكذا ههنا اذا كان
العرض هكذا فكيف الطول الثاني قال القفال المراد بالعرض ههنا ما هو خلاف الطول بل هو عبارة عن
السعة كما تقول العرب بلاد عريضة ويقال هذه دعوى عريضة اي واسعة عظيمة والاصل فيه ان ما اتسع عرضه
لم يضق ولم يدق وما ضاق عرضه دق فجعل العرض كناية عن السعة السؤال الثالث انتم تقولون الجنة في السماء
فكيف يكون عرضها كعرض السماء والجواب من وجهين الاول ان المراد من قولنا انها في السماء انها فوق السموات
وتحت العرش قال عليه السلام في صفة الفردوس سقفها عرش الرحمن وروي ان رسول هرقل سأل
النبي صلى الله عليه وسلم وقال انك تدعوا الى جنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين فاين النار فقال
النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله فاين الليل اذا جاء النهار والمعنى والله اعلم انه اذا دار الفلك حصل النهار
في جانب من العالم والليل في ضد ذلك الجانب فكذا الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفل وسئل انس
ابن مالك عن الجنة افي الارض ام في السماء فقال واي ارض وسماء تسع الجنة قيل فاين هي قال فوق السموات
السبع تحت العرش الوجه الثاني ان الذين يقولون الجنة والنار غير مخلوقتين الان بل الله تعالى يخلقهما بعد قيام القيمة
وعلى هذا التقدير لا يبعد ان تكون الجنة مخلوقة في مكان السموات والنار تكون مخلوقة في مكان الارض والله اعلم
اما قوله تعالى اعدت للمتقين فظاهره يدل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان وقد سبق تقرير ذلك قوله تعالى
الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين والذين اذا
فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما
فعلوا وهم يعلمون اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم اجر العاملين
اعلم انه تعالى لما بين ان الجنة معدة للمتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الانسان من اكتساب الجنة بواسطة
اكتساب تلك الصفات الصفة الاولى قوله الذين ينفقون في السراء والضراء وفيه وجوه الاول ان المعنى انهم
في حال الرخاء واليسر والقدرة والعسر لا يتركون الانفاق وبالجملة فالسراء هو الغنى والضراء هو الفقر ويحكى عن
بعض السلف انه ربما تصدق ببصلة وعن عائشة رضي الله عنها انها تصدقت بحبة عنب والثاني ان المعنى انهم سواء
كانوا في سرور او حزن او في عسر او يسر فانهم لا يدعون الاحسان الى الناس الثالث ان المعنى ان ذلك الاحسان
والانفاق سواء سرهم بان كان على وفق طبعهم او ساءهم بان كان على خلاف طبعهم فانهم لا يتركونه وانما افتتح
الله تعالى بذكر الانفاق لانه طاعة شاقة ولانه كان في ذلك الوقت اشرف الطاعات لاجل الحاجة اليه في
مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين الصفة الثانية قوله والكاظمين الغيظ وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى يقال كظم غيظه اذا سكت عليه ولم يظهره لا بقول ولا بفعل قال المبرد تأويله انه كتمه على امتلائه منه
يقال كظمت السقاء اذا ملأته وسددت عليه ويقال فلان ما يكظم على جرة اذا كان لا يحتمل شيئا وكل ما سددت
من مجرى ماء او بابا او طريق فهو كظم والذي يسد به يقال له الكظامة والسدادة ويقال للقناة التي تجري
في بطن الارض كظامة لامتلائها بالماء كامتلاء القربة المكظومة ويقال اخذ فلان بكظم فلان اذا اخذ
بمجرى نفسه لانه موضع الامتلاء بالنفس وكظم البعير كظوما اذا امسك على ما في جوفه ولم يجتر ومعنى قوله
تعالى والكاظمين الغيظ الذين يكفون غضبهم عن الامضاء ويردون غيظهم في اجوافهم وهذا الوصف
من اقسام الصبر والحلم وهو كقوله واذا ما غضبوا هم يغفرون المسئلة الثانية قال النبي صلى الله عليه وسلم
من كظم غيظا وهو يقدر على انفاذه ملأ الله قلبه امنا وايمانا وقال عليه السلام لاصحابه تصدقوا فتصدق
بالذهب والفضة والطعام واتاه رجل بقشور التمر فتصدق به وجاءه اخر فقال والله ما عندي ما اتصدق
ولكني اتصدق بعرضي فلا اعاقب احدا بما يقول في قوفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من عند ذلك
الرجل وفد فقال عليه السلام لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه تصدق بعرضه وقال
عليه السلام من كظم على غيظ وهو يستطيع ان ينفذه زوجه الله من الحور العين حيث يشاء وقال
عليه السلام ما من جرعتين احب الى الله من جرعة موجعة يجرعها صاحبها بصبر وحسن عزاء ومن
جرعة غيظ كظم عليها وقال عليه السلام ليس الشديد بالصرعة لكنه الذي يملك نفسه عند الغضب
الصفة الثالثة قوله تعالى والعافين عن الناس قال القفال يحتمل ان يكون هذا راجعا الى ما ذم من فعل
المشركين في اكل الربوا فنهي المؤمنين عن ذلك وندبوا الى العفو عن المعسرين قال تعالى عقيب قصة الربوا والتداين

من الظهارة

لامثلن بثلاثين منهم

وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ويحتمل ان يكون كما قال في الدية فمن عفي له من اخيه
شيء الى قوله وان تصدقوا خير لكم ويحتمل ان يكون هذا بسبب غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم على المشركين
لما مثلوا بحمزة فقال لامثلن بهم فندب الى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ما ذكر انه يفعله
من المثلة فكان تركه فعل ذلك عفوا قال تعالى في هذه القصة وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم
لهو خير للصابرين قال عليه السلام لا يكون العبد ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعفو عمن ظلمه ويعطي من حرمه
وروي عن عيسى بن مريم عليه السلام ليس الاحسان ان تحسن الى من احسن اليك ذاك مكافأة انما الاحسان
ان تحسن الى من اساء اليك اما قوله تعالى والله يحب المحسنين فاعلم انه يجوز ان يكون اللام للجنس فيتناول
كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون وان يكون للعهد فيكون اشارة الى هؤلاء واعلم ان الاحسان
الى الغير اما ان يكون بايصال النفع اليه او بدفع الضرر عنه اما ايصال النفع اليه فهو المراد بقوله الذين ينفقون
في السراء والضراء ويدخل فيه انفاق العلم وذلك بان تشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين
ويدخل فيه انفاق المال في وجوه الخيرات والعبادات واما دفع الضرر عن الغير فهو اما في الدنيا وهو ان
لا تشتغل بمقابلة تلك الاساءة باساءة اخرى وهو المراد بكظم الغيظ واما في الاخرة وهو ان تبرئ ذمته
عن التبعات والمطالبات في الاخرة وهو المراد بقوله والعافين عن الناس فصارت هذه الاية من هذا الوجه
دالة على جميع جهات الاحسان الى الغير ولما كانت هذه الامور الثلاثة مشتركة في كونها احسانا الى الغير ذكر
ثوابها فقال والله يحب المحسنين فان محبة الله للعبد اعظم درجات الثواب ثم قال تعالى والذين اذا فعلوا
فاحشة او ظلموا انفسهم واعلم ان وجه النظم من وجهين الاول انه تعالى لما وصف الجنة بانها معدة
للمتقين بين ان المتقين قسمان احدهما الذين اقبلوا على الطاعات والعبادات وهم الذين وصفهم الله تعالى بالانفاق
في السراء والضراء وكظم الغيظ والعفو عن الناس وثانيهما الذين اذنبوا ثم تابوا واتابوا وهو المراد بقوله
والذين اذا فعلوا فاحشة وبين تعالى ان هذه الفرقة كالفرقة الاولى في كونها متقية وذلك لان المذنب
اذا تاب عن الذنب صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة والكرامة عند الله تعالى والوجه الثاني
انه تعالى ندب في الاية الاولى الى الاحسان الى الغير وندب في هذه الى الاحسان الى النفس فان المذنب العاصي
اذا تاب كانت تلك التوبة احسانا منه الى نفسه وفي الاية مسائل المسئلة الاولى روي ان ابن عباس ان هذه
الاية نزلت في رجلين انصاري وثقفي والنبي صلى الله عليه وسلم كان قد واخى بينهما وكانا لا يفترقان في
احوالهما فخرج الثقفي مع النبي صلى الله عليه وسلم بالقرعة في السفر وخلف الانصاري على اهله ليتعاهدهم
وكان يفعل ذلك ثم مال الى امرأته فذهب ليقبلها فوضعت كفها على وجهها ثم ندم الرجل فلما وافى الثقفي
مع النبي صلى الله عليه وسلم لم ير الانصاري وكان قد هام في الجبال طالبا للتوبة فلما عرف النبي صلى الله
عليه وسلم سكت حتى نزلت هذه الاية وقال ابن مسعود قال المؤمنون للنبي صلى الله عليه وسلم كانت
بنو اسرائيل اكرم على الله تعالى منا وكان احدهم اذا اذنب ذنبا اصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره
اجدع انفك افعل كذا فانزل الله تعالى هذه الاية وبين انهم اكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار
المسئلة الثانية الفاحشة ههنا نعت محذوف والتقدير فعلوا فعلة فاحشة وذكروا في الفرق بين
الفاحشة وبين ظلم النفس وجوها الاول قال صاحب الكشاف الفاحشة ما يكون فعله كاملا في
القبح وظلم النفس هو اي ذنب كان مما يؤاخذ الانسان به الثاني ان الفاحشة هي الكبيرة وظلم النفس هي
الصغيرة والصغيرة يجب الاستغفار منها بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بالاستغفار وهو
قوله واستغفر لذنبك وما كان استغفاره الا على الصغائر بل على ترك الافضل الثالث الفاحشة هي الزنا
وظلم النفس هي القبلة واللمسة والنظرة وهذا قول من حمل الاية على السبب الذي رويناه ولانه تعالى سمى الزنا
فاحشة فقال ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة اما قوله ذكروا الله ففيه وجهان احدهما ان المعنى ذكروا وعيد
الله وعقابه وجلاله الموجب للخشية والحياء منه فيكون من باب حذف المضاف والذكر ههنا هو ضد
النسيان وهذا معنى قول الضحاك والمقاتل والواقدي فان الضحاك قال ذكروا العرض الاكبر على الله ومقاتل
والواقدي قالا تفكروا ان الله تعالى سائلهم وذلك لانه قال بعد هذه الاية فاستغفروا الله وهذا يدل
على ان الاستغفار كالاثر والنتيجة لذلك الذكر ومعلوم ان الذكر الذي يوجب الاستغفار ليس الا ذكر عقاب
الله ونهيه ووعيده ونظير هذه الاية قوله ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم
مبصرون القول الثاني ان المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم والاجلال وذلك لان من اراد ان
يسأل الله مسئلة فالواجب ان يقدم على تلك المسئلة الثناء على الله فههنا لما كان المراد الاستغفار عن الذنوب
قدموا عليه الثناء على الله تعالى ثم اشتغلوا بالاستغفار عن الذنوب ثم قال واستغفروا لذنوبهم والمراد منه
الاتيان بالتوبة على الوجه الصحيح وهو الندم على فعل ما مضى مع العزم على ترك مثله في المستقبل فهذا هو
حقيقة التوبة فاما الاستغفار باللسان فذاك لا اثر له في ازالة الذنب بل يجب اظهار هذا الاستغفار لازالة
التهمة ولاظهار كونه منقطعا الى الله تعالى وقوله لذنوبهم اي لاجل ذنوبهم ثم قال ومن يغفر الذنوب الا الله
فالمؤمنه ان لا يطلب العبد المغفرة الا منه وذلك لانه تعالى هو القادر على عقاب العبد في الدنيا والاخرة
وكان هو القادر على ازالة ذلك العقاب عنه فصح انه لا يجوز طلب الاستغفار الا منه ثم قال ولم يصروا على ما
فعلوا واعلم ان قوله ومن يغفر الذنوب الا الله جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والتقدير
فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا وقوله وهم يعلمون فيه وجهان الاول انه حال من فعل الاصرار
والتقدير ولم يصروا على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لانه قد يعذر من لا يعلم
حرمة الفعل اما العالم بحرمته فانه لا يعذر في فعله البتة الثاني ان يكون المراد منه العقل والتمييز

والتمكن من الاحتراز من الفواحش فيجري مجرى قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث ثم قال اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار والمعنى ان المطلوب بالتوبة امران العفو عن العقاب واليه الاشارة بقوله مغفرة من ربهم والثاني ايصال الثواب اليه وهو المراد بقوله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ثم بين تعالى ان الذي يحصل لهم من ذلك فهو الغفران والجنان تكون اجرا لعملهم وجزاء عليه بقوله ونعم اجر العاملين قال القاضي وهذا يبطل قول من قال ان الثواب تفضل من الله وليس بجزاء على عملهم

قوله تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين اعلم انه تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة عن المعصية الغفران والجنات اتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة والتوبة من المعصية وهو تأمل احوال القرون الخالية من المطيعين والعاصين فقال قد خلت من قبلكم سنن وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال الواحدي اصل الخلو في اللغة الانفراد والمكان الخالي هو المنفرد عمن يسكن فيه ويستعمل ايضا في الزمان بمعنى المضي لان ما مضى انفرد عن الوجود وخلا عنه وكذا الامم الخالية واما السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع وفي اشتقاق هذه اللفظة وجوه احدها انها فعلة من سن الماء يسنه اذا والى صبه فالسن صب الماء والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فانه لتوالي اجزاء الماء على نهج واحد يكون كالشيء الواحد فالسنة فعلة بمعنى مفعول وثانيها ان يكون من سننت النصل والسنان اسنه سنا اذا حددته على المسن فالفعل المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم فهو مسنون سمي سنة على معنى انه مسنون وثالثها ان يكون من قولهم سن الابل اذا احسن الرعي فالفعل الذي داوم عليه النبي عليه السلام سمي سنة بمعنى انه عليه السلام احسن رعايته وادامته المسألة الثانية المراد من الاية قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى في الامم السالفة واختلفوا في ذلك فالاكثرون من المفسرين على ان المراد سنن الهلاك والاستئصال بدليل قوله فانظر كيف كان عاقبة المكذبين وذلك لانهم انما خالفوا الانبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم اثر وبقي اللعن في الدنيا والعقاب في الاخرة فرغب الله امة محمد في تأمل احوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعيا لهم الى الايمان بالله ورسله والاعراض عن الرياسة في الدنيا وطلب الجاه وقال مجاهد بل المراد سنن الله في الكافرين والمؤمنين فان الدنيا ما بقيت لا مع المؤمن ولا مع الكافر ولكن المؤمن بقي بعد موته الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة والكافر بقي عليه اللعن في الدنيا والعقاب في العقبى ثم انه تعالى قال فانظر كيف كان عاقبة المكذبين لان التأمل في حال احد القسمين يكفي في معرفة حال القسم الاخر وايضا الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك انما يحصل بتأمل احوال المكذبين والمعاندين ونظير هذه الاية قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون وقوله والعاقبة للمتقين وقوله ان الارض يرثها عبادي الصالحون المسألة الثالثة ليس المراد بقوله فسيروا في الارض فانظروا الامر بذلك لا محالة بل المقصود تعرف احوالهم فان حصلت هذه المعرفة بغير المسير في الارض كان المقصود حاصلا ولا يمتنع ان يقال ايضا ان مشاهدة آثار المتقدمين لها اثر اقوى من اثر السماع كما قيل شعر

ان آثارنا تدل علينا * فانظروا بعدنا الى الآثار

ثم قال تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين يعني بقوله هذا ما تقدم من امره ونهيه ووعده ووعيده وذكره لانواع البينات والآيات ولا بد من الفرق بين البيان والهدى والموعظة لان العطف يقتضي المغايرة فنقول فيه وجهان الاول ان البيان هو الدلالة التي تفيد ازالة الشبهة بعد ان كانت الشبهة حاصلة واما الهدى فهو بيان طريق الرشد ليسلك دون طريق الغي واما الموعظة فهو الكلام الذي يفيد الزجر عما لا ينبغي في طريق الدين فالحاصل ان البيان جنس تحته نوعان احدهما الكلام الهادي الى ما ينبغي في الدين وهو الهدى والثاني الكلام الزاجر عما لا ينبغي في الدين وهو الموعظة الثالث ان البيان هو الدلالة واما الهدى فهو الدلالة بشرط كونها مفضية الى الاهتداء وقد تقدم هذا البحث في تفسير قوله هدى للمتقين المسألة الرابعة في تخصيص هذا البيان والهدى والموعظة بالمتقين وجهان الاول انهم هم المنتفعون به فكانت هذه الاشياء في حق غير المتقين كالمعدومة ونظيره قوله تعالى انما تنذر من اتبع الذكر انما يخشى الله من عباده العلماء انما انت منذر من يخشاها وقد تقدم تفسير قوله هدى للمتقين الثاني ان قوله هذا بيان كلام عام ثم قوله وهدى وموعظة للمتقين مخصوص بالمتقين لان الهدى اسم للدلالة بشرط كونها موصلة الى البغية ولا شك ان هذا المعنى لا يحصل الا في حق المتقين

قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين اعلم ان الذي قدمه من قوله قد خلت من قبلكم سنن وقوله هذا بيان للناس كالمقدمة لقوله ولا تهنوا كأنه قال اذا بحثتم عن احوال القرون الماضية علمتم ان اهل الباطل وان اتفقت لهم الصولة لكن كان مآل الامر الى الضعف والفتور وصارت دولة اهل الحق عالية وصولة اهل الباطل مندرسة فلا ينبغي ان تصير صولة الكفار عليكم يوما لاحد سببا لضعف قلبكم وجبنكم وعجزكم بل يجب ان يقوى قلبكم فان الاستعلاء سيحصل لكم والقوة راجعة اليكم ثم نقول قوله تعالى ولا تهنوا اي لا تضعفوا عن الجهاد والوهن الضعف قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وهن العظم مني ولا تحزنوا اي على من قتل منكم وجرح وانتم الاعلون فيه وجوه الاول ان حالكم اعلى من حالهم في القتل لانكم اصبتم منهم يوم بدر اكثر مما اصابوا منكم يوم احد وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا او لان قتالكم للدين الحق وقتالهم للدين الباطل وكل ذلك يوجب كونكم اعلى حالا منهم الثاني ان يكون المراد وانتم الاعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة الحميدة والثالث ان يكون المعنى وانتم الاعلون من حيث انكم في العاقبة تظفرون بهم وتستولون عليهم وهذا شديد المناسبة لما قبله لان القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن فهم كانوا محتاجين الى ما يفيدهم قوة في القلب وفرحا في النفس فبشرهم الله تعالى بذلك

فاما قوله ان كنتم مؤمنين ففيه وجوه الاول وانتم الاعلون ان كان بقيتم على ايمانكم والمقصود بيان انه تعالى تكفل باعلاء درجاتهم لاجل تمسكهم بدين الاسلام والثاني وانتم الاعلون فكونوا مصدقين بهذه البشارة ان كنتم مصدقين بما يعدكم الله ويبشركم من الغلبة الثالث التقدير ولا تهنوا ولا تحزنوا ان كنتم مؤمنين فان الله تعالى وعد بنصرة هذا الدين فان كنتم من المؤمنين علمتم ان هذه الواقعة لا تبقى بحالها وان الدولة تصير للمسلمين والاستيلاء على العدو يحصل لهم

قوله تعالى ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الايام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين اعلم ان هذا من تمام قوله ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون فبين تعالى ان الذي يصيبهم من القرح لا يجب ان يزيل جدهم واجتهادهم في جهاد العدو وذلك لانه كما اصابهم ذلك فقد اصاب عدوهم مثله قبل ذلك فاذا كانوا مع باطلهم وسوء عاقبتهم لم يفتروا لاجل ذلك في الحرب فبان لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق اولى وفي الاية مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم قرح بضم القاف وكذلك قوله من بعد ما اصابهم القرح والباقون بفتح القاف فيهما واختلفوا على وجوه الاول معناهما واحد وهما لغتان كالجهد والجهد والوجد والوجد والضعف والضعف والثاني ان الفتح لغة تهامة والحجاز والضم لغة نجد الثالث انه بالفتح مصدر وبالضم اسم الرابع وهو قول الفراء انه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم الم الجراحة الخامس قال ابن مقسم هما لغتان الا ان المفتوحة توهم انها جمع قرحة المسألة الثانية في الاية قولان الاول ان مسكم قرح يوم احد فقد مسهم يوم بدر وهو كقوله اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا الثاني ان الكفار قد نالهم يوم احد مثل ما نالكم من الجرح والقتل لانه قتل منهم نيف وعشرون رجلا وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقرت عامة خيلهم بالنبل وقد كانت الهزيمة عليهم في اول النهار فان قيل كيف قال قرح مثله وما كان قرحهم يوم احد مثل قرح المشركين قلنا يجب ان يفسر القرح في هذا التأويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتلى ثم قال وتلك الايام نداولها بين الناس وفيه مسئلتان المسألة الاولى تلك مبتدأ والايام صفة ونداولها خبره ويجوز ان يقال تلك الايام مبتدأ وخبر كما تقول هي الايام تبلي كل جديد فقوله تلك الايام اشارة الى جميع ايام الوقائع العجيبة فبين انها دول تكون على الرجل حينا ولرجل حينا والحرب سجال المسألة الثانية قال القفال المداولة نقل الشيء من واحد الى آخر يقال تداولته الايدي اذا تناقلته ومنه قوله تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي يتداولونها ولا يجعلون للفقراء منها نصيبا ويقال الدنيا دول اي تنتقل من قوم الى آخرين ثم عنهم الى غيرهم ويقال دال له الدهر بكذا اذا انتقل اليه والمعنى ان ايام الدنيا هي دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه ويوم آخر بالعكس من ذلك فلا يبقى شيء من احوالها ولا يستقر اثر من آثارها واعلم انه ليس المراد من هذه المداولة ان الله تعالى تارة ينصر المؤمنين واخرى ينصر الكافرين وذلك لان نصرة الله منصب شريف واعزاز عظيم فلا يليق بالكافر بل المراد من هذه المداولة انه تعالى تارة يشدد المحنة على الكفار واخرى على المؤمنين والفائدة فيه وجوه الاول انه تعالى لو شدد المحنة على الكفار في جميع الاوقات وازالها عن المؤمنين في جميع الاوقات لحصل العلم الاضطراري بان الايمان حق وما سواه باطل ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب فلهذا المعنى تارة يسلط الله المحنة على اهل الايمان واخرى على اهل الكفر لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها بواسطة النظر في الدلائل الدالة على صحة الاسلام فيعظم ثوابه عند الله والثاني ان المؤمن قد يقدم على بعض المعاصي فيكون تشديد المحنة عليه في الدنيا ادبا له واما تشديد المحنة على الكفار فيكون غضبا من الله عليه والثالث وهو ان لذات الدنيا وآلامها غير باقية واحوالها غير مستمرة وانما تحصل السعادات المستمرة في دار الآخرة ولذلك فانه تعالى يميت بعد الاحياء ويسقم بعد الصحة فاذا حسن ذلك فلم لا يحسن ان يبدل السراء بالضراء والقدرة بالعجز وروي ان ابا سفيان صعد الجبل يوم احد ثم قال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة اين ابن الخطاب فقال عمر هذا رسول الله وهذا ابو بكر وها انا عمر قال ابو سفيان يوم بيوم والايام دول والحرب سجال فقال عمر لا سواء قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار فقال ان كان كما تزعمون فقد خبنا اذن وخسرنا

اما قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا ففيه مسائل المسألة الاولى اللام في قوله وليعلم متعلق بفعل مضمر اما بعده او قبله اما الاضمار بعده فعلى تقدير وليعلم الله الذين آمنوا فعلنا هذه المداولة واما الاضمار قبله فعلى تقدير وتلك الايام نداولها بين الناس لامور منها ليعلم الله الذين آمنوا ومنها ليتخذ منكم شهداء ومنها ليمحص الله الذين آمنوا ومنها ليمحق الكافرين فكل ذلك كالسبب والعلة في تلك المداولة المسألة الثانية الواو في قوله وليعلم الله الذين آمنوا نظائرها كثيرة في القرآن قال تعالى وليكون من الموقنين وقال ولتصغى اليه افئدة الذين فالتقدير وتلك الايام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله وانما حذف المعطوف عليه للايذان بان المصلحة في هذه المداولة ليست بواحدة ليسليهم عما جرى وليعرفهم ان تلك الواقعة وان ساءتهم ففيها من وجوه المصالح ما لو عرفوها لسرتهم المسألة الثالثة ظاهر قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا مشعر بانه تعالى انما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا العلم ومعلوم ان ذلك محال على الله ونظير هذه الاية في الاشكال قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الا لنعلم من يتبع الرسول وقوله ليبلوكم ايكم احسن عملا وقد احتج هشام بن الحكم بظواهر هذه الآيات على انه تعالى لا يعلم حدوث الحوادث الا عند وقوعها فقال كل هذه الآيات دالة على انه تعالى انما صار عالما بحدوث هذه الاشياء عند حدوثها اجاب المتكلمون عنه بان الدلائل العقلية دلت على انه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها فثبت ان التغير في العلم محال الا ان اطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور يقال هذا علم فلان والمراد

معلومه وهذا قدرة فلان اى مقدوره فكل اية يشعر ظاهرها بتجدد العلم فالمراد تجدد المعلوم اذا عرفت هذا
فنقول في هذه الاية وجوه احدها ليظهر الاخلاص من النفاق والمؤمن من الكافر وثانيها ليعلم اولياء الله فاضاف
الى نفسه تفخيما وثالثها ليحكم بالامتياز فوضع العلم مقام الحكم بالامتياز لان الحكم بالامتياز لا يحصل الا
بعد العلم ورابعها ليعلم ذلك واقعا منهم كما كان يعلم انه سيقع لان المجازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذي
لم يوجد المسئلة الرابعة العلم قد يكون بحيث يكتفى بمفعول واحد كما يقال علمت زيدا اى علمت ذاته وعرفته وقد
يفتقر الى مفعولين كما يقال علمت زيدا كريما والمراد منه في هذه الاية هذا القسم الثاني الا ان المفعول الثاني
محذوف والتقدير وليعلم الله الذين امنوا مميزين بالايمان من غيرهم اى الحكمة في هذه المداولة ان يصير
الذين امنوا متميزين عمن يدعي الايمان بسبب صبرهم وثباتهم على الاسلام ويحتمل ان يكون العلم ههنا من القسم
الاول بمعنى معرفة الذات والمعنى ليعلم الله الذين امنوا بما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم اى ليعرفهم باعيانهم
الا ان سبب حدوث هذا العلم وهو ظهور الصبر حذف ههنا اما قوله ويتخذ منكم شهداء فالمراد منه ذكر الحكمة
الثانية في تلك المداولة وفيه مسائل المسئلة الاولى في هذه الاية قولان الاول يتخذ منكم شهداء على
الناس بما صدر عنهم من الذنوب والمعاصي فان كونهم شهداء على الناس منصب عال ودرجة عالية والثاني
المراد منه وليكرم قوما بالشهادة وذلك لان قوما من المسلمين فاتهم يوم بدر وكانوا يتمنون لقاء العدو
وان يكون لهم يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون فيه الشهادة وايضا القران مملوء من تعظيم حال
الشهداء قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم وقال وجيء بالنبيين
والصديقين والشهداء وقال واولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء وكانت
هذه المنزلة هي المنزلة الثالثة للنبوة واذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد المطلوبة من تلك المداولة حصول
هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان جميع الحوادث بارادة الله تعالى
قالوا لان منصب الشهادة على ما ذكرتم فان كان يمكن تحصيلها بدون تسليط الكفار على المؤمنين لم يبق لحسن هذا
التعليل وجه وان كان لا يمكن فحينئذ يكون قتل الكافر للمؤمن من لوازم تلك الشهادة فاذا كان تحصيل تلك الشهادة
للعبد مطلوبا لله تعالى وجب ان يكون ذلك القتل لله تعالى وايضا فقوله ويتخذ منكم شهداء تنصيص على ان ما به
حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى وذلك يدل على ان فعل العبد خلق لله تعالى المسئلة الثالثة الشهداء
جمع شهيد كالكرماء والظرفاء والمقتول من المسلمين بسيف الكفار يسمى شهيدا وفي تعليل هذا الاسم وجوه
الاول قال النضر بن شميل الشهداء احياء لقوله تعالى بل احياء عند ربهم فارواحهم حية وقد حضرت
دار السلام وارواح غيرهم لا تشهدها الثاني قال ابن الانباري لان الله وملائكته شهدوا له بالجنة فالشهيد
فعيل بمعنى مفعول الثالث سموا شهداء لانهم يستشهدون يوم القيمة مع الانبياء والصديقين كما قال تعالى لتكونوا
شهداء على الناس الرابع سموا شهداء لانهم كما قتلوا دخلوا الجنة بدليل ان الكفار كما ماتوا دخلوا النار بدليل قوله
تعالى اغرقوا فادخلوا نارا فكذا ههنا هؤلاء الذين قتلوا في سبيل الله يجب ان يقال انهم كما ماتوا دخلوا الجنة ثم قال
تعالى والله لا يحب الظالمين قال ابن عباس اى المشركين لقوله ان الشرك لظلم عظيم وهو اعتراض بين بعض التعليل
وبعض وفيه وجوه الاول والله لا يحب من لا يكون ثابتا على الايمان صابرا على الجهاد الثاني فيه اشارة الى انه تعالى
انما يديل الكافرين على المؤمنين لما ذكر من الفوائد لا لانه يحبهم ثم قال وليمحص الله الذين امنوا اى ليطهرهم من ذنوبهم
ذنوبهم ويزيلها عنهم والمحص في اللغة التنقية والمحق في اللغة النقصان وقال المفضل هو ان يذهب
الشيء كله حتى لا يرى منه شيء ومنه قوله تعالى يمحق الله الربا اى يستأصله قال الزجاج معنى الاية ان الله تعالى جعل
الايام مداولة بين المسلمين والكافرين فان حصلت الغلبة للكافرين على المؤمنين كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين
وان كانت الغلبة للمؤمنين على الكافرين كان المراد محق اثار الكافرين ومحوهم فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين
لان تمحيص هؤلاء باهلاك ذنوبهم نظير محق اولئك باهلاك انفسهم وهذه مقابلة لطيفة في المعنى والاقرب
ان المراد بالكافرين ههنا طائفة مخصوصة منهم وهم الذين حاربوا الرسول عليه السلام يوم احد وانما
قلنا ذلك لعلمنا بانه تعالى لم يمحق كل الكفار بل كثير منهم بقي على كفره قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم
الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ولقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه فقد رأيتموه وانتم تنظرون
اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى الوجوه التي هي الموجبات والمؤثرات في مداولة الايام ذكر في هذه الاية
ما هو السبب الاصلي لذلك فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بدون تحمل المشاق وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
ام منقطعة وتفسير كونها منقطعة تقدم في سورة البقرة قال ابو مسلم في ام حسبتم انه نهي وقع بحرف الاستفهام
الذي يأتي للتبكيت وتلخيصه لا تحسبوا ان تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد وهو كقوله الم احسب الناس
ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون وافتتح الكلام بذكر ام التي كثيرا ما تأتي في كلامهم واقعة بين ضربين
لا يشك في احدهما لا بعينه يقولون ازيدا ضربت ام عمرا مع تيقن وقوع الضرب باحدهما قال وعادة العرب
هذا الجنس من الاستعارة توكيدا فلما قال ولا تهنوا ولا تحزنوا كانه قال افتعلمون ان ذلك كما تؤمرون به
ام تحسبون ان تدخلوا الجنة من غير مجاهدة وصبر وانما استبعد هذا لان الله تعالى اوجب الجهاد قبل هذه الواقعة
واوجب الصبر على تحمل متاعبها وبين وجوه المصالح فيها في الدين وفي الدنيا فلما كان كذلك فمن البعيد ان يصل
الانسان الى السعادة والجنة مع اهمال هذه الطاعة المسئلة الثانية قال الزجاج اذا قيل فعل فلان فجوابه
لم يفعل واذا قيل قد فعل فلان فجوابه لما يفعل لانه لما اكد في جانب الثبوت بقد لا جرم اكد في جانب النفي بكلمة لما
المسئلة الثالثة ظاهر الاية يدل على وقوع النفي على العلم والمراد وقوعه على نفي المعلوم والتقدير ام حسبتم
ان تدخلوا الجنة ولما يصدر الجهاد عنكم وتقديره ان العلم متعلق بالمعلوم كما هو عليه فلما حصلت هذه المطابقة
لا جرم يحسن اقامة كل واحد منهما مقام الاخر تمام الكلام فيه تقدم اما قوله ويعلم الصابرين فاعلم انه قرأ

والادالة الغلبة صح

الحسن

الحسن ويعلم الصابرين بالجزم عطفا على ولما يعلم الله واما النصب فباضمار ان وهذه الواو تسمى واو
الصرف كقولك لا تأكل السمك وتشرب اللبن اى لا تجمع بينهما فكذا ههنا المراد ان دخول الجنة وترك
المصابرة على الجهاد مما لا يجتمعان وقرأ ابو عمرو ويعلم بالرفع على تقدير ان الواو للحال كانه قيل ولما تجاهدوا
وانتم صابرون واعلم ان حاصل الكلام ان حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة الاخرة فبقدر ما يزداد احدهما
ينتقص الاخر وذلك لان سعادة الدنيا لا تحصل الا باشتغال القلب بطلب الدنيا وسعادة الاخرة
لا تحصل الا بفراغ القلب من كل ما سوى الله وامتلائه من حب الله وهذان الامران مما لا يجتمعان فلهذا السر
وقع الاستبعاد الشديد في هذه الاية من اجتماعهما وايضا حب الله وحب الاخرة لا يتم بالدعوى
فليس كل من اقر بدين الله كان صادقا ولكن الغرض فيه تسليط المكروهات والمحبوبات فان الحب هو الذي
لا ينتقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء فان بقي الحب عند تسليط اسباب البلاء ظهر ان ذلك الحب كان
حقيقيا فلهذه الحكمة قال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بمجرد تصديقكم الرسول قبل ان يبتليكم الله بالجهاد
وتشديد المحنة اما قوله ولقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه فقد رأيتموه وانتم تنظرون ففيه مسائل
المسئلة الاولى قال ابن عباس لما اخبر الله المسلمين على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم بما فعل بشهداء بدر
من الكرامة والثواب اشتاق المسلمون الى الجهاد والفوز بدرجة الشهادة فقالوا اللهم ارنا قتالا
نستشهد فيه فنلحق باخواننا في الجنة فاراهم الله يوم احد فلم يلبثوا مع نبيهم وانهزموا الا من شاء الله منهم
فقتل بعضهم وجرح بعضهم فذلك معنى قوله ولقد كنتم تمنون الموت فقد رأيتموه يوم احد وانتم تنظرون
الى السيوف فيها الموت وفيه وجه اخر وهو ان المراد هم الذين الحوا على النبي صلى الله عليه وسلم في الخروج الى
المشركين وكان رأيه في الاقامة بالمدينة وقيل ايضا ان الانصار سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم ان ياذن
لهم في قتال اهل مكة وهم بمكة فمنعهم وقال لم اؤذن فيه فلما انهزموا يوم احد انزل الله هذه الاية فيهم
وهو قول الاصم قال المحققون لم يكن تمنيهم للموت تمنيا لان يقتلوا لان قتل المشركين لهم كفر ولا يجوز لمؤمن
ان يتمنى الكفر او يريده او يرضى به بل انما تمنوا الفوز بدرجات الشهداء والوصول الى ثوابهم واحتج اصحابنا
بهذا الموضع على انه تعالى مريد لجميع افعال العباد من الخير والشر قالوا دلت هذه الايات على انه تعالى كان
يرغب المؤمنين في الفوز بثواب الشهداء ومن اراد شيئا اراد ما هو من لوازمه وثواب الشهداء لا يحصل
الا بالشهادة فلما اراد تعالى ايصال ثواب الشهداء الى المؤمنين فقد اراد صيرورتهم شهداء وهم لا يصيرون
شهداء الا اذا قتلهم الكفار فلا بد وان يريد ان يقتلهم الكفار ولا شك ان ذلك القتل كفر ومعصية
فثبت انه تعالى مريد للكفر والايمان والطاعة والعصيان المسئلة الثانية قالوا ذكر الله تعالى الموت واراد
الموت وهو الجهاد والقتل كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت اما قوله تعالى من قبل ان تلقوه يعني
من قبل ان تشاهدوه وتعرفوا شدته وصعوبة مقاساته ثم قال فقد رأيتموه اى شاهدتموه وعاينتموه حين قتل
بين ايديكم اخوانكم واقاربكم وشارفتم ان تقتلوا ثم قال وانتم تنظرون وفيه وجهان الاول اقدام القوم وشدة حرصهم
على قتلكم وعلى قتل الرسول ثم بقيتم انتم تنظرون اليهم من غير جد في دفعهم ولا اجتهاد في مقابلتهم وهذا
توبيخ لهم على تمنيهم الجهاد وعلى الحاحهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج ثم انهزامهم وقلة ثباتهم
عنده الثاني قال الزجاج فقد رأيتموه وانتم بصراء كما يقول القائل رأيت كذا وبصرته بعيني ونظرت اليه
بحدقتي والغرض منه التأكيد في انه راه رؤية حقيقية ولئلا يظن ان المراد رؤية القلب وفي الاية محذوف
لان المعنى فقد رأيتموه وانتم تنظرون فلم انهزمتم وهذا موضع العتاب وهو قول ابن عباس قوله تعالى
وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افإن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر
الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين فيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس ومجاهد والضحاك لما نزل النبي
صلى الله عليه وسلم بالشعب امر الرماة ان يلزموا اصل الجبل وان لا ينتقلوا عن ذلك الموضع سواء كان ذلك
الامر لهم او عليهم فلما وقفوا وحملوا على الكفار هزموهم وقتل علي طلحة بن ابي طلحة صاحب لوائهم والزبير والمقداد
شدا على المشركين ثم حمل الرسول صلى الله عليه وسلم مع اصحابه فهزموا ابا سفين ثم ان بعض القوم لما
رأوا انهزام الكفار بادر قوم من الرماة الى الغنيمة وكان خالد بن الوليد صاحب ميمنة الكفار فلما رأى
تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر القتل في المسلمين ورمى عبد الله بن قميئة الحارثي
رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر وكسر رباعيته وشج رأسه واقبل يريد قتله فذب عنه مصعب
ابن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم احد حتى قتله ابن قميئة فظن انه قتل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال
قد قتلت محمدا وصرخ صارخ الا ان محمدا قد قتل وكان الصارخ الشيطان ففشا في الناس خبر قتله فعندها
قال بعض المسلمين ليت عبد الله بن ابي يأخذ لنا امانا من ابي سفين وقال ناس من المنافقين لو كان نبيا لما قتل ارجعوا
الى اخوانكم والى دينكم فقال انس بن النضر عم انس بن مالك يا قوم ان كان قد قتل محمد فان رب محمد حي لا يموت
وما تصنعون بالحيوة بعد رسول الله فقاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات عليه ثم قال اللهم اني اعتذر اليك
مما يقول هؤلاء ثم شد بسيفه فقاتل حتى قتل ومر بعض المهاجرين بانصاري يتشحط في دمه فقال يا فلان اشعرت
ان محمدا قد قتل فقال ان كان قتل فقد بلغ فقاتلوا على دينكم ولما شج ذلك الكافر وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكسر رباعيته احتمله طلحة بن عبيد الله ودافع عنه ابو بكر وعلي رضي الله عنهما ونفر اخرون معهم ثم ان الرسول عليه السلام
جعل ينادي ويقول الي عباد الله حتى انحازت اليه طائفة من اصحابه فلامهم على هزيمتهم فقالوا يا رسول الله
فديناك باباءنا وامهاتنا اتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين ومعنى الاية وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل فسيخلو كما خلوا وكما ان اتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوهم فعليكم ان تتمسكوا
بدينه بعد خلوه لان الغرض من بعثة الرسول تبليغ الرسالة والزام الحجة لا وجوده بينهم ابدا المسئلة الثانية

والرباعية كثمانية السن التي بين الثنية والناب ق

التشحط الاضطراب في الدم ق

قال ابو علي الفارسي الرسول جاء على ضربين احدهما يراد به المرسل والاخر الرسالة وههنا المراد منه المرسل
بدليل قوله انك لمن المرسلين وقوله يا ايها الرسول بلغ وفعول قد يراد به المفعول كالركوب والحلوب لما يركب
ويحلب والرسول بمعنى الرسالة كقوله ✱ لقد كذب الواشون ما بحت عندهم ✱ بسر ولا ارسلتهم برسول ✱ اى
برسالة قال ومن هذا قوله تعالى انا رسول ربك ونذكره في موضعه ان شاء الله تعالى ثم قال افان مات او قتل انقلبتم
على اعقابكم وفيه مسائل المسئلة الاولى حرف الاستفهام داخل على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزاء
المعنى اتنقلبون على اعقابكم ان مات محمد او قتل ونظيره قولك هل زيد قائم فانت انما تستفهم عن قيامه الا انك
ادخلت هل على الاسم المسئلة الثانية انه تعالى بين في ايات كثيرة انه عليه السلام لا يقتل قال انك ميت وقال
والله يعصمك من الناس وقال ليظهره على الدين كله فليس لقائل ان يقول ان يقول لما علم انه لا يقتل فلم قال او قتل
فان الجواب عنه من وجوه الاول ان صدق القضية الشرطية لا يقتضي صدق جزئيها فانك تقول ان
كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فالشرطية صادقة وجزآها كاذبان وقال تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا فهذا حق مع انه ليس فيهما آلهة وليس فيهما فساد فكذا ههنا والثاني ان هذا ورد على سبيل
الالزام فان موسى عليه السلام مات ولم ترجع امته عن ذلك الدين والنصارى زعموا ان عيسى عليه السلام قتل وهم
لم يرجعوا عن دينه فكذا ههنا الثالث ان الموت لم يوجب رجوع الامة عن دينه فكذا القتل وجب ان لا يوجب
الرجوع عن دينه لانه لا فارق بين الامرين فيما يرجع الى هذا المعنى والمقصود منه الرد على اولئك الذين شكوا في
صحة الدين وهموا بالارتداد المسئلة الثالثة قوله انقلبتم على اعقابكم اى صرتم كفارا بعد ايمانكم يقال لكل
من عاد الى ما كان عليه رجع وراءه وانقلب على عقبيه ونكص على عقبيه وذلك لان المنافقين قالوا لضعفة
المسلمين ان كان محمد قتل فالحقوا بدينكم فقال بعض الانصار ان كان محمد قتل فان رب محمد لم يقتل فقاتلوا على
ما قاتل عليه محمد وحاصل الكلام انه تعالى بين ان قتله لا يوجب ضعفا في دينه بدليلين الاول القياس على موت
سائر الانبياء وقتلهم والثاني ان الحاجة الى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك لا حاجة اليه فلم يلزم من قتله
فساد الدين المسئلة الرابعة ليس لقائل ان يقول ان قوله افان مات او قتل شك وهو على الله تعالى لا يجوز لانا
نقول المراد انه سواء وقع هذا او ذاك فلا تاثير له في ضعف الدين ووجوب الارتداد ثم قال ومن ينقلب
على عقبيه فلن يضر الله شيئا والغرض منه تأكيد الوعيد لان كل عاقل يعلم انه تعالى لا يضره كفر الكافرين
بل المراد انه لا يضر الا نفسه وهذا كما اذا قال المرء لولده عند العتاب ان هذا الذي تأتي به من الافعال لا يضر
السماء والارض ويريد انه يعود ضرره عليه فكذا ههنا ثم اتبع الوعيد بالوعد فقال وسيجزي الله الشاكرين
والمراد انه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب تلك الهزيمة ولم تقع الشبهة في قلوب العلماء والاقوياء
من المؤمنين فهم شكروا الله على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم به فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله وسيجزي
الله الشاكرين وروى محمد بن جرير الطبري عن علي رضي الله عنه انه قال المراد بقوله وسيجزي الله الشاكرين
ابو بكر واصحابه وروي ايضا عنه انه قال ابو بكر امير الشاكرين وامير احباء الله قوله تعالى وما كان
لنفس ان تموت الا باذن الله فيه مسائل المسئلة الاولى في كيفية تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول
ان المنافقين ارجفوا ان محمدا عليه السلام قد قتل فالله تعالى يقول انه لا تموت نفس الا باذن الله وقضائه
وقدره وكان قتله مثل موته في انه لا يحصل الا في الوقت المقدر المعين وكما انه لو مات في داره لم يدل
ذلك على فساد دينه فكذا اذا قتل وجب ان لا يؤثر ذلك في فساد دينه والمقصود منه ابطال قول المنافقين
لضعفة المسلمين انه لما قتل محمد فارجعوا الى ما كنتم عليه من الاديان الثاني ان يكون المراد تحريض
المؤمنين على الجهاد باعلامهم ان الحذر لا يدفع القدر وان احدا لا يموت قبل الاجل واذا جاء الاجل
لم يندفع الموت فلا فائدة في الجبن والخوف الثالث ان يكون المراد ذكر حفظ الله للرسول وتخليصه عن
تلك المعركة المخوفة فان في تلك الواقعة ما بقي سبب من اسباب الهلاك والشر الا وقد حصل ولكن لما كان
الله حافظا له وناصرا ما ضره شيء من ذلك وفيه تنبيه على ان اصحابه قصروا في الذب عنه الرابع وما كان
لنفس ان تموت الا باذن الله فليس في ارجاف من ارجف بموت النبي صلى الله عليه وسلم ما يحقق ذلك فيه او يعين
في تقوية الكفر بل يبقيه الله الى ان يظهره على الدين كله الخامس ان المقصود منه الجواب عما قاله المنافقون فان
الصحابة لما رجعوا وقد قتل منهم من قتل قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فاخبر الله تعالى ان الموت
والقتل كلاهما لا يكونان الا باذن الله وحضور الاجل المسئلة الثانية اختلفوا في تفسير الاذن على اقوال
الاول ان يكون الاذن هو الامر وهو قول ابي مسلم والمعنى ان الله يأمر ملك الموت بقبض الارواح فلا يموت
احد الا بهذا الامر الثاني ان المراد من هذا الاذن ما هو المراد من قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون والمراد من هذا الامر انما هو التكوين والتخليق والايجاد لانه لا يقدر على الموت
والحيوة احد الا الله فالمراد ان نفسا لن تموت الا باماتة الله تعالى الثالث ان يكون المراد بالاذن
هو التخلية والاطلاق وترك المنع بالقهر والاجبار ونظيره قوله تعالى وما هم بضارين به من احد
الا باذن الله اى بتخليته فانه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر فيكون المعنى ما كان لنفس ان تموت الا
بان يخلي الله بين القاتل والمقتول لكنه تعالى يحفظ نبيه ويجعل من بين يديه ومن خلفه رصدا ليتم
على يديه بلاغ ما ارسله به ولا يخلي احد وبين قتله حتى ينتهي الى الاجل الذي كتبه الله له فلا تنكسروا
بعد ذلك في غزوكم بان يرجف مرجف ان محمدا قد قتل الرابع ان يكون الاذن بمعنى العلم ومعناه
ان نفسا لا تموت الا في الوقت الذي علم الله موتها فيه فاذا جاء ذلك الوقت لزم الموت فاذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون الخامس قال ابن عباس الاذن هو القضاء والقدر فانه
لا يحدث شيء الا بمشيئته تعالى وارادته فيجعل ذلك على سبيل التمثيل كانه فعل لا ينبغي لاحد ان يقدم عليه

الا باذن الله

الا باذن الله فيه المسئلة الثالثة قال الاخفش والزجاج اللام في قوله لنفس معناها النفي والتقدير وما
كانت نفس لتموت الا باذن الله المسئلة الرابعة دلت الاية على ان المقتول ميت باجله وان تغيير الاجال
ممتنع قوله تعالى كتابا مؤجلا ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الاخرة نؤته منها وسنجزي الشاكرين
فيه مسائل المسئلة الاولى قوله كتابا مؤجلا منصوب بفعل دل عليه ما قبله فان قوله وما كان لنفس ان
تموت الا باذن الله قام مقام ان يقال كتب الله كتابا مؤجلا ونظيره قوله كتاب الله عليكم لان في قوله حرمت عليكم
امهاتكم دلالة على انه كتب هذا التحريم عليكم ومثله صنع الله ووعد الله وفطرة الله وصبغة الله المسئلة الثانية
المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل على الاجال ويقال انه اللوح المحفوظ كما ورد في الاحاديث انه تعالى
قال للقلم اكتب فكتب ما هو كائن الى يوم القيمة واعلم ان جميع الحوادث لا بد وان تكون معلومة لله تعالى
وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والخلق والرزق والاجل والسعادة والشقاوة لا بد وان تكون مكتوبة
في اللوح المحفوظ فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلا ولانقلب ذلك الكتاب كذبا وكل ذلك
محال واذا كان الامر كذلك ثبت ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وقد ذكر بعض العلماء هذا المعنى في تفسير
هذه الاية واكده بحديث الصادق المصدوق بالحديث المشهور من قوله عليه السلام فحج ادم موسى قال
القاضي اما الاجل والرزق فهما مضافان الى الله تعالى واما الكفر والفسق والايمان والطاعة فكل
ذلك مضاف الى العبد فاذا كتب الله تعالى ذلك فانما يكتب ما يعلمه من اختيار العبد وذلك لا يخرج العبد
من ان يكون هو المذموم والممدوح واعلم انه ما كان من حق القاضي ان يتغافل عن موضع الاشكال وذلك
لانا نقول اذا علم الله من العبد الكفر وكتب في اللوح المحفوظ منه الكفر فلو اتى بالايمان لكان ذلك
جمعا بين المتنافيين لان العلم بالكفر والخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو
محال واذا كان موضع الالزام هو هذا فاي منفعة في الفرار الى الكلمات الاجنبية عن هذا الالزام اما قوله
ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الاخرة نؤته منها وسنجزي الشاكرين فاعلم ان الذين
حضروا يوم احد كانوا فريقين منهم من يريد الدنيا ومنهم من يريد الاخرة كما ذكره الله تعالى فيما بعد من هذه
السورة فالذين حضروا القتال للدنيا هم الذين حضروا لطلب الغنائم والذكر والثناء وهؤلاء لا بد وان
ينهزموا والذين حضروا للدين فانهم لا بد وان لا ينهزموا ثم اخبر الله تعالى في هذه الاية ان من طلب الدنيا
لا بد وان يصل الى بعض مقصوده ومن طلب الاخرة فكذلك وتقريره قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
الى اخر الحديث واعلم ان هذه الاية وان وردت في الجهاد خاصة لكنها عامة في جميع الاعمال وذلك
لان المؤثر في جلب الثواب والعقاب المقصود والدواعي لا ظواهر الاعمال فان من وضع الجبهة على الارض
في صلوة الظهر والشمس قدامه فان قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من اعظم دعائم الاسلام
وان قصد عبادة الشمس كان ذلك من اعظم دعائم الكفر وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان
الله تعالى يقول يوم القيمة للمقاتل في سبيل الله فيماذا قتلت فيقول امرت بالجهاد في سبيلك فقاتلت حتى قتلت
فيقول تعالى كذبت بل اردت ان يقال فلان محارب فقد قيل ذلك ثم ان الله تعالى يأمر به الى النار قوله تعالى وكأين
من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب
الصابرين وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم
الكافرين فآتيهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الاخرة والله يحب المحسنين اعلم ان هذا من تمام تأديبه تعالى
المنهزمين يوم احد والمعنى ان لكم بالانبياء المتقدمين واتباعهم اسوة حسنة فلما كانت طريقة اتباع
الانبياء المتقدمين الصبر على الجهاد وترك الفرار فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام وفي الاية
مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير كائن على وزن كاعن ممدود مهموز مخففا وقرأ الباقون كأين مشددا
وهي لغة قريش ومن اللغة الاولى قول جرير ✱ وكائن بالاباطح من صديق ✱ يراني لو اصبت هو المصابا ✱ وانشد
المفضل ✱ وكائن ترى في الحي من ذي قرابة ✱ (على عبرة كادت بها العين تسفح) المسئلة الثانية قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو قتل معه والباقون
قاتل معه فعلى القراءة الاولى يكون المعنى ان كثيرا من الانبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا في دينهم بل
استمروا على جهاد عدوهم ونصرة دينهم فكان ينبغي ان يكون حالكم يا امة محمد هكذا قال القفال والوقف
في هذا التأويل على قوله قتل وقوله معه ربيون حال بمعنى قتل حال ما كان معه ربيون او يكون على معنى التقديم
والتأخير اي وكأين من نبي معه ربيون كثير قتل فما وهن الربيون على كثرتهم وفيه وجه اخر وهو ان يكون
المعنى وكأين من نبي قتل ممن كان معه وعلى دينه ربيون كثير فما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من
اخوانهم بل مضوا على جهاد عدوهم فقد كان ينبغي ان تكونوا كذلك وحجة هذه القراءة ان المقصود من هذه الاية
حكاية ما جرى لسائر الانبياء ليقتدي هذه الامة بهم وقد قال تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم
فيجب ان يكون المذكور قتل سائر الانبياء لا قتالهم ومن قرأ قاتل معه فالمعنى وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير
من اصحابه فاصابهم من عدوهم قرح فما وهنوا لان الذي اصابهم انما هو في سبيل الله وطاعته واقامة
دينه ونصرة رسوله فكذلك كان ينبغي ان تفعلوا مثل ذلك يا امة محمد وحجة هذه القراءة ان المراد من هذه الاية
ترغيب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في القتال فوجب ان يكون المذكور هو القتال وايضا روي
عن سعيد بن جبير انه قال ما سمعنا بنبي قتل في القتال المسئلة الثالثة قال الواحدي اجمعوا على ان معنى كأين
كم وتأويلها التكثير لعدد الانبياء الذين هذه صفتهم ونظيره قوله وكأين من قرية اهلكناها وكأين من قرية عتت
هما والكاف في كأين كاف التشبيه دخلت على اي التي للاستفهام كما دخلت على ذا من كذا وان من كان ولا معنى
للتشبيه في كذا لانك تقول لي عليه كذا وكذا معناه لي عليه عدد ما فلا معنى للتشبيه الا انها زيادة لازمة
لا يجوز حذفها واعلم انه لم يقع للتنوين صورة في الخط الا في هذا الحرف خاصة وكثر استعمال هذه الكلمة فصارت

ككلمة واحدة موضوعة للتكثير المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف الربيون الربانيون وقرئ بالحركات الثلاث فالفتح على القياس والضم والكسر على تغييرات النسب وحكى الواحدي عن الفراء انه قال الربيون الالوف وقال الزجاج هم الجماعات الكثيرة الواحد ربي وقال ابن قتيبة اصله من الربة وهي الجماعة يقال ربي كانه نسب الى الربة وقال الاخفش الربيون الذين يعبدون الرب طعن فيه ثعلب وقال كان يجب ان يقال ربي ليكون منسوبا الى الرب واجاب من نصر الاخفش وقال العرب اذا نسبت شيئا الى شيء غيرت حركته كما قال بصري في النسبة الى البصرة ودهري في النسبة الى الدهر وقال ابن زيد الربانيون الائمة والولاة والربيون الرعية وهم المنتسبون الى الرب واعلم انه تعالى مدح هؤلاء الربيين بنوعين اولا بصفات النفي وثانيا بصفات الاثبات اما المدح بصفات النفي فهو قوله تعالى فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا ولا بد من الفرق بين هذه الامور الثلاثة فقال صاحب الكشاف ما وهنوا عند قتل النبي وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو وهذا تعريض بما اصابهم من الوهن والانكسار عند الارجاف بقتل رسول الله وبضعفهم عند ذلك عن مجاهدة المشركين واستكانتهم للكفار حين ارادوا ان يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن ابي في طلب الامان من ابي سفين ويحتمل ايضا ان يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم ويفسر الضعف بان يضعف ايمانهم وتقع الشكوك والشبهات في قلوبهم والاستكانة هي الانتقال من دينهم الى دين عدوهم وفيه وجه ثالث وهو ان الوهن ضعف يلحق القلب والضعف المطلق هو اختلال القوة والقدرة في الجسم والاستكانة هي اظهار ذلك العجز وذلك الضعف وكل هذه الوجوه حسنة محتملة قال الواحدي الاستكانة الخضوع وهو ان يسكن لصاحبه ليفعل به ما يريد ثم قال تعالى والله يحب الصابرين والمعنى ان من صبر على تحمل الشدائد في طريق ولم يظهر الجزع والهلع فان الله يحبه ومحبة الله تعالى للعبد عبارة عن ارادة اكرامه واعزازه وتعظيمه والحكم له بالجنة والثواب وذلك نهاية المطلوب ثم انه تعالى اتبع ذلك بان مدحهم بصفات الثبوت فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله وثبت اقدامنا يدل على ان فعل العبد خلق لله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف المسئلة الثانية بين تعالى انهم كانوا مستغيثين عند ذلك بالصبر والتجلد بالدعاء والتضرع وطلب الامداد والاعانة من الله تعالى والغرض منه ان يقتدى بهم في هذه الطريقة امة محمد صلى الله عليه وسلم فان من عول في تحصيل مهماته على نفسه ذل ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب قال القاضي انما قدموا قولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا لانه تعالى لما ضمن النصرة للمؤمنين فاذا لم تحصل النصرة وظهر امارات استيلاء الاعداء دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصرة فبين تعالى انهم بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد بقولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا فدخل فيه كل الذنوب سواء كانت من الصغائر او الكبائر ثم انهم خصوا الذنوب العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم عقابها وهو المراد من قوله واسرافنا في امرنا لان الاسراف في كل شيء هو الافراط فيه قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا وقال ولا يسرف في القتل وقال وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ويقال فلان مسرف اذا كان مكثرا في النفقة وغيرها ثم انهم لما فرغوا من ذلك سئلوا ربهم ان يثبت اقدامهم وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم وازالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم ثم سئلوا بعد ذلك ان ينصرهم على القوم الكافرين لان هذه النصرة لا بد فيها من امور زائدة على ثبات اقدامهم وهو كالرعب الذي يلقيه في قلوبهم واحداث احوال سماوية وارضية توجب انهزامهم مثل هبوب رياح تثير الغبار في وجوههم ومثل جريان سيل في مواضع وقوفهم ثم قال القاضي وهذا تاديب من الله في كيفية الطلب بالادعية عند النوائب والمحن سواء كان في الجهاد او غيره ثم قال تعالى فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين واعلم انه تعالى لما شرح طريقة الربيين في الصبر وطريقتهم في الدعاء ذكر ايضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والآخرة فقال فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله فآتاهم الله يقتضي انه تعالى اعطاهم الامرين اما ثواب الدنيا فهو النصرة والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل وانشراح الصدر بنور الايمان وزوال ظلمات الشبهات وكفارة المعاصي والسيئات واما ثواب الآخرة فلا شك انه هو الجنة وما فيها من المنافع واللذات وانواع السرور والتعظيم وذلك غير حاصل في الحال فيكون المراد انه تعالى حكم لهم بحصولها لهم في الآخرة فاقام حكم الله بذلك مقام نفس الحصول لما ان الكذب في وعد الله والظلم في عدله محال ويحتمل قوله آتاهم على انه سيؤتيهم على قياس قوله اتى امر الله اي سياتي امر الله قال القاضي ولا يمتنع ان يكون هذه الاية مختصة بالشهداء وقد اخبر الله عن بعضهم انهم احياء يرزقون فيكون حال هؤلاء الربيين ايضا كذلك وانه تعالى في حال انزال هذه الاية كان قد آتاهم ثواب الآخرة في جنان السماء المسئلة الثانية خص تعالى ثواب الآخرة بالحسن تنبيها على جلالة ثوابهم وذلك لان ثواب الآخرة كله في غاية الحسن فما خصه الله تعالى بانه حسن من هذا الجنس فانظر انه كيف يكون حسنه ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها منقطعة زائلة قال القفال يحتمل ان يكون الحسن هو الحسن كقوله وقولوا للناس حسنا اي حسنا والغرض منه المبالغة كان تلك الاشياء الحسنة لكونها عظيمة في الحسن كما تقول فلان جود وكرم اذا كان غاية في الجود والكرم المسئلة الثالثة قال تعالى فيما تقدم ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها فذكر لفظة من الدالة على التبعيض وقال في هذه الاية فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة ولم يذكر كلمة من والفرق ان الذين يريدون ثواب الآخرة انما اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب وكانت مرتبتهم في العبودية نازلة واما المذكورون في هذه الاية فهم لم يذكروا من انفسهم الا العيب والقصور وهو المراد

من قوله اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا ولم يروا التدبير والنصرة والاعانة الا من ربهم وهو المراد بقوله وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وكان مقام هؤلاء في العبودية في غاية الكمال فلا جرم اولئك فازوا ببعض الثواب وهؤلاء فازوا بالكل وايضا اولئك ارادوا الثواب وهؤلاء ما ارادوا وانما ارادوا خدمة مولاهم فلا جرم اولئك حرموا وهؤلاء اعطوا ليعلم ان كل من اقبل على خدمة الله اقبل على خدمته كل ما سوى الله تعالى ثم قال والله يحب المحسنين وفيه دقيقة لطيفة وهي ان هؤلاء اعترفوا بكونهم مسيئين حيث قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا فلما اعترفوا بذلك سماهم الله محسنين كان الله يقول اذا اعترفت باساءتك فانا اصفك بالاحسان واجعلك حبيبا لنفسي حتى تعلم انه لا سبيل للعبد الى الوصول الى حضرة الله الا باظهار الذلة والمسكنة والعجز وايضا انهم لما ارادوا الاقدام على الجهاد طلبوا تثبيت اقدامهم من الله ونصرتهم على العدو فعند ذلك سماهم بالمحسنين وهذا يدل على ان العبد لا يمكنه الاتيان بالفعل الحسن الا اذا اعطاه الله ذلك الفعل الحسن واعانه عليه ثم انه تعالى قال هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة وكل ذلك يدل على انه تعالى هو الذي يعطي الفعل الحسن للعبد ثم انه يثيبه عليه ليعلم العبد ان الكل من الله وباعانة الله قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على اعقابكم فتنقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ومأويهم النار وبئس مثوى الظالمين اعلم ان هذه الاية من تمام الكلام الاول وذلك لان الكفار لما ارجفوا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد قتل ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين الى الكفر منعهم الله بهذه الاية عن الالتفات الى كلام اولئك المنافقين فقال يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قيل ان تطيعوا الذين كفروا المراد ابو سفين فانه كان كبير القوم في ذلك اليوم وقال السدي المراد ابو سفين لانه كان شجرة الفتن وقال آخرون المراد عبد الله بن ابي واتباعه من المنافقين لانهم هم الذين القوا الشبهات في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسولا من عند الله ما وقعت له هذه الواقعة وانما هو رجل كسائر الناس يوما له ويوما عليه فارجعوا الى دينكم الذي كنتم فيه وقال آخرون المراد اليهود لانه كان بالمدينة قوم من اليهود وكانوا يلقون الشبه في قلوب المسلمين ولا سيما عند وقوع هذه الواقعة والاقرب انه يتناول كل الكفار لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع من عموم اللفظ المسئلة الثانية قوله ان تطيعوا الذين كفروا لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه بل لا بد من التخصيص فقيل ان تطيعوهم فيما امروكم به يوم احد من ترك الاسلام وقيل ان تطيعوهم في كل ما يامروكم من الضلال وقيل في المشورة وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم قال يردوكم على اعقابكم يعني يردوكم الى الكفر بعد الايمان لان قبول قولهم في الدعوة الى الكفر كفر ثم قال فتنقلبوا خاسرين واعلم ان اللفظ لما كان عاما دخل فيه خسران الدنيا وخسران الآخرة اما خسران الدنيا فلان اشق الاشياء على العقلاء في الدنيا الانقياد للعدو والتذلل له واظهار الحاجة اليه واما خسران الآخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العقاب المخلد وقال تعالى بل الله مولاكم وهو خير الناصرين والمعنى انكم انما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل لانهم عاجزون متحيرون والعاقل يطلب النصرة من الله تعالى لانه هو الذي ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ثم بين انه خير الناصرين ولو لم يكن المراد بقوله مولاكم الناصر لم يصح ان يتبعه بهذا القول وانما كان تعالى خير الناصرين لوجوه الاول انه تعالى هو القادر على نصرتك في كل ما تريد والعالم الذي لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك والكريم الذي لا يبخل في جوده ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك في كل هذه الوجوه الثاني انه ينصرك في الدنيا والآخرة وغيره ليس كذلك الثالث انه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة كما قال من يكلؤكم بالليل والنهار وغيره ليس كذلك واعلم ان قوله خير الناصرين ظاهره يقتضي ان يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله وهو اهون عليه وقوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا واعلم ان هذه الاية من تمام ما تقدم ذكره فانه تعالى ذكر وجوها كثيرة في الترغيب في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ومن جملتها ما ذكر في هذه الاية انه تعالى يلقي الخوف في قلوب الكفار ولا شك ان ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ان هذا الوعد مخصوص بيوم احد او هو عام في جميع الاوقات قال كثير من المفسرين انه مختص بهذا اليوم وذلك لان جميع الايات المتقدمة انما وردت في هذه الواقعة ثم القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية القاء الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين الاول ان الكفار لما استولوا على المسلمين وهزموهم اوقع الله الرعب في قلوبهم فتركوهم وفروا منهم من غير سبب حتى روي ان ابا سفين صعد الجبل وقال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة اين ابن الخطاب فاجابه عمر ودارت بينهم كلمات وما تجاسر ابو سفين على النزول من الجبل والذهاب اليهم والثاني ان الكفار لما ذهبوا الى مكة فلما كانوا في بعض الطريق قالوا ما صنعنا شيئا قتلنا الاكثرين منهم ثم تركناهم ونحن قاهرون ارجعوا حتى نستاصلهم بالكلية فلما عزموا على ذلك القى الله الرعب في قلوبهم القول الثاني ان هذا الوعد غير مختص بيوم احد بل هو عام قال القفال كانه قيل انه وان وقعت لكم هذه الواقعة في يوم احد الا ان الله تعالى سيلقي الرعب منكم بعد ذلك في قلوب الكافرين حتى يقهر الكفار ويظهر دينكم على سائر الاديان وقد فعل الله ذلك حتى صار دين الاسلام قاهرا لجميع الاديان والملل ونظير هذه الاية قوله عليه السلام نصرت بالرعب مسيرة شهر المسئلة الثانية قرأ ابن عامر والكسائي الرعب بضم العين والباقون بتخفيفها في كل القرآن قال الواحدي هما لغتان يقال رعبته رعبا ورعبا فهو مرعوب

ويجوز ان يكون الرعب مصدرا والرعب اسم منه المسئلة الثالثة الرعب الخوف الذي يحصل في القلب واصل الرعب الملاء يقال سيل راعب اذا ملأ الاودية والانهار وانما سمي الفزع رعبا لانه يملأ القلب فزعا المسئلة الرابعة ظاهر قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب يقتضي وقوع الرعب في قلوب جميع الكفار فذهب بعض العلماء الى اجراء هذا العموم على ظاهره لانه لا احد يخالف دين الاسلام الا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين اما في الحرب واما عند المحاجة وقوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب لا يقتضي وقوع جميع انواع الرعب في قلوب الكافرين وانما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه وذهب جمع من المفسرين الى انه مخصوص باولئك الكفار اما قوله بما اشركوا فاعلم انها مصدرية والمعنى بسبب اشراكهم بالله واعلم ان تقرير هذا الوجه المعقول هو ان الدعاء انما يصير في محل الاجابة عند الاضطرار كما قال امن يجيب المضطر اذا دعاه ومن اعتقد ان لله شريكا لم يحصل له الاضطرار لانه يقول ان كان هذا المعبود لا ينصرني فذاك الآخر ينصرني واذا لم يحصل في قلبه الاضطرار لم يحصل الاجابة والنصرة واذا لم يحصل ذلك وجب ان يحصل الرعب والخوف في قلبه فثبت ان الاشراك بالله يوجب الرعب اما قوله ما لم ينزل به سلطانا ففيه مسائل المسئلة الاولى السلطان ههنا الحجة والبرهان وفي اشتقاقه وجوه الاول قال الزجاج انه من السليط وهو الذي يضاء به السراج وقيل للامراء سلاطين لانهم الذين بهم يتوصل الناس الى تحصيل الحقوق والثاني ان السلطان في اللغة الحجة وانما قيل للامير سلطان لان معناه انه ذو الحجة الثالث قال الليث السلطان القدرة لان اصل بنائه من التسليط وعلى هذا سلطان الملك قوته وقدرته ويسمى البرهان سلطانا لقوته على دفع الباطل الرابع قال ابن دريد سلطان كل شيء حدته وهو مأخوذ من اللسان السليط والسلاطة بمعنى الحدة المسئلة الثانية قوله لم ينزل به سلطانا يوهم ان فيه سلطانا الا ان الله تعالى ما انزله وما اظهره الا ان الجواب عنه انه لو كان لانزل الله به سلطانا فلما لم ينزل به سلطانا وجب عدمه وحاصل الكلام فيه ما يقول المتكلمون ان هذا لا دليل عليه فلم يجز اثباته ومنهم من يبالغ فيقول لا دليل عليه فيجب نفيه ومنهم من يحتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع فقال لا سبيل الى اثبات الصانع الا باحتياج المحدثات اليه ويكفي في دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد فما زاد عليه لا سبيل الى اثباته فلم يجز اثباته المسئلة الثالثة هذه الآية دالة على فساد التقليد وذلك لان الآية دالة على ان الشرك لا دليل عليه فوجب ان يكون القول به باطلا وهذا انما يصح اذا كان القول باثبات ما لا دليل على ثبوته يكون باطلا فيلزم فساد القول بالتقليد ثم قال تعالى ومأويهم النار واعلم انه تعالى بين ان احوال هؤلاء المشركين في الدنيا هو وقوع الخوف في قلوبهم واحوالهم في الآخرة هي ان مأويهم ومسكنهم النار ثم قال وبئس مثوى الظالمين المثوى المكان الذي يكون مقرا للانسان ومأويه من قولهم ثوى يثوي ثواء وجمع المثوى مثاوى قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين اعلم ان في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه الى المدينة وقد اصابهم ما اصابهم باحد قال ناس من اصحابه من اين اصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر فانزل الله تعالى هذه الآية الثاني قال بعضهم كان النبي صلى الله عليه وسلم راى في المنام انه يذبح كبشا فصدق الله رؤياه بقتل طلحة ابن عثمان صاحب لواء المشركين يوم احد وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذاك قوله ولقد صدقكم الله وعده يريد تصديق رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث يجوز ان يكون الوعد ما ذكره في قوله ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم الا ان هذا كان مشروطا بشرط الصبر والتقوى الرابع يجوز ان يكون هذا الوعد هو قوله ولينصرن الله من ينصره الا ان هذا مشروط ايضا الخامس يجوز ان يكون هذا الوعد هو قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب السادس قيل الوعد هو ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال للرماة لا تبرحوا من هذا المكان فانا لا نزال غالبين ما دمتم في هذا المكان السابع قال ابو مسلم لما وعدهم الله في الآية المتقدمة بالقاء الرعب في قلوبهم اكد ذلك بان ذكرهم ما انجزهم من الوعد بالنصر في واقعة احد فانه لما وعدهم بالنصرة بشرط ان يتقوا ويصبروا فحين اتوا بذلك الشرط لا جرم وفى الله تعالى بالمشروط واعطاهم النصرة فلما تركوا الشرط لا جرم فاتهم المشروط اذا عرفت وجه النظم ففي الآية مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي الصدق يتعدى الى مفعولين تقول صدقته الوعد والوعيد المسئلة الثانية قد ذكرنا في قصة احد ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل احدا خلف ظهره واستقبل المدينة واقام الرماة عند الجبل وامرهم ان يثبتوا هناك ولا يبرحوا سواء كانت النصرة للمسلمين او عليهم فلما اقبل المشركون جعل الرماة يرشقون خيلهم والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا والمسلمون على آثارهم يحسونهم قال الليث الحس القتل الذريع يحسونهم اي يقتلونهم قتلا كثيرا قال ابو عبيدة والزجاج وابن قتيبة الحس الاستئصال بالقتل يقال جراد محسوس اذا قتله البرد وسنة حسوس اذا اتت على كل شيء ومعنى يحسونهم اي يستأصلونهم قتلا قال اصحاب الاشتقاق حسه اذا قتله لانه ابطل حسه بالقتل كما يقال بطنه اذا اصاب بطنه ورأسه اذا اصاب رأسه وقوله باذنه اي بعلمه ومعنى الكلام انه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة فما دمتم وافين بهذا الشرط انجز وعده ونصركم على اعدائكم فلما تركتم الشرط وعصيتم ربكم لا جرم زالت النصرة اما قوله حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون ففيه مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول ظاهر قوله حتى اذا فشلتم بمنزلة الشرط فلا بد له من الجواب فاين جوابه واعلم ان للعلماء ههنا طريقين الاول ان هذا ليس بشرط بل المعنى ولقد صدقكم الله وعده حتى فشلتم اي قد نصركم الى ان كان منكم الفشل والتنازع لانه تعالى كان انما وعدهم بالنصرة بشرط

انتهى

الصبر على الطاعة فلما فشلتم وعصيتم انتفى النصر وعلى هذا القول تكون كلمة حتى غاية بمعنى الى فيكون معنى قوله حتى اذا فشلتم الى ان فشلتم او الى حين فشلتم الطريق الثاني ان تساعد على ان قوله حتى اذا فشلتم شرط وعلى هذا القول اختلفوا في الجواب على وجوه الاول وهو قول البصريين ان جوابه محذوف والتقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون منعكم الله نصره وانما حسن حذف هذا الجواب لدلالة قوله ولقد صدقكم الله وعده عليه ونظائره في القرآن كثيرة قال تعالى فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فافعل والتقدير فافعل ثم اسقط هذا الجواب لدلالة الكلام عليه وقال امن هو قانت آناء الليل والتقدير امن هو قانت كمن لا يكون كذلك الوجه الثاني وهو مذهب الكوفيين واختيار الفراء ان جوابه هو قوله وعصيتم والواو زائدة كما قال فلما اسلما وتله للجبين وناديناه والمعنى ناديناه كذا هنا الفشل والتنازع صار موجبا للعصيان وكان التقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر عصيتم فالواو زائدة ومن نصر هذا القول زعم ان من مذهب العرب ادخال الواو في جواب حتى اذا بدليل قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقال لهم خزنتها والتقدير حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها فان قيل ان قوله فشلتم وتنازعتم معصية فلو جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشيء علة لنفسه وذلك فاسد قلنا المراد من العصيان ههنا خروجهم عن ذلك المكان ولا شك ان الفشل والتنازع هو الذي اوجب خروجهم عن ذلك المكان فلم يلزم تعليل الشيء بنفسه واعلم ان البصريين لا يقبلون هذا الجواب لان عندهم انه لا يجوز جعل الواو زائدة الوجه الثالث في الجواب ان يقال تقدير الآية حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون صرتم فريقين منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فالجواب هو قوله صرتم فريقين الا انه اسقط لان قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة يفيد فائدته ويؤدي معناه لان كلمة من للتبعيض فهي تفيد هذا الانقسام وهذا التبعيض وهذا احتمال خطر بالبال الوجه الرابع قال ابو مسلم جواب قوله حتى اذا فشلتم هو قوله صرفكم عنهم والتقدير حتى اذا فشلتم كذا وكذا صرفكم عنهم ليبتليكم وكلمة ثم هيهنا كالساقط وهذا الوجه في غاية البعد المسئلة الثانية انه تعالى ذكر امورا ثلاثة اولها الفشل وهو الضعف وقيل الفشل الجبن وهذا باطل بدليل قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا اي فتضعفوا لانه لا يليق به ان يكون المعنى فتجبنوا وثانيها التنازع في الامر وفيه بحثان البحث الاول المراد من التنازع انه صلى الله عليه وسلم امر الرماة بان لا يبرحوا عن مكانهم البتة وجعل اميرهم عبد الله بن جبير فلما ظهر المشركون اقبل الرماة عليهم بالرمي الكثير حتى انهزم المشركون ثم ان الرماة لما رأوا نساء المشركين يصعدن الجبل وكشفن عن سوقهن بحيث بدت خلاخلهن قالوا الغنيمة فقال عبد الله عهد الرسول الينا ان لا نبرح عن هذا المكان فابوا عليه وذهبوا الى طلب الغنيمة وبقي عبد الله مع طائفة قليلة دون العشرة الى ان قتلهم المشركون فهذا هو التنازع البحث الثاني ان قوله في الامر فيه وجهان الاول ان الامر ههنا بمعنى الشان والقصة اي تنازعتم فيما امركم الرسول به من ملازمة ذلك المكان وثالثها قوله وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون والمراد عصيتم بترك ملازمة ذلك المكان وفي هذه الآية سؤالات السؤال الاول لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمعصية الجواب ان القوم لما رأوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة فشلوا في انفسهم عن الثبات طمعا في الغنيمة ثم تنازعوا من طريق القول في انا هل نذهب لطلب الغنيمة ام لا ثم اشتغلوا بطلب الغنيمة السؤال الثاني لما كانت المعصية بمفارقة تلك الموضع خاصة ببعض فلم جاء هذا العتاب بلفظ العام والجواب هذا اللفظ وان كان عاما الا انه جاء المخصص بعده وهو قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة السؤال الثالث ما الفائدة في قوله من بعد ما اريكم ما تحبون والجواب المقصود منه التنبيه على عظم المعصية لانهم لما شاهدوا ان الله اكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم ان يمتنعوا عن المعصية فلما اقدموا عليها لا جرم سلبهم الله ذلك الاكرام واذاقهم وبال امرهم ثم قال تعالى ثم صرفكم عنهم ليبتليكم وفيه اختلف قول اصحابنا وقول المعتزلة في تفسير هذه الآية وذلك لان صرفهم عن الكفار معصية فكيف اضافه الى نفسه اما اصحابنا فهذا الاشكال غير وارد عليهم لان مذهبهم ان الخير والشر بارادة الله تعالى وتخليقه فعلى هذا قالوا معنى الصرف ان الله تعالى رد المسلمين عن الكفار والقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم هذا هو قول جمهور المفسرين قالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز ويدل عليه القرآن والعقل اما القرآن فهو قوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا فاضاف ما كان منهم الى فعل الشيطان فكيف يضيفه بعد هذا الى نفسه واما المعقول فهو انه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف ولو كان ذلك بفعل الله لم يجز معاتبة القوم عليه كما لا يجوز معاتبتهم على طولهم وقصرهم وصحتهم ومرضهم ثم عند هذا ذكروا وجوها من التأويل الاول قال الجبائي ان الرماة كانوا فريقين بعضهم فارقوا المكان اولا لطلب الغنائم وبعضهم بقوا هناك ثم هؤلاء الذين بقوا احاط بهم الكفار فلو استمروا على المكث هناك لقتلهم العدو من غير فائدة اصلا فلهذا السبب جاز لهم ان يتنحوا عن ذلك الموضع الى موضع يتحرزون فيه من العدو الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم ذهب الى الجبل في جماعة من اصحابه وتحصنوا به ولم يكونوا عصاة بذلك فلما كان ذلك الانصراف جائزا اضافه الله الى نفسه بمعنى انه كان بامره واذنه ثم قال ليبتليكم والمراد انه تعالى لما صرفهم الى ذلك المكان وتحصنوا به امرهم هناك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين ولا شك ان الاقدام على الجهاد بعد الانهزام وبعد ان شاهدوا في تلك المعركة قتل اقاربهم واحبابهم من اعظم انواع الابتلاء فان قيل فعلى هذا التأويل هؤلاء الذين صرفهم الله عن الكفار ما كانوا مذنبين فلم قال ولقد عفا عنكم قلنا الآية مشتملة على ذكر من كان معذورا في الانصراف ومن لم يكن وهم الذين بدؤا بالهزيمة فمضى وعصى فقوله ثم صرفكم عنهم رجع الى المعذور وقوله

الكلام

الغنيمة

ولقد عفا عنكم رجع الى غير المعذورين لان الاية مشتملة على قسمين وعلى حكمين رجع كل حكم الى القسم الذى
يليق به ونظيره قوله ثانى اثنين اذ هما فى الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه
فالمراد الذى قال له لا تحزن ابو بكر لانه كان خائفا قبل هذا القول فلما سمع هذا سكن ثم قال وايده بجنود لم
تروها وعنى بذلك الرسول دون ابى بكر لانه كان قد جرى ذكرهما جميعا فهذا جملة ما ذكره الجبائى فى هذا المقام
الوجه الثانى ما ذكره ابو مسلم الاصفهانى وهو ان المراد من قوله ثم صرفكم عنهم انه تعالى ازال ما كان فى قلوب
الكفار من الرعب من المسلمين عقوبة لهم على عصيانهم وفشلهم ثم قال ليبتليكم اى ليجعل ذلك الصرف محنة عليكم
لتتوبوا الى الله وترجعوا اليه وتستغفروه فيما خالفتم فيه امره وملتم فيه الى الغنيمة ثم اعلمهم انه تعالى
قد عفا عنهم الوجه الثالث قال الكعبى ثم صرفكم عنهم بان لم يأمركم بمعاودتهم من فورهم ليبتليكم بكثرة الانعام
عليكم والتخفيف عنكم فهذا ما قيل فى هذا الموضع ثم قال تعالى ولقد عفا عنكم وظاهره يقتضى تقدم ذنب
منهم قال القاضى ان كان ذلك الذنب من الصغائر صح ان يصف نفسه بانه عفا عنهم من غير توبة وان كان
من الكبائر فلا بد من اضمار توبتهم لقيام الدلالة على ان صاحب الكبيرة اذا لم يتب لم يكن من اهل العفو والمغفرة
واعلم ان الذنب لا شك انه كان كبيرة لانهم خالفوا صريح نص الرسول صلى الله عليه وسلم وصارت تلك المخالفة سببا
لانهزام المسلمين وقتل جمع عظيم من اكابرهم ومعلوم ان كل ذلك من الكبائر وايضا ظاهر قوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره يدل على كونه كبيرة وقول من قال انه خاص فى بدر ضعيف لان اللفظ عام ولا تفاوت فى المقصود
وكان التخصيص ممتنعا ثم ان ظاهر هذه الاية يدل على انه تعالى عفا عنهم من غير توبة لان التوبة غير مذكورة فصار
هذا دليلا على انه قد يعفو عن اصحاب الكبائر واما دلائل المعتزلة فى المنع عن ذلك فقد تقدم الجواب عنها فى سورة البقرة
ثم قال والله ذو فضل على المؤمنين وهو راجع الى ما تقدم من ذكر نعمه تعالى بالنصر اولا ثم بالعفو عن
المذنبين ثانيا وهذه الاية دالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن لانا بينا ان هذا الذنب من الكبائر ثم انه تعالى
سماهم بالمؤمنين فهذا يقتضى ان صاحب الكبيرة مؤمن بخلاف ما يقوله المعتزلة قوله تعالى اذ تصعدون
ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم فى اخراكم فاثابكم غما بغم لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما اصابكم والله خبير
بما تعملون فيه قولان احدهما انه متعلق بما قبله وعلى هذا التقدير فيه وجوه احدها كانه قال ولقد عفا عنكم اذ
تصعدون لان عفوه عنهم لا بد وان يتعلق بامر اقترفوه وذلك الامر هو ما بينه بقوله اذ تصعدون والمراد
به ما صدر عنهم من مفارقة ذلك المكان والاخذ فى الوادى كالمنهزمين لا يلوون على احد وثانيها التقدير
ثم صرفكم عنهم اذ تصعدون وثالثها التقدير ليبتليكم اذ تصعدون القول الثانى انه ابتداء كلام لا تعلق له
بما قبله والتقدير واذكر اذ تصعدون وفى الاية مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف قرأ الحسن اذ تصعدون
يعنى فى الجبل وقرأ ابى اذ تصعدون فى الوادى وقرأ ابو حيوة اذ تصعدون بفتح التاء وتشديد العين
من تصعد فى السلم المسألة الثانية الاصعاد الذهاب فى الارض والابعاد فيها يقال صعد فى الجبل واصعد
فى الارض ويقال اصعدنا من مكة الى المدينة قال ابو معاذ النحوى كل شئ له اسفل واعلى مثل الوادى
والنهر والازقة فانك تقول صعد فلان يصعد فى الوادى اذا اخذ من سفله الى اعلاه واما ما ارتفع
كالسلم فانه يقال صعد المسألة الثالثة ولا تلوون على احد اى لا تلتفتون الى احد من شدة واصله ان المعرج الهرب
على الشئ يلوى اليه عنقه او عنان دابته فاذا مضى ولم يعرج قيل لم يلوه ثم استعمل فى ترك التعريج على الشئ
وترك الالتفات الى الشئ يقال فلان لا يلوى على شئ اى لا يعطف عليه ولا يبالى به ثم قال تعالى والرسول
يدعوكم كانه يقول الى عباد الله انا رسول الله من كر فله الجنة فيحتمل ان يكون المراد انه عليه السلام كان يدعوهم
الى نفسه حتى يجتمعوا عنده ولا يتفرقوا ويحتمل ان يكون المراد انه كان يدعوهم الى المحاربة مع العدو ثم قال
فى اخراكم اى فى اخركم يقال جئت فى اخر الناس واخراهم كما تقول فى اولهم واولاهم ويقال جاء فلان
فى اخريات الناس اى اخرهم والمعنى انه عليه السلام كان يدعوهم وهو واقف فى اخرهم لاجل ان القوم
بسبب الهزيمة قد تقدموه ثم قال فاثابكم غما بغم وفيه مسألتان المسألة الاولى لفظ الثواب لا يستعمل
فى الاغلب الا فى الخير ويجوز ايضا استعماله فى الشر لانه مأخوذ من قولهم ثاب اليه عقله اى رجع
اليه قال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس والمرأة تسمى ثيبا لان الواطئ عائد اليها واصل الثواب
كل ما يعود الى الفاعل من جزاء فعله سواء كان خيرا او شرا الا انه بحسب العرف اختص لفظ الثواب
بالخير فان حملنا لفظ الثواب ههنا على اصل اللغة استقام الكلام وان حملناه على مقتضى العرف كان ذلك
واردا على سبيل التهكم كما يقال تحيتك الضرب وعتابك السيف اى جعل مكان ما يرجون من الثواب
الغم ونظيره فبشرهم بعذاب اليم المسألة الثانية الباء فى قوله غما بغم يحتمل ان يكون بمعنى المعاوضة
كما يقال هذا بذاك اى هذا عوض عن ذاك ويحتمل ان يكون بمعنى مع والتقدير غما مع غم اما على
التقدير الاول ففيه وجوه الاول قال الزجاج انكم لما اذقتم الرسول غما بسبب ان عصيتم
امره فالله تعالى اذاقكم هذا الغم وهو الغم الذى حصل لهم بسبب هذا الانهزام وقتل الاحباب
والمعنى جازاكم من ذلك الغم بهذا الغم الثانى قال الحسن يريد غم يوم احد للمسلمين بغم يوم بدر للمشركين
والمؤمنون انه لا يبقى فى قلبكم التفات الى الدنيا فلا تفرحوا باقبالها ولا تحزنوا بادبارها وهذا هو المعنى بقوله
لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم
ان تخيرهم يوم احد انما كان من جهة استيلاء الكفار وذلك كفر ومعصية فكيف يضيفه الله الى نفسه
ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يبعد ان يعلم الله تعالى ان تسليط الكفار على المسلمين نوع مصلحة وهو
ان لا يغتروا باقبال الدنيا ولا يحزنوا بادبارها فلا يبقى فى قلبهم اشتغال بغير الله تعالى الثالث يجوز
ان يكون الضمير فى قوله فاثابكم للرسول والمعنى ان الصحابة لما رأوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم شج وجهه وكسرت

رباعيته

رباعيته وقتل عمه حمزة اغتموا لاجله والرسول صلى الله عليه وسلم لما رأى انهم عصوا ربهم لطلب الغنيمة ثم بقوا
محرومين عن الغنيمة وقتل اقاربهم اغتم لاجلهم فكان المراد من قوله فاثابكم غما بغم هو هذا اما على التقدير
الثانى وهو ان يكون الباء فى قوله غما بغم بمعنى مع غم او غما على غم فهذا جائز لان حرف الجر يقام بعضها
مقام بعض تقول ما زلت به حتى فعل وما زلت معه حتى فعل وتقول نزلت ببنى فلان وعلى بنى فلان واعلم
ان الغموم هناك كانت كثيرة فاحدها غمهم بما نالهم من العدو فى الانفس والاموال وثانيها غمهم
بما لحق سائر المؤمنين من ذلك وثالثها غمهم بما وصل الى الرسول صلى الله عليه وسلم من الشجة وكسر
الرباعية ورابعها ما ارجف به من قتل الرسول وخامسها بما وقع منهم من المعصية وما يخاف من عقابها
وسادسها غمهم بسبب التوبة التى صارت واجبة عليهم وذلك لانه اذا تابوا عن تلك المعصية لم تتم توبتهم
الا بترك الهزيمة والعود الى المحاربة بعد الانهزام وذلك من اشق الاشياء لان الانسان بعد صيرورته
منهزما يصير ضعيف القلب جبانا فاذا امر بالمعاودة فان فعل خاف القتل وان لم يفعل خاف الكفر
وعقاب الاخرة وهذا الغم لا شك انه اعظم الغموم والاحزان اذا عرفت هذه الجملة فكل من المفسرين
فسر هذه الاية باحد من هذه الوجوه ونحن نذكرها الوجه الاول ان الغم الاول ما اصابهم عند الفشل
والتنازع والثانى ما حصل عند الهزيمة الوجه الثانى ان الغم الاول ما حصل بسبب فوت الغنائم والثانى
ما حصل بسبب ان ابا سفيان وخالد بن الوليد اطلعا على المسلمين فحملوا عليهم وقتلوا منهم جمعا عظيما الوجه
الثالث ان الغم الاول ما كان عند توجه ابى سفيان وخالد بن الوليد عليهم بالقتل والغم الثانى وهو
ان المشركين لما رجعوا خافوا لما قرب من المسلمين انهم لو رجعوا لقتلوا الكل فصار هذا الغم بحيث
اذهلهم عن الغم الاول الوجه الرابع ان الغم الاول ما وصل اليهم بسبب انفسهم واموالهم والغم
الثانى ما وصل اليهم بسبب الارجاف بقتل النبى عليه السلام وفى الاية قول ثالث اختاره القفال قال
وعندنا ان الله ما اراد بقوله غما بغم اثنين وانما المراد مواصلة الغموم وطولها اى ان الله تعالى
عاقبكم بغموم كثيرة مثل قتل اخوانكم واقاربكم ونزول المشركين من فوق الجبل عليكم بحيث لم تأمنوا ان
يهلك اكثركم ومثل اقدامكم على المعصية فكانه تعالى قال اثابكم هذه الغموم المتعاقبة ليصير ذلك زاجرا
لكم عن الاقدام على المعصية والاشتغال بما يخالف امر الله المسألة الثالثة معنى ان الله اثابهم غما بغم انه
خلق الغم فيهم واما المعتزلة فهذا لا يليق باصولهم فذكروا فى علة هذه الاضافة وجوها الاول قال
الكعبى ان المنافقين لما ارجفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد قتل ولم يبين كذب ذلك القائل صار كانه تعالى
هو الذى فعل ذلك الغم وهذا كالرجل الذى يبلغه الخبر الذى يغمه ويكون معه من يعلم ان ذلك الخبر
كذب فاذا لم يكشفه له سريعا وتركه يتفكر فيه ثم اعلمه فانه يقول له لقد غممتنى واطلت حزنى وهو لم يفعل
شيئا من ذلك بل سكت وكف عن اعلامه فكذا ههنا الثانى ان الغم وان كان من فعل العبد فسببه فعل الله
لانه تعالى طبع العباد طبعا يغتمون بالمصائب التى تنالهم وهم لا يحمدون على ذلك ولا يذمون الثالث انه لا يبعد
ان يخلق الله الغم فى قلب بعض المكلفين لرعاية بعض المصالح ثم قال لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما اصابكم
فيه وجهان الاول انها متصلة بقوله ولقد عفا عنكم كانه قال ولقد عفا عنكم لكيلا تحزنوا لان فى عفوه
تعالى ما يزيل كل حزن وغم والثانى انها متصلة بقوله فاثابكم ثم على هذا القول ذكروا وجوها الاول قال
الزجاج المعنى اثابكم غم الهزيمة من غمكم النبى صلى الله عليه وسلم بسبب مخالفته ليكون غمكم بان
خالفتموه فقط لا بان فاتتكم الغنيمة واصابتكم الهزيمة وذلك لان الغم الحاصل بسبب الاقدام على
المعصية ينسى الغم الحاصل بسبب مصائب الدنيا الثانى قال الحسن جعلكم مغمومين يوم احد فى مقابلة
ما جعلتموهم مغمومين يوم بدر لاجل ان يسهل امر الدنيا فى اعينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحوا باقبالها وهذان
الوجهان مفرعان على قولنا الباء فى قوله غما بغم للمجازاة اما اذا قلنا بانها بمعنى مع فالمعنى انكم قلتم لو بقينا
فى هذا المكان وامتثلنا امر الرسول لوقعنا فى غم فوات الغنيمة فاعلموا انكم لما خالفتم امر الرسول وطلبتم
الغنيمة وقعتم فى هذه الغموم العظيمة التى كل واحد منها اعظم من ذلك الغم اضعافا مضاعفة والعاقل
اذا تعارض عنده الضرران وجب ان يخص اعظمهما بالدفع فصارت اثابة الغم على الغم مانعا لكم من ان
تحزنوا بسبب فوت الغنيمة وزاجرا لكم عن ذلك ثم كما زجرهم عن تلك المعصية بهذه الزواجر الحاصلة
فى الدنيا زجرهم عنها بسبب الزواجر الموجودة فى القيامة فقال والله خبير بما تعملون اى هو عالم بجميع
اعمالكم وقصودكم ودواعيكم قادر على مجازاتها ان خيرا فخير وان شرا فشر وذلك من اعظم الزواجر للعبد
عن الاقدام على المعصية قوله تعالى ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة
قد اهمتهم انفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الامر من شئ قل ان الامر كله لله
يخفون فى انفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شئ ما قتلنا ههنا قل لو كنتم فى بيوتكم
لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم وليبتلى الله ما فى صدوركم وليمحص ما فى قلوبكم والله عليم
بذات الصدور فى كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما وعد نصر المؤمنين على الكافرين وهذا
النصر لا بد وان يكون مسبوقا بازالة الخوف عن المؤمنين بين فى هذه الاية انه تعالى ازال الخوف عنهم
ليصير ذلك كالدلالة على انه تعالى ينجز وعده فى نصر المؤمنين الثانى انه تعالى بين انه نصر المؤمنين
اولا فلما عصى بعضهم سلط الخوف عليهم ثم ذكر انه ازال ذلك الخوف عن قلوب من كان صادقا فى
ايمانه مستقرا على دينه بحيث غلب النعاس عليه واعلم ان الذين كانوا مع رسول الله يوم احد فريقان
احدهما الذين كانوا جازمين بان محمدا عليه السلام نبى حق من عند الله وانه لا ينطق عن الهوى
ان هو الا وحى يوحى وكانوا قد سمعوا من النبى عليه السلام ان الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على سائر

الاديان وكانوا قاطعين بان هذه الواقعة لا تنتادي الى الاستيصال فلا جرم كانوا آمنين وبلغ ذلك
الامن الى حيث غشيهم النعاس فان النوم لا يجيء مع الخوف فمجيء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية فقال ههنا
في قصة احد في صفة هؤلاء ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وقال في قصة بدر اذ يغشيكم النعاس
امنة ففي قصة احد قدم الامنة على النعاس وفي قصة بدر قدم النعاس على الامنة واما الطائفة الثانية
وهم المنافقون الذين كانوا شاكين في نبوته صلى الله عليه وسلم وما حضروا الا لطلب الغنيمة فهؤلاء اشتد
جزعهم وعظم خوفهم ثم انه تعالى وصف حال كل واحدة من هاتين الطائفتين فقال في صفة المؤمنين
انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي الامنة مصدر كالامن
ومثله من المصادر العظمة والغلبة وقال الجبائي يقال امن فلان يأمن امنا وامنة وامانا المسئلة
الثانية قال صاحب الكشاف قرئ امنة بسكون الميم كانها المرة من الامن المسئلة الثالثة في قوله نعاسا وجهان
الاول ان يكون بدلا من امنة والثاني ان يكون مفعولا وعلى هذا التقدير ففي قوله امنة وجوه احدها ان يكون
حالا منه مقدما عليه كقولك رأيت راكبا رجلا وثانيها ان يكون مفعولا له بمعنى نعستم امنة وثالثها ان يكون
حالا من المخاطبين بمعنى ذوي امنة ثم قال يغشى طائفة منكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قد ذكرنا ان
هذه الطائفة هم المؤمنون الذين كانوا على البصيرة في ايمانهم قال ابو طلحة غشينا النعاس ونحن في
مصافنا فكان السيف يسقط من يد احدنا فيأخذه ثم يسقط فيأخذه وعن الزبير كنت مع الرسول حين
اشتد الخوف علينا فارسل الله علينا النوم واني لاسمع قول معتب بن قشير والنعاس يغشاني يقول لو كان
لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا وقال عبد الرحمن بن عوف القي النوم علينا يوم احد وعن ابن مسعود النعاس
في القتال امنة والنعاس في الصلوة من الشيطان وذلك لانه في القتال لا يكون الا من غاية الوثوق
بالله والفراغ عن الدنيا ولا يكون في الصلوة الا من غاية البعد عن الله واعلم ان ذلك النعاس فيه فوائد
احدها انه وقع على كافة المؤمنين لا على الحد المعتاد لكان ذلك معجزة ظاهرة للنبي عليه السلام ولا شك
ان المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا ايمانا مع ايمانهم ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم
في محاربة العدو ووثوقهم بان الله منجز وعده بنصرهم وثانيها ان الارق والسهر يوجبان الضعف
والكلال والنوم يفيد عود القوة والنشاط واشتداد القوة والقدرة وثالثها ان الكفار لما اشتغلوا
بقتل المسلمين القى الله النوم على عين من بقي منهم لئلا يشاهدوا قتل اعزتهم فلا يشتد الخوف والجبن
في قلوبهم ورابعها ان الاعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم فبقاؤهم في النوم مع السلامة في تلك
المعركة من ادل الدلائل على ان حفظ الله وعصمته معهم وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم
مزيد الوثوق بوعد الله تعالى ومن الناس من قال ذكر النعاس في هذا الموضع كناية عن غاية الامن وهذا
ضعيف لان صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند قيام الدليل المعارض فكيف يجوز ترك
حقيقة اللفظ مع اشتمالها على هذه الفوائد والحكم المسئلة الثانية قرأ حمزة والكسائي تغشى بالتاء
ردا الى الامنة والباقون بالياء ردا الى النعاس وهو اختيار ابي حاتم وخلف وابي عبيد واعلم ان
الامنة والنعاس كل واحد منهما يدل على الآخر فلا جرم يحسن رد الكناية الى ايهما شئت كقوله ان
شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل يغلي وتغلي اذا عرفت جوازهما فنقول مما يقوي القراءة بالتاء ان
الاصل الامنة والنعاس بدل ورد الكناية الى الاصل احسن وايضا الامنة هي المقصود واذا حصلت الامنة
حصل النعاس لانها سببه فان الخائف لا يكاد ينعس واما من قرأ بالياء فحجته ان النعاس هو الغاشي
فان العرب يقولون غشيني النعاس وقلما يقولون غشيني الامن وايضا فان النعاس مذكور بالغشيان
في قوله اذ يغشاكم النعاس امنة وايضا النعاس يلي الفعل وهو اقرب في اللفظ الى ذكر الغشيان من الامنة
فالتذكير اولى ثم قال تعالى وطائفة قد اهمتهم انفسهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هؤلاء هم
المنافقون عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير واصحابهما كان همهم خلاص انفسهم يقال اهمني الشيء اي كان
همتي وقصدي قال ابو مسلم من عادة العرب ان يقول لمن خاف قد اهمته نفسه فهؤلاء المنافقون — (في الحاشية: اهمني الامر اي اقلقني يقال همه الامر اذابه حتى)
لشدة خوفهم من القتل طار النوم عنهم وقيل المؤمنون كان همهم النبي واخوانهم من المؤمنين والمنافقون
كان همهم انفسهم وتحقيق القول فيه ان الانسان اذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه صار
غافلا عما سواه فلما كان احب الاشياء الى الانسان نفسه فعند الخوف على النفس يصير ذاهلا عن كل ما سواها
فهذا هو المراد من قوله اهمتهم انفسهم وذلك لان اسباب الخوف وهي قصد الاعداء كانت حاصلة و
الدافع لذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبرا عندهم لانهم كانوا مكذبين بالرسول
في قلوبهم فلا جرم عظم الخوف في قلوبهم المسئلة الثانية طائفة رفع بالابتداء وخبره يظنون وقيل
خبره اهمتهم انفسهم ثم انه تعالى وصف هذه الطائفة بانواع من الصفات الصفة الاولى قوله
تعالى يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية وفيه مسائل المسئلة الاولى في هذا الظن احتمالان احدهما
وهو الاظهر هو ان ذلك الظن هو انهم كانوا يقولون في انفسهم لو كان محمد محقا في دعواه لما سلط
الله الكفار عليه وهذا ظن فاسد اما على قول اهل السنة والجماعة فلانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد لا اعتراض لاحد عليه فان النبوة خلعة من الله تعالى يشرف عبده بها وليس يجب في العقل
ان المولى اذا شرف عبده بخلعة ان يشرفه بخلعة اخرى بل له الامر والنهي كيف شاء بحكم الالهية واما على
قول من يعتبر المصالح في افعال الله تعالى واحكامه فلا يبعد ان يكون لله تعالى في التخلية بين الكافر
والمسلم بحيث يقهر الكافر المسلم حكما خفية والطافا مرعية فان الدنيا دار الامتحان والابتلاء ووجوه
المصالح مستورة عن العقول فربما كانت المصلحة في التخلية بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر المؤمن

وربما

وربما كانت المصلحة في تسليط الفقر والزمانة على المؤمن قال القفال لو كان كون المؤمن محقا يوجب زوال
هذه المعاني لوجب ان يضطر الناس الى معرفة المحق وذلك ينافي التكليف واستحقاق الثواب والعقاب
بل الانسان انما يعرف كونه محقا بما معه من الدلائل والبينات فاما القهر فقد يكون من المبطل للمحق ومن
المحق للمبطل وهذه جملة كافية في بيان انه لا يجوز الاستدلال بالدولة والشوكة ووفور القوة على
ان صاحبها على الحق الثاني ان ذلك الظن هو انهم كانوا ينكرون ان الله العالم بكل المعلومات القادر على كل المقدورات
وينكرون النبوة والبعثة فلا جرم ما وثقوا بقول النبي في ان الله يقويهم وينصرهم المسئلة الثانية غير الحق
في حكم المصدر ومعناه يظنون بالله غير الظن الحق الذي يجب ان يظن به فظن الجاهلية بدل منه
الفائدة في هذا الترتيب ان غير الحق اديان كثيرة واقبحها مقالات اهل الجاهلية فذكر اولا انهم يظنون
بالله غير الحق ثم بين انهم اختاروا من اقسام الاديان التي هي غير حقة اركها واكثرها بطلانا وهو ظن
اهل الجاهلية كما يقال فلان دينه ليس بحق دينه دين الملاحدة المسئلة الثالثة في قوله ظن الجاهلية قولان
الاول انه كقولك حاتم الجود ورجل صدق وعمرو العلى يريد الظن المختص بالملة الجاهلية والثاني — (في الحاشية: قال ابن الزبعرى / عمرو العلى هشم الثريد لقومه / ورجال مكة مسنتون عجاف)
المراد ظن اهل الجاهلية الصفة الثانية من الصفات التي ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين قوله تعالى
يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله اعلم ان قوله هل لنا من الامر من شيء حكاية للشبهة التي تمسك
اهل النفاق بها وهو يحتمل وجوها الاول ان عبد الله بن ابي لما شاوره النبي عليه السلام في هذه الواقعة
اشار اليه بان لا يخرج من المدينة ثم ان الصحابة الحوا على النبي صلى الله عليه وسلم في ان يخرج اليهم فغضب
عبد الله بن ابي من ذلك وقال عصاني واطاع الولدان ثم لما كثر القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن
ابي قيل له قتل بنو الخزرج فقال هل لنا من الامر من شيء يعني ان محمدا لم يقبل قولي حين امرته بان يسكن في المدينة
ولا يخرج منها ونظيره ما حكاه الله عنهم انهم قالوا لو اطاعونا ما قتلوا والمعنى هل لنا امر يطاع وهو استفهام
على سبيل الانكار الوجه الثاني في التأويل ان من عادة العرب انه اذا كانت الدولة لاحد قالوا له الامر
واذا كانت الدولة لعدوه قالوا عليه الامر فقولهم هل لنا من الامر من شيء اي هل لنا من الشيء الذي كان يعدنا به
محمد وهو النصرة والقوة شيء وهذا استفهام على سبيل الانكار وكان غرضهم منه الاستدلال بذلك
على ان محمدا عليه السلام كان كاذبا في ادعاء النصرة والعصمة من الله لامته وهذا استفهام على سبيل
الانكار الثالث ان يكون التقدير انطمع ان يكون لنا الغلبة على هؤلاء والغرض منه تنفير المسلمين في التشديد
في الجهاد والحرب مع الكفار ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بقوله قل ان الامر كله لله وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو كله برفع اللام والباقون بالنصب اما وجه الرفع فهو ان قوله كله مبتدأ وقوله لله خبره
ثم صارت هذه الجملة خبرا لان واما النصب فلان لفظ كل للتأكيد فكان كلفظ اجمع ولو قيل ان الامر اجمع
لم يكن الا النصب فكذا اذا قال كله المسئلة الثانية الوجه في تقرير هذا الجواب ما بينا انا ان قلنا بمذهب
اهل السنة لم يكن على الله اعتراض في شيء من افعاله في الامانة والاحياء والفقر والاغناء والسراء والضراء
وان قلنا بمذهب القائلين برعاية المصالح فوجوه المصالح مخفية لا يعلمها الا الله تعالى فربما كانت
المصلحة في ايصال السرور واللذة وربما كانت في تسليط الاحزان والآلام فقد بان بهذا انه شبهة
المنافقين من هذا الوجه المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان جميع الحادثات بقضاء الله تعالى
وقدره وذلك لان المنافقين قالوا لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا فاجاب الله تعالى
بان الامر كله لله وهذا الجواب انما ينتظم لو كانت افعال العباد بقضائه ومشيئته اذ لو كانت خارجة
عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين فثبت ان هذه الآية دالة على ما ذكرناه وايضا فظاهر
الآية مطابق للبرهان العقلي وذلك لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه — (في الحاشية: واما ممكن لذاته)
الا عند انتهائه الى الواجب لذاته فثبت ان كل ما سوى الله مستند الى الله بالايجاد والتكوين وهذه القاعدة لا
اختصاص لها بمحدث دون محدث وممكن دون ممكن فدخل فيه افعال العباد وحركاتهم وسكناتهم وذلك
هو الحق بقوله قل ان الامر كله لله وهذا كلام في غاية الظهور لمن وفقه الله للانصاف ثم انه تعالى قال
يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك واعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا هل لنا من الامر من شيء وهذا الكلام
محتمل فلعل قائله كان من المؤمنين المحتسبين وكان غرضه منه اظهار الشفقة وانه متى يكون ومن اين يحصل
النصرة ولعله كان من المنافقين وانما قاله طعنا في نبوة محمد عليه السلام وفي الاسلام فبين تعالى
في هذه الآية ان غرض هؤلاء من هذا الكلام هو القسم الثاني والفائدة في هذا التنبيه ان يكون
النبي عليه السلام محترزا عن مكرهم وكيدهم النوع الثالث من الاشياء التي حكاها عن المنافقين قوله
لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا وفيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول ما الفرق بين هذا الكلام وبين
ما تقدم من قولهم هل لنا من الامر من شيء ويمكن ان يجاب عنه من وجهين الاول ان الله تعالى حكى عنهم قولهم
هل لنا من الامر من شيء واجاب عنه بقوله قل ان الامر كله لله فاحتج المنافقون على الطعن في هذا الجواب بقولهم
لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا يعني لو كان الامر كما قلتم من ان الامر كله لله لما خرجنا من المدينة
ليس الامر كما قلتم من ان الامر كله لله وهذا هو بعينه المناظرة الدائرة بين اهل السنة واهل الاعتزال فان
السني يقول الامر كله لله في الطاعة والمعصية والايمان والكفر والمعتزلي يقول ليس الامر كذلك
فان الانسان مختار مستقل بالفعل ان شاء آمن وان شاء كفر فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة
مستقلة بنفسها بل يكون الغرض منها الطعن فيما جعله الله جوابا عن الشبهة الاولى الوجه الثاني
ان يكون المراد من قوله هل لنا من الامر من شيء هو النصرة التي وعدنا بها محمد ويكون
المراد من قوله لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا هو ما كان يقوله عبد الله بن ابي من ان محمدا لو اطاعني

وما خرج عن المدينة ما قتلنا ههنا واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة اوجه الوجه الاول من الجواب قوله قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم والمعنى ان الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم التقدير فالذين قدر الله عليهم القتل لا بد وان يقتلوا على جميع التقدير لان الله لما اخبر انه يقتل لا نقلب خبره الصدق كذبا ولما علم انه يقتل لا نقلب علمه جهلا وقد بينا انه ممكن فلا بد من انتهائه الى ايجاد الله فلو لم يوجد لا نقلب قدرته عجزا وكل ذلك محال ومما يدل على تحقق الوجوب كما قررناه قوله تعالى الذين كتب عليهم القتل وهذه الكلمة تفيد الوجوب فان هذه الكلمة في قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص يفيد وجوب الفعل وههنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا كلام في غاية الظهور لمن امده الله بالتوفيق ثم نقول للمفسرين فيه قولان القول الاول لو جلستم في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل الى مضاجعهم مصارعهم حتى يوجد ما علم الله انه يوجد القول الثاني كانه قيل للمنافقين لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين كتب الله عليهم قتال الكفار الى مضاجعهم ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم الوجه الثاني في الجواب عن تلك الشبهة قوله وليبتلي الله ما في صدوركم وذلك لان القوم زعموا ان الخروج الى تلك المقاتلة مفسدة ولو كان الامر اليهم لما خرجوا اليها فقال تعالى بل هذه المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة ان تميز الموافق عن المنافق وفي المثل المشهور لا تكرهوا الفتن فانها حصاد المنافقين ومعنى الابتلاء في حق الله قد مر تفسيره مرارا كثيرة فان قيل لم ذكر الابتلاء وقد سبق ذكره في قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم قلنا لما طال الكلام اعاد ذكره وقيل الابتلاء الاول هزيمة المؤمنين والثاني سائر الاحوال الوجه الثالث في الجواب قوله وليمحص ما في قلوبكم وفيه وجهان الاول ان هذه الواقعة يمحص قلوبكم عن الوساوس والشبهات الثاني انها تصير كفارة لذنوبكم فيمحصكم عن تبعات المعاصي والسيئات وذكر في الابتلاء الصدور وفي التمحيص القلوب وفيه بحث ثم قال والله عليم بذات الصدور واعلم ان ذات الصدور هي الاشياء الموجودة في الصدور وهي الاسرار والضمائر وهي ذات الصدور لانها حالة فيها مصاحبة لها وصاحب الشيء ذوه وصاحبته ذاته وانما ذكر ذلك ليدل به على ان ابتلاءه لم يكن لانه لا يخفى عليه ما في الصدور او غير ذلك لانه عالم بجميع المعلومات وانما ابتلاهم اما لمحض الالهية او للاستصلاح قوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم ان الله غفور حليم اعلم ان المراد ان القوم الذين تولوا يوم احد عند التقاء الجمعين وفارقوا المكان وانهزموا قد عفا الله عنهم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اختلفت الاخبار فيمن ثبت ذلك اليوم وفيمن ولى فذكر محمد بن اسحق ان ثلث الناس كانوا مجروحين وثلثهم انهزموا وثلثهم ثبتوا واختلفوا في المنهزمين فقيل ان بعضهم ورد المدينة وكان اول من دخل المدينة واخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قتل وهو سعد بن عثمان ثم بعده رجال دخلوا على نسائهم وجعل النساء يقلن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرون وكن يحثين التراب في وجوههم ويقلن هاك المغزل اغزل به ومنهم من قال ان المسلمين لم يعدوا الجبل قال القفال والذي تدل عليه الاخبار في الجملة ان نفرا منهم قليلين تولوا وابعدوا فمنهم من دخل المدينة ومنهم من ذهب الى سائر الجوانب واما الاكثرون فانهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك ومن المنهزمين عمر الا انه لم يكن في اوائل المنهزمين ولم يبعد بل ثبت على الجبل الى ان صعد النبي عليه السلام ومنهم ايضا عثمان انهزم هو مع رجلين من الانصار يقال لهما سعد وعقبة انهزموا حتى بلغوا موضعا بعيدا ثم رجعوا بعد ثلاثة ايام فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم لقد ذهبتم فيها عريضة وقالت فاطمة لعلي ما فعل عثمان فنقصته فقال النبي صلى الله عليه وسلم مه يا علي اعياني ازواج الاخوات ان يتحابوا واما الذين ثبتوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا اربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين وسبعة من الانصار فمن المهاجرين ابو بكر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله وابو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام ومن الانصار الحباب بن المنذر وابو دجانة وعاصم وعاصم بن ثابت والحارث بن الصمه وسهل بن حنيف واسيد بن حضير وسعد بن معاذ وذكر ان ثمانية من هؤلاء كانوا بايعوه يومئذ على الموت ثلاثة من المهاجرين طلحة والزبير وعلي وخمسة من الانصار ابو دجانة والحارث بن الصمة وحباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل بن حنيف ثم لم يقتل منهم احد وروى ابن عيينة انه اصيب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو من ثلاثين كلهم يجيء ويجثو بين يديه صلى الله عليه وسلم ويقول وجهي لوجهك الفداء وعليك السلام غير مودع المسئلة الثانية قوله الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان هذا الخطاب للمؤمنين خاصة يعني الذين انهزموا يوم احد انما استزلهم الشيطان اي حملهم على الزلة وازل واستزل بمعنى واحد قال تعالى فازلهما الشيطان وقال ابن قتيبة استزلهم طلب زلتهم كما يقال استعجلته اي طلبت عجلته واستعملته اي طلبت عمله المسئلة الثالثة قال الكعبي الآية تدل على ان المعاصي لا تنسب الى الله تعالى فانه تعالى نسبها في هذه الآية الى الشيطان وهو كقول يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وكقول صاحب موسى وما انسانيه الا الشيطان المسئلة الرابعة انه تعالى لم يبين ان الشيطان في اي شيء استزلهم وذلك لانه لما وقع العفو لا حاجة الى تعيين المعصية لكن العلماء جوزوا ان يكون المراد بذلك تحولهم عن الموضع وان يكون رغبتهم في الغنيمة وان يكون فشلهم في الجهاد وعدولهم عن الاخلاص واي ذلك كان فقد صح ان الله عفا عنهم روي ان عثمان عوتب في هزيمته يوم احد فقال ان ذلك وان كان خطأ لكن الله تعالى عفا عنه وقرأ هذه الآية اما قوله تعالى ببعض ما كسبوا ففيه وجهان احدهما ان الباء للالصاق كقولك كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمعنى انه كان قد صدرت عنهم جنايات فبواسطة تلك

بجنايات

ورد

ونفسي لنفسك

بجنايات قدر الشيطان على استزلالهم وعلى هذا التقدير وجوه الاول قال الزجاج انهم لم يتولوا على جهة المعاندة وعلى جهة الفرار من الزحف رغبة منهم في الدنيا وانما اذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء الله الا على حال يرضونها والا بعد الاخلاص في التوبة هذا خاطر خطر ببالهم وكانوا مخطئين فيه الثاني انهم لما اذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان ازلهم الشيطان بشؤم هذه المعصية واوقعهم في الهزيمة لان الذنب يجر الى الذنب كما ان الطاعة تجر الى الطاعة ويكون لطفا فيها الثالث انهم ذنبوا بسبب الفشل ومنازعة بعضهم مع بعض وقعوا في ذلك الذنب الوجه الثاني ان يكون المعنى ان استزلهم الشيطان في بعض ما كسبوا لا في كل ما كسبوا والمراد منه بيان انهم ما كفروا وما تركوا دينهم بل هذه زلة وقعت في بعض اعمالهم ثم قال تعالى ولقد عفا الله عنهم واعلم ان هذه الآية دلت على ان تلك الزلة ما كانت بسبب الكفر فان العفو عن الكفر لا يجوز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ثم قالت المعتزلة ذلك الذنب ان كان من الصغائر جاز العفو عنه من غير توبة وان كان من الكبائر لم يجز الا مع التوبة منهم وان كان ذلك غير مذكور في الآية قال القاضي والاقرب ان ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان الاول انه لا يكاد يقال في الكبائر انها زلة انما يقال ذلك في الصغائر الثاني ان القوم ظنوا ان الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق الى ثباتهم في ذلك المكان حاجة فلا جرم انتقلوا عنه وتولوا لطلب الغنائم ومثل هذا لا يبعد ان يكون من الصغائر لان للاجتهاد في مثله مدخلا واما على قول اصحابنا فالعفو عن الصغائر والكبائر فلا حاجة الى هذه التكلفات ثم قال تعالى ان الله غفور حليم اي غفور لمن تاب حليم لا يعجل بالعقوبة وقد احتج اصحابنا بهذا على ان ذلك الذنب كان من الكبائر لانه لو كان من الصغائر وجب على قول المعتزلة ان يعفو عنه ولو كان العفو واجبا لما حسن التمدح به لان من لم يظلم انسانا فانه لا يحسن ان يتمدح بانه عفى عنه وغفر له فلما ذكر هذا التمدح علمنا ان ذلك الذنب كان من الكبائر ولما عفى عنه علمنا ان العفو عن الكبائر واقع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون اعلم ان المنافقين كانوا يعيرون المؤمنين في الجهاد مع الكفار بقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم انه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل في الجهاد حتى وقع يوم احد ما وقع وعفى الله بفضله ذلك عنهم ذكر في هذه الآية ما يدل على النهي عن ان يقول احد من المؤمنين مثل مقالتهم فقال يا ايها الذين امنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج الى الجهاد لو لم تخرجوا لما متم وما قتلتم فان الله هو المحيي والمميت فمن قدر له البقاء لم يقتل في الجهاد ومن قدر له الموت لم يبق وان لم يجاهد وهو المراد من قوله يحيي ويميت وايضا الذي قتل في الجهاد لو انه ما خرج الى الجهاد لكان يموت لا محالة فاذا كان لا بد من الموت فلان يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم كان ذلك خيرا له من ان يموت من غير فائدة وهو المراد من قوله ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فهذا هو المقصود من الكلام ثم في الآية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في المراد بقوله كالذين كفروا فقال قوم هو على اطلاقه يدخل فيه كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا او لم يكن وقال اخرون هذا مخصوص بالمنافقين لان هذه الآيات من اولها الى اخرها مختصة بشرح احوالهم وقال اخرون هذا مختص بعبد الله بن ابي ابن سلول ومعتب بن قشير وسائر اصحابهم وعلى هذين القولين فالآية تدل على ان الايمان ليس عبارة عن الاقرار باللسان كما يقوله الكرامية اذ لو كان كذلك لكان المنافق مؤمنا ولو كان مؤمنا لما سماه الله كافرا المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قوله وقالوا لاخوانهم اي لاجل اخوانهم كقوله وقال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واقول تقرير هذا الوجه انهم لما قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا هذا يدل على ان اولئك الاخوان كانوا ميتين ومقتولين عند هذا القول فوجب ان يكون المراد من قولهم وقالوا لاخوانهم قالوا ذلك لاجل اخوانهم ولا يكون المراد هو انهم ذكروا هذا القول مع اخوانهم المسئلة الثالثة قوله لاخوانهم يحتمل ان يكون المراد منه الاخوة في النسب وان كانوا مسلمين كقوله تعالى والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا فان الاخوة في هذه الآيات اخوة في النسب لا اخوة في الدين فلعل اولئك المقتولين من المسلمين كانوا من اقارب المنافقين والمنافقون ذكروا هذا الكلام ويحتمل ان يكون المراد من هذه الاخوة المشاكلة في الدين واتفق ان صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك المسئلة الرابعة المنافقون كانوا يظنون ان الخارج منهم لسفر بعيد وهو المراد بقوله اذا ضربوا في الارض والخارج الى الغزو وهو المراد بقوله او كانوا غزى اذا نالهم موت او قتل فذلك انما ناله بسبب السفر والغزو وجعلوا ذلك سببا لتنفير الناس عن الجهاد وذلك لان في الطباع محبة الحيوة وكراهة الموت والقتل فاذا قيل للمرء ان تحرزت من السفر والجهاد فانت سليم طيب العيش وان تقحمت احدهما وصلت الى الموت والقتل فالغالب انه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب في ملازمة البيت وكان ذلك من مكايدة المنافقين في تنفير المؤمنين عن الجهاد فان قيل فلما ذا ذكر بعد الضرب في الارض الغزو وهو داخل فيه قلنا لان الضرب في الارض يراد به الابعاد في السفر لا ما يقرب منه وفي الغزو لا فرق بين بعيده وقريبه اذ الخارج من المدينة الى جبل احد لا يوصف بانه ضارب في الارض مع قرب المسافة وان كان غازيا فهذه فائدة افراد الغزو عن الضرب في الارض المسئلة الخامسة في الآية اشكال وهو ان قوله وقالوا لاخوانهم يدل على الماضي وقوله اذا ضربوا يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما بل كان يقال وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا او حين ضربوا لم يكن فيه اشكال والجواب عنه من وجوه الاول ان قوله قالوا تقديره يقولون فكأنه قيل لا تكونوا كالذين كفروا ويقولون

هوانهم

لاخوانهم كذا وكنا وانما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لفائدتين احديهما ان الشيء الذي يكون لازم الحصول
في المستقبل قد يعبر عنه بانه حدث او هو حادث قال تعالى اتى امر الله وقال انك ميت فههنا لو وقع
التعبير عنه بلفظ المستقبل لم تكن فيه مبالغة اما لو وقع التعبير عنه بلفظ الماضي دلت ذلك على ان
جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة قد بلغ الغاية وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن
الواقع الفائدة الثانية انه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على انه ليس المقصود الاخبار عن
صدور هذا الكلام بل المقصود الاخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة فهذا هو الجواب المعتمد عندي
الوجه الثاني في الجواب ان الكلام خرج على حكاية الحال الماضية والمعنى ان اخوانهم اذا ضربوا في الارض
فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا فمن اخبر عنهم بعد ذلك لا بد وان يقول قالوا فهذا هو المراد
بقولنا خرج هذا الكلام على حكاية الحال الماضية الوجه الثالث قال قطرب كلمة اذ واذا يجوز اقامة كل
واحد منهما مقام الاخر واقول وهذا الذي قاله قطرب كلام حسن وذلك لانا اذا جوزنا اثبات
اللغات بالشعر المجهول المنقول عن القائل المجهول فلان يجوز اثباتها بالقرآن العظيم كان اولى واقصى
ما في الباب ان يقال اذا حقيقة في المستقبل ولكن لم لا يجوز استعماله في الماضي على سبيل المجاز لما بينه
وبين كلمة اذ من المشابهة الشديدة وكثيرا ارى النحويين متحيرين في تقرير الالفاظ الواردة في القرآن
فاذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به وانا شديد التعجب منه فانهم اذا جعلوا ورود ذلك البيت
المجهول على وفقه دليلا على صحته فلان يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته كان اولى المسئلة السادسة
غزى جمع غاز كالقول والركع والسجد جمع قائل وراكع وساجد ومثله من الناقص عاف وعفى ويجوز ايضا
غزاة وقضاة ورماة في جمع الغازي والرامي ومعنى الغزو في كلام العرب قصد العدو والمغزى
المقصد المسئلة السابعة قال الواحدي في الاية محذوف يدل عليه الكلام والتقدير اذا ضربوا في الارض
فماتوا او كانوا غزى فقتلوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فقوله ما ماتوا وما قتلوا يدل على موتهم وقتلهم
ثم قال تعالى ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم فيه وجهان الاول ان التقدير انهم قالوا ذلك الكلام
ليجعل الله ذلك الكلام حسرة في قلوبهم مثل ما يقال ربيته ليؤذيني ونصرته ليقهرني ومثله قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في بيان ان ذلك القول كيف
استعقب حصول الحسرة في قلوبهم وجوها الاول ان اقارب ذلك المقتول اذا سمعوا هذا الكلام ازداد
الحسرة في قلبهم لانه يعتقد انه لو بالغ في منعه عن ذلك السفر وعن ذلك الغزو لبقي فذلك الشخص انما مات احدهم
او قتل بسبب ان هذا الانسان قصر في منعه فيعتقد السامع لهذا الكلام انه هو الذي تسبب الى موت
ذلك الشخص العزيز عليه او قتله ومتى اعتقد في نفسه ذلك فلا شك انه تزداد حسرته وتلهفه اما
المسلم المعتقد في ان الحيوة والموت لا تكون الا بتقدير الله وقضائه لم يحصل البتة في قلبه شيء من هذا النوع
من الحسرة فثبت ان تلك الشبهة التي ذكرها المنافقون لا تفيدهم الا زيادة الحسرة والاسف الوجه الثاني
ان المنافقين اذا القوا هذه الشبهة الى اخوانهم تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه فاذا اشتغل المسلمون
بالجهاد والغزو ووصلوا بسببه الغنائم العظيمة والاستيلاء على الاعداء والفوز بالاماني بقي ذلك المتخلف
عند ذلك في الخيبة والحسرة الوجه الثالث ان هذه الحسرة انما تحصل يوم القيمة في قلوب المنافقين
اذا رأوا تخصيص الله المجاهدين بمزيد الكرامات واعلاء الدرجات وتخصيص هؤلاء المنافقين بمزيد الخزي
واللعن والعقاب الوجه الرابع ان المنافقين اذا اوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا
منهم قبولا لها فرحوا بذلك من حيث انه راج كيدهم ومكرهم على اولئك الضعفة فالله تعالى يقول انه سيصير
ذلك حسرة في قلوبهم اذا علموا انهم كانوا على الباطل في تقرير هذه الشبهة الوجه الخامس ان جدهم
واجتهادهم وتكثيرهم الشبهات والقاء الضلالات يعمي قلوبهم فيقعون عند ذلك في الحيرة والخيبة وضيق
الصدر وهو المراد بالحسرة كقوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا الوجه السادس انهم متى
القوا هذه الشبهات على اقوياء المسلمين لم يلتفتوا اليهم فيضيع سعيهم ويبطل كيدهم فيحصل الحسرة في قلوبهم
والقول الثاني في تفسير الاية ان اللام في قوله ليجعل الله متعلقة بما دل عليه النهي والتقدير لا تكونوا مثلهم
حتى يجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم لان مخالفتهم فيما يقولون ويعتقدون ومضادتهم
مما يغمهم ويغيظهم ثم قال تعالى والله يحيي ويميت وفيه وجهان الاول ان المقصود منه بيان الجواب عن هذه
الشبهة وتقريره ان المحيي والمميت هو الله ولا تأثير لشيء اخر في الحيوة والموت وان علم الله لا يتغير وان
حكمه لا ينقلب وان قضاءه لا يتبدل فكيف ينفع الجلوس في البيت من الموت فان قيل ان كان القول بان
قضاء الله تعالى لا يتبدل يمنع من كون الجد والاجتهاد مفيدا في الحذر عن القتل والموت فكذا القول
بان قضاء الله لا يتبدل وجب ان يمنع من كون العمل مفيدا في الاحتراز عن عقاب الاخرة وهذا يمنع من
لزوم التكليف والمقصود من هذه الايات تقرير الامر بالجهاد والتكليف واذا كان هذا الجواب يفضي بالاخرة
الى سقوط التكليف كان هذا الكلام يفضي ثبوته الى نفيه فيكون ساقطا والجواب الحسن ان التكليف عندنا
غير معلل بعلة ورعاية مصلحة بل عندنا انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد الوجه الثاني في تأويل الاية انه
ليس الغرض من هذا الكلام الجواب عن تلك الشبهة بل المقصود انه تعالى لما نهى المؤمنين عن ان يقولوا مثل قول
المنافقين قال والله يحيي ويميت يريد يحيي قلوب اوليائه واهل طاعته باليقين والنور والعرفان ويميت
قلوب اعدائه من المنافقين بالضيق والخذلان ثم قال والله بما تعملون بصير فيه مسئلتان المسئلة الاولى
المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم ذكره من طريقة المؤمنين وطريقة المنافقين المسئلة الثانية
قرا ابن كثير وحمزة والكسائي يعملون كناية عن الغائبين والتقدير ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله

بما يعملون

بما يعملون والباقون بالتاء على الخطاب بتكون وفقا لما قبله في قوله ولا تكونوا كالذين كفروا ولما بعده في قوله
ولئن قتلتم في سبيل الله او متم ثم قال تعالى ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون
اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن شبهة المنافقين وتقريره ان هذا الموت لا بد واقع ولا محيص للانسان
من ان يقتل او يموت فاذا وقع هذا الموت والقتل في سبيل الله وفي طلب رضوانه خير من ان يحصل ذلك في طلب
الدنيا ولذاتها التي لا ينتفع الانسان بها بعد الموت البتة وهذا جواب في غاية الحسن والقوة وذلك لان
الانسان اذا توجه الى الجهاد اعرض قلبه عن الدنيا واقبل على الاخرة فاذا مات فكانه تخلص عن العدو
ووصل الى المحبوب واذا جلس في بيته خائفا من الموت حريصا على جمع الدنيا فاذا مات فكانه حجب عن
المعشوق والقي في دار الغربة ولا شك في كمال سعادة الاول وكمال شقاوة الثاني وفي الاية مسائل المسئلة
الاولى قرأ نافع وحمزة والكسائي متم بكسر الميم والباقون بضم الميم والاولون اخذوه من مات يمات
مت مثل هاب يهاب هبت وخاف يخاف خفت روى المبرد هذه اللغة فان صح فقد صحت هذه القراءة
واما قراءة الجمهور فهي ماخوذة من مات يموت مثل قال يقول قلت المسئلة الثانية قال الواحدي اللام
في قوله لئن قتلتم لام القسم بتقدير والله لئن قتلتم في سبيل الله واللام في قوله لمغفرة من الله ورحمة
جواب القسم ودل الله على ان ما هو داخل عليه جزاء والاصوب عندي ان يقال هذا اللام للتاكيد فيكون
المعنى ان وجب ان تموتوا او تقتلوا في سفركم وغزوكم فكذلك يجب ان تفوزوا بالمغفرة ايضا فلماذا تحترزون
عنه كانه قيل ان الموت والقتل غير لازم الحصول ثم بتقدير ان يكون لازما فانه يستعقب لزوم المغفرة
فكيف يليق بالعاقل ان يحترز عنه المسئلة الثالثة قرأ حفص عن عاصم يجمعون بالياء على سبيل الغيبة
والباقون بالتاء على وجه الخطاب اما وجه الغيبة فالمعنى ان مغفرة الله خير مما يجمعه هؤلاء المنافقون
من حطام الدنيا الفاني واما وجه الخطاب فالمعنى انه تعالى كانه يخاطب المؤمنين فيقول لهم مغفرة الله خير
من الاموال التي يجمعونها في الدنيا المسئلة الرابعة انما قلنا ان رحمة الله ومغفرته خير من نعيم الدنيا لوجوه
احدها ان من يطلب المال فهو في تعب من ذلك الطلب في الحال ولعله لا ينتفع به غدا لانه يموت قبل الغد
واما طلب الرحمة والمغفرة فانه لا بد وان ينتفع غدا لان الله لا يخلف وعده وقد قال فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره وثانيها هب انه بقي الى الغد لكن لعل ذلك المال لا يبقى الى الغد فكم من انسان اصبح اميرا وامسى
اسيرا وخيرات الاخرة لا يزول والباقيات الصالحات خير عند ربك لقوله ما عندكم ينفد وما عند الله
باق وثالثها بتقدير ان تبقى الى الغد ويبقى ما كان الى الغد لكن لعله يحدث حادث يمنعك عن الانتفاع به مثل
مرض والم وغيرهما ومنافع الاخرة ليست كذلك ورابعها بتقدير انه في الغد يمكنك الانتفاع بذلك المال
ولكن لذات الدنيا مشوبة بالالام ومنافعها مخلوطة بالمضار وذلك مما لا يخفى واما منافع الاخرة فليست
كذلك وخامسها هب ان تلك المنافع تحصل في الغد خالصة عن الشوائب ولكنها لا تدوم ولا تستمر بل
تنقطع وتفنى وكلما كانت اللذة اقوى واكمل كان التاسف والتحسر عند فوتها اشد واعظم ومنافع الاخرة
مصونة عن الانقطاع والزوال وسادسها ان منافع الدنيا جسمانية ومنافع الاخرة عقلية والجسمانية
خسيسة والعقلية شريفة الا ترى ان انتفاع الحمار بلذة بطنه وفرجه لا يساوي ابتهاج الملائكة
المقربين عند اشراقها بالانوار الالهية فهذه المعاقد الستة تنبهك على ما لا نهاية له من الوجوه الدالة
على صحة قوله لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فان قيل كيف تكون المغفرة موصوفة بانها خير
مما يجمعون ولا خير فيما يجمعون اصلا قلنا ان الذي يجمعونه في الدنيا قد يكون من باب الحلال الذي يعد
خيرا وايضا هذا وارد على حسب قولهم ومعتقدهم ان تلك الاموال خيرات فقيل المغفرة خير من هذه
الاشياء التي تظنونها خيرات ثم قال تعالى ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون واعلم انه تعالى رغب المجاهدين
في الاية الاولى بالحشر الى مغفرة الله وفي هذه الاية زاد فاعلم الدرجات فرغبهم هنا بالحشر الى الله
يروى ان عيسى ابن مريم مر بقوم قد نحلت ابدانهم واصفرت وجوههم ورأى عليهم اثار العبادة فقال
ماذا تطلبون فقالوا نخشى عذاب الله فقال هو اكرم من ان لا يخلصكم من عذابه ثم مر باقوام اخرين
فرأى عليهم تلك الاثار فسألهم فقالوا نطلب الجنة والرحمة فقال هو اكرم من ان يمنعكم رحمته ثم مر
بقوم ثالث ورأى اثار العبودية عليهم اكثر فسألهم فقالوا نعبده لانه الهنا ونحن عبيده لا لرغبة
ولا لرهبة فقال انتم العبيد المخلصون والمتعبدون المحقون فانظر في ترتيب هذه الايات فانه قال في
الاية الاولى لمغفرة من الله وهو اشارة الى من يعبده خوفا من عقابه ثم قال ورحمة وهو اشارة الى من يعبده
لطلب الثواب ثم قال في خاتمة الاية الثانية لالى الله تحشرون وهو اشارة الى من يعبد الله لمحض الربوبية
والعبودية وهذا اعلى المقامات وابعد النهايات في العبودية وفي علو الدرجة الا ترى انه تعالى شرف
الملائكة بهذه فقال ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقال للمقربين من اهل الثواب عند مليك مقتدر فبين
ان هؤلاء الذين بذلوا انفسهم واموالهم في طاعته ومجاهدة عدوه يكون حشرهم اليه واستبشارهم
بكرمه وتمتعهم بشروق نور ربوبيته وهذا مقام فيه [illegible]
ولنرجع الى التفسير الاية كانه قيل ان كرهتم الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم اياما قليلة في الدنيا
مع تلك اللذات الخسيسة ثم تتركونها لا محالة فيكون لذاتها لغيركم وتبعاتها عليكم اما اذا احترزتم عن لذات
الدنيا وطلبتم رضوان الله بذلتم النفس والمال في طلبه كان حشركم الى الله ووقوفكم على عتبة رحمته وذلك
فشتان بين هاتين الدرجتين والمنزلتين ثم قال تعالى في قوله لالى الله تحشرون دقائق احدها انه لم يقل
تحشرون الى الله بل قال لالى الله تحشرون وهذا يفيد الحصر معناه الى الله يحشر العاملون لا الى غيره
وهذا يدل على انه لا حاكم في ذلك اليوم ولا نافع ولا ضار الا هو كما قال تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار

المسئلة الخامسة [illegible]

وقال والامر يومئذ لله وثانيها انه ذكر من اسماء الله هذا الاسم لانه اعظم الاسماء وهو دال على كمال الرحمة
وكمال القهر فهو لدلالته على كمال الرحمة اعظم انواع الوعد ولدلالته على كمال القهر اشد انواع الوعيد وثالثها
ادخال لام التاكيد في اسم الله حيث قال لالى الله وهذا ينبهك على ان الالهية تقتضى هذا الحشر والنشر كما قال
ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ورابعها ان قوله تحشرون فعل ما لم يسم فاعله مع ان
فاعل ذلك الحشر هو الله وانما لم يقع التصريح به لانه تعالى هو العظيم الكبير الذى شهدت العقول بانه هو
الذى يبدئ ويعيد ومنه الانشاء والاعادة فترك التصريح فى مثل هذه المواضع ادل على العظمة
ونظيره قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك وخامسها انه اضاف حشرهم الى غيرهم وذلك ينبه العقل على ان
جميع الخلق مضطرون فى قبضة القدرة ونفاذ المشيئة فهم سواء كانوا احياء او امواتا لا يخرجون عن
قهر الربوبية وكبرياء الالهية وسادسها ان قوله تحشرون خطاب مع الكل فهو يدل على ان جميع العالمين
يحشرون ويوقفون فى عرصة القيمة وبساط العدل فيجمع المظلوم مع الظالم والمقتول مع القاتل والحق
سبحانه يحكم بين عبيده بالعدل المبرأ عن الجور كما قال ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فمن تامل فى قوله لالى
الله تحشرون وساعده التوفيق علم ان هذه الفوائد التى ذكرناها كالقطرة من بحار الاسرار المودعة فى هذه
الاية وتمسك القاضى بهذه الاية على ان المقتول ليس بميت قال لان قوله ولئن متم او قتلتم يقتضى عطف
المقتول على الميت وعطف الشئ على نفسه ممتنع قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ
القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب
المتوكلين اعلم ان القوم لما انهزموا عن الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول عليه السلام
بالتغليظ والتشديد وانما خاطبهم بالكلام اللين ثم انه تعالى لما ارشدهم فى الايات المتقدمة الى ما ينفعهم فى
معاشهم ومعادهم وكان من جملة ذلك ان عفى عنهم زاد فى الفضل والاحسان والكرم بان مدح الرسول على عفوه
عنهم وترك التغليظ عليهم فقال فبما رحمة من الله لنت لهم ومن انصف علم ان هذا ترتيب حسن فى الكلام وفى
الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان لينه صلى الله عليه وسلم مع القوم عبارة عن حسن خلقه مع القوم قال
تعالى واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وقال خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقال
وانك لعلى خلق عظيم وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف
رحيم وقال عليه السلام لا حلم احب الى الله من حلم امام ورفقه ولا جهل ابغض الى الله من جهل امام وخرقه
ولما كان عليه السلام امام العالمين وجب ان يكون اكثرهم حلما واحسنهم خلقا وروى ان امرأة عثمان دخلت
على النبى عليه السلام وكان النبى صلى الله عليه وسلم وعلى يغسلان السلاح فقالت ما فعل ابن عفان
اما والله لا تجدونه الا القوم فقال لها على رضى الله عنه الا ان عثمان فضح الزمان اليوم فقال النبى
عليه السلام مه وروى انه قال حينئذ اعيانى ازواج الاخوات ان يتحابوا ولما دخل عليه عثمان مع صاحبيه
ما زاد على ان قال لقد ذهبتم فيها عريضة وروى عن بعض الصحابة انه قال لقد احسن الله الينا كل الاحسان
كنا مشركين فلو جاءنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الدين جملة وبالقرآن دفعة لثقلت هذه التكاليف
علينا فما كنا ندخل فى الاسلام ولكنه دعانا الى كلمة واحدة فلما قبلنا وعرفنا حلاوة الايمان قبلنا ما وراءها
كلمة بعد كلمة على سبيل الرفق الى ان تم الدين وكملت الشريعة وروى انه عليه السلام قال انما انا لكم مثل
الوالد لولده فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها واعلم ان سر الامر فى حسن
الخلق امران اعتبار حال القابل واعتبار حال الفاعل اما اعتبار حال القابل فلان جواهر النفوس مختلفة
بالماهية كما قال عليه السلام الارواح جنود مجندة وقال الناس معادن كمعادن الذهب
والفضة وكما انها فى جانب النقصان تنتهى الى غاية البلادة والبلاهة والنذالة واستيلاء الشهوة والغضب
عليها واستيلاء حب المال والجاه عليها فكذلك فى جانب الكمال قد تنتهى الى غاية القوة والجلالة اما فى القوة
النظرية فيكون كما وصفه الله بقوله نور على نور وقوله وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما واما
فى القوة العملية فكما وصفه الله بقوله وانك لعلى خلق عظيم كانها من جنس ارواح الملائكة فلا تنقاد
للشهوة ولا تميل لدواعى الغضب ولا تتأثر من حب المال والجاه فان من تأثر عن شئ كان المتأثر اضعف
من المؤثر فالنفس اذا مالت الى هذه المحسوسات كانت روحانيتها اضعف من الجسمانية واذا لم
تلتفت اليها كانت روحانيتها مستعلية على الجسمانية وهذه الجواهر طاهرة وكانت نفسه المقدسة فى
غاية الجلالة والكمال فى هذه الصفات فثبت ان اعتبار حال القابل ...
... الحوادث الارضية مستندة الى الاسباب الالهية ...
القدر فلا جرم اذا فاته مطلوب لم يغضب واذا حصل له محبوب لم يأنس به لانه مطلع على الروحانيات
التى هى اشرف من هذه الجسمانيات ... هذا العالم ... لذاتها وطيباتها لا ينفعل ولا يغضب
على احد بسبب فوات شئ من منافعها ومن كان كذلك كان حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق
ولما كانت صلوات الله عليه اكمل البشر فى هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق لا جرم كان عليه السلام
فى حسن الخلق اكمل البشر المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية فى مسئلة القضاء والقدر فقالوا انه تعالى بين ان حسن خلقه مع الخلق
انما كان بسبب رحمة الله فنقول رحمة الله عند المعتزلة
عامة فى حق المكلفين وكل ما فعله مع محمد صلى الله عليه وسلم من الهداية والدعوة والبيان والارشاد
فقد فعل مثل ذلك مع ابليس وفرعون وهامان وابى جهل وابى لهب فاذا كان عندهم كل ما فعله الله
مع المكلفين فى هذا الباب مشترك فيه بين اصفى الاصفياء وبين اشقى الاشقياء لم يكن اختصاص بعضهم
بحسن الخلق وكمال الطريقة مستفادا من رحمة الله وكان على هذا القول تخصيص الرسول بهذه رحمة الله

باطلاع

باطلاع ... هذا باطلا تعلق الآن جميع افعال العباد بقضاء الله وقدره والمعتزلة يحملون هذا على
زيادة الالطاف وهذا فى غاية البعد لان كل ما كان ممكنا من الالطاف فقد فعله فى حق الكفار
والذى يستحقه المكلف بناء على طاعته من زيادة الالطاف فذلك فى الحقيقة انما اكتسبه بنفسه
لا من الله لانه مبنى على فعل الطاعة ...
اليه وكان ذلك القصد ... المسئلة الثالثة ذهب الاكثرون الى ان ما فى قوله فبما رحمة
صلة زائدة قالوا ومثله فى القرآن كثير كقوله عما قليل ليصبحن وقوله فبما نقضهم مما خطيئاتهم
والعرب قد تزيد فى الكلام للتأكيد ما يستغنى عنه قال تعالى فلما ان جاء البشير القاه فلما جاء
فاكد بان وقال المحققون دخول اللفظ المهمل الضائع فى كلام احكم الحاكمين غير جائز وههنا يجوز ان
يكون ما استفهاما للتعجب تقديره فباى رحمة من الله لنت لهم وذلك لان جنايتهم لما كانت عظيمة ثم انه
ما اظهر البتة تغليظا فى القول ولا خشونة فى الكلام علموا ان هذا لا يتأتى الا بتأييد ربانى وتسديد
الهى فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التأييد والتسديد فقيل فباى رحمة من الله لنت لهم وهذا
هو الاصوب عندى المسئلة الرابعة اعلم ان هذه الاية دلت على ان رحمة الله هى المؤثرة فى صيرورة
محمد صلى الله عليه وسلم رحيما بالامة فاذا تاملت حقيقة هذه الاية عرفت دلالتها على انه لا رحيم
الا الله تعالى والذى يقرر ذلك وجوه احدها انه لولا ان الله تعالى القى فى قلب عبده داعية الخير والرحمة
واللطف لم يفعل شيئا من ذلك واذا القى فى قلبه هذه الداعية فعل هذه الافعال لا محالة وعلى هذا
التقدير فلا رحمة الا لله وثانيها ان كل رحيم سواه فانه يستفيد برحمته عوضا اما هربا من العقاب
او طلبا للثواب او طلبا للذكر الجميل فان فرضنا صورة خالية عن هذه الامور كان السبب هو الرقة الجنسية
فان من راى حيوانا فى الم رق قلبه وتألم بسبب مشاهدته اياه فى الالم فيخلصه من ذلك لدفع تلك الرقة
عن قلبه فلو لم يوجد شئ من هذه الاغراض لم يرحم البتة اما الحق سبحانه فهو الذى يرحم لا لغرض من
هذه الاغراض فلا رحمة الا لله وثالثها ان كل من رحم غيره فانه انما يرحمه بان يعطيه مالا او يبعد
عنه سببا من اسباب البلاء الا ان المرحوم لا ينتفع بذلك المال الا مع سلامة الاعضاء وهى ليست الا من
الله فلا رحمة فى الحقيقة الا لله واما فى الظاهر فكل من اعانه الله على الرحمة سمى رحيما قال عليه السلام
الراحمون يرحمهم الرحمن وقال فى صفة محمد عليه السلام بالمؤمنين رؤف رحيم ثم قال تعالى ولو كنت
فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واعلم ان من كمال رحمة الله فى حق محمد عليه السلام انه عرفه مفاسد
الفظاظة والغلظة وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدى الفظ الغليظ الجانب السيئ الخلق
يقال فظظت تفظ فظاظة وفظاظا وانت فظ واصله فظظ كقولك حذر من حذرت وفرق من فرقت
الا ان ما كان من المضاعف على هذا الوزن يدغم نحو رجل صب واصله صبب واما الفض بالضاد فهو تفريق
الشئ وانفض القوم تفرقوا قال تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها ومنه فضضت الكتاب
ومنه يقال لا يفضض الله فاك فان قيل ما الفرق بين الفظ وبين غليظ القلب قلنا الفظ الذى يكون سيئ
الخلق وغليظ القلب هو الذى لا يتأثر قلبه عن شئ فقد يكون الانسان سيئ الخلق ولا يؤذى احدا
ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم فظهر الفرق من هذا الوجه المسئلة الثانية ان المقصود من البعثة ان يبلغ الرسول
تكاليف الله الى الخلق وهذا المقصود لا يتم الا اذا مالت قلوبهم اليه وسكنت نفوسهم لديه وهذا المقصود
لا يتم الا اذا كان رحيما كريما يتجاوز عن ذنبهم ويعفو عن اساءتهم ويخصهم بوجوه البر والمكرمة
والشفقة فلهذه الاسباب وجب ان يكون الرسول مبرأ عن سوء الخلق وكما يكون كذلك وجب ان يكون
مبرأ عن غليظ القلب بل يكون كثير الميل الى اعانة الضعفاء كثير القيام باعانة الفقراء كثير التجاوز
عن سيئاتهم كثير الصفح عن زلاتهم فلهذا المعنى قال ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا ولو انفضوا
من حولك فات المقصود من البعثة والرسالة وحمل القفال هذه الاية على واقعة احد فقال فبما رحمة
من الله لنت لهم يوم احد حين عادوا اليك بعد الانهزام ولو كنت فظا غليظ القلب وشافهتهم بالملامة
على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام فكان ذلك
مما يطمع العدو فيك وفيهم المسئلة الثالثة اللين والرفق انما يجوز اذا لم يفض الى اهمال حق من حقوق الله
فاما اذا ادى الى ذلك لم يجز قال تعالى يا ايها النبى جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقال
للمؤمنين فى اقامة حد الزنا ولا تأخذكم بهما رافة فى دين الله وههنا دقيقة اخرى وهى انه تعالى منعه من الغلظة
فى هذه الاية وامره بالغلظة فى قوله واغلظ عليهم فههنا نهاه عن الغلظة على المؤمنين وهناك امره
بالغلظة مع الكافرين فهو كقوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقوله اشداء على الكفار رحماء
بينهم وتحقيق القول فيه ان طرفى الافراط والتفريط مذمومان والفضيلة فى الوسط فورود الامر مرة
بالغلظة واخرى بالنهى عنها انما كان لاجل ان يتباعد عن الافراط والتفريط فيبقى على الوسط الذى
هو الصراط المستقيم ولهذا السر مدح الله الوسط فقال وكذلك جعلناكم امة وسطا ثم قال واعف
عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الامر واعلم انه تعالى امره فى هذه الاية بثلاثة اشياء اولها بالعفو عنهم
وفيه مسائل المسئلة الاولى ان كمال حال العبد ليس الا فى ان يتخلق باخلاق الله قال عليه السلام تخلقوا
باخلاق الله ثم انه تعالى لما عفى عنهم فى الاية المتقدمة امر الرسول ايضا بان يعفو عنهم ليحصل للرسول
فضيلة التخلق باخلاق الله المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف فاعف عنهم فيما يتعلق بحقك واستغفر لهم
فيما يتعلق بحق الله المسئلة الثالثة ظاهر الامر للوجوب والفاء فى قوله فاعف يدل على التعقيب فههنا يدل على انه
تعالى اوجب عليه ان يعفو عنهم فى الحال وهذا يدل على كمال الرحمة الالهية حيث عفى هو عنهم ثم اوجب على رسوله

رجل صب عاشق مشتاق صح

ان يعفو في الحال عنهم واعلم ان قوله فاعف عنهم ايجاب العفو على الرسول ولما آل الامر الى الامة لم يوجبه
عليهم بل ندبهم اليه فقال والعافين عن الناس والله يحب المحسنين ليعلم ان حسنات الابرار سيئات
المقربين وثانيها قوله فاستغفر لهم وفيه مسائل المسألة الاولى في هذه الاية دلالة قوية على انه تعالى
يعفو عن اصحاب الكبائر وذلك لان الانهزام في وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
الى قوله فقد باء بغضب من الله فثبت ان انهزام اهل احد كان من الكبائر ثم انه تعالى نص في الاية المتقدمة
على انه عفا عنهم وامر رسوله في هذه الاية بالعفو عنهم ثم امره بالاستغفار لهم وذلك من ادل الدلائل
على ما ذكرنا المسألة الثانية قوله واستغفر لهم امر له بالاستغفار لاصحاب الكبائر واذا امره بطلب المغفرة
لا يجوز ان لا يجيبه اليه لان ذلك لا يليق بالكرم فدلت هذه الاية على انه تعالى يشفع محمدا صلى الله عليه وسلم
في الدنيا في حق اصحاب الكبائر فبان يشفعه في حقهم في القيامة اولى المسألة الثالثة انه تعالى عفا عنهم اولا
بقوله ولقد عفا الله عنهم ثم امر محمدا صلى الله عليه وسلم في هذه الاية بالاستغفار لهم ولاجلهم كانه قيل له
يا محمد استغفر لهم فاني قد غفرت لهم قبل ان تستغفر لهم واعف عنهم فاني قد عفوت عنهم قبل عفوك عنهم
وهذا يدل على كمال رحمة الله بهذه الامة وثالثها قوله وشاورهم في الامر وفيه مسائل المسألة الاولى
يقال شاور يشاور مشاورة ومشورة والقوم شورى وهي مصدر سمي القوم بها لقولهم اذ هم نجوى قيل
المشاورة ماخوذة من قولهم شرت العسل اشوره اذا اخذته من موضعه واستخرجته وقيل ماخوذ من شرت
الدابة شورا اذا عرضتها والمكان الذي يعرض فيه الدواب يسمى مشوارا كانه بالعرض يعلم خيره وشره فكذا
بالمشاورة يعلم خير الامور وشرها المسألة الثانية الفائدة في انه تعالى امر الرسول بمشاورتهم وجوه
الاول ان مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم اياهم يوجب علو شانهم ورفعة درجتهم وذلك يقتضي
شدة محبتهم له وخلوصهم في طاعته ولو لم يفعل ذلك لكان اهانة بهم فيحصل سوء الخلق والفظاظة الثاني
انه عليه السلام وان كان اكمل الناس عقلا الا ان علوم الخلق متناهية فلا يبعد ان يخطر ببال انسان
من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله لا سيما فيما يتعلق بامور الدنيا فانه عليه السلام قال انتم اعرف بامور دنياكم
وانا اعرف بامور دينكم ولهذا السبب قال عليه السلام ما تشاور قوم قط الا هدوا لارشد امرهم الثالث
قال الحسن وسفين بن عيينة انما امر بذلك ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير سنة في امته الرابع انه عليه
السلام شاورهم في واقعة احد فاشاروا عليه بالخروج وكان ميله الى ان لا يخرج فلما خرج وقع ما وقع
فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على انه بقي في قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية اثر فامره
تعالى بعد تلك الواقعة بان يشاورهم في الوقائع كما شاورهم في تلك الواقعة ليدل على انه لم يبق في قلبه
اثر من تلك الواقعة الخامس وشاورهم في الامر لا لتستفيد منهم رايا وعلما لكن لكي تعلم مقادير عقولهم
وافهامهم ومقادير حبهم لك واخلاصهم في طاعتك فحينئذ يتميز عندك الفاضل عن المفضول فتنزلهم على قدر
منازلهم السادس وشاورهم في الامر لا لانك محتاج اليهم ولكن لاجل انك اذا شاورتهم في الامر اجتهد
كل واحد منهم في استخراج الوجه الاصلح في تلك الواقعة فتصير الارواح متطابقة متوافقة على تحصيل اصلح
الوجوه فيها وتطابق الارواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله وهذا هو السر عند الاجتماع في
الصلوات وهو السر في ان صلاة الجماعة افضل من صلاة المنفرد السابع لما امر الله محمدا صلى الله
عليه وسلم بمشاورتهم دل ذلك على ان لهم عند الله قدرا وقيمة فهذا يفيد ان لهم عند الله قدرا وعند الرسول
قدرا وعند الخلق قدرا الثامن الملك العظيم لا يشاور في المهمات العظيمة الا خواصه المقربين عنده فهؤلاء
لما اذنبوا ثم عفا الله عنهم فربما خطر ببالهم ان الله وان عفا عنا بفضله الا انه ما بقيت لنا تلك الدرجة العظيمة
فبين الله تعالى ان تلك الدرجة العظيمة ما انتقصت بعد التوبة بل انا ازيد فيها وذلك ان قبل هذه الواقعة ما
امرت رسولي بمشاورتكم وبعد هذه الواقعة امرته بمشاورتكم لتعلموا انكم الان اعظم حالا مما كنتم
قبل ذلك والسبب فيه انكم قبل هذه الواقعة كنتم تعولون على اعمالكم وطاعتكم والان تعولون على فضلي
وعفوي فيجب ان تصير درجتكم ومنزلتكم الان اعظم مما كان قبل ذلك لتعلموا ان عفوي اعظم من عملكم
وكرمي اكثر من طاعتكم والوجوه الثلاثة الاول مذكورة والبقية مما خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع والله
اعلم بمراده واسرار كتابه المسألة الثالثة اتفقوا على ان كل ما نزل فيه الوحي من عند الله لم يجز للرسول ان
يشاور الامة فيه لانه اذا جاء النص بطل الراي والقياس فاما ما لا نص فيه فهل تجوز المشاورة في جميع الاشياء
ام لا قال الكلبي وكثير من العلماء هذا الامر مخصوص بالمشاورة في الحروب وحجته ان الالف واللام في لفظ
الامر ليسا للاستغراق لما بينا ان الذي نزل به الوحي لا تجوز المشاورة فيه فوجب حمل الالف واللام هنا
على المعهود السابق والمعهود السابق في هذه الاية انما هو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو فكان قوله وشاورهم
في الامر مختصا بذلك ثم قال القائلون بهذا القول وقد اشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبي صلى الله عليه
وسلم بالنزول على الماء فقبل منه واشار عليه السعدان سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الخندق بترك
مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا فقبل منهما وخرق الصحيفة ومنهم من قال اللفظ عام خص
منه ما نزل به وحي فبقي حجة في الباقي والتحقيق في القول انه تعالى امر اولي الابصار فقال فاعتبروا يا اولي
الابصار وكان عليه السلام سيد اولي الابصار ومدح المستنبطين فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وكان
اكثر الناس عقلا وذكاء وهذا يدل على انه كان مامورا بالاجتهاد اذا لم ينزل عليه الوحي والاجتهاد يتقوى
بالمناظرة والمباحثة فلهذا كان مامورا بالمشاورة وقد شاورهم يوم بدر في الاسارى وكان من امور الدين المسألة
الرابعة ظاهر الامر للوجوب فقوله وشاورهم يقتضي الوجوب وحمل الشافعي ذلك على الندب فقال هذا كقوله عليه السلام
البكر تستامر في نفسها ولو اكرهها الاب على النكاح جاز لكن الاولى ذلك تطييبا لنفسها فكذا ههنا المسألة الخامسة

لكان ذلك

روى الواحدي في البسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس انه قال الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته
في هذه الاية ابو بكر وعمر وعندي فيه اشكال لان الذين امر الله رسوله بمشاورتهم في هذه الاية هم الذين
امره بان يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون فهب ان عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الاية الا ان ابا بكر
ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الاية ثم قال تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله وفيه مسائل المسألة الاولى
المعنى انه اذا حصل الراي المتأكد بالمشورة فلا يجب ان يقع الاعتماد عليه بل يجب ان يكون الاعتماد على
اعانة الله وتسديده وعصمته والمقصود ان لا يكون للعبد اعتماد على شيء الا على الله في جميع الامور المسألة الثانية
دلت الاية على انه ليس التوكل ان يهمل الانسان نفسه كما يقول بعض الجهال والا لكان الامر بالمشاورة منافيا
للامر بالتوكل بل التوكل هو ان يراعي الاسباب الظاهرة ولكن لا يعول بقلبه عليها بل يعول على عصمة الحق
المسألة الثالثة حكي عن جابر بن زيد انه قرأ فاذا عزمت بضم التاء كان الله تعالى قال للرسول اذا عزمت انا فتوكل
وهذا ضعيف من وجهين الاول وصف الله تعالى بالعزم غير جائز ويمكن ان يقال هذا العزم بمعنى الايجاب
والمعنى وشاورهم في الامر فاذا عزمت لك على شيء وارشدتك اليه فتوكل علي ولا تشاور بعد ذلك احدا
والثاني ان القراءة التي لم يقرأ بها احد من الصحابة لا يجوز الحاقها بالقران ثم قال تعالى ان الله يحب المتوكلين
والغرض منه ترغيب المكلفين في الرجوع الى الله والاعراض عن كل ما سوى الله قوله تعالى ان ينصركم الله فلا
غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون وما كان لنبي ان يغل ومن
يغلل يات بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون قال ابن عباس ان ينصركم الله كما نصركم
يوم بدر فلا يغلبكم احد وان يخذلكم كما خذلكم يوم احد لم ينصركم احد وفيه مسائل المسألة الاولى
بين المقصود من الاية الترغيب في الطاعة والتحذير عن المعصية وذلك لانه تعالى بين فيما تقدم ان من اتقى
معاصي الله نصره الله وهو قوله بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من
الملائكة ثم بين في هذه الاية ان من نصره الله فلا غالب له فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين ان من
اطاع الله فقد فاز بسعادة الدنيا والاخرة فانه يفوز بسعادة لا شقاوة معها وبعز لا ذل معه ويصير غالبا
لا يغلبه احد واما من اتى بمعصية فان الله يخذله ومن خذله الله فقد وقع في شقاوة لا سعادة معها وذل
لا عز معه المسألة الثانية احتج الاصحاب بهذه الاية على ان الايمان لا يحصل الا باعانته والكفر لا يحصل الا بخذلانه
والوجه فيه ظاهر لانه دال على ان الامر كله لله المسألة الثالثة قرأ عبيد بن عمير وان يخذلكم من اخذله اذا جعله
مخذولا المسألة الرابعة قوله من بعده فيه وجهان الاول يعني من بعد خذلانه الثاني انه مثل قولك ليس من
يحسن اليك من بعد فلان ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني لما ثبت ان الامر كله بيد الله وانه لا راد لقضائه
ولا دافع لحكمه وجب ان لا يتوكل المؤمن الا عليه وقوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون لا على غيره قوله تعالى وما
كان لنبي ان يغل اعلم انه تعالى لما بالغ في الحث على الجهاد اتبعه بذكر احكام الجهاد ومن جملتها المنع من الغلول
فذكر هذه الاية في هذا المعنى وفيها مسائل المسألة الاولى الغلول هو الخيانة واصله اخذ الشيء في الخفية
يقال غل الجازر والسالخ اذا ابقى في الجلد شيئا من اللحم على طريق الخيانة والغل الحقد الكامن في الصدر
والغلالة الثوب الذي يلبس تحت الثياب والغلل الماء الذي يجري في اصول الشجر لانه مستتر بالاشجار
وتغلغل الشيء اذا تخلل بخفية وقال عليه السلام من بعثناه على عمل فغل شيئا جاء يوم القيامة يحمله على عنقه وقال
هدايا الولاة غلول وقال ليس على المستعير غير المغل ضمان وقال لا اغلال ولا اسلال ويقال اغله اذا وجده
غالا كقولك ابخلته واجبنته اي وجدته كذلك المسألة الثانية قرأ ابن كثير وعاصم وابو عمرو يغل بفتح الياء وضم
الغين اي ما كان لنبي ان يخون وقرأ الباقون من السبعة يغل بضم الياء وفتح الغين اي ما كان للنبي ان يخان واختلفوا
في اسباب النزول فبعضها يوافق القراءة الاولى وبعضها يوافق القراءة الثانية اما النوع الاول ففيه
روايات الاول انه عليه السلام غنم في بعض الغزوات وجمع الغنائم وتأخرت القسمة لبعض الموانع فجاء
قوم وقالوا الا تقسم غنائمنا فقال عليه السلام لو كان لكم مثل احد ذهبا ما حبست عنكم منه درهما
اترون اني اغلكم مغنمكم فانزل الله تعالى هذه الاية الثاني ان هذه الاية نزلت في اداء الوحي كان عليه السلام
يقرا القران وفيه عيب دينهم وسب آلهتهم فسألوه ان يترك ذلك فنزلت هذه الاية الثالث روى عكرمة
وسعيد بن جبير ان الاية نزلت في قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض الجهال لعل النبي عليه السلام اخذها
فنزلت هذه الاية الرابع روي عن ابن عباس من طريق اخر ان اشراف الناس طمعوا ان يخصهم النبي صلى الله عليه وسلم
من الغنائم بشيء زائد فنزلت هذه الاية الخامس روي انه عليه السلام بعث طلائع فغنموا غنائم فقسمها ولم
يقسم للطلائع فنزلت هذه الاية السادس قال الكلبي ومقاتل نزلت هذه الاية حين ترك الرماة المركز يوم
احد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم من اخذ شيئا فهو له وان لا يقسم الغنائم
كما لم يقسمها يوم بدر فقال النبي عليه السلام ظننتم انا نغل فلا نقسم لكم فنزلت هذه الاية واعلم ان على الرواية
الاولى المراد من الاية النهي عن ان يكتم الرسول شيئا من الغنيمة عن اصحابه لنفسه وعلى الروايات الثلاث الاخيرة
يكون المراد نهيه عن الغلول بان يعطي البعض دون البعض واما ما يوافق القراءة الثانية فروي ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما وقعت غنائم هوازن في يده يوم حنين غل رجل بمخيط فنزلت هذه الاية واعلم ان النبي عليه السلام
عظم امر الغلول وجعله من الكبائر عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من فارق روحه جسده
وهو بريء من ثلاث دخل الجنة الكبر والغلول والدين عن عبد الله بن عمر ان رجلا كان على ثقل النبي صلى الله عليه
وسلم يقال له كركرة فمات فقال عليه السلام هو في النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء او عباءة
قد غلها وقال عليه السلام ادوا الخيط والمخيط فانه عار ونار وشنار يوم القيامة وروى رويفع بن ثابت
الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الاخر ان يركب دابة من فيء المسلمين

معنى التوكل

حتى اذا اعجفها ردها ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الاخر ان يلبس ثوبا حتى اذا اخلقه رده وروي انه عليه السلام
جعل سلمان على الغنيمة فجاءه رجل وقال له يا سلمان كان في ثوبي خرق فاخذت خيطا من هذا المتاع
فخطته به فهل علي جناح فقال سلمان كل شيء بقدره فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم القاه في المتاع وروي
ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام بشراك او شراكين من المغنم فقال اصبت هذا يوم خيبر فقال عليه السلام
شراك او شراكان من نار ورمي رجل بسهم في حنين فقال القوم لما مات هنيئا له الشهادة فقال عليه السلام
كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي اخذها من الغنائم قبل قسمتها لتلتهب عليه نارا واعلم انه يستثنى عن هذا
النهي حالتان الحالة الاولى اخذ الطعام واخذ علف الدابة بقدر الحاجة قال عبد الله بن ابي اوفى اصبنا
طعاما يوم خيبر وكان الرجل ياتي ويأخذ منه قدر الكفاية ثم ينصرف وعن سلمان انه اصاب يوم المداين
ارغفة وجبنا وسكينا فجعل يقطع من الجبن ويقول كلوا على اسم الله الحالة الثانية اذا احتاج اليه روي
عن البراء بن مالك انه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فاخذ سيفه وقتله به
المسألة الثالثة اما القراءة بفتح الياء وضم الغين بمعنى ما كان لنبي ان يخون فله تاويلان الاول ان يكون
المراد ان النبوة والخيانة لا يجتمعان وذلك لان الخيانة سبب للعار في الدنيا والنار في الاخرة فالنفس
الراغبة فيها تكون في نهاية الدناءة والنبوة اعلى المناصب الانسانية فلا تليق الا بالنفس التي تكون في غاية
الجلالة والشرف والجمع بين الصفتين في النفس الواحدة ممتنع فثبت ان النبوة والخيانة لا يجتمعان
ونظير هذه الاية قوله ما كان لله ان يتخذ من ولد يعني الالهية واتخاذ الولد لا يجتمعان وقيل اللام منقولة
والتقدير وما كان نبي ليغل كقوله ما كان لله ان يتخذ من ولد اي ما كان الله ليتخذ ولدا الوجه الثاني في تاويل
هذه الاية على هذه القراءة ان يقال ان القوم قد التمسوا منه ان يخصهم بحصة زائدة من الغنائم فلو شك
لو فعل ذلك لكان ذلك غلولا فانزل الله هذه الاية مبالغة في النهي له عن ذلك ونظيره قوله لئن اشركت
ليحبطن عملك وقوله ولو تقول علينا بعض الاقاويل وقوله وما كان لنبي ان يغل اي ما كان يحل له ذلك واذا لم
يحل له لم يفعله ونظيره قوله ولولا اذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا ان نتكلم بهذا اي ما يحل لنا فاذا عرفت هذه
القراءة فنقول بحجة هذه القراءة وجوه احدها ان اكثر الروايات في سبب نزول هذه الاية انهم نسبوا
الرسول عليه السلام الى الغلول فبين تعالى بهذه الاية ان هذه الخصلة لا تليق به وثانيها ان ما هو
من هذا القبيل في التنزيل اسند الفعل فيه الى الفاعل كقوله تعالى ما كان لنا ان نشرك وما كان ليأخذ اخاه
وما كان لنفس ان تموت وما كان الله ليضل قوما وما كان الله ليطلعكم على الغيب ويقال ما كان زيد ليضرب
واذا كان كذلك وجب الحاق هذه الاية بالاعم الاغلب ويؤكده ما حكى ابو عبيدة عن يونس انه كان
يختار هذه القراءة وقال انه ليس في الكلام ما كان لك ان تضرب بضم التاء وثالثها ان هذه القراءة
اختيار ابن عباس فقيل له ان ابن مسعود يقرأ يغل فقال ابن عباس كان النبي يقصدون قتله فكيف لا ينسبونه
الى الخيانة واما القراءة الثالثة يغل بضم الياء وفتح الغين ففي تاويلها وجهان الاول ان يكون المعنى ما كان
للنبي ان يخان واعلم ان الخيانة مع كل احد محرمة وتخصيص النبي بهذه الحرمة فيه فوائد احدها ان المجنى
عليه كلما كان اشرف واعظم درجة كانت الخيانة في حقه افحش والرسول اشرف فكانت الخيانة في حقه
افحش وثانيها ان الوحي كان ياتيه حالا فحالا فمن خانه فربما نزل الوحي فيه فيحصل مع عذاب الاخرة فضيحة
الدنيا وثالثها ان المسلمين كانوا في غاية الفقر في ذلك الوقت فكانت تلك الخيانة هناك افحش الوجه الثاني
في تاويل هذه القراءة ان يكون المعنى ما كان لنبي ان يخون اي ينسب الى الخيانة
[illegible]

يحتمل

يحتمل الا ان الاصل المعتبر في علم القرآن انه يجب اجراء اللفظ على حقيقته الا اذا قام دليل يمنع منه
وههنا لا مانع من هذا الظاهر فوجب اثباته ثم قال تعالى ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه سؤالان السؤال
الاول هلا قيل ثم توفى ما كسبت ليتصل بما قبله والجواب الفائدة في ذكر هذا العموم ان صاحب الغلول
اذا علم ان ههنا مجازيا يجازي كل احد على عمله سواء كان خيرا او شرا علم انه غير متخلص من بينهم مع عظم
ما اكتسب السؤال الثاني المعتزلة يتمسكون بهذا في اثبات كون العبد فاعلا وفي القول بوعيد الفساق
اما الاول فلانه تعالى اثبت الجزاء على كسبه فلو كان كسبه خلقا لله لكان الله تعالى يجازيه على
ما خلقه فيه واما الثاني فلانه تعالى قال في القاتل العمد فجزاؤه جهنم واثبت في هذه الاية ان كل
عامل يصل اليه جزاؤه فيحصل من مجموع الايتين القطع بوعيد الفساق والجواب اما سؤال الفعل فجوابه
المعارضة بالعلم واما سؤال الوعيد فهذا العموم مخصوص في صورة التوبة فكذلك يجب ان يكون
مخصوصا في صورة العفو لدلائل الدالة على العفو ثم قال تعالى وهم لا يظلمون قال القاضي هذا يدل
على ان الظلم ممكن في افعال الله تعالى وذلك بان ينقص من الثواب ويزيد في العقاب قال ولا يتاتى ذلك
الا على قولنا دون قول من يقول من المجبرة اي شيء فعله تعالى فهو عدل وحكمة لانه المالك والجواب
نفي الظلم عنه لا يدل على صحته عليه كما ان قوله لا تاخذه سنة ولا نوم لا يدل على صحتهما عليه قوله تعالى
افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير هم درجات عند الله والله بصير بما
يعملون اعلم انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت اتبعه بتفصيل هذه الجملة فبين ان جزاء المطيعين
ما هو وجزاء المسيئين ما هو فقال افمن اتبع رضوان الله وفي الاية مسائل المسألة الاولى للمفسرين فيه وجوه
الاول افمن اتبع رضوان الله في ترك الغلول كمن باء بسخط من الله في فعل الغلول وهو قول الكلبي والضحاك
الثاني افمن اتبع رضوان الله بالايمان والعمل بطاعته كمن باء بسخط من الله بالكفر به والاشتغال بمعصيته
الثالث افمن اتبع رضوان الله وهم المهاجرون كمن باء بسخط من الله وهم المنافقون الرابع قال الزجاج لما
حمل المشركون على المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه الى ان يحملوا على المشركين ففعله بعضهم
وتركه آخرون فقال افمن اتبع رضوان الله وهم الذين امتثلوا امره كمن باء بسخط من الله وهم الذين لم يقبلوا
قوله قال القاضي كل واحد من هذه الوجوه صحيح ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه لان اللفظ عام فوجب
ان يتناول الكل لان كل من اقدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله افمن اتبع رضوان الله وكل من اخلد الى متابعة
النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله كمن باء بسخط من الله اقصى ما في الباب ان الاية نازلة في واقعة معينة
لكنك تعلم ان عموم اللفظ لا يبطل لاجل خصوص السبب المسألة الثانية قوله افمن اتبع الهمزة فيه للانكار
والفاء للعطف على محذوف تقديره امن اتقى فاتبع رضوان الله المسألة الثالثة قوله باء بسخط اي احتمله ورجع
به وقد ذكرناه في سورة البقرة المسألة الرابعة قرأ عاصم في احدى الروايتين عنه رضوان بضم الراء والباقون
بالكسر وهما مصدران الضم كالكفران والكسر كالحسبان المسألة الخامسة قوله ومأواه جهنم من صلة ما قبله و
التقدير كمن باء بسخط من الله وكان مأواه جهنم فاما قوله وبئس المصير منقطع عما قبله وهو كلام مبتدأ كانه
لما ذكر جهنم اتبعه بذكر صفته المسألة السادسة نظير هذه الاية قوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا
السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم وقوله افمن كان مؤمنا كمن كان
فاسقا لا يستوون وقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين
كالفجار واحتج القوم بهذه الايات على انه لا يجوز من الله تعالى ان يدخل المطيعين في النار وان يدخل
المذنبين في الجنة بهذه الايات وقالوا انه تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد ولولا انه ممتنع في العقل
والا لما حسن هذا الاستبعاد واكد القفال ذلك فقال لا يجوز في الحكمة ان يسوي المسيء بالمحسن لان فيه
اغراء بالمعاصي واباحة لها واهمالا للطاعات ثم قال تعالى هم درجات عند الله وفيه مسائل المسألة الاولى
تقدير الكلام لهم درجات عند الله الا انه حسن هذا الحذف لان اختلاف اعمالهم قد صيرهم بمنزلة الاشياء
المختلفة في ذواتها فكان هذا المجاز ابلغ من الحقيقة والحكماء يقولون ان النفوس الانسانية مختلفة بالماهية
والحقيقة فبعضها ذكية وبعضها بليدة وبعضها مشرقة نورانية وبعضها كدرة ظلمانية وبعضها خيرة
وبعضها نذلة واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الامزجة البدنية بل لاختلاف ماهيات
النفوس ولذلك قال عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقال الارواح جنود مجندة
فاذا كان كذلك ثبت ان الناس في انفسهم درجات لا ان لهم درجات المسألة الثانية هم عائد الى لفظ من في
قوله افمن اتبع ولفظ من يفيد الجمع في المعنى فلهذا صح ان يكون قوله هم عائدا اليه ونظيره قوله افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون فان قوله لا يستوون صيغة الجمع وهو عائد الى من المسألة الثالثة
هم ضمير عائد الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر من اتبع وذكر من باء فهذا الضمير يحتمل ان يكون عائدا الى
الاول والى الثاني واليهما معا فالاحتمالات ليست الا هذه الثلاثة اما الوجه الاول ان يكون عائدا الى
من اتبع وتقديره افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ليسوا سواء بل هم درجات عند الله على حسب
اعمالهم والذي يدل على ان عود هذا الضمير الى من اتبع اولى وجوه الاول ان الغالب في العرف استعمال
الدرجات في اهل الثواب والدركات في اهل العقاب الثاني انه تعالى ذكر وصف من باء بسخط من الله
وهو ان مأواهم جهنم وبئس المصير فوجب ان يكون قوله هم درجات وصفا لمن اتبع رضوان الله الثالث
ان عادة القرآن في الاكثر جارية بان ما كان من الثواب والرحمة فان الله يضيفه الى نفسه وما كان
من العقاب لا يضيفه الى نفسه قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ثم قال كتب عليكم القصاص كتب
عليكم الصيام فلما اضاف هذه الدرجات الى نفسه حيث قال هم درجات عند ربهم علمنا ان ذلك

صفة اهل الثواب ورابعها انه متأكد بقوله تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا الوجه الثالث قوله هم درجات عائد الى من باء والحجة فيه ان الضمير عائد الى الاقرب وهو قول الحسن قال والمراد ان اهل النار متفاوتون في مراتب العذاب وهو كقوله ولكل درجات مما عملوا وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان منها ضحضاحا وغمرا وانا ارجوا ان يكون ابو طالب في ضحضاحها وقال عليه السلام ان اهون اهل النار عذابا رجل يحذى له نعلان من نار يغلي من حرهما دماغه ينادي يا رب وهل يعذب احد عذابي الوجه الثالث ان يكون قوله عائدا الى الكل وذلك لان درجات اهل الثواب متفاوتة ودرجات اهل العقاب ايضا متفاوتة على حسب تفاوت اعمال الخلق لانه تعالى قال ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فلما تفاوتت مراتب الخلق في اعمال المعاصي والطاعات وجب ان تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب المسألة الرابعة قوله عند الله اي في حكم الله وعلمه وهو كما تقول هذه المسألة عند الشافعي كذا وعند ابي حنيفة كذا وبهذا يظهر فساد استدلال المشبهة بقوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله عند مليك مقتدر ثم قال والله بصير بما يعملون والمعنى انه تعالى لما ذكر انه يوفي على كل احد بقدر عمله جزاؤه وهذا لا يتم الا اذا كان عالما بجميع افعال العباد على التفصيل الخالي عن الظن والريب والحسبان ابتعه ببيان كونه عالما بالكل تأكيدا لذلك المعنى وهو قوله والله بصير بما يعملون وذكر محمد بن اسحق صاحب المغازي في تأويل قوله وما كان لنبي ان يغل وجها آخر فقال وما كان لنبي ان يكتم الناس ما بعثه الله به اليهم رغبة في الناس او رهبة عنهم ثم قال افمن اتبع رضوان الله يعني رجح رضوان الله على رضوان الخلق وسخط الله على سخط الخلق كمن باء بسخط من الله ورجح سخط الخلق على سخط الله ورضوان الخلق على رضوان الله ووجه النظم على هذا التقدير انه تعالى لما قال فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر بين ان كل ذلك انما يكون معتبرا اذا كان على وفق الدين فاما اذا كان على خلاف الدين فانه غير جائز فكيف يمكن التسوية بين من اتبع رضوان الله وبين من اتبع رضوان الخلق وهذا الذي ذكره محتمل لانا بينا ان الغلول عبارة عن الخيانة على سبيل الخفية فاما اختصاص هذا اللفظ بالخيانة في الغنيمة فهو عرف حادث قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين اعلم ان في هذا النظم وجوها الاول انه تعالى لما بين خطاء من نسبه الى الغلول والخيانة اكد ذلك بهذه الآية وذلك لان هذا الرسول ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الله تعالى والاعراض عن الدنيا فكيف يليق بمن هذا حاله الخيانة الوجه الثاني انه لما بين خطأهم في نسبة الخيانة اليه فكأنه تعالى يقول لا اكتفي في حقه بان ابين براءته عن الخيانة والغلول ولكني اقول ان وجوده فيكم من اعظم نعمي عليكم فانه يزكيكم عن الطريق الباطل ويعلمكم العلوم النافعة لكم في دنياكم وفي دينكم فاي عاقل يخطر بباله ان ينسب مثل هذا الانسان الى الخيانة الثالث كأنه تعالى يقول انه منكم ومن اهل بلدكم ومن اقاربكم وانتم ارباب الخمول والدناءة فاذا شرفه الله وخصه بمزايا الفضل والاحسان من جميع العالمين حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم فطعنكم فيه واجتهادكم في نسبة القبائح اليه على خلاف العقل الرابع انه لما كان في الشرف والمنقبة بحيث يمن الله به على عباده وجب على كل عاقل ان يعينه باقصى ما يقدر عليه فوجب عليكم ان تحاربوا اعداءه وان تكونوا معه باليد والسيف والسنان واللسان والمقصود منه العود الى ترغيب المسلمين في مجاهدة الكفار وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال الواحدي المن في كلام العرب معان احدها الذي يسقط من السماء وانزلنا عليكم المن والسلوى وثانيها ان تمن بما اعطيت وهو قوله ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وثالثها القطع وهو قوله لهم اجر غير ممنون وان لك لاجرا غير ممنون ورابعها الانعام والاحسان الى من لا يطلب الجزاء منه ومنه قوله هذا عطاؤنا فامنن او امسك وقوله ولا تمنن تستكثر والمنان في صفة الله المعطي ابتداء من غير ان يطلب منه عوضا فقوله لقد من الله على المؤمنين اي انعم عليهم واحسن اليهم ببعثة هذا الرسول المسألة الثانية اعلم ان بعثة الرسول احسان الى كل العالمين وذلك لان وجه الاحسان في بعثته كونه داعيا لهم الى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم الى ثواب الله وهذا عام في حق العالمين لانه مبعوث الى كل العالمين كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الا كافة للناس الا انه لما لم ينتفع بهذا الانعام الا اهل الاسلام فلهذا التأويل خص تعالى هذه المنة بالمؤمنين ونظيره قوله هدى للمتقين مع انه هدى للكل كما قال هدى للناس وقوله انما انت منذر من يخشاها المسألة الثالثة اعلم ان بعثة الرسول احسان من الله الى الخلق ثم انه لما كان الانتفاع بالرسول اكثر كان وجه الانعام في بعثته اكثر وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم كانت مشتملة على امرين احدهما المنافع الحاصلة من اصل البعثة والثاني المنافع الحاصلة بسبب ما فيه من الخصال التي ما كانت موجودة في غيره اما المنفعة الحاصلة بسبب اصل البعثة فهي التي ذكرها الله تعالى في قوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ابو عبد الله الحليمي وجه الانتفاع ببعثة الرسل ليس الا في طريق الدين وهو من وجوه الاول ان الخلق جبلوا على النقصان وقلة الفهم وعدم الدراية فهو صلوات الله عليه يورد عليهم وجوه الدلائل وينقحها وكلما خطر ببالهم شك او شبهة ازالها واجاب عنها والثاني ان الخلق وان كانوا يعلمون انه لا بد لهم من خدمة مولاهم ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة فهو يشرح تلك الكيفية لهم حتى يقدموا على الخدمة آمنين من الغلط ومن الاقدام على ما لا ينبغي الثالث ان الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والتواني والملالة فهو يورد عليهم انواع الترغيبات والترهيبات حتى انه كلما عرض لهم كسل او فتور نشطهم للطاعة

ضحضاح قريب القعر والغمر الماء الكثير

وما ارسلناك

ورغبهم

ورغبهم فيها الرابع ان انوار عقول الخلق تجري مجرى انوار البصر ومعلوم ان الانتفاع بنور البصر لا يكمل الا عند سطوع نور الشمس ونور عقل النبي يجري مجرى طلوع الشمس فتقوى العقول بنور عقله ويظهر لهم من لوائح الغيب ما كان مستترا عنهم قبل ظهوره فهذه اشارة الى فوائد اصل البعثة واما المنافع الحاصلة بسبب ما كان في محمد صلى الله عليه وسلم من الصفات فامور ذكرها الله تعالى في هذه الآية اولها قوله من انفسهم واعلم ان وجه الانتفاع بهذا من وجوه الاول انه عليه السلام ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم وهم كانوا عارفين باحواله مطلعين على جميع افعاله واقواله فما شاهدوا منه من اول عمره الى آخره الا الصدق والعفاف وعدم الالتفات الى الدنيا والبعد عن الكذب والملازمة على الصدق ومن عرف احواله من اول عمره الى آخره وملازمته الصدق والامانة وبعده عن الكذب والخيانة ثم ادعى النبوة والرسالة التي يكون الكذب في مثل هذه الدعوى اقبح انواع الكذب يغلب على ظن كل احد انه صادق في هذه الدعوى الثاني انهم كانوا عالمين بانه لم يتلمذ لاحد ولم يقرأ كتابا ولم يمارس درسا وتكرارا وانه الى تمام الاربعين لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة ثم انه بعد الاربعين ادعى الرسالة وظهر على لسانه من العلوم ما لم يظهر على احد من العالمين ثم انه يذكر قصص المتقدمين واحوال الانبياء الماضين على الوجه الذي كان موجودا في كتبهم فكل من له عقل سليم علم انه لا يتأتى الا بالوحي السماوي والالهام الالهي الثالث انه بعد ادعاء النبوة عرضوا عليه الاموال والازواج ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت الى شيء من ذلك بل قنع بالفقر وصبر على المشقة ولما علا امره وعظم شأنه واخذ البلاد وعظمت الغنائم لم يغير طريقته في البعد عن الدنيا والدعوة الى الله والكاذب انما يقدم على الكذب ليجد الدنيا فاذا وجدها تمتع بها وتوسع فيها فلما لم يفعل شيئا من ذلك علم انه كان صادقا الرابع ان الكتاب الذي جاء به ليس فيه الا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة واثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير الطاعات ومعلوم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وكتابه ليس الا في تقرير هذين الامرين علم كل عاقل كونه صادقا فيما يقوله الخامس ان قبل مجيئه كان دين العرب اركك الاديان وهو عبادة الاوثان واخلاقهم اردأ الاخلاق وهي النهب والغارة والقتل واكل الاطعمة الردية ثم لما بعث الله محمدا عليه السلام نقلهم الله ببركة مقدمه من تلك الدرجة التي هي اخس الدرجات الى ان صاروا افضل الامم في العلم والزهد والعبادة وعدم الالتفات الى الدنيا وطيباتها ولا شك ان فيه اعظم المنة اذا عرفت هذه الوجوه فنقول ان محمدا عليه السلام لما ولد فيهم ونشأ فيما بينهم كانوا مشاهدين لهذه الاحوال مطلعين على هذه الدلائل فكان ايمانهم به مع مشاهدة هذه الاحوال اسهل مما اذا لم يكونوا مطلعين على هذه الاحوال فلهذه المعاني من الله عليهم بكونه مبعوثا منهم فقال اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم وفيه وجه آخر من المنة وذلك لانه صار شرفا للعرب وفخرا لهم كما قال وانه لذكر لك ولقومك وذلك لان الافتخار بابراهيم عليه السلام كان مشتركا فيه بين اليهود والنصارى والعرب ثم اليهود والنصارى كانوا يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة والانجيل فما كان للعرب ما يقابل ذلك فلما بعث الله محمدا وانزل القرآن صار شرف العرب بذلك زائدا على شرف جميع الامم فهذا هو وجه الفائدة في قوله من انفسهم ثم قال يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة واعلم ان كمال حال الانسان في امرين في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وبعبارة اخرى للنفس الانسانية قوتان نظرية وعملية والله تعالى انزل الكتاب على محمد صلى الله عليه وسلم ليكون سببا لتكميل الخلق في هاتين القوتين فقوله يتلو عليهم آياته اشارة الى كونه مبلغا لذلك الوحي من عند الله الى الخلق وقوله ويزكيهم اشارة الى تكميل القوة العملية بسبب طهارتهم عن طرفي الافراط والتفريط وبقائهم على الوسط بين الطرفين وقوله ويعلمهم الكتاب والحكمة اشارة الى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الالهية والكتاب اشارة الى التنزيل والحكمة اشارة الى معرفة التأويل وبعبارة اخرى الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى محاسن الشريعة واسرارها وعللها ومنافعها ثم بين تعالى ما كانوا عليه قبل هذه النعمة وهو انهم كانوا في ضلال مبين لان النعمة اذا وردت بعد المحنة كان موقعها اعظم فاذا كان وجه النعمة العلم والارشاد وما قبله الجهل والضلال كان ذلك عظيما قوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم ان الله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انهم طعنوا في رسول الله صلى الله عليه وسلم بان نسبوه الى الغلول والخيانة حكى عنهم شبهة اخرى في هذه الآية وهي قولهم لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره عن الكفار يوم احد وهو المراد من قولهم انى هذا واجاب الله عنه بقوله قل هو من عند انفسكم اي هذا الانهزام انما حصل بشؤم عصيانكم وفي الآية مسائل المسألة الاولى تقدير الآية اولما اصابتكم مصيبة قلتم كذا وكذا والواو لعطف جملة على جملة ودخل حرف الاستفهام على الواو لان للاستفهام صدر الكلام قول القائل تكلم فلان بكذا وكذا فيقول مجيبه او هو ممن يقول ذلك والمعنى وحين اصابتكم مصيبة قلتم كذا وكذا وهو استفهام على سبيل الانكار المسألة الثانية قوله قد اصبتم مثليها فيه قولان الاول ان معناه قد اصبتم مثليها يوم بدر وذلك لان المشركين قتلوا من المسلمين يوم احد سبعين وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين واسروا سبعين والثاني ان المسلمين هزموا الكفار يوم بدر وهزموهم ايضا في الاول يوم احد ثم لما عصوا الله هزمهم المشركون فانهزام المشركين حصل مرتين وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة وهذا اختيار الزجاج وطعن الواحدي فيه فقال

حقيقة

الوجه فقال كما ان المسلمين نالوا من المشركين يوم احد كذلك المشركون نالوا من المسلمين يوم بدر فلا يحصل
المسلمون بسبب يوم احد ويمكن ان يجاب بان المشركين وان قتلوا جمعا من المسلمين يوم احد ولكنهم ما هزموا
المسلمين البتة اما يوم احد فالمسلمون هزموا المشركين اولا ثم انقلب الامر المسئلة الثالثة الفائدة في
قوله قد اصبتم مثليها هو التنبيه على ان امور الدنيا لا تبقى على نهج واحد فلما هزمتموهم مرتين فاي استبعاد
في ان يهزموكم مرة واحدة اما قوله تعالى قلتم انى هذا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله انى هذا معناه
من اين هذا وهو استفهام على سبيل الانكار المسئلة الثانية سبب تعجبهم انهم قالوا نحن ننصر الاسلام
الذي هو الدين الحق ومعنا الرسول وهم ينصرون الشرك بالله والكفر فكيف صاروا منصورين علينا
واعلم انه تعالى اجاب عن هذا من وجهين الاول ما ادرجه عند حكاية السؤال وهو قوله قد اصبتم مثليها
يعني احوال الدنيا لا تبقى على نهج واحد فاذا اصبتم منهم مثل هذه الواقعة فكيف تستبعدون هزيمة لزمتكم
والثاني قوله قل هو من عند انفسكم وفيه مسائل المسئلة الاولى تقرير هذا الوجه من وجهين الاول
انكم انما وقعتم في هذه المصيبة بشوم معصيتكم وذلك لانهم عصوا الرسول في امور اولها ان الرسول
عليه السلام قال المصلحة في ان لا نخرج من المدينة بل نبقى ههنا فابوا الا الخروج فلما خالفوه توجه الى
احد وثانيها ما حكى الله عنهم من فشلهم وثالثها ما وقع بينهم من المنازعة ورابعها انهم فارقوا المكان
وفرقوا الجمع وخامسها اشتغالهم بطلب الغنيمة واعراضهم عن طاعة الرسول عليه السلام في محاربة
العدو فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصي والله تعالى انما وعدهم النصر بشرط ترك المعصية كما قال بلى
ان تتقوا وتصبروا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط الوجه الثاني
في التأويل ما روى عن علي رضي الله عنه انه قال جاء جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر فقال يا محمد
ان الله تعالى قد كره ما صنع قومك في اخذهم الفداء من الاسارى وقد امرك ان تخيرهم بين ان يقدموا الاسارى
فيضربوا اعناقهم وبين ان ياخذوا الفداء من الاسارى وقد امرك على ان يقتل منهم عدتهم فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذلك لقومه فقالوا يا رسول الله عشائرنا واخواننا ناخذ الفداء منهم فنتقوى به على قتال العدو ونرضى
بان يستشهد منا بعددهم فقتل يوم احد سبعون رجلا عدد اسارى اهل بدر فهو معنى قوله قل هو من عند
انفسكم اي باخذكم الفداء واختياركم القتل المسئلة الثانية استدلت المعتزلة على ان فعل العبد غير مخلوق
لله تعالى بقوله قل هو من عند انفسكم من وجوه احدها انه بتقدير ان يكون ذلك حاصلا بخلق الله ولا تاثير
لقدرة العبد فيه كان قوله قل هو من عند انفسكم كذبا وثانيها ان القوم تعجبوا ان الله كيف يسلط الكافر
على المؤمن فالله تعالى ازال هذا التعجب بان ذكر انكم انما وقعتم في هذا المكروه بسبب شوم فعلكم فلو كان
فعلهم خلقا لله لم يصح هذا الجواب وثالثها ان القوم قالوا انى هذا اي من اين هذا فهذا طلب لسبب الحدوث
فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والجواب انه معارض بالايات الدالة على كون
فعل العبد بايجاد الله ثم قال ان الله على كل شيء قدير اي انه قادر على نصركم لو ثبتم وصبرتم كما انه قادر على
التخلية اذا خالفتم وعصيتم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا فعل العبد شيء
فوجب ان يكون الله قادرا عليه واذا كان الله قادرا على ايجاده فلو اوجده العبد امتنع كونه تعالى قادرا على
ايجاده لانه لما اوجد بالعبد امتنع من الله ايجاده لان ايجاد الموجود محال فلما كان كون العبد موجدا له
يفضي الى هذا المحال وجب ان لا يكون العبد موجدا له قوله تعالى وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله
وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا
لاتبعناكم هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والله اعلم بما يكتمون
اعلم ان هذا متعلق بما تقدم من قوله اولما اصابتكم مصيبة فذكر في الاية الاولى انها اصابتهم لذنبهم ومن
عند انفسهم وذكر في هذه الاية انها اصابتهم لوجه اخر وهو ان يتميز المؤمن عن المنافق وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى قوله يوم التقى الجمعان المراد يوم احد والجمعان احدهما جمع المسلمين واصحاب محمد صلى الله عليه
وسلم والثاني جمع المشركين الذين كانوا مع ابي سفيان المسئلة الثانية قوله فباذن الله فيه وجوه الاول
ان اذن الله عبارة عن التخلية وترك المدافعة استعار الاذن لتخلية الكفار وانه لم يمنعهم منهم ليبتليهم
لان الاذن في الشيء لا يدفع المأذون عن مراده فلما كان ترك المدافعة من لوازم الاذن اطلق لفظ الاذن
على ترك المدافعة على سبيل المجاز الوجه الثاني فباذن الله اي بعلمه كقوله واذان من الله اي اعلام وكقوله
آذناك ما منا من شهيد وقوله فأذنوا بحرب من الله وكل ذلك بمعنى العلم طعن الواحدي فيه فقال الاية
تسلية للمؤمنين مما اصابهم ولا يقع التسلية الا اذا كان واقعا بعلمه لان علمه عام في جميع المعلومات
بدليل قوله تعالى وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه الوجه الثالث ان المراد من الاذن الامر بدليل قوله ثم
صرفكم عنهم ليبتليكم والمعنى انه تعالى لما امر بالمحاربة ثم صارت تلك المحاربة مؤدية الى ذلك الانهزام صح على
سبيل المجاز ان يقال ذلك بامره الوجه الرابع وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد من الاذن قضاء الله بذلك
وحكمه به وهذا اولى لان الاية تسلية للمؤمنين مما اصابهم والتسلية انما تحصل اذا قيل ان ذلك انما وقع
بقضاء الله وقدره فح يرضون بما قضى الله ثم قال تعالى وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا والمعنى ليميز
المؤمن عن المنافق وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي يقال نافق الرجل فهو منافق اذا اظهر كلمة الايمان
واضمر خلافها والنفاق اسم اسلامي واختلفوا في اشتقاقه على وجوه الاول قال ابو عبيد نافق اليربوع
ونفق وذلك لان جحر اليربوع له بابان القاصعاء والنافقاء فاذا طلب من احدهما خرج من الاخرى فقيل
للمنافق انه منافق لانه وضع لنفسه طريقين اظهار الاسلام واضمار الكفر فمن ايهما طلبته خرج
من الاخر وقال ابن الانباري المنافق من النفق وهو السرب ومعناه انه يستتر بالاسلام كما يستتر الرجل في السرب

الثالث انه مأخوذ من النافقاء لكن على غير الوجه الذي ذكره ابو عبيد وهو ان النافقاء جحر يحفره اليربوع
في داخل الارض ثم انه يرقق ما فوق الجحر حتى اذا رابه ريب دفع التراب براسه وخرج فقيل للمنافق منافق
لانه يضمر الكفر في باطنه فاذا فتشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالاسلام المسئلة الثانية قوله
وليعلم المؤمنين ظاهره يشعر بانه لاجل ان يحصل له هذا العلم اذن في تلك المصيبة وهذا يشعر بتجدد علم الله
وهذا محال في حق الله تعالى فالمراد ههنا من العلم المعلوم والتقدير ليتبين المؤمن من المنافق وليتميز احدهما
من الاخر حصل الاذن في تلك المعصية وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الايات المتقدمة المسئلة الثالثة
في الاية حذف والتقدير وليعلم ايمان المؤمنين ونفاق المنافقين فان قيل لم قال وليعلم المؤمنين وليعلم الذين
نافقوا ولم يقل وليعلم المنافقين قلنا الاسم يدل على تاكد ذلك المعنى والفعل يدل على تجدده فقوله وليعلم
المؤمنين يدل على كونهم مستقرين على ايمانهم متثبتين فيه واما المنافقون فانما شرعوا في الاعمال اللائقة
بالنفاق في ذلك الوقت ثم قال تعالى وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا وفيه مسائل المسئلة
الاولى في ان القائل من هو وجهان الاول قال الاصم انه الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدعوهم الى القتال
والثاني روى ان عبد الله بن ابي بن سلول لما خرج بعسكره الى احد قالوا لم نلقي انفسنا في القتل فرجعوا
وكانوا ثلثمائة من جملة الالف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم عبد الله بن عمرو بن
حرام ابو جابر بن عبد الله الانصاري اذكركم الله ان تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور العدو فهذا
هو المراد من قوله تعالى وقيل لهم يعني قول عبد الله هذا المسئلة الثانية قوله قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا يعني
ان كان في قلبكم حب الدين والاسلام فقاتلوا في سبيل الله وفي طلب مرضاته وان لم يكن في قلبكم ذلك
فقاتلوا دفعا عن انفسكم واهليكم واموالكم يعني كونوا اما من رجال الدين او من رجال الدنيا وقال السدي
وابن جريج ادفعوا عنه العدو بتكثير سوادنا ان لم تقاتلوا معنا قالوا لان الكثرة احد اسباب الهيبة
والعظمة والاول هو الوجه المسئلة الثالثة قوله قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا تصريح بانهم قدموا طلب الدين
على طلب الدنيا وذلك يدل على ان المسلم لا بد وان يقدم الدين على الدنيا في كل المهمات ثم قال تعالى لو نعلم
قتالا لاتبعناكم وهذا هو الجواب الذي ذكره المنافقون وفيه وجهان الاول ان يكون المراد ان الفريقين
لا يقتتلان البتة فلهذا رجعنا الثاني ان يكون المعنى لو نعلم ما يصح ان يسمى قتالا لاتبعناكم يعنون ان الذي
يقدمون عليه لا يسمى قتالا وانما هو القاء النفس في التهلكة لان راي عبد الله كان في الاقامة بالمدينة
وما كان يستصوب الخروج واعلم ان كان المراد من هذا الكلام هذا الوجه الاول فهو فاسد وذلك لان الظن
في احوال الدنيا قائم مقام العلم وامارات حصول القتال كانت ظاهرة في ذلك اليوم ولو قيل لهذا المنافق الذي
ذكر هذا الجواب فينبغي لو شاهدت من شهر سيفه في الحرب ان لا تقدم على مقاتلته لانك لا تعلم منه قتالا فكذا
القول في سائر التصرفات في امور الدنيا بل الحق ان الجهاد واجب عند ظهور امارات المحاربة ولا امارة
اقوى من قربهم من المدينة عند جبل احد فدل ذكر هذا الجواب على غاية الخزي والنفاق وانه كان غرضهم
من ذكر هذا الجواب اما التلبيس واما الاستهزاء واما ان كان مراد المنافقين هو الوجه الثاني فهو ايضا باطل لان
الله لما وعدهم بالنصرة والظفر لم يكن الخروج الى ذلك القتال القاء للنفس في التهلكة ثم قال تعالى هم للكفر يومئذ
اقرب منهم للايمان وفيه مسائل المسئلة الاولى في تفسيره وجوه الاول انهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون
الايمان وما ظهرت منهم امارة تدل على كفرهم فلما رجعوا عن عسكر المؤمنين وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم
تباعدوا بذلك عن الايمان المظنون بهم واقتربوا من الكفر الثاني هم لاهل الكفر اقرب نصرة منهم لاهل الايمان
لان تقليلهم سواد المسلمين بالانعزال تقوية للمشركين المسئلة الثانية قال الحسن اذا قال الله اقرب فهو اليقين
بانهم مشركون وهو كقوله مائة الف او يزيدون فهذه الزيادة لا شك فيها وايضا المكلف لا يمكن ان ينفك عن الايمان
والكفر فلما دلت الاية على القرب من الكفر لزم حصول الكفر وقال الواحدي في البسيط هذه الاية دليل على ان من
اتى بكلمة التوحيد لم يكفر ولم يطلق القول بتكفيره لانه تعالى لم يطلق القول بتكفيرهم ثم قال تعالى يقولون
بافواههم ما ليس في قلوبهم والله اعلم بما يكتمون قوله تعالى الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو اطاعونا ما قتلوا
قل فادرءوا عن انفسكم الموت ان كنتم صادقين اعلم ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قعدوا واحتجوا
وصفهم الله تعالى بانهم كما قعدوا واحتجوا ثبطوا غيرهم وقالوا لاخوانهم ان الخارجين لو اطاعونا ما قتلوا
تعالى عنهم انهم قالوا ما قالوه عند ما رأوا ما اصاب الرسول والمسلمين في محاربة
الكفار بالقتل لما خرجوا يوم احد من الكفار على المسلمين من القتل لان المعلوم من الطباع محبة الحياة
وكان وقع هذه الشبهة في القلوب تجري مجرى الشيطان من الوساوس وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى في محل الذين وجوه الاول النصب على البدل من الذين نافقوا وثانيها الرفع على البدل من الضمير
في يكتمون وثالثها الرفع على خبر المبتدأ تقديره هم الذين المسئلة الثانية
قال المفسرون المراد بالذين قالوا عبد الله بن ابي واصحابه وقالوا الاصح ان يجيء لان عبد الله بن ابي

خرج مع رسول الله عليه السلام في الجهاد يوم احد واما هذا القول فهو واقع فيمن قد تخلف لانه قال
الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو اطاعونا اي في القعود ما قتلوا فهو كلام متأخر عن الجهاد قاله لمن
خرج الى الجهاد ولمن هو قوى النية في ذلك ليجعله شبهة فيما بعده مفترا لهم في الجهاد المسئلة الثالثة قالوا
لاخوانهم اي لاجل اخوانهم وقد سبق ان المراد من هذه الاخوة الاخوة في النسب والاخوة بسبب
المشاركة في الدين وفي عداوة الرسول او في عبادة الاوثان المسئلة الرابعة قال الواحدي الواو في وقعدوا
للحال ومعنى هذا القعود القعود عن الجهاد يعني من قتل باحد لو قعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلموا ولم يقتلوا
ثم اجاب الله عن ذلك بقوله قل فادرؤا عن انفسكم الموت ان كنتم صادقين فان قيل ما وجه الاستدلال بهذا
مع ان الفرق ظاهر فان التحرز عن القتل ممكن اما التحرز عن الموت غير ممكن البتة والجواب هذا الدليل الذي
ذكره الله تعالى لا يتمشى الا اذا اعترفنا بالقضاء والقدر من الله تعالى وذلك لانا اذا قلنا لا يدخل شيء في الوجود
الا بقضاء الله وبقدره اعترفنا بان الكافر لا يقتل المسلم الا بقضاء الله وحينئذ لا يبقى بين القتل وبين الموت
فرق فيصح الاستدلال واما اذا قلنا بان فعل العبد ليس بتقدير الله وقضائه كان الفرق بين القتل وبين الموت
ظاهرا من الوجه الذي ذكرتم فيفضي الى فساد الدليل الذي ذكره تعالى ومعلوم ان المفضي الى ذلك يكون
باطلا فثبت ان هذه الاية دالة على ان الكل بقضاء الله وقوله ان كنتم صادقين في كونكم مستقلين بالحذر يعني ان كنتم صادقين
عن المكاره والوصول الى المطالب قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فرحين بما اتيهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم
يحزنون يستبشرون بنعمة من الله وفضل وان الله لا يضيع اجر المؤمنين اعلم ان القوم لما ثبطوا الراغبين
في الجهاد بان قالوا الجهاد يفضي الى القتل كما في حق من خرج الى الجهاد يوم احد والقتل شيء مكروه فوجب الحذر
عن الجهاد ثم ان الله تعالى بين ان قولهم ان الجهاد يفضي الى القتل كلام باطل لان القتل انما يحصل بقضاء الله كما
ان الموت يحصل بقضاء الله فمن قدر الله له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه ومن لم يقدر له القتل لا خوف عليه
من القتل ثم اجاب عن تلك الشبهة في هذه الاية بجواب اخر وهو انا لا نسلم ان القتل في سبيل الله شيء مكروه
وكيف يقال ذلك والمقتول في سبيل الله احياه الله بعد القتل وخصه بدرجات القربة والمكرمة واعطاه افضل
انواع الرزق واوصله الى اجل مراتب الفرح والسرور فاي عاقل يقول ان مثل هذا القتل يكون مكروها
فهذا وجه النظم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى هذه الاية واردة في شهداء بدر واحد لانه في وقت نزول
هذه الاية لم يكن احد من الشهداء الا من قتل في هذين اليومين المشهورين وكان المنافقون انما نفروا المجاهدين عن
الجهاد لئلا يصيروا مقتولين مثل من قتل في هذين اليومين من المسلمين والله تعالى بين فضائل من قتل في هذين
اليومين ليصير ذلك داعيا للمسلمين الى التشبه بمن جاهد في هذين اليومين والله تعالى بين فضائل من قتل في هذين
اليومين والتحقيق في الكلام ان من ترك الجهاد فربما وصل الى نعيم الدنيا وربما لم يصل وبتقدير ان يصل اليه فهو
حقير قليل ومن اقبل على الجهاد فاز بنعيم الاخرة قطعا وهو نعيم عظيم ومع كونه عظيما فهو دائم مقيم واذا كان
الامر كذلك ظهر ان الاقبال على الجهاد افضل من تركه المسئلة الثانية اعلم ان ظاهر هذه الاية يدل على كون هؤلاء
المقتولين احياء فاما ان يكون المراد منه حقيقة او مجازا فان كان المراد منه حقيقة فاما ان يكون المراد انهم
سيصيرون في الاخرة احياء او المراد انهم احياء في الحال وبتقدير ان يكون هذا هو المراد فاما ان يكون المراد اثبات
الحياة الروحانية او اثبات الحيوة الجسمانية فهذا ضبط الوجوه التي يمكن ذكرها في هذه الاية الاحتمال
الاول ان تفسير الاية بانهم سيصيرون احياء في الاخرة وقد ذهب اليه جماعة من متكلمي المعتزلة منهم
ابو القاسم الكعبي قال وذلك لان المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى كانوا يقولون ان اصحاب محمد يعرضون
انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحيوة ولا يصلون الى خير وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد فكذبهم الله
تعالى وبين بهذه الاية انهم يبعثون ويرزقون ويوصل الله اليهم انواع الفرح والسرور والبشارة واعلم ان
هذا القول عندنا باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان قوله بل احياء ظاهره يدل على كونهم احياء حال
نزول هذه الاية فحمله على انهم سيصيرون احياء بعد ذلك عدول عن الظاهر الحجة الثانية انه لا شك ان
جانب الرحمة والفضل والاحسان ارجح من جانب العذاب والعقوبة ثم انه تعالى ذكر في اهل العذاب انه
احياهم قبل يوم القيمة لاجل التعذيب فانه تعالى قال اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب والتعذيب
مشروط بالحيوة وايضا قال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا واذا جعل الله اهل العذاب احياء قبل يوم القيمة
لاجل التعذيب فلان يجعل اهل الثواب احياء قبل يوم القيمة لاجل الاحسان والاثابة كان ذلك اولى الحجة
الثالثة انه لو اراد انه سيجعلهم احياء عند البعث في الجنة لما قال للرسول عليه السلام ولا تحسبن مع علمه
بان جميع المؤمنين كذلك اما اذا حملناه على ثواب القبر حسن قوله ولا تحسبن لانه عليه السلام لعله ما كان
يعلم انه شرف المطيعين والمخلصين بهذا التشريف وهو انه يحييهم قبل قيام القيمة لاجل ايصال الثواب
اليهم فان قيل انه عليه السلام وان كان عالما بانهم سيصيرون احياء عند البعث ولكنه غير عالم بانهم من اهل
من اهل الجنة فجاز ان يبشره الله تعالى بانهم سيصيرون احياء ويصلون الى الثواب والسرور قلنا قوله
ولا تحسبن انما يتناول الموت لانه قال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا فالذي يزيل هذا الحسبان
هو كونهم احياء في الحال لانه لا حسبان هناك في صيرورتهم احياء يوم القيمة وقوله يرزقون فرحين فهو خبر
مبتداء ولا تعلق له بذلك الحسبان فزال هذا السؤال الحجة الرابعة قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم
والقوم الذين لم يلحقوا بهم لا بد وان يكونوا في الدنيا فاستبشارهم بمن يكون في الدنيا لا بد وان يكون قبل يوم القيمة
والاستبشار لا بد وان يكون مع الحيوة فدل هذا على كونهم احياء قبل يوم القيمة وفي هذا الاستدلال بحث
سيأتي ذكره الحجة الخامسة ما روى ابن عباس ان النبي عليه السلام قال في صفة الشهداء ان ارواحهم في اجواف

طير

مادت
طير خضر وانها ترد انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتسرح في الجنة حيث شاءت وتأوي الى قناديل من ذهب تحت
العرش فلما رأوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا يا ليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله
بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال الله تعالى انا مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فانزل الله هذه الاية
وسئل ابن مسعود عن هذه فقال سألنا عنها فقيل لنا ان الشهداء على نهر بباب الجنة في قبة خضراء وفي رواية
في روضة خضراء وعن جابر بن عبد الله قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ابشرك ان اباك حيث
اصيب باحد احياه الله ثم قال ما تريد يا عبد الله بن عمرو ان افعل بك فقال يا رب احب ان تردني الى الدنيا فاقتل
فيك فاقتل مرة اخرى والروايات في هذا الباب كأنها بلغت حد التواتر فكيف يمكن انكارها طعن الكعبي في هذه
الروايات وقال انها غير جائزة لان الارواح لا تتنعم وانما يتنعم الجسم اذا كان فيه روح ومنزلة الروح
من البدن منزلة القوت وايضا الخبر المروي ظاهره يقتضي ان الارواح في حواصل الطير وايضا ظاهره
يقتضي انها ترد انهار الجنة وتأكل من ثمارها وهذا ينافي كونها في حواصل الطير والجواب اما الطعن الاول
فمبني على ان الروح عرض قائم بالجسم وسنبين انه ليس الامر كذلك واما الطعن الثاني فهو مدفوع لان المقصود
من امثال هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحات والمسرات وزوال الافات والمخافات فهذه جملة
الكلام في هذا الاحتمال اما الوجه الثاني من الوجوه المحتملة في هذه الاية ان المراد ان الشهداء احياء في الحال
والقائلون بهذا القول منهم من اثبت هذه الحيوة للروح ومنهم من اثبتها للبدن وقبل الخوض في هذا الباب
يجب تقديم مقدمة وهي ان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ويدل عليه امران احدهما ان اجزاء
هذه البنية في الذوبان والانحلال والتبدل والانسان المخصوص شيء باق من اول عمره الى اخره والباقي مغاير
للمتبدل والذي يؤكد ما قلناه انه تارة يصير سمينا واخرى هزيلا وانه يكون في اول العمر صغير الجثة ثم يكبر
وينمو ولا شك ان كل انسان يجد من نفسه انه شيء واحد من اول عمره الى اخر عمره فصح ما قلناه الثاني ان الانسان
قد يكون عالما بنفسه حال ما يكون غافلا عن جميع اعضائه واجزائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فثبت
بهذين الوجهين انه شيء مغاير لهذا البدن المحسوس ثم بعد هذا يحتمل ان يكون جسما مخصوصا ساريا في هذه الجثة
سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ويحتمل ان يكون جوهرا قائما بنفسه
ليس بجسم ولا حال في الجسم وعلى كلا التقديرين وعلى كلا المذهبين فانه لا يبعد انه لما مات البدن انفصل ذلك
الشيء حيا وان قلنا اماته الله الا انه تعالى يعيد الحيوة اليه وعلى هذا التقدير تزول الشبهات بالكلية عن
ثواب القبر كما في هذه الاية وعن عذاب القبر كما في قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا فثبت بما ذكرنا انه لا امتناع
في ذلك وظاهر الاية دال عليه فوجب المصير اليه والذي يؤكد ما ذكرنا القران والحديث والعقل اما
القران فايات احديها قوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي
وادخلي جنتي ولا شك ان المراد من قوله ارجعي الى ربك الموت ثم قال فادخلي في عبادي وفاء التعقيب يدل
على ان حصول هذه الحالة يكون عقيب الموت وهذا يدل على ما ذكرناه وثانيها قوله حتى اذا جاء احدكم الموت
توفته رسلنا وهم لا يفرطون وهذا عبارة عن موت البدن ثم قال ثم ردوا الى الله مولاهم الحق فقوله
ردوا ضمير عنهم وهو انما هو بحيوته وذاته المخصوصة فدل على ان ذلك باق بعد موت البدن وثالثها قوله
فاما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وفاء التعقيب يدل على ان هذا الروح والريحان
والجنة حاصلة عقيب الموت واما الخبر فقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته وفاء التعقيب
يدل على ان قيامة كل احد حاصلة بعد موته واما القيامة الكبرى فهي حاصلة في الوقت المعلوم عند الله تعالى
وايضا قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وايضا روي انه عليه السلام
يوم بدر كان ينادي المقتولين ويقول هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا فقيل يا رسول الله انهم اموات
فكيف تناديهم فقال عليه السلام هم اسمع منكم او لفظ هذا معناه وقال عليه السلام انبياء الله لا يموتون
ولكن ينقلون من دار الى دار وكل ذلك يدل على ان النفوس باقية بعد موت الجسد واما المعقول فمن وجوه
ضعف النفس
الاول وهو ان وقت الموت يضعف البدن وضعفه لا يقتضي بل النفس تقوى وقت النوم فتشاهد
الاحوال وتطلع على المغيبات فاذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس فهذا يقوي الظن في ان موت
البدن لا يستعقب موت النفس الثاني وهو ان كثرة الافكار سبب لجفاف الدماغ وجفافه مؤد الى
الموت وهذه الافكار سبب لاستكمال النفس بالمعارف الالهية وهو غاية كمال النفس وهو سبب لكمال
النفس فهو سبب لنقصان البدن وهذا يقوي الظن في ان النفس لا تموت بموت البدن الثالث ان احوال النفس
على ضد احوال البدن وذلك لان النفس انما تفرح وتبتهج بالمعارف الالهية والدليل عليه قوله تعالى
الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ولا شك ان ذلك
الطعام والشراب ليس الا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستنارة بانوار الله وايضا فانا نرى ان
الانسان اذا غلب عليه الاستبشار بخدمة سلطان او بالفوز بمنصب او بالوصول الى معشوق قد
ينسى الطعام والشراب بل يصير بحيث لو دعي الى الاكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة منه
والعارفون المتوغلون في معرفة الله قد يجدون في انفسهم انه اذا لاح لهم شيء من تلك الانوار وانكشف
شيء من تلك الاسرار لم يحسوا البتة بالجوع والعطش وبالجملة فالسعادات النفسانية كالمضادة
للسعادة الجسمانية وكل ذلك يغلب على الظن ان النفس مستقلة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن ومتى
كان كذلك وجب ان لا تموت النفس بموت البدن ولكن هذه الاقناعيات كافية في هذا المقام واعلم
انه متى تقررت هذه القاعدة زالت الاشكالات والشبهات عن كل ما ورد في القران من ثواب القبر
وعذابه اذا عرفت هذه القاعدة فنقول قال بعض المفسرين ارواح الشهداء احياء وهي تركع وتسجد

كل ليلة تحت العرش الى يوم القيمة والدليل عليه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا نام العبد في سجوده
باهى الله تعالى به ملائكته ويقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده في خدمتي واعلم ان الاية دالة على
ذلك وهي قوله احياء عند ربهم يرزقون ولفظ عند كما انه مذكور ههنا فكذا في صفة الملائكة مذكور وهو
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فاذا فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله فهمنا السعادة
الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله وهذه كلمات تفتح على العقل ابواب معارف الاخرة الوجه الثالث في تفسير
هذه الاية عند من يثبت هذه الحياة للاجساد والقائلون بهذا القول اختلفوا فقال بعضهم انه تعالى يصعد
اجساد هؤلاء الشهداء الى السموات والى قناديل تحت العرش ويوصل انواع السعادات والكرامات اليها ومن
الناس من قال يتركها في الارض ويحييها ويوصل هذه السعادات اليها ومن الناس من طعن فيه فقال انا نرى
ان هؤلاء الشهداء قد تأكلها السباع فاما ان يقال ان الله يحييها حال كونها في بطون هذه السباع ويوصل
الثواب اليها او يقال ان تلك الاجزاء بعد انفصالها من بطون السباع يركبها الله ويؤلفها ويرد الحياة اليها ويوصل
الثواب اليها وكل ذلك مستبعد ولانا قد نرى الميت المقتول باقيا اياما الى ان تنفسخ اعضاؤه وينفصل القيح
والصديد فان جوزنا كونها حية متنعمة مستقيمة عاقلة عارفة لزمنا القول بالسفسطة الوجه الرابع في تفسير
هذه الاية ان نقول ليس المراد من كونهم احياء حصول الحياة فيها بل المراد بعض المجازات وبيانه من وجوه الاول قال
الاصم والبلخي ان الميت اذا كان عظيم المنزلة في الدين وكانت عاقبته يوم القيمة البهجة والسعادة والكرامة صح
ان يقال انه حي ليس بميت كما يقال في الخامل الذي لا ينتفع بنفسه ولا ينتفع به احد انه ميت وليس بحي وكما يقال الجاهل نعم
للبليد انه حمار وللموذي انه سبع وروي ان عبد الملك بن مروان لما رأى الزهري وعلمه وفقهه وتحقيقه في المباحثات
من خلف مثلك وبالجملة فلا شك ان الانسان اذا مات وخلف ثناء جميلا وذكرا حسنا فانه يقال على سبيل المجاز
انه ما مات بل هو حي الثاني قال بعضهم مجاز هذه الحياة ان اجسادهم باقية في قبورهم وانها لا تبلى تحت الارض
البتة واحتج هؤلاء بما روي انه لما اراد معاوية ان يجري العين الى قبور الشهداء امر بان ينادي من كان له قتيل
فليخرجه من هذا الموضع قال جابر فخرجنا اليهم فاخرجناهم رطاب الابدان فاصابت المسحاة اصبع رجل منهم سحا الطين قشره والمسحاة بالكسر ما يسحى به ق
فانقطرت دما والثالث ان المراد بكونهم احياء انهم لا يغسلون كما لا تغسل الاحياء فهذا مجموع ما قيل في هذه
الاية والله اعلم باسرار المخلوقات المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف ولا تحسبن الخطاب لرسول الله صلى الله
عليه وسلم او لكل احد وقرئ بالياء وفيه وجوه احدها ولا يحسبن رسول الله والثاني ولا يحسبن حاسب والثالث
ولا يحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا قال وقرئ يحسبن بفتح السين وقرأ ابن عامر قتلوا بالتشديد قوله
بالتخفيف المسئلة الرابعة قوله بل احياء قال الواحدي التقدير بل هم احياء قال صاحب الكشاف قرئ احياء بالنصب
والتقدير بل احسبهم احياء واقول ان الزجاج قال ولو قرئ احياء بالنصب لجاز على معنى بل احسبهم احياء طعن
ابو علي الفارسي فيه فقال لا يجوز ذلك لانه امر بالشك والامر بالشك غير جائز على الله تعالى ولا يجوز تفسير الحسبان
بالعلم لان ذلك لم يذهب اليه احد من اهل اللغة وللزجاج ان يجيب فيقول الحسبان ظن لا شك فيه قلتم
انه لا يجوز ان يأمر الله بالظن اليس ان تكليفه في جميع المجتهدات ليس الا بالظن واقول هذه المناظرة من الزجاج يبس
وابي علي الفارسي تدل على انه ما قرئ احياء بالنصب بل الزجاج كان يدعي ان له وجها في اللغة والفارسي
نازعه فيه وليس كل ما له وجه في الاعراب جازت القراءة به اما قوله تعالى عند ربهم ففيه وجوه الاول
بحيث لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا الا الله تعالى والثاني هم احياء عند ربهم اي هم احياء في علمه وفي حكمه
كما يقال هذا عند الشافعي كذلك وعند ابي حنيفة بخلافه والثالث ان عند معناه القرب والاكرام كقوله
ومن عنده لا يستكبرون وقوله والذين عند ربك اما قوله تعالى يرزقون فرحين فاعلم ان المتكلمين قالوا الثواب
منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله تعالى يرزقون اشارة الى المنفعة وقوله فرحين اشارة الى
الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم واما الحكماء فانهم قالوا اذا اشرقت جواهر الارواح القدسية
بالانوار الالهية كانت مبتهجة من وجهين احدهما ان تكون ذواتها مستنيرة مشرقة متلألئة بتلك
الجلايا القدسية والمعارف الالهية وثانيهما كونها ناظرة الى ينبوع النور ومصدر الرحمة والجلالة قالوا
وابتهاجها بهذا القسم الثاني اتم من ابتهاجها بالاول فقوله يرزقون اشارة الى الدرجة الاولى وقوله
فرحين اشارة الى الدرجة الثانية ولهذا قال فرحين بما اتاهم الله من فضله يعني فرحهم ليس بالرزق بل بايتاء
الرزق لان المشغول بالرزق مشغول بنفسه والناظر الى ايتاء الرزق مشغول بالرازق ومن طلب الحق
لغيره فهو محجوب ثم قال تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون
واعلم ان قوله الا خوف عليهم في محل الخفض بدل من الذين والتقدير ويستبشرون بان لا خوف ولا حزن
بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة
واصل الاستفعال طلب الفعل فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة المسئلة الثانية اعلم ان
ان الذين سلموا كون الشهداء احياء قبل قيام القيمة ذكروا لهذه الاية تأويلا والذين منعوا من كونهم
احياء قبل يوم القيمة ذكروا تأويلا اخر اما الاول فهو ان يقال ان الشهداء يقول بعضهم لبعض تركنا اخواننا
فلانا وفلانا في صف المقاتلة مع الكفار فيقتلون ان شاء الله فيصيبون من الرزق والكرامة ما اصبنا
فهو قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم واما الثاني فهو ان يقال ان الشهداء اذا دخلوا الجنة بعد قيام
القيمة يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله والمراد بقوله لم يلحقوا بهم من خلفهم هم اخوانهم من المؤمنين
الذين ليس لهم مثل درجة الشهداء لان الشهداء يدخلون الجنة قبلهم دليله قوله تعالى وفضل الله المجاهدين
على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة فيفرحون بما يرون من مأوى المؤمنين والنعيم
المعد لهم وبما يرجون من الاجتماع بهم وتقر عيونهم بذلك عنهم هذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني والزجاج واعلم

ان التأويل

ان التأويل الاول اقوى وذلك لان حاصله يرجع الى استبشار بعض المؤمنين ببعض بسبب اجتماعهم في
الجنة وهذا امر عام في حق كل المؤمنين فلا معنى لتخصيص الشهداء بذلك وايضا فهم كما يستبشرون بمن تقدمهم
في الدخول لان منازل الانبياء والصديقين فوق منازل الشهداء قال الله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم
من النبيين والصديقين والشهداء وعلى هذا التقدير لا يبقى فائدة في التخصيص اما اذا فسرنا الاية بالوجه الاول
بقي تخصيص المجاهدين بهذه الخاصية اعظم الفوائد فكان ذلك اولى المسئلة الثالثة الخوف يكون بسبب توقع
المكروه النازل في المستقبل والحزن يكون بسبب فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي فبين تعالى انه
لا خوف عليهم فيما سيأتيهم من احوال القيمة ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا قوله تعالى يستبشرون بنعمة
من الله وفضل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى والمعنى انه تعالى بين انهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم
على ما ذكرناه فهم مستبشرون لانفسهم بما رزقوا من النعم وانما اعاد لفظ يستبشرون لان الاستبشار
الاول كان باحوال الذين لم يلحقوا بهم والاستبشار الثاني كان باحوال انفسهم خاصة فان قيل اليس
انه ذكر فرحهم باحوال انفسهم والفرح عين الاستبشار قلنا الجواب من وجهين الاول ان الاستبشار هو الفرح
التام فلا يلزم التكرار والثاني لعل المراد حصول الفرح بما حصل في الحال وحصول الاستبشار بما عرفوا
ان النعمة العظيمة تحصل لهم في الاخرة المسئلة الثانية قوله بنعمة من الله وفضل النعمة هي الثواب والفضل هو التفضل
الزائد المسئلة الثالثة الاية تدل على ان استبشارهم بسعادة اخوانهم اتم من استبشارهم بسعادة انفسهم
لان الاستبشار الاول في الذكر هو باحوال الاخوان وهذا تنبيه من الله تعالى على ان فرح الانسان بصلاح
احوال اخوانه ومتعلقيه يجب ان يكون اتم واكمل من فرحه بصلاح احوال نفسه ثم قال وان الله لا يضيع اجر
المؤمنين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الكسائي وان الله بكسر الالف على الاستيناف وقرأ الباقون بفتحها
على معنى وبان الله والتقدير يستبشرون بنعمة من الله وبفضل وبان الله لا يضيع اجر المؤمنين والقراءة الاولى
عندي اكمل لان على هذه القراءة يكون الاستبشار بفضل الله وبرحمته فقط وعلى القراءة الثانية يكون
الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الاجر ولا شك ان المقام الاول اكمل لان كون العبد مستغرقا في
فضل الله اتم من اشتغاله بسبب اجرة عمله المسئلة الثانية الموضع الاية بيان ان الذي تقدم من ايصال الثواب
والسرور والتعظيم الى الشهداء ليس حكما مخصوصا بهم بل كل مؤمن يستحق شيئا من الاجر والثواب فان الله
يوصل اليه ذلك الاجر والثواب ولا يضيعه البتة المسئلة الثالثة الاية عندنا دالة على العفو عن فساق اهل
الصلوة لانه بايمانه استحق الجنة فلو بقي بسبب فسقه في النار مؤبدا لم يصل اليه اجر ايمانه فحينئذ
يضيع اجر المؤمنين على ايمانهم وذلك خلاف الاية قوله تعالى الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم
القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم اعلم ان الله تعالى مدح المؤمنين على غزوتين يعرف احدهما بغزوة
حمراء الاسد والثانية بغزوة بدر الصغرى وكلاهما متصلان بغزوة احد اما غزوة حمراء الاسد فهي المراد من
هذه الاية على ما سنذكره ان شاء الله تعالى وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في محل الذين وجوه الاول وهو قول
الزجاج انه رفع بالابتداء وخبره للذين احسنوا منهم الى اخر هذه الاية الثاني ان يكون محله هو الخفض على الصفة
للمؤمنين الثالث ان يكون نصبا على المدح المسئلة الثانية في سبب نزول هذه الاية قولان الاول [illegible]
ابا سفيان واصحابه لما انصرفوا من احد فلما بلغوا الروحاء ندموا وقالوا انا قتلنا اكثرهم ولم يبق منهم الا القليل
فلم تركناهم بل الواجب ان نرجع ونستأصلهم فهموا بالرجوع فبلغ ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم فاراد ان
يرهب الكفار ويريهم من نفسه ومن اصحابه قوة فندب اصحابه الى الخروج في طلب ابي سفيان وقال لا اريد ان يخرج
الان معي الا من كان معي في القتال فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم مع قوم من اصحابه قيل كانوا
سبعين رجلا حتى بلغوا حمراء الاسد وهي من المدينة على ثمانية اميال فالقى الله الرعب في قلوب المشركين
وانهزموا وروي انه كان فيهم من يحمل صاحبه على عنقه ساعة ثم كان المحمول يحمل الحامل ساعة اخرى وكان كل ذلك
لاثخان الجراحات فيهم وكان فيهم من يتوكأ على صاحبه ساعة ويتوكأ عليه صاحبه ساعة اخرى ثم قال
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الرسول صلى الله عليه وسلم [illegible] كل مصيبة بعدك هدر فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الاية والاكثرون [illegible]
الروايات على الوجه الاول المسئلة الثالثة استجاب بمعنى اجاب ومنه قوله فليستجيبوا لي وقيل الاجابة والاستجابة اجاب بمعنى
[illegible] لله والرسول [illegible]
الرسول من بعد ما اصابهم الجراحات القوية اما قوله للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم ففيه مسائل
المسئلة الاولى في قوله للذين احسنوا منهم واتقوا وجوه الاول [illegible]
واتقوا دخل تحته الانتهاء عن جميع المنهيات والمكلف عند هذين الامرين يستحق الثواب العظيم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المسئلة الثانية [illegible]
احسنوا منهم للتبيين لان الذين استجابوا لله والرسول قد احسنوا واتقوا كلهم لا بعضهم قوله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة

بالذين لم يلحقوا بهم فكذلك يستبشرون به صح

وان الله لا يضيع اجر المؤمنين

وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى هذه الآية نزلت في غزوة بدر الصغرى روى ابن عباس ان اباسفين لما عزم على ان ينصرف من المدينة الى مكة نادى يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتتل بها ان شئت فقال عليه السلام لعمر قل بيننا وبينكم ذلك ان شاء الله فلما حضر الاجل خرج ابوسفين مع قومه حتى نزل بمر الظهران فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر وان هذا عام جدب ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لي ولكن ان خرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جراءة فاذهب الى المدينة فثبطهم ولك عندي عشرة من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا بالرأي اتوكم في دياركم وقتلوا اكثركم فان ذهبتم اليهم لم يرجع منكم احد فوقع هذا الكلام في قلوب قوم منهم فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم قال والذي نفسي بيده لاخرجن اليهم وحدي ثم خرج الرسول صلى الله عليه وسلم ومعه نحو من سبعين رجلا فيهم ابن مسعود وذهبوا الى ان وصلوا بدر الصغرى وهي ماء لبني كنانة وكانت موضع سوق لهم يجتمعون فيها كل عام ثمانية ايام ولم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه احدا من المشركين ووافقوا السوق وكانت معهم نفقات وتجارات فباعوا واشتروا ادما وزبيبا وربحوا واصابوا بالدرهم درهمين وانصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع ابوسفين الى مكة وسمى اهل مكة جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق فهذا الكلام في سبب نزول هذه الآية المسئلة الثانية في محل الذين وجوه الاول انه صفة للمؤمنين تقديره والله لا يضيع اجر المؤمنين الذين قال لهم الناس الثاني انه بدل من قوله الذين استجابوا الثالث انه رفع بالابتداء وخبره فزادهم ايمانا المسئلة الثالثة المراد بقوله الذين من تقدم ذكره وهم الذين استجابوا لله والرسول وفي المراد بقوله قال لهم الناس وجوه الاول ان هذا القائل هو نعيم بن مسعود الاشجعي كما ذكرنا في سبب نزول هذه الآية وانما جاز اطلاق لفظ الناس على الانسان الواحد لانه اذا قال الواحد قولا وله اتباع يقولون مثل قوله او يرضون بقوله حسن حينئذ اضافة ذلك الفعل الى الكل قال تعالى واذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وهم لم يفعلوا ذلك وانما فعله اسلافهم الا انه اضيف اليهم لمتابعتهم لهم على تصويبهم في تلك الافعال فكذا ههنا يجوز ان يضاف القول الى الجماعة لكونهم راضين بقول ذلك الواحد الثاني وهو قول ابن عباس ومحمد بن اسحق ان ركبا من عبد القيس مروا بابي سفين فدسهم الى المسلمين ليجبنوهم وضمن لهم عليه جعلا الثالث قال السدي هم المنافقون قالوا للمسلمين حين تجهزوا للمسير الى بدر لميعاد ابي سفين القوم قد اتوكم في دياركم فقتلوا الاكثرين منكم فان ذهبتم اليهم لم يبق منكم احد المسئلة الرابعة قوله ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس هو ابوسفين واصحابه ورؤساء عسكره وقوله قد جمعوا لكم اي جمعوا لكم الجموع فحذف لان العرب تسمي الجيش جمعا ويجمعونه جموعا وقوله فاخشوهم اي فكونوا خائفين عنهم ثم انه تعالى اخبر ان المسلمين لما سمعوا هذا الكلام لم يلتفتوا اليهم ولم يقيموا لهم وزنا فقال تعالى فزادهم ايمانا وفيه مسائل المسئلة الاولى الضمير في قوله فزادهم ايمانا الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه عائد الى الذين ذكروا هذه التخويفات والثاني انه عائد الى نفس قولهم والتقدير فزادهم ذلك القول ايمانا وانما حسنت هذه الاضافة لان هذه الزيادة في الايمان لما حصلت عند سماع هذا القول حسنت اضافتها الى هذا القول والى هذا القائل ونظيره قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقوله فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا المسئلة الثانية المراد بالزيادة في الايمان انهم لما سمعوا ذلك الكلام المخوف لم يلتفتوا اليه بل حدث في قلوبهم عزم متأكد على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول في كل ما يأمر به وينهى عنه ثقل ذلك ام خف لانه قد كان فيهم من كانت به جراحات عظيمة وكانوا محتاجين الى المداواة وحدث في قلوبهم وثوق بان الله تعالى ينصرهم على اعدائهم ويؤيدهم في هذه المحاربة فهذا هو المراد من قوله تعالى فزادهم ايمانا المسئلة الثالثة الذين يقولون الايمان عبارة لا عن التصديق بل عن الطاعات وانه يقبل الزيادة والنقصان احتجوا بهذه الآية فانه تعالى نص على وقوع الزيادة في الايمان والذين لا يقولون بهذا القول قالوا الزيادة انما وقعت في ثمرات الايمان وفي شعائره فصح القول بوقوع الزيادة في الايمان مجازا المسئلة الرابعة هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على ان الكل بقضاء الله وقدره وذلك لان المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم احد والعادة جارية بانه اذا انهزم احد الخصمين عن الآخر فانه يحصل في قلب الغالب قوة وشدة واستيلاء وفي قلب المغلوب انكسار وضعف ثم انه تعالى قلب القصة ههنا فاودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب واودع قلوب المغلوبين القوة والحمية والصلابة وذلك يدل على ان الدواعي والصوارف من الله فانها متى حدثت في القلوب وقعت الافعال على وفقها ثم قال تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل والمراد انهم كلما ازدادوا ايمانا في قلوبهم اظهروا ما يطابقه فقالوا حسبنا الله قال ابن الانباري حسبنا الله اي كافينا الله ومثله قول امرئ القيس: وحسبك من غنى شبع وري. اي يكفيك الشبع والري واما الوكيل ففيه اقوال احدها انه الكفيل قال الشاعر: ذكرت ابا اروى فبت كانني برد الامور الماضيات وكيل. اراد كانني برد الامور كفيل الثاني قال الفراء الوكيل الكافي والذي يدل على صحة هذا القول ان نعم سبيلها ان يكون الذي بعدها موافقا للذي قبلها تقول رازقنا الله ونعم الرازق وخالقنا الله ونعم الخالق وهذا احسن من يقول خالقنا الله ونعم الرازق فكذا ههنا تقدير الآية يكفينا الله ونعم الكافي الثالث الوكيل فعيل بمعنى مفعول وهو الموكول اليه والكافي والكفيل يجوز ان يسمى وكيلا لان الكافي يكون الامر موكولا اليه وكذا الكفيل يكون الامر موكولا اليه ثم قال تعالى فانقلبوا بنعمة من الله وفضل وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه خرجوا فانقلبوا فحذف الخروج لان الانقلاب يدل عليه كقوله فاضرب بعصاك الحجر فانفلق اي فضرب فانفلق وقوله بنعمة من الله وفضل قال مجاهد والسدي النعمة ههنا العافية والفضل التجارة وقيل النعمة منافع الدنيا والفضل ثواب الآخرة وقوله لم يمسسهم سوء

لم يصبهم

لم يصبهم قتل ولا جراح في قول الجميع واتبعوا رضوان الله في طاعة رسوله والله ذو فضل عظيم قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا وفي ذلك القاء الحسرة في قلوب المتخلفين عنهم واظهار لخطأ رأيهم حيث حرموا انفسهم مما فاز به هؤلاء وروي انهم قالوا هل يكون هذا غزوا فاعطاهم الله ثواب الغزو ورضي عنهم واعلم ان اهل المغازي اختلفوا فذهب الواقدي الى تخصيص الآية الاولى بواقعة حمراء الاسد والآية الثانية ببدر الصغرى ومنهم من يجعل الآيتين في واقعة بدر الصغرى والاول اولى لان قوله تعالى من بعد ما اصابهم القرح كانه يدل على قرب عهدهم بالقرح والمدح فيه اكثر من المدح على الخروج على العدو من وقت اصابة القرح بسنة والقول الآخر ايضا محتمل والقرح على هذا القول يجب ان يفسر بالهزيمة فكانه قيل ان الذين انهزموا ثم احسنوا الاعمال بالتوبة واتقوا الله في سائر اموره ثم استجابوا لله والرسول عازمين على الثبات موطنين انفسهم على لقاء العدو بحيث لما بلغهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا وتوكلوا على الله ورضوا به كافيا ومعينا فلهم اجر عظيم لا يحجبهم عنه ما كان منهم من الهزيمة اذا كانوا قد تابوا عنها قوله تعالى انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين اعلم ان قوله الشيطان خبر ذلكم بمعنى انما ذلكم المثبط هو الشيطان ويخوف اولياءه جملة مستأنفة بيان لشيطنته او الشيطان صفة لاسم الاشارة ويخوف الخبر والمراد بالشيطان الركب وقيل نعيم بن مسعود وسمي شيطانا لعتوه وتمرده في الكفر كقوله شياطين الانس والجن وقيل هو الشيطان يخوف بالوسوسة اما قوله تعالى يخوف اولياءه ففيه سؤال وهو ان الذين سماهم الله بالشيطان انما خوفوا المؤمنين فما معنى قوله الشيطان يخوف اولياءه وجوابه ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول تقدير الكلام ذلكم الشيطان يخوفكم باوليائه فحذف المفعول الثاني وحذف الجار ومثال حذف المفعول الثاني قوله تعالى فاذا خفت عليه فالقيه في اليم اي فاذا خفت عليه فرعون ومثال حذف الجار قوله لينذر بأسا معناه لينذركم ببأس وقوله لينذر يوم التلاق اي لينذركم بيوم التلاق وهذا قول الزجاج والفراء وابي علي قالوا ويدل عليه قراءة ابي بن كعب يخوفكم باوليائه القول الثاني ان هذا على قول القائل خوفت زيدا عمرا وتقدير الآية يخوفكم اولياءه فحذف المفعول الاول كما تقول اعطيت الاموال اي اعطيت القوم الاموال قال ابن الانباري وهذا اولى من ادعاء جار لا دليل عليه وقوله لينذر بأسا اي لينذركم بأسا وقوله لينذر يوم التلاق اي لينذركم يوم التلاق والتخويف يتعدى الى مفعولين من غير حرف جر تقول خاف زيد القتال وخوفته القتال وهذا الوجه يدل عليه قراءة ابن مسعود يخوفكم اولياءه القول الثالث ان معنى الآية يخوف اولياءه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين والمعنى الشيطان يخوف اولياءه الذين يطيعونه ويؤثرون امره فاما اولياء الله فانهم لا يخافونه اذا خوفهم ولا ينقادون لمراده منهم وهذا قول الحسن والسدي فالقول الاول فيه محذوفان والثاني فيه محذوف واحد والثالث لا حذف فيه واما الاولياء فهم المشركون والكفار وقوله فلا تخافوهم الكناية في القولين الاولين عائدة الى الاولياء وفي القول الثالث عائدة الى الناس في قوله ان الناس قد جمعوا لكم فلا تخافوهم فتقعدوا عن القتال وتجبنوا وخافون فجاهدوا مع رسولي وسارعوا الى ما يأمركم به ان كنتم مؤمنين يعني ان الايمان يقتضي ان تؤثروا خوف الله على خوف الناس قوله تعالى ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر انهم لن يضروا الله شيئا يريد الله الا يجعل لهم حظا في الآخرة ولهم عذاب عظيم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع يحزنك بضم الياء وكسر الزاي وكذلك في جميع ما في القرآن الا قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر في سورة الانبياء فانه فتح الياء وضم الزاي والباقون كلهم بفتح الياء وضم الزاي قال الازهري اللغة الجيدة حزنه يحزنه على ما قرأه اكثر القراء وحجة نافع انه يقال احزنه يحزنه المسئلة الثانية اختلفوا في سبب نزول الآية على وجوه الاول انها نزلت في كفار قريش والله تعالى جعل رسوله آمنا من شرهم والمعنى لا يحزنك من يسارع في الكفر بان يقصد جمع العساكر لمحاربتك فانهم بهذا الصنيع انما يضرون انفسهم ولا يضرون الله البتة ولا بد من حمل هذا على انهم لا يضرون النبي واصحابه من المؤمنين شيئا واذا حمل على ذلك فلا بد من حمله على ضرر مخصوص لان من المشهور انهم بعد ذلك الحقوا انواعا من الضرر بالنبي عليه السلام والاولى ان يكون ذلك محمولا على ان مقصودهم من جمع العساكر ابطال هذا الدين وازالة هذه الشريعة وهذا المقصود لا يحصل لهم بل يضمحل امرهم وتزول شوكتهم ويعظم امرك ويعلو شانك الثاني انها نزلت في المنافقين ومسارعتهم في الكفر انهم كانوا يخوفون المؤمنين بسبب واقعة احد ويؤيسونهم من النصرة والظفر او بسبب انهم كانوا يقولون ان محمدا طالب للملك فتارة يكون الامر له وتارة يكون عليه ولو كان رسولا من عند الله ما غلب وهذا كان ينفر المسلمين عن الاسلام فكان الرسول عليه السلام يحزن بسببه وقال بعضهم ان قوما من الكفار اسلموا ثم ارتدوا خوفا من قريش فوقع الغم في قلب الرسول عليه السلام بذلك السبب فانه عليه السلام ظن انهم بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة فبين تعالى ان ردتهم لا تؤثر في لحوق ضرر بك قال القاضي ويمكن ان يقوى هذا الوجه بامور احدها ان المستمر على الكفر لا يوصف بانه يسارع في الكفر وانما يوصف بذلك من يكفر بعد الايمان الثاني ان ارادته تعالى ان لا يجعل لهم حظا في الآخرة لا يليق الا بمن قد آمن فاستوجب ذلك ثم احبط الثالث ان الحزن انما يكون على فوات امر مقصود فلما قدر النبي عليه السلام الانتفاع بايمانهم ثم كفروا حزن صلى الله عليه وسلم عند ذلك لفوت التكثير بهم فامنه الله من ذلك وعرفه ان وجود ايمانهم كعدمه في ان احواله لا تتغير القول الرابع ان المراد رؤساء اليهود كعب ابن الاشرف واصحابه الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم لمتاع الدنيا قال القفال ولا يبعد حمل الآية على جميع اصناف الكفار بدليل قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر

الحلول ومن الذين هادوا وأفادت هذه الآية على أن حزنه كان حاصلا من كل هؤلاء الكفار المسئلة الثالثة في الآية سؤال وهو أن الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي طاعة فكيف نهى الله عن الطاعة والجواب من وجهين الأول أنه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر قومه حتى كان يؤدي ذلك إلى لحوق الضرر به فنهاه الله تعالى عن الإسراف فيه ألا ترى إلى قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات الثاني أن المعنى لا يحزنوك بخوف أن يضروك ويعينوا عليك ألا ترى إلى قوله إنهم لن يضروا الله شيئا يعني أنهم لا يضرون بمسارعتهم في الكفر غير أنفسهم ولا يعود وبال ذلك على غيرهم ثم قال إنهم لن يضروا النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه شيئا قال عطاء يريد لن يضروا أولياء الله شيئا ثم قال تعالى يريد الله ألا يجعل لهم حظا في الآخرة وفيه مسائل المسئلة الأولى أنه رد على المعتزلة وتنصيص على أن الخير والشر بإرادة الله تعالى قال القاضي المراد به أنه يريد الإخبار بذلك والحكم به واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين الأول أنه عدول عن الظاهر الثاني بتقدير أن يكون الأمر كذلك لكن الإتيان بضد ما أخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الإشكال المسئلة الثانية قالت المعتزلة الإرادة لا تتعلق بالعدم وقال أصحابنا ذلك جائز والآية دالة على قول أصحابنا لأنه قال يريد أن لا يكون لهم حظا في الآخرة فبين أن إرادته متعلقة بهذا العدم قالت المعتزلة إنه تعالى ما أراد ذلك كما قال ولا يريد بكم العسر قلنا هذا عدول قلنا هذا عدول عن الظاهر المسئلة الثالثة الآية تدل على أن النكرة في موضع النفي تعم إذ لو لم يحصل تهديد الكفار بهذه الآية ثم قال ولهم عذاب عظيم وهذا كلام مبتدأ والمعنى أنه كما لا حظ لهم البتة من منافع الآخرة فلهم الحظ العظيم من مضار الآخرة قوله تعالى إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب أليم اعلم أنا لو حملنا الآية الأولى على المنافقين واليهود وحملنا هذه الآية على المرتدين جاز ولا يبعد أيضا حمل الآية الأولى على المرتدين وحمل هذه الآية على اليهود ومعنى اشتراء الكفر بالإيمان منهم أنهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل مبعثه ويستنصرون به على أعدائهم فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه فكأنهم أعطوا الإيمان وأخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري من إعطاء شيء وأخذ غيره بدلا عنه ولا يبعد أيضا حمل هذه الآية على المنافقين وذلك لأنهم متى كانوا مع المؤمنين أظهروا الإيمان فإذا خلوا إلى شياطينهم كفروا وتركوا الإيمان فكان ذلك كأنهم اشتروا الكفر بالإيمان واعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى إن الذين يسارعون في الكفر لن يضروا الله شيئا وقال في هذه الآية إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئا والفائدة في هذا التكرار أمور أحدها أن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لا شك أنهم كانوا كافرين أولا ثم آمنوا ثم كفروا بعد ذلك وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الرأي وقلة الثبات ومثل هذا الإنسان مما لا خوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على إلحاق الضرر بالغير وثانيها أن أمر الدين أهم الأمور وأعظمها ومثل هذا مما لا يقدم الإنسان فيه على الفعل وعلى الترك إلا بعد إمعان النظر وكثرة الفكر وهؤلاء يقدمون على الفعل والترك في مثل هذا المهم العظيم بأهون الأسباب وأضعف الموجبات وذلك يدل على قلة عقلهم وشدة حماقتهم وأمثال هؤلاء لا يلتفت العاقل إليهم وثالثها أن أكثرهم ينازعونك في الدين لا بناء على الشبهات بل بناء على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا ومن كان عقله هذا القدر وهو أنه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة في الآخرة كان في غاية الحماقة ومثله لا يقدر على إلحاق الضرر بالغير فهذا هو الفائدة في إعادة هذه الآية قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين اعلم أنه تعالى حكى عن الذين ذهبوا إلى المدينة لتثبيط أصحاب الرسول عليه السلام إنما ثبطوهم لأنهم خوفوهم بأن يقتلوا كما قتل المسلمون يوم أحد والله تعالى بين أن أقوال هؤلاء الشياطين لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت إليها وإنما الواجب على المؤمن أن يعتمد على فضل الله ثم بين تعالى في هذه الآية أن إبقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيرا من قتل هؤلاء الذين قتلوا بأحد لأن هذا إبقاء صار وسيلة إلى الخزي في الدنيا والعقاب الدائم في القيامة وقتل أولئك الذين قتلوا يوم أحد صار وسيلة إلى الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة وترغيبا لأولئك المثبطين في مثل هذه الجرأة وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله إلا الجاهل فهذا بيان وجه النظم وفي الآية مسائل المسئلة الأولى قرأ ابن كثير وأبو عمرو ولا يحسبن الذين كفروا ولا يحسبن الذين يبخلون ولا يحسبن الذين يفرحون ولا يحسبنهم في الأربعة بالياء وضم الباء في قوله يحسبنهم وقرأ نافع وابن عامر بالياء إلا في قوله ولا يحسبنهم فإنه بالتاء وقرأ حمزة كلها بالتاء واختلاف القراء في فتح السين وكسرها قدمناه في سورة البقرة أما الذين قرؤا بالياء المنقطة من تحت فقوله يحسبن فعل وقوله الذين كفروا فاعل وقوله حسب يستدعي مفعولين أو مفعولا واحدا يسد مسد المفعولين ونظيره قوله تعالى أم تحسب أن أكثرهم يسمعون وأما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فأحسن ما قيل فيه ما ذكره الزجاج وهو أن الذين كفروا نصب بأنه المفعول الأول وإنما نملي لهم بدل منه وخير لأنفسهم هو المفعول الثاني والتقدير ولا تحسبن يا محمد أن إملائي للذين كفروا خير لهم ومثله مما جعل أن مع الفعل بدلا من المفعول قوله تعالى وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم فقوله أنها لكم بدل من إحدى الطائفتين المسئلة الثانية ما في قوله إنما يحتمل وجهين أحدهما أن يكون بمعنى الذي فيكون التقدير لا يحسبن الذين كفروا أن الذي نمليه خير لأنفسهم وحذف الهاء في نملي جائز لأنه يجوز حذف الهاء من صلة الذي كقولك الذي رأيت زيد والآخر أن يقال ما مع ما بعدها في تقدير المصدر والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا أن إملاءنا لهم خير المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف ما مصدرية وإذا كان كذلك فكان حقها في قياس علم الخط أن تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه متصلة واتباع خط المصاحف لذلك المصحف واجب وأما في قوله إنما نملي لهم فههنا يجب أن تكتب متصلة لأنها كافة بخلاف الأولى المسئلة الرابعة معنى نملي نطيل ونؤخر والإملاء الإمهال والتأخير قال الواحدي واشتقاقه من الملوة وهي المدة من الزمان يقال ملوة من الدهر وملوة وملاوة وملاوة وملاوة بمعنى واحد

العموم لم يحصل

يستدعي

كقولك حسبت أن زيدا منطلق وحسبت أن يقوم عمرو فقوله في الآية أنما نملي لهم خير لأنفسهم يسد مسد المفعولين

قال الأصمعي

قال الأصمعي يقال أملى عليه الزمان أي طال وأملى له أي طوّل له وأمهله قال أبو عبيدة ومنه الملا للأرض الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار المسئلة الخامسة احتج أصحابنا بهذه الآية في مسئلة القضاء والقدر من وجوه الأول أن هذا الإملاء عبارة عن إطالة المدة وهي لا شك أنها من فعل الله والآية نص في بيان أن هذا الإملاء ليس بخير وهذا يدل على أنه تعالى فاعل الخير والشر الثاني أنه تعالى نص على أن المقصود من هذا الإملاء هو أن يزدادوا الإثم والبغي والعدوان وذلك يدل على أن الكفر والمعاصي بإرادة الله ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله ولهم عذاب مهين أي إنما نملي لهم ليزدادوا إثما وليكون لهم عذاب مهين الثالث أنه تعالى أخبر عنهم أنه لا خير لهم في هذا الإملاء وأنهم لا يحصلون إلا على ازدياد البغي والطغيان والإتيان بخلاف المخبر بخبر الله مع بقاء ذلك الخبر جمع بين النقيضين وهو محال وإذا لم يكونوا قادرين مع هذا الإملاء على الخير والطاعة مع أنهم مكلفون بذلك لزم بطلان مذهب القوم قالت المعتزلة أما الوجه الأول فليس المراد من الآية أن هذا الإملاء ليس بخير إنما المراد أن هذا الإملاء ليس خيرا لهم من أن يموتوا كما مات الشهداء يوم أحد لأن كل هذه الآيات في شأن أحد وفي تثبيط المنافقين المؤمنين عن الجهاد على ما تقدم شرحه في الآيات المتقدمة فبين تعالى أن إبقاء الكافرين في الدنيا وإملاءه لهم ليس بخير لهم من أن يموتوا كموت الشهداء ولا يلزم من نفي كون هذا الإملاء أكثر خيرية من ذلك القتل أن لا يكون هذا الإملاء في نفسه خيرا وأما الوجه الثاني فقد قالوا ليس المراد من الآية أن الغرض من الإملاء إقدامهم على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وقوله وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله بل الآية تحتمل وجوها من التأويل أحدها أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وقوله ولقد ذرأنا لجهنم وقوله وجعلوا لله أندادا ليضلوا وهم ما فعلوا ذلك لطلب الإضلال بل لطلب الاهتداء ويقال ما كانت موعظتي لك إلا لزيادة في تماديك في الفسق إذا كانت عاقبة الموعظة ذلك وثانيها أن يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم ليزدادوا إثما إنما نملي لهم خير لأنفسهم وثالثها أنه تعالى لما أمهلهم مع علمه بأنهم لا يزدادون عند هذا الإمهال إلا تماديا في البغي والطغيان أشبه هذا حال من فعل هذا الإملاء لهذا الغرض والمشابهة أحد أسباب حسن المجاز ورابعها وهو السؤال الذي ذكره القوم وهو أن اللام في قوله ليزدادوا إثما غير محمول على الغرض بإجماع الأمة أما على قول أهل السنة فلأنهم يحيلون تعليل أفعال الله بالأغراض وأما على قولنا فلأنا لا نقول بأن فعل الله معلل بغرض التعذيب والإيلام بل عندنا أنه تعالى لم يفعل فعلا إلا لغرض الإحسان وإذا كان كذلك فقد حصل الإجماع على أن هذه اللام غير محمولة على التعليل والغرض وعند هذا يسقط ما ذكرتم من الاستدلال ثم نقول بل المراد من هذه اللام غير ملتفت إليه لأن المستدل إنما استدل به على أن هذه اللام للتعليل وإذا بطل ذلك سقط استدلاله وأما الوجه الثالث وهو الإخبار والعلم فهو معارض بأن هذا لو منع العبد من الفعل لمنع الله منه ويلزم أن يكون الله موجبا لا مختارا وهو بالإجماع باطل والجواب عن الأول أن قوله ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم خير معناه نفي الخيرية في نفس الأمر فليس معناه أنه ليس خيرا من شيء آخر لأن صيغة المبالغة لا يجوز ذكرها إلا إذا ذكر الراجح والمرجوح فلما لم يذكر الله ههنا إلا أحد الأمرين عرفنا أنه لنفي الخيرية لا لنفي كونه خيرا من شيء آخر أما السؤال الثاني وهو تمسكهم بقوله وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وبقوله وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع فجوابه أن الآية التي تمسكنا بها خاص والآية التي ذكروها عام والخاص مقدم على العام وأما السؤال الثالث وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر وأيضا فالبرهان العقلي يبطله لأنه تعالى لما علم أنهم لا بد وأن يصيروا موصوفين بازدياد الغي والطغيان كان ذلك واجب الحصول لأن حصول معلوم الله واجب وعدم حصوله محال وإرادة المحال محال فيمتنع أن يريد منهم الإيمان ويريد ازدياد الغي والطغيان وحينئذ ثبت أن المقصود هو التعليل وأنه لا يجوز المصير إلى لام العاقبة وأما السؤال الرابع وهو التقديم والتأخير فالجواب عنه من ثلاثة أوجه أحدها أن التقديم والتأخير ترك للظاهر وثانيها قال الواحدي إنما يحسن هذا لو جازت قراءة إنما نملي لهم خير لأنفسهم بكسر إنما وقراءة أنما نملي لهم ليزدادوا إثما بفتح أنما ولم توجد هذه القراءة البتة وثالثها أنا بينا بالبرهان القاطع العقلي أنه يجب أن يكون مراد الله من هذا الإملاء حصول الطغيان لا حصول الإيمان فالقول بالتقديم والتأخير ترك للظاهر والتزام لما هو على خلاف البرهان القاطع وأما السؤال الخامس وهو قوله هذه اللام لا يمكن حملها على التعليل فالجواب أن عندنا يمتنع تعليل أفعال الله لغرض يصدر من العباد فأما أن يفعل تعالى فعلا ليحصل منه شيء آخر فهذا غير ممتنع وأيضا قوله إنما نملي لهم ليزدادوا إثما تنصيص على أنه ليس المقصود من هذا الإملاء إيصال الخير والإحسان إليهم والقوم يقولون بذلك فتصير الآية حجة عليهم من هذا الوجه أما السؤال السادس وهو المعارضة بفعل الله فالجواب أن تأثير قدرة الله في إيجاد المحدث متقدم على تعلق علمه بعدمه فلم يمكن أن يكون العلم مانعا من القدرة وأما في حق العبد فتأثير قدرته في إيجاد الفعل متأخر عن تعلق علم الله بعدمه فصح أن يكون هذا العلم مانعا للعبد عن الفعل فهذا تمام المناظرة في هذه الآية المسئلة السادسة اتفق أصحابنا على أنه ليس لله تعالى في حق الكافر شيء من النعم الدينية وهل له في حقه شيء من النعم الدنيوية اختلف فيه قول أصحابنا فالذين قالوا ليس له في حقه شيء من النعم الدنيوية تمسكوا بهذه الآية وقالوا هذه الآية دلت على أن إطالة العمر وإيصال الخيرات في الدنيا ليس شيء منها نعمة لأنه تعالى نص على أن شيئا من ذلك ليس بخير والعقل أيضا يقرره وذلك لأن من أطعم إنسانا خبيصا مسموما فإنه لا يعد ذلك الإطعام إنعاما وإذا كان المقصود من إعطاء نعم الدنيا عقاب الآخرة لم يكن شيء منها نعمة حقيقية وأما الآيات الواردة في تكثير النعم في حق الكفار فهي محمولة على ما يكون نعما في الظاهر إذ لا طريق إلى التوفيق بين هذه الآية وبين تلك الآيات إلا أن نقول تلك النعم نعم في الظاهر ولكنها نقم وآفات في الحقيقة قوله تعالى ما كان الله ليذر

ليزدادوا إنما نملي لهم

الإيمان ويجب أن يريد منهم صح

المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من
يشاء فآمنوا بالله ورسله وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم اعلم ان هذه الآية من بقية الكلام في
قصة احد فاخبر الله ان الاحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والهزيمة ثم دعاء النبي عليه السلام اياهم
مع ما كان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو ثم دعاؤه اياهم مرة اخرى الى بدر الصغرى لموعد
ابي سفيان فاخبر الله ان كل هذه الاحوال صارت دليلا على امتياز المؤمنين من المنافقين لان المنافقين
خافوا ورجعوا وشمتوا بكثرة القتلى منكم ثم ثبطوا وزهدوا المؤمنين في العود الى الجهاد فاخبر تعالى
انه لا يجوز في حكمته ان يذركم على ما انتم عليه من اختلاط المنافقين بكم واظهارهم انهم منكم ومن اهل الايمان
بل كان يجب في حكمته القاء هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا الامتياز فهذا وجه النظم وفي الآية
مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي يميز بالتشديد وكذلك في الانفال والباقون يميز بالتخفيف
وفتح الياء الاولى وكسر الميم وسكون الياء الاخيرة قال الواحدي وهما لغتان يقال مزت الشيء بعضه من
بعض فانا اميزه ميزا وميزته تمييزا ومنه الحديث من ماز اذى عن طريق فهو له صدقة وحجة من قرأ بالتخفيف
ان الميز يفيد فائدة التمييز وهو اخف في اللفظ فكان اولى وحكى ابو زيد عن ابي عمرو انه كان يقول التشديد
للكثرة فاما واحد من واحد فيميز بالتخفيف والله تعالى قال حتى يميز الخبيث من الطيب فذكر شيئين وهذا كما
قال بعضهم في الفرق والتفريق وايضا قال تعالى وامتازوا اليوم وهو مطاوع الميز وحجة من قرأ بالتشديد
ان التشديد للتكثير والمبالغة وفي المؤمنين والمنافقين كثرة فلفظ التمييز ههنا اولى ولفظ الطيب والخبيث
وان كان مفردا الا انه للجنس فالمراد بهما جميع المؤمنين والمنافقين لا اثنان منهما المسألة الثانية قد ذكرنا ان
معنى الآية وما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما انتم عليه من اختلاط المؤمنين بالمنافقين واشباههم
حتى يميز الخبيث من الطيب اي المنافق من المؤمنين واختلفوا باي شيء ميز بينهم وذكروا وجوها احدها
بالقاء المحن والمصائب والقتل والهزيمة فمن كان مؤمنا ثبت على ايمانه وعلى تصديق الرسول ومن كان منافقا
ظهر نفاقه وكفره وثانيها انه تعالى وعد بنصر المؤمنين واذلال الكافرين فلما قوي الاسلام وعظمت دولته
وذل الكفر واهله فعند ذلك حصل هذا الامتياز وثالثها القرائن الدالة على ذلك مثل ان المسلمين كانوا
يفرحون بنصرة الاسلام وقوته والمنافقين كانوا يغتمون بسبب ذلك المسألة الثالثة ههنا سؤال وهو ان هذا
التمييز ان ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين وظهور الكفر منهم ينفي كونهم منافقين وان لم يظهر لم يحصل
موعد الله وجوابه انه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظني لا الامتياز القطعي ثم قال تعالى وما كان الله ليطلعكم
على الغيب معناه انه حكم بانه يظهر هذا التمييز ثم بين بهذه الآية انه لا يجوز ان يحصل ذلك التمييز بان
يطلعكم الله على غيبه فيقول ان فلانا منافق وفلانا مؤمن وفلان من اهل الجنة وفلان من اهل النار فان
سنة الله جارية بانه لا يطلع عوام الناس على غيبه بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك الامتياز الا بالامتحانات
مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والآفات حتى يتميز عندها الموافق من المنافق فاما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع
من الغيب فهي من خواص الانبياء فلهذا قال ولكن الله يجتبي من يشاء اي ولكن الله يصطفي من رسله من يشاء
فيخصهم باعلامهم ان هذا مؤمن وهذا منافق ويحتمل ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع
على ايديهم حتى يتميز الفريقان بالامتحان ويحتمل ايضا ان يكون المعنى وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب
انْ يكون المعنى
من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنين عن الرسول بل الله يخص من يشاء من عباده بالرسالة ثم يكلف
الباقين طاعة هؤلاء الرسل ثم قال فآمنوا بالله ورسله فالمعنى ان المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
بوقوع الحوادث المكروهة في قصة احد فبين الله تعالى انه كان فيها مصالح منها تمييز الخبيث من الطيب
فلما اجاب عن هذه الشبهة قال آمنوا بالله ورسله يعني لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التي ذكرتموها
في الطعن في نبوته فقد اجبنا عنها فلم يبق الا ان تؤمنوا بالله ورسله وانما قال ورسله ولم يقل ورسوله لدقيقة
وهي ان الطريق الذي به يتوسل الى الاقرار بنبوة احد من الانبياء ليس الا المعجز وهو حاصل في حق محمد عليه
السلام فوجب الاقرار بنبوته فهذه الدقيقة قال ورسله والمقصود التنبيه على ان طريق اثبات نبوة جميع الانبياء
واحد فمن اقر بنبوة واحد منهم لزمه الاقرار بنبوة الكل ولما امرهم بذلك قرن به الوعد بالثواب فقال وان
تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم وهو ظاهر قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا
لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة ولله ميراث السموات والارض والله بما تعملون خبير لقد
سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول ذوقوا
عذاب الحريق ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد اعلم انه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل
النفس في الجهاد في الآيات المتقدمة شرع ههنا في التحريض على بذل المال في الجهاد وبين الوعيد الشديد
لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي لا تحسبن بالتاء
والباقون بالياء اما قراءة حمزة بالتاء المنقوطة من فوق فقال الزجاج معناه لا تحسبن بخل الذين يبخلون
خيرا لهم فحذف المضاف لدلالة يبخلون عليه واما من قرأ بالياء المنقطة من تحت ففيه وجهان
الاول ان يكون فاعل لا يحسبن ضمير رسول الله او ضمير احد والتقدير ولا يحسبن رسول الله او لا يحسبن
احد بخل الذين يبخلون خيرا لهم الثاني ان يكون فاعل يحسبن هم الذين يبخلون وعلى هذا التقدير يكون المفعول
محذوفا وتقديره ولا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم وانما جاز حذفه لدلالة يبخلون عليه
كقولهم من كذب كان شرا له اي الكذب ومثله اذا نهي السفيه جرى اليه اي الى السفه وانشد الفراء
هم الملوك وابناء الملوك هم والآخذون به والساسة الاول فقوله به يريد بالملك ولكنه اكتفى منه
بذكر الملوك المسألة الثانية هو في قوله هو خيرا لهم يسميه البصريون فصلا والكوفيون عمادا وذلك لانه لما ذكر

يبخلون

يبخلون فهو بمنزلة ما اذا ذكر البخل فكانه قيل ولا يحسبن الذين يبخلون البخل هو خيرا لهم وتحقيق القول فيه ان
للمبتداء حقيقة وللخبر حقيقة وكون حقيقة المبتداء موصوفة بحقيقة الخبر امر زائد على حقيقة المبتداء
وحقيقة الخبر واذا كانت هذه الموصوفية امرا زائدا على الذاتين فلا بد من صيغة ثالثة دالة على هذه
الموصوفية وهي كلمة هو المسألة الثالثة اعلم ان الآية دالة على ذم البخل بشيء من الخيرات والمنافع وذلك
الخير يحتمل ان يكون مالا وان يكون علما فالقول الاول ان هذا الوعيد ورد على البخل بالمال والمعنى لا يتوهمن
هؤلاء البخلاء ان بخلهم هو خير لهم بل هو شر لهم وذلك لانه يبقى عقاب بخلهم عليهم وهو المراد من قوله سيطوقون
ما بخلوا به يوم القيمة مع انه لا يبقى تلك الاموال عليهم وهو المراد بقوله ولله ميراث السموات والارض
والقول الثاني ان المراد من هذا البخل البخل بالعلم وذلك لان اليهود كانوا يكتمون نعت محمد صلى الله عليه وسلم
وصفته فكان ذلك الكتمان بخلا يقال فلان يبخل بعلمه ولا شك ان العلم فضل من الله قال تعالى وعلمك
ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ثم انه تعالى علم اليهود والنصارى علم ما في التورية والانجيل فاذا
كتموا ما في هذين الكتابين من البشارة بمبعث محمد عليه السلام كان ذلك بخلا واعلم ان القول الاول اولى
ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال سيطوقون ما بخلوا به ولو فسرنا الآية بالعلم احتجنا الى حمل المجاز في
في تفسير هذه الآية ولو فسرناها بالمال لم نحتج الى المجاز فكان هذا اولى الثاني انا لو حملنا هذه الآية على
كان ذلك ترغيبا في بذل المال في الجهاد ثم يحصل لهذه الآية مع ما قبلها نظم حسن ولو حملناها على ان
اليهود كتموا ما عرفوا في التورية انقطع النظم الا على سبيل التكلف فكان الاول اولى المسألة الرابعة اكثر العلماء
على ان البخل عبارة عن منع الواجب وان منع التطوع لا يكون بخلا واحتجوا عليه بوجوه احدها ان الآية دالة
على الوعيد الشديد في البخل والوعيد لا يليق الا بالواجب وثانيها انه تعالى ذم البخل وعابه ومنع التطوع لا
يجوز ان يذم صاحبه وان يعاب به وثالثها وهو انه تعالى لا ينفك عن ترك التفضل لانه لا نهاية لمقدوراته
في التفضل وكل ما يدخل في الوجود فهو متناه فيكون لا محالة تاركا للتفضل فلو كان ترك التفضل بخلا لزم
ان يكون الله موصوفا بالبخل لا محالة تعالى عنه علوا كبيرا ورابعها قال عليه السلام واي داء ادوى
من البخل ومعلوم ان تارك التطوع لا يليق به هذا الوصف وخامسها انه لو كان تارك التفضل بخيلا لوجب
فيمن يملك المال العظيم ان لا يتخلص من البخل الا باخراج الكل وسادسها انه تعالى قال ومما رزقناهم ينفقون
وكلمة من للتبعيض فكان المراد من هذه الآية الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله ثم انه تعالى قال في صفتهم اولئك
على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فوصفهم بالهدى والفلاح ولو كان تارك التطوع بخيلا مذموما
لما صح ذلك فثبت بهذه الوجوه ان البخل عبارة عن ترك الواجب الا ان الانفاق الواجب اقسام كثيرة
منها انفاقه على نفسه وعلى اقاربه الذين تلزمه مؤنتهم ومنها ما يتصل بابواب الزكوة ومنها ما اذا احتاج
المسلمون الى دفع عدو يقصد قتلهم ونهب اموالهم فههنا يجب عليهم انفاق الاموال على من يدفعه عنهم لان
ذلك يجري مجرى دفع الضرر عن نفسه ومنها اذا صار احد من المسلمين مضطرا فانه يجب عليه ان يدفع اليه
مقدار ما يستبقي به رمقه وكل هذه الانفاقات من الواجبات وتركها يكون من باب البخل ثم قال تعالى سيطوقون
ما بخلوا به يوم القيمة وفيه مسائل المسألة الاولى في تفسير هذا الوعيد وجوه الاول ان يحمل هذا على ظاهره
وهو انه تعالى يطوقهم بطوق يكون سببا لعذابهم قيل انه تعالى يصير تلك الاموال في اعناقهم حيات
تكون لهم كالاطواق تلتوي في اعناقهم ويجوز ان تلتوي تلك الحيات في سائر ابدانهم فاما ما يصير من ذلك
في اعناقهم فعلى جهة انهم كانوا لزموا اداء الزكوة ثم امتنعوا عنها واما ما تلتوي منها في سائر ابدانهم
فعلى جهة انهم كانوا يضمون تلك الاموال الى انفسهم فعوضوا منها بان جعلت حيات التوت عليهم كانهم
قد التزموها وضموها الى انفسهم ويمكن ان يكون الطوق طوقا من نار ويجعل في اعناقهم ونظيره قوله
تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وعن ابن عباس يجعل تلك الزكوة
الممنوعة في عنقهم كهيئة الطوق شجاعا ذا زبيبتين يلدغ بهما خديه ويقول انا الزكوة التي بخلت بي في
الدنيا القول الثاني في تفسير قوله سيطوقون قال مجاهد سيكلفون ان يأتوا بما بخلوا به يوم القيمة و
نظيره ما روي عن ابن عباس انه كان يقرأ وعلى الذين يطوقونه فدية قال المفسرون يكلفونه ولا يطيقونه
فكذا قوله سيطوقون ما بخلوا به اي يؤمرون باداء ما منعوه حين لا يمكنهم الاتيان به فيكون ذلك توبيخا
على معنى هلا فعلتم ذلك حين كان ممكنا والقول الثالث ان قوله سيطوقون ما بخلوا به اي سيلزمون اثمه
في الآخرة وهذا على طريق التمثيل لا على ان ثمه اطواقا يقال منه فلان كالطوق في رقبة فلان والعرب تعبر
عن تأكيد الزام الشيء بتصييره في العنق ومنه يقال قلدتك هذا الامر وجعلت هذا الامر في عنقك قال تعالى
وكل انسان الزمناه طائره في عنقه القول الرابع اذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى سيطوقون
ان الله تعالى يجعل في رقابهم طوقا من النار قال عليه السلام من سئل عن علم يعلمه فكتمه الجم بلجام من نار
يوم القيمة والمعنى انهم عوقبوا في افواههم والسنتهم بهذا اللجام لانهم لم ينطقوا بافواههم و
السنتهم بما يدل على الحق واعلم ان تفسير هذا البخل بكتمان دلائل نبوة محمد عليه السلام غير بعيد وذلك
لان اليهود موصوفون بالبخل في القرآن مذمومون به قال تعالى في صفتهم ام لهم نصيب من الملك
فاذا لا يؤتون الناس نقيرا وقال ايضا فيهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وايضا ذكر عقيب
هذه الآية قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وذلك من اقوال اليهود ولا يبعد
ان تكون الآية عامة في البخل بالعلم وفي البخل بالمال ويكون الوعيد حاصلا عليهما معا المسألة الثانية
قالت المعتزلة هذه الآية دالة على القطع بوعيد الفساق وذلك لان من تلزمه هذه الحقوق ولا تسقط
عنه هو المصدق بالرسول وبالشريعة اما قوله تعالى بل هو شر لهم فلانه يؤدي الى حرمان الثواب وحصول العقا

اما قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة فهو صريح في الوعيد واعلم ان الكلام في هذه المسئلة تقدم
في سورة البقرة ثم قال ولله ميراث السموات والارض وفيه وجهان الاول ولهما فيهما مما يتوارثه اهلهما من
مال وغيره فما لهم يبخلون عليه بملكه ولا ينفقونه في سبيله ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين
فيه الثاني وهو قول الاكثرين المراد انه يفنى اهل السموات والارض وتبقى الاملاك ولا مالك الا الله فجرى
هذا مجرى الوراثة اذ كان الخلق يدعون الملك فلما ماتوا عنها ولم يخلفوا احدا كان هو الوارث لها والمقصود
من الاية انه يبطل ملك جميع المالكين الا ملك الله فيصير كالميراث قال ابن الانبارى يقال ورث فلان علم فلان
اذا انفرد به بعد ان كان مشاركا فيه وقال تعالى وورث سليمان داود وكان المعنى انفراده بذلك الامر بعد ان
كان داود مشاركا له فيه او غالبا عليه ثم قال تعالى والله بما تعملون خبير قرأ ابن كثير وابو عمرو بما يعملون
بالياء على المغايبة كناية عن الذين يبخلون والمعنى والله بما يعملون خبير عن منعهم الحقوق فيجازيهم عليه ثم
والباقون قرؤا بالتاء على الخطاب وذلك لان ما قبل هذه الاية خطاب وهو قوله وان تؤمنوا وتتقوا فلكم
اجر عظيم والله بما تعملون خبير فيجازيكم عليه والغيبة اقرب اليه من الخطاب قال الكشاف فالتاء على طريق
الالتفات وهي ابلغ في الوعيد قوله تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء اعلم ان في كيفية
النظم وجهين الاول انه تعالى لما امر المكلفين في هذه الايات ببذل النفس وبذل المال في سبيل الله وبالغ في
تقرير ذلك شرع بعد ذلك في حكاية شبهات القوم في الطعن في نبوته صلى الله عليه وسلم فالشبهة الاولى
انه تعالى لما امر بانفاق الاموال في سبيله قالت الكفار انه تعالى لو طلب الانفاق في تحصيل مطلوبه لكان فقيرا
عاجزا لان الذى يطلب المال من غيره يكون فقيرا ولما كان الفقر على الله محالا كان كونه طالبا للمال من عبيده
محالا وذلك يدل على ان محمدا كاذب في اسناد هذا الطلب الى الله تعالى الوجه الثاني في تقرير النظم ان امة
موسى عليه السلام كانوا اذا ارادوا التقرب باموالهم الى الله تعالى فكانت نار تجىء من السماء وتحرقها
فالنبى عليه السلام لما طلب منهم بذل الاموال في سبيل الله قالوا له لو كنت نبيا لما طلبت الاموال لهذا الغرض
فانه تعالى ليس بفقير حتى يحتاج في اصلاح دينه الى اموالنا بل ان كنت نبيا لكنت تطلب اموالنا لاجل ان تجىء نار
من السماء فتحرقها فلما لم تفعل ذلك عرفنا انك لست بنبى فهذا هو وجه النظم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
اعلم انه يبعد من العاقل ان يقول ان الله فقير ونحن اغنياء بل الانسان انما يذكر ذلك اما على سبيل الاستهزاء او على
سبيل الالزام واكثر الروايات ان هذا القول انما صدر عن اليهود روى انه صلى الله عليه وسلم كتب مع ابى بكر
الى يهود بنى قينقاع يدعوهم الى الاسلام والى اقام الصلوة وايتاء الزكوة وان يقرضوا الله قرضا حسنا فقال
فنحاص اليهودى ان الله فقير حين سألنا القرض فلطمه ابو بكر في وجهه وقال لولا الذى بيننا وبينكم من العهد
لضربت عنقك فشكاه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجحد ما قاله فنزلت هذه الاية تصديقا لابى بكر رضى الله
عنه وقال آخرون لما انزل الله تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة قالت
اليهود ترى اله محمد يستقرض منا فنحن اذا اغنياء وهو فقير وهو ينهانا عن الربوا ثم يعطينا الربوا واراد وايه
قوله فيضاعفه له اضعافا كثيرة واعلم انه ليس في الاية تعيين هذا القائل الا ان العلماء نسبوا هذا
القول الى اليهود واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ان يد الله مغلولة يعنون
انه بخيل بالعطاء وذلك الجهل مناسب للجهل المذكور في هذه الاية وثانيها ما روى في الخبر انهم كلموا بذلك
على ما رويناه في قصة ابى بكر وثالثها ان القول بالتشبيه غالب على اليهود ومن قال بالتشبيه لا يمكن اثبات
كونه تعالى قادرا على كل المقدورات واذا عجز عن اثبات هذا الاصل عجز عن بيان انه غنى وليس بفقير
الوجه الرابع ان موسى عليه السلام لما طلب منهم بان يوافقوه في مجاهدة الاعداء قالوا اذهب
انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون فموسى عليه السلام لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا لما كان
الاله قادرا فاى حاجة به الى جهادنا وكذا ههنا ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم الجهاد ببذل
المال قالوا لما كان الاله غنيا فاى حاجة به الى اموالنا فكان اسناد هذه الشبهة الى اليهود لائقا
من هذا الوجه وان كان لا يمتنع ان يكون غيرهم من الجهال قد قالوا ذلك والاظهر انهم قالوه على سبيل الطعن
في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يعني لو صدق محمد في ان الاله يطلب المال من عبيده لكان فقيرا ولما
ذلك محالا ثبت انه كاذب في هذا الاخبار وذكروه على سبيل الاستهزاء والسخرية فاما ان يقول
العاقل مثل هذا الكلام عن اعتقاد فهو بعيد المسئلة الثانية هذه الاية تدل على انه تعالى سميع للاقوال
ونظيره قوله تعالى قد سمع الله قول التى تجادلك المسئلة الثالثة ظاهر الاية يدل على ان قائل هذا القول
كانوا جماعة لانه تعالى قال قول الذين قالوا فظاهر هذا القول يفيد الجمع واما ما روى ان قائل هذا القول
فنحاص اليهودى فهذا لا يدل على ان غيره لم يقل ذلك فلما شهد الكتاب ان القائلين جماعة وجب القطع
به ثم قال تعالى سنكتب ما قالوا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة سيكتب بالياء وضمها على ما لم
يسم فاعله وقتلهم برفع اللام على معنى سيكتب قتلهم والباقون بالنون وفتح اللام اضافة اليه قال
صاحب الكشاف وقرأ الحسن والاعرج سيكتب بالياء وتسمية الفاعل المسئلة الثانية هذا وعيد على
هذا القول وهو يحتمل وجوها الاول ان يكون المراد من كتبته عليهم اثبات ذلك عليهم وان لا يبقى ولا
يطرح وذلك لان الناس اذا ارادوا اثبات الشىء على وجه لا يزول ولا ينسى ولا يتغير كتبوه فالله تعالى
جعل الكتبة مجازا عن اثبات حكم ذلك عليهم الثاني سنكتب ما قالوا في الكتب التى تكتب فيها اعمالهم ليقرؤا
ذلك في جرائد اعمالهم يوم القيمة الثالث وعندى فيه احتمال آخر وهو ان المراد سنكتب عنهم هذا الجهل
في القرآن حتى يعلم الخلق الى يوم القيمة شدة تعنت هؤلاء وجهلهم وجدهم في الطعن في نبوة محمد عليه
السلام بكل ما قدروا عليه ثم قال وقتلهم الانبياء بغير حق اى ونكتب قتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسئلتان

المسئلة

المسئلة الاولى الفائدة في ضم انهم قتلوا الانبياء الى انهم وصفوا الله بالفقر هي بيان ان جهل هؤلاء ليس
مخصوصا بهذا الوقت بل هم منذ كانوا مصرين على الجهالات والحماقات المسئلة الثانية في اضافة قتل الانبياء
الى هؤلاء وجهان احدهما سيكتب ما قال هؤلاء ويكتب ما فعله اسلافهم فيجازى الفريقين بما هما اهله كقوله
واذ قتلتم نفسا اى قتلها اسلافكم واذ نجيناكم من آل فرعون واذ فرقنا بكم البحر والفاعل لهذه الاشياء كانوا
هو اسلافهم والمعنى انه سيحفظ على الفريقين معا اقوالهم وافعالهم الوجه الثاني سيكتب على هؤلاء ما قالوا
بانفسهم ونكتب عليهم رضاهم بقتل ابائهم الانبياء عن الشعبى ان رجلا ذكر عنده عثمان وحسن قتله
فقال له صرت شريكا في دمه ثم قرأ الشعبى قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم
فنسب هؤلاء قتله وكان بينهما قريب من سبعمائة ثم قال تعالى ونقول ذوقوا عذاب الحريق وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ حمزة سيكتب على لفظ ما لم يسم فاعله وقتلهم الانبياء برفع اللام ويقول ذوقوا بالياء
المنقطة من تحت وفي قراءة الباقين سنكتب ونقول بالنون المسئلة الثانية المراد انه تعالى ينتقم منهم
لقائل بان يقول لهم ذوقوا عذاب الحريق كما اذقتم المسلمين الغصص والحريق هو المحرق كالاليم بمعنى المؤلم
المسئلة الثالثة يحتمل ان يقال لهم هذا القول عند الموت او عند الحشر او عند قراءة الكتاب ويحتمل ان يكون
هذا كناية عن حصول الوعيد وان لم يكن هناك قول المسئلة الرابعة لقائل ان يقول انهم اوردوا سؤالا
وهو ان من يطلب المال من غيره كان فقيرا محتاجا فلو طلب الله المال من عبيده لكان فقيرا وذلك محال فوجب
ان يقال انه لم يطلب المال من عبيده وذلك يقدح في كون محمد عليه السلام صادقا في ادعاء النبوة فهذا
هو شبهة القوم فاين الجواب عنها وكيف يحسن ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنها فنقول اذا فرعنا
على قول اصحابنا من اهل السنة والجماعة قلنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يبعد ان يأمر الله تعالى
عبيده ببذل الاموال مع كونه تعالى اغنى الاغنياء وان فرعنا على قول المعتزلة فانه تعالى يراعي المصالح فلم يبعد
ان يكون في هذا التكليف انواع من المصالح العائدة الى العباد منها ان انفاق الاموال يوجب زوال حب
المال عن القلب وذلك من اعظم المنافع فان الانسان اذا مات فلو بقى في قلبه حب المال مع انه ترك المال لكان ذلك
سببا لتألم روحه بتلك المفارقة ومنها انه يتوسل بذلك الانفاق الى الثواب المخلد المؤبد ومنها ان بسبب
الانفاق يصير القلب فارغا عن حب ما سوى الله وبقدر ما يزول عن القلب حب غير الله فانه يقوى
فيه حب الله وذلك رأس السعادات وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله في القرآن وبينها مرارا واطوارا كما قال
والباقيات الصالحات خير عند ربك وقال والآخرة خير وابقى وقال ورضوان من الله اكبر وقال في
الايات المتقدمة على هذه الاية فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون فلما تقدم ذكر هذه الوجوه
على الاستقصاء كان ايراد هذه الشبهة بعد تقدم هذه البيانات محض التعنت فلهذا اقتصر سبحانه تعالى عند
ذكرها على مجرد الوعيد ثم قال تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى انه تعالى لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه فقال ذلك بما قدمت ايديكم اى هذا العذاب
الحريق جزاء فعلكم حيث وصفتم الله بالفقر وقتلتم الانبياء فيكون هذا العقاب عدلا لا جورا
المسئلة الثانية قال الجبائي الاية تدل على ان فعل العقاب بهم لو لم تقع منهم الذنوب يكون ظلما
وفيه ابطال قول المجبرة انه تعالى يعذب الاطفال بغير جرم ويجوزون ان يعذب البالغين بغير ذنب ويدل على
كون العبد فاعلا والا لكان الظلم حاصلا والجواب ما ذكر في معارضة مسئلة الداعى ومسئلة العلم
على ما شرحناه مرارا المسئلة الثالثة لقائل ان يقول وما ربك بظلام للعبيد يفيد نفي كونه ظلاما وفي
الصفات يوهم بقاء الاصل فهل يقتضي ثبوت اصل الظلم اجاب القاضي عنه بان العذاب الذى توعد
بان يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما فنفاه على حد عظمه لو كان ثابتا وهذا يؤكد ما ذكرنا ان ايصال العقاب
اليهم لو كان ظلما لكان عظيما المسئلة الرابعة اعلم ان ذكر الايدى على سبيل المجاز لان الفاعل
هو الانسان لا اليد الا ان اليد لما كانت آلة الفعل حسن اسناد الفعل اليها على سبيل المجاز ثم في هذه
الاية ذكر اليد بلفظ الجمع فقال بما قدمت ايديكم وفي اية اخرى ذكر بلفظ التثنية فقال بما قدمت يداك
والكل حسن متعارف في اللغة قوله تعالى الذين قالوا ان الله عهد الينا الا نؤمن لرسول حتى يأتينا
بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين
اعلم ان هذا هو النوع الثاني من شبه الكفار في الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وتقريره انهم قالوا
ان الله عهد الينا الا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار وانت يا محمد ما فعلت ذلك فوجب ان لا تكون
من الانبياء فهذا بيان وجه النظم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الاية في
كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصيف ووهب بن يهوذا وزيد بن التابوه وفنحاص بن عازوراء
وغيرهم اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد تزعم انك رسول الله وان الله تعالى انزل عليك
كتابا وقد عهد الله الينا في التورية الا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار ويكون لها دوى
خفيف تنزل من السماء فان جئتنا بهذا صدقناك فنزلت هذه الاية قال عطاء كانت بنو اسرائيل يذبحون لله
فيأخذون الثروب واطايب اللحم فيضعونها في وسط بيت والسقف مكشوف فيقوم النبي في
البيت ويناجى ربه وبنو اسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء لها دوى خفيف ولا
دخان لها فتأكل ذلك القربان واعلم ان للعلماء في هذا الادعاء من اليهود قولين الاول وهو قول السدى
ان هذا الشرط جاء في التورية ولكنه مع شرط وذلك انه تعالى قال في التورية من جاءكم يزعم انه رسول الله
فلا تصدقوه حتى يأتيكم بقربان تأكله النار الا المسيح ومحمدا فانهما اذا اتيا فآمنوا بهما فانهما يأتيان بغير
قربان تأكله النار وقال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه السلام فلما بعث الله المسيح ارتفعت

وزالت الشبهة القول الثاني ان ادعاء هذا الشرط كذب على التورية ويدل عليه وجوه احدها انه لو كان ذلك حقا لكانت معجزات كل الانبياء هذا القربان ومعلوم انه ما كان الامر كذلك فان معجزات موسى عليه السلام عند فرعون كانت سوى هذا القربان وثانيها ان نزول هذه النار واكلها القربان معجزة وكانت هي وسائر المعجزات على السواء فلم يكن في تعيين هذه المعجزة وتخصيصها فائدة بل لما ظهرت المعجزات القاهرة على محمد صلى الله عليه وسلم وجب القطع بنبوته سواء ظهرت هذه المعجزة اولم تظهر وثالثها انه اما ان يقال انه جاء في التورية ان مدعي النبوة وان جاء بجميع المعجزات فلا تقبلوا قوله الا ان يجيء بهذه المعجزة المعينة او يقال جاء في التورية ان مدعي النبوة يطالب بالمعجزة سواء كانت المعجزة هي مجيء النار او شيء اخر والاول باطل لانه على هذا التقدير لم يكن الاتيان بسائر المعجزات دالا على الصدق واذا جاز الطعن في سائر المعجزات جاز الطعن ايضا في هذه المعجزة المعينة واما الثاني فانه يقتضي توقف الصدق على ظهور مطلق المعجزة لا على ظهور هذه المعجزة وكان اعتبار هذه المعجزة المعينة عبثا ولغوا فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية المسئلة الثانية في محل الذين وجوه احدها قال الزجاج هذا نعت العبيد والتقدير وما ربك بظلام للعبيد الذين قالوا كذا وكذا وثانيها التقدير لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير وقول الذين قالوا ان الله عهد الينا وثالثها ان يكون رفعا بالابتداء والتقدير هم الذين قالوا ذلك المسئلة الثالثة قال الواحدي القربان البر الذي يتقرب به الى الله واصله المصدر من قولك قرب قربانا كالكفران والرجحان والخسران ثم سمي به نفس المتقرب به ومنه قوله عليه السلام لكعب بن عجرة يا كعب الصوم جنة والصلوة قربان اي بها يتقرب الى الله ويستشفع في الحاجة لديه واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة فقال قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى بين بهذا الدليل انهم يطلبون هذا المعجز لا على وجه الاسترشاد بل على سبيل التعنت وذلك لان اسلاف هؤلاء اليهود طلبوا هذا المعجز من الانبياء المتقدمين مثل زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام وهم اظهروا هذا المعجز ثم ان اليهود سعوا في قتل زكريا ويحيى وبزعمهم انهم قتلوا عيسى عليه السلام ايضا وذلك يدل على ان اولئك القوم انما طلبوا هذا المعجز من اولئك الانبياء على سبيل التعنت اذ لو لم يكن كذلك لما سعوا في قتلهم ثم ان هؤلاء المتأخرين راضون بافعال اولئك المتقدمين ومصوبون لهم في كل ما فعلوا وهذا يقتضي كون هؤلاء في طلب هذا المعجز من محمد عليه السلام متعنتين واذا ثبت ان طلبهم لهذا المعجز وقع على سبيل التعنت لا على سبيل الاسترشاد لم يجب في حكم الله اسعافهم بذلك لا سيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد عليه السلام وهذا جواب شاف عن هذه الشبهة المسئلة الثانية انما قال قد جاءكم رسل ولم يقل جاءتكم رسل لان فعل المؤنث يذكر اذا تقدمه المسئلة الثالثة المراد بقوله وبالذي قلتم هو ما طلبوه منهم وهو القربان الذي تأكله النار واعلم انه تعالى لم يقل قد جاءكم رسل من قبلي بالذي قلتم بل قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم والفائدة ان القوم قالوا ان الله وقف التصديق بالنبوة على ظهور القربان الذي تأكله النار فلو ان النبي عليه السلام قال لهم ان الانبياء المتقدمين اتوا بهذا القربان لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم لاحتمال ان الاتيان بهذا القربان شرط للنبوة لا موجب لها والشرط هو الذي يلزم عند عدمه عدم المشروط لكن لا يلزم عند وجوده وجود المشروط فثبت انه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الالزام واردا اما لما قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم كان الالزام واردا لانهم لما اتوا بالبينات فقد اتوا بالموجب للصدق ولما اتوا بهذا القربان فقد اتوا بهذا الشرط وعند الاتيان بهما كان الاقرار بالنبوة واجبا فثبت انه لولا قوله قد جاءكم بالبينات لم يكن الالزام واردا على القوم والله اعلم قوله تعالى فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاؤا بالبينات والزبر والكتاب المنير كل نفس ذائقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيمة فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور اعلم ان في قوله فان كذبوك وجهان الاول فان كذبوك في قولك ان الانبياء المتقدمين جاؤا هؤلاء اليهود بالقربان الذي تأكله النار فكذبوهم وقتلوهم فقد كذب رسل من قبلك نوح وهود وصالح وابرهيم وشعيب وغيرهم الثاني ان المراد فان كذبوك في اصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل من قبلك جاؤا بالبينات والزبر والكتاب المنير ولعل هذا الوجه اوجه لانه تعالى لم يخصص ولان تكذيبهم في اصل النبوة اعظم ولانه يدخل تحته التكذيب في ذلك الحجاج والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيان ان هذا التكذيب ليس امرا هو مختص به من بين سائر الانبياء بل شأن جميع الكفار تكذيب جميع الانبياء والطعن فيهم مع ان حالهم في ظهور المعجزات عليهم وفي نزول الكتب كحالك ومع هذا فانهم صبروا على ما نالهم من اولئك الامم واحتملوا ايذائهم في جنب تأدية الرسالة فكن متأسيا بهم سالكا مثل طريقتهم في هذا المعنى وانما صار ذلك تسلية لان المصيبة اذا عمت طابت وخفت فاما البينات فهي الحجج والمعجزات واما الزبر فهو الكتب وهو جمع زبور والزبور الكتاب بمعنى المزبور اي المكتوب يقال زبرت الكتاب اي كتبته وكل كتاب زبور وقال الزجاج الزبور كل كتاب ذي حكمة وعلى هذا يشبه ان يكون معنى الزبور من الزبر الذي هو الزجر يقال زبرت الرجل اذا زجرته عن الباطل وسمي الكتاب زبورا لما فيه من الزبر عن خلاف الحق وبه سمي زبور داود لكثرة ما فيه من الزواجر والمواعظ وقرأ ابن عامر وبالزبر اعاد الباء للتأكيد واما المنير فهو من قولك انرت الشيء اي اوضحته وفي الآية مسئلتان المسئلة الاولى المراد من البينات المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب وهذا يقتضي ان يقال ان معجزاتهم كانت مغايرة لكتبهم وذلك يدل على ان احدا من الانبياء ما كانت كتبهم معجزة لهم فالتورية والانجيل والزبور والصحف ما كان شيء منها معجزة واما القرآن فهو وحده كتاب ومعجزة وهذا احد خواص رسول الله صلى الله عليه وسلم المسئلة الثانية عطف الكتاب المنير على الزبر مع ان الكتاب المنير لا بد وان يكون من الزبر وانما حسن هذا العطف لان الكتاب المنير اشرف الكتب واحسن الزبر فحسن العطف كما في قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم

ومنك

ومنك ومن نوح وقال من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال والوجه زيادة الشرف فيه اما لكونه مشتملا على جميع الشريعة او لكونه باقيا على وجه الدهر ويحتمل ان يكون المراد من الزبر الصحف وبالكتاب المنير التورية والانجيل والزبور قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت اعلم ان المراد من هذه الآية تأكيد تسلية الرسول والمبالغة في ازالة الحزن عن قلبه وذلك من وجهين الاول ان عاقبة الكل الموت وهذه الغموم والاحزان تذهب وتزول ولا يبقى شيء منها والحزن متى كان كذلك لم يلتفت العاقل اليه والثاني ان بعد هذه الدار دارا يتميز فيها المحسن عن المسيء ويتوفر على عمل كل احد ما يليق به من الجزاء وكل واحد من هذين الوجهين في غاية القوة في ازالة الحزن والغم عن قلوب العقلاء وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في قوله كل نفس ذائقة الموت سؤال وهو انه تعالى سمى نفسه نفسا فقال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وايضا النفس والذات واحد فعلى هذا يدخل الجمادات تحت اسم النفس فيلزم على هذا عموم الموت في الجمادات وايضا فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وذلك يقتضي ان لا يموت الخلق في هذا الاستثناء وهذا العموم يقتضي موت الكل وايضا يقتضي وقوع الموت لاهل الجنة ولاهل النار لانهم كلهم نفوس والجواب ان المراد بالآية المكلفون الحاضرون في دار التكليف بدليل انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فدل هذا المعنى على ان الآية فيهم وايضا العام بعد التخصيص حجة المسئلة الثانية ذائقة الموت من الذوق واسم الفاعل اذا اضيف واريد به الماضي لم يجز الا الجر كقولك زيد ضارب عمرو امس فاذا اردت به الحال والاستقبال جاز الجر والنصب تقول هو ضارب زيد غدا وضارب زيدا غدا قال تعالى هل هن كاشفات ضره قرئ بالوجهين للاستقبال وقرئ في الشواذ قراءة ذائقة الموت بالتنوين ونصب الموت وهذا هو الاصل وقرأ الاعمش ذائقة الموت بطرح التنوين مع النصب كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا والكلام في هذه المسئلة قد تقدم في سورة النساء عند قوله ظالمي انفسهم ان شاء الله تعالى المسئلة الثالثة زعمت الفلاسفة ان قوله ذائقة الموت يدل على ان الموت واجب الحصول عند هذه الحيوة الجسمانية وذلك لان هذه الحيوة الجسمانية لا تحصل الا بالرطوبة الغريزية ثم ان الحرارة الغريزية تؤثر في تحليل الرطوبة الغريزية واذا قلت الرطوبة الغريزية ضعفت الحرارة الغريزية ولا تزال تستمر هذه الحالة الى ان تفنى هذه الرطوبة الاصلية فينطفئ الحرارة الغريزية ويحصل الموت فبهذا الطريق كان الموت ضروريا في هذه الحيوة قالوا وقوله كل نفس ذائقة الموت تدل على ان النفس لا تموت بموت البدن لانه جعل النفس ذائقة الموت والذائق لا بد وان يكون باقيا حال حصول الذوق فالمعنى ان كل نفس ذائقة موت البدن وهذا يدل على ان النفس غير البدن وعلى ان النفس لا تموت بموت البدن وايضا لفظ النفس يختص بالاجسام وفيه تنبيه على ان ضرورة الموت مختص بالحيوة الجسمانية واما الارواح المجردة فلا وقد جاء في الروايات ما هو بخلاف ذلك فانه روي عن ابن عباس انه قال لما نزل قوله تعالى كل من عليها فان قالت الملائكة مات اهل الارض فلما نزل قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت قالت الملائكة متنا المسئلة الرابعة قوله كل نفس ذائقة الموت يدل على ان المقتول يسمى بالميت وانما لا يسمى المذكاة بالميت بسبب التخصيص بالعرف ثم قال تعالى وانما توفون اجوركم يوم القيمة بين تعالى ان تمام الاجر والثواب لا يصل الى المكلف الا يوم القيمة لان كل منفعة تصل الى المكلف في الدنيا فهي مكدرة بالغموم والهموم وبخوف الانقطاع والزوال فالاجر التام والثواب الكامل انما يصل الى المكلف يوم القيمة لان هناك يحصل السرور بلا غم والامن بلا خوف واللذة بلا الم والسعادة بلا خوف الانقطاع وكذلك القول في جانب العقاب فانه لا يحصل في الدنيا الم خالص عن شوائب اللذة بل يمتزج به راحات وتخفيفات وانما الالم الخالص الباقي فهو الذي يكون يوم القيمة نعوذ بالله منه ثم قال تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز الزحزحة التنحية والابعاد وهو تكرير الزح وهو الجذب بعجلة وهذا كالتنبيه على ان الانسان حين ما كان في الدنيا كانه كان في النار وما ذاك الا لكثرة آفاتها وشدة بلياتها ولهذا قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر واعلم انه لا مقصود للانسان وراء هذين الامرين الخلاص عن العقاب والوصول الى الثواب فبين تعالى ان من وصل الى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الاقصى والغاية القصوى التي لا مطلب بعدها روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها واقرأوا قوله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال عليه السلام من احب ان يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر ويؤتى الى الناس ما يحب ان يؤتى ثم قال وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور والغرور مصدر من قولك غررت فلانا غرورا شبه الله الدنيا بالمتاع الذي يدلس به على المستام ويغر حتى يشتريه ثم يظهر له فساده ورداءته والشيطان هو المدلس الغرور عن سعيد بن جبير ان هذا لمن آثر الدنيا على الآخرة اما من طلب الآخرة بها فانها نعم المتاع واعلم ان فساد الدنيا من وجوه اولها انه لو حصل للانسان جميع مراداته لكان غمه وهمه ازيد من سروره لاجل قصر وقته وقلة الوثوق به وعدم علمه انه هل ينتفع به ام لا وثانيها ان الانسان كلما كان وجدانه بمرادات الدنيا اكثر كان حرصه في طلبها اكثر وكلما كان الحرص اكثر كان تألم القلب بسبب ذلك الحرص اشد فان الانسان يتوهم انه اذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك بل يزداد طلبه وحرصه ورغبته وثالثها ان الانسان بقدر ما يجد من الدنيا يبقى محروما عما في الآخرة التي هي اعظم السعادات والخيرات ومتى عرفت هذه الوجوه الثلاثة علمت ان الدنيا متاع الغرور وانها كما وصفها امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه حيث قال لين مسها وقاتل سمها وقال بعضهم الدنيا ظاهرها مظنة السرور وباطنها مطية الشرور قوله تعالى لتبلون في اموالكم وانفسكم ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور اعلم انه تعالى لما سلى الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله كل نفس ذائقة الموت زاد في

صدره فالفيته غير مستعتب

والحرارة الغريزية

تسليته بهذه الآية فبين ان الكفار بعد ان اذوا الرسول والمسلمين يوم احد فسيؤذونهم في المستقبل بكل
طريق ممكن منهم من الابتلاء بالنفس والابتلاء بالمال والغرض من هذا الاعلام ان يوطنوا انفسهم على الصبر وترك
الجزع وذلك لان الانسان اذا لم يعلم نزول البلاء عليه فاذا نزل البلاء عليه شق ذلك عليه اما اذا كان
عالما بانه سينزل فاذا نزل لم يعظم وقعه عليه اما قوله تعالى لتبلون في اموالكم وانفسكم ففيه مسائل
المسئلة الاولى قال الواحدي اللام لام القسم والنون دخلت مؤكدة وضمت الواو لسكونها وسكون النون ولم تكسر
بالتقاء الساكنين لانها واو جمع فحركت بما كان يجب لما قبلها من الضم ومثله اشتروا الضلالة المسئلة الثانية
لتبلون لتختبرن ومعلوم انه لا يجوز في وصفه تعالى الاختبار لانه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الردئ ولكن
معناه في وصف الله انه يعامل العبد معاملة المختبر المسئلة الثالثة اختلفوا في معنى هذا الابتلاء فقال بعضهم
المراد ما ينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من القتل والجرح من جهة الكفار ومن حيث الزموا الصبر في الجهاد
وقال الحسن المراد به التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال وهو الصلوة والزكوة والجهاد قال
القاضي والظاهر يحتمل كل واحد من الامرين فلا يمتنع حمله عليهما واما قوله ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا فالمراد منه انواع الايذاء الواصلة من اليهود والنصارى والمشركين
وذلك لانهم كانوا يقولون عزير ابن الله والمسيح ابن الله وثالث ثلاثة وكانوا يطعنون الرسول بكل ما يقدرون
عليه ولقد هجاه كعب بن الاشرف وكانوا يحرضون في مخالفة الرسول واما المشركون فهم كانوا يحرضون
العساكر على محاربة الرسول عليه السلام ويثبطون المسلمين عن نصرته فيجب ان يكون الكلام محمولا على الكل
اذ ليس حمله على البعض اولى من حمله على الباقي ثم قال تعالى عطفا على الامرين وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم
الامور وفيه مسائل المسئلة الاولى قال المفسرون بعث الرسول ابا بكر الصديق الى فنحاص اليهودي يستمده
فقال فنحاص قد احتاج ربكم الى ان نمده فهم ابو بكر ان يضربه بالسيف وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال له حين بعثه لا تغتاص على شيء حتى ترجع فذكر ابو بكر ذلك وكف عن الضرب ونزلت هذه الآية المسئلة
الثانية للآية تأويلات الاولى ان المراد منه امر الرسول بالمصابرة على الابتلاء في النفس والمال والمصابرة
على تحمل الاذى وترك المعارضة والمقابلة وانما اوجب الله تعالى ذلك لانه اقرب الى دخول المخالف في
الدين كما قال فقولا له قولا لينا وقال قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله والمراد بهذا الغفران
الصبر وترك الانتقام وقال واذا مروا باللغو مروا كراما وقال واصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل وقال ادفع
بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم قال الواحدي كان هذا قبل نزول اية السيف قال
القفال الذي عندي ان هذا ليس بمنسوخ والظاهر انها نزلت عقيب قصة احد والمعنى انهم امروا بالصبر على
ما يؤذون به الرسول عليه السلام على طريق الاقوال الجارية فيما بينهم واستعمال مداراتهم في كثير من الاحوال
والامر بالقتال لا ينافي الامر بالمصابرة على هذا الوجه واعلم ان قول الواحدي ضعيف والقول ما قاله القفال
الوجه الثاني في التأويل ان يكون المراد من الصبر والتقوى الصبر على مجاهدة الكفار ومنابذتهم والانكار عليهم
فامروا بالصبر على مشاق الجهاد والجري على نهج ابي بكر رضي الله عنه في الانكار على اليهود والابقاء على المداهنة
مع الكفار والسكوت عن اظهار الانكار المسئلة الثالثة الصبر عبارة عن احتمال المكروه والتقوى عبارة عن الاحتراز
عما لا ينبغي فقدم ذكر الصبر ثم ذكر عقيبه التقوى لان الانسان انما يقدم على الصبر لاجل انه يريد الاتقاء عما لا ينبغي
وفيه وجه اخر وهو ان المراد من الصبر هو ان مقابلة الاساءة بالاساءة يفضي الى ازدياد الاساءة فامر بالصبر
تقليلا لمضار الدنيا وامر بالتقوى تقليلا لمضار الاخرة فكانت الآية على هذا التأويل جامعة لاداب الدنيا
والاخرة المسئلة الرابعة قوله من عزم الامور اي من صواب التدبير الذي لا شك في ظهور الرشد فيه وهو مما ينبغي
لكل عاقل ان يعزم عليه فيأخذ نفسه لا محالة به والعزم كانه من جملة الحزم واصله من قول الرجل عزمت عليك
ان تفعل كذا اي الزمته اياك لا محالة على وجه لا يجوز لك الترخص في تركه فما كان من الامور حميد العاقبة
مقرونا بالرشد والصواب فهو من عزم الامور لانه مما لا يجوز لعاقل ان يترخص في تركه ويحتمل وجها اخر هو
ان يكون معناه فان ذلك مما قد عزم عليكم فيه اي الزمتم الاخذ به قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين
اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون
اعلم ان في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما حكى عن اليهود شبها طاعنة في نبوة محمد عليه السلام
واجاب عنها اتبعه بهذه الآية وذلك لانه تعالى اوجب عليهم في التورية والانجيل على امة موسى وعيسى
عليهما السلام ان يشرحوا ما في هذين الكتابين من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته والمراد
منه التعجب من حالهم كانه قيل كيف يليق بكم ايراد الطعن في نبوته ودينه مع ان كتبكم ناطقة ودالة على انه يجب
عليكم ذكر الدلائل الدالة على صحة نبوته ودينه الثاني انه تعالى اوجب في الآية المتقدمة على محمد عليه السلام
احتمال الاذى من اهل الكتاب وكان من جملة ايذائهم للرسول عليه السلام انهم كانوا يكتمون ما في التورية و
الانجيل من الدلائل الدالة على نبوته وكانوا يحرفونها ويذكرون لها تأويلات فاسدة فبين ان هذا من تلك الجملة
التي يجب فيها الصبر وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وابو بكر عن عاصم وابو عمرو ليبيننه ولا يكتمونه بالياء
فيهما كناية عن اهل الكتاب والباقون بالتاء فيهما على الخطاب الذي كان حاصلا في وقت اخذ الميثاق اي وقال
لهم لتبيننه ونظير هذه الآية قوله واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون بالياء والتاء وايضا قوله وقضينا
الى بني اسرائيل لتفسدن المسئلة الثانية الكلام في كيفية اخذ الميثاق قد تقدم في الآيات المتقدمة وذلك
لان الانبياء عليهم السلام اوردوا الدلائل في جميع ابواب التكليف والزموهم قبولها وهم ما قبلوها قال الله تعالى
انما اخذ الميثاق منهم على لسان الانبياء فذلك التوكيد والالزام هو المراد باخذ الميثاق عن سعيد بن جبير
قلت لابن عباس ان اصحاب عبد الله يقرؤن واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال اخذ الله ميثاق النبيين

اعتاص الامر عليه اشتد وفي بعض نسخ لا تفتاتن على شيء وفي بعضها لا تحدثن شيئا

على قومهم

على قومهم واعلم ان الالزام هذا الاظهر ولا شك انه مخصوص بعلماء القوم الذين يعرفون ما في الكتاب
المسئلة الثالثة الضمير في قوله لتبيننه للناس ولا تكتمونه الى ماذا يعود فيه قولان قال سعيد بن جبير والسدي
عائد الى محمد وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائدا الى معلوم غير مذكور قال الحسن وقتادة الى الكتاب في قوله
اوتوا الكتاب اي اخذنا ميثاقهم بان يبينوا للناس ما في التورية والانجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد عليه
السلام المسئلة الرابعة اللام لام التأكيد تدخل على اليمين تقديره استحلفهم ليبيننه المسئلة الخامسة انما
قال ولا يكتمونه ولم يقل ولا يكتمنه لان الواو واو الحال دون واو العطف والمعنى ليبيننه للناس غير كاتمين
فان قيل البيان يضاد الكتمان فلما امر بالبيان كان الامر به نهيا عن الكتمان فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان
قلنا المراد من البيان ذكر تلك الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام من التورية والانجيل والمراد من النهي عن
الكتمان ان لا يلقوا فيها التأويلات الفاسدة والشبهات المعطلة المسئلة السادسة اعلم ان ظاهر
هذه الآية وان كان مختصا باليهود والنصارى فانه لا يبعد ايضا دخول المسلمين فيه لانهم اهل القرآن وهو اشرف
الكتب حكي ان الحجاج ارسل الى الحسن وقال ما الذي بلغني عنك فقال ما كل الذي بلغك قلته ولا كل ما قلته بلغك
قال انت الذي قلت ان النفاق كان مقموعا فاصبح قد تعمم وتقلد سيفا فقال نعم فقال وما الذي حملك على هذا
ونحن نكرهه قال لان الله اخذ ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقال قتادة مثل علم لا يقال
به كمثل كنز لا ينفق منه ومثل حكمة لا تخرج كمثل صنم قائم لا يأكل ولا يشرب وكان يقول طوبى لعالم ناطق ولمستمع
واع هذا علم علما فبذله وهذا سمع خيرا فوعاه وقال عليه السلام من كتم علما عن اهله الجم بلجام من النار وعن
علي رضي الله عنه ما اخذ الله على اهل الجهل ان يتعلموا حتى اخذ على اهل العلم ان يعلموا ثم قال فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا
به ثمنا قليلا والمراد انهم لم يراعوه ولم يلتفتوا اليه والنبذ وراء الظهر مثل في الطرح وترك الاعتداد ونقيضه
جعله نصب عينيه والقاؤه بين عينيه قوله واشتروا به ثمنا قليلا معناه انهم اخفوا الحق ليتوسلوا به الى
وجدان شيء من الدنيا فكل من لم يبين الحق للناس وكتم شيئا منه لغرض فاسد من تسهيل على الظلمة وتطييب
قلوبهم او لجر منفعة او لتقية وخوف او لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد قوله تعالى لا تحسبن الذين
يفرحون بما اتوا ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب اليم ولله ملك السموات
والارض والله على كل شيء قدير اعلم ان هذا من جملة ما دخل تحت قوله ومن الذين اشركوا اذى كثيرا فبين تعالى
ان من جملة هذا الاذى انهم يفرحون بما اتوا به من انواع الخبث والتضريب والتلبيس على ضعفة المسلمين ويحبون
ان يحمدوا بانهم اهل البر والتقوى والصدق والديانة ولا شك ان الانسان يتأذى بمشاهدة مثل هذه
الاحوال فامر النبي عليه السلام بالمصابرة عليها وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفي الآية مسائل المسئلة
الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي بالتاء المنقطة من فوق وقرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر
بالياء المنقطة من تحت وكذا قوله فلا تحسبنهم اما القراءة الاولى ففيها وجهان احدهما ان يقرأ كلاهما
بفتح التاء وثانيهما ان يقرأ كلاهما بضم التاء فمن قرأ بالتاء وفتح الباء فيهما جعل التقدير ولا تحسبن
يا محمد او ايها السامع ومن ضم التاء فيهما جعل الخطاب للمؤمنين وجعل احد المفعولين الذين يفرحون
والثاني بمفازة وقوله فلا تحسبنهم تأكيدا للاول وحسنت اعادته لطول الكلام كقولك لا تظنن زيدا
اذا جاءك وكلمك كذا ولا تظننه صادقا واما القراءة الثانية وهي بالياء المنقطة من تحت في قوله
ولا يحسبن ففيها ايضا وجهان الاول بفتح الباء فيهما جعل الفعل للرسول والباقي كما علمت الوجه الثاني بفتح الياء
في الاول وضمها في الثاني وهي قراءة ابي عمرو ووجهه انه جعل الفعل للذين يفرحون ولم يذكر واحدا من
مفعوليه ثم اعاد قوله ولا يحسبن بضم الباء وقوله هم رفع باسناد الفعل اليه والمفعول الاول محذوف
والتقدير ولا يحسبن هؤلاء الذين يفرحون انفسهم بمفازة من العذاب المسئلة الثانية اعلم انه تعالى
وصف هذا القوم بانهم يفرحون بفعلهم ويحبون ايضا ان يحمدوا بما لم يفعلوا والمفسرون ذكروا فيه وجوها
الاول ان هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التورية ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الاغمار من الناس
ويفرحون بهذا الصنع ثم يحبون لان يحمدوا بانهم اهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن
الكذب وهو قول ابن عباس وانت اذا انصفت عرفت ان احوال اكثر الخلق كذلك فانهم يأتون بجميع وجوه
الحيل في تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان مطلوبهم ثم يحبون ان يحمدوا بانهم اهل العفاف والصدق
والدين والثاني روى انه عليه السلام سئل اليهود عن شيء مما في التورية فكتموا الحق واخبروا بخلافه
واروه انهم صدقوه وفرحوا بذلك التلبيس وطلبوا من الرسول ان يثني عليهم بذلك فاطلع الله رسوله على
هذا السر والمعنى ان هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبيس وتوقعوا منك ان تثني عليهم بالصدق والوفاء
الثالث يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعث محمد عليه السلام ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا
من اتباع دين ابراهيم حيث ادعوا ان ابراهيم كان على اليهودية وانهم على دينه الرابع انها نزلت في المنافقين فانهم
يفرحون بما اتوا من اظهار الايمان للمسلمين على النفاق من حيث انهم كانوا يتوصلون بذلك الى تحصيل مصالحهم
في الدنيا ثم كانوا يتوقعون من الرسول عليه السلام ان يحمدهم على الايمان الذي ما كان موجودا في قلوبهم
الخامس قال ابو سعيد الخدري نزلت في رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الغزوة ويفرحون بقعودهم عنه فاذا قدم اعتذروا اليه فيقبل عذرهم ثم طمعوا ان يثني عليهم كما كان
يثني على المسلمين المجاهدين السادس المراد منه كتمانهم في التورية من اخذ الميثاق عليهم بالاعتراف بمحمد عليه السلام
وبالاقرار بدينه ثم انهم فرحوا بكتمانهم لذلك واعراضهم عن نصوص الله ثم زعموا انهم ابناء الله واحباؤه
وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة واعلم ان الاولى ان يحمل على الكل لان جميع هذه الوجوه مشتركة
في قدر واحد وهو ان الانسان يأتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به ويتوقع من الناس ان يصفوه بسداد السيرة

يعود

واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب

المقمعة عمود يضرب بها الانسان على رأسه ق

واستقامة الطريقة والزهد والاقبال على طاعة الله تعالى المسئلة الثالثة قوله بما اتوا فيه بحثان البحث الاول
قال الفراء قوله بما اتوا يريد فعلوه كقوله واللذان يأتيانها منكم وقوله لقد جئت شيئا فريا اي فعلت قال
صاحب الكشاف اتى وجاء يستعملان بمعنى فعل قال تعالى انه كان وعده مأتيا لقد جئت شيئا فريا ويدل عليه
قراءة ابي يفرحون بما فعلوا البحث الثاني قرئ بما آتوا بمعنى اعطوا وعن علي رضي الله عنه بما أوتوا المسئلة الرابعة
بمفازة من العذاب اي بمنجاة منه من قولهم فاز فلان اذا نجا وقال الفراء اي ببعيد من العذاب لان الفوز معناه
التباعد من المكروه وذكرنا ذلك في قوله فقد فاز ثم حقق ذلك بقوله ولهم عذاب اليم ولا شبهة ان الآية واردة
في الكفار والمنافقين الذين امر الله رسوله بالصبر على اذاهم ثم قال ولله ملك السموات والارض فكيف يرجو النجاة
من كان معذبه هذا القادر الغالب قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب اعلم ان المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والارواح من الاشتغال بالخلق الى الاستغراق
في معرفة الحق فلما طال الكلام في تقرير الاحكام والجواب عن شبهات المضلين عاد الى انارة القلوب بذكر ما
يدل على التوحيد والالهية والكبرياء والجلال فذكر هذه الآية قال ابن عمر قلت لعائشة اخبريني باعجب
ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت واطالت ثم قالت كل امره عجب اتاني في ليلتي فدخل في
لحافي حتى الصق جلده بجلدي ثم قال لي يا عائشة هل لك ان تأذني لي الليلة في عبادة ربي فقلت يا رسول الله اني
لاحب قربك واحب هواك قد اذنت لك فقام الى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي
فقرأ من القرآن ثم جعل يبكي ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الارض فاتاه بلال يؤذنه بصلاة
الغداة فرآه يبكي فقال له يا رسول الله ابتكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال يا بلال افلا
اكون عبدا شكورا ثم قال ومالي لا ابكي وقد انزل الله في هذه الليلة ان في خلق السموات والارض ثم قال ويل لمن
قرأها ولم يتفكر فيها وروي ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل فيها وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان اذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر الى السماء ثم يقول ان في خلق السموات والارض وحكي ان الرجل من بني اسرائيل
كان اذا عبد الله ثلاثين سنة اظلته سحابة فعبدها فتى من فتيانهم فما اظلته سحابة فقالت له امه لعل فرطة
صدرت منك في مدتك قال ما اذكر قالت لعلك نظرت مرة الى السماء ولم تعتبر قال لعل قالت فما اتيت الا من
ذلك واعلم انه تعالى ذكر هذه الآية في سورة البقرة وذكرها ههنا ايضا وختم هذه الآية في سورة البقرة
بقوله لآيات لقوم يعقلون وختمها ههنا بقوله لآيات لاولي الالباب وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل
الثلاثة خمسة انواع اخر حتى كان المجموع ثمانية انواع من الدلائل وههنا اكتفى بذكر هذه الانواع الثلاثة وهي
السموات والارض واختلاف الليل والنهار فهذه اسولة ثلاثة السؤال الاول ما الفائدة في اعادة الآية
الواحدة باللفظ الواحد في سورتين السؤال الثاني لم اكتفى ههنا باعادة ثلاثة انواع من الدلائل وحذف
الخمسة الباقية السؤال الثالث لم قال هناك لقوم يعقلون وقال ههنا لاولي الالباب فاقول والله اعلم باسرار
كتابه ان سويداء البصيرة يجري مجرى سواد البصر وكما ان سواد البصر لا يقدر ان يستقصي في النظر الى
شيئين بل اذا حدق بصره نحو شيء تعذر عليه في تلك الحالة تحديق البصر نحو شيء آخر فكذلك ههنا
اذا حدق الانسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه في تلك الحالة تحديق حدقة العقل
نحو معقول آخر فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات الى المعقولات المختلفة اكثر كان حرمانه
عن الاستقصاء في تلك التعقلات والادراكات اكثر فعلى هذا السالك الى الله لا بد له من اول الامر من تكثير
الدلائل فاذا استنار القلب بنور معرفة الله صار اشتغاله بتلك الدلائل كالحجاب له عن استغراق القلب في معرفة
الله فالسيار في اول ما كان طالبا لتكثير الدلائل فبعد وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل
حتى اذا زالت الظلمة المتولدة من اشتغال القلب بغير الله كمل فيه تجلي انوار معرفة الله واليه الاشارة بقوله
اخلع نعليك انك بالوادي المقدس طوى والنعلان هما المقدمتان اللتان بهما يتوصل العقل الى المعرفة فلما
وصل الى المعرفة امر بخلعهما وقيل له انك تريد ان تضع قدمك في وادي قدس الوحدانية فاترك الاشتغال
بالدليل اذا عرفت هذه القاعدة فذكر في سورة البقرة ثمانية انواع من الدلائل ثم اعاد في هذه السورة ثلاثة
انواع منها تنبيها على ان العارف بعد صيرورته عارفا لا بد له من تقليل الالتفات الى الدلائل ليكمل له الاستغراق
في معرفة المدلول وكان الغرض من اعادة ثلاثة انواع من الدلائل وحذف البقية التنبيه على ما ذكرناه ثم انه تعالى
استبقى في هذه الآية الدلائل السماوية وحذف الدلائل الخمس الباقية التي هي الدلائل الارضية وذلك
لان الدلائل السماوية اقهر وابهر والعجائب فيها اكثر وانتقال القلب منها الى عظمة الله وكبريائه اشد ثم
ختم تلك الآية بقوله لقوم يعقلون وختم هذه الآية بقوله لاولي الالباب لان العقل له ظاهر وله لب
ففي اول الامر يكون عقلا وفي كمال الحال يكون لبا وهو ايضا يقوي ما ذكرناه والله العالم باسرار كلامه العظيم
الكريم الحكيم قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار
اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الالهية والقدرة والحكمة وهي ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل بالعبودية
واصناف العبودية ثلاثة اقسام التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فقوله يذكرون الله
اشارة الى عبودية اللسان وقوله قياما وقعودا وعلى جنوبهم اشارة الى عبودية الجوارح والاعضاء وقوله
يتفكرون في خلق السموات والارض اشارة الى عبودية العقل والفكر والروح والانسان ليس الا هذا
المجموع فاذا كان اللسان مستغرقا في الذكر والاركان في الشكر والجنان في الفكر كان هذا العبد
مستغرقا بجميع اجزائه في العبودية فالآية الاولى دالة على كمال الربوبية وهذه الآية دالة على كمال العبودية
فما احسن هذا الترتيب في جذب الارواح من الخلق الى الحق وفي نقل الاسرار من جانب عالم الغرور الى جانب الملك

اي لهم عذاب اليم من له ملك السموات والارض صح

الغفور

الغفور ونقول في الآية مسائل المسئلة الاولى للمفسرين في هذه الآية قولان الاول ان يكون المراد منه كون
الانسان دائم الذكر لربه فان الاحوال ليست الا هذه الثلاثة ثم وصفهم بكونهم ذاكرين فيها وكان ذلك
دليلا على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه والقول الثاني ان المراد من الذكر الصلوة والمعنى انهم
يصلون في حال القيام فان عجزوا ففي حال القعود وان عجزوا ففي حال الاضطجاع والمعنى انهم لا يتركون الصلوة
في شيء من الاحوال والحمل على الاول اولى لان الآيات كثيرة ناطقة بفضيلة الذكر وقال عليه السلام من احب
ان يرتع في رياض الجنة فليكثر ذكر الله المسئلة الثانية يحتمل ان يكون المراد بهذا الذكر هو الذكر باللسان
وان يكون المراد منه الذكر بالقلب والاكمل ان يكون المراد الجمع بين الامرين المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه الله
اذا صلى المريض مضطجعا وجب ان يصلي على جنبه وقال ابو حنيفة رحمه الله بل يصلي مستلقيا حتى اذا وجد
خفة قعد وحجة الشافعي ظاهر هذه الآية وهو انه تعالى مدح من ذكره حال الاضطجاع على الجنب فكان
هذا الوضع اولى واعلم ان فيه دقيقة طبية وهي انه ثبت في المباحث الطبية ان كون الانسان مستلقيا
على قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبر واما كونه مضطجعا على الجنب فانه غير مانع وهذا المقام يراد فيه التدبر
والتفكر فكان هذا الوضع اولى ولان الاضطجاع على الجنب يمنع من النوم المستغرق فكان هذا الوضع اولى
لكونه اقرب الى اليقظة والى الاشتغال بالذكر المسئلة الرابعة محل على جنوبهم نصب على الحال عطفا على ما قبله
كانه قيل قياما وقعودا ومضطجعين واعلم انه تعالى لما وصفهم بالذكر وثبت ان الذكر لا يكمل الا مع الفكر لا
جرم قال بعده ويتفكرون في خلق السموات والارض وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى رغب في
ذكر الله ولما آل الامر الى الفكر لم يرغب الى الفكر في الله بل رغب في الفكر في احوال السموات والارض
وعلى وفق هذه الآية قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والسبب في ذلك ان
الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة انما يمكن وقوعه على نعت المخالفة فاذا نستدل
بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية
والشكل وقوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه المراد من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم
ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء فكان التفكر
في الخلق ممكنا من هذا الوجه واما التفكر في الخالق فهو غير ممكن البتة لانا لا نتصور حقيقته المخصوصة
الا بالسلوب فنقول انه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا مؤلف ولا في الجهة ولا شك ان حقيقته المخصوصة
مغايرة لهذه السلوب وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل الى معرفتها فيصير العقل كالواله المدهوش
المتحير في هذا الموقف فلهذا السبب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التفكر في الله وامر بالتفكر في
المخلوقات فلهذه الدقيقة امر الله في هذه الآيات بذكره ولما ذكر الفكر لم يأمر بالفكر فيه بل امر بالفكر في
مخلوقاته المسئلة الثانية اعلم ان الشيء الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة وانما يمكن معرفته بآثاره
وافعاله فكلما كانت افعاله اشرف واعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل اكمل فلذلك ان العامي يعظم
اعتقاده في القرآن ولكنه يكون اعتقادا تقليديا اجماليا اما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية
على اسرار عجيبة ودقائق لطيفة فانه يكون اعتقاده في عظمة القرآن اكمل اذا عرفت هذا فنقول دلائل
دلائل التوحيد محصورة في قسمين دلائل الآفاق ودلائل الانفس ولا شك ان دلائل الآفاق اجل واعظم
كما قال تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولما كان الامر كذلك لا جرم امر في هذه الآية بالتفكر
في خلق السموات والارض لان دلائلها اعجب وشواهدها اعظم وكيف لا نقول ذلك ولو ان الانسان
نظر الى ورقة صغيرة من اوراق الشجرة رأى في تلك الورقة عرقا واحدا ممتدا في وسطها ثم يتشعب
من ذلك العرق عروق كثيرة الى الجانبين ثم يتشعب من كل واحد منها عروق دقيقة ولا يزال يتشعب من كل
عرق عروق اخر حتى تصير في الدقة بحيث لا يراها البصر وعند هذا يعلم ان للخالق في تدبير تلك الورقة
على هذه الخلقة حكما بالغة واسرارا عجيبة وان الله اودع فيها قوى جاذبة لغذائها من قعر الارض ثم ان
ذلك الغذاء يجري على تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من اجزاء تلك الورقة جزء من اجزاء ذلك الغذاء
بتقدير العزيز العليم ولو اراد الانسان ان يعرف كيفية خلقة تلك الورقة وكيفية التدبير في ايجادها
وايداع القوى الغاذية والنامية فيها لعجز عنه فاذا عرف ان عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة
تلك الورقة الصغيرة فحينئذ يقيس تلك الورقة الى السموات مع ما فيها من الشمس والقمر والنجوم والى الارض مع ما
فيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوانات عرف ان تلك الورقة بالنسبة الى هذه الاشياء كالعدم
واذا عرف قصور عقله عن احوال ذلك الشيء الحقير عرف انه لا سبيل له البتة الى الاطلاع على عجائب حكم الله في
خلق السموات والارض واذا عرف بهذا البرهان النير قصور عقله وفهمه عن الاحاطة بهذا المقام لم يبق
معه الا الاعتراف بان الخالق اجل واعظم من ان يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين بل يسلم
ان كل ما خلقه ففيه حكم بالغة واسرار عظيمة وان كان لا سبيل له الى معرفتها فعند ذلك يقول سبحانك
والمراد منه اشتغاله بالتهليل والتسبيح والتحميد والتعظيم ثم عند ذلك يشتغل بالدعاء فيقول فقنا
عذاب النار عن النبي صلى الله عليه وسلم بينما رجل مستلق على فراشه اذ رفع رأسه فنظر الى النجوم والى السماء
وقال اشهد ان لك ربا وخالقا اللهم اغفر لي فنظر الله اليه فغفر له وقال النبي عليه السلام لا عبادة
كالتفكر وقيل الفكرة تذهب الغفلة وتنبت في القلب الخشية كما ينبت الماء الزرع وعن النبي عليه السلام
لا تفضلوني على يونس بن متى فانه كان يرفع له كل يوم مثل عمل اهل الارض قالوا وكان ذلك العمل هو التفكر في
معرفة الله لان احدا لا يقدر ان يعمل بجوارحه مثل عمل اهل الارض المسئلة الثالثة دلت الآية على ان اعلى
مراتب الصديقين التفكر في دلائل الذات والصفات فان التقليد امر باطل لا عبرة به ولا التفات اليه وعلم

انه تعالى حكى عن هؤلاء العباد الصالحين المواظبين على الذكر والفكر انهم ذكروا خمسة انواع من الدعاء النوع
الاول قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وفيه مسائل المسئلة الاولى في الآية اضمار وفيه
وجهان قال الواحدي التقدير يقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال صاحب الكشاف انه في محل الحال بمعنى يتفكرون
قائلين المسئلة الثانية هذا في قوله ما خلقت هذا كناية عن المخلوق يعني ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا وفي كلمة
هذا ضرب من التعظيم كقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم المسئلة الثالثة في نصب قوله باطلا وجوه الاول
انه نعت لمصدر محذوف اي خلقا باطلا الثاني انه بنزع الخافض تقديره بالباطل او للباطل الثالث قال صاحب الكشاف
يجوز ان يكون باطلا حالا من هذا المسئلة الرابعة قالت المعتزلة ان كل ما يفعله الله فهو انما يفعله لغرض الاحسان
الى العبيد ولاجل الحكمة والمراد منها رعاية مصالح العباد واحتجوا عليه بهذه الآية لانه تعالى لو لم يخلق السموات
والارض لغرض لكان قد خلقها باطلا وذلك ضد هذه الآية قالوا وظهر بهذه الآية ان الذي تقوله المجبرة
ان الله اراد بخلق السموات والارض صدور الظلم والباطل من اكثر عباده وليكفروا بخالقها فذلك رد لهذه الآية
قالوا وقوله سبحانك تنزيه له عن خلقه لهما باطلا وعن كل قبيح وذكر الواحدي كلاما يصلح ان يكون جوابا عن
هذه الشبهة فقال الباطل عبارة عن الزائل الذاهب الذي لا يكون له قوة وصلابة ولا بقاء وخلق السموات
والارض خلق متقن محكم الا ترى في قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور وقال
وبنينا فوقكم سبعا شدادا فكان المراد من قوله ما خلقت هذا باطلا هذا المعنى لا ما ذكره المعتزلة فان قيل
هذا الوجه مدفوع لوجوه الاول لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشي لكان قوله سبحانك تنزيها له عن ان يخلق
مثل هذا الخلق ومعلوم ان ذلك باطل الثاني انه انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به اذا حملناه على المعنى
الذي ذكرناه لان التقدير ما خلقته باطلا بغير حكمة بل خلقته بحكمة عظيمة وهي ان تجعلها مساكن للمكلفين
ليشتغلوا بطاعتك ويحترزوا عن معصيتك فقنا عذاب النار لانه جزاء من عصى ولم يطع فثبت انا اذا فسرنا
قوله ما خلقت هذا باطلا بما ذكرنا حسن هذا النظم اما لو فسرناه بانك خلقته محكما شديد التركيب لم يحسن هذا
النظم الثالث انه تعالى ذكر هذا في آية اخرى فقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك
ظن الذين كفروا وقال في آية اخرى ما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال
في آية اخرى افحسبتم انما خلقناكم عبثا الى قوله فتعالى الله الملك الحق اي فتعالى الملك الحق عن ان يكون
فعله عبثا واذا امتنع ان يكون عبثا فبان يمتنع كونه باطلا اولى والجواب عن الاول ان بديهة العقل شاهدة بان
الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فانه لا بد وان ينتهي في رجحانه الى الواجب لذاته وليس في هذه
وشاهدة بان كل ممكن لذاته يج
القضية تخصيص بكون ذلك الممكن مغايرا لافعال العباد بل هذه القضية على عمومها قضية يشهد العقل
بصحتها واذا كان كذلك وجب ان يكون الخير والشر بقضاء الله واذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد من هذه
الآية تعليل افعال الله بالمصالح اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تأويل الآية ما حكيناه عن الواحدي
قوله لو كان كذلك لكان قوله سبحانك تنزيها له عن فعل ما لا شدة فيه ولا صلابة وذلك باطل قلنا لم لا يجوز
ان يكون المراد ربنا ما خلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما وقوله سبحانك معناه انك
وان خلقت السموات والارض صلبة شديدة باقية فانت منزه عن الاحتياج اليها والانتفاع فيكون قوله
سبحانك معناه هذا وقوله ثانيا انما حسن وصل قوله فقنا عذاب النار به ان فسرناه بقولنا قلنا لا نسلم بل
وجه النظم انه لما قال سبحانك اعترف بكونه غنيا عن كل ما سواه فعندما وصفه بالغنى اقر لنفسه بالعجز
والحاجة اليه في الدنيا والآخرة فقال فقنا عذاب النار وهذا الوجه في حسن النظم ان لم يكن احسن مما ذكرتم
لم يكن اقل منه واما سائر الآيات التي ذكرتموها فهي دالة على ان افعاله منزهة عن ان يكون موصوفة بكونها
عبثا ولعبا وباطلا ونحن نقول بموجبه فان افعال الله كلها حكمة وصواب لانه تعالى لا يتصرف الا في ملكه
وملكه فكان حكمة وصوابا على الاطلاق فهذا ما في هذه المناظرة المسئلة الخامسة احتج حكماء الاسلام
بهذه الآية على انه تعالى خلق هذه الافلاك والكواكب واودع في كل واحد منها قوى مخصوصة وجعلها بحيث
يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه الطبقة الارضية قالوا لانها
لو لم يكن كذلك لكان باطلة وذلك رد للآية قالوا وليس لقائل ان يقول الفائدة فيها الاستدلال بها على وجود
المختار وذلك لان كل واحد من ذرات الهواء والماء يشارك الافلاك والكواكب في هذا المعنى فحينئذ لا يبقى لخصوص
كونه فلكا وشمسا وقمرا فائدة فيكون باطلا وهو خلاف هذا النص اجاب المتكلمون عنه بان قالوا لم لا يكفي
في هذا المعنى كونه اسبابا على مجرى العادة لا على سبيل الحقيقة اما قوله تعالى سبحانك ففيه مسائل المسئلة
الاولى هذا اقرار بعجز العقول عن الاحاطة بآثار حكمة الله في خلق السموات والارض يعني ان الخلق اذا تفكروا
في هذه الاجسام العظيمة لم يعرفوا منها الا هذا القدر وهو ان خالقها ما خلقها باطلا بل خلقها لحكم عجيبة
واسرار عظيمة وان كانت العقول قاصرة عن معرفتها المسئلة الثانية هذه تعليم من الله تعالى عباده كيفية
الدعاء وذلك ان من اراد الدعاء فلا بد وان يقدم الثناء ثم يذكر بعده الدعاء كما في هذه الآية اما قوله تعالى
فقنا عذاب النار اعلم انه تعالى لما حكى عن هؤلاء العباد المخلصين ان السنتهم مستغرقة بذكر الله تعالى
وابدانهم في طاعة الله وقلوبهم في التفكر في دلائل عظمة الله ذكر انهم مع هذه الطاعات يطلبون
من الله ان يقيهم عن عذاب النار ولولا انه يحسن من الله تعذيبهم والا لكان هذا الدعاء عبثا فان كانت
المعتزلة قالوا ان اول الآية حجة لهم فليعلموا ان هذه الآية حجة لنا في انه لا يقبح من الله شيء اصلا ومثل هذا
ظلموا
التضرع ما حكاه الله عن ابراهيم عليه السلام في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين النوع الثاني
من دعواتهم قوله حكاية عنهم ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار وفيه مسائل
المسئلة الاولى اعلم انه لما سألوا ربهم ان يقيهم عذاب النار اتبعوا ذلك بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدته

وهو

وهو الخزي فيكون موقع السؤال الاعظم لان من سأل ربه ان يفعل شيئا او ان لا يفعله اذا شرح عظم ذلك
المطلوب وقوته كانت داعيته في ذلك اكمل واخلاصه في طلبه اشد والدعاء لا يتصل بالاجابة الا اذا كان
مقرونا بالاخلاص فهذا تعليم من الله عباده في كيفية ايراد الدعاء المسئلة الثانية قال الواحدي الاخزاء
في اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض قال الزجاج اخزى الله العدو اي ابعده وقال غيره اخزاه الله اي
اهانه وقال شمر اخزاه اي فضحه وفي القرآن ولا تخزون في ضيفي وقال المفضل اخزاه اي اهلكه وقال ابن
وتخزيه حده ومه لغرض
الانباري الخزي في اللغة الهلاك بتلف او انقطاع حجة او بوقوع في بلاء وهذه الوجوه متقاربة ثم قال
صاحب الكشاف فقد اخزيته فقد ابلغت في اخزائه وهو نظير ما يقال من سبق فلانا فقد سبق ومن يتعلم
من فلان فقد تعلم المسئلة الثالثة قالت المعتزلة هذه الآية دالة على ان صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ليس
بمؤمن وذلك لان صاحب الكبيرة اذا دخل النار فقد اخزاه الله لدلالة هذه الآية والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فوجب من مجموع هاتين الآيتين ان لا يكون صاحب الكبيرة مؤمنا
والجواب ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لا يقتضي نفي الاخزاء مطلقا وانما يقتضي ان لا
يحصل الاخزاء حال كونهم مع النبي وهذا النفي لا ينافي ثبوت الاخزاء في الجملة لاحتمال ان يحصل
ذلك الاثبات في وقت آخر هذا هو الذي صح عندي في الجواب وذكر الواحدي في البسيط ثلاثة اجوبة
سوى ما ذكرناه احدها انه نقل عن سعيد بن المسيب والثوري وقتادة ان قوله انك من تدخل النار فقد
اخزيته مخصوص بمن يدخل النار للخلود وهذا الجواب عندي ضعيف لان مذهب المعتزلة ان كل فاسق يدخل
النار فانما يدخلها للخلود فهذا لا يكون سؤالا عليه وثانيها قال المدخل في النار مخزي في حال دخوله
وان كانت عاقبته ان يخرج منها وهذا ايضا ضعيف لانه موضع الاستدلال لان قوله يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه يدل على نفي الخزي عن المؤمن على الاطلاق وهذه الآية دلت على حصول الخزي لكل من دخل
النار فحصل بحكم هاتين الآيتين بين كونه مؤمنا وبين كونه ممن يدخل النار منافاة وثالثها قال الاخزاء يحتمل
وجهين احدهما الاهانة والاهلاك والثاني التخجيل يقال اخزي خزاية اذا استحيى واخزاه غيره اذا عمل به عملا يخجله
ويستحيي منه واعلم ان حاصل هذا الجواب ان لفظ الاخزاء لفظ مشترك بين التخجيل وبين الاهلاك واللفظ
المشترك لا يمكن حمله في طرفي النفي والاثبات على معنييه جميعا واذا كان كذلك جاز ان يكون المنفي بقوله يوم لا يخزي
الله النبي والذين آمنوا معه غير المثبت في قوله من تدخل النار فقد اخزيته وعلى هذا يسقط الاستدلال
الا ان هذا الجواب انما يتمشى اذا كان لفظ الاخزاء مشتركا بين هذين المفهومين اما اذا كان لفظا متواطئا مفيدا
لمعنى واحد وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدي نوعين تحت جنس واحد سقط هذا الجواب لان قوله يوم
لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لنفي الجنس وقوله فقد اخزيته لاثبات النوع وحينئذ يحصل بينهما منافاة
المسئلة الرابعة احتجت المرجئة بهذه الآية في القطع على ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار فقالوا صاحب الكبيرة لا يخزى
وكل من دخل النار فانه يخزى فلزم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا ان صاحب الكبيرة
لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى انما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله
سمى الباغي حال كونه باغيا مؤمنا والبغي من الكبائر بالاجماع وايضا قال تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب
عليكم القصاص في القتلى سمى القاتل بالعمد العدوان مؤمنا فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا
ان المؤمن لا يخزى لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ولقوله ولا تخزنا يوم القيمة ثم قال
تعالى فاستجاب لهم ربهم وهذه الاستجابة تدل على انه تعالى لا يخزي المؤمنين فثبت بما ذكرنا
ان صاحب الكبيرة لا يخزى وانما قلنا ان كل من دخل النار فانه يخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار
فقد اخزيته وحينئذ يتولد من هاتين المقدمتين القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار والجواب عنه
ما تقدم ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لا يدل على نفي الاخزاء مطلقا بل يدل على
نفي الاخزاء حال كونهم مع النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا ينافي حصول الاخزاء في وقت آخر المسئلة الخامسة
قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته عام دخله الخصوص في مواضع منها قوله تعالى وان منكم الا واردها
كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا يدل على ان كل المؤمنين يدخلون النار واهل الثواب مصانون
عن الخزي وثانيها ان الملائكة الذين هم خزنة جهنم يكونون في النار وهم ايضا مصانون عن الخزي قال
تعالى عليها ملائكة غلاظ شداد المسئلة السادسة استدل حكماء الاسلام بهذه الآية على ان العذاب الروحاني
اشد واقوى من العذاب الجسماني قالوا لان الآية دالة على تهديد من عذب بالنار بالخزي والخزي عبارة
عن التخجيل وهو عذاب روحاني فلولا ان العذاب الروحاني اقوى من العذاب الجسماني والا لما حسن تهديد
من عذب بالنار بعذاب الخزي والخجالة المسئلة السابعة احتجت المعتزلة بهذه الآية على ان الفساق
الذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين وقالوا الخزي هو الهلاك فقوله انك
من النار
من تدخل النار فقد اخزيته معناه فقد اهلكته ولو كانوا يخرجون الى الجنة لما صح ان كل من دخل النار فقد
هلك والجواب انا لا نفسر الخزي بالهلاك بل نفسره بالاهانة والتخجيل وعند هذا يزول كلامكم اما قوله
وما للظالمين من انصار ففيه مسئلتان المسئلة الاولى المعتزلة تمسكوا به في نفي الشفاعة للفساق وذلك
لان الشفاعة نوع نصرة ونفي الجنس يقتضي نفي النوع والجواب من وجوه اولها ان القرآن دل على ان الظالم على
الاطلاق هو الكافر قال تعالى والكافرون هم الظالمون ومما يؤكد هذا انه تعالى حكى عن الكفار انهم خصصوا
انفسهم بنفي الشفعاء والانصار حيث قالوا فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وثانيها ان الشفيع لا يمكنه
ان يشفع الا باذن الله قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه واذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرا على النصرة

الا بعد الاذن واذا حصل الاذن لم يكن في شفاعته فائدة في الحقيقة وعند هذا يظهر ان العفو انما حصل من الله وتلك الشفاعة ما كان لها تأثير في نفس الامر وليس الحكم الا لله فقوله وما للظالمين من انصار يفيد انه لا حكم الا لله كما قال الا له الحكم وقال والامر يومئذ لله لا يقال فعلى هذا التقدير لا يبقى لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فائدة لانا نقول بل فيه فائدة لانه وعد المؤمنين المتقين في الدنيا بالفوز بالثواب والنجاة من العذاب فلهم يوم القيمة هذه الحجة اما الفساق فليس لهم ذلك فصح تخصيصهم بنفي الانصار على الاطلاق الثالث ان هذه الاية عامة وادلة ثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام المسئلة الثانية المعتزلة تمسكوا به في ان الفاسق لا يخرج من النار قالوا لو خرج من النار لكان من اخرجه منها ناصرا له والاية دالة على انه لا ناصر لهم البتة والجواب المعارضة بالايات الدالة على العفو كما ذكرنا في سورة البقرة النوع الثالث من دعواتهم قوله تعالى ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار في الاية مسائل المسئلة الاولى في المنادي قولان احدهما انه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول الاكثرين والدليل عليه قوله ادع الى سبيل ربك وداعيا الى الله باذنه ادعوا الى الله والثاني انه هو القرآن وقالوا ان الله تعالى حكى عن مؤمني الانس ذلك كما حكى عن مؤمني الجن قوله انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشد قالوا والدليل على ان تفسير الاية بهذا الوجه اولى انه ليس كل احد لقي النبي عليه السلام اما القرآن فكل احد سمعه وفهمه وقالوا وهذا وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف لان القرآن لما كان مشتملا على الرشد فكان كل من تأمله وصل به الى الهدى اذا وفقه الله تعالى لذلك فكأنه صار يدعو الى نفسه وينادي بما فيه من انواع الدلائل كما قيل في جهنم تدعوا من ادبر وتولى اذ كان مصيرهم اليها والفصحاء والشعراء يصفون الدهر بانه ينادي ويعظ ومرادهم منه دلالة تصاريف الزمان قال الشاعر

يا واضع الميت في قبره … خاطبك الدهر فلم تسمع

المسئلة الثانية في قوله ينادي للايمان وجوه الاول ان اللام بمعنى الى كقوله تعالى ثم يعودون لما نهوا عنه ثم يعودون لما قالوا بان ربك اوحى لها الحمد لله الذي هدانا لهذا ويقال دعاه لكذا والى كذا وندبه له واليه وناداه له واليه وهداه للطريق واليه والسبب في اقامة كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الاخرى ان معنى انتهاء الغاية ومعنى الاختصاص حاصلان جميعا الثاني قال ابو عبيدة هذا على التقديم والتأخير اي سمعنا مناديا للايمان ينادي كما يقال جاءنا مناديا للامير فنادى بكذا وكذا الثالث ان هذه اللام لام الاجل والمعنى سمعنا مناديا كان نداؤه ليؤمن الناس اي كان المنادي ينادي لهذا الغرض الا تراه قال ان امنوا بربكم اي ليؤمن الناس وهو كقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله المسئلة الثالثة قوله سمعنا مناديا نظيره قولك سمعت رجلا يقول كذا وسمعت زيدا يتكلم فتوقع الفعل على الرجل وتحذف المسموع لانك وصفته بما يسمع او جعلته حالا عنه فاغناك عن ذكره ولولا الوصف او الحال لم يكن بد منه وان يقال سمعت كلام فلان او قوله المسئلة الرابعة ههنا سؤال وهو ان يقال ما الفائدة في الجمع بين مناديا وينادي وجوابه ذكر النداء مطلقا ثم مقيدا بالايمان تفخيما لشأن المنادي انه لا منادي اعظم من مناد ينادي للايمان ونظيره قولك مررت بهاد يهدي للاسلام وذلك لان المنادي اذا اطلق ذهب الوهم الى منادي للحرب او لاطفاء النائرة او لاغاثة المكروب او لكفاية بعض النوازل وكذلك الهادي قد يطلق على من يهدي للطريق ويهدي لسداد الرأي فاذا قلت ينادي للايمان ويهدي للاسلام فقد رفعت من شأن المنادي والهادي وفخمته المسئلة الخامسة قوله ان امنوا فيه حذف واضمار والتقدير بان امنوا ثم حكى الله عنهم انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انهم طلبوا من الله في هذا الدعاء ثلاثة اشياء اولها غفران الذنوب وثانيها تكفير السيئات وثالثها ان يكون وفاتهم مع الابرار واما المغفرة فهو الستر والتغطية والتكفير ايضا هو التغطية رجل مكفر بالسلاح اي مغطى والكفر منه ايضا وقال لبيد

في ليلة كفر النجوم ظلامها

اذا عرفت هذا فالمغفرة والتكفير معناهما شيء واحد اما المفسرون فذكروا فيه وجوها احدها ان المراد بهما شيء واحد وانما اعيد ذلك للتأكيد لان الالحاح في الدعاء والمبالغة فيه مندوب وثانيها المراد بالاول ما تقدم من الذنوب والمراد بالثاني المستأنف منها وثالثها ان يريد بالغفران ما يزول بالتوبة وبالكفران ما تكفره الطاعة العظيمة ورابعها ان يكون المراد بالاول ما اتى به الانسان مع العلم بكونه معصية وذنبا وبالثاني ما اتى به الانسان مع جهله بكونه معصية وذنبا واما قوله وتوفنا مع الابرار ففيه بحثان الاول ان الابرار جمع بر او بار كرب وارباب وصاحب واصحاب الثاني ذكر القفال في تفسير هذه المعية وجهين الاول ان وفاتهم معهم هي ان يموتوا على مثل اعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيمة قد يقول الرجل انا مع الشافعي في هذه المسئلة ويريد به كونه مساويا له في الاعتقاد والثاني يقال فلان في العطاء مع اصحاب الالوف اي هو مشارك لهم في انه يعطى الفا والثالث ان يكون المراد منه كونهم في جملة اتباع الابرار واشياعهم ومنه قوله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين المسئلة الثانية احتج اصحابنا على حصول العفو بدون التوبة بهذه الاية اعني قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر لنا والاستدلال به من وجهين الاول انهم طلبوا غفران الذنوب ولم يكن للتوبة فيه ذكر فدل على انهم طلبوا المغفرة مطلقا ثم ان الله تعالى اجابهم اليه لانه قال في اخر الاية فاستجاب لهم ربهم وهذا صريح في انه تعالى قد يعفو عن الذنب وان لم توجد التوبة والثاني وهو انه تعالى حكى عنهم انهم لما اخبروا عن انفسهم بانهم امنوا فعند هذا قالوا فاغفر لنا ذنوبنا والفاء في قوله فاغفر لنا فاء الجزاء فهذا يدل على ان مجرد الايمان سبب لحسن طلب المغفرة من الله ثم انه تعالى اجابهم اليه بقوله فاستجاب لهم فدلت هذه الاية على ان مجرد الايمان سبب لحصول الغفران اما من الابتداء وهو بان يعفو عنهم ولا يدخلهم النار او بان يدخلهم ويعذبهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم عن النار فثبت دلالة هذه الاية من هذين الوجهين على حصول العفو المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان شفاعة محمد عليه السلام في حق اصحاب

هذه عين عبارة الكشاف وان كان في عطفه نظر يقال شيء من التعقيد م

يعلو طريقة متنها متواتر

الكبائر مقبولة يوم القيمة وذلك لانه حكى عن هؤلاء المؤمنين انهم طلبوا من الله غفران ذنوبهم مطلقا من غير ان قيدوا ذلك بالتوبة فاجابهم الله الى ذلك فاذا قبل شفاعة المؤمنين في العفو عن الذنب فلان يقبل شفاعة محمد عليه السلام فيه اولى النوع الرابع من دعواتهم قوله تعالى ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد فيه مسائل المسئلة الاولى قوله واتنا ما وعدتنا على رسلك فيه حذف المضاف وفيه وجوه احدها واتنا ما وعدتنا على ألسنة رسلك وثانيها واتنا ما وعدتنا على تصديق رسلك والدليل عليه ان هذه الاية مذكورة عقيب ذكر المنادي للايمان وهو الرسول وعقيب قوله فامنا وهو التصديق المسئلة الثانية ههنا سؤال وهو ان الخلف في وعد الله محال فكيف طلبوا بالدعاء ما علموا انه لا محالة واقع والجواب عنه من وجوه الاول انه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل بل المقصود منه اظهار الخضوع والذلة والعبودية وقد امرنا بالدعاء في اشياء نعلم قطعا انها توجد لا محالة كقوله قل رب احكم بالحق وقوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الوجه الثاني ان وعد الله لا يتناول آحاد الامة باعيانهم بل انما يتناولهم بحسب اوصافهم فانه تعالى وعد المتقين بالثواب ووعد الفساق بالعقاب فقوله واتنا ما وعدتنا معناه وفقنا للاعمال التي بها نصير اهلا لوعدك واعصمنا من الاعمال التي نصير بها اهلا للعقاب والخزي وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية الوجه الثالث ان الله تعالى وعد المؤمنين بان ينصرهم في الدنيا وان يقهر عدوهم فهم طلبوا تعجيل ذلك وعلى هذا التقدير يزول الاشكال المسئلة الثالثة دلت الاية على انهم انما طلبوا منافع الاخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لانهم قالوا ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك وفي اخر الكلام قالوا انك لا تخلف الميعاد وهذا يدل على ان المقتضي لحصول منافع الاخرة هو الوعد لا الاستحقاق المسئلة الرابعة ههنا سؤال اخر وهو انه متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازما لا محالة فقوله اتنا ما وعدتنا على رسلك طلب للثواب فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب وهو قوله ولا تخزنا يوم القيمة بل لو طلب ترك العقاب اولا ثم طلب ايصال الثواب كان الكلام مستقيما والجواب من وجهين الاول ان الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله اتنا ما وعدتنا على رسلك المراد منه المنافع وقوله ولا تخزنا المراد منه التعظيم الثاني انا قد بينا ان الحق من هذه الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية وعلى هذا الوجه يحسن النظم كانه قيل وفقنا للطاعات واذا وفقتنا فاعصمنا عما يبطلها ويزيلها ويوقعنا في الخزي والنكال والحاصل كانه قيل وفقنا لطاعاتك فانا لا نقدر على شيء من الطاعات الا بتوفيقك واذا وفقتنا لفعلها فوفقنا لاستبقائها فانا لا نقدر على استبقائها واستدامتها الا بتوفيقك وهو اشارة الى ان العبد لا يمكنه عمل من الاعمال ولا فعل من الافعال ولا لمحة ولا حركة الا باعانة الله وتوفيقه المسئلة الخامسة قوله ولا تخزنا يوم القيمة يشبه قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فانه ربما ظن الانسان انه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ثم انه يوم القيمة يظهر له ان اعتقاده كان ضلالا وعمله كان ذنبا فهناك تحصل الخجالة العظيمة والحسرة الكاملة والاسف الشديد ثم قال حكماء الاسلام وذلك هو العذاب الروحاني قالوا وهذا العذاب اشد من العذاب الجسماني ومما يدل على هذا انه تعالى حكى عن هؤلاء العباد المؤمنين انهم طلبوا في هذا الدعاء اشياء فاول مطالبهم الاحتراز عن العذاب الجسماني وهو قوله فقنا عذاب النار واخرها الاحتراز عن العذاب الروحاني وهو قوله ولا تخزنا يوم القيمة وذلك يدل على ان العذاب الروحاني اشد من الجسماني قوله تعالى فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم واوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سيئاتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله ان في خلق السموات والارض الى قوله لايات لاولي الالباب ثم حكى عنهم مواظبتهم على الذكر وهو قوله الذين يذكرون وعلى الفكر وهو قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ثم حكى عنهم انهم اثنوا على الله وهو قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ثم حكى عنهم انهم بعد الثناء اشتغلوا بالدعاء وهو من قولهم فقنا عذاب النار الى قوله لا تخلف الميعاد بين في هذه الاية انه استجاب دعاءهم فقال فاستجاب لهم ربهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في الاية تنبيه على ان استجابة الدعاء مشروطة بهذه الامور فلما كان حصول هذه الشرائط عزيزا لا جرم كان الشخص الذي يكون مجاب الدعاء عزيزا المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف يقال استجابه واستجاب له قال الشاعر

وداع دعا يا من يجيب الى الندا … فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول المسئلة الثالثة اني لا اضيع عمل عامل قرئ بالفتح والتقدير باني لا اضيع وبالكسر على ارادة القول وقرئ لا اضيع بالتشديد المسئلة الرابعة من في قوله من ذكر او انثى قيل للتبيين كقوله اجتنبوا الرجس من الاوثان وقيل انها مؤكدة للنفي بمعنى عمل عامل ذكر او انثى المسئلة الخامسة اعلم انه ليس المراد انه لا يضيع نفس العمل لان العمل كما وجد تلاشى وفني بل المراد انه لا يضيع ثواب العمل فالاضاعة عبارة عن ترك الاثابة فقوله لا اضيع نفي للنفي فيكون اثباتا فيصير المعنى اني اوصل ثواب جميع اعمالكم اليكم اذا ثبت ما قلناه فالاية دالة على ان احدا من المؤمنين لا يبقى في النار مخلدا والدليل عليه انه بايمانه استحق عقابا فلا بد من وصولهما اليه بحكم هذه الاية والجمع بينهما محال فاما ان يقدم الثواب ثم ينقل الى العقاب وهو باطل بالاجماع او يقدم العقاب ثم ينقله الى الثواب وهو المطلوب المسئلة السادسة جمهور المفسرين فسروا الاية بان معناها انه تعالى قبل منهم انه يجازيهم على اعمالهم وطاعاتهم ويوصل ثواب تلك الاعمال اليهم فان قيل القوم طلبوا اولا غفران الذنوب وثانيا اعطاء الثواب فقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لهم في اعطاء الثواب فاين الاجابة في طلب غفران الذنوب قلنا انه لا يلزم من اسقاط العقاب

لا يضيع ثواب العمل

ثوابا وبمعصيته استحق

حصول الثواب لكن يلزم من حصول الثواب سقوط العقاب فصار قوله انى لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لدعائهم
فى المطلوبين وعندى فى الآية وجه آخر وهو ان المراد من قوله انى لا اضيع عمل عامل منكم المراد منه انى لا اضيع
دعاءكم وعدم اضاعة الدعاء عبارة عن اجابة الدعاء فكان المراد منه قد حصلت اجابة دعائكم فى كل ما طلبتموه
وسئلتموه اما قوله تعالى من ذكر او انثى فالمعنى انه لا تفاوت فى الاجابة وفى الثواب بين الذكر والانثى اذا كانا جميعا
فى التمسك بالطاعة على السوية وهذا يدل على ان الفضل فى باب الدين بالاعمال لا بسائر صفات العاملين
لان كون بعضهم ذكرا او انثى او من نسب خسيس او شريف لا تأثير له فى هذا الباب ومثله قوله تعالى ليس بامانيكم
ولا امانى اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وروى ان ام سلمة قالت يا رسول الله انى اسمع الله يذكر الرجال
فى الهجرة ولا يذكر النساء فنزلت هذه الآية اما قوله بعضكم من بعض ففيه وجوه احسنها ان يقال من بمعنى الكاف
اى بعضكم كبعض ومثل بعض فى الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية قال القفال هذا من قولهم فلان
منى اى على خلقى وسيرتى قال تعالى فمن شرب منه فليس منى الآية وقال عليه السلام من غشنا فليس منا وقال
ليس منا من حمل علينا السلاح فقوله بعضهم من بعض اى بعضهم شبه بعض فى استحقاق الثواب على الطاعة
والعقاب على المعصية فكيف يمكن ادخال التفاوت فيه ثم قال تعالى فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم واوذوا
فى سبيلى وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سيئاتهم ولادخلنهم جنات تجرى من تحتها الانهار ثوابا من عند الله
والمراد من قوله الذين هاجروا الذين اختاروا المهاجرة من اوطانهم فى خدمة الرسول والمراد من الذين
اخرجوا من ديارهم الذين الجأهم الكفار الى الخروج ولا شك ان رتبة الاولين افضل لانهم اختاروا خدمة
الرسول وملازمته على الاحباء فكانوا افضل وقوله واوذوا فى سبيلى وقاتلوا وقتلوا لان المقاتلة تكون
قبل القتل قرأ نافع وعاصم وابو عمرو وقاتلوا بالالف اولا وقتلوا مخففة والمعنى انهم قاتلوا مع الاعداء
حتى قتلوا وقرأ ابن كثير وابن عامر وقاتلوا اولا وقتلوا مشددة قيل التشديد للمبالغة وتكرر القتل فيهم
كقوله مفتحة لهم الابواب وقيل قطعوا عن الحسن وقرأ حمزة والكسائى وقتلوا بغير الف اولا وقاتلوا بالالف
بعده وفيه وجوه الاول ان الواو لا توجب الترتيب كما فى قوله واسجدى واركعى الثانى على قولهم قتلنا ورب
الكعبة اذا ظهر امارات القتل واذا قتل قومه وعشائره الثالث باضمار قد اى قتلوا وقد قاتلوا ثم انه تعالى وعد
من فعل هذا بامور ثلاثة اولها محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله لاكفرن عنهم سيئاتهم وذلك
هو الذى طلبوه بقولهم فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وثانيها اعطاء الثواب العظيم وهو قوله ولادخلنهم
جنات تجرى من تحتها الانهار وهو الذى طلبوه بقولهم وآتنا ما وعدتنا على رسلك وثالثها ان يكون
ذلك الثواب ثوابا عظيما مقرونا بالتعظيم والاجلال وهو قوله من عند الله وهو الذى طلبوه بقولهم ولا تخزنا
يوم القيمة لانه تعالى هو العظيم الذى لا نهاية لعظمته واذا قال السلطان العظيم لعبده انى اخلع عليك
خلعة من عندى دل ذلك على كون تلك الخلعة فى نهاية الشرف وقوله ثوابا مصدر مؤكد والتقدير لاثيبنهم
ثوابا من عند الله اى لاثيبنهم اثابة او تثويبا من عند الله لان قوله لاكفرن عنهم سيئاتهم ولادخلنهم
فى معنى لاثيبنهم ثم قال والله عنده حسن الثواب وهو تأكيد لكون ذلك الثواب فى غاية الشرف لانه تعالى لما كان
قادرا على كل المقدورات عالما بكل المعلومات غنيا عن كل الحاجات كان لا محالة فى غاية الكرم والجود والاحسان
فكان عنده حسن الثواب وروى عن جعفر الصادق انه قال من حزبه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما
يخاف واعطاه ما اراد وقرأ هذه الآية قال لان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا خمس مرات ربنا ثم اخبر انه استجاب
لهم قوله تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد متاع قليل ثم مأويهم جهنم وبئس المهاد اعلم انه تعالى لما وعد المؤمنين
بالثواب العظيم وكانوا فى الدنيا فى نهاية الفقر والشدة والكفار كانوا فى التنعم ذكر الله فى هذه الآية ما يسليهم
ويصبرهم على تلك الشدة فقال لا يغرنك وفيه مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا ان الغرور مصدر قولك غررت
الرجل بما يستحسنه فى الظاهر ثم يجده عند التفتيش على خلاف ما يحبه فيقول ظاهره غرنى اى قبلته على غرنى ظاهر
غفلة عن امتحانه وتقول العرب فى الثوب اذا نشر ثم اعيد على طيه رددته على غره المسئلة الثانية الخطاب
فى قوله لا يغرنك من هو فيه قولان الاول انه للرسول عليه السلام ولكن المراد هو الامة قال قتادة والله
ما غروا نبى الله حتى قبضه الله والخطاب وان كان له الا ان المراد غيره ويمكن ان يقال السبب لعدم اغترار
الرسول بذلك هو تواتر هذه الآيات عليه كما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا
فسقط قول قتادة ونظيره قوله ولا تكن من الكافرين ولا تكونن من المشركين ولا تطع المكذبين والثانى
وهو ان هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين كانه قيل لا يغرنك ايها السامع المسئلة الثالثة تقلب الذين
كفروا فى البلاد فيه وجهان الاول نزلت فى مشركى مكة كانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المؤمنين
ان اعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد فنزلت هذه الآية الثانى قال الفراء كانت
اليهود تضرب فى الارض فتصيب الاموال فنزلت هذه الآية والمراد بتقلب الذين كفروا فى البلاد تصرفهم
فى التجارات والمكاسب اى لا يغرنك امنهم وتصرفهم فى البلاد كيف شاؤا وانتم معاشر المؤمنين
خائفون محصورون فان ذلك يبقى الى مدة قليلة ثم ينتقلون الى اشد العذاب ثم قال تعالى متاع قليل اى
تقلبهم متاع قليل وقال الفراء ذلك متاع قليل وقال الزجاج ذلك الكسب والربح متاع قليل وانما وصفه
الله بالقلة لان نعيم الدنيا مشوب بالآفات والحسرات ثم انه بالعاقبة ينقطع وينقضى وكيف لا يكون قليلا
وقد كان معدوما من الازل الى الآن وسيصير معدوما من الآن الى الابد فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى
وبما يأتى وهو الازل والابد كان اقل من ان يجوز وصفه انه قليل ثم قال تعالى ثم مأويهم جهنم يعنى ان مع
قلته سبب للوقوع فى نار جهنم ابد الآباد والنعمة القليلة اذا كانت سببا للمضرة العظيمة لم يعد ذلك نعمة
وهو كقوله انما نملى لهم ليزدادوا اثما وقوله واملى لهم ان كيدى متين ثم قال وبئس المهاد اى الفراش والدليل

على انه بئس المهاد قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل فهم بين اطباق النيران ومن فوقهم
غواش اى يأكلون النار ويشربون النار قوله تعالى لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجرى من تحتها الانهار
خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله خير للابرار اعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اتبعه بالوعد والنزل ما
يهيأ للضيف وقوله لكن الذين اتقوا ربهم يتناول جميع الطاعات لانه يدخل فى التقوى الاحتراز عن المنهيات
وعن ترك المأمورات واحتج بعض اصحابنا بهذه الآية على الرؤية لانه لما كانت الجنة بكليتها نزلا فلا بد من خلعة
يكون خلعة ونظيره قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وايضا قوله نزلا
نصب على الحال من جنات لتخصيصها بالوصف والعامل اللام ويجوز ان يكون بمعنى المصدر المؤكد لان خلودهم
فيها انزالهم فيها او نزولهم وقال الفراء هو نصب على التفسير كما تقول هو لك هبة وبيعا وصدقة ثم قال وما
عند الله من الكثير الدائم خير للابرار مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل وقرأ مسلمة بن محارب والاعمش
نزلا بسكون الزاء وقرأ يزيد بن القعقاع لكن الذين اتقوا بالتشديد قوله تعالى وان من اهل الكتاب لمن يؤمن
بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند
ربهم ان الله سريع الحساب اعلم انه لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر حال الكفار من قبل بان مصيرهم الى النار بين
فى هذه الآية ان من آمن منهم كان داخلا فى صفة الذين اتقوا فقال وان من اهل الكتاب واختلفوا فى نزولها فقال
ابن عباس وقتادة وجابر نزلت فى النجاشى حين مات وصلى عليه النبى عليه السلام فقال المنافقون انه
يصلى على نصرانى لم يره قط وقال ابن جريج وابن زيد نزلت فى عبد الله بن سلام واصحابه وقيل نزلت فى اربعين
من اهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم وكانوا على دين عيسى فاسلموا وقال مجاهد نزلت
فى مؤمنى اهل الكتاب كلهم وهذا هو الاولى لانه لما ذكر الكفار وان مصيرهم الى العقاب بين ان من آمن منهم
ان مصيرهم الى الثواب واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اولها الايمان بالله وثانيها الايمان بما انزل على
محمد وثالثها الايمان بما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد عليه السلام ورابعها كونهم خاشعين لله وهو
حال من فاعل يؤمن لان من يؤمن فى معنى الجمع وخامسها انهم لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا كما كان يفعله
اهل الكتاب ممن كان يكتم امر الرسول وصحة نبوته ثم قال تعالى فى صفتهم اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع
الحساب والفائدة فى كونه سريع الحساب كونه عالما بجميع المعلومات فيعلم ما لكل احد من الثواب والعقاب
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون اعلم انه تعالى لما ذكر فى هذه
السورة انواعا كثيرة من علوم الاصول والفروع اما الاصول فما يتعلق بعلم التوحيد والعدل والنبوة والمعاد
واما الفروع فما يتعلق بالتكاليف والاحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما ختم هذه السورة بهذه الآية
المشتملة على جميع الآداب وذلك لان احوال الانسان قسمان منها ما يتعلق به وحده ومنها ما يكون مشتركا
بينه وبين غيره اما القسم الاول فلا بد فيه من الصبر واما القسم الثانى فلا بد فيه من المصابرة اما الصبر
فيندرج تحته انواع اولها ان يصبر على مشقة النظر والاستدلال فى معرفة التوحيد والعدل والنبوة
والمعاد وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين وثانيها ان يصبر على مشقة الاحتراز عن
المنهيات وثالثها الصبر على شدائد الدنيا وآفاتها من المرض والفقر والقحط والخوف فقوله اصبروا يدخل
تحته هذه الاقسام وتحت كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة انواع لا نهاية لها واما المصابرة فهى عبارة
عن تحمل المكاره الواقعة بينه وبين غيره ويدخل فيه تحمل الاخلاق الردية من اهل البيت ومن الجيران ومن
الاقارب ويدخل فيه ترك الانتقام ممن اساء اليك كما قال واعرض عن الجاهلين وقال واذا مروا باللغو مروا
كراما ويدخل فيه الايثار على الغير كما قال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ويدخل فيه العفو
عمن ظلمك كما قال وان تعفوا اقرب للتقوى ويدخل فيه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فان المقدم عليه ربما
وصل اليه بسببه ضرر ويدخل فيه الجهاد فانه تعريض النفس الى الهلاك ويدخل فيه المصابرة مع المبطلين
وحل شكوكهم والجواب عن شبهتهم والاحتيال فى ازالة تلك الاباطيل عن قلوبهم فثبت ان قوله اصبروا يتناول
كل ما يتعلق به وحده وقوله وصابروا يتناول كل ما كان مشتركا بينه وبين غيره واعلم ان الانسان وان
تكلف الصبر والمصابرة الا ان فيه اخلاقا ذميمة تحمله على اضدادها وهى الشهوة والغضب والحرص
والانسان ما لم يكن مشتغلا طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه الاتيان بالصبر والمصابرة فلهذا قال ورابطوا
ولما كانت هذه المجاهدة فعلا من الافعال ولا بد للانسان فى كل فعل يفعله من داعية وغرض يجب ان
يكون للانسان فى هذه المجاهدة غرض وباعث وذلك هو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح فلهذا قال
واتقوا الله لعلكم تفلحون وتمام التحقيق فيه ان الافعال مصدرها هو القوى فهو تعالى امر بالصبر والمصابرة
وذلك عبارة عن الاتيان بالافعال الحسنة والاحتراز عن الافعال القبيحة ولما كانت الافعال صادرة عن القوى
امر بعد ذلك بمجاهدة القوى التى هى مصادر الافعال الذميمة وذلك هو المراد من المرابطة ثم ذكر ما به يحصل دفع
القوى الداعية الى القبائح والمنكرات وذلك هو تقوى الله ثم ذكر ما لاجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر
القوى والاخلاق وهو الفلاح فظهر ان هذه الآية التى هى خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والاسرار
الروحانية وانها على اختصارها كالمتمم لكل ما تقدم ذكره فى هذه السورة من علوم الاصول والفروع فهذا ما عندى
فيه ولنذكر ما قاله المفسرون قال الحسن اصبروا على دينكم فلا تتركوه بسبب الفقر والجوع وصابروا عدوكم
فلا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم احد وقال الفراء اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغى ان يكونوا
اصبر منكم وقال الاصم لما كثرت تكاليف الله فى هذه السورة امرهم بمصابرة الاعداء اما قوله ورابطوا ففيه
قولان الاول انه عبارة عن ان يربط هؤلاء خيولهم فى الثغر وهؤلاء خيولهم ايضا بحيث يكون كل واحد من
الخصمين مستعدا لقتال الآخر قال تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وعن النبى عليه السلام

بالصبر عليها ولما كثر ترغيب الله تعالى فى الجهاد فى هذه السورة امرهم بـ

من رابط يوما وليلة في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينفتل عن صلاته الا لحاجة الثاني
ان معنى المرابطة انتظار الصلاة بعد الصلاة ويدل عليه وجهان الاول ما روى عن ابي سلمة بن عبد الرحمن
انه قال لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه وانما نزلت الآية في انتظار الصلاة
بعد الصلاة الثاني ما روى في حديث ابي هريرة حين ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال فذلكم الرباط ثلاث
مرات واعلم انه يمكن حمل اللفظ على الكل واصل الرباط من الربط وهو الشد يقال لكل من صبر على امر ربط
قلبه عليه وقال آخرون الرباط هو اللزوم والثبات وهذا المعنى ايضا راجع الى ما ذكرناه من الصبر وربط
النفس ثم هذا الثبات والدوام يجوز ان يكون على الصلاة ويجوز ان يكون على الجهاد ... تم تفسير سورة آل عمران

سورة النساء مائة وسبعون وست آيات مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها اعلم ان هذه السورة مشتملة على انواع كثيرة من التكاليف وذلك لانه تعالى امر الناس في اول
هذه السورة بالتعطف على الاولاد والنساء والايتام والرأفة بهم وايصال حقوقهم اليهم وحفظ اموالهم
عليهم وبهذا المعنى ختمت السورة وهو قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وذكر في اثناء هذه
السورة انواعا اخر من التكاليف وهي الامر بالطهارة والصلاة وقتال المشركين ولما كانت هذه التكاليف
شاقة على النفوس لثقلها على الطباع لاجرم افتتح السورة بالعلة التي لاجلها يجب حمل هذه التكاليف الشاقة
وهي تقوى الرب الذي خلقنا والاله الذي اوجدنا فلهذا قال يا ايها الناس اتقوا ربكم وفي الآية مسائل
المسئلة الاولى روى الواحدي عن ابن عباس في قوله يا ايها الناس ان هذا الخطاب لاهل مكة واما الاصوليون
من المفسرين فقد اتفقوا على ان الخطاب عام لجميع المكلفين وهذا هو الاصح لوجوه احدها ان لفظ الناس
جمع دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق وثانيها انه تعالى علل الامر بالاتقاء بكونه تعالى خالقا لهم من نفس واحدة
وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين لانهم باسرهم مخلوقون من آدم عليه السلام واذا كانت العلة عامة
كان الحكم عاما وثالثها ان التكليف بالتقوى غير مختص باهل مكة بل هو عام في حق جميع العالمين واذا كان
لفظ الناس عاما في الكل وكان الامر بالتقوى عاما في الكل وكانت علة التكليف وهي كونهم مخلوقين من
نفس واحدة عامة في حق الكل كان القول بالتخصيص في غاية البعد وحجة ابن عباس ان قوله واتقوا الله
الذي تساءلون به والارحام مختص بالعرب لان المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم فيقولون اسألك
بالله وبالرحم وانشدك الله والرحم واذا كان كذلك كان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام
مختصا بالعرب لان المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم فيقولون اسألك بالله وبالرحم وانشدك بالله
وبالرحم واذا كان كذلك كان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختصا بالعرب وكان اول الآية
وهو قوله يا ايها الناس مختصا بهم لان قوله في اول الآية
اتقوا ربكم وقوله بعد ذلك واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام ورد متوجها الى المخاطب واحد
ويمكن ان يجاب عنه بان خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم اولها وكان قوله يا ايها الناس
اتقوا ربكم عاما في الكل وكان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام خاصا بالعرب المسئلة الثانية
انه تعالى جعل هذا المطلع مطلعا لسورتين في القرآن احديهما هذه السورة وهي السورة الرابعة من النصف
الاول من القرآن والثانية سورة الحج وهي ايضا السورة الرابعة من النصف الثاني من القرآن ثم انه تعالى علل
الامر بالتقوى في هذه السورة بما يدل على معرفة المبدأ وهو انه تعالى خلق الخلق من نفس واحدة وهذا يدل
على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلاله وعلل الامر بالتقوى في سورة الحج بما يدل على معرفة المعاد
وهو قوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم فجعل صدر هاتين السورتين دلالة على معرفة المبدأ ومعرفة المعاد ثم قدم
السورة الدالة على المبدأ على السورة الدالة على المعاد وتحت هذا البحث اسرار كثيرة المسئلة الثالثة اعلم انه
تعالى امر بالتقوى وذكر عقيبه انه خلقنا من نفس واحدة وهذا مشعر بان الامر بالتقوى معلل بانه تعالى خلقنا
من نفس واحدة ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف فنقول قوله انه تعالى خلقنا من
نفس واحدة مشتمل على قيدين احدهما انه تعالى خلقنا والثاني كيفية ذلك التخليق وهي انه تعالى انما
خلقنا من نفس واحدة ولكل واحد من هذين القيدين اثر في وجوب التقوى اما القيد الاول وهو انه تعالى
خلقنا فلا شك ان هذا المعنى علة لان يجب علينا الانقياد لتكاليف الله تعالى والخضوع لاوامره ونواهيه
وبيان ذلك من وجوه الاول انه لما كان خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولانا
والربوبية توجب نفاذ اوامره على عبيده والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق الثاني ان
الايجاد غاية الانعام ونهاية الاحسان فانك كنت معدوما فاوجدك وميتا فاحياك وعاجزا فاقدرك
وجاهلا فعلمك كما قال ابراهيم عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين فلما كانت
النعم باسرها من الله تعالى وجب على العبد ان يقابل تلك النعم باظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد والعناد
وهذا هو المراد بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون
الثالث وهو انه لما ثبت كونه موجدا وخالقا والها وربا لنا وجب علينا ان نشتغل بعبوديته وان
نتقي كل ما نهى وزجر عنه ووجب ان لا يكون شيء من هذه الافعال موجبا للثواب البتة لان هذه الطاعات
لما وجبت في مقابلة النعم السابقة امتنع ان تصير موجبة للثواب لان اداء الحق المستحق لا يوجب شيئا آخر
هذا اذا سلمنا ان العبد اتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء فكيف وهذا محال لان فعل الطاعة لا يحصل
الا اذا خلق الله القدرة على الطاعة وخلق الداعية على الطاعة ومتى حصلت القدرة والداعي كان مجموعهما
موجبا لصدور الطاعة عن العبد واذا كان كذلك كانت تلك الطاعة انعاما من الله على عبده والمولى اذا خص

عبده

عبده بانعام لم يصر ذلك الانعام موجبا عليه انعاما آخر فههنا هو الاشارة الى بيان ان كونه خالقا لنا
يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه واما القيد الثاني وهو ان خصوص كونه تعالى خالقا
لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية فبيانه من وجوه الاول ان خلق جميع
الاشخاص الانسانية من الانسان الواحد ادل على كمال القدرة من حيث انه لو كان الامر بالطبيعة و
الخاصية لكان المتولد من الانسان الواحد لم يكن الا اشياء متشاكلة في الصفة متشابهة في الخلقة
والطبيعة فلما رأينا في اشخاص الناس الاسود والابيض والاحمر والاسمر والقبيح والحسن والطويل والقصير
دل ذلك على ان خالقها ومدبرها فاعل مختار لا طبيعة مؤثرة ولا علة موجبة ولما دلت هذه الدقيقة على
ان مدبر العالم فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات فح يجب الانقياد لتكاليفه واوامره
ونواهيه فكان ارتباط قوله تعالى اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة في غاية الحسن والانتظام والوجه
الثاني وهو انه تعالى لما ذكر الامر بالتقوى ذكر عقيبه الامر بالاحسان الى اليتامى والنساء والضعفاء وكون
الخلق باسرهم مخلوقين من نفس واحدة له اثر في هذا المعنى وذلك فان الانسان يفرح بمدح اقاربه واسلافه
ويحزن بذمهم والطعن فيهم وقال عليه السلام فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها واذا كان الامر كذلك
البضعة وقد يكسر القطعة من اللحم ق
فما الفائدة في ذكر هذا المعنى ان يصير ذلك سببا لزيادة شفقة الخلق بعضهم على البعض الوجه الثالث ان
الناس اذا عرفوا كون الكل من نفس واحدة تركوا المفاخرة والتكبر واظهروا التواضع وحسن الخلق
الوجه الرابع ان هذا يدل على المعاد لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخرج من صلب شخص واحد اشخاصا
مختلفين وان يخلق من قطرة نطفة شخصا عجيب التركيب لطيف الصورة فكيف يستبعد احياء الاموات
وبعثهم ونشورهم فتكون الآية دالة على المعاد من هذا الوجه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين
احسنوا بالحسنى الوجه الخامس قال الاصم الفائدة فيه ان العقل لا دليل فيه على ان الخلق يجب ان يكونوا
مخلوقين عن نفس واحدة بل ذلك انما يعرف بالدلائل السمعية وكان النبي عليه السلام اميا ما قرأ كتابا
ولا تلمذ لاستاذ فلما اخبر عن هذا المعنى كان اخبارا عن الغيب فكان معجزا فالحاصل ان قوله خلقكم دليل على
معرفة التوحيد وقوله من نفس واحدة دليل على معرفة النبوة فان قيل كيف يصح ان يكون الخلق اجمع من
نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس قلنا قد بين الله المراد بذلك لان زوج آدم اذا خلق من بعضه ثم
حصل خلق اولاده من نطفتهما ثم كذلك ابدا جازت اضافة الخلق اجمع الى آدم عليه السلام المسئلة الرابعة
اجمع المسلمون على ان المراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم عليه السلام الا انه انث الوصف على لفظ النفس
ونظيره قوله اقتلت نفسا زكية بغير نفس وقال الشاعر ابوك خليفة ولدته اخرى * فانت خليفة
ذاك الكمال * قالوا وهذا التانيث على لفظ الخليفة قوله تعالى وخلق منها زوجها فيه مسائل المسئلة الاولى
المراد من هذا الزوج هو حواء وفي كون حواء مخلوقة من آدم قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون انه
لما خلق الله آدم القى عليه النوم ثم خلق من ضلع من اضلاعه اليسرى حواء فلما استيقظ رآها ومال اليها
والفها لانها كانت مخلوقة من جزء من اجزائه واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم ان المرأة خلقت
من ضلع اعوج فان ذهبت تقيمها كسرتها وان تركتها وفيها عوج استمتعت بها والقول الثاني وهو اختيار
ابو مسلم الاصفهاني ان المراد من قوله وخلق منها زوجها اي من جنسها وهو كقوله والله جعل لكم من انفسكم ازواجا
وكقوله اذ بعث فيهم رسولا منهم وقوله لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي والقول الاول اقوى
لكي يصح قوله خلقكم من نفس واحدة اذ لو كانت حواء مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين
لا من نفس واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان كلمة من لابتداء الغاية فلما كان ابتداء التخليق والايجاد وقع
بآدم عليه السلام صح ان يقال خلقكم من نفس واحدة وايضا فلما ثبت انه تعالى قادر على خلق آدم من التراب
كان قادرا ايضا على خلق حواء من التراب واذا كان الامر كذلك فاي فائدة في خلقها من ضلع من اضلاع آدم
المسئلة الثانية قال ابن عباس انما سمي آدم بهذا الاسم لانه تعالى خلقه من اديم الارض كلها احمرها واسودها
وطيبها وخبيثها فلذلك كان في ولده الاحمر والاسود والطيب والخبيث والمرأة انما سميت بحواء لانها
سميت
خلقت من ضلع من اضلاع آدم فكانت مخلوقة من شيء حي فلاجرم سميت بحواء المسئلة الثالثة احتج من الطبايعيين
بهذه الآية فقالوا قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة يدل على ان الخلق كلهم مخلوقون من النفس الواحدة
وقوله وخلق منها زوجها يدل على ان زوجها مخلوقة منها ثم قال في صفة آدم خلقه من تراب ثم قال في
فدل على ان آدم مخلوق من التراب صح
حق الخلايق منها خلقناكم وهذه الآيات كلها دالة على ان الحادث لا يحدث الا عن مادة سابقة يصير الشيء
مخلوقا منها وان خلق الشيء عن العدم المحض والنفي الصرف محال اجاب المتكلمون فقالوا خلق الشيء من الشيء محال
في العقول لان هذا المخلوق ان كان عين ذلك الشيء الذي كان موجودا قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقا البتة
واذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شيء آخر وان قلنا بان هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودا قبل ذلك
فحينئذ هذا المخلوق وهذا المحدث انما حدث وحصل عن العدم المحض فثبت ان كون الشيء مخلوقا من غيره محال
في العقول واما كلمة من في هذه الآيات فهي تفيد ابتداء الغاية على معنى ان ابتداء حدوث هذه الاشياء
من تلك الاشياء لا على وجه الحاجة والافتقار بل على وجه الوقوع فقط المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف
وقرئ وخالق منها زوجها وباث منهما بلفظ اسم الفاعل وهو خبر مبتدأ محذوف تقديره وهو خالق قوله تعالى
وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي بث منهما يريد فرق ونشر
قال ابن المظفر البث تفريقك الاشياء يقال بث الخيل في الغارة وبث الصياد كلابه وخلق الله الخلق
فبثهم في الارض وبثثت البسط اذا نشرتها قال تعالى وزرابي مبثوثة قال الفراء والزجاج وبعض العرب
يقول ابث الله الخلق المسئلة الثانية لم يقل وبث منهما الرجال والنساء لان ذلك يقتضي كونهما مبثوثين

عن نفسهما وذلك محال فلهذا علمنا ان قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فان قيل لم لم يقل وبث منهما رجالا ونساء كثيرة ولم خصص وصف الكثرة بالرجال دون النساء قلنا السبب فيه والله اعلم ان شهرة الرجال اتم فكانت كثرتهم اظهر واعرف فلا جرم خصوا بوصف الكثرة وهذا كالتنبيه على ان اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز واللائق بحال النساء الاختفاء والخمول المسئلة الثالثة الذين يقولون جميع الاشخاص البشرية كانوا كالذر وكانوا مجتمعين في صلب آدم عليه السلام حملوا قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء على ظاهره والذين انكروا ذلك قالوا المراد بث منهما اولادهما ومن اولادهما جمعا آخرين فكان الكل مضافا اليهما على سبيل المجاز قوله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي تساءلون بالتخفيف والباقون بالتشديد فمن شدد اراد تتساءلون فادغم التاء في السين لاجتماعهما في انهما من حروف طرف اللسان واصول الثنايا واجتماعهما في الهمس ومن خفف حذف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة فاعلها بالحذف كما اعلها الاولون بالادغام وذلك لان الحروف المتقاربة اذا اجتمعت خففت تارة بالادغام واخرى بالحذف المسئلة الثانية قرأ حمزة والارحام بجر الميم قال القفال وقد رويت هذه القراءة عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره واما الباقون من القراء فكلهم قرؤا بنصب الميم وقال صاحب الكشاف قرئ والارحام بالحركات الثلاث اما قراءة حمزة فقد ذهب الاكثرون من النحويين الى انها فاسدة قالوا لان هذا يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك غير جائز واحتجوا على عدم جوازه بوجوه اولها قال ابو علي الفارسي المضمر المجرور بمنزلة الحرف فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه انما قلنا ان المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه الاول انه لا ينفصل البتة كما ان التنوين لا ينفصل وذلك لان الهاء والكاف في قوله به وبك لا ترى واحدا منهما منفصلا عن الجار البتة فصار كالتنوين الثاني انهم يحذفون الياء من المنادى المضاف في الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد وذلك قولهم يا غلام فكان المضمر المجرور مشابها للتنوين من هذا الوجه فثبت ان المضمر المجرور بمنزلة الحرف التنوين فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه لان من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا لم تحصل المشابهة ههنا وجب ان لا يجوز العطف وثانيها قال علي بن عيسى انهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع فلا يجوز ان يقال اذهب وزيد وذهبت وزيد بل يقولون اذهب انت وزيد وذهبت انا وزيد قال تعالى فاذهب انت وربك فقاتلا مع ان المضمر المرفوع قد ينفصل فاذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المرفوع مع انه اقوى من المضمر المجرور بسبب انه قد ينفصل فلان لا يجوز عطف المظهر على المضمر المجرور مع انه البتة لا ينفصل كان اولى وثالثها قال ابو عثمان المازني المعطوف والمعطوف عليه متشاركان فانما يجوز عطف الاول على الثاني لو جاز عطف الثاني على الاول وههنا هذا المعنى غير حاصل وذلك لانك لا تقول مررت بزيد وك فكذلك لا تقول مررت بك وزيد واعلم ان هذه الوجوه ليست وجوها قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات وذلك لان حمزة احد القراء السبعة والظاهر انه لم يات بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس يتضاءل عند السماع لاسيما بمثل هذه الاقيسة التي هي اوهن من بيت العنكبوت وايضا فلهذه القراءة وجهان احدهما انها على تقدير تكرير الجار كانه قيل تساءلون به وبالارحام وثانيها انه ورد ذلك في الشعر وانشد سيبويه في ذلك
فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا * فاذهب فما بك والايام من عجب
وانشد ايضا
تعلق في مثل السواري سيوفنا * وما بينها والكعب غوط نفانف
ومن العجب من هؤلاء النحاة انهم يستحسنون اثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون اثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع انهما كانا من اكابر علماء السلف في علم القرآن واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم لا تحلفوا بآبائكم فاذا عطفت الارحام على المكني عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالارحام ويمكن الجواب عنه بان هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لانهم كانوا يقولون اسألك بالله وبالرحم وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النهي عنه في المستقبل وايضا فالحديث نهي عن الحلف بالآباء فقط وههنا ليس كذلك بل هو حلف بالله اولا ثم يقرن به بعده ذكر الرحم وهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث فهذا جملة الكلام في قراءة قوله والارحام بالجر اما القراءة بالنصب ففيه وجهان الاول وهو اختيار ابي علي الفارسي وعلي بن عيسى انه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله فلسنا بالجبال ولا الحديدا والثاني وهو قول اكثر المفسرين انه على تقدير واتقوا الارحام ان تقطعوها وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك وابن زيد والفراء والزجاج وعلى هذا الوجه انتصب الارحام بالعطف على قوله الله اي اتقوا الله واتقوا الارحام اي اتقوا حق الارحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي ويجوز ان يكون منصوبا بالاغراء اي والارحام فاحفظوها وصلوها كقولك الاسد الاسد وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ويدل على وجوب صلتها واما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشاف الرفع على انه مبتدأ وخبره محذوف كانه قيل والارحام كذلك اي مما يتقى او والارحام مما يتساءل به المسئلة الثالثة انه تعالى قال يا ايها الناس اتقوا ربكم ثم قال بعده واتقوا الله وفي هذا التكرير وجوه الاول تأكيد الامر والحث عليه كقولك للرجل العجل العجل فكذلك ههنا الثاني انه امر بالتقوى في الاول لمكان الانعام بالخلق وغيره وفي الثاني امر بالتقوى لمكان وقوع التساؤل بالله فيما بينهم بالبعض من البعض الثالث قال اولا اتقوا ربكم وقال ثانيا اتقوا الله والرب لفظ يدل على التربية والاحسان والاله لفظ يدل على القهر والهيبة فامرهم بالتقوى بناء على الترغيب ثم اعاد الامر به بناء على الترهيب كما قال يدعون ربهم خوفا وطمعا وقال ويدعوننا رغبا ورهبا

تضاءل اخفى شخصه فاعلا وتصاغر ق

اورد هذا البيت الشيخ عبد القادر البغدادي في شرح ابيات الرضي المسمى بخزانة الادب ضمن شرح البيت الاول فقال اي بين سيوفنا وبين كعب الرجل غوط وفي القاموس الغوط المطمئن الواسع من الارض وجمعه غوط بالضم وفي الاساس قطعت نفنفا سبسبا بعيدا وبيني وبينه نفانف وكل شيء كان بينه وبين الارض مهوى فهو نفنف انتهى فكان الشاعر يصف قومه بطول القامة والله اعلم ٥

صدره
معاوي اننا بشر فاسجح

كانه قيل انه رباك واحسن اليك فاتق مخالفته لانه شديد العقاب عظيم السطوة المسئلة الرابعة اعلم ان قوله تساءلون به والارحام هو مثل ان يقال بالله اسألك وبالله اشفع اليك وبالله احلف عليك الى غير ذلك مما يؤكد المرء به مراده بمسئلة الغير ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه منه او نواله ومعونته ونصرته فاما قراءة حمزة فهي ظاهرة من حيث المعنى والتقدير واتقوا الله الذي تساءلون به وبالارحام لان العادة جرت في العرب بان احدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول اسألك بالله وبالرحم وربما افرد ذلك فقال اسألك بالرحم وكان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ناشدك الله والرحم الا بعثت الينا فلانا وفلانا واما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع الى ذلك والتقدير واتقوا الله واتقوا الارحام قال القاضي وهذا احد ما يدل على انه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة لان معنى تقوى الله مخالف لمعنى تقوى الارحام فتقوى الله انما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه واتقاء الارحام بان توصل ولا تقطع فيما يتصل بالبر والافضال والاحسان ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى تكلم بهذه اللفظة مرتين وعلى هذا التقدير يزول الاشكال المسئلة الخامسة قال بعضهم اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة واحتج بما روي عن النبي عليه السلام انه قال يقول الله انا الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي ووجه التشبيه انه لمكان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض وقال اخرون بل اسم الرحم والرحيم مشتق من الرحم الذي عنده يقع الانعام وانه الاصل وقال بعضهم بل كل واحد منهما اصل بنفسه والنزاع في مثل هذا قريب المسئلة السادسة دلت الاية على جواز المسئلة بالله تعالى روى مجاهد عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سألكم بالله فاعطوه وعن البراء بن عازب قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع منها ابرار القسم المسئلة السابعة دل قوله تعالى والارحام على تعظيم حق الرحم وتأكيد النهي عن قطعها قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة قيل في الال انه القرابة وقال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وعن عبد الرحمن بن عوف ان النبي عليه السلام قال يقول الله تعالى انا الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وعن ابي هريرة قال صلى الله عليه وسلم ما من شيء اطيع الله فيه اعجل ثوابا من صلة الرحم وما من عمل عصي الله به اعجل عقوبة من البغي واليمين الفاجرة وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه وقال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح قيل الكاشح العدو فثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها ثم ان اصحاب ابي حنيفة بنوا على هذا الاصل مسئلتين احدهما ان الرجل اذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الاخ والاخت والعم والخال قال لانه لو بقي الملك لحل الاستخدام بالاجماع لكن الاستخدام ايحاش يورث قطيعة الرحم وذلك حرام بناء على هذا الاصل فوجب ان لا يبقى الملك وثانيهما ان الهبة لذي الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لان ذلك الرجوع ايحاش يورث قطيعة الرحم فوجب ان لا يجوز والكلام في هاتين المسئلتين مذكور في الخلافيات ثم انه تعالى ختم هذه الاية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقال ان الله كان عليكم رقيبا والرقيب هو المراقب الذي يحفظ عليك جميع افعالك ومن هذا صفته فانه يجب ان يخاف ويرجى فبين تعالى انه يعلم السر واخفى وانه اذا كان كذلك يجب ان يكون المرء حذرا خائفا فيما ياتي ويترك قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا اعلم انه لما افتتح السورة بذكر ما يدل على انه يجب على العبد ان يكون منقادا لتكاليف الله تعالى ومحترزا عن مساخطه شرع بعد ذلك في شرح اقسام التكاليف فالنوع الاول ما يتعلق باموال اليتامى وهو هذه الاية وايضا انه تعالى لما وصى في الاية السابقة بالارحام فكذلك وصى في هذه الاية بالايتام لانهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الاشفاق عليهم ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة ولمكان الرحم فقال وآتوا اليتامى اموالهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف اليتامى الذين مات اباؤهم فانفردوا عنهم واليتم الانفراد ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة وقيل اليتيم في الاناسي من قبل الاباء وفي البهائم من قبل الامهات قال وحق هذا الاسم ان يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن الاباء الا ان في العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال فاذا صار بحيث يستغني بنفسه في تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بامره زال عنه هذا الاسم وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم يتيم ابي طالب اما على القياس واما حكاية للحال التي كان عليها حين كان صغيرا ناشئا في حجر عمه توضيعا له واما قوله عليه السلام لا يتم بعد الحلم فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة يعني اذا احتلم فانه لا يجري عليه احكام الصغار وروى ابو بكر الرازي في احكام القرآن ان نجدة كتب الى ابن عباس يسأله عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب اليه اذا اونس منه الرشد انقطع عنه يتمه وفي بعض الروايات ان الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فاخبر ابن عباس ان اسم اليتيم يلزمه بعد البلوغ اذا لم يونس منه الرشد ثم قال ابو بكر واسم اليتيم قد يقع على المراة المفردة عن زوجها قال النبي عليه السلام تستأمر اليتيمة في نفسها وهي لا تستامر الا وهي بالغة وقال الشاعر
ان القبور تنكح الايامى * النسوة الارامل اليتامى
فالحاصل من كل ما ذكرنا ان اسم اليتيم بحسب اصل اللغة يتناول الصغير والكبير الا انه بحسب العرف مختص بالصغير المسئلة الثانية ههنا سؤال وهو ان يقال كيف جمع اليتيم على اليتامى واليتيم فعيل يجمع على فعلى كمريض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى قال صاحب الكشاف فيه وجهان احدهما ان يقال جمع اليتيم

يقال بينهما رحم ماسة اي قرابة قريبة ق

وهذه صفة يتيمة للرملة المنفردة من الرمال امار

ونجدة ابن عامر الحنفي خارجي واصحابه النجدات ق

ومنه الحديث تستأمر اليتيمة في نفسها فان سكتت فهو اذنها اراد باليتيمة البكر البالغة التي مات ابوها قبل بلوغها ... والاستئمار المشاورة نه

يتمى ثم يجمع فعلى على فعالى كاسير واسرى واسارى والثانى ان يقال جمع يتيم يتامى لان اليتيم جار مجرى الاسماء نحو صاحب وفارس ثم تقلب اليتايم يتامى قال القفال ويجوز يتيم ويتامى كنديم وندامى ويجوز ايضا يتيم وايتام كشريف واشراف المسئلة الثالثة وههنا سؤال ثان وهو انا ذكرنا ان اسم اليتيم مختص بالصغير فما دام يكون يتيما لا يجوز دفع امواله اليهم واذا صار كبيرا بحيث يجوز دفع ماله اليه لم يبق يتيما فكيف قال واتوا اليتامى اموالهم والجواب عنه على طريقين الاول ان نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان احدهما انه تعالى سماهم يتامى على مقتضى اهل اللغة والثانى انه يقال سماهم يتامى لقرب عهدهم باليتم وان كان قد زال فى هذا الوقت كقوله فالقى السحرة ساجدين اى الذين كانوا سحرة قبل السجود وايضا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة بلوغ الاجل فى قوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على ان المراد من اليتامى فى هذه الاية البالغون قوله تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم والاشهاد لا يصح قبل البلوغ الطريق الثانى ان نقول المراد باليتامى الصغار وعلى هذا الطريق ففى الاية وجهان احدهما ان قوله واتوا امر والامر انما يتناول المستقبل فكان المعنى ان هؤلاء الذين هم يتامى فى الحال اتوهم بعد زوال صفة اليتيم عنهم اموالهم وعلى هذا الوجه زالت المناقضة والثانى ان المراد واتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون اليه لنفقتهم وكسوتهم والفائدة فيه انه كان يجوز ان يظن انه لا يجوز انفاق ماله عليه حال كونه صغيرا فاباح الله تعالى ذلك وفيه اشكال وهو انه لو كان المراد ذلك لقال واتوهم من اموالهم فلما وجب ايتاؤهم كل اموالهم سقط ذلك المسئلة الرابعة نقل ابو بكر الرازى فى احكام القران عن الحسن انه قال لما نزلت هذه الاية فى اموال اليتامى كرهوا ان يخالطوهم وعزلوا اموال اليتامى عن اموالهم فشكوا ذلك الى النبى عليه السلام فانزل الله تعالى ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فى الدين قال ابو بكر الرازى واظن انه غلط من الراوى لان المراد بهذه الاية ايتاؤهم اموالهم بعد البلوغ وانما غلط الراوى باية اخرى وهى ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما انزل الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن وان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فاشتد ذلك على اليتامى فذكروا ذلك للرسول فانزل الله تعالى ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فخلطوا عند ذلك طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم قال المفسرون الصحيح انها نزلت فى رجل من غطفان كان معه كثير من المال لابن اخ له يتيم فلما بلغ طلب المال فمنعه عمه فترافعا الى النبى صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية فلما سمعها العم قال اطعنا الله واطعنا الرسول نعوذ بالله من الحوب الكبير ودفع ماله اليه فقال النبى صلى الله عليه وسلم ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فانه يحل داره اى جنته فلما قبض الصبى انفقه فى سبيل الله فقال النبى صلى الله عليه وسلم ثبت الاجر وبقى الوزر قالوا يا رسول الله قد عرفنا انه ثبت الاجر فكيف بقى الوزر وهو ينفق فى سبيل الله فقال ثبت اجر الغلام وبقى الوزر على والده المسئلة الخامسة احتج ابو بكر الرازى بهذه الاية على ان السفيه لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين قال لان قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم مطلق يتناول السفيه وغير السفيه اونس منه الرشد او لم يؤنس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على ان ايناس الرشد قبل بلوغ هذا السن شرط فى وجوب دفع المال اليه وهذا الاجماع لم يوجد بعد هذا السن فوجب اجراء الامر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الاية اجاب اصحابنا عنه بان هذه الاية عامة لانه تعالى ذكر اليتامى فيها جملة ثم انه بين وبعد ذلك بقوله وابتلوا اليتامى وبقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم فحرم بهاتين الايتين ايتاءهم اموالهم اذا كانوا سفهاء ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب وفى الاية مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف ولا تتبدلوا اى ولا تستبدلوا والتفعل بمعنى الاستفعال غير بعيد ومنه التعجل بمعنى الاستعجال والتاخر بمعنى الاستيخار وقال الواحدى يقال تبدل الشئ بالشئ اى اخذه مكانه المسئلة الثانية فى تفسير هذا التبدل وجوه الاول قال الفراء والزجاج لا تستبدلوا الحرام وهو مال اليتيم بالحلال وهو مالكم وما ابيح لكم من المكاسب ورزق الله المبثوث فى الارض فتاكلوه مكانه والثانى لا تستبدلوا الامر الخبيث وهو اختزال اموال اليتامى بالامر الطيب وهو حفظها والتورع منها الثالث وهو قول الاكثرين انه كان ولى اليتيم ياخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الردى فيجعل الزايف بدل الجيد والمهزول بدل السمين وطعن صاحب الكشاف فى هذا الوجه فقال ليس هذا بتبدل انما هو تبديل الا ان يكارم صديقا له فياخذ منه عجفاء مكان سمينة من مال الصبى الرابع هو ان هذا التبدل معناه ان ياكلوا مال اليتيم سلفا مع التزام بدله بعد ذلك وفى هذا يكون متبدلا الخبيث بالطيب ثم قال تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وفيه وجهان الاول معناه ولا تضموا اموالهم الى اموالكم فى الانفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم واموالهم قلة مبالاة وتسوية بين اموالكم وبين اموالهم فى حل انتفاعكم بها الثانى ان يكون الى بمعنى مع قال تعالى من انصارى الى الله اى مع الله والاول اصح اعلم انه تعالى وان ذكر الاكل فالمراد به التصرف لان اكل مال اليتيم كما يحرم فكذا سائر التصرفات المهلكة لتلك الاموال محرمة والدليل عليه ان فى المال ما لا يصح ان يؤكل فثبت ان المراد منه التصرف وانما ذكر الاكل لانه اعظم ما يقع لاجله التصرف فان قيل انه تعالى لما حرم عليهم اكل مال اليتامى فى الاية المتقدمة دخل فيه اكلها وحدها واكلها مع غيرها فما الفائدة فى اعادة النهى عن اكلها مع اموالهم قلنا لانهم اذا كانوا مستغنين عن اموال اليتامى بما رزقهم الله من مال حلال وهم مع ذلك يطمعون فى اموال اليتامى كان القبح اغلب والذم احق واعلم انه تعالى عرف الخلق بعد ذلك ان اكل مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة اثم عظيم فقال انه كان حوبا كبيرا قال الواحدى الكناية تعود الى الاكل وذلك لان قوله ولا تاكلوا دل على الاكل والحوب الاثم الكبير قال عليه السلام ان طلاق ام ايوب لحوب وكذا الحوب والحاب ثلاث لغات فى الاسم والمصدر قال الفراء

بشرابهم

الاختزال الاقتطاع

وان ابو ايوب اراد ان يطلق ام ايوب فقال النبى ذلك

الحوب

الحوب لاهل الحجاز والحوب لتميم ومعناهما الاثم قال صلى الله عليه وسلم رب تقبل توبتى واغسل حوبتى قال صاحب الكشاف الحوب والحاب كالقول والقال قال القفال وكان اصل الكلمة من التحوب وهو التوجع فالحوب هو ارتكاب ما يتوجع المرتكب فيه قال البصريون الحوب بفتح الحاء مصدر والحوب بالضم الاسم والحوبة المرة الواحدة ثم يدخل بعضها فى البعض كالكلام فانه اسم ثم يقال كلمته كلاما فيصير مصدرا وقال صاحب الكشاف قرأ الحسن حوبا وقرئ حابا قوله تعالى فان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم ذلك ادنى الا تعولوا اعلم ان هذا هو النوع الثانى من الاحكام التى ذكرها الله تعالى فى هذه السورة وهو حكم الانكحة وفى الاية مسئلتان المسئلة الاولى قال الواحدى الاقساط العدل يقال اقسط الرجل اذا عدل قال تعالى واقسطوا ان الله يحب المقسطين والقسط العدل والنصفة قال تعالى كونوا قوامين بالقسط قال واصل قسط واقسط جميعا من القسط وهو النصيب فاذا قالوا قسط بمعنى جار ارادوا انه ظلم صاحبه فى القسط الذى هو نصيبه الا ترى انهم قالوا قاسطته فقسطته اذا غلبته على قسطه فبنى قسط على بناء ظلم وجار وغلب واذا قالوا اقسط فالمراد انه صار ذا قسط وعدل فبنى على بناء انصف اذا اتى بالنصف والعدل فى قوله وفعله وقسمه المسئلة الثانية اعلم ان قوله فان خفتم الا تقسطوا شرط وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء جزاؤه ولا بد من بيان انه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط وللمفسرين فيه وجوه الاول روى عن عروة انه قال قلت لعائشة ما معنى قول الله وان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فقالت يا ابن اختى هى اليتيمة تكون فى حجر وليها فيرغب الرجل فى مالها وجمالها الا انه يريد ان ينكحها بادنى من صداقها ثم اذا تزوج بها عاملها معاملة ردية لعلمه بانه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها فقال تعالى وان خفتم ان تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء قالت عائشة ثم ان الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الاية فيهن فانزل الله تعالى ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء قالت وقوله تعالى وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء المراد منه هذه الاية وهى قوله فان خفتم الا تقسطوا الوجه الثانى فى تفسير الاية انه لما نزلت الاية المتقدمة فى اليتامى وما فى اكل اموالهم من الحوب الكبير خاف الاولياء ان يلحقهم الحوب بترك الاقساط فى حقوق اليتامى فتحرجوا من ولايتهم وكان الرجل منهم ربما كانت تحته العشر من الازواج واكثر فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن فقيل لهم ان خفتم ترك العدل فى حقوق اليتامى فتحرجتم منها فكونوا خائفين من ترك العدل بين النساء فقللوا عدد المنكوحات لان من تحرج من ذنب او تاب عنه وهو مرتكب مثله فكانه غير متحرج الوجه الثالث فى التاويل انهم كانوا لا يتحرجون من الزنا وكانوا يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم فى حق اليتامى فكونوا خائفين من الزنا فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات الوجه الرابع فى التاويل ما روى عن عكرمة انه قال كان الرجل عنده النسوة ويكون عنده الايتام فاذا انفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا اخذ فى انفاق اموال اليتامى عليهن فقال تعالى فان خفتم الا تقسطوا فى اموال اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم ان تنكحوا اكثر من اربع لكى يزول هذا الخوف فان خفتم فى الاربع ايضا فواحدة فذكر الطرف الزائد وهو الاربع والناقص وهو الواحدة ونبه بذلك على ما بينهما فكانه تعالى قال فان خفتم من الاربع فثلاث فان خفتم فاثنتان وان خفتم فواحدة وهذا القول اقرب وكانه تعالى خوف من الاكثار من النكاح بما عساه يقع من الولى من التعدى فيما للبنيه لحاجة الى الانفاق الكثيرة عند التزوج بالعدد الكثير قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فيه مسائل المسئلة الاولى قال اصحاب الظاهر النكاح واجب وتمسكوا بهذه الاية وذلك لان قوله فانكحوا امر وظاهر الامر للوجوب وتمسك الشافعى فى بيان انه ليس بواجب بقوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات الى قوله ذلك لمن خشى العنت منكم وان تصبروا خير لكم فحكم تعالى بان ترك النكاح فى هذه الصورة خير من فعله وذلك يدل على انه ليس بمندوب فضلا عن ان يقال انه واجب المسئلة الثانية انما قال ما طاب ولم يقل من طاب لوجوه احدها انه اراد به الجنس تقول ما عندك فيقول رجل وامراة والمعنى ما ذلك الشئ الذى عندك وما تلك الحقيقة التى عندك وثانيها ان ما مع ما بعده فى تقدير المصدر وتقديره فانكحوا الطيب من النساء وثالثها ان ما ومن ربما يتعاقبان قال تعالى والسماء وما بناها وقال ولا انتم عابدون ما اعبد وحكى ابو عمرو بن العلاء سبحان ما سبح له الرعد وقال فمنهم من يمشى على بطنه ورابعها انما ذكر ما تنزيلا للاناث منزلة غير العقلاء ومنه قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم المسئلة الثالثة قال الواحدى وصاحب الكشاف قوله ما طاب لكم اى ما حل لكم من النساء لان منهن من يحرم نكاحها وهى الانواع المذكورة فى قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذا عندى فيه نظر وذلك لانا بينا ان قوله فانكحوا امر اباحة فلو كان المراد بقوله ما طاب ما حل لنزل الاية منزلة ما يقال ابيحوا ما يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الاية عن الفائدة وايضا فبتقدير ان يحمل الاية على ما ذكروه تصير الاية مجملة لان اسباب الحل والاباحة لما لم تكن مذكورة فى هذه الاية صارت الاية مجملة لا محالة اما اذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب كانت الاية عامة دخلها التخصيص وقد ثبت فى اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان دفع الاجمال اولى لان العام المخصوص حجة فى غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة اصلا المسئلة الرابعة قوله مثنى وثلاث ورباع معناه اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا وهو غير منصرف وفيه وجهان الاول انه اجتمع فيه امران العدل والوصف اما العدل فلان العدل عبارة عن انك تذكر كلمة وتريد بها كلمة اخرى كما تقول عمر وزفر وتريد به عامرا وزافرا وكذا ههنا تريد بقولك مثنى اثنين اثنين وكان معدولا واما الوصف فلانه قوله تعالى اولى اجنحة

مثنى وثلاث ورباع ولا شك انه وصف الوجه الثالث في بيان ان هذه الاسماء غير منصرفة ان فيها عدلين
لانها معدولة عن اصولها كما بيناه وايضا انها معدولة عن تكررها فانك لا تريد بقولك مثنى ثنتين فقط
بل ثنتين ثنتين فاذا قلت جاءني اثنان ثلاثة كان غرضك الاخبار عن مجيء هذا العدد فقط اما اذا قلت جاءني
القوم مثنى افاد ان ترتيب مجيئهم وقع اثنين اثنين فثبت انه حصل في هذه الالفاظ نوعان من العدل فوجب
ان يمنع من الصرف وذلك لانه اذا اجتمع في الاسم سببان فانما اوجب ذلك منع الصرف لانه يصير لاجل ذلك
تاما من جهتين فيصير مشابها للفعل فيمتنع صرفه فكذا اذا حصل فيه العدل من جهتين صار تاما من جهتين
فوجب ان يمتنع صرفه المسئلة الخامسة قال اهل التحقيق ان قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يتناول
العبيد وذلك لان الخطاب انما يتناول انسانا متى طابت له امراءة قدر على نكاحها والعبد ليس كذلك بدليل انه لا
يتمكن من النكاح الا باذن مولاه ويدل عليه القران والخبر اما القران فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا
مملوكا لا يقدر على شيء فقوله لا يقدر على شيء ينفي كونه مستقلا بالنكاح واما الخبر فقوله عليه السلام ايما
عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر فثبت بما ذكرنا ان هذه الاية لا يندرج فيها العبد اذا عرفت هذه المقدمة
فنقول ذهب اكثر الفقهاء الى ان نكاح الاربع مشروع للاحرار دون العبيد وقال مالك يحل للعبد ان يتزوج
بالاربع وتمسك بظاهر هذه الاية والجواب الذي يعتمد عليه ان هذه الاية غير متناولة كما بيناه واحتج الشافعي
على ان هذه الاية مختصة بالاحرار بوجهين اخرين سوى ما ذكرناه فالاول انه تعالى قال بعد هذه الاية فان
خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وهذا لا يكون الا للاحرار والثاني انه تعالى قال فان طبن لكم عن شيء
منه نفسا فكلوه والعبد لا يأكل بل يكون لسيده ما طابت عنه نفس امرأته من المهر قال مالك اذا ورد عمومان
مستقلان فدخول التقييد في الاخير لا يوجب دخوله في السابق اجاب الشافعي بان هذه الخطابات في هذه
الايات وردت متوالية على نسق فلما عرف في بعضها اختصاصها بالاحرار عرف ان الكل كذلك ومن الفقهاء
من سلم ان ظاهر هذه الاية متناول للعبيد الا انهم خصصوا هذا العموم بالقياس قالوا اجمعنا على ان للرق
تأثيرا في نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب ان يحصل للعبد
نصف ما للحر والجواب الاول اولى واقوى المسئلة السادسة ذهب قوم سدى الى انه يجوز التزوج باي عدد
اريد واحتجوا بالقران والخبر اما القران فقد تمسكوا بهذه الاية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله فانكحوا
ما طاب لكم من النساء اطلاق في جميع الاعداد بدليل انه لا عدد الا ويصح استثناؤه منه وحكم الاستثناء
اخراج ما لولاه لكان داخلا والثاني ان قوله مثنى وثلاث ورباع لا يصلح مخصصا لهذا العموم لان تخصيص
بعض الاعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي بل نقول ان ذكر هذه الاعداد يدل على رفع الحرج والحجر مطلقا
فان الانسان اذا قال لولده افعل ما شئت اذهب الى السوق والى المدرسة والى البستان كان هذا تنصيصا
في تفويض زمام الخيرة اليه مطلقا ورفع الحجر والحرج عنه مطلقا ولا يكون ذلك تخصيصا للاذن بتلك
الاشياء المذكورة بل كان ذلك اذنا في المذكور وغيره فكذا هاهنا وايضا فذكر جميع الاعداد متعذر فاذا ذكر
بعض الاعداد بعد قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان تنبيها على حصول الاذن في جميع الاعداد الثالث
ان الواو للجمع فقوله مثنى وثلاث ورباع يفيد حل هذا المجموع وهو يفيد تسعة بل الحق انه يفيد ثمانية عشر
لان قوله مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية واما الخبر فمن وجهين الاول
انه ثبت بالتواتر انه عليه السلام مات عن تسع ثم ان الله تعالى امرنا باتباعه فقال فاتبعوه واقل مراتب الامر
الاباحة الثاني ان سنة الرجل طريقته وكان التزوج بالاكثر من الاربع طريقة الرسول فكان ذلك سنة له
ثم انه عليه السلام قال فمن رغب عن سنتي فليس مني فظاهر هذا الحديث يقتضي توجه اللوم على من ترك
التزوج باكثر من الاربع فلا اقل من ان يثبت اصل الجواز واعلم ان معتمد الفقهاء في اثبات الحصر على امرين الاول
الخبر وهو ما روي ان غيلان اسلم وتحته عشر نسوة فقال النبي صلى الله عليه وسلم امسك اربعا وفارق
سائرهن وروي ان نوفل بن معوية اسلم وتحته خمس نسوة فقال عليه السلام امسك اربعا وفارق واحدة
واعلم ان هذا الطريق ضعيف لوجهين الاول ان القران لما دل على عدم الحصر فلو اثبتنا الحصر بهذا الخبر كان
ذلك نسخا للقران بخبر الواحد وانه غير جائز الثاني وهو ان هذا الخبر واقعة حال فلعله عليه السلام انما
امره بامساك اربع ومفارقة البواقي لان الجمع بين الاربع وبين البواقي غير جائز اما بسبب النسب او بسبب
الرضاع وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القران بمثله والطريق الثاني وهو
اجماع فقهاء الامصار على انه لا يجوز الزيادة على الاربع وهذا هو المعتمد وفيه سؤالان الاول ان الاجماع لا
ينسخ ولا ينسخ به فكيف يقال الاجماع نسخ هذه الاية والثاني ان في الامة اقواما شذاذا لا يقولون بحرمة
الزيادة على الاربع والاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد والجواب عن الاول ان الاجماع يكشف
عن حصول الناسخ في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الثاني ان مخالف هذا الاجماع من اهل البدعة
فلا عبرة بمخالفته فان قيل فاذا كان الامر على ما قلتم فكان الاولى على هذا التقدير ان يقال مثنى او ثلاث
او رباع فلم جاء بواو العطف دون او قلنا لو جاء بكلمة او لكان ذلك يقتضي ان لا يجوز ذلك الا على احد هذه
الاقسام بمعنى ان بعضهم يأتي بالتثنية والبعض الاخر يأتي بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع اما لما
ذكره بحرف الواو افاد ذلك انه يجوز لكل طائفة ان يختاروا قسما من هذه الاقسام ونظيره ان يقول الرجل
لجماعة اقسموا هذا المال وهو الف درهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة والمراد انه يجوز لبعضهم
ان يأخذوا درهمين درهمين ولبعض اخر ان يأخذوا ثلاثة ثلاثة ولطائفة ثالثة ان يأخذوا اربعة اربعة فكذا
هاهنا الفائدة في ترك او وذكر الواو ما ذكرناه المسئلة السابعة قوله مثنى وثلاث ورباع محله نصب على
الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا

ثم

ثم قال فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفيه مسائل المسئلة الاولى المعنى فان خفتم الا تعدلوا
بين هذه الاعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة او بالمملوكة سوى في السهولة
واليسر بين الحرة الواحدة وبين الاماء من غير حصر ولعمري انهن اقل تبعة واخف مؤنة من المهائر لا عليك
اكثرت منهن ام اقللت عدلت بينهن في القسم ام لم تعدل عزلت عنهن ام لم تعزل المسئلة الثانية قرئ فواحدة
بنصب التاء والمعنى فالزموا او فاختاروا واحدة وذروا الجمع رأسا فان الامر كله يدور مع العدل فاينما
وجدتم العدل فعليكم به وقرئ فواحدة بالرفع والتقدير فكفت واحدة او فحسبكم واحدة او ما ملكت
ايمانكم المسئلة الثالثة للشافعي ان يحتج بهذه الاية في بيان ان الاشتغال بنوافل العبادات افضل من النكاح
وذلك لان الله تعالى خير في هذه الاية بين التزوج بالواحدة وبين التسري والتخيير بين الشيئين مشعر
بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة منه كما اذا قال الطبيب كل التفاح او الرمان فان ذلك يشعر بكون كل
واحد منهما قائما مقام الاخر في تمام الغرض وكما ان الاية دلت على هذه التسوية فكذلك العقل يدل
عليها لان المقصود هو السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت وكل ذلك حاصل بالطريقين وايضا
ان فرضنا الكلام فيما اذا كانت المرأة مملوكة ثم اعتقها وتزوج بها فهاهنا يظهر حصول الاستواء بين التسري
والتزوج واذا ثبت بهذه الاية ان التزوج والتسري متساويان فنقول اجمعنا على ان الاشتغال بالنوافل افضل
من التسري فوجب ان يكون افضل من النكاح لان الزائد على احد المتساويين يكون زائدا على المساوي الثاني
لا محالة ثم قال تعالى ذلك ادنى الا تعولوا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المراد من الادنى هاهنا الاقرب والتقدير
ذلك اقرب من ان لا تعولوا وحسن حذف كلمة من لدلالة الكلام عليه المسئلة الثانية في تفسير لا تعولوا وجوه
الاول معناه لا تجوروا ولا تميلوا وهذا هو المختار عند اكثر المفسرين وروي ذلك مرفوعا روت عائشة رضي
الله عنها عن النبي عليه السلام في قوله ذلك ادنى ان لا تعولوا قال لا تجوروا وفي رواية اخرى ان لا تميلوا قال
الواحدي كلا اللفظين مروي واصل العول الميل يقال عال الميزان عولا اذا مال وعال الحاكم في حكمه اذا جار
لانه اذا جار فقد مال وانشدوا لابي طالب. بميزان قسط لا يغل شعيرة. ووزان صدق وزنه غير عائل.
وروي ان اعرابيا حكم عليه حاكم فقال اتعول علي ويقال عالت الفريضة اذا زادت سهامها وقد اعلتها انا اذا
زدت في سهامها ومعلوم انها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه الاشتقاقات على ان اصل
هذا اللفظ الميل ثم اختص بحسب العرف بالميل الى الجور والظلم فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب اليه
الاكثرون الوجه الثاني قال بعضهم المراد ان لا تفتقروا يقال رجل عائل اي فقير وذلك لانه اذا قل عياله قلت
نفقاته لم يفتقر الوجه الثالث نقل عن الشافعي انه قال ذلك ادنى ان لا تعولوا معناه ذلك ادنى ان لا تكثر عيالكم
قال ابو بكر الرازي في احكام القران وقد خطأه الناس في ذلك من ثلاثة اوجه احدها انه لا خلاف بين
السلف وكل من روي عنه تفسير هذه الاية ان معناه ان لا تميلوا ولا تجوروا وثانيها انه خطأ في اللغة
لانه لو قيل ذلك ادنى ان لا تعولوا لكان ذلك مستقيما واما تفسير تعولوا بتعيلوا فانه خطأ في اللغة وثالثها
انه تعالى ذكر الزوجة الواحدة او ملك اليمين والاماء في العيال بمنزلة النساء ولا خلاف ان له ان يجمع
من العدد من شاء بملك اليمين فعلمنا انه ليس المراد كثرة العيال وزاد صاحب النظم في الطعن وجها رابعا وهو
انه تعالى قال في اول الاية فان خفتم ان لا تعدلوا ولم يقل ان تفتقروا فوجب ان يكون الجواب معطوفا على هذا
الشرط ولا يكون جوابه الا بضد العدل وذلك هو الجور لا كثرة العيال وانا اقول اما الوجه الاول فهو في
غاية الركاكة لانه لم ينقل عن الشافعي انه طعن في قول المفسرين ان معنى الاية ان لا تميلوا ولا تجوروا ولكنه
ذكر فيه وجها اخر وقد ثبت في اصول الفقه ان المتقدمين اذا ذكروا وجها في تفسير الاية فذلك لا يمنع المتأخرين
من استخراج وجه اخر في تفسيره ولولا جواز ذلك لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير
كلام الله مردودة باطلة ومعلوم ان ذلك لا يقوله الا مقلد خلف وايضا فمن الذي اخبر الرازي ان هذا الوجه
ذكره الشافعي ولم يذكره احد من الصحابة والتابعين وكيف لا يقول ذلك ومن المشهور ان طاوسا كان يقرأ ذلك
ادنى ان لا تعيلوا واذا ثبت ان المتقدمين كانوا قد جعلوا هذا الوجه قراءة فبان يجعلوه تفسيرا كان اولى فثبت
بهذه الوجوه شدة جهل الرازي في هذا الطعن واما الوجه الثاني فجوابه ان الانسان اذا قال فلان طويل النجاد
كثير الرماد فاذا قيل له ما معناه حسن ان يقال معناه انه طويل القامة كثير الضيافة وليس المراد منه ان تفسير
طويل النجاد هو انه طويل القامة بل المراد ان المقصود من ذلك الكلام هو هذا المعنى وهذا فن من الكلام يسميه
علماء البيان التعبير عن الشيء بالكناية والتعريض وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو الاشارة الى الشيء بذكر
لوازمه فههنا كثرة العيال مستلزمة للميل والجور فالشافعي جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور لما ان
كثرة العيال لا تنفك عن الميل والجور فجعل هذا تفسيرا له لا على سبيل المطابقة بل على سبيل الكناية والاستلزام
وهذه طريقة مشهورة في كتاب الله تعالى فالشافعي لما كان محيطا بوجوه اساليب كلام العرب استحسن
ذكر هذا الكلام فاما ابو بكر الرازي لما كان بليد الطبع بعيدا عن اساليب كلام العرب لا جرم لم يعرف الوجه
الحسن فيه اما الوجه الثالث فما ذكره صاحب الكشاف وهو ان هذا التفسير مأخوذ من قولك عال الرجل
عياله يعولهم كقولهم مانهم يمونهم اذا انفق عليهم لان من كثر عياله لزمه ان يعولهم وفي ذلك ما تصعب
عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب فثبت بهذه الوجوه ان الذي ذكره امام
المسلمين الشافعي رضي الله عنه في غاية الحسن وان الطعن لا يصدر الا عن كثرة الغباوة وقلة المعرفة
واما السؤال الثالث وهو قوله ان كثرة العيال لا تختلف بان تكون المرأة زوجة او مملوكة فجوابه من
وجهين الاول ما ذكره القفال وهو ان الجواري اذا كثرن فله ان يكلفهن الكسب واذا اكتسبن انفقن
على انفسهن وعلى مولاهن ايضا وحينئذ تقل العيال اما اذا كانت المرأة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق

واذا قلت نفقاته

المشنع على ابي بكر الرازي نصرة للشافعي

والثاني ان المراءة اذا كانت مملوكة فاذا عجز المولى على الانفاق عليها باعها وتخلص منها اما اذا كانت حرة فلا بد
من الانفاق عليها والعرف يدل على ان الزوج مادام يمسك الزوجة فانها لا تطالبه بالمهر فاذا حاول طلاقها طالبته
المهر فيقع الزوج في المحنة اما الوجه الرابع وهو الذي ذكره الجرجاني صاحب النظم فالجواب عنه من وجهين الاول
ما ذكره القاضي وهو ان الوجه الذي ذكره الشافعي ارجح لانه لو حمل على الجور لكان تكرارا لانه قد تقدم ذلك من قوله فان
خفتم ان لا تقسطوا اما اذا حملناه على ما ذكره لم يلزم التكرار فكان اولى الثاني ان نقول هب ان الامر كما ذكرتم لكنا
بينا ان التفسير الذي ذكره الشافعي راجع عند التحقيق الى ذلك التفسير الاول لكن على سبيل الكناية والتعريض
واذا كان الامر كذلك فقد زال هذا السؤال فهذا تمام البحث في هذا الموضع وبالله التوفيق قوله تعالى وآتوا النساء
صدقاتهن نحلة في الآية مسائل المسئلة الاولى قوله وآتوا النساء خطاب لمن فيه قولان احدهما ان هذا خطاب
لاولياء النساء وذلك لان العرب كانت في الجاهلية لا تعطي النساء من مهورهن شيئا ولذلك كانوا يقولون
لمن ولدت له بنت هنيئا لك النافجة ومعناه انك تأخذ مهرها ابلا فتضمها الى ابلك فتنفج مالك اي تعظمه قال
ابن الاعرابي النافجة ما يأخذه الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته فنهى الله عن ذلك وامر بدفع الحق الى اهله وهذا
قول الكلبي وابي صالح واختيار الفراء وابن قتيبة القول الثاني ان الخطاب للازواج امروا بايفاء النسوة مهورهن
وهذا قول علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج قال لانه لا ذكر للاولياء ههنا وما قبل هذا خطاب للناكحين وهم
الازواج المسئلة الثانية قال القفال يحتمل ان يكون المراد من الايتاء المناولة ويحتمل ان يكون المراد منه الالتزام قال
تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد والمعنى حتى يضمنوها ويلتزموها فعلى الوجه الاول كان المراد انهم امروا بدفع
المهور التي قد سموها لهن وعلى التقدير الثاني كان المراد ان الفرج لا يستباح الا بعوض يلزم سواء سمي ذلك او لم
يسم الا ما خص به الرسول عليه السلام في الموهوبة ثم قال ويجوز ان يكون الكلام جامعا للوجهين معا المسئلة
الثالثة قال صاحب الكشاف صدقاتهن مهورهن وفي حديث شريح قضى ابن عباس لها بالصدقة وقرئ صدقاتهن
بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن وصدقاتهن بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة بوزن غرفة
وقرئ صدقتهن بضم الصاد والدال على التوحيد وهو تثقيل صدقة كقولك في ظلمة ظلمة قال الواحدي موضوع
ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة فسمي المهر صداقا وصدقة لان عقد النكاح به يتم ويكمل المسئلة الرابعة في تفسير
النحلة وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد فريضة وانما فسروا النحلة بالفريضة لان النحلة معناها
في اللغة الديانة والملة والشريعة والمذهب يقال فلان ينتحل كذا اذا كان يتدين به ونحلته كذا اي دينه ومذهبه
فقوله وآتوا النساء صدقاتهن نحلة اي آتوهن مهورهن فانها نحلة اي شريعة ودين ومذهب وما هو دين ومذهب
فهو فريضة الثاني قال الكلبي نحلة اي عطية وهبة ويقال نحلت فلانا شيئا انحله نحلة ونحلا قال
القفال واصله اضافة الشيء الى غير من هو له يقال هذا شعر منحول اي مضاف الى غير قائله وانتحلت كذا
اذا ادعيته واضفته الى نفسك وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن فيه احتمالان احدهما انه عطية من
الزوج وذلك لان الزوج لا يملك بدله شيئا لان البضع في ملك المرءة بعد النكاح كهو قبله فالزوج
اعطاها المهر ولم يأخذ منها عوضا يملكه فكان في معنى النحلة التي ليس بازائها بدل وانما الذي يستحقه
الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال آخرون ان الله تعالى جعل منافع النكاح من
قضاء الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين ثم امر الزوج بان يؤتي للزوجة المهر فكان ذلك عطية
من الله تعالى ابتداء والقول الثالث في تفسير النحلة قال ابو عبيدة معنى قوله نحلة اي عن طيب نفس وذلك
لان النحلة في اللغة العطية من غير اخذ عوض كما ينحل الرجل ولده شيئا من ماله وما اعطي من غير طلب عوض
لا يكون الا عن طيب النفس فامر الله تعالى باعطاء مهور النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة لان ما
يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة المسئلة الخامسة ان حملنا النحلة على الديانة ففي انتصابها وجهان الاول
ان يكون مفعولا لها والمعنى آتوهن مهورهن ديانة الثاني ان يكون حالا من الصدقات اي دينا من الله وشرعة
وفريضة واما ان حملنا النحلة على العطية ففي انتصابها ايضا وجهان الاول انها نصب على المصدر وذلك
لان النحلة والايتاء بمعنى الاعطاء فكانه قيل وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة اي اعطوهن مهورهن
عن طيبة انفسكم والثاني انها نصب على الحال ثم فيه وجهان الاول على الحال من المخاطبين اي آتوهن صدقاتهن
ناحلين طيبي النفوس بالاعطاء الثاني على الحال من الصدقات اي منحولة معطاة عن طيبة الانفس المسئلة السادسة
قال ابو حنيفة الخلوة الصحيحة تقرر المهر وقال الشافعي لا تقرره احتج ابو حنيفة على صحة قوله بهذه الآية وذلك
لان هذا النص يقتضي ايجاب ايتاء المهر بالكلية مطلقا ترك العمل به فيما اذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة فعند
حصولهما وجب البقاء على مقتضى هذه الآية اجاب اصحابنا بان هذه الآية عامة وقوله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم يدل على انه لا يجب فيها الا نصف المهر وهذه الآية
خاصة ولا شك ان الخاص مقدم على العام قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا
اعلم انه تعالى لما امرهم بايتائهن صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول ابرائها وهبتها له لئلا يظن ان عليه
ايتاءها مهرها وان طابت نفسها بتركه وفي الآية مسائل المسئلة الاولى نفسا نصب على التمييز والمعنى
طابت انفسهن لكم عن شيء من الصداق فنقل الفعل من الانفس اليهن فخرجت النفس مفسرة كما قالوا
انت حسن وجها والفعل في الاصل للوجه فلما حول الى صاحب الوجه خرج مفسرا لموقع الفعل ومثله
قررت به عينا وضقت به ذرعا المسئلة الثانية انما وحد النفس لان المراد به بيان موقع الفعل وذلك
يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما وقال الفراء لو جمعت لكان صوابا كقوله الاخسرين اعمالا
المسئلة الثالثة من في قوله منه ليست للتبعيض بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذي هو مهر كقوله
فاجتنبوا الرجس من الاوثان وذلك ان المراءة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج ان يأخذه بالكلية

اي ذكره

المسئلة الرابعة قوله منه اي من الصدقات او من ذلك وهو كقوله تعالى قل أؤنبئكم بخير من ذلكم بعد ذكر الشهوات
وروي انه لما قال رؤبة فيها خطوط من سواد وبلق كانه في الجلد توليع البهق فقيل له ان كان الضمير
في قولك كانه عائدا الى الخطوط كان يجب ان تقول كانها وان كان عائدا الى السواد والبلق كان يجب ان
تقول كانهما فقال اردت كان ذلك وفيه وجه آخر وهو ان الصدقات في معنى الصداق لانك لو قلت
وآتوا النساء صداقهن لكان الموحد حاصلا وفيه وجه ثالث وهو ان الفائدة في تذكير الضمير ان يعود ذلك
الى بعض الصداق والغرض منه ترغيبها في ان لا تهب الا بعض الصداق المسئلة الخامسة معنى الآية فان
وهبن لكم شيئا من الصداق عن طيبة النفس من غير ان يكون السبب فيه شكاسة اخلاقكم معهن او سوء
معاشرتكم معهن فكلوه وانفقوه وفي الآية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب ووجوب الاحتياط
حيث بنى الشرط على طيب النفس فقيل انما قال تعالى فان طبن لكم ولم يقل فان وهبن او سمحن اعلاما بان
المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة المسئلة السادسة الهنيء والمريء صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ اذا
كان سائغا لا تنغيص فيه وقيل الهنيء ما يستلذه الآكل والمريء ما يحمد عاقبته وهو ما ينساغ في مجراه وقيل
لمدخل الطعام من الحلقوم الى فم المعدة المريء لمرؤ الطعام فيه وهو انسياغه وحكى الواحدي عن بعضهم
ان اصل الهنيء من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران فالهنيء شفاء من الجرب قال المفسرون والمعنى
انهن اذا وهبن مهورهن من ازواجهن عن طيبة النفس لم يكن على الازواج في ذلك تبعة لا في الدنيا ولا في
الآخرة وبالجملة فهو عبارة عن التحليل والمبالغة في الاباحة وازالة التبعة المسئلة السابعة قوله هنيئا مريئا
وصف للمصدر اي اكلا او حال من الضمير اي كلوه وهو هنيء مريء وقد يوقف على قوله فكلوه ثم يبتدأ بقوله
هنيئا مريئا على الدعاء وعلى انهما صفتان اقيمتا مقام المصدرين كانه قيل هنأ مرأ المسئلة الثامنة دلت هذه الآية
على امور منها ان المهر لها ولا حق للولي فيه ومنها جواز هبتها المهر للزوج وجواز ان يأخذه الزوج لان
قوله فكلوه هنيئا مريئا يدل على المعنيين ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض لان الله تعالى لم يفرق بين الحالتين
وههنا بحث وهو ان قوله فكلوه هنيئا مريئا يتناول ما اذا كان المهر عينا اما اذا كان دينا فالآية غير متناولة
له فانه لا يقال لما في الذمة كله هنيئا مريئا قلنا المراد بقوله فكلوه هنيئا مريئا ليس نفس الاكل بل المراد منه
حل التصرفات وانما خص الاكل بالذكر لان معظم المقصود من المال انما هو الاكل ونظيره قوله ان الذين يأكلون
اموال اليتامى ظلما وقال ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل المسئلة التاسعة قال بعض العلماء ان وهبت ثم طلبت
بعد الهبة علم انها لم تطب عنه نفسا وعن الشعبي ان امرأة جاءت مع زوجها شريحا في عطية اعطتها اياه وهي
تطلب الرجوع فقال شريح رد عليها فقال الرجل اليس قد قال تعالى فان طبن لكم فقال لو طابت نفسها عنه
لما رجعت فيه وروي عنه ايضا اقيلها فيما وهبت ولا اقيله لانهن يخدعن وحكي ان رجلا من آل ابي معيط
اعطته امرأته الف دينار صداقا كان لها عليه فلبث شهرا ثم طلقها فخاصمته الى عبد الملك بن مروان فقال الرجل اعطتني
طيبة بها نفسها فقال عبد الملك فاين الآية التي بعدها فلا تأخذوا منه شيئا اردد عليها وعن عمر رضي الله عنه
انه كتب الى قضاته ان النساء يعطين رغبة ورهبة فايما امرأة اعطت ثم ارادت ان ترجع فذلك لها قوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا اعلم
ان هذا هو النوع الثالث من الاحكام المذكورة في هذه السورة واعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها هو كانه
تعالى يقول اني وان كنت امرتكم بايتاء اليتامى اموالهم وبدفع صدقات النساء اليهن فانما قلت ذلك اذا
كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ اموالهم فاما اذا كانوا غير بالغين او غير عقلاء الا انهم كانوا سفهاء مسرفين
فلا تدفعوا اليهم اموالهم وامسكوها لاجلهم الى ان يزول عنهم السفه والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ
اموال الضعفاء والعاجزين وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في الآية قولان الاول انها خطاب للاولياء فكانه
تعالى قال ايها الاولياء لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء اموالهم والدليل على انه خطاب للاولياء
قوله وارزقوهم فيها واكسوهم وايضا فعلى هذا القول يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررناه فان قيل فعلى
هذا القول كان يجب ان يقال ولا تؤتوا السفهاء اموالهم فلم قال اموالكم قلنا والجواب من وجهين الاول انه تعالى
اضاف المال اليهم لا لانهم ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ويكفي في حسن الاضافة ادنى سبب
الثاني انما حسنت هذه الاضافة اجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص ونظيره قوله تعالى لقد
جاءكم رسول من انفسكم وقوله فاقتلوا انفسكم وقوله ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم [illegible]
ان الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ولكن كان بعضهم يقتل بعضا وكان الكل من نوع واحد فكذا ههنا المال
شيء ينتفع به نوع الانسان ويحتاج اليه فلاجل هذه الوحدة النوعية حسنت اضافة اموال السفهاء الى
اوليائهم القول الثاني ان هذه الآية خطاب للآباء فنهاهم الله تعالى اذا كان اولادهم سفهاء لا يستقلون
بحفظ المال واصلاحه ان يدفعوا اموالهم او بعضها اليهم لما كان في ذلك من الافساد فعلى هذا الوجه يكون اضافة
الاموال اليهم حقيقة وعلى هذا القول يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعي في ان لا يضيع ولا
يهلك [illegible] الى
امين يحفظ [illegible]
[illegible]
واجمعوا على انه يجوز على الولي ان يدفع الى السفهاء اموالهم فاذا كان كذلك وجب حمل الآية على القول الاول
لا على القول الثاني [illegible] وقولوا لهم قولا معروفا [illegible]
اشبه لان المرء مشفق بطبعه على ولده [illegible] المعروف وانما يحتاج الى هذه الوصية مع
الاجانب ولا يمتنع ايضا حمل الآية على كلا الوجهين [illegible]

هنيئا مريئا

او كانوا بالغين عقلاء

والمجاز جميعا ويمكن ان يجاب عنه بان قوله اموالكم يفيد كون تلك الاموال مختصة بهم اختصاصا يمكنه التصرف فيها ثم ان هذا الاختصاص حاصل في المال الذي يكون مملوكا له وفي المال الذي يكون مملوكا للصبي الا انه تحت تصرفه فهذا التفاوت واقع في مفهوم خارج عن المفهوم المستفاد من قوله اموالكم واذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليها من حيث ان اللفظ افاد معنى واحدا مشتركا بينهما **المسئلة الثانية** ذكروا في المراد بالسفهاء وجوها الاول قال مجاهد عن الضحاك السفهاء ههنا النساء سواء كن ازواجا او امهات او بنات وهذا مذهب ابن عمر ويدل على هذا ما روى ابو امامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انما خلقت النار للسفهاء يقولها ثلاثا الا وان السفهاء النساء الا امراة اطاعت قيمها فان قيل لو كان المراد بالسفهاء النساء لقال السفايه او السفيهات في جمع السفيهة نحو غرائب وغريبات في جمع الغريبة اجاب الزجاج بان السفهاء في جمع السفيهة جائز كما ان الفقراء في جمع الفقيرة جائز والقول الثاني قال الزهري وابن زيد عنى بالسفهاء ههنا السفهاء من الاولاد يقول لا تعط مالك الذي هو قيامك ولدك السفيه فيفسده القول الثالث المراد بالسفهاء النساء والصبيان في قول ابن عباس والحسن وقتاده وسعيد بن جبير قالوا اذا علم الرجل ان امراته سفيهة مفسدة وان ولده سفيه مفسد فلا ينبغي له ان يسلط واحدا منهما على ماله فيفسده والقول الرابع ان المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفي بحفظ المال ويدخل فيه النساء والصبيان والايتام وكل من كان موصوفا بهذه الصفة وهذا القول اولى لان التخصيص بغير دليل لا يجوز وقد ذكرنا في سورة البقرة ان السفه خفة العقل ولذلك سمي الفاسق سفيها لانه لا وزن له عند اهل الدين والعلم ويسمى الناقص العقل سفيها لخفة عقله **المسئلة الثالثة** انه ليس السفه في هؤلاء صفة ذم ولا يفيد معنى العصيان لله وانما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ المال **المسئلة الرابعة** اعلم انه تعالى امر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الاموال قال تعالى ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقد رغب الله في حفظ المال في اية المداينة حيث امر بالكتابة والشهادة والرهن والعقل ايضا يؤيد ذلك لان الانسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والاخرة ولا يكون فارغ البال الا بواسطة المال لانه به يتمكن من جلب المنافع ودفع المضار فمن اراد الدنيا بهذا الغرض كان الدنيا في حقه اعظم الاسباب المعينة له على اكتساب سعادة الاخرة اما من ارادها لنفسها ولعينها كانت من اعظم المعوقات عن سعادة الاخرة **المسئلة الخامسة** قوله تعالى جعل الله لكم قياما معناه انه لا يحصل قيامكم ومعاشكم الا بهذا المال فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام اطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة يعني كان هذا المال نفس قيامكم وانتعاشكم وقرأ نافع وابن عامر جعل الله لكم قيما وقد يقال هذا قيم وقيم كما قال دينا قيما ملة ابرهيم وقراء عبد الله بن عمر قواما بالواو وقوام الشيء ما يقام به كقولك ملاك الامر لما يملك به **المسئلة السادسة** قال الشافعي البالغ اذا كان مبذرا للمال مفسدا له يحجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر عليه حجة الشافعي انه سفيه فوجب ان يحجر عليه انما قلنا انه سفيه لان السفيه في اللغة هو من خف وزنه ولا شك ان من كان مبذرا للمال مفسدا له من غير فائدة فانه لا يكون له وقع في القلب عند العقلاء فكان خفيف الوزن عندهم فوجب ان يسمى بالسفيه واذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم قال تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى لما نهى عن ايتاء المال السفيه امر بعد ذلك بثلاثة اشياء اولها قوله وارزقوهم فيها ومعناه وانفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الاجرى الموظف لوقت معلوم يقال فلان رزق عياله اي اجرى عليهم وانما قال فيها ولم يقل منها لئلا يكون ذلك امرا بان يجعلوا بعض اموالهم رزقا لهم بل امرهم بان يجعلوا اموالهم مكانا لرزقهم بان يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا ارزاقهم من الارباح لا من اصول الاموال وثانيها قوله واكسوهم والمراد ظاهر وثالثها قوله وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى انما امر بذلك لان القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل السفه اما خلاف القول المعروف فانه يزيد السفيه سفها ونقصانا والمفسرون ذكروا في تفسير القول المعروف وجوها احدها قال ابن جريج ومجاهد انه العدة الجميلة من البر والصلة وقال ابن عباس هو مثل ان يقال اذا ربحت في سفري هذا فعلت بك ما انت اهله وان غنمت في غزاتي هذه اعطيتك وثانيها قال ابن زيد انه الدعاء مثل ان يقال عافانا الله واياك بارك الله فيك وبالجملة كل ما سكنت اليه النفوس واحبته من قول او عمل فهو معروف وكل ما انكرته النفوس وكرهته ونفرت منه فهو منكر وثالثها قال الزجاج المعنى علموهم مع اطعامكم وكسوتكم اياهم امر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل ورابعها قال القفال القول المعروف هو انه ان كان المولى عليه صبيا فالولي يعرفه ان المال ماله وهو خازن له وانه اذا زال صباه فانه يرد المال اليه ونظير هذه الاية قوله واما اليتيم فلا تقهر معناه لا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد وكذا قوله واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وان كان المولى عليه سفيها وعظه ونصحه وحثه على الصلوة ورغبه في ترك التبذير والاسراف وعرفه ان عاقبة التبذير الفقر والاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع من الكلام وهذا الوجه احسن من سائر الوجوه التي حكيناها

لقال

قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم وكفى بالله حسيبا **اعلم** انه تعالى لما امر من قبل بدفع مال اليتيم اليه بقوله واتوا اليتامى اموالهم بين بهذه الاية متى يؤتيهم اموالهم فذكر هذه الاية وشرط في دفع اموالهم اليهم شرطين احدهما بلوغ النكاح والثاني ايناس الرشد ولا بد من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم اليهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال ابو حنيفة رضي الله عنه تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة وقال الشافعي رحمه الله تصرفاته

غير صحيحة

غير صحيحة احتج ابو حنيفة على قوله بهذه الاية وذلك لان قوله وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح يقتضي ان هذا الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ والمراد من هذا الابتلاء اختبار حاله في انه هل له تصرف بمصالح البيع والشراء وهذا الاختبار انما يحصل اذا اذن له في البيع والشراء وان لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار فهو داخل في الاختبار بدليل انه يصح الاستثناء فيقال ابتلوا اليتامى الا في البيع والشراء وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله وابتلوا اليتامى امر للاولياء بان ياذنوا لهم في البيع والشراء قبل البلوغ وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم اجاب الشافعي بان قال ليس المراد بقوله وابتلوا اليتامى الاذن لهم في التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى بعد ذلك فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانما امر بدفع المال اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد واذا ثبت بموجب هذه الاية انه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر وجب ان لا يصح تصرفه في حال الصغر لانه لا قائل بالفرق فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على قول الشافعي واما الذي احتجوا به فجوابه ان المراد من الابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله في انه هل له فهم وعقل وقدرة في معرفة المصالح والمفاسد وذلك اذا باع الولي واشترى بحضور الصبي ثم يستكشف من الصبي احوال ذلك البيع والشراء وما فيهما من المصالح والمفاسد ولا شك ان بهذا القدر يحصل الابتلاء والاختبار وايضا هب انا سلمنا انه يدفع اليه شيئا ليبيع ويشتري فلم قلتم ان هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشراء بل اذا باع واشترى وحصل اختبار عقله فالولي بعد ذلك يتم ذلك البيع وذلك الشراء وهذا محتمل والله اعلم **المسئلة الثانية** المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور في قوله واذا بلغ الاطفال منكم الحلم وهو في قول عامة الفقهاء عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذي عنده يجري على صاحبه القلم ويلزمه الحدود والاحكام وانما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لانه انزال الماء الدافق الذي يكون في الجماع واعلم ان هذه الاية دالة على ورود لفظ النكاح بمعنى الجماع واعلم ان للبلوغ علامات خمسة ثلاثة منها مشتركة بين الذكور والاناث وهي الاحتلام والسن المخصوص ونبات الشعر الخشن على العانة واثنان منها مختص بالنساء وهما الحيض والحبل **المسئلة الثالثة** اما ايناس الرشد فلا بد فيه من تفسير الايناس ومن تفسير الرشد فقوله انستم اي عرفتم وقيل ابصرتم واصل الايناس في اللغة الابصار ومنه قوله انس من جانب الطور نارا واما الرشد فمعلوم انه ليس المراد الرشد الذي لا تعلق له بصلاح ماله بل لا بد وان يكون هذا مرادا وهو ان يعلم انه مصلح لماله حتى لا يقع منه اسراف ولا يكون بحيث يقدر الغير على خديعته ثم اختلفوا في انه هل يضم اليه الصلاح في الدين فعند الشافعي لا بد منه وعند ابي حنيفة هو غير معتبر والاولى ويدل عليه وجوه الاول ان اهل اللغة قالوا الرشد هو اصابة الخير والمفسد في دينه لا يكون مصيبا للخير وثانيها ان الرشد نقيض الغي قال تعالى قد تبين الرشد من الغي والغي هو البطالة والفساد قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى فجعل العاصي غويا وهذا يدل على ان الرشد لا يتحقق الا مع الصلاح في الدين وثالثها انه تعالى قال وما امر فرعون برشيد نفى الرشد عنه لانه ما كان يراعي مصالح الدين مع انه كان يراعي مصالح الدنيا فعلمنا انه انما نفى الرشد عنه لعدم رعايته مصالح الدين فاذا عرفت هذا فنقول فائدة هذا الاختلاف ان الشافعي يرى الحجر على الفاسق وابو حنيفة لا يراه **المسئلة الرابعة** اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع اليه ماله ثم عند ابي حنيفة لا يدفع اليه ماله حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا بلغ ذلك يدفع اليه ماله على كل حال وانما اعتبر هذا السن لان مدة بلوغ الذكر عنده ثنتا عشرة سنة فاذا زاد عليه سبع سنين وهي مدة معتبرة في تغير احوال الانسان لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة لسبع فعند ذلك تمت المدة التي يمكن فيها حصول تغير الاحوال فعند هذا يدفع اليه ماله اونس منه الرشد او لم يونس وقال الشافعي لا يدفع اليه ماله ابدا الا بايناس الرشد وهو قول ابي يوسف ومحمد احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الاية فقال لا شك ان اسم الرشد واقع على العقل في الجملة والله تعالى شرط رشدا منكرا ولم يشترط سائر ضروب الرشد فاقتضى ظاهر الاية انه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور في هذه الاية فلزم جواز دفع المال اليه ترك العمل به فيما دون خمس وعشرين سنة فوجب العمل بمقتضى الاية فيما زاد على خمس وعشرين سنة ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى قال وابتلوا اليتامى ولا شك ان المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال ثم قال فان انستم منهم رشدا وجب ان يكون المراد فان انستم منهم رشدا في حفظ المال وضبط مصالحه فانه ان لم يكن المراد ذلك تفكك النظم ولم يبق للبعض تعلق بالبعض واذا ثبت هذا علمنا ان الشرط المعتبر في الاية هو حصول الرشد في رعاية مصالح المال وعند هذا سقط استدلال ابي بكر الرازي بل ينقلب هذا الاية دليلا عليه لانه تعالى جعل رعاية مصالح المال شرطا في جواز دفع المال اليه فاذا كان هذا الشرط مفقودا بعد خمس وعشرين سنة وجب ان لا يجوز دفع المال اليه والقياس الجلي ايضا يقوي الاستدلال بهذا النص لان الصبي انما منع منه المال لفقدان العقل الهادي الى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به فاذا كان هذا المعنى حاصلا في الشاب والشيخ كان في حكم الصبي فثبت انه لا وجه لقول من يقول اذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد **المسئلة الخامسة** اذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيها حجر عليه عند الشافعي ولا يحجر عليه عند ابي حنيفة وقد مرت هذه المسئلة عند قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم والقياس الجلي ايضا دليل عليه لان هذه الاية دلت على انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وانما كان ذلك صونا للمال عن الضياع وهذا المعنى قائم في السفيه الطاري فوجب اعتباره **المسئلة السادسة** قال صاحب الكشاف الفائدة في تنكير الرشد التنبيه على ان المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة او على ان المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور اثر من اثاره حتى لا ينتظر به تمام الرشد **المسئلة السابعة** قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود فان احستم بمعنى احسستم قال الحسن فهمن اليه سوى وقرئ رشدا بفتحتين ورشدا بضمتين

اما الايناس

عنده بالسن

اموالهم والمعنى ان عند حصول الشرطين اعني البلوغ وايناس الرشد يجب دفع المال اليهم وانما لم يكتف تعالى
مع هذين الشرطين بكمال العقل لان ايناس الرشد لا يحصل الا مع العقل لانه امر زائد على العقل ثم قال
تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا اي مسرفين ومبادرين كبرهم او لاسرافكم ومبادرتكم كبرهم
تفرطون في انفاقها وتقولون ننفق كما نشتهي قبل ان يكبر اليتامى فينتزعوها من ايدينا ثم قسم الامر بين
ان يكون الوصي غنيا وبين ان يكون فقيرا فقال ومن كان غنيا فليستعفف قال الواحدي استعف عن الشيء وعف
اذا امتنع منه وتركه وقال صاحب الكشاف استعف ابلغ من عف كانه طالب زيادة العفة وقال ومن
كان فقيرا فليأكل بالمعروف اختلف العلماء في ان الوصي هل له ان ينتفع بمال اليتيم وفي هذه المسألة اقوال
احدها ان له ان يأخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم وبقدر اجر عمله واحتج القائلون بهذا القول
بوجوه الاول ان قوله تعالى ولا تأكلوها اسرافا يشعر بان له ان يأكل بقدر الحاجة وثانيها انه قال ومن كان
غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف فقوله ومن كان غنيا فليستعفف ليس المراد منه نهي
الوصي الغني عن الانتفاع بمال نفسه بل المراد منه نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم واذا كان كذلك لزم ان
يكون قوله ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف اذنا للوصي ان ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة وثالثها قوله
تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وهذا دليل على ان مال اليتيم قد يؤكل ظلما وغير ظلم ولو لم يكن ذلك
لم يكن لقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما معنى وهذا يدل على ان للوصي المحتاج ان يأكل من ماله بالمعروف
ورابعها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال له ان في حجري يتيما افآكل من ماله قال
بالمعروف غير متأثل مالا ولا واق مالك بماله قال افاضربه قال مما كنت ضاربا منه ولدك وخامسها ما روي
ان عمر بن الخطاب كتب الى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف سلام عليكم اما بعد فاني قد رزقتكم كل يوم شاة
شطرها لعمار وربعها لعبد الله بن مسعود وربعها لعثمان الا واني قد انزلت نفسي واياكم من مال الله بمنزلة والي
مال اليتيم من كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وعن ابن عباس ان ولي اليتيم قال له افاشرب
من لبن ابله قال ان كنت تبغي ضالتها وتلوط حوضها وتهنأ جرباها وتسقيها يوم ورودها فاشرب غير مضر بنسل
ولا ناهك في الحلب وعنه ايضا يضرب بيده مع ايديهم فيأكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها وسادسها ان
الوصي لما تكفل باصلاح مهمات الصبي وجب ان يتمكن من ان يأخذ من ماله بقدر عمله قياسا على الساعي في اخذ
الصدقات وجمعها فانه يضرب له في تلك الصدقات بسهم فكذا ههنا فهذا تقرير هذا القول والقول
الثاني ان له ان يأخذ بقدر الحاجة من مال اليتيم قرضا ثم اذا ايسر قضاه وان مات ولم يقدر على القضاء فلا
شيء عليه وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وابي العالية واكثر الروايات عن ابن عباس وبعض اهل العلم
خص هذا الاقراض باصول الاموال من الذهب والفضة وغيرهما فاما التناول من ألبان المواشي واستخدام
العبيد وركوب الدواب فمباح له اذا كان غير مضر بالمال وهذا قول ابي العالية وغيره واحتجوا بان الله تعالى
قال فاذا دفعتم اليهم فحكم في الاموال بدفعها اليهم والقول الثالث قال ابو بكر الرازي الذي نعرفه
من مذهب اصحابنا انه لا يأخذه على سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء سواء كان غنيا او فقيرا واحتج عليه
بايات منها قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم الى قوله انه كان حوبا كبيرا ومنها قوله ان الذين يأكلون اموال
اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا ومنها قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط
ومنها قوله ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل قال فهذه الايات محكمة حاظرة لمال اليتيم على وصيه في
حالتي الغنى والفقر وقوله ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف متشابه محتمل فوجب رده لكونه متشابها
الى تلك المحكمات وعندي ان هذه الايات لا تدل على ما ذهب اليه الرازي اما قوله واتوا اليتامى اموالهم
فهو عام وهذه الاية التي نحن فيها خاصة والخاص مقدم على العام وقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى
ظلما فهو انما يتناول هذه الواقعة لو ثبت ان اكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم وهل النزاع الا فيه
وهو الجواب بعينه عن قوله لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واما قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط فهو
انما يتناول محل النزاع لو ثبت ان هذا الاكل ليس بقسط والنزاع ليس الا فيه فثبت ان كلامه في هذا الموضع
ساقط ركيك ثم قال تعالى فاذا دفعتم اليهم فاشهدوا عليهم اعلم ان الامة مجمعة على ان الوصي اذا دفع
المال الى اليتيم بعد صيرورته بالغا كان الاولى والاحوط ان يشهد عليه لوجوه احدها ان اليتيم اذا كانت
عليه بينة بقبض المال كان ابعد من ان يدعي ما ليس له وثانيها ان اليتيم ان اقدم على الدعوى الكاذبة
قام الوصي الشهادة على انه دفع ماله اليه وثالثها انه تظهر امانة الوصي وبراءة ساحته ونظيره ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب فامر بالاشهاد لتظهر امانته
وتزول التهمة عنه فثبت بما ذكرنا من الاجماع والمعقول ان الاحوط هو الاشهاد واختلفوا في ان الوصي اذا
ادعى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه هل هو مصدق فكذلك لو قال انفقت عليه في صغره هل هو مصدق
قال مالك والشافعي لا يصدق وقال ابو حنيفة واصحابه يصدق واحتج الشافعي بهذه الاية فان قوله
فاشهدوا عليهم امر وظاهر الامر للوجوب وايضا قال الشافعي القيم غير مؤتمن من جهة اليتيم وانما هو مؤتمن
من جهة الشرع وطعن ابو بكر الرازي في هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال لو كان ما ذكره علة لنفي
التصديق لوجب ان لا يصدق القاضي اذا قال لليتيم قد دفعته اليك لانه لم يأتمنه وكذلك يلزمه ان يقول
في الاب اذا قال بعد بلوغ الصبي قد دفعت مالك اليك ان لا يصدق لانه لم يأتمنه ويلزمه ايضا ان يوجب
الضمان عليهم اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك لانه امسك ماله من غير ائتمان له عليه فيقال له اما قولك
هنا بعيد عن معاني الفقه اما النقض بالقاضي فبعيد لان القاضي حاكم فيجب ازالة التهمة عنه لبصر قضاؤه
نافذا ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضي عليه بان ينسبه الى الكذب والميل والمداهنة فيحتاج القاضي الى قاضي

اخر فيلزم التسلسل ومعلوم ان هذا المعنى غير موجود في وصي اليتيم واما الاب فالفرق ظاهر من وجهين
احدهما ان شفقته اتم من شفقة الاجنبي فلا يلزم من قلة التهمة في حق الاب قلتها في حق الاجنبي والثاني
انه عليه السلام قال انت ومالك لابيك وهذا غير موجود في حق الاجنبي واما اذا تصادقا بعد البلوغ
انه قد هلك فنقول ان كان قد اعترف انه هلك بسبب تقصيره فههنا يلزمه الضمان اما اذا اعترف بانه
هلك لا بتقصيره فههنا يجب ان يقبل قوله والا صار ذلك مانعا للناس من قبول الوصاية فيقع الخلل في هذا
المهم العظيم واما الاشهاد عند الرد اليه بعد البلوغ فانه لا يفضي الى هذه المفسدة فظهر الفرق ومما
يؤكد هذا الفرق انه تعالى ذكر قبل هذه الاية ما يدل على ان وصي اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة
وهو قوله ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا وهذا يدل على جريان العادة بكثرة اقدام الولي على ظلم
الايتام والصبيان واذا دلت هذه الاية على تأكد موجبات التهمة في حق ولي اليتيم ثم قال بعده فاذا
دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا اشعر ذلك بان الغرض منه رعاية جانب الصبي لانه اذا كان لا يتمكن من ادعاء
دفع المال اليه الا عند حضور الشاهد صار ذلك مانعا له من الظلم والبخس والنقصان واذا كان الامر كذلك
علمنا ان قوله فاشهدوا كما انه بحسب الظاهر يقتضي الايجاب فكذلك بحسب القرائن والمصالح يقتضي الايجاب
ثم قال هذا الرازي ويدل على انه ليس مصدقا فيه بغير اشهاد اتفاق الجميع على انه مأمور بحفظه وامساكه
على وجه الامانة حتى يوصله الى اليتيم في وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودائع والمضاربات فوجب ان يكون
مصدقا على الرد كما يصدق على رد الوديعة فيقال له اما الفرق بين هذه الصورة وبين صورة الوديعة فقد
ذكره الشافعي رضي الله عنه واعتراضك على ذلك الفرق قد سبق ابطاله وايضا فحاصلك ترك الالتفات
الى كتاب الله بقياس ركيك تخيله ومثل هذا الفقه مسلم لك ولا يجب المشاركة فيه معك وبالله التوفيق
ثم قال تعالى وكفى بالله حسيبا قال ابن الانباري والازهري يحتمل ان يكون الحسيب بمعنى المحاسب وان يكون
بمعنى الكافي فمن الاول قولهم للرجل عند التهديد حسيبه الله ومعناه محاسبه الله على ما يفعل من الظلم ونظير قولنا
الحسيب بمعنى المحاسب الشريب بمعنى المشارب ومن الثاني قولهم حسبك الله اي كافيك الله واعلم ان هذا وعيد لولي
اليتيم واعلام له انه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي او يعمل في ماله ما لا يحل ويقوم بالامانة
التامة في ذلك الى ان يصل ماله اليه وهذا المعنى حاصل سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب او الكافي واعلم ان الباء في
قوله وكفى بالله وكفى بربك في جميع القران زائدة هكذا نقله الواحدي عن الزجاج وحسيبا نصب على الحال
اي كفى الله حال كونه محاسبا وحال كونه كافيا قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الاحكام المذكورة
في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث والفرائض وفي الاية مسائل المسألة الاولى في سبب نزول هذه
الاية قال ابن عباس ان اوس بن ثابت الانصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيا
له يقال لهما قتادة وعرفطة واخذا ماله فجاءت امرأة اوس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت
القصة وذكرت ان الوصيين ما دفعا الي شيئا وما دفعا الى بناته شيئا من المال فقال النبي صلى الله عليه وسلم
ارجعي الى بيتك حتى انظر ما يحدث الله تعالى في امرك فنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاية ودلت
على ان للرجال نصيبا وان للنساء نصيبا ولكنه تعالى لم يبين المقدار في هذه الاية فارسل النبي صلى الله عليه وسلم
الى الوصيين وقال لا تقربا من مال اوس شيئا ثم نزل بعده يوصيكم الله في اولادكم ونزل فرض الزوج وفرض
المرأة فامر الرسول صلى الله عليه وسلم الوصيين ان يدفعا الى المرأة الثمن ويمسكا نصيب البنات فارسل صلى الله
عليه وسلم ان ادفعا نصيبهما اليها فدفعاه اليها فهذا هو الكلام في سبب النزول المسألة الثانية كان
اهل الجاهلية لا يورثون النساء والاطفال ويقولون لا يرث الا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة وحاز
الغنيمة فبين تعالى ان الارث غير مختص بالرجال بل هو امر مشترك فيه بين الرجال والنساء فذكر في هذه الاية
هذا القدر ثم ذكر التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع اذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون
النساء ان ينقلهم تعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج لان الانتقال عن العادة شاق ثقيل على
الطبع فاذا كان دفعة عظم وقعه على القلب واذا كان على التدريج سهل فلهذا المعنى ذكر الله هذا المجمل
اولا ثم اردفه بالتفصيل المسألة الثالثة احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على توريث ذوي الارحام
قال لان العمات والخالات والاخوال واولاد البنات من الاقربين فوجب دخولهم تحت قوله للرجال نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون اقصى ما في الباب ان قدر ذلك
النصيب غير مذكور في هذه الاية الا انا نثبت كونهم مستحقين لاصل النصيب بهذه الاية واما المقدار
فنستفيده من سائر الدلائل واجاب اصحابنا عنه من وجهين احدهما انه تعالى قال في اخر الاية
نصيبا مفروضا اي نصيبا مقدرا وبالاجماع ليس لذوي الارحام نصيب مقدر فثبت انهم ليسوا داخلين
في هذه الاية وثانيهما ان هذه الاية مختصة بالاقربين فلم قلت ان ذوي الارحام من الاقربين وتحقيقه
اما ان يكون المراد من الاقربين من كان اقرب من شيء اخر والمراد منه من كان اقرب من جميع الاشياء والاول
باطل لانه يقتضي دخول اكثر الخلق فيه لان كل انسان فله نسب مع غيره اما بوجه قريب او بعيد وهو الانتساب
الى ادم عليه السلام ولا بد وان يكون هو اقرب اليه من ولده فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل
ولما بطل هذا الاحتمال وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الاقربين من كان اقرب الناس
اليه وما ذاك الا الوالدان والاولاد فثبت ان هذا النص لا يدخل فيه ذوو الارحام لا يقال لو حملنا
الاقربين على الوالدين لزم التكرار لانا نقول الاقرب جنس يندرج تحته نوعان الوالد والولد فهو تعالى
ذكر الوالد ثم ذكر الاقربين فيكون المعنى انه ذكر النوع ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار المسألة الرابعة قوله نصيبا

في نصبه وجوه الاول انه نصب على الاختصاص بمعنى اعني نصيبا مفروضا مقطوعا واجبا والثاني يجوز ان
ينتصب انتصاب المصدر المؤكد لان النصيب اسم في معنى المصدر كانه قيل قسما واجبا كقوله فريضة من الله اي قسمة
مفروضة المسئلة الخامسة اصل الفرض الحز ولذلك سمي الحز الذي في سية القوس فرضا والحز الذي
في القداح يسمى ايضا فرضا وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها والفرضة العلامة في مقسم الماء يعرف
بها كل ذي حق حقه من الشرب فهذا هو اصل الفرض في اللغة ثم ان اصحاب ابي حنيفة خصصوا لفظ الفرض
بما عرف وجوبه بدليل قاطع واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون قالوا لان الفرض عبارة عن الحز
والقطع واما الوجوب فانه عبارة عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط اذا سقط
وسمعت وجبة اي سقطة قال تعالى فاذا وجبت جنوبها يعني سقطت فثبت ان الفرض عبارة عن الحز والقطع وان
الوجوب عبارة عن السقوط ولا شك ان تاثير الحز والقطع اقوى واكمل من تاثير السقوط فلهذا السبب خصص
اصحاب ابي حنيفة لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون اذا عرفت
هذا فنقول هذا الذي قرروه يقتضي عليهم بان الاية ما تناولت ذوي الارحام لان توريث ذوي الارحام ليس من
باب ما عرف بدليل قاطع بالاجماع فلم يكن توريثهم فرضا والاية انما تناولت التوريث المفروض فلزم القطع بان
هذه الاية ما تناولت ذوي الارحام قوله تعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم
منه وقولوا لهم قولا معروفا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قوله واذا حضر القسمة ليس فيه بيان انه اي
قسمة هي فهذا المعنى حصل للمفسرين فيه اقوال الاول انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى ان للنساء اسوة للرجال
في ان لهن حظا من الميراث وعلم تعالى ان في الاقارب من يرث ومن لا يرث وان الذين لا يرثون اذا حضروا وقت
القسمة فان تركوا محرومين بالكلية ثقل ذلك عليهم فلا جرم امر الله تعالى ان يدفع اليهم شيئا عند القسمة حتى
يحصل الادب الجميل وحسن العشرة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان ذلك واجب ومنهم من
قال انه مندوب اما القائلون بالوجوب فقد اختلفوا في امور احدها ان منهم من قال الوارث ان كان كبيرا
وجب عليه ان يرضخ لمن حضر القسمة شيئا من المال بقدر ما تطيب نفسه به وان كان صغيرا وجب على الولي
اعطاؤهم من ذلك المال ومنهم من قال ان كان الوارث كبيرا وجب عليه ذلك وان كان صغيرا وجب على الولي ان
يعتذر اليهم ويقول اني لا املك هذا المال انما هو لهؤلاء الضعفاء الذين لا يعقلون ما عليهم من الحق وان
يكبروا فسيعرفون حقكم فهذا هو القول المعروف وثانيها قال الحسن والنخعي هذا الرضخ مختص بقسمة الاعيان
فاذا آل الامر الى قسمة الارضين والرقيق وما اشبه ذلك قال لهم قولا معروفا مثل ان يقول لهم ارجعوا بارك الله فيكم
وثالثها قالوا مقدار ما يجب فيه الرضخ شيء قليل ولا تقدير فيه بالاجماع ورابعها ان على تقدير وجوب هذا
الحكم تكون منسوخة قال ابن عباس في رواية عطاء وعطية هذه الاية منسوخة باية المواريث وهذا قول
سعيد بن المسيب والضحاك وقال في رواية عكرمة الاية محكمة غير منسوخة وهو مذهب ابي موسى الاشعري
وابراهيم النخعي والشعبي والزهري ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير فهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئا من التركة
روي ان عبد الله بن عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق قسم ميراث ابيه وعائشة حية فلم يترك في الدار احدا
الا اعطاه وتلا هذه الاية وهذا كله تفصيل قول من قال بان هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب ومنهم من قال
انه ثبت على سبيل الندب والاستحباب لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب ايضا انما يحصل اذا كانت الورثة
كبارا اما اذا كانوا صغارا فليس الا القول المعروف وهذا المذهب هو الذي عليه فقهاء الامصار واحتجوا
بانه لو كان لهؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر الحقوق وحيث لم يبين علمنا انه غير واجب
ولان ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقريره ولو كان
ذلك لنقل ذلك الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه غير واجب القول الثاني في تفسير
الاية ان المراد بالقسمة الوصية فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء واليتامى والمساكين امر الله الموصي
ان يجعل لهم نصيبا من تلك الوصية ويقول لهم مع ذلك قولا معروفا في الوقت فيكون ذلك سببا لوصول السرور
اليهم في الحال والاستقبال والقول الاول اولى لانه تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ويمكن
ان يقال هذا القول اولى لان الاية التي بعده في الوصية القول الثالث في تفسير الاية ان قوله واذا حضر
القسمة اولوا القربى المراد من اولي القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ثم قال
فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا فقوله فارزقوهم راجع الى اولي القربى الذين يرثون وقوله وقولوا لهم
قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون وهذا القول محكي عن سعيد بن جبير المسئلة الثانية
قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان والاقربون وقال الواحدي
الضمير عائد الى الميراث فتكون الكناية على هذا الوجه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله ثم استخرجها من
وعاء اخيه والصواع مذكر لا يكنى عنه بالتانيث لكن اريد به المشربة فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ
وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة المقسوم لانه انما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة المسئلة الثالثة
انما قدم اليتامى على المساكين لان ضعف اليتامى اكثر وحاجتهم اشد فكان وضع الصدقات فيهم افضل واعظم
في الاجر المسئلة الرابعة الاشبه ان المراد بالقول المعروف ان لا يتبع العطية المن والاذى بالقول او يكون
المراد الوعد بالزيادة والاعتذار عمن لم يعطه شيئا قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا
عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا في الاية مسائل المسئلة الاولى الجملة الشرطية وهو قوله لو تركوا من
خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم في صلة لقوله الذين والمعنى وليخش الذين من صفتهم انهم لو تركوا ذرية
ضعافا خافوا عليهم واما الذي يخشى عنه فغير منصوص عليه وسنذكر وجوه المفسرين فيه المسئلة الثانية
لا شك ان قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف

سية القوس ما عطف من طرفيها صح

رضخت له رضخا اذا اعطيته والمعجمة وهو العطاء ليس بالكثير صح

دفع

وللمفسرين

وللمفسرين فيه وجوه الاول ان هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون ان ذريتك لا يغنون عنك
من الله شيئا فاوص بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يامرونه بالوصية للاجانب الى ان لا يبقى من ماله للورثة
شيء اصلا فقيل لهم كما انكم تكرهون بقاء اولادكم في الضعف والجوع من غير مال فاخشوا الله ولا تحملوا المريض
على ان يحرم اولاده الضعفاء عن ماله وحاصل الكلام انك لا ترضى مثل هذا العمل لنفسك فلا ترضه لاخيك
المسلم عن انس قال صلى الله عليه وسلم لا يؤمن العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه والقول الثاني قال حبيب
بن ابي ثابت سالت مقسما عن الاية فقال هو الرجل الذي يحضره الموت ويريد الوصية للاجانب فيقول له من
كان عنده اتق الله وامسك على ولدك مالك مع ان ذلك الانسان يحب ان يوصي به ففي القول الاول الاية محمولة
على نهي الحاضرين عن الترغيب في الوصية وفي القول الثاني محمولة على نهي الحاضرين عن النهي عن الوصية
والاول اولى لان قوله تعالى لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا اشبه بالوجه الاول واقرب اليه القول
الثالث يحتمل ان تكون الاية خطابا لمن قرب اجله ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا تبقى ورثته ضائعين
جائعين بعد موته ثم ان كانت هذه الاية انما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ان لا
يجعل التركة مستغرقة بالوصية وان كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ان لا
يوصي ايضا بالثلث بل ينقص اذا خاف على ذريته والمروي عن كثير من الصحابة انهم وصوا بالقليل لاجل
ذلك وكانوا يقولون الخمس افضل من الربع والربع افضل من الثلث وخبر سعد يدل عليه وهو قوله
عليه السلام والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون وجوه
الناس القول الرابع ان هذا امر لاولياء اليتيم فكانه تعالى قال وليخش من يخاف على ولده بعد موته
ان يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره اذا كان في حجره والمقصود من الاية على هذا الوجه
ان يبعثه تعالى على حفظ ماله وان ينزل نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك منزلة ما يحبه من غيره
في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا قال القاضي وهذا اليق بما تقدم وتاخر من الايات الواردة في باب
الايتام فجعل تعالى احد ما دعاهم به الى حفظ مال اليتيم ان ينبههم على حال انفسهم وذريتهم اذا
تصوروها ولا شك انه من اقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف
قرئ ضعفاء وضعافا نحو سكرى وسكارى وقال الواحدي قرا حمزة ضعافا خافوا بالامالة فيهما
ثم قال ووجه الامالة ان ضعافا ان كان على وزن فعال وكان اوله حرفا مستعليا مكسورا نحو ضعاف
وغلاف وخباث يحسن فيه الامالة وذلك لانه يصعد بالحرف المستعلي ثم انحدر بالكسرة فيستحب
ان لا يتصعد بالتفخيم بعد الكسر حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة واما الامالة في خافوا فانها
حسنة لتطلب الكسرة التي في خفت ثم قال تعالى فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا وهو كالتقرير لما تقدم
فكانه قال فليتقوا الله في الامر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه وليقولوا قولا سديدا اذا ارادوا بعث
غيرهم على فعل وعمل والقول السديد هو العدل والصواب من القول قال صاحب الكشاف القول
السديد من الاوصياء ان لا يؤذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلمون اولادهم من الترحيب واذا خاطبوهم
قالوا يا بني ويا ولدي والقول السديد من الجالسين الى المريض ان يقولوا له اذا اراد الوصية لا تسرف
في وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد والقول السديد من
الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون ان يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالاكرام قوله تعالى
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا اعلم انه تعالى اكد
الوعيد في اكل مال اليتيم ظلما وقد كثر الوعيد في هذه الايات مرة بعد اخرى على من يفعل ذلك كقوله
ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا وليخش الذين لو تركوا من
خلفهم ذرية ضعافا ثم ذكر بعدها هذه الاية مفردة في وعيد من ياكل اموالهم وكل ذلك رحمة من
الله تعالى باليتامى لانهم لكمال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرامة وما اشد دلالة
هذا الوعيد على سعة رحمة الله وكثرة عفوه وفضله لان اليتامى لما بلغوا في الضعف الى الغاية
القصوى بلغت عناية الله بهم الى الغاية القصوى وفي الاية مسائل المسئلة الاولى دلت هذه الاية
على ان مال اليتيم قد يؤكل من غير ظلم والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة وذلك ما ذكرنا فيما تقدم
ان للولي المحتاج ان ياكل من ماله بالمعروف المسئلة الثانية قوله انما ياكلون في بطونهم نارا فيه قولان
الاول ان يجري ذلك على ظاهره قال السدي اذا اكل الرجل مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيامة ولهب
النار يخرج من فيه ومسامعه واذنيه وعينيه يعرفه كل من راه باكل مال اليتيم وعن ابي سعيد
الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة اسري بي رايت قوما لهم مشافر كمشافر الابل وقد وكل بهم
من ياخذ بمشافرهم ثم يجعل في افواههم صخرا من النار يخرج من اسافلهم فقال جبريل عليه السلام هؤلاء
الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما والقول الثاني ان ذلك توسع والمراد ان اكل مال اليتيم جار مجرى
اكل النار من حيث انه يفضي اليه ويستلزمه وقد يطلق اسم احد المتلازمين على الاخر كقوله وجزاء سيئة
سيئة مثلها قال القاضي وهذا اولى من الاول لان قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون
في بطونهم نارا الاشارة فيه الى كل واحد فكان حمله على التوسع الذي ذكرناه اولى المسئلة الثالثة
لقائل ان يقول الاكل لا يكون الا في البطن فما فائدة قوله انما ياكلون في بطونهم نارا وجوابه انه كقوله
يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والقول لا يكون الا بالفم وقال ولكن تعمى القلوب التي في
الصدور والقلب لا يكون الا في الصدر وقال ولا طائر يطير بجناحيه والطيران لا يكون الا بالجناح
والغرض من كل ذلك التاكيد والمبالغة المسئلة الرابعة انه تعالى وان ذكر الاكل الا ان المراد منه كل انواع الاتلافات

ان ينبههم على حال

لان ضرر اليتيم لا يختلف بان يكون اتلاف ماله بالاكل او بطريق آخر وانما ذكر الاكل واراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه احدها ان عامة مال اليتيم في ذلك الوقت هو الانعام التي يؤكل لحمها ويشرب البانها فخرج الكلام على عادتهم وثانيها انه جرت العادة فيمن انفق ماله في وجوه مراداته خيرا كان او شرا ان يقال انه اكل ماله وثالثها ان الاكل هو المعظم فيما يبتغى من التصرفات المسألة الخامسة الآية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل سواء كان مسلما او لم يكن لان قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما عام فيدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله وسيصلون سعيرا يوجب القطع على انهم اذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة و الجواب عنه قد ذكرناه مستقصى في سورة البقرة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار لقوله والكافرون هم الظالمون ثم قالت المعتزلة ولا يجوز ان يدخل تحت هذا الوعيد اكل اليسير من ماله لان الوعيد مشروط بان لا يكون معه توبة ولا طاعة اعظم من تلك المعصية واذا كان كذلك فالذي يقطع على انه من اهل الوعيد من يكون معصيته كثيرة ولا يكون معها توبة فلا جرم وجب ان يطلب قدر ما يكون كثيرا من اكل ماله فقال ابو علي الجبائي قدره خمسة دراهم لانه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في آية الكنز في منع الزكوة هذا جملة ما ذكره القاضي فيقال له فانت قد خالفت ظاهر هذا العموم من وجهين احدهما انك زدت فيه شرط عدم التوبة والثاني انك زدت فيه عدم كونه صغيرة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز لنا ان نزيد فيه عدم العفو اقصى ما في الباب ان يقال ما وجدنا دليلا يدل على حصول العفو لكنا نجيب عنه من وجهين احدهما انا لا نسلم عدم دلائل العفو بل هي كثيرة على ما قررناه في سورة البقرة والثاني هب انكم ما وجدتموها لكن عدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود بل يبقى الاحتمال وحينئذ يخرج التمسك بهذه الآية من افادة القطع والجزم المسألة السادسة انه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكوة بالكي فقال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وذكر وعيد آكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب فيه ان في باب الزكوة الفقير غير مالك لجزء من النصاب بل يجب على المالك ان يملكه جزءا من ماله اما ههنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم اقبح وكان الوعيد اشد لان الفقير قد يكون كبيرا فيقدر على الاكتساب اما اليتيم فانه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في اتلاف ماله اشد ثم قال تعالى وسيصلون سعيرا وفيه مسئلتان المسألة الاولى قال ابن عامر وابو بكر عن عاصم سيصلون سعيرا بضم الياء اي يدخلون النار على ما لم يسم فاعله والباقون بفتح الياء قال ابو زيد يقال صلي الرجل النار يصلاها صلا وصلاء وهو صالي النار وقوم صالون وصلي وقال تعالى الا من هو صال الجحيم وقال اولى بها صليا وقال جهنم يصلونها قال الفراء الصلا اسم للوقود وهو الصلاء اذا كسرت مددت واذا فتحت قصرت ومن ضم الياء فهو من قولهم اصلاه الله حر النار اصلاء قال فسوف نصليه نارا وقال تعالى ساصليه سقر وقال صاحب الكشاف قرئ سيصلون بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها المسألة الثانية السعير هو النار المستعرة يقال سعرت النار اسعرها فهي مسعورة وسعير والسعير معدول من مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخضوبة وانما قال سعيرا لان المراد نار من النيران مبهمة لا يعرف غاية شدتها الا الله المسألة الثالثة روي انه لما نزلت هذه الآية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الامر على اليتامى فنزل قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم في الدين ومن الجهال من قال صارت هذه الآية منسوخة بتلك وهو بعيد لان هذه الآية في المنع من الظلم فهذا لا يصير منسوخا بل المقصود ان مخالطة اموال اليتامى ان كان على سبيل الظلم فهو اعظم ابواب الاثم كما في هذه الآية وان كان على سبيل التربية والاحسان فهو من اعظم ابواب البر كما في قوله وان تخالطوهم فاخوانكم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف في الآية مسائل المسألة الاولى ان اهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين احدهما النسب والآخر العهد اما النسب فهم ما كانوا يورثون من الصغار والاناث وانما كانوا يورثون من الاقارب الرجال الذين يقاتلون على الفرس ويأخذون الغنيمة واما العهد فمن وجهين الاول الحلف كان الرجل في الجاهلية يقول لغيره دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وارثك وتطلب بي واطلب بك فاذا تعاهدوا على هذا الوجه فايهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت والثاني التبني فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب اليه دون ابيه من النسب ويرثه وهذا التبني نوع من انواع المعاهدة ولما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم تركهم في اول الامر على ما كانوا عليه في الجاهلية ومن العلماء من قال بل قررهم الله على ذلك فقال ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والمراد التوريث بالنسب ثم قال والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم المراد به التوريث بالعهد والاولون قالوا ليس المراد بقوله والذين عقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم النصيب من المال بل المراد منه فآتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة فهذا شرح اسباب التوريث في الجاهلية واما اسباب التوريث في الاسلام فقد ذكرنا ان في اول الامر قرر الحلف والتبني وزاد فيه امرين آخرين احدهما الهجرة وكان المهاجر يرث من المهاجر وان كان اجنبيا عنه اذا كان كل واحد منهما مختصا بالآخر بمزيد المخالطة والمخالصة ولا يرثه غير المهاجر وان كان من اقاربه والثاني المؤاخاة كان النبي صلى الله عليه وسلم يؤاخي بين كل اثنين منهما وكان ذلك سببا للتوارث ثم انه تعالى نسخ كل هذه الاسباب بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والذي تقرر عليه دين الاسلام ان اسباب التوريث ثلاثة النسب والنكاح والولاء المسألة الثانية روى عطاء قال استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة واخا فاخذ الاخ المال كله فاتت المرأة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد وان سعدا قتل وان عمهما اخذ مالهما فقال عليه السلام ارجعي فلعل الله سيقضي فيه ثم انها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال اعط ابنتي

قالت المعتزلة

المواخاة

لسعد

سعد الثلثين وامهما الثمن وما بقي فهو لك فهذا اول ميراث قسم في الاسلام المسألة الثالثة في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى بين الحكم في مال الايتام وما على الاولياء فيه بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالارث ولم يكن ذلك الا ببيان جملة احكام الميراث الثاني انه تعالى اثبت حكم الميراث بالاجمال في قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فذكر عقيب ذلك المجمل هذا المفصل فقال يوصيكم الله في اولادكم المسألة الرابعة قال القفال قوله يوصيكم الله في اولادكم اي يقول الله لكم قولا يوصلكم الى ايفاء حقوق اولادكم بعد موتكم واصل الايصاء هو الايصال يقال وصى يصي اذا وصل واوصى يوصي اذا اوصل فاذا قال اوصني فمعناه اوصلني الى علم ما احتاج اليه وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج معنى قوله ههنا يوصيكم الله يفرض عليكم لان الوصية من الله ايجاب والدليل عليه قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به ولا شك في كون ذلك واجبا علينا فان قيل انه لا يقال في اللغة اوصيك لكذا فكيف قال ههنا يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين قلنا لما كانت الوصية قولا لا جرم ذكر بعد قوله يوصيكم خبرا مستانفا فقال للذكر مثل حظ الانثيين ونظيره قوله وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة اي قال الله لهم مغفرة لانه وعد المسألة الخامسة انه تعالى بدأ بذكر ميراث الاولاد وانما فعل ذلك لان تعلق الانسان بولده اشد التعلقات ولذلك قال عليه السلام فاطمة بضعة مني فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم واعلم ان للاولاد حال انفراد وحال اجتماع مع الوالدين اما حال الانفراد فثلاثة وذلك لان الميت اما ان يخلف الذكور والاناث معا واما ان يخلف الاناث فقط واما ان يخلف الذكور فقط القسم الاول ما اذا خلف الذكور والاناث معا وقد بين الله هذا الحكم فيه بقوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان هذا يفيد احكاما احدها اذا خلف الميت ذكرا واحدا وانثى واحدة فللذكر سهمان وللانثى سهم وثانيها اذا كان الوارث جماعة من الذكور وجماعة من الاناث كان لكل ذكر سهمان ولكل انثى سهم وثالثها اذا حصل مع الاولاد جمع آخرون من الوارثين كالابوين والزوجين فهم يأخذون سهامهم وكان الباقي بعد تلك السهام بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين فثبت ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يفيد هذه الاحكام الكثيرة القسم الثاني ما اذا مات وخلف الاناث فقط بين تعالى انهن ان كن فوق اثنتين فلهن الثلثان وان كانت واحدة فلها النصف الا انه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح واختلفوا فيه فعن ابن عباس انه قال الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا واما فرض البنتين فهو النصف واحتج عليه بانه تعالى قال فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وكلمة ان في اللغة للاشتراط وذلك يدل على ان اخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثا فصاعدا وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين والجواب من وجوه الاول ان هذا الكلام لازم على ابن عباس ايضا لانه تعالى قال وان كانت واحدة فلها النصف فجعل حصول النصف مشروطا بكونها واحدة وذلك ينفي جعل النصف نصيبا للبنتين وهو قد جعل النصف نصيبا للبنتين فثبت ان هذا الكلام ان صح فهو يبطل قوله الثاني انا لا نسلم ان كلمة ان تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ويدل عليه انه لو كان الامر كذلك لزم التناقض بين هاتين الآيتين لان الاجماع دل على ان نصيب البنتين اما النصف واما الثلثان وبتقدير ان يكون كلمة ان للاشتراط وجب القول بفسادهما فثبت ان القول بكلمة ان للاشتراط يفضي الى الباطل فكان باطلا ولانه تعالى قال فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة وقال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولا يمكن ان تفيد معنى الاشتراط في هذه الآيات الوجه الثالث في الجواب هو ان في الآية تقديما وتأخيرا والتقدير فان كن نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان فهذا هو الجواب عن حجة ابن عباس واما سائر الامة فقد اجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان قالوا وانما عرفنا ذلك بوجوه الاول قال ابو مسلم الاصفهاني عرفناه من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فههنا يجب ان يكون نصيب الابن الثلثين لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين وجب ان يكون للبنتين الثلثان الثاني قال ابو بكر الرازي اذا مات شخص وخلف ابنا وبنتا فههنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث فبان يكون نصيبها مع ولد آخر انثى هو الثلث كان اولى لان الذكر اقوى من الانثى الثالث ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الانثيين ازيد من حظ الانثى الواحدة والا لزم ان يكون حظ الذكر مثل حظ الانثى الواحدة وذلك على خلاف هذا النص واذا ثبت ان حظ الانثيين ازيد من حظ الواحدة فنقول وجب ان يكون ذلك هو الثلثان لانه لا قائل بالفرق والرابع انا ذكرنا في سبب نزول هذه الآية انه عليه السلام اعطى بنتي سعد بن الربيع الثلثين وذلك يدل على ما قلناه الخامس انه تعالى ذكر في هذه الآية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلث فما فوقهن ولم يذكر حكم البنتين وقال في شرح ميراث الاخوات ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فههنا ذكر ميراث الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر ميراث الاخوات الكثيرة فصار كل واحدة من هاتين الآيتين مجملا من وجه ومبينا من وجه فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين كانت البنتان اولى بذلك لانهما اقرب الى الميت من الاختين ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب ان لا يزداد نصيب الاخوات الكثيرة على ذلك لان البنت لما كانت اشد اتصالا بالميت امتنع جعل الاضعف زائدا على الاقوى فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب فالوجوه الثلاثة الاول مستنبطة من الآية والرابع مأخوذ من السنة والخامس من القياس الجلي اما القسم الثالث وهو اذا مات وخلف الاولاد الذكور فقط فنقول اما الابن الواحد فانه اذا انفرد اخذ كل المال وبيانه من وجوه الاول من دلالة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا يدل على ان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ثم قال تعالى في البنات وان كانت واحدة فلها النصف فلزم من مجموع هاتين الآيتين ان نصيب الابن المنفرد جميع المال الثاني انا نستفيد ذلك

اول ميراث قسم في الاسلام

ونصيب الذكر ههنا هو الثلثان صح

من السنة وهي قوله عليه السلام ما أبقت السهام فلأولى عصبة ذكر ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر ولما
كان الابن اخذ الكل لما بقي بعد السهام وجب فيما اذا لم يكن سهام ان يأخذ الكل وثالثها ان اقرب العصبات الى
الميت هو الابن وليس له بالاجماع قدر معين من الميراث فاذا لم يكن معه صاحب فرض لم يأخذ قدرا اولى
منه بان يأخذ الزائد فوجب ان يأخذ الكل فان قيل قوله للذكر مثل حظ الانثيين فقوله للذكر مثل حظ الانثيين
يقتضي ان يكون حظ الذكر مطلقا هو الثلثان وذلك ينفي ان يأخذ كل المال قلنا المراد منه حال الاجتماع لا
حال الانفراد ويدل عليه وجهان الاول ان قوله يوصيكم الله في اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر
مثل حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى هناك الثاني ان الله تعالى ذكر عقيبه حال الانفراد وهو قوله فان (وذلك بدل)
كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فالمعنى فان كان الاولاد كلهن نساء وهذا ينفي حال الانفراد وهذا كله
اذا مات وخلف ابنا واحدا فقط او بنتا واحدة فقط اما اذا خلف اولادا ذكورا وانا ثاكان للذكر مثل حظ الانثيين
فوجب قسمة المال بينهم بالسوية المسألة السادسة السؤال الاول لا شك ان المراة اكثر عجزا من الرجل لما
اولا لعجزها عن الخروج والبروز فان زوجها واقاربها يمنعونها من ذلك وثانيا لنقصان عقلها وقلة
اختبارها ولكثرة اختداعها واغترارها واذا كان كذلك فلم جعل نصيبها من الميراث اقل والجواب انه
وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فان الرجل اكثر فلما قال من المساواة فما الحكمة في انه تعالى جعل نصيبها
من الميراث نصف نصيب الرجل والجواب من وجوه الاول ان خرج المراة اقل لان زوجها ينفق عليها و
خرج الرجل اكثر لانه هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه اكثر فهو الى المال احوج الثاني ان الرجل
اكمل حالا من المراة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وايضا شهادة
المراة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام عليه ازيد الثالث ان المراة قليلة العقل
كثيرة الشهوة فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد وقد قال الشاعر ان الفراغ والشباب والجدة
مفسدة للمرء اي مفسده وقال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وحال الرجل بخلاف ذلك الرابع
ان الرجل لكمال عقله يصرف المال الى ما يفيده الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى نحو بناء
الرباطات واعانة الملهوفين والنفقة على الايتام والارامل وانما يقدر الرجل على ذلك لانه يخالط
الناس كثيرا والمراة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك الخامس روي ان جعفر الصادق سئل عن
هذه المسألة فقال ان حواء اخذت حفنة من الحنطة واكلت واخذت حفنة اخرى وخبأتها ثم اخذت
حفنة اخرى ودفعتها الى آدم فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل قلب الله تعالى الامر عليها
فجعل نصيب المراة نصف نصيب الرجل السؤال الثاني لم لم يقل للانثيين مثل حظ الذكر او للانثى مثل نصف حظ الذكر
والجواب من وجوه الاول لما كان الذكر افضل من الانثى قدم ذكره على ذكر الانثى كما جعل نصيبه ضعف نصيب
الانثى الثاني ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الانثى بالالتزام ولو
قال كما ذكرتم لدل على نقص الانثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام فرجح الطريق الاول تنبيها على ان السعي
في تشهير الفضائل يجب ان يكون راجحا على السعي في تشهير الرذائل ولهذا قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم
وان اسأتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة الثالث انهم كانوا يورثون الذكور دون
الاناث وهو السبب لورود هذه الاية فقيل كفى للذكور ان جعل نصيبهم ضعف نصيب الاناث فلا ينبغي ان يطمع
في جعل الاناث محرومة عن الميراث بالكلية المسألة السادسة لا شك ان اسم الولد واقع على ولد الصلب
على سبيل الحقيقة ولا شك ايضا انه مستعمل في ولد الابن قال تعالى يا بني آدم وقال للذين كانوا في زمان الرسول
صلى الله عليه وسلم يا بني اسرائيل الا ان البحث في ان لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا او حقيقة فان قلنا انه
مجاز فنقول ثبت في اصول الفقه ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل دفعة واحدة في حقيقته ومجازه
معا فحينئذ يمتنع ان يريد الله بقوله يوصيكم الله في اولادكم ولد الصلب وولد الابن معا واعلم انه لا طريق
في دفع هذا الاشكال الا ان يقال انا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الاية بل من السنة ومن القياس واما ان
اردنا ان نستفيده من هذه الاية فنقول الولد وولد الابن ما صارا مرادين بهذه الاية جميعا وذلك
لان اولاد الابن لا يستحقون الميراث الا في احدى حالتين اما عند عدم ولد الصلب اصلا واما عندما لا
يأخذ ولد الصلب كل الميراث فحينئذ يقتسمون الباقي فاما ان يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على
وجه الشركة بينهم كما يستحق اولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الامر كذلك وعلى هذا لا يلزم من دلالة
هذه الاية على الولد وعلى ولد الابن ان يكون قد اريد بالفظ الواحد حقيقته ومجازه معا لانه حين اريد
به ولد الصلب ما اريد به ولد الابن وحين اريد به ولد الابن ما اريد به ولد الصلب فالحاصل ان هذه الاية
تارة تكون خطابا مع ولد الصلب واخرى مع ولد الابن وفي كل واحدة منهما فالذي يكون مرادا
به شيئا آخر اما اذا قلنا ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة فان جعلنا اللفظ
مشتركا بينهما عاد الاشكال لانه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنييه معا بل الواجب ان
يجعله متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى وحلائل
ابنائكم الذين من اصلابكم واجمعوا انه يدخل فيه ابن الصلب واولاد الابن فعلمنا ان لفظ الابن متواطئ
بالنسبة الى ولد الصلب وولد الابن وعلى هذا التقدير يزول الاشكال واعلم ان هذا البحث الذي ذكرناه
في ان الابن هل يتناول اولاد الابن قائم في ان لفظ الاب والام هل يتناول الاجداد والجدات ولا شك
ان ذلك واقع بدليل قوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق والاظهر انه ليس على سبيل الحقيقة
فان الصحابة اتفقوا على انه ليس للجد حكم مذكور في القرآن ولو كان اسم الاب يتناول الجد على سبيل الحقيقة
لما صح ذلك المسألة السابعة اعلم ان عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين زعموا انه

مخصوص في صور اربعة احدها ان الحر والعبد لا يتوارثان وثانيها ان القاتل على سبيل العمد لا يرث وثالثها
انه لا يتوارث اهل ملتين روى اسامة انه صلى الله عليه وسلم قال لا يتوارث اهل ملتين وهذا خبر تلقته الامة
بالقبول وبلغ حد المستفيض ويتفرع عليه فرعان الاول اتفقوا على ان الكافر لا يرث من المسلم اما المسلم هل
يرث من الكافر فذهب الاكثرون الى انه ايضا لا يرث وقال بعضهم يرث قال الشعبي قضى معوية بذلك وكتب به الى
زياد فارسل زياد ذلك الى شريح وامره به وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث فلما امره زياد بذلك
كان يقضي به ويقول هكذا قضاء امير المؤمنين حجة القول الاول عموم قوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل ملتين
وحجة القول الثاني ما روى ان معاذا كان باليمن فذكر وا له ان يهوديا مات وترك اخا مسلما فقال سمعت
النبي صلى الله عليه وسلم يقول الاسلام يزيد ولا ينقص ثم اكدوا ذلك بان قالوا ان ظاهر قوله تعالى يوصيكم الله (يقتضي)
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي توريث الكافر من المسلم والمسلم من الكافر الا انا خصصناه بقوله عليه السلام
لا يتوارث اهل ملتين لان هذا الخبر اخص من تلك الاية والخاص مقدم على العام فكذا ههنا قوله عليه السلام
الاسلام يزيد ولا ينقص اخص من قوله لا يتوارث اهل ملتين فوجب تقديمه عليه بل هذا التخصيص اولى
لان ظاهر هذا الخبر متأكد بعموم الاية والخبر الاول ليس كذلك واقصى ما قيل في الجواب ان قوله الاسلام
يزيد ولا ينقص ليس نصا في واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الاحوال الفرع الثاني المسلم اذا ارتد
ثم مات او قتل فالمال الذي اكتسبه في زمان الردة اجمعوا على انه لا يورث بل يكون لبيت المال اما الذي اكتسبه
حال كونه مسلما فيه قولان قال الشافعي لا يورث بل يكون لبيت المال وقال ابو حنيفة يرثه ورثته من المسلمين
حجة الشافعي انا اجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين على عموم قوله للذكر مثل حظ
الانثيين والمرتد وورثته من المسلمين اهل ملتين فوجب ان لا يحصل التوارث فان قيل لم لا يجوز ان يقال المرتد
زال ملكه في آخر جزء من اجزاء الاسلام وانتقل الى الوارث وعلى هذا التقدير فالمسلم انما ورث عن
المسلم لا عن الكافر قلنا لو ورث المسلم من المرتد لكان اما ان يرثه حال حيوة المرتد او بعد مماته والاول
باطل ولانه لا يحل له ان يتصرف في تلك الاموال لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهو بالاجماع
باطل والثاني انه ايضا باطل لان المرتد عند مماته كافر فيفضي الى حصول التوارث بين اهل ملتين وهو خلاف
الخبر لا يقال الا ان يقال انه يرثه بعد موته مستندا الى آخر جزء من اجزاء اسلامه الا ان القول بالاسناد
باطل لانه لما لم يكن الملك حاصلا حال حيوة المرتد فلو حصل بعد موته على وجه صار حاصلا في زمان حيوته
لزم ايقاع التصرف في الزمان الماضي وذلك باطل في بداية العقول وان فسر الاستناد بالتبين
عاد الكلام الى ان الوارث ورثه من المرتد حال حيوة المرتد وقد ابطلناه الموضع الرابع من مخصصات هذه
الاية ما هو مذهب اكثر المجتهدين ان الانبياء عليهم السلام لا يورثون والشيعة خالفوا فيه روي ان
فاطمة رضي الله عنها لما طلبت الميراث منعوها منه واحتجوا عليه بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة فعند هذا احتجت فاطمة رضي الله عنها بعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وكانها
اشارت الى ان عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ثم ان الشيعة قالوا بتقدير ان يجوز تخصيص عموم
القرآن بخبر الواحد الا انه غير جائز ههنا وبيانه من ثلاثة اوجه احدها انه على خلاف قوله تعالى
حكاية عن زكريا عليه السلام يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله وورث سليمان داود قالوا ولا يمكن
حمل ذلك على وراثة العلم والدين لان ذلك لا يكون وراثة في الحقيقة بل يكون كسبا جديدا مبتدأ
انما التوريث لا يتحقق الا في المال على سبيل الحقيقة وثانيها ان المحتاج الى معرفة هذه المسألة ما كان
الا فاطمة وعلي وعباس وهم كانوا من اكابر الزهاد والعلماء واهل الدين واما ابو بكر رضي الله عنه
فانه ما كان محتاجا الى معرفة هذه المسألة البتة لانه ما كان ممن يخطر بباله انه يرث من الرسول صلى الله
عليه وسلم فكيف يليق بالرسول ان يبلغ هذه المسألة الى من لا حاجة به اليها ولا يبلغها الى من له الى معرفتها
اشد الحاجة وثالثها يحتمل ان يكون قوله ما تركناه صدقة صلة لقوله لا نورث والتقدير ان الشيء الذي
تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث فان قيل فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول عليه السلام خاصية في ذلك
قلنا بل تبقى الخاصية لاحتمال ان الانبياء اذا عزموا على التصدق بشيء فبمجرد العزم يخرج ذلك عن ملكهم فلا يرثه
وارثهم عنهم وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم والجواب ان فاطمة رضي الله عنها رضيت بقول ابي بكر
بعد هذه المناظرة وانعقد الاجماع على صحة ما ذهب اليه ابو بكر فسقط هذا السؤال المسألة الثامنة
من المسائل المتعلقة بهذه الاية ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين معناه للذكر منهم فحذف الراجع اليه لانه
مفهوم كقولك السمن منوان بدرهم واما قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والمعنى ان
كانت البنات والمولودات نساء خلصا ليس معهن رجل يعني بنات ليس معهن ابن وقوله فوق اثنتين يجوز
ان يكون خبرا ثانيا لكان وان يكون صفة لقوله نساء اي نساء زائدات على اثنتين وههنا سؤالات
السؤال الاول قوله للذكر مثل حظ الانثيين كلام مذكور لبيان حظ الذكر من الاولاد لا لبيان حظ الانثيين
فكيف يحسن ارادفه بقوله فان كن نساء وهو لبيان حظ الاناث والجواب من وجهين الاول ان بيانات
قوله للذكر مثل حظ الانثيين دال على ان حظ الانثيين هو الثلثان فلما ذكر ما دل على حكم الانثيين قال
بعده فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك على معنى فان كن جماعة بالغات ما بلغن من العدد فلهن
ما للبنتين وهو الثلثان ليعلم ان حكم الجماعة حكم البنتين بغير تفاوت فثبت ان هذا العطف مناسب الثاني
انه قد تقدم ذكر الابنتين فكفى هذا القدر في حسن هذا العطف السؤال الثاني هل يصح ان يكون الضمير
في كن وكانت مبهمين ويكون نساء وواحدة تفسيرا لهما على ان كان تامة الجواب ذكر صاحب الكشاف انه ليس
ببعيد السؤال الثالث النساء جمع واقل الجمع ثلاثة فالنساء يجب ان يكون فوق اثنتين فما الفائدة في التقييد

بقوله فوق اثنتين الجواب من يقول اقل الجمع اثنان فهذه الاية حجته ومن يقول هو ثلاثة قال هذا تأكيد
كما في قوله انما يأكلون في بطونهم نارا وقوله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد اما قوله وان كانت واحدة
فلها النصف فنقول قرأ نافع واحدة بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع فعلى كان التامة والاختيار
النصب لان التي قبلها لها خبر منصوب وهو قوله فان كن نساء والتقدير فان كن اي المتروكات او الوارثات
نساء فكذا ههنا التقدير وان كانت المتروكة واحدة وقرأ زيد بن علي النصف بضم النون قوله تعالى ولابويه
لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الاولاد ذكر بعده ميراث
الابوين وفي الاية مسائل المسألة الاولى قرأ الحسن ونعيم بن ميسرة السدس بالتخفيف وكذلك
الربع والثمن المسألة الثانية اعلم ان للابوين ثلاثة احوال الحالة الاولى ان يحصل معهما ولد وهو المراد
من هذه الاية واعلم انه لا نزاع في ان اسم الولد يقع على الذكر والانثى فهذه الحالة يمكن وقوعها على ثلاثة
اوجه احدها ان يحصل مع الابوين ولد ذكر واحدا واكثر من واحد فههنا للابوين لكل واحد منهما السدس
وثانيها ان يحصل مع الابوين بنتان او اكثر وههنا الحكم ما ذكرناه ايضا وثالثها ان يحصل مع الابوين بنت
واحدة فههنا النصف وللام السدس وللاب السدس بحكم هذه الاية والسدس الباقي ايضا للاب بحكم للبنت
التعصيب وههنا سؤالات السؤال الاول لا شك ان حق الوالدين على الانسان اعظم من حق ولده عليه وقد
بلغ حق الوالدين الى ان قرن الله طاعته بطاعتهما فقال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا
واذا كان كذلك فما السبب في انه تعالى جعل نصيب الاولاد اكثر ونصيب الوالدين اقل والجواب عن هذا في نهاية
الحسن والحكمة وذلك لان الوالدين ما بقي من عمرهما الا القليل فكان احتياجهما الى المال قليلا واما الاولاد
فهم في زمان الصبا فكان احتياجهم الى المال كثيرا فظهر الفرق السؤال الثاني الضمير في قوله ولابويه
الى ماذا يعود الجواب انه ضمير عن غير مذكور والمراد لابوي الميت السؤال الثالث ما المراد بالابوين
الجواب هما الاب والام لان الاصل في الام ان يقال لها ابة فابوان تثنية اب وابة السؤال الرابع كيف
تركيب هذه الاية الجواب قوله لكل واحد منهما بدل من قوله لابويه بتكرير العامل وفائدة هذا البدل انه
لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه فان قيل فهلا قيل ولكل واحد من ابويه السدس قلنا لان
في الابدال والتفصيل بعد الاجمال تأكيدا وتشديدا والسدس مبتدأ وخبره لابويه والبدل متوسط بينهما
للبيان قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان
هذا هو الحالة الثانية من احوال الابوين وهو ان لا يحصل معهما احد من الاولاد ولا يكون هناك وارث
سواهما وهو المراد من قوله وورثه ابواه فههنا للام الثلث وذلك فرضها والباقي للاب وذلك لان قوله
وورثه ابواه ظاهره مشعر بانه لا وارث له سواهما واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما فاذا كان نصيب
الام هو الثلث وجب ان يكون الباقي وهو الثلثان للاب فههنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الانثيين
كما في حق الاولاد ويتفرع على ما ذكرنا فرعان الاول ان الاية السابقة دلت على ان فرض الاب هو السدس
وفي هذه الصورة يأخذ الثلثين الا انه ههنا يأخذ السدس بالفرضية بالتعصيب الثاني انه لما ثبت والنصف
انه يأخذ النصف بالتعصيب في هذه الصورة وجب ان يكون الاب اذا انفرد ان يأخذ كل المال لان خاصية
العصبة هو ان يأخذ الكل عند الانفراد هذا كله اذا لم يكن للميت وارث سوى الابوين اما اذا ورثه ابواه مع
احد الزوجين فمذهب اكثر الصحابة الى ان الزوج يأخذ نصيبه ثم يدفع ثلث ما بقي الى الام ويدفع الباقي الى الاب
وقال ابن عباس يدفع الى الزوج نصيبه والى الام الثلث ويدفع الباقي الى الاب وقال لا اجد في كتاب الله
ثلث ما بقي وعن ابن سيرين انه وافق ابن عباس في الزوجة والابوين وخالفه في الزوج والابوين لانه
لانه يفضي الى ان يكون للانثى مثل حظ الذكر واما في الزوجة فانه لا يفضي الى ذلك وحجة الجمهور وجوه
الاول ان قاعدة الميراث متى اجتمع الرجل والمرأة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الانثيين الا ترى ان
الابن مع البنت كذلك قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وايضا الاخ مع الاخت
كذلك قال تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وايضا الام مع الاب كذلك
لانا بينا انه اذا كان لا وارث غيرهما فللام الثلث وللاب الثلثان اذا ثبت هذا فنقول اذا اخذ الزوج نصيبه
وجب ان يبقى الباقي بين الابوين اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين الثاني ان الابوين يشبهان شريكين بينهما مال
فاذا صار شيء منه مستحقا بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق الاول الثالث ان الزوج انما اخذ سهمه بحكم
عقد النكاح لا بحكم القرابة فاشبه الوصية في قسمة الباقي الرابع ان المرأة اذا خلفت زوجها وابوين
فللزوج النصف فلو دفعنا الثلث الى الام والسدس الى الاب لزم ان يكون للانثى مثل حظ الذكرين وهذا
خلاف قوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان الوجوه الثلاثة الاول يرجع حاصلها الى تخصيص عموم القرآن
بالقياس اما الوجه الرابع فهو تخصيص لاحد العمومين بالعموم الثاني المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي
فلامه بكسر الهمزة والميم وشرطوا في جواز هذه الكسرة ان يكون ما قبلها حرفا مكسورا او ياء اما الاول
فكقوله تعالى في بطون امهاتكم واما الثاني فكقوله في امها رسولا واذا لم يوجد هذا الشرط فليس
الا الضم كقوله وجعلنا ابن مريم وامه اية واما الباقون فانهم قرؤا بضم الهمزة اما وجه من قرأ بالكسرة
قال الزجاج انهم استثقلوا الضمة بعد الكسرة في قوله فلامه وذلك لان اللام لشدة اتصالها بالاسم
صار المجموع كانه كلمة واحدة وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين فلا جرم جعلت الضمة
كسرة واما وجه من قرأ الهمزة بالضم فهو انه اتى بها على الاصل ولا يلزم منه استعمال فعل لان اللام في حكم
المنفصل قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس اعلم ان هذا هو الحالة الثالثة من احوال الابوين وهي ان
يوجد معهما الاخوة والاخوات وفي الاية مسائل المسألة الاولى اتفقوا على ان الاخت الواحدة لا تحجب الام

من الثلث

من الثلث الى السدس واتفقوا على ان الثلاثة يحجبون واختلفوا في الاخوين فالاكثرون من الصحابة ذهبوا
الى القول باثبات الحجب كما في الثلاثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في حق الواحد حجة ابن عباس ان الاية دالة على
ان هذا الحجب مشروط بوجود الاخوة ولفظ الاخوة جمع واقل الجمع ثلاثة على ما ثبت في اصول الفقه
واذا لم يوجد الثلاثة لم يحصل شرط الحجب فوجب ان لا يحصل الحجب روي ان ابن عباس قال لعثمان لم صار
الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس وانما قال الله فان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك
ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضي به قبلي ومضى في الامصار واعلم ان في هذه الحكاية
دلالة على ان اقل الجمع ثلاثة لان ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان وعثمان ما انكره وهما كانا من صميم العرب ومن
علماء اللسان فكان اتفاقهما حجة في ذلك واعلم ان للعلماء في اقل الجمع قولان الاول ان اقل الجمع اثنان وهو
قول القاضي ابي بكر الباقلاني واحتج عليه بوجوه احدها قوله فقد صغت قلوبكما ولا يكون للانسان
الواحد اكثر من قلب وثانيها قوله وان كن نساء فوق اثنتين والتقييد بقوله فوق اثنتين انما يحسن لو كان
لفظ النساء صالحا للاثنين وثالثها قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والقائلون بهذا المذهب زعموا ان
ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالاخوين الا ان الذي نصرناه في اصول الفقه ان اقل الجمع ثلاثة وعلى هذا التقدير
فظاهر الكتاب لا يوجب الحجب بالاخوين وانما الموجب لذلك هو القياس وتقديره ان نقول الاختان يوجبان
الحجب واذا كان كذلك فالاخوان وجب ان يحجبا ايضا انما قلنا ان الاختين يحجبان وذلك لانا رأينا ان الله تعالى
نزل الاثنين من النساء منزلة الثلاث في باب الميراث الا ترى ان نصيب البنتين ونصيب الثلاث هو الثلثان
وايضا نصيب الاختين ونصيب الثلاث هو الثلثان وكذلك نصيب الاختين من الام ونصيب الثلاث هو
الثلث فهذا الاستقراء يوجب ان يحصل الحجب بالاختين كما انه حصل بالاخوات الثلاث فثبت ان الاختين يحجبان
واذا ثبت ذلك في الاختين لزم ثبوته في الاخوين لانه لا قائل بالفرق فهذا احسن ما يمكن ان يقال في هذا
الموضع وفيه اشكال لان اجراء القياس في التقديرات صعب لانه غير معقول المعنى فيكون ذلك محض
تشبيه من غير جامع ويمكن ان يقال لا نتمسك به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء لان الكثرة امارة
العموم الا ان هذا الطريق في غاية الضعف واعلم انه تأكد هذا باجماع الناس على سقوط مذهب ابن
عباس والاصح في اصول الفقه ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة المسألة الثانية الاخوة اذا حجبوا الام
من الثلث الى السدس فهم لا يرثون شيئا البتة بل يأخذ الاب كل الباقي وهو خمسة اسداس سدس بالفرضية والباقي
بالتعصيب وقال ابن عباس الاخوة يأخذون السدس الذي حجبوا الام عنه وما بقي فللاب وحجته على ان الاستقراء
دل على ان من لا يرث لا يحجب فهؤلاء الاخوة لما حجبوا وجب ان يرثوا وحجة الجمهور ان عند عدم الاخوة كان
المال ملكا للابوين وعند وجود الاخوة لم يذكرهم الله تعالى الا بانهم يحجبون الام من الثلث الى السدس ولا يلزم
من كونه حاجبا كونه وارثا فوجب ان يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الابوين كما كان قبل ذلك قوله تعالى
من بعد وصية يوصي بها او دين اعلم ان مسائل الوصايا نذكر في خاتمة هذه الايات وههنا مسائل المسألة الاولى
اعلم انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد والوالدين قال من بعد وصية يوصي بها او دين اي هذه الانصباء انما تدفع
الى هؤلاء اذا فضل عن الوصية والدين وذلك لان اول ما يخرج من التركة الدين حتى لو استغرق الدين كل المال
الميت لم يكن للورثة فيه حق فاذا لم يكن دين او كان الا انه قضي وفضل بعده شيء فان اوصى الميت بوصية اخرجت
الوصية من ثلث ما فضل ثم قسم الباقي ميراثا على فرائض الله تعالى المسألة الثانية روي عن علي رضي الله عنه
انكم تقرؤن الوصية قبل الدين وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية واعلم ان
مراده صلى الله عليه وسلم التقديم في الذكر واللفظ وليس مراده ان الاية تقتضي تقديم الوصية على الدين
في الحكم لان كلمة او لا تفيد الترتيب البتة واعلم ان الحكمة في تقديم الوصية على الدين في اللفظ من وجهين
الاول ان الوصية مال يؤخذ بغير عوض فكان اخراجها شاقا على الورثة فكان اداؤها مظنة للتفريط بخلاف
الدين فان نفوس الورثة مطمئنة الى ادائه فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ
حثا على ادائها وترغيبا في اخراجها ثم اكد في ذلك الترغيب بادخال كلمة او على الدين تنبيها على انهما في وجوب
الاخراج على السوية الثاني ان سهام المواريث كما انها تؤخر عن الدين فكذلك تؤخر عن الوصية الا ترى
انه اذا اوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث الى الموصى له فجمع الله بين ذكر الدين وبين
ذكر الوصية ليعلم ان سهام الميراث معتبرة بعد الوصية كما هي معتبرة بعد الدين بل فرق بين الدين وبين
الوصية من جهة اخرى وهي انه لو هلك من المال شيء دخل النقصان في انصباء اصحاب الوصايا وفي انصباء
اصحاب الارث وليس كذلك الدين فانه لو هلك من المال شيء استوفى الدين كله من الباقي وان استغرق بطل
حق الموصى له وحق الورثة جميعا فالوصية تشبه الارث من وجه والدين من وجه اخر اما مشابهتها بالارث
فلما ذكرنا انه متى هلك من المال شيء دخل النقصان في انصباء اصحاب الوصية والارث واما مشابهتها بالدين
فلان سهام اهل المواريث معتبرة بعد الوصية كما انها معتبرة بعد الدين المسألة الثالثة لقائل ان يقول ما معنى او
ههنا وهلا قيل من بعد وصية يوصى بها ودين الجواب من وجهين الاول ان او معناها الاباحة كما
لو قال قائل جالس الحسن او ابن سيرين والمعنى ان كل واحد منهما اهل ان يجالس فان جالست الحسن
فانت مصيب او ابن سيرين فانت مصيب وان جمعتهما فانت مصيب اما لو قال جالس الرجلين فان جالست
واحدا منهما دون الاخر فانت غير مصيب فكذلك ههنا لو قال من بعد وصية ودين وجب
في كل مال ان يحصل فيه الامران ومعلوم انه ليس كذلك اما اذا ذكر بلفظ او كان المعنى ان احدهما
ان كان فالميراث بعده وكذلك ان كانا كلاهما الثاني انه لو قيل بالواو دخلت على المقصود ولو
ولا تقطع منهما اما او كقوله وحرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم

وكانت او ههنا بمعنى الواو فكذا قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين لما كان فى معنى الاستثناء صار كانه قال الا ان يكون هناك وصية او دين فيكون المراد بعدهما جميعا المسئلة الرابعة قرأ ابن كثير وابن عامر وابو بكر عن عاصم يوصى بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله وقرأ نافع وابو عمرو وحمزة والكسائى بكسر الصاد اضافة الى الموصى وهو الاختيار بدليل قوله مما ترك ان كان له ولد قوله تعالى آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله

اعلم ان هذا كلام معترض بين ذكر الوارثين وانصبائهم وبين قوله فريضة من الله ومن حق الاعتراض ان يؤكد ما اعترض بينه ويناسبه فنقول انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد وانصباء الابوين وكانت تلك الانصباء مختلفة والعقول لا تهتدى الى كمية تلك التقديرات والانسان ربما خطر بباله ان القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت انفع له واصلح لا سيما وقد كانت قسمة العرب للمواريث على غير هذا الوجه وانهم كانوا يورثون الرجال الاقوياء وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء فالله تعالى ازال هذه الشبهة بان قال انكم تعلمون ان عقولكم لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم فى شئ انه اصلح لكم وكان ذلك الشئ عين المضرة وربما اعتقدتم فيه انه عين المضرة وكان ذلك الشئ عين المصلحة واما الاله الرحيم الحكيم فهو العالم بمغيبات الامور وعواقبها فكانه قيل ايها الناس اتركوا تقدير المواريث بالمقادير التى يستحسنها عقولكم وكونوا مطيعين لامر الله فى هذه التقديرات التى قدرها لكم فقوله آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اشارة الى ترك ما يميل اليه الطبع من قسمة المواريث على الورثة وقوله فريضة من الله اشارة الى وجوب الانقياد لهذه القسمة التى قدرها الشرع وقضى بها وذكروا فى المراد من قوله اقرب لكم نفعا وجوها الاول المراد اقرب لكم نفعا فى الآخرة قال ابن عباس ان الله تعالى ليشفع المؤمنين بعضهم فى بعض فاطوعكم لله عز وجل من الآباء والابناء ارفعكم درجة فى الجنة فان كان الوالد ارفع درجة فى الجنة من ولده رفع الله اليه ولده بمسألته لتقر بذلك عينه وان كان الولد ارفع درجة من والديه رفع الله اليه والديه فقال لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا لان احدهم لا يعرف ان انتفاعه فى الجنة بهذا اكثر ام بذاك الثانى المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض فى الدنيا من جهة ما وجب من الانفاق عليه والتربية له والذب عنه والثالث المراد جواز ان يموت هذا قبل ذلك فيرثه وبالضد قوله تعالى فريضة من الله وهو منصوب نصب المصدر المؤكد اى فرض ذلك فرضا ان الله كان عليما حكيما والمعنى ان قسمة الله لهذه المواريث اولى من القسمة التى تميل اليها طباعكم لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فى قسمة المواريث من المصالح وانه حكيم لا يأمر الا بما هو الاصلح الاحسن ومتى كان الامر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث اولى من القسمة التى تريدونها وههنا نظير قوله للملائكة انى اعلم ما لا تعلمون فان قيل لم قال كان عليما حكيما مع انه كان الآن كذلك قلنا قال الخليل الخبر عن الله بهذه الالفاظ كالخبر بالحال والاستقبال لانه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان قال سيبويه القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا واحسانا تعجبوا فقيل لهم ان الله كان كذلك اى لم يزل موصوفا بهذه الصفات قوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها او دين ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها او دين

اعلم انه تعالى اورد اقسام الورثة فى هذه الآيات على احسن الترتيبات وذلك لان الوارث اما ان يكون متصلا بالميت بغير واسطة او بواسطة فان اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال اما ان يكون هو النسب او الزوجية فحصل ههنا اقسام ثلاثة اشرفها واعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب وذلك هو قرابة الولادة ويدخل فيها الاولاد والوالدان فالله تعالى قدم حكم هذا القسم وثانيها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية وهذا القسم متأخر فى الشرف عن القسم الاول لان الاول ذاتى والثانى عرضى والذاتى اشرف من العرضى وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التى نحن الآن فى تفسيرها وثالثها الاتصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متأخر عن القسمين الاولين لوجوه احدها ان الاولاد والوالدين والازواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية واما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية وثانيها ان القسمين الاولين ينتسب كل واحد منهما الى الميت بغير واسطة والكلالة ينتسب الى الميت بواسطة والثابت ابتداء اشرف من الثابت بواسطة وثالثها ان مخالطة الانسان بالوالدين والاولاد والزوج والزوجة اكثر واتم من مخالطته بالكلالة وكثرة المخالطة مظنة الالفة والشفقة وذلك يوجب شدة الاهتمام باحوالهم فلهذه الاسباب الثلاثة واشباهها اخر الله تعالى ذكر مواريث الكلالة عن ذكر القسمين الاولين فما احسن هذا الترتيب وما اشد انطباقه على قوانين المعقولات وفى الآية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى جعل فى النسب حظ الرجل مثل حظ الانثيين كذلك جعل فى الموجب السببى حظ الرجل مثل حظ الانثيين واعلم ان الواحد والجماعة سواء فى الربع والثمن والولد من ذلك الزوج ومن غيره سواء فى الرد من النصف الى الربع او من الربع الى الثمن وانه لا فرق فى الولد بين الذكر والانثى ولا فرق بين الابن وابن الابن والبنت وبنت الابن المسئلة الثانية قال الشافعى يجوز للزوج غسل زوجته وقال ابو حنيفة لا يجوز حجة الشافعى انها بعد الموت زوجته فيحل له غسلها بيان انها زوجته قوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم سماها زوجة حال ما اثبت للزوج نصفها وانما يثبت للزوج نصف مالها عند موتها فوجب ان تكون زوجة له بعد موتها واذا ثبت هذا وجب ان يحل له غسلها لانها قبل الزوجية ما كان يحل له غسلها وعند حصول الزوجية حل غسلها والدوران دليل العلية ظاهرا حجة ابى حنيفة انها ليست زوجة له فلا يحل له غسلها بيان عدم الزوجية انها لو كانت زوجة له لحل له بعد موتها وطؤها لقوله تعالى الا على ازواجهم وبيان انه لا يثبت حل الغسل لانه لو ثبت لثبت اما مع حل النظر وهو باطل لقوله عليه السلام غضوا ابصاركم الا عن ذلك او بدون حل النظر وهو باطل بالاجماع والجواب انا عارضنا الانثيان بالزوجية وعدمها وجب الترجيح

فنقول

فنقول لو لم تكن زوجة لكان قوله نصف ما ترك ازواجكم مجازا ولو كانت زوجة مع انه لا يحل وطؤها لزم التخصيص وقد ذكرنا فى اصول الفقه ان التخصيص اولى فكان الترجيح من جانبنا كيف وقد علمنا انه فى صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطء مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان وعند اشتغالها باداء الصلوة المفروضة والحج المفروض وعند كونها فى العدة عن الوطء بالشبهة وايضا قد بينا فى الخلافيات ان حل الوطء ثبت على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة فبعد الموت لم يبق شئ من تلك المصالح فعاد الى اصل الحرمة اما حل الغسل فان ثبوته بعد الموت منشاء للمصالح الكثيرة فوجب القول ببقائه المسئلة الثالثة فى الآية ما يدل على فضل الرجل على النساء لانه تعالى حيث ذكر الرجال فى هذه الآية ذكرهم على سبيل المخاطبة وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة وايضا الله تعالى خاطب الرجال فى هذه الآية سبع مرات وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة اقل من ذلك وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء وما احسن ما راعى هذه الدقيقة لانه تعالى فضل الرجال على النساء فى النصيب ونبه بهذه الدقيقة على مزيد فضلهم عليهن قوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم

اعلم ان هذه الآية فى شرح توريث القسم الثالث من اقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينتسبون الى الميت بواسطة وفى الآية مسائل المسئلة الاولى كثر اقوال الصحابة فى تفسير الكلالة واختيار ابى بكر الصديق رضى الله عنه انها عبارة عمن سوى الوالدين والولد وهذا هو المختار والقول الصحيح واما عمر رضى الله عنه فانه كان يقول الكلالة من سوى الولد وروى انه لما طعن قال كنت ارى ان الكلالة من لا ولد له وانا استحيى ان اخالف ابا بكر الصديق رضى الله عنه الكلالة ما عدا الوالدين والولد وعن عمر رضى الله عنه فيه رواية اخرى وهى التوقف وكان يقول ثلاثة لان يكون بينهن الرسول صلى الله عليه وسلم لنا احب الى من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربوا والذى يدل على صحة قول ابى بكر الصديق رضى الله عنه وجوه الاول التمسك باشتقاق لفظ الكلالة وفيه وجوه الاول ان يقال كلت الرحم بين فلان وفلان اذا تباعدت القرابة وحمل فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعد فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه الثانى يقال كل الرجل يكل كلا وكلالة اذا اعيى وذهبت قوته ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لا من جهة الولادة وذلك لانا بينا ان هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف وبهذا يظهر انه يبعد ادخال الوالدين فى الكلالة لان انتسابهما الى الميت بغير واسطة الثالث الكلالة فى اصل اللغة عبارة عن الاحاطة ومنه الاكليل لاحاطته بالرأس ومنه الكل لاحاطته بما يدخل فيه ويقال تكلل السحاب اذا صار محيطا بالجوانب اذا عرفت هذا فنقول من عدا الوالدين والولد انما سموا بالكلالة لانهم كالدائرة المحيطة بالانسان وكالاكليل المحيط برأسه اما قرابة الولادة فليس كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض ويتولد البعض من البعض كالشئ الواحد الذى يتزايد على نسق واحد ولهذا قال الشاعر نسب تتابع كابرا عن كابر كالرمح انبوبا على انبوب فاما القرابة المغايرة لقرابة الولادة وهى كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فانما يحصل لنسبهم اتصال واحاطة بالمنسوب اليه فثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية ان الكلالة عبارة عمن عدا الوالدين والولد الحجة الثانية انه تعالى ما ذكر لفظ الكلالة فى كتابه الا فى هذه السورة فى موضعين احدهما فى هذه الآية والثانى فى آخر السورة وهو قوله قل الله يفتيكم فى الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على ان الكلالة من لا ولد له فقط قال لان المذكور ههنا فى تفسير الكلالة هو انه ليس له ولد الا انا نقول هذه الآية تدل على ان الكلالة من لا والد له ولا ولد وذلك لان الله تعالى حكم بتوريث الاخوة والاخوات حال كون الميت كلالة ولا شك ان الاخوة والاخوات لا يرثون حال وجود الابوين فوجب ان لا يكون الميت كلالة حال وجود الابوين الحجة الثالثة انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين فى الآيات المتقدمة ثم اتبعها بذكر الكلالة وهذا الترتيب يقتضى ان تكون الكلالة من عدا الوالدين والولد الحجة الرابعة قول الفرزدق ورثتم قناة الملك لا عن كلالة عن ابنى مناف عبد شمس وهاشم دل هذا البيت على انهم ما ورثوا الملك عن الكلالة ودل على انهم ورثوها عن آبائهم وهذا يوجب ان لا يكون الاب داخلا فى الكلالة المسئلة الثانية الكلالة قد تجعل وصفا للوارث وللمورث فاذا جعلناها وصفا للوارث فالمراد من سوى الاولاد والوالدين واذا جعلناها وصفا للمورث فالمراد الذى يرثه من سوى الوالدين والاولاد اما بيان ان هذا اللفظ مستعمل فى الوارث فالدليل عليه ما روى جابر قال مرضت مرضا اشفيت منه على الموت فاتانى النبى صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله انى رجل لا يرثنى الا كلالة واراد به انه ليس له والد ولا ولد واما انه مستعمل فى المورث فالبيت الذى رويناه عن فرزدق فان معناه انكم ما ورثتم الملك عن الاعمام بل عن الآباء فسمى العم كلالة وهو ههنا مورث لا وارث اذا عرفت هذا فنقول المراد من الكلالة فى هذه الآية الميت الذى لا يخلف الوالدين والولد لان هذا الوصف انما كان معتبرا فى الميت الذى هو المورث لا فى الوارث الذى لا يختلف حاله بسبب ان يكون له ولد او والد ام لا المسئلة الثالثة يقال رجل كلالة وامرأة كلالة وقوم كلالة لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر كالدلالة والوكالة اذا عرفت هذا فنقول اذا جعلناها صفة للوارث او المورث كان بمعنى ذى كلالة كما تقول فلان من قرابتى تريد من ذى قرابتى قال صاحب الكشاف ويجوز ان يكون صفة كالهجاجة والفقاقة للاحمق المسئلة الرابعة قوله يورث فيه احتمالان الاول ان يكون ذلك مأخوذا من ورثه الرجل يرثه وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الموروث منه وفى انتصاب كلالة وجوه احدها النصب على الحال والتقدير يورث حال كونه كلالة فالكلالة مصدر وقع موقع الحال تقديره يورث

متكلل النسب وثانيها ان يكون قوله يورث صفة لرجل وكلالة خبر كان والتقدير وان كان رجل يورث منه كلالة وثالثها ان يكون مفعولا له اي يورث لاجل كونه كلالة الوجه الثاني في قوله يورث ان يكون ذلك ماخوذا من اورث يورث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو المورث وانتصاب كلالة على هذا التقدير ايضا يكون على الوجوه المذكورة المسئلة الخامسة قرأ الحسن وابو رجاء العطاردي يورث ويورّث بالتخفيف والتشديد على بناء للفاعل اما قوله تعالى وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس ففيه مسئلتان المسئلة الاولى ههنا سؤال وهو انه تعالى قال وان كان رجل يورث كلالة او امرأة ثم قال وله اخ فكنى عن الرجل وما كنى عن المرأة فما السبب فيه والجواب قال الفراء هذا جائز فانه اذا جاء حرفان في معنى واحد باو جاز اسناد التفسير الى ايهما اريد ويجوز اسناده اليهما ايضا تقول من كان له اخ او اخت فليصله يذهب الى الاخ فليصلها يذهب الى الاخت وان قلت فليصلهما جاز ايضا المسئلة الثانية اجمع المفسرون ههنا على ان المراد من الاخ والاخت الاخ والاخت من الام وكان سعد بن ابي وقاص يقرأ وله اخ او اخت من الام وانما حكموا بذلك لانه تعالى قال في اخر السورة قل الله يفتيكم في الكلالة فاثبت للاختين الثلثين وللاخوة كل المال وههنا اثبت للاخوة والاخوات الثلث فوجب ان يكون المراد من الاخوة والاخوات ههنا غير الاخوة والاخوات في تلك الاية والمراد ههنا الاخوة والاخوات من الام فقط وهناك الاخوة والاخوات من الاب والام او من الاب ثم قال تعالى فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث فبين ان نصيبهم كانوا لا يزداد على الثلث ثم قال تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان ظاهر هذه الاية يقتضي جواز الوصية بكل المال وباي بعض اريد ومما يوافق هذه الاية من الاحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرء مسلم له مال يوصى به تمر عليه ليلتان الا ووصيته مكتوبة عنده فهذا الحديث ايضا يدل على الاطلاق في الوصية كيف اريد الا انا نقول هذه العمومات مخصوصة من وجهين الاول في قدر الوصية فانه لا يجوز الوصية بكل المال بل لا بد له القرآن والسنة اما القرآن فالايات الدالة على الميراث مجملا ومفصلا اما المجمل فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومعلوم ان الوصية بكل المال يقتضي نسخ هذا النص واما المفصل فهي ايات المواريث كقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه ايضا قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم واما السنة فهي الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله عليه السلام الثلث والثلث كثير انك ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس واعلم ان هذا الحديث يدل على احكام احدها ان الوصية غير جائزة في اكثر من الثلث وثانيها ان الاولى النقصان من الثلث لقوله والثلث كثير وثالثها انه اذا ترك القليل من المال وورثته فقراء فالافضل ان لا يوصى بشيء لقوله عليه السلام ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ورابعها فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن له وارث لان المنع منه لاجل الورثة فعند عدمهم وجب الجواز الوجه الثاني تخصيص عموم هذه الاية في الموصى له وذلك لانه لا يجوز الوصية لوارث قال عليه السلام الا لا وصية لوارث المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه اذا اخر الزكوة والحج حتى مات يجب اخراجهما من التركة وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يجب حجة الشافعي ان الزكوة الواجبة والحج الواجب دين فيجب اخراجه من التركة بهذه الاية وانما قلنا انه دين لان اللغة تدل عليه والشرع ايضا يدل عليه اما اللغة فهو ان الدين عبارة عن الامر الموجب للانقياد قيل في الدعوات المشهورة يا من دانت له الرقاب اي انقادت واما الشرع فلانه روي عن الخثعمية لما سئلت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج الذي كان على ابيها فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزئ فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء اذا ثبت انه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين قال ابو بكر الرازي المذكور في الاية الدين المطلق والنبي صلى الله عليه وسلم سمى الحج دين الله والاسم المطلق لا يتناول المقيد قلنا هذا في غاية الركاكة لانه لما ثبت ان هذا دين وثبت بحكم الاية ان الدين مقدم على الميراث لزم المقصود لا محالة وحديث الاطلاق والتقييد كلام مهمل لا يقدح في هذا المطلوب المسئلة الثالثة اعلم ان قوله غير مضار نصب على الحال اي يوصي بها غير مضار لورثته واعلم ان الضرار في الوصية يقع على وجوه احدها ان يوصي باكثر من الثلث وثانيها ان يقر بكل ماله او ببعضه لاجنبي وثالثها ان يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعا للميراث عن الورثة ورابعها ان يقر بان الدين الذي كان له على غيره قد استوفاه ووصل اليه وخامسها ان يبيع شيئا بثمن بخس او يشتري شيئا بثمن غال كل ذلك لغرض ان لا يصل المال الى الورثة وسادسها ان يوصي بالثلث لا لوجه الله ولكن لغرض تنقيص حقوق الورثة فهذا هو وجوه الاضرار في الوصية واعلم ان العلماء قالوا الاولى ان يوصي بالاقل من الثلث قال علي لان اوصي بالخمس احب الي من الربع ولان اوصي بالربع احب الي من ان اوصي بالثلث فقال النخعي قبض رسول الله عليه السلام ولم يوص وقبض ابو بكر واوصى فان اوصى انسان فحسن وان لم يوص فحسن ايضا واعلم ان الاولى بالانسان ان ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فان كان ماله قليلا وفي الورثة كثرة لم يوص وان كان في المال كثرة اوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده في القلة والكثرة المسئلة الرابعة روى عكرمة عن ابن عباس انه قال الاضرار في الوصية من الكبائر واعلم انه يدل على ذلك القرآن والسنة والمعقول اما القرآن فقوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله قال ابن عباس في الوصية ومن يعص الله ورسوله في الوصية واما السنة فروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله عليه السلام الاضرار في الوصية من الكبائر وعن شهر بن حوشب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل بعمل

خثعم ابو قبيلة

هل الجنة سبعين سنة وجار في وصيته ختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال عليه السلام من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة ومعلوم ان الزيادة في الوصية قطع من الميراث واما المعقول فهو ان مخالفة امر الله عند القرب من الموت تدل على جراءة شديدة على الله تعالى وتمرد عظيم من الانقياد لتكاليفه وذلك من اكبر الكبائر ثم قال تعالى وصية من الله وفيه سؤالان الاول كيف انتصاب قوله وصية الجواب فيه من وجوه الاول انه مصدر موكد اي يوصيكم الله بذلك وصية كقوله فريضة من الله الثاني ان تكون منصوبة بقوله غير مضار اي لا تضار وصية الله في ان الوصية يجب ان لا تزداد على الثلث الثالث ان يكون التقدير وصية من الله بالاولاد وان لا يدعهم عالة يتكففون وجوه الناس بسبب الاسراف في الوصية وينصر هذا الوجه قراءة الحسن غير مضار وصية بالاضافة السؤال الثاني لم جعل خاتمة الاية الاولى فريضة من الله وخاتمة هذه الاية وصية من الله الجواب لان لفظ الفرض اقوى واكد من لفظ الوصية فختم شرح ميراث الاولاد بذكر الفريضة وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على ان الكل وان كان واجبا لرعاية الا ان القسم الاول وهو رعاية حال الاولاد اولى ثم قال تعالى والله عليم حليم اي عليم بمن جار او عدل في وصيته حليم عن الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد شديد

قوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين في الاية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا في الطاعة وترهيبا عن المعصية فقال تلك حدود الله وفيه بحثان احدهما ان قوله تلك اشارة الى ماذا فيه قولان الاول انه اشارة الى ماذكره الله من قسمة المواريث وهو قول ابي مسلم والثاني اشارة الى كل ما ذكره من اول السورة الى ههنا من بيان اموال الايتام واحكام الانكحة واحوال المواريث وهو قول الاصم وحجة القول الاول ان الضمير يعود الى اقرب المذكورات وحجة القول الثاني ان عوده الى الاقرب اذا لم يمنع من عوده الى الابعد وجب عوده الى الكل البحث الثاني ان المراد بحدود الله المقدرات التي ذكرها وبينها وحد الشيء طرفه الذي به يمتاز عن غيره ومنه حدود الدار والقول الدال على حقيقة الشيء يسمى حدا له لان ذلك القول يمنع غيره من الدخول ويميزه عن كل ما سواه المسئلة الثانية قال بعضهم ومن يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله ورسوله مختص بمن اطاع وعصى في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة وقال المحققون بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره وذلك لان اللفظ عام فوجب ان يتناول الكل اقصى ما في الباب انه هذا العام انما ذكر عقيب تكاليف خاصة الا ان هذا القدر لا يقتضي تخصيص العموم الا ترى ان الوالد قد يقبل على ولده ويوبخه في امر مخصوص ثم يقول له احذر عن مخالفتي ومعصيتي ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الامور فكذا ههنا المسئلة الثالثة قرأ نافع وابن عامر ندخله جنات ندخله نارا بالنون في الحرفين والباقون بالياء اما الاول فعلى طريقة الالتفات كما في قوله بل الله موليكم ثم قال سنلقي بالنون واما الثاني فوجهه ظاهر المسئلة الرابعة ههنا سؤال وهو ان قوله يدخله جنات انما يليق بالواحد ثم قوله بعد ذلك خالدين فيها انما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما الجواب ان كلمة من في قوله من يطع الله مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان المسئلة الخامسة انتصب خالدين وخالدا على الحال من الهاء في ندخله والتقدير ندخله خالدا في النار المسئلة السادسة قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان فساق اهل الصلوة يبقون مخلدين في النار وذلك لان قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده اما ان يكون مخصوصا بمن تعدى في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود المواريث او يدخل فيها ذلك وغيره وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى في حدود المواريث في هذا الوعيد وذلك عام فيمن تعدى وهو من اهل الصلوة او ليس من اهل الصلوة فدلت هذه الاية على القطع بالوعيد وعلى ان الوعيد مخلد لا يقال ان هذا الوعيد مختص بمن تعدى جميع حدود الله وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر فانه هو الذي تعدى جميع حدود الله لانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول انا لو حملنا هذه الاية على تعدي جميع حدود الله خرجت الاية عن الفائدة لانه تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية فتعدي جميع حدوده هو ان يترك جميع هذه النواهي وتركها انما يكون بان يأتي اليهودية والمجوسية والنصرانية معا وذلك محال فثبت ان تعدي جميع حدود الله محال فلو كان المراد من الاية ذلك لخرجت الاية عن كونها مفيدة فعلمنا ان المراد منه تعدي اي حدود كان من حدود الله الثاني هو ان هذه الاية مذكورة عقيب ايات قسمة المواريث فيكون المراد من قوله ويتعد حدوده تعدي حدود الله في الامور المذكورة في هذه الايات وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال هذا منتهى تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسئلة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة ولا باس بان نعيد طرفا منها في هذا الموضع فنقول اجمعنا على ان هذا الوعيد مخصوص بعدم التوبة لان الدليل دل على انه اذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد فكذلك يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو فان بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على حصول العفو ثم نقول هذا العموم مخصوص بالكافر ويدل عليه وجهان الاول انا اذا قلنا لكم ما الدليل على ان كلمة من في معرض الشرط يفيد العموم قلتم الدليل عليه انه يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فنقول ان صح هذا الدليل فهو يدل على ان قوله ومن يعص الله ورسوله مختص بالكافر لان جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال ومن يعص الله ورسوله الا في الكفر والا في الفسق وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فهذا يقتضي ان قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فيه جميع انواع المعاصي والقبائح وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر وقوله الاتيان بجميع المعاصي محال لان الاتيان باليهودية والنصرانية

معا محال فنقول ظاهر اللفظ يقتضي العموم الا اذا قام مخصص عقلي او شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوي ماذكرناه الوجه الثاني في بيان ان هذه الاية مختصة بالكفار ان قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب وقوله ويتعد حدوده لو كان المراد منه عين ذلك لزم التكرار وهو خلاف الاصل فوجب حمله على الكفر وقوله بانا نحمل هذه الاية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث فنقول هب انه كذلك الا انه لا يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام لان التعدي في حدود المواريث تارة يكون بان يعتقد ان تلك التكاليف والاحكام حقة وواجبة القبول الا انه يتركها وتارة يكون بان يعتقد انها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون هذا هو الغاية في تعدي الحدود فاما الاول فلا يكاد يطلق في حقه انه تعدى حدود الله والا لزم وقوع التكرار كما ذكرناه فعلمنا ان هذا الوعيد مختص بالكفار الذي لا يرضى بما ذكره الله في هذه الايات من قسمة المواريث فهذا ما يختص بهذه الاية من المباحث واما بقية الاسولة فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة

قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا

اعلم انه تعالى لما ذكر في الايات المتقدمة الامر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن بالجميل وما يتصل بهذا الباب ضم الى ذلك التغليظ عليهن فيما يأتينه من الفاحشة فان ذلك في الحقيقة احسان اليهن ونظر لهن في امر اخرتهن وايضا ففيه فائدة اخرى وهو ان لا يجعل امر الله الرجال بالاحسان اليهن سببا لترك اقامة الحدود عليهن فيصير ذلك سببا لوقوعهن في انواع المفاسد والمهالك وايضا فيه فائدة ثالثة وهي بيان ان الله تعالى كما يستوفي لخلقه فكذلك يستوفي عليهم وانه ليس في احكامه محاباة ولا بينه وبين احد قرابة وان مدار هذا الشرع على العدل والانصاف والاحتراز في كل باب عن طرفي الافراط والتفريط فقال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اللاتي جمع التي وللعرب في جمع التي لغات اللاتي واللات واللوات واللواتي قال ابو بكر الانباري العرب تقول في الجمع من غير الحيوان التي ومن الحيوان اللاتي كقوله اموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال في هذه الاية واللاتي والفرق هو ان الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد واما جمع الحيوان فليس كذلك بل كل واحدة منها فانها غير متميزة عن غيره بخواص وصفات فهذا هو الفرق ومن العرب من يسوي بين البابين فيقول ما فعلت الهندات التي من امرها كذا وما فعلت الاثواب التي من قصتهن كذا والاول هو المختار المسئلة الثانية قوله يأتين الفاحشة اي يفعلها يقال اتيت امرا قبيحا اي فعلته قال تعالى لقد جئت شيئا فريا وقال لقد جئتم شيئا ادا وفي التعبير عن الاقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة وهو انه تعالى لما منع المكلف عن فعل هذه المعاصي فهو تعالى لا يعين المكلف على فعلها بل المكلف كانه ذهب اليها من عند نفسه واختارها بمجرد طبعه فلهذه الفائدة يقال انه جاء الى تلك الفاحشة وذهب اليها الا ان هذه الدقيقة لا تتم الا على قول المعتزلة وفي قراءة ابن مسعود يأتين بالفاحشة واما الفاحشة فهي الفعلة القبيحة وهي مصدر عند اهل اللغة كالعافية والعاقبة يقال فحش الرجل يفحش فحشا وفاحشة وافحش اذا جاء بالقبيح من القول او الفعل واجمعوا على ان الفاحشة ههنا الزنا وانما اطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها في القبح على كثير من القبائح فان قيل الكفر اقبح منه وقتل النفس اقبح منه ولا يسمى ذلك فاحشة قلنا السبب في ذلك ان القوى المدبرة لبدن الانسان ثلاثة القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة وما يشبههما وفساد القوة الغضبية هو القتل والغصب وما يشبههما وفساد القوة الشهوانية هو الزنا واللواطة وما يشبههما واخس هذه القوى الثلث هي القوة الشهوانية فلا جرم كان فسادها اخس انواع الفساد فلهذا السبب خص هذا العمل بالفاحشة والله اعلم بمراده المسئلة الثالثة في المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم قولان الاول المراد منه الزنا وذلك لان المرأة اذا نسبت الى الزنا فلا سبيل لاحد عليها الا بان يشهد اربعة رجال مسلمون على انها ارتكبت الزنا فاذا شهدوا عليها امسكت في البيت محبوسة الى ان تموت او يجعل الله لها سبيلا وهذا قول جمهور المفسرين والقول الثاني وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة السحاقات وحدها الحبس الى الموت وبقوله واللذان يأتيانها منكم اهل اللواط وحدهما الاذى بالقول والفعل والمراد بالاية المذكورة في سورة النور الزنا بين الرجل والمرأة وحده في البكر الجلد وفي المحصن الرجم واحتج ابو مسلم عليه بوجوه الاول ان قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم مخصوص بالنسوان وقوله واللذان يأتيانها منكم مخصوص بالرجال لان قوله واللذان تثنية الذكور فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله واللذان الذكر والانثى الا انه غلب لفظ الذكر قلنا لو كان كذلك لما افرد ذكر النساء من قبل فلما افرد ذكرهن ثم ذكر بعده قوله واللذان يأتيانها منكم سقط هذا الاحتمال الثاني وهو ان على هذا التقدير لا يحتاج الى التزام النسخ في شيء من الايات بل يكون حكم كل واحد منها باقيا مقررا وعلى التقدير الذي ذكرتم يحتاج الى التزام النسخ فكان هذا القول اولى والثالث ان على الوجه الذي ذكرتم يكون قوله واللاتي يأتين الفاحشة في الزنا وقوله واللذان يأتيانها منكم يكون ايضا في الزنا فيفضي الى تكرير الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين وانه قبيح وعلى الوجه الذي قلناه لا يفضي الى ذلك فكان اولى الرابع ان القائلين بان هذه الاية نزلت في الزنا فسروا قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالرجم والجلد والتغريب وهذا لا يصح لان هذه الاشياء تكون عليهن لا لهن قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت واما نحن فانا نفسر ذلك بان يسهل الله لها قضاء الشهوة بطريق النكاح ثم قال ابو مسلم ومما يدل على صحة ما ذكرناه قوله صلى الله عليه وسلم اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان واذا اتت المرأة المرأة فهما زانيتان واحتجوا على ابطال كلام ابي مسلم بوجوه الاول ان هذا قول لم يقله احد من المفسرين المتقدمين فكان باطلا والثاني انه

روى

روى في الحديث انه عليه السلام قال قد جعل الله لهن سبيلا الثيب ترجم والبكر تجلد وهذا يدل على ان هذه الاية نازلة في حق الزناة الثالث ان الصحابة اختلفوا في احكام اللواطة ولم يتمسك احد منهم بهذه الاية فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم الى نص يدل على هذا الحكم من اقوى الدلائل على ان هذه الاية ليست في اللواطة والجواب عن الاول ان هذا الاجماع ممنوع ولقد قال بهذا القول مجاهد وهو من اكابر المفسرين ولانا بينا في اصول الفقه ان استنباط تأويل جديد في الاية لم يذكره المتقدمون جائز والجواب عن الثاني ان هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز والجواب عن الثالث ان مطلوب الصحابة انه هل يقام الحد على اللوطي وليس في هذه الاية دلالة على ذلك بالنفي ولا بالاثبات فلهذا لم يرجعوا اليها المسئلة الرابعة زعم جمهور المفسرين ان هذه الاية منسوخة وقال ابو مسلم انها غير منسوخة فهذا ما قاله المفسرون فقد بنوا هذا على اصلهم وهو ان هذه الاية في بيان حكم الزنا ومعلوم ان هذا الحكم ما بقي فكانت الاية منسوخة والقائلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين فالاكثرون على ان هذه الاية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر تجلد وتنفى والثيب تجلد وترجم ثم ان هذا الحديث صار منسوخا بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا الطريق ثبت ان القرآن قد ينسخ بالسنة وان السنة قد تنسخ بالقرآن خلاف قول الشافعي انه لا ينسخ واحد منهما بالآخر والقول الثاني ان هذه الاية منسوخة باية الجلد واعلم ان ابا بكر الرازي لشدة حرصه على الطعن في الشافعي قال اية الجلد لو كانت متقدمة على قوله خذوا عني لما كان لقوله خذوا عني فائدة فوجب ان يكون قوله خذوا عني متقدما على اية الجلد وعلى هذا التقدير تكون اية الحبس منسوخة بالحديث ويكون الحديث منسوخا باية الجلد فحينئذ ثبت ان القرآن والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالآخر واعلم ان كلام الرازي ضعيف من وجهين الاول ماذكره الشيخ ابو سليمان الخطابي في كتاب معالم السنن فقال لم يحصل النسخ في هذه الاية ولا في هذا الحديث البتة وذلك لان قوله فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت يدل على ان امساكهن في البيوت ممدود الى غاية ان يجعل الله لهن سبيلا ثم ان ذلك السبيل كان مجملا فلما قال عليه السلام خذوا عني الثيب بالثيب ترجم والبكر تجلد وتنفى صار هذا الحديث بيانا لتلك الاية لا ناسخا لها وصار ايضا مخصصا لعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ومن المعلوم ان جعل هذا الحديث بيانا لاحدى الايتين ومخصصا للاية الاخرى اولى من الحكم بوقوع النسخ مرارا وكيف واية الحبس مجملة قطعا فانه ليس في الاية ما يدل على ان ذلك السبيل كيف هو فلا بد لها من المبين واية الجلد مخصوصة ولا بد لها من المخصص فنحن جعلنا هذا الحديث مبينا لاية الحبس ومخصصا لاية الجلد واما على قول اصحاب ابي حنيفة فقد وقع النسخ من ثلاثة اوجه وذلك لان اية الحبس صارت منسوخة بالحديث وصار الحديث منسوخا باية الجلد واية الجلد صارت منسوخة بدلائل الرجم فظهر ان الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه الوجه الثاني في دفع كلام الرازي انك بينت انه لا يجوز ان تكون اية الجلد متقدمة على قوله خذوا عني فلم قلت انه يجب ان تكون هذه الاية متأخرة عنه ولم لا يجوز ان يقال انه لما نزلت هذه الاية ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وتقديره ان قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مخصوص بالاجماع في حق الثيب المسلم وتأخير بيان المخصص عن العام المخصوص غير جائز عندك وعند اكثر المعتزلة لما انه يوهم التلبيس واذا كان كذلك ثبت ان الرسول صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك مقارنا لنزول قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا التقدير سقط قولك ان الحديث كان متقدما على اية الجلد هذا كله تفريع على قول من يقول هذه الاية اعني اية الحبس نازلة في حق الزناة فثبت ان على هذا القول لم يثبت بالدليل كونها منسوخة فاما على قول ابي مسلم الاصفهاني فظاهر انها غير منسوخة المسئلة الخامسة القائلون بان هذه الاية نازلة في الزنا يتوجه عليهم سؤالات الاول ما المراد من قوله من نسائكم الجواب فيه وجوه احدها المراد من زوجاتكم كقوله والذين يظاهرون من نسائهم وقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وثانيها من نسائكم اي من الحرائر لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم والغرض بيان انه لا حد على الاماء وثالثها من نسائكم اي من المؤمنات ورابعها من نسائكم اي من الثيب دون الابكار قالوا لان لفظ النساء في العرف مختص بالثيب السؤال الثاني ما معنى قوله فامسكوهن في البيوت الجواب فخلدوهن محبوسات في بيوتكم والحكمة فيه ان المرأة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا واذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا السؤال الثالث ما معنى حتى يتوفاهن الموت والتوفي والموت بمعنى واحد فصار في التقدير او يميتهن الموت والجواب ان يكون المراد حتى يتوفاهن ملائكة الموت كقوله الذين تتوفاهم الملائكة قل يتوفاكم ملك الموت او حتى يأخذهن الموت ويستوفي ارواحهن السؤال الرابع انكم تفسرون قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالحديث وهو قوله عليه السلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر تجلد والثيب ترجم وهذا بعيد لان هذا السبيل عليها لا لها فان الرجم لا شك انه اغلظ من الحبس والجواب ان النبي صلى الله عليه وسلم فسر السبيل بذلك وقال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولما فسر الرسول صلى الله عليه وسلم السبيل بذلك وجب القطع بصحته وايضا له وجه في اللغة فان المخلص من الشيء هو سبيل له سواء كان اخف او اثقل

قوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما في الاية

مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير اللذان وهذان مشددة النون والباقون بالتخفيف واما ابو عمرو فانه وافق ابن كثير في قوله فذانك اما وجه التشديد قال ابن مقسم انما شدد ابن كثير هذه النونات لامرين احدهما الفرق بين تثنية الاسماء المتمكنة وغير المتمكنة والاخر ان الذي وهذا مبنيان على حرف واحد وهي الذال فارادوا تقوية كل واحدة منهما بان زادوا على نونها نونا اخرى من جنسها وقال غيره سبب التشديد فيها ان النون فيها ليست نون التثنية فاراد ان يفرق بينهما وبين نون التثنية وقيل زادوا النون تاكيدا كما زادوا اللام اما تخصيص ابي عمرو التعويض في المبهمة دون الموصولة فيشبه ان يكون ذلك لما رأى من ان الحذف للمبهمة الزم فكان استحقاقها للعوض اشد المسئلة الثانية الذين قالوا ان الاية الاولى في الزناة قالوا هذه الاية ايضا في الزناة فعند هذا اختلفوا في انه ما السبب في هذا التكرير وما الفائدة فيه وذكروا فيه وجوها الاول ان المراد من قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم المراد منه الزناة والمراد من قوله واللذان يأتيانها منكم الزواني ثم انه تعالى خص الحبس في البيت بالمرأة وخص الايذاء بالرجل والسبب فيه ان المرأة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية واما الرجل فانه لا يمكن حبسه في البيت لانه يحتاج الى الخروج والبروز في اصلاح معاشه وترتيب مهماته واكتساب قوت عياله فلا جرم جعلت عقوبة المرأة الزانية الحبس في البيت وجعلت عقوبة الرجل الزاني ان يؤذى فاذا تاب ترك ايذاؤه ويحتمل ايضا ان يقال ان الايذاء كان مشتركا بين الرجل والمرأة والحبس كان من خواص المرأة فاذا تابا ازيل الايذاء عنهما وبقي الحبس على المرأة وهذا احسن الوجوه المذكورة الثاني قال السدي المراد بهذه الاية البكر من الرجال والنساء وبالاية الاولى الثيب وحينئذ يظهر التفاوت بين الايتين قالوا ويدل على هذا التفسير وجوه الاول انه تعالى قال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاضافهن الى الازواج والثاني انه سماهن نساء وهذا الاسم اليق بالثيب والثالث ان الاذى اخف من الحبس في البيت والاخف للبكر دون الثيب قال الحسن هذه الاية نزلت قبل الاية المتقدمة والتقدير واللذان يأتيان الفاحشة من النساء والرجال فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ثم نزل قوله فامسكوهن في البيوت يعني ان لم يتوبا واصرا على هذا الفعل القبيح فامسكوهن في البيوت الى ان يتبين لكم احوالهم وهذا القول عندي في غاية البعد لانه يوجب فساد الترتيب في هذه الايات الرابع ما نقلناه عن ابي مسلم ان الاية الاولى في السحاقات وهذه في اهل اللواطة وقد تقدم تقريره الخامس ان يكون المراد هو انه تعالى بين في الاية الاولى ان الشهداء على الزنا لا بد وان يكونوا اربعة فبين في هذه الاية انهم لو كانوا شاهدين فآذوهما وخوفوهما بالرفع الى الامام والحد فان تابا قبل الرفع الى الامام فاتركوهما المسئلة الثالثة انه لا بد في تحقيق هذا الايذاء من الايذاء باللسان وهو التوبيخ والتعيير مثل ان يقال بئس ما فعلتما وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه واخرجتما انفسكما عن اسم العدالة وابطلتما عن انفسكما اهلية الشهادة واختلفوا في انه هل يدخل فيه الضرب فعن ابن عباس انه يضرب بالنعال والاول اولى لان مدلول النص انما هو الايذاء وذلك حاصل بمجرد الايذاء باللسان فلا يكون في النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير اليه ثم قال فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما يعني فاتركوا ايذاءهما ثم قال ان الله كان توابا رحيما ومعنى التواب انه يعود على عبده بفضله ومغفرته اذا تاب اليه من ذنبه واما قوله كان توابا فقد تقدم الوجه فيه قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى ان المرتكبين للفاحشة اذا تابا واصلحا زال الاذى عنهما واخبر على الاطلاق ايضا انه تواب رحيم ذكر وقت التوبة وشرطها ورغبهم في تعجيلها لئلا يأتيهم الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فتاب عليه انه هو التواب الرحيم واحتج القاضي على انه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الاية من وجهين الاول ان كلمة على للوجوب فقوله انما التوبة على الله يدل على انه يجب على الله عقلا قبولها الثاني انا لو حملنا قوله انما التوبة على الله على مجرد القبول لم يبق بينه وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فرق لان هذا ايضا اخبار عن الوقوع اما اذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهر الفرق بين الايتين فلا يلزم التكرار واعلم ان القول بالوجوب على الله باطل ويدل عليه وجوه الاول ان لازمة الوجوب استحقاق الذم عند الترك فهذه اللازمة اما ان تكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى او غير ممتنعة الثبوت في حقه والاول باطل لان هذا ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى وجب ان يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت في حق الله تعالى واذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وذلك باطل واما اذا كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم جواز ان يكون الاله مع كونه الها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل ولما بطل هذان القسمان ثبت ان القول بالوجوب على الله محال الحجة الثانية ان قادرية العبد بالنسبة الى فعل التوبة وتركها اما ان تكون على السوية او لا تكون على السوية فان كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها الا بمرجح ثم ذلك المرجح ان حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع وان حدث عن العبد عاد التقسيم وان حدث عن الله فحينئذ العبد انما اقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته فتكون تلك التوبة انعاما من الله تعالى على عبده وانعام المولى على عبده لا يوجب عليه ان ينعم عليه مرة اخرى فثبت ان صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله القبول واما ان كان قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر الزم واذا كان كذلك كان القول بالوجوب اظهر بطلانا وفسادا الحجة الثالثة التوبة عبارة عن الندم على ما مضى والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب الكراهات والارادات والكراهة والارادة لا يحصلان باختيار العبد والا لافتقر في تحصيلهما الى ارادة اخرى ولزم التسلسل واذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم

بمحض تخليق الله تعالى وفعل الله لا يوجب على الله فعلا آخر فثبت ان القول بالوجوب باطل الحجة الرابعة ان التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم فلو صار ذلك علة الوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثرا في ذات الله وفي صفاته وذلك لا يقوله عاقل فاما الجواب عما احتجوا به فهو انه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين واذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب فبهذا التأويل صح اطلاق كلمة على وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله انما التوبة على الله وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل لما اخبر عن قبول التوبة وكل ما اخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع فيلزمكم ان لا يكون فاعلا مختارا قلنا الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للايقاع والتبع لا يغير الاصل فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع اما انتم تقولون ان وقوع التوبة من حيث هي تؤثر في وجوب القبول على الله وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق المسئلة الثانية انه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين احدهما قوله للذين يعملون السوء بجهالة وفيه اشكالان احدهما ان من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق عقابا لان الخطأ مرفوع عن هذه الامة فعلى هذا الذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة لهم الى التوبة والسؤال الثاني ان كلمة انما للحصر فظاهر هذه الاية يقتضي ان من اقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا ان لا تكون توبته مقبولة وذلك بالاجماع باطل والجواب عن السؤال الاول ان اليهودي اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبا مع انه يستحق العقاب عليها فبطل قوله ان من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق العقاب عليه والجواب عن السؤال الثاني ان من اتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله اخف ممن اتى بها مع العلم بكونها معصية واذا كان كذلك لا جرم خص القسم الاول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم واما القسم الثاني فلما كان ذنبهم اغلظ لا جرم لم يذكر في حقهم هذا التأكيد في قبول التوبة فتكون هذه الاية دالة من هذا الوجه على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى واذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة الاول قال اكثر المفسرين كل من عصى الله سمي جاهلا وسمي فعله جهالة قال تعالى اخبارا عن يوسف عليه السلام اصب اليهن واكن من الجاهلين وقال حكاية عن يوسف عليه السلام انه قال لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون وقال تعالى يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين وقال تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وقد يقول السيد لعبده حال ما يلومه على فعل يا جاهل لم فعلت كذا وكذا والسبب في اطلاق اسم الجاهل على العاصي لربه انه لو استعمل ما معه من العلم بالثواب والعقاب لما اقدم على المعصية فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كانه لا علم له فبهذا الطريق سمي العاصي لربه جاهلا وعلى هذا الوجه تدخل فيه المعصية سواء اتى بها الانسان مع العلم بكونها معصية او مع الجهل بذلك والوجه الثاني في تفسير الجهالة ان يأتي الانسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية الا انه يكون جاهلا بقدر عقابه وقد علمنا ان الانسان اذا اقدم على ما لا ينبغي مع العلم بانه مما لا ينبغي الا انه لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الآفات فانه يصح ان يقال على سبيل المجاز انه جاهل بفعله والوجه الثالث ان يكون المراد منه ان يأتي الانسان بالمعصية مع انه لا يعلم كونها معصية لكن بشرط ان يكون متمكنا من العلم بكونها معصية فانه على هذا التقدير يستحق العقاب ولهذا المعنى اجمعنا على ان اليهودي يستحق على يهوديته العقاب وان كان لا يعلم كون اليهودية معصية الا انه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية كفى ذلك في ثبوت استحقاق العقاب ويخرج عما ذكرنا الناسي والساهي فانه اتى بالقبيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا وهذا القول راجح على غيره من حيث ان لفظ الجهالة في هذين الوجهين الاولين محمول على المجاز وفي هذا الوجه على الحقيقة الا انه على هذا الوجه يدخل تحت الاية الا من اتى بالقبيح وهو لا يعلم قبحه فاما المتعمد فانه لا يكون داخلا تحت الاية وانما يعرف حاله بطريق القياس وهو انه لما كانت التوبة على الجاهل واجبة فلان تكون واجبة على العالم كان ذلك اولى فهذا هو الكلام في الشرط الاول من شرطي قبول التوبة واما الشرط الثاني فهو قوله ثم يتوبون من قريب وقد اجمعوا على ان المراد منه التوبة قبل حضور زمان الموت ومعاينة اهواله وانما سمى الله هذه المدة قريبة لوجوه الاول ان الاجل آت وكل ما هو آت فهو قريب والثاني التنبيه على ان مدة عمر الانسان وان طالت فهي قليلة قريبة فانها محفوفة بطرفي الازل والابد واذا قيست مدة عمره الى هذين صار كالعدم [illegible] وما هذا حاله فانه يوصف بالقرب [illegible] الجواب ان من لابتداء الغاية [illegible] مبدأ توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع في زمرة المصرين فاما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان قريب فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله بقوله انما التوبة على الله وبقوله فاولئك يتوب الله عليهم ومن لم تقع توبته على هذا الوجه فانه يكون من جملة الموعودين بكلمة عسى في قوله عسى الله ان يتوب عليهم ولا شك انه يكون بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى وقيل معناه التبعيض اي يتوبون بعض زمان قريب كانه تعالى سمى ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ففي اي جزء من اجزاء هذا الزمان اتى بالتوبة فهو تائب من قريب والا فهو تائب من بعيد ثم انه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل فما فائدة قوله فاولئك يتوب الله عليهم بعد قوله انما التوبة على الله قلنا فيه وجهان الاول ان قوله انما التوبة على الله اعلام بانه يجب على الله قبولها لزوم الكرم والفضل والاحسان لا الاستحقاق وقوله فاولئك يتوب الله عليهم اخبار بانه سيفعل ذلك والثاني ان قوله انما التوبة على الله يعني انما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله في حق من اتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب وترك الاصرار عليها واتى بالاستغفار عنها فاولئك

فاولئك يتوب الله عليهم يعني ان العبد الذي هذا شانه اذا اتى بالتوبة قبلها الله منه فالمراد بالاول التوفيق على التوبة وبالثاني قبول التوبة ثم قال وكان الله عليما حكيما اي وكان الله عليما بانه انما اتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه حكيما بان العبد لما كان من صفته ذلك ثم انه تاب عنها من قريب فانه يجب في الكرم قبول توبته قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما اعلم انه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة اردفها بشرح التوبة التي لا تكون مقبولة وفي الاية مسائل المسألة الاولى الاية دالة على ان من حضره الموت وشاهد اهواله فان توبته غير مقبولة وهذه المسألة مشتملة على بحثين البحث الاول الذي يدل على ان توبة من وصفنا له حاله غير مقبولة وجوه الاول هذه الاية وهي صريحة في المطلوب الثاني قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا الثالث قال في صفة فرعون فلما ادركه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذي بنو اسرائيل وانا من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ولو انه اتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا الرابع قوله تعالى حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها الخامس قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها فاخبر تعالى في هذه الايات ان التوبة لا تقبل عند حضور الموت السادس روى ابو ايوب عن النبي صلى الله عليه وسلم تقبل توبة العبد ما لم يغرغر اي ما لم يتردد الروح في حلقه وعن عطاء ولو قبل موته بفواق الناقة وعن الحسن ان ابليس قال حين اهبط الى الارض وعزتك لا افارق ابن آدم ما دام روحه في جسده فقال وعزتي لا اغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر واعلم ان قوله حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن معناه حتى اذا حضر احدهم علامات نزول الموت وقربه وهو كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت البحث الثاني قال المحققون قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الاحوال التي عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار وانما قلنا ان نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه الاول ان جماعة اماتهم الله ثم احياهم مثل قوم من بني اسرائيل ومثل اولاد ايوب عليه السلام ثم انه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء فدل هذا على ان مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف الثاني ان الشدائد التي يلقاها من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ومثل الشدائد التي يلقاها المرأة عند وضع الطلق او ازيد منها فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة عن بقاء التكليف فكذا القول في تلك الشدائد الثالث ان عند قرب الموت اذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد اشد وهو تعالى يقول امن يجيب المضطر اذا دعاه فتزايد الآلام في ذلك الوقت بان يكون سببا لقبول التوبة اولى من ان يكون سببا لعدم قبول التوبة فثبت بهذه الوجوه ان نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق لا يجوز ان يكون مانعا من قبول التوبة ونقول المانع من قبول التوبة ان الانسان عند القرب من الموت اذا شاهد احوالا واهوالا صارت معرفته بالله ضروريا عند مشاهدة تلك الاحوال ومتى صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف منه الا ترى ان اهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقطت التكاليف عنهم وان لم يكن هناك موت ولا عقاب لان توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار لا تكون مقبولة واعلم ان ههنا بحثا عميقا اصوليا وذلك لان اهل القيامة لا يشاهدون الا انهم صاروا احياء بعد ان كانوا امواتا ويشاهدون ايضا النار العظيمة واصناف الاهوال وكل ذلك لا يوجب ان يصير العلم بالله ضروريا لان العلم بان حصول الحيوة بعد ان كانت معدومة يحتاج الى الفاعل علم نظري عند اكثر شيوخ المعتزلة وبتقدير ان يقال هذا العلم ضروري لكن العلم بان الاحياء لا يصح من غير الله تعالى لا شك انه نظري واما العلم بان فاعل تلك النيران العظيمة ليس الا الله فهذا ايضا استدلالي فكيف يمكن ادعاء ان اهل الآخرة لاجل مشاهدتهم اهوالها يعرفون الله بالضرورة ثم هب ان الامر كذلك فلم قلتم بان العلم بالله اذا كان ضروريا منع من صحة التكليف وذلك ان العبد مع علمه الضروري بوجود الاله المثيب المعاقب قد يقدم على المعصية لعلمه بانه كريم وانه لا ينفعه طاعة ولا يضره ذنب واذا كان الامر كذلك فلم قالوا بان هذا يوجب زوال التكليف وايضا فهذا الذي يقوله هؤلاء المعتزلة من ان العلم بالله في دار التكليف يجب ان يكون نظريا فاذا صار ضروريا سقط التكليف كلام ضعيف لان من حصل في قلبه العلم بالله ان كان يجوز نقيضه فاما في قلبه فهذا يكون ظنا لا علما وان لم يكن يجوز نقيضه فامتنع ان يكون علم اخر اقوى منه واكد منه وعلى هذا التقدير لا يبقى البتة فرق بين العلم الضروري وبين العلم النظري فثبت ان هذه الاشياء التي تذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية وانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فهو بفضله وعد بقبول التوبة في بعض الاوقات وبعدله اخبر عن عدم قبول التوبة في وقت اخر وله ان يقلب الامر فيجعل المقبول مردودا والمردود مقبولا لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون المسألة الثانية انه تعالى ذكر قسمين فقال في القسم الاول انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة وهذا مشعر بان قبول توبتهم واجب وقال في القسم الثاني وليست التوبة للذين يعملون السيئات فهذا جزم بانه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقي بحكم تقسيم العقل فيما بين هذين القسمين قسم ثالث وهم الذين لم يجزم الله بقبول توبتهم ولم يجزم برد توبتهم فلما كان القسم الاول هم الذين يعملون السوء بجهالة والقسم الثاني هم الذين لا يتوبون الا عند مشاهدة البأس وجب ان يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ثم يتوبون فهؤلاء ما اخبر الله عنهم انه يقبل توبتهم وما اخبر عنهم انه يرد توبتهم بل تركهم في المشيئة كما انه تعالى ترك مغفرتهم في المشيئة حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء المسألة الثالثة انه تعالى لما بين ان من تاب عند حضور علامات الموت لا تقبل توبته عطف عليه كلاما اخر فقال ولا الذين يموتون وهم كفار وفيه وجهان الاول انه كما ان المراد من قوله حضر احدهم الموت

امنت به

انه حضرهم

انه حضرهم علامات الموت ومقدماته وكذا قوله الذين يموتون معناه قرب موتهم والمعنى انه كما ان التوبة من المعاصي لا تقبل عند القرب من الموت كذلك الايمان لا يقبل عند القرب من الموت الثاني المراد ان الكفار اذا ماتوا على الكفر فلو تابوا في الآخرة لا تقبل توبتهم المسألة الرابعة تعلقت الوعيدية بهذه الاية على صحة مذهبهم من وجهين الاول قالوا انه تعالى قال وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار وعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فثبت ان الطائفة الاولى ليسوا من الكفار ثم انه تعالى قال في حق اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار والفساق الثاني انه تعالى اخبر انه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى والجواب انا قد جمعنا جملة عمومات الوعيدية في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الاجوبة فلا حاجة الى اعادتها في كل واحد من هذه العمومات ثم نقول الضمير يجب ان يعود الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات من قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما هو قوله ولا الذين يموتون وهم كفار فلم لا يجوز ان يكون قوله اعتدنا لهم عذابا اليما عائدا الى الكفار فقط وتحقيق الكلام فيه انه تعالى اخبر عن الذين لا يتوبون الا عند الموت ان توبتهم غير مقبولة ثم ذكر الكافرين بعد ذلك مبينا ان ايمانهم عند الموت غير مقبولة ولا شك ان الكافر افحش فعلا واخس درجة عند الله من الفاسق فلا بد وان يخصه بمزيد اذلال واهانة فيجاز ان يكون قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما مختصا بالكافرين بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال اما الوجه الثاني مما عولوا عليه فهو انه اخبر انه لا توبة عند المعاينة واذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقاب وتجويز المغفرة وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على ان هذا تمسك بدليل الخطاب والمعتزلة لا يقولون به المسألة الخامسة انه تعالى عطف الذين يتوبون عند مشاهدة الموت على الكفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فهذا يقتضي ان الفاسق من اهل الصلوة ليس بكافر ويبطل به قول الخوارج ان الفاسق كافر ولا يمكن ان يقال المراد منه المنافق لان الصحيح ان المنافق كافر قال تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون المسألة السادسة اعتدنا اي اعددنا وهيأنا ونظيره قوله تعالى في صفة نار جهنم اعدت للكافرين واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان النار مخلوقة لان العذاب الاليم ليس الا نار جهنم ويؤكده قوله اعتدنا لانه اخبار عن الماضي فهذا يدل على كون النار مخلوقة بهذا الوجه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها اعلم انه تعالى بعد وصف التوبة عاد الى احكام النساء واعلم ان اهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بانواع كثيرة من الايذاء ويظلمونهن بضروب من الظلم فالله تعالى نهاهم عنها في هذه الايات فالنوع الاول قوله لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها وفيه مسألتان المسألة الاولى في الاية قولان الاول كان الرجل في الجاهلية اذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها او بعض اقاربه فالقى ثوبه على المرأة وقال ورثت امرأته كما ورثت ماله فصار احق بها من سائر الناس ومن نفسها فان شاء تزوجها بغير صداق الا الصداق الاول الذي اصدقها الميت وان شاء زوجها من غيره واخذ صداقها [illegible] منه شيئا فانزل الله هذه الاية [illegible] المراد بقوله ان ترثوا النساء عين النساء وانهن لا يورثن من الميت والقول الثاني ان الوراثة تعود الى المال وذلك ان وارث الميت كان له ان يمنعها من الازواج حتى تموت فيرثها [illegible] اموالهن وهن كارهات المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي كرها بضم الكاف وفي سورة التوبة [illegible] او كرها وفي الاحقاف حملته امه كرها ووضعته كرها كل ذلك بالضم وقرأ عاصم وابن عامر في الاحقاف بالضم والباقون بالفتح وقرأ نافع وابن كثير وابو عمرو بالفتح في جميع ذلك وقال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد وقال الفراء الكره بالفتح الاكراه وبالضم المشقة فما اكره عليه فهو كره بالفتح وما كان من قبل نفسه فهو بالضم النوع الثاني من الاشياء التي نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وفيه مسائل المسألة الاولى في محل ولا تعضلوهن قولان الاول انه نصب بالعطف على ترث تقديره لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا ان تعضلوهن المسألة الثانية [illegible] في قراءة عبد الله ولا ان تعضلوهن والثاني انه جزم بالنهي [illegible] العضل المنع ومنه الداء العضال [illegible] المسألة الثالثة الخطاب في قوله ولا تعضلوهن [illegible] مفارقتها فكان يسيء العشرة معها ويضيق عليها [illegible] المفسرين [illegible] الثاني انه خطاب للوارث [illegible] الثالث انه خطاب للاولياء [illegible] الرابع انه [illegible] المسألة الاولى [illegible] الا ان يأتين بفاحشة مبينة [illegible] المسألة الثانية [illegible]

من جاء فيه وجوه الاول انه استثناء من اخذ الاموال يعني لا يحل له ان يحبسها ضرارا حتى تفتدي منه الا اذا زنت
والقائلون بهذا منهم من قال بقي هذا الحكم وما صار منسوخا ومنهم من قال صار منسوخا باية الجلد الثاني
انه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله فامسكوهن في البيوت وهو قول ابي مسلم وزعم
انه غير منسوخ الثالث يمكن ان ذلك استثناء من قوله ولا تعضلوهن لان العضل هو الحبس فيدخل فيه الحبس
في البيت فالاولياء والازواج نهوا عن حبسهن في البيوت الا ان ياتين بفاحشة مبينة فعند ذلك يحل للاولياء
والازواج حبسهن في البيوت المسئلة الثالثة قرأ نافع وابو عمرو مبينة بكسر الياء وايات مبينات بفتح الياء حيث
كان قال لان في قوله مبينات قصد اظهارها وفي قوله بفاحشة مبينة لم يقصد اظهارها وقرأ ابن كثير وابو بكر
عن عاصم بالفتح فيهما والباقون بكسر الياء فيهما اما من قرأ بالفتح فله وجهان الاول ان الفاحشة والايات
لا فعل لهما في الحقيقة انما الله تعالى هو الذي بينهما والثاني ان الفاحشة تتبين بان يشهد عليها اربعة صارت فاذا شهد عليها اربعة صح
مبينة واما الاية فان الله تعالى بينها واما من قرأ بالكسر فوجهه ان الايات اذا تبينت وظهرت صارت اسباب
البيان واذا صارت اسبابا للبيان جاز اسناد البيان اليها كما ان الاصنام لما كانت اسبابا للضلال حسن اسناد
الاضلال اليها كقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس النوع الثالث من التكاليف المتعلقة باحوال النساء
قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا وكان القوم
يسيئون معاشرة النساء فقيل لهم عاشروهن بالمعروف قال الزجاج هو النصفة في المبيت والنفقة والاجمال
في القول ثم قال تعالى فان كرهتموهن اي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن وآثرتم فراقهن فعسى ان تكرهوا شيئا
ويجعل الله فيه خيرا كثيرا الضمير في قوله فيه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول المعنى انكم ان كرهتم صحبتهن فامسكوهن
فعسى ان يكون في صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول فتارة فسر الخير الكثير بولد يحصل فينقلب الكراهة
محبة والنفرة رغبة وتارة بانه لما كره صحبتها ثم انه تحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله وانفق عليها واحسن اليها
على خلاف الطبع استحق الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا الثاني ان يكون المعنى انكم ان كرهتموهن
ورغبتم في مفارقتهن فربما جعل الله في تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا وذلك بان تتخلص تلك المراة من هذا الزوج و
تجد زوجا خيرا منه ونظيره قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وهو قول ابي بكر الاصم قال القاضي هذا بعيد
لانه تعالى حث بما ذكر على الاستمرار على الصحبة فكيف يريد بذلك المفارقة النوع الرابع من التكاليف المتعلقة
بالنساء قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه
بهتانا واثما مبينا وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا فيه مسائل
المسئلة الاولى انه تعالى في الاية الاولى لما اذن في مضارة الزوجات اذا اتين بفاحشة بين في هذه الاية
تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال فان اردتم استبدال الخ يروى ان الرجل منهم كان اذا مال الى التزوج
بامراة اخرى رمى زوجة نفسه بفاحشة حتى يلجئها الى الافتداء منه بما اعطاها ليصرفه الى تزوج المراة
التي يريدها قال تعالى وان اردتم استبدال الاية القنطار المال العظيم وقد مر تفسيره في قوله تعالى
القناطير المقنطرة من الذهب والفضة المسئلة الثانية قالوا الاية تدل على جواز المغالاة في المهر روي
ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر الا لا تغالوا في مهور نسائكم فقامت امراة فقالت يا ابن الخطاب الله
يعطينا وانت تمنع وتلت هذه الاية فقال عمر كل الناس افقه من عمر ورجع عن كراهة المغالاة وعندي ان الاية
لا دلالة فيها على جواز المغالاة لان قوله وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا لا يدل على جواز ايتاء
القنطار كما ان قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لا يدل على حصول الالهة والحاصل انه لا يلزم من جعل الشيء
شرطا لشيء كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع وقال عليه السلام من قتل له قتيل فاهله بين خيرتين ولم
يلزم منه جواز القتل وقد يقول الرجل لو كان الاله جسما لكان محدثا وهذا حق ولا يلزم منه ان قولنا الاله
جسم حق المسئلة الثالثة هذه الاية تدخل فيها ما اذا آتاها مهرها وما اذا لم يؤتها وذلك لانه اذا وقع العقد
على ذلك الصداق فقد آتاها ذلك الصداق في حكم الله فلا فرق فيه بين ما اذا آتاها الصداق حسا وبين
ما اذا لم يؤتها المسئلة الرابعة احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على ان الخلوة الصحيحة تقرر المهر قال وذلك
لان الله تعالى منع الزوج من ان ياخذ منها شيئا من المهر وهذا المنع مطلق ترك العمل به قبل الخلوة فوجب ان
يبقى معمولا به بعد الخلوة قال ولا يجوز ان يقال انه مخصوص بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وذلك لان الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال عمر وعلي رضي الله
عنهما المراد من المسيس الخلوة وقال عبد الله هو الجماع واذا صار هذا مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا
لعموم هذه الاية والجواب ان هذه الاية المذكورة ههنا مختصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى وكيف
تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والافضاء بعضكم الى بعض هو الجماع على قول اكثر المفسرين وسنقيم
الدلالة على صحة ذلك المسئلة الخامسة اعلم ان سوء العشرة اما ان يكون من قبل الزوج او من قبل الزوجة
فان كان من قبل الزوج كره له ان ياخذ شيئا من مهرها لان قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان
زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا صريح في ان النشوز اذا كان من قبله فانه يكون منهيا عن وآتيتم احديهن
ان ياخذ من مهرها شيئا ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع كما ان البيع وقت النداء منهي عنه
ثم انه يفيد الملك واما ان كان النشوز من قبل الزوجة فههنا يحل اخذ بدل الخلع لقوله تعالى ولا تعضلوهن
لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة ثم قال تعالى اتاخذونه بهتانا واثما مبينا
وفيه مسائل المسئلة الاولى البهتان في اللغة الكذب الذي يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة
واصله من بهت الرجل اذا تحير فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمه ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه بهتانا
ومنه الحديث اذا واجهت اخاك بما ليس فيه فقد بهته المسئلة الثانية في انه لم انتصب قوله بهتانا وجوه

الاول

الاول قال الزجاج البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال والمعنى اتاخذونه مباهتين وآثمين الثاني قال
صاحب الكشاف يحتمل انه انتصب لانه مفعول له وان لم يكن غرضا في الحقيقة كقولك قعد عن القتال جبنا الثالث
نصب بنزع الخافض اي ببهتان الرابع فيه اضمار تقديره يصيبون به بهتانا واثما المسئلة الثالثة في تسمية هذا
الاخذ بهتانا وجوه الاول انه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كانه يقول ليس ذلك بفرض فيكون
بهتانا الثاني انه عند العقد يتكفل بتسليم ذلك المهر اليها وان لا ياخذه منها فاذا اخذه صار ذلك القول
الاول بهتانا الثالث انا ذكرنا انه كان من عادتهم انهم اذا ارادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف
وتشتري نفسها منه بذلك المهر فلما كان هذا الامر واقعا على هذا الوجه في الاغلب والاكثر جعل كان احدهما
هو الآخر الرابع انه تعالى قال في الاية السالفة ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة
مبينة والظاهر من حال المسلم انه لا يخالف امر الله فاذا اخذ منها شيئا اشعر ذلك بانها قد اتت بفاحشة
مبينة فاذا لم يكن الامر كذلك في الحقيقة صح وصف ذلك الاخذ بانه بهتان من حيث انه يدل على اتيانها بفاحشة
مع ان الامر ليس كذلك وفيه تقرير آخر وهو ان اخذ هذا المال طعن في ذاتها واخذ لمالها فهو بهتان من وجه وظلم
من وجه فكان ذلك معصية عظيمة من امهات الكبائر الخامس ان عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما
عندهم فقوله اتاخذونه بهتانا معناه اتاخذون عقاب البهتان فهو كقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
انما ياكلون في بطونهم نارا المسئلة الرابعة قوله اتاخذونه استفهام على معنى الانكار والاعظام والمعنى ان
الظاهر انكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل ثم قال تعالى فكيف تاخذونه وقد
افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا واعلم انه تعالى ذكر في علة هذا المنع امورا احدها ان هذا
الاخذ يتضمن نسبتها الى الفاحشة المبينة وكان ذلك والبهتان من امهات الكبائر وثانيها انه اثم مبين
لان هذا المال حقها فمن ضيق الامر عليها ليتوسل بذلك التضييق الى اخذ المال منها فكانه قد توسل بذلك التضييق
والتضييق وهو ظلم آخر ولا شك ان التوسل بظلم الى ظلم آخر يكون اثما مبينا وثالثها قوله وكيف تاخذونه
وقد افضى بعضكم الى بعض وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اصل افضى من الفضاء الذي هو السعة يقال فضى
يفضو فضوا وفضاء اذا اتسع قال الليث افضى فلان الى فلان اي وصل اليه واصله انه صار في فرجته
وفضائه وللمفسرين في الافضاء في هذه الاية قولان احدهما ان الافضاء ههنا كناية عن الجماع وهو قول ابن
عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي لان عنده الزوج اذا طلق قبل
المسيس فله ان يرجع في نصف المهر وان خلا بها والقول الثاني في الافضاء ان يخلو بها وان لم يجامعها قال
الكلبي والافضاء ان يكون معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا القول اختيار الفراء ومذهب
ابي حنيفة رحمه الله تعالى ايضا لان الخلوة الصحيحة عنده تقرر المهر واعلم ان القول الاول اولى ويدل
عليه وجوه الاول ان الليث قال افضى فلان الى فلان اي صار في فرجته وفضائه ومعلوم ان هذا المعنى
انما يحصل في الحقيقة عند الجماع اما في غير وقت الجماع فهذا غير حاصل الثاني انه تعالى ذكر هذا في معرض التعجب
فقال وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان هذا الافضاء سببا قويا في حصول
الالفة والمودة ومعلوم ان ذلك لا يسبب القوي في الالفة والمحبة هو الجماع لا مجرد الخلوة فوجب حمل الافضاء عليه
الثالث وهو ان الا بد وان يكون مفسرا بفعل منه ينتهي اليها لان كلمة الى لانتهاء الغاية ومجرد
الخلوة ليس كذلك لان عند الخلوة المحضة لم يصل فعل من افعاله اليها فامتنع تفسير قوله افضى
بعضكم الى البعض بمجرد الخلوة فان قيل فاذا اضطجعا في لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم
الى البعض فوجب ان يكون ذلك كافيا وانتم لا تقولون به قلنا ان القائل قائلان قائل يقول المهر لا يتقرر الا بالجماع
واخر يقول انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس في الامة احد يقول انه يتقرر بالملامسة والمضاجعة فكان
هذا القول باطلا بالاجماع فلم يبق في تفسير افضاء بعضهم الى البعض الا احد الامرين اما الجماع واما الخلوة
والقول بالخلوة باطل لما بيناه فتعين حمله على الجماع الرابع وهو ان المهر قبل الخلوة ما كان متقررا
والشرع قد علق تقرره على افضاء البعض الى البعض وقد اشتبه الامر في ان المراد بهذا الافضاء هو الخلوة
او الجماع واذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان وهو عدم التقرر وبهذا الطريق ترجح مذهب
الشافعي رحمه الله المسئلة الثانية قوله وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض كلمة تعجب اي لاي وجه
ولاي معنى تفعلون هذا فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذتك وتمتعك وحصلت الالفة التامة
والمودة الكاملة بينكما فكيف يليق بالعاقل ان يسترد منها شيئا بذله لها بطيبة نفسه ان هذا لا يليق البتة
بمن له طبع سليم وذوق مستقيم الوجه الرابع في بيان المنع من هذا الاسترداد قوله واخذن
منكم ميثاقا غليظا قال المفسرون الميثاق الغليظ وجوه الاول قال السدي وعكرمة والفراء هو قولهم
هذه المراة علمها اخذ الله للنساء على الرجال امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعلوم انه اذا الجاها الى
ان بذلت المهر فما سرحها بالاحسان بل سرحها بالاساءة الثاني قال ابن عباس ومجاهد الميثاق الغليظ كلمة
النكاح المعقودة على الصداق وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء قال النبي صلى الله عليه وسلم
اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله الثالث قوله واخذن
منكم ميثاقا غليظا اي اخذن منكم بسبب افضاء بعضكم الى بعض ميثاقا غليظا وصفه بالغلظ لقوته وعظمه
وقد قالوا صحبة عشرين يوما قرابة فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج النوع الخامس من الامور
التي كلفها الله تعالى في هذه الاية من الامور المتعلقة بالنساء قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما
قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس وجمهور المفسرين
كان اهل الجاهلية يتزوجون بازواج ابائهم فالله تعالى نهاهم بهذه الاية عن ذلك الفعل المسئلة الثانية قال

ابو حنيفة رحمه الله يحرم على الرجل ان يتزوج بمزنية ابيه وقال الشافعي لا يحرم احتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال ان الله تعالى نهى الرجل ان ينكح منكوحة ابيه والنكاح عبارة عن الوطء فكان هذا نهيا عن نكاح موطوءة الاب
انما قلنا ان النكاح عبارة عن الوطء لوجوه الاول قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اضاف هذا النكاح الى الزوج والنكاح المضاف الى الزوج هو الوطء لا العقد لان الانسان لا يمكنه ان يتزوج بزوجة نفسه لان تحصيل الحاصل محال ولانه لو كان المراد بالنكاح في هذه الاية العقد لوجب ان يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا ان المراد من النكاح في هذه الاية ليس هو العقد فتعين ان يكون هو الوطء لانه لا قائل بالفرق
الثاني قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح والمراد من النكاح ههنا الوطء لا العقد لان اهلية العقد كانت حاصلة ابدا الثالث قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية ولو كان المراد من النكاح ههنا العقد لزم الكذب
الرابع قوله عليه السلام ناكح اليد ملعون ومعلوم ان المراد ليس هو العقد بل الوطء فثبت بهذه الوجوه ان النكاح عبارة عن الوطء فيلزم ان يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اي لا تنكحوا ما وطئهن اباؤكم وهذا تدخل فيه المنكوحة والمزنية لا يقال كما ان لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد ايضا بمعنى العقد قال تعالى وانكحوا الايامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اذا نكحتم المؤمنات وقال عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فلم كان حمل اللفظ على الوطء اولى من حمله على العقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه الاول ما ذهب اليه الكرخي وهو ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد بدليل ان لفظ النكاح في اصل اللغة عبارة عن الضم يقال انكحنا الفرى فسنرى ومعنى الضم حاصل في الوطء لا في العقد فكان لفظ النكاح حقيقة ثم ان العقد سمي بهذا الاسم لان العقد لما كان سببا له اطلق اسم المسبب على السبب كما ان العقيقة اسم للشعر الذي يكون على رأس الصبي حال ما يولد ثم تسمى الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة كذا ههنا واعلم انه كان من مذهب الكرخي انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في حقيقته ومجازه معا فلا جرم كان يقول المستفاد من هذه الاية حكم الوطء اما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه الاية بل من طريق اخر بدليل اخر الوجه الثاني ان من الناس من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معا فههنا القائل قال دلت الاية المذكورة على ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء والعقد معا فكان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن الوطء والعقد معا حملا للفظ على كلا مفهوميه الطريق الثالث في الاستدلال وهو قول من يقول اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معا قال لو ثبت بالدلائل المذكورة ان لفظ النكاح قد استعمل في القران في الوطء تارة وفي العقد اخرى والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز واذا كان كذلك كان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن القدر المشترك بين هذين القسمين والنهي عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة فان النهي عن الماهية يكون نهيا عن جميع افرادها لا محالة فكانت الاية بهذا الطريق نهيا عن الوطء والعقد معا فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الاستدلال والجواب عنه من وجوه الاول لا نسلم ان اسم النكاح يقع على الوطء والوجوه التي احتجوا بها على ذلك فهي معارضة بوجوه احدها قوله عليه السلام النكاح سنتي ولا شك ان الوطء من حيث انه وطء ليس سنة له والا لزم ان يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت ان النكاح سنة وثبت ان الوطء ليس بسنة ثبت ان النكاح ليس عبارة عن الوطء وكذلك التمسك بقوله تناكحوا تكثروا اذ لو كان الوطء يسمى النكاح لكان هذا اذنا في مطلق الوطء وكذا التمسك بقوله تعالى وانكحوا الايامى وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يقال لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا وذلك لانا لو قلنا الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول التخصيص في دلائلكم ولو قلنا الوطء غير مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز في دلائلنا ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص اولى لانا نقول انتم ساعدتمونا على ان لفظ النكاح مستعمل في العقد فلو قلنا ان النكاح حقيقة في الوطء لزم دخول التخصيص في الايات التي ذكرناها ولزم القول بالمجاز في الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى العقد اما لو قلنا النكاح حقيقة في العقد لزمنا المجاز في الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى الوطء ولا يلزمنا التخصيص فقولكم يوجب المجاز والتخصيص معا وقولنا يوجب المجاز فقط فكان قولنا اولى الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان النكاح ليس حقيقة في الوطء قوله عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح اثبت نفسه مولودا من النكاح غير مولود من السفاح فهذا يقتضي ان لا يكون السفاح نكاحا والسفاح وطء فهذا يقتضي ان لا يكون الوطء نكاحا الوجه الثالث ان من حلف في اولاد الزنا انهم ليسوا من اولاد النكاح لم يحنث ولو كان الوطء نكاحا لوجب ان يحنث وهذا دليل ظاهر على ان الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة السؤال الثاني سلمنا ان الوطء مسمى بالنكاح لكن العقد ايضا مسمى به فلم كان حمل الاية على ما ذكرتم اولى من حمله على ما ذكرنا اما الوجه الاول وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة وبيانه من وجهين الاول ان الوطء مسبب العقد فكما يحسن اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فكذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا فكما يحتمل ان يقال اسم النكاح اسم للوطء ثم اطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطء فكذلك يحتمل ان يقال النكاح اسم للعقد ثم اطلق هذا الاسم على الوطء لكون الوطء مسببا له فلم كان احدهما اولى من الاخر بل الاحتمال الذي ذكرناه اولى لان استلزام السبب للمسبب اتم من استلزام المسبب للسبب المعين فلانه لا يمتنع حصول الحقيقة الواحدة باسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث ولا شك ان الملازمة شرط لجواز المجاز فثبت ان القول بان اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء اولى من عكسه الوجه الثاني ان النكاح لو كان حقيقة في الوطء مجازا في العقد وقد ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه

معا فحينئذ يلزم ان لا يكون الاية دالة على حكم العقد وهذا وان كان قد التزمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية هو انهم كانوا يتزوجون بازواج ابائهم واجمع المسلمون على ان سبب نزول الاية لا بد وان يكون داخلا تحت الاية بل اختلفوا في ان غيره هل يدخل تحت الاية ام لا فاما ان سبب النزول داخل فيها فذاك مجمع عليه بين الامة فاذا ثبت باجماع المفسرين ان سبب نزول هذه الاية هو العقد لا الوطء وثبت باجماع المسلمين ان سبب النزول لا بد وان يكون مرادا ثبت بالاجماع ان النهي عن العقد مراد من هذه الاية فكان قول الكرخي واقعا على مضادة هذا الدليل القاطع فكان فاسدا مردودا قطعا اما الوجه الثاني مما ذكروه وهو انا نحمل لفظ النكاح على مفهوميه فنقول هذا ايضا باطل وقد بينا وجه بطلانه في اصول الفقه واما الوجه الثالث فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب وهو ايضا ضعيف لان الضم الحاصل في الوطء عبارة عن تجاور الاجسام وتلاصقها والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لان الايجاب والقبول اصوات غير باقية فمعنى الضم والتلاقي والتجاور فيها محال واذا كان كذلك ثبت انه ليس بين الوطء والعقد مفهوم مشترك حتى يقال ان لفظ النكاح حقيقة فيه فاذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال لفظ النكاح مشترك بين الوطء والعقد او يقال انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وحينئذ يرجع الكلام الى الوجهين الاولين فهذا هو الكلام الملخص في هذا
الوجه الثاني في الجواب عن هذا الاستدلال ان نقول سلمنا ان النكاح بمعنى الوطء ولكن لم قلتم ان قوله ما نكح اباؤكم المراد منه المنكوحة والدليل عليه اجماعهم على ان لفظ ما حقيقة في غير العقلاء فلو كان المراد منه ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز وانه خلاف الاصل بل اهل العربية اتفقوا على ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر فتقدير الاية ولا تنكحوا نكاح ابائكم وعلى هذا يكون المراد منه النهي عن ان تنكحوا نكاحا مثل نكاح ابائهم فان انكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود وكانت موقتة وكانت على سبيل القهر والالجاء فالله تعالى نهاهم بهذه الاية عن مثل هذه الانكحة وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الاية الوجه الثالث في الجواب عن هذا الاستدلال سلمنا ان المراد من قوله ما نكح اباؤكم المنكوحة ولكن قوله ولا تنكحوا من نكح اباؤكم ليس صريحا في العموم بدليل انه يصح ادخال لفظ الكل وبعض عليه فيقال ولا تنكحوا كل من نكح اباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح اباؤكم ولو كان هذا صريحا في العموم لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا ومعلوم انه ليس كذلك فثبت ان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يفيد العموم واذا لم يفيد العموم لم يتناول محل النزاع لا يقال لو لم يفد العموم لم يكن صرفه الى بعض الاقسام اولى من صرفه الى الباقي فحينئذ يصير مجملا غير مفيد والاصل ان لا يكون كذلك لانا نقول لا نسلم انه بتقدير ان لا يفيد العموم لم يكن صرفه الى البعض اولى من صرفه الى الغير وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزوله انما هو التزوج بزوجات الاباء فكان صرفه الى هذا القسم اولى وبهذا التقدير لا يلزم كون الاية مجملة ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع الوجه الرابع سلمنا ان هذا النهي يتناول محل النزاع لكن لم قلتم انه يفيد التحريم اليس ان كثيرا من اقسام النهي لا يفيد التحريم بل يفيد التنزيه فلم قلتم انه ليس الامر كذلك اقصى ما في الباب ان يقال هذا على خلاف الاصل ولكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح ان شاء الله تعالى الوجه الخامس هو ان ما ذكرتم مذهب انه يدل على فساد هذا النكاح لان ههنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه الحجة الاولى هذا النكاح منعقد فوجب ان يكون صحيحا بيان انه منعقد انه عند ابي حنيفة منهي عنه بهذه الاية ومن مذهبه ان النهي عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدا وهذا هو اصل مذهبه في مسئلة البيع الفاسد وصوم يوم النحر فيلزم مجموع هاتين المقدمتين ان يكون هذا النكاح منعقدا على اصل مذهب ابي حنيفة واذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه لا قائل بالفرق وهذا وجه حسن من طريق الالزام عليهم في صحة هذا النكاح الحجة الثانية عموم قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نهى عن نكاح المشركات ومد النهي الى غاية وهي ايمانهن والحكم الممدود الى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية فوجب ان ينتهي المنع من نكاحهن عند ايمانهن واذا انتهى المنع حصل الجواز فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الاطلاق ولا شك انه يدخل فيها العموم مزنية الاب وغيرها اقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في مواضع لكنه تبقى حجة في غير محل التخصيص ولذلك يستدل بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى وانكحوا ما طاب لكم من النساء وايضا نتمسك بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وليس لاحد ان يقول ان قوله ما وراء ذلكم ضمير عائد الى المذكور السابق ومن جملة المذكور السابق قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وذلك لان الضمير يجب عوده الى الاقرب من المذكورات واقرب المذكورات اليه هو من قوله حرمت عليكم امهاتكم فكان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عائدا اليه ولا يدخل فيه قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وايضا نتمسك بعمومات الاحاديث كقوله عليه السلام اذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه وقوله زوجوا بناتكم الاكفاء فكل هذه العمومات يتناول محل النزاع واعلم انا بينا في اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة جائز واذا كان كذلك فنقول بتقدير ان يثبت لهم ان النكاح حقيقة في الوطء ومجاز في العقد فلو حمل الاية على العقد يلزمنا الايجاز واحد وبتقدير ان يحمل تلك الاية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل الحجة الثالثة الحديث المشهور في المسئلة وهو قوله عليه السلام الحرام لا يحرم الحلال اقصى ما في الباب ان يقال ان قطرة من الخمر اذا وقعت في كوز من الماء فههنا الحرام حرم الحلال واذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات واشتبهت بهن فههنا الحرام حرم الحلال الا انا نقول دخول التخصيص فيه في بعض الصور لا يمنع من الاستدلال به الحجة الرابعة من جهة

القياس ان نقول المقتضي لجواز النكاح قائم والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر فوجب القول بالجواز اما المقتضي فهو ان نقيس نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها بجامع ما في النكاح من المصالح واما الفارق فهو ان هذه المحرمية انما حكم الشرع بثبوتها سعيا في ابقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق بالزنا بيان المقام الاول ان من تزوج بامرأة فلو لم يدخل على المرأة اب الرجل وابنه ولم يدخل على الرجل ام المرأة وابنتها لبقيت المرأة كالمحبوسة في البيت ولتعطل على الزوج والزوجة اكثر المصالح ولو اذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتد عين البعض الى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بامها او ابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهن لان صدور الايذاء عن الاقارب اقوى وقعا واشد ايلاما وتأثيرا وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق اما اذا حصلت المحرمية انقطعت الاطماع وانحبست الشهوة فلا يحصل ذلك الضرر فيبقى النكاح بين الزوجين سليما عن هذه المفسدة فثبت ان الموجب لحكم الشرع بهذه المحرمية السعي في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين واذا كان الموجب شرع المحرمية ابقاء ذلك الاتصال فمعلوم ان الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء فيناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية واما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء فلم يناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية وهذا وجه مقبول معتمد في الفرق بين البابين والمراد من قول الامام الشافعي عند مناظرته في هذه المسئلة مع محمد بن الحسن حيث قال وطء حمدت به ووطء رجمت به فكيف يشتبهان ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسئلة واعلم ان السبب في ذكر هذا الاستقصاء ههنا ان ابا بكر الرازي طول هذه المسئلة في تصنيفه وما كان ذلك التطويل الا تطويلا في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ثم انه لما آل الامر الى المكالمة مع الامام الشافعي اساء في الادب وتعدى طوره وخاض في السفاهة وتعامى عن تقرير دلائله وتغافل عن ايراد حججه ثم بعد ان كتب الاوراق الكثيرة في الترهات التي لا تنفع لمذهبه منها ولا تضر على خصومه بسببها اظهر الفرح الشديد والتصلف العظيم في كثرة علوم اصحابه وقلة علوم من يخالفهم ولو كان من اهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التي حاول نصرة قوله بها ولتعجب الدلائل ممن كان اهلا لمعرفتها ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وانصف علم انا اخذنا منه خرزة ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقرير ثم اجبنا عنه باجوبة مستقيمة على قوانين الاصول منطبقة على قواعد الفقه ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة المسئلة الثالثة ذكر المفسرون في قوله الا ما قد سلف وجوها الاول وهو احسنها ما ذكره السيد صاحب حل العقد فقال هذا استثناء على طريق المعنى لان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يدل على المؤاخذة بارتكاب المنهي عنه فكانه قيل انتم معاقبون مؤاخذون على نكاح ما نكح اباؤكم الا ما قد سلف قبل نزول اية التحريم فانه معفو عنه الثاني قال صاحب الكشاف هذا كما استثنى غير ان سيوفهم من قولهم ولا عيب فيهم يعني ان امكنكم ان تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فانه لا يحل لكم غيره وذلك غير ممكن والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق كما يقال حتى يبيض القار وحتى يلج الجمل في سم الخياط الثالث ان هذا استثناء منقطع لانه لا يجوز استثناء الماضي من المستقبل والمعنى لكن ما قد سلف فان الله قد تجاوز عنه الرابع الا ههنا بمعنى بعد كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي بعد الموتة الاولى الخامس قال بعضهم معناه الا ما قد سلف فانكم مقرون عليه قالوا انه عليه السلام اقرهم عليهن مدة ثم امر بمفارقتهن وانما فعل ذلك ليكون اخراجهم عن هذه العادة الردية على سبيل التدريج وقيل ان هذا خطأ لانه عليه السلام ما اقر احدا على نكاح امرأة ابيه وان كان في الجاهلية روى البراء ان النبي عليه السلام بعث ابا بردة بن دينار الى رجل عرس بامرأة ابيه ليقتله ويأخذ ماله المسئلة الرابعة الضمير في قوله انه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول انه راجع الى هذا النكاح قبل النهي اعلم الله تعالى ان هذا الذي حرمه عليهم كان لم يزل منكرا في قلوبهم ممقوتا عندهم وكانت العرب تقول لولد الرجل من امرأة ابيه مقيت وذلك لان زوجة الاب تشبه الام وكان نكاح الامهات من اقبح الاشياء عند العرب فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك لا جرم كان مستقبحا عندهم فبين الله تعالى ان هذا النكاح ابدا كان ممقوتا وقبيحا الثاني ان هذا الضمير راجع الى هذا النكاح بعد النهي فبين الله تعالى انه فاحشة في الاسلام ومقت عند الله وانما قال كان لبيان انه كان في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف المسئلة الخامسة انه تعالى وصفه بامور ثلاثة اولها انه فاحشة وانما وصف هذا النكاح بانه فاحشة لما بيناه ان زوجة الاب تشبه الام فكانت مباشرتها من افحش الفواحش وثانيها المقت وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار حصل ذلك بسبب امر قبيح ارتكبه صاحبه وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار وثالثها قوله وساء سبيلا قال الليث ساء يسوء فعل لازم وفاعله مضمر وسبيلا منصوب تفسيرا لذلك الفاعل كما قال وحسن اولئك رفيقا واعلم ان مراتب القبح ثلاثة القبح في العقل وفي الشرع وفي العادة فقوله انه كان فاحشة اشارة الى القبح العقلي وقوله ومقتا اشارة الى قبح الشرعي وقوله وساء سبيلا اشارة الى القبح في العرف والعادة ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح النوع السادس من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الايات قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة اعلم انه تعالى نص على تحريم اربعة عشر صنفا من النسوان سبعة منهن من جهة النسب وهن الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت وسبعة اخرى لا من جهة النسب الامهات من الرضاعة والاخوات من الرضاعة وامهات

النساء وبنات النساء بشرط ان يكون قد دخل بالنساء وازواج الابناء والاباء الا ان ازواج الابناء مذكورة ههنا وازواج الاباء مذكورة في الاية المتقدمة والجمع بين الاختين وهي مذكورة في الاية المتقدمة وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى ذهب الكرخي الى ان هذه الاية مجملة قال لانه اضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات والتحريم لا يمكن اضافته الى الاعيان وانما تمكن اضافته الى الافعال وذلك الفعل غير مذكور في الاية فليست اضافة هذا التحريم الى بعض الافعال التي لا يمكن ايقاعها في ذوات الامهات والبنات اولى من بعض فصارت الاية مجملة من هذا الوجه والجواب عنه من وجهين الاول ان تقديم قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يدل على ان المراد من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم نكاحهن الثاني ان من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان المراد منه تحريم نكاحهن والاصل فيه ان الحرمة والاباحة اذا اضيفتا الى الاعيان فالمراد تحريم الفعل المطلوب منهما في العرف فاذا قيل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم فهم كل احد ان المراد تحريم نكاحهن ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحدى معان ثلاث فهم كل احد ان المراد لا يحل اراقة دمه واذا كانت هذه الامور معلومة بالضرورة كان القاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح في البديهيات وشبه السوفسطائية فكانت في غاية الركاكة والله اعلم بلى عندي فيه بحث من وجوه اخرى احدها ان قوله حرمت مذكور على لفظ ما لم يسم فاعله فليس فيه تصريح بان فاعل هذا التحريم هو الله تعالى وما لم يثبت ذلك لم تفد الاية شيئا اخر ولا سبيل اليه الا بالاجماع فهذه الاية وحدها لا تفيد شيئا بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة وثانيها ان قوله حرمت ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التأبيد فان القدر المذكور في الاية يمكن تقسيمه الى المؤبد والى المؤقت فانه يقال تارة حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى الوقت الفلاني فقط واخرى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا واذا كان القدر المذكور في الاية صالحا لان يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين لم يكن نصا في التأبيد فاذا هذا التأبيد لا يستفاد من ظاهر الاية بل من دلالة منفصلة وثالثها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم خطاب مشافهة فيختص باولئك الحاضرين فاثبات هذا التحريم في حق الكل انما يستفاد من دليل منفصل ورابعها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم لاخبار عن ثبوت هذا التحريم في الزمان الماضي وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل وخامسها ان ظاهر قوله حرمت عليكم امهاتكم يقتضي انه قد حرم على كل احد جميع امهاتهم وجميع بناتهم ومعلوم انه ليس كذلك بل الحق انه تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فهذا يقتضي انه تعالى حرم على كل احد امه خاصة وبنته خاصة وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر وسادسها ان قوله حرمت يشعر ظاهره بسبق الحل اذ لو كان ابدا موصوفا بالحرمة لكان قوله حرمت تحريما لما هو في نفسه حرام فيكون ذلك ايجادا للموجود وهو محال فثبت ان المراد من قوله حرمت ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور بل المراد الاخبار عن حصول التحريم فثبت بهذه الوجوه ان ظاهر الاية وحده غير كاف في اثبات المطلوب والله اعلم المسئلة الثانية اعلم ان حرمة الامهات والبنات كانت ثابتة من زمن ادم عليه السلام الى هذا الزمان ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الاديان الالهية بلى ان زرادشت رسول المجوس قال بحله الا ان اكثر المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا اما نكاح الاخوات فقد نقل ان ذلك كان مباحا في زمن ادم عليه السلام وانما حكم الله باباحة ذلك على سبيل الضرورة ورأيت بعض المشايخ انكر ذلك فقال انه تعالى كان يبعث الجواري من الجنة ليتزوج بهن ابناء ادم عليه السلام وهذا بعيد لانه اذا كان زوجات ابنائه وازواج بناته من اهل الجنة فحينئذ لا يكون هذا النسل من اولاد ادم فقط وذلك بالاجماع باطل وذكر العلماء ان السبب لهذا التحريم ان الوطء اذلال واهانة ولذلك فان الانسان يستحيي من ذكره ولا يقدم عليه الا في الموضع الخالي واكثر انواع الشتم لا يكون الا بذكره واذا كان الامر كذلك وجب صون الامهات عنه لان انعام الام على الولد اعظم وجوه الانعام فوجب صونها عن هذا الاذلال والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعضه منه قال عليه السلام فاطمة بضعة مني فيجب صونها عن هذا الاذلال لان المباشرة بها تجري مجرى الاذلال النفس وكذا القول في البقية ولنشرع الان في التفاصيل فنقول النوع الاول من المحرمات الامهات وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله الامهات جمع الام والام في الاصل امهة فاسقط الهاء في التوحيد قال الشاعر امهتي خندف والياس ابي وقد يجمع الام على امات بغير هاء واكثر ما يستعمل في الحيوان غير الادمي قال الراعي كانت نجائب منذر ومحرق امهاتهن وطرقهن فحيلا المسئلة الثانية كل امرأة رجع نسبك اليها بالولادة من جهة ابيك او من جهة امك بدرجة او بدرجات باناث رجعت اليها او بذكور فهي امك ثم ههنا بحث وهو ان لفظ الام لا شك انه حقيقة في الام الاصلية فاما في الجدات فاما ان يكون حقيقة او مجازا فان كان لفظ الام حقيقة بالنسبة الى الام الاصلية والى الجدات فحينئذ يكون متواطئا او مشتركا فان كان لفظا متواطئا اعني ان يكون اللفظ موضوعا بازاء قدر مشترك بين الام الاصلية وبين سائر الجدات فحينئذ فقوله حرمت عليكم امهاتكم نص في تحريم الام الاصلية وفي تحريم جميع الجدات واما ان كان لفظ الام مشتركا في الام الاصلية وفي الجدات فهنا يتفرع على ان لفظ المشترك هل يجوز استعماله في مفهوميه معا ام لا فمن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا عليه ومن قال لا يجوز فقالوا انه بذلك الطريق يفاد ههنا الموضع احدهما لفقد الاولاد انه اريد بهذا اللفظ ههنا الام الاصلية فتحريم نكاح الجدات مستفاد من هذا النص ومن هذا الحرم نكاح الجدات غير مستفاد من هذا النص بل من الاجماع والثاني انه تعالى تكلم بهذه الاية مرتين حتى يكون في كل مرة مفهوما اخر اذا قلنا ان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية مجاز في الجدات فقد ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة

واحدة في حقيقته ومجازه معا وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما اذا كان لفظ الام حقيقة في الام
الاصلية وفي الجدات المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه الله اذا تزوج الرجل بامه ودخل بها وجب عليه الحد
وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يلزمه الحد حجة الشافعي ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة وكان هذا
الوطئ زناء محضا فيلزمه الحد لقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة انما قلنا ان وجود
هذا النكاح بمثابة واحدة لانه تعالى قال حرمت عليكم امهاتكم وقد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
ان مراد الله تعالى من هذه الاية تحريم نكاحها فاذا ثبت هذا فنقول الموجود ليس الا صيغة الايجاب والقبول
فلو حصل هذا الانعقاد لكان هذا الانعقاد اما ان يقال انه حصل في الحقيقة او في حكم الشرع والاول
باطل لان صيغة الايجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبقى والقبول لا يوجد الا بعد الايجاب وحصول
الانعقاد بين الموجود والمعدوم محال والثاني باطل لان الشرع بين في هذه الاية بطلان هذا العقد
قطعا ومع كون هذا العقد باطلا قطعا في حكم الشرع كيف يمكن القول بانه منعقد شرعا فثبت ان وجود
هذا العقد وعدمه بمثابة واحدة واذا ثبت ذلك فباقي التقريب والتقرير ما تقدم النوع الثاني من
المحرمات البنات وفيه مسئلتان المسئلة الاولى كل انثى رجع نسبها اليك بالولادة بدرجة او بدرجات
باناث او بذكور فهي بنتك فاما ان بنت الابن وبنت البنت هل تسمى بنتا حقيقة او مجازا فالبحث فيه عين ما ذكرناه
في الامهات المسئلة الثانية البنت المخلوقة من ماء الزناء لا تحرم على الزاني وقال ابو حنيفة تحرم حجة الشافعي
انها ليست بنتا له فوجب ان لا تحرم انما قلنا انها ليست بنتا له لوجوه الاول ان ابا حنيفة اما ان يثبت
كونها بنتا له بناء على الحقيقة وهي كونها مخلوقة من مائه او بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والاول
باطل على مذهبه طردا وعكسا اما الطرد فهو انه اذا اشترى جارية بكرا واقتضها وحبسها في داره الى ان تلد
فهذا الولد معلوم انه مخلوق من مائه قطعا مع ان ابا حنيفة قال لا يثبت نسبها الا عند الاستلحاق ولو كان
سبب النسب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب على هذا الاستلحاق واما العكس
فهو ان المشرقي اذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد فابو حنيفة اثبت النسب ههنا مع القطع بانه غير مخلوق
من مائه فثبت ان القول بجعل الاعلاق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول ابي حنيفة واما ان قلنا
ان البنتية انما تثبت بحكم الشرع فههنا اجمع المسلمون على انه لا نسب لولد الزنا من الزاني ولو انتسب الى
الزاني لوجب على القاضي منعه عن ذلك الانتساب فثبت ان انتسابها اليه غير ممكن لا بناء على الحقيقة ولا بناء
على حكم الشرع الوجه الثاني التمسك بقوله عليه السلام الولد للفراش يقتضي حصر النسب في الفراش
الوجه الثالث لو كانت بنتا له لاخذت الميراث لقوله للذكر مثل حظ الانثيين ولثبتت له ولاية الاجبار لقوله
عليه السلام زوجوا بناتكم الاكفاء ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ولحل الخلوة بها فلما لم يثبت شيء من ذلك
علمنا انه انتفاء البنتية واذا ثبت انها ليست بنتا له وجب ان تحل التزوج بها لان حرمة التزوج بها اما للبنتية
او لاجل ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة وهذا الحصر ثابت بالاجماع والبنتية باطلة كما ذكرنا وحرمة المصاهرة
بسبب الزنا ايضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسئلة فثبت انها غير محرمة على الزاني النوع الثالث من المحرمات
الاخوات ويدخل فيه الاخوات من الاب والام معا والاخوات من الاب فقط والاخوات من الام النوع الرابع
والخامس العمات والخالات قال الواحدي كل ذكر رجع نسبك اليه فاخته عمتك وقد تكون العمة من جهة الام
وهي اخت ابي امك وكل انثى رجع نسبك اليها بالولادة فاختها خالتك وقد تكون الخالة من جهة الاب وهي
اخت ام ابيك النوع السادس والسابع بنات الاخ وبنات الاخت والقول في بنات الاخ وبنات الاخت
كالقول في بنات الصلب فهذه الاقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالانساب والارحام قال المفسرون
كل امرأة حرم الله نكاحها للنسب والرحم فتحريمها مؤبد لا تحل بوجه من الوجوه واما اللواتي يحل نكاحهن
ثم يصرن محرمات بسبب طار فهن اللواتي ذكرن في باقي الاية النوع الثامن والتاسع قوله تعالى وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي المرضعات سماهن الله امهات
لاجل الحرمة كما انه تعالى سمى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم امهات المؤمنين في قوله وازواجه امهاتهم
لاجل الحرمة المسئلة الثانية انه تعالى نص في هذه الاية على حرمة الامهات والاخوات من جهة الرضاعة
الا ان الحرمة غير مقصورة عليهن لانه صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانما
عرفنا ان الامر كذلك بدلالة هذه الايات وذلك لانه تعالى لما سمى المرضعة اما والمراضعة اختا فقد نبه
بذلك على انه تعالى اجرى الرضاع مجرى النسب سبعا اثنتان منهما هما المنتسبتان بطريق الولادة وهما الامهات
والبنات وخمس منها بطريق الاخوة وهن الاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت ثم انه تعالى
لما شرع بعد ذلك في احوال الرضاع ذكر من كل واحد من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي
فذكر من قسم قرابة الولادة الامهات ومن قسم قرابة الاخوة الاخوات ونبه بذكر هذين المثالين من هذين
القسمين على ان الحال في باب الرضاع كالحال في النسب ثم انه عليه السلام اكد هذا البيان بصريح قوله يحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب فصار صريح الحديث مطابقا لمفهوم الاية وهذا بيان لطيف المسئلة الثالثة ام
الانسان من الرضاع هي التي ارضعته وكذلك كل امرأة انتسبت الى تلك المرضعة بالامومة اما من جهة النسب
او من جهة الرضاع والحال في الاب كما في الام واذا عرفت الام والاب فقد عرفت الابن ايضا بذلك الطريق
واما الاخوات فثلاث الاولى اختك لابيك وامك وهي الصغيرة الاجنبية التي ارضعتها امك بلبان ابيك
سواء ارضعتها معك او مع ولد قبلك او بعدك والثانية اختك لابيك دون امك وهي التي ارضعتها زوجة
ابيك بلبان ابيك والثالثة اختك لامك دون ابيك وهي التي ارضعتها امك بلبان رجل اخر واذا عرفت ذلك
سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت المسئلة الرابعة قال الشافعي الرضاع انما يحرم بشرط

قال الشافعي

استلحقه ادعاه

علقت المرأة حبلت صح

والعاهر الحجر وقوله الولد للفراش صح

ان يكون خمس رضعات وقال ابو حنيفة الرضعة الواحدة كافية وقد مرت هذه المسئلة في سورة البقرة
احتج ابو بكر الرازي على صحة مذهبه بهذه الاية فقال انه تعالى علق هذا الاسم يعني الامومة والاخوة بفعل
الرضاع فحيث حصل هذا الفعل وجب ان يترتب عليه الحكم ثم سئل نفسه فقال ان قوله تعالى وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم بمنزلة قول القائل وامهاتكم اللاتي اطعمنكم وامهاتكم اللاتي كسونكم وهذا يقتضي تقدم حصول
صفة الامومة والاختية على فعل الرضاع بلى لو انه تعالى قال اللاتي ارضعنكم هن امهاتكم لكان مقصوده اثبات
ثم اجاب عنه بان قال الرضاع هو الذي يكسوها سمة الامومة فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان
الحكم معلقا به بخلاف قوله وامهاتكم اللاتي كسونكم لان اسم الامومة غير مستفاد من الكسوة قال ويدل
على ذلك مفهوم من هذه الاية ما روي انه جاء رجل الى ابن عمر فقال ان ابن الزبير يقول لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين
فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى واخواتكم من الرضاعة قال فهذا ابن عمر من ظاهر اللفظ
التحريم بالرضاع القليل واعلم ان هذا الجواب ركيك جدا اما قوله ان اسم الامومة انما جاء من فعل الرضاع فنقول
وهل النزاع الا فيه فان عندي ان اسم الامومة انما جاء من الرضاع خمس مرات وعندك انما جاء من اصل
الرضاع وانت انما تمسكت بهذه الاية لاثبات هذا الاصل فاذا اثبت التمسك بهذه الاية على هذا الاصل
فقد اثبت الدليل بالمدلول وانه دور ساقط واما التمسك بان ابن عمر رضي الله عنه فهم من الاية حصول التحريم
بمجرد فعل الرضاع فهو معارض بما ان ابن الزبير ما فهمه منه وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن
العلماء بلسان العرب فكيف جعل فهم احدهما حجة ولم يجعل فهم الاخر حجة على قول خصمه ولولا التعصب
الشديد المعمي للقلب لما خفي ضعف هذه الكلمات ثم ان ابا بكر الرازي اخذ يتمسك في اثبات مذهبه بالاحاديث
والاقيسة ومن تكلم في احكام القران وجب ان لا يذكر الا ما يستنبطه من الاية فاما ما سوى ذلك
فانما يليق بكتب الفقه النوع العاشر من المحرمات قوله تعالى وامهات نسائكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
يدخل في هذه الاية امهاتها الاصلية وجميع جداتها من قبل الاب والام كما بينا مثله في النسب المسئلة الثانية
مذهب الاكثرين من الصحابة والتابعين ان من تزوج بامرأة حرمت عليه امها سواء دخل بها او لم يدخل
بها وزعم جمع من الصحابة ان ام المرأة انما تحرم بالدخول بالبنت كما ان الربيبة انما تحرم بالدخول بامها
وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر واظهر الروايات عن ابن عباس وحجتهم انه تعالى ذكر حكمين
وهو قوله وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم ثم ذكر شرطا وهو قوله من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن فوجب ان يكون ذلك الشرط معتبرا في الجملتين معا وحجة القول الاول ان قوله تعالى وامهات نسائكم
جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه فوجب القول بقائه على عمومه وانما قلنا
ان هذا الشرط غير عائد اليه لوجوه الاول وهو ان الشرط لا بد من تعليقه بشيء سبق ذكره فاذا علقناه
باحد الجملتين لم يكن بنا حاجة الى تعليقه بالجملة الثانية فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر من غير
دليل وانه لا يجوز الثاني وهو ان عموم هذه الجملة معلوم وعود الشرط اليه محتمل لانه يجوز ان يكون
الشرط مختصا بالجملة الاخيرة فقط ويجوز ان يكون عائدا الى الجملتين معا فالقول بعود هذا الشرط الى
الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك وانه لا يجوز الثالث وهو ان هذا الشرط لو عاد الى الجملة الاولى
فاما ان يكون مقصورا عليها واما ان يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية ايضا والاول باطل لان على هذا التقدير
يصير نظم الاية هكذا وامهات نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من ههنا التبيين
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ويكون المراد بكلمة من ههنا ابتداء الغاية كما تقول بنات رسول الله
من خديجة فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كلا مفهوميه وانه غير جائز ويمكن ان يجاب عنه فيقال
ان كلمة من للاتصال كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض وقال عليه السلام ما انا من دد
ولا الدد مني ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النساء والربائب معا الوجه الرابع في المسئلة
ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له ان
يتزوج امها دخل بالبنت او لم يدخل واذا تزوج الام فلم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج البنت
وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث وكان عبد الله بن مسعود يفتي بنكاح ام المرأة اذا طلق
بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة فاتفق ان ذهب الى المدينة فصادف جمعا يخالف فتواه فلما
رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وامره بالنزول عن تلك المرأة وروى
قتادة عن سعيد بن المسيب ان زيد بن ثابت قال اذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول واراد ان يتزوج امها
فان طلقها قبل الدخول تزوج امها وان ماتت لم يتزوج بها واعلم انه انما فرق بين الموت والطلاق في التحريم
لان الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من احكام الدخول الا ترى انه لا يجب عليها عدة واما الموت فكان
في حكم الدخول في باب وجوب العدة لا جرم جعله سببا لهذا التحريم النوع الحادي عشر من المحرمات
قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح
عليكم وفيه مسائل المسئلة الاولى الربائب جمع ربيبة وهي بنت امرأة الرجل من غيره ومعناها مربوبة لان
الرجل هو يربها يقال ربيت فلانا اربه وربيته اربيه بمعنى واحد
ابن السكيت ربه يربه اذا رباه والمراد بقوله في حجوركم يقال فلان في حجر فلان
اذا كان في تربيته والسبب في هذه الاستعارة ان كل من ربى طفلا اجلسه في حجره فصار الحجر عبارة
عن التربية كما يقال فلان في حضانة فلان واصله من الحضن الذي هو الابط وقال ابو عبيدة في حجوركم
اي في بيوتكم المسئلة الثانية روى مالك بن اوس بن الحدثان عن علي كرم الله وجهه انه قال الربيبة
اذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلدة اخرى ثم فارق الام بعد الدخول فانه يجوز له ان يتزوج الربيبة

ذكر حكمين

الدد اللهو واللعب صح

واوس بن الحدثان محركة صح

وتقل انه رضوان الله عليه احتج على ذلك بانه تعالى قال وربائبكم اللاتي في حجوركم شرط فيها كونها ربيبة له وكونها في حجره فاذا لم يكن في تربيته ولا في حجره فقد فات الشرطان فوجب ان لا تثبت الحرمة وهذا استدلال حسن واما سائر العلماء فانهم قالوا اذا دخل بالمرأة حرمت ابنتها عليه سواء كانت في تربيته او لم تكن والدليل عليه قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضي بان المقتضي لحصول الجناح فهو مجرد الدخول واما الجواب عن حجة القول الاول فهو ان الاغلب الاعم ان بنت زوجة الانسان تكون في تربيته فهذا الكلام على الاعم الاغلب لا ان هذا القيد شرط في حصول التحريم المسئلة الثالثة تمسك ابو بكر الرازي في اثبات ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن قال لان الدخول بها اسم لمطلق الوطء سواء كان الوطء نكاحا او سفاحا فدل هذا على ان الزنا بالام يوجب تحريم البنت وهذا الاستدلال في نهاية الضعف وذلك لان هذه الاية مختصة بالمنكوحة لدليلين الاول ان هذه الاية انما تناولت امرأة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزني بها ليست كذلك فيمتنع دخولها في الاية بيان الاول من وجهين الاول ان قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن يقتضي ان كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها والثاني انه تعالى قسم نساءهم الى من يكون مدخولا بها والى من لا يكون كذلك بدليل قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن واذا كان نساؤهم منقسمة الى هذين القسمين علمنا ان كون المرأة من نسائه امر مغاير للدخول بها واما بيان ان المزنية ليست كذلك وذلك لان في النكاح صارت المرأة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها او لم يدخل بها اما في الزنا فانه لم يحصل قبل الدخول بها حالة اخرى يقتضي صيرورتها من نسائه فثبت بهذا ان المزنية غير داخلة في هذه الاية الثاني انه لو اوصى لنساء فلان لا تدخل هذه الزانية فيهن وكذلك لو حلف على نساء بني فلان لا يحصل الحنث والبر بهذه الزانية فثبت ضعف هذا الاستدلال النوع الثاني عشر من المحرمات قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الشافعي لا يجوز للاب ان يتزوج بجارية ابنه وقال ابو حنيفة يجوز احتج الشافعي فقال جارية الابن حليلة الابن وحليلة الابن محرمة على الاب اما المقدمة الاولى فبيانها بالبحث عن الحليلة فعيلة فيمكن ان يكون بمعنى المفعول وان يكون بمعنى الفاعل اما بمعنى المفعول ففيه وجهان احدهما ان يكون ماخوذا من الحل الذي هو الاباحة فالحليلة تكون بمعنى المحللة اي المحللة ولا شك ان الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له الثاني ان يكون ماخوذا من الحلول فالحليلة عبارة عن الشيء يكون محل الحلول ولا شك ان الجارية موضع حلول السيد فكانت حليلة له اما اذا قلنا الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان ايضا الاول انها لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر كانهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد ولا شك ان الجارية كذلك الثاني ان كل واحد منهما كانه حال في قلب صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة فثبت بمجموع ما ذكرنا ان جارية الابن حليلة واما المقدمة الثانية وهي ان حليلة الابن محرمة على الاب فلقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لا يقال ان اهل اللغة يقولون حليلة الرجل زوجته لانا نقول قد بينا بهذه الوجوه الاربعة من الاشتقاق ان الظاهر ان لفظ الحليلة يتناول الجارية فالنقل الذي ذكرتموه لا يلتفت اليه وكيف وهو شهادة على النفي فانا لا ننكر ان لفظ الحليلة يتناول الزوجة ولكنا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية فنقول من يقول انه ليس كذلك شهادة على النفي فلا نلتفت اليه المسئلة الثانية قوله الذين من اصلابكم احترازا عن المتبنى وكان المتبنى في صدر الاسلام بمنزلة الابن ولا يحرم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا اذا لم يكن من صلبه نكح رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الاسدية وهي بنت عمته اميمة بنت عبد المطلب فكانت زينب بنت عمة النبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانت زوجة زيد بن حارثة فقال المشركون انه تزوج امرأة ابنه فانزل الله تعالى وما جعل ادعياءكم ابناءكم وقال لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم المسئلة الثالثة ظاهر قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لا يتناول حلائل الابناء من الرضاعة فلما قال في اخر الاية واحل لكم ما وراء ذلكم لزم من ظاهر الايتين حل التزوج بازواج الابناء من الرضاعة الا انه صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاع لان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يتناول الرضاع وغير الرضاع فكان قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اخص منه فخصصوا عموم القران بخبر الواحد المسئلة الرابعة اتفقوا على ان حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما ان حرمة التزوج بحليلة الاب تحصل بنفس العقد وذلك لان عموم الاية يتناول حليلة الابن سواء كانت مدخولة بها او لم تكن اما ما روي عن ابن عباس انه سئل عن قوله وحلائل ابنائكم انه تعالى لم يبين ان هذا الحكم مخصوص بما اذا دخل الابن بها او غير مخصوص بذلك فقال ابن عباس ابهموا ما ابهمه الله فليس مراده من هذا الابهام كونها مشتبهة بل المراد من هذا الابهام التأبيد الا ترى انه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب انها من المبهمات اي من اللواتي تثبت حرمتهن على سبيل التأبيد فكذا ههنا المسئلة الخامسة اتفقوا على ان هذه الاية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهذا يدل على ان ولد الولد يطلق عليه انه من صلب الجد وفيه دلالة على ان ولد الولد منسوب الى الجد بالولادة النوع الثالث عشر من المحرمات قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله كان غفورا رحيما والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم كتاب الله عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم الاية وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله وان تجمعوا بين الاختين في محل الرفع لان التقدير حرمت عليكم امهاتكم والجمع بين الاختين المسئلة الثانية الجمع بين الاختين يقع على ثلاثة اوجه اما ان ينكحهما

فتقول الحليلة

شهادتك

معا او ينكح احديهما ثم يملك الاخرى اما الجمع بين الاختين في النكاح فذلك يقع على وجهين احدهما ان يعقد عليهما جميعا فالحكم ههنا اما الجمع او التعيين او التخيير والاول باطل بحكم هذه الاية هكذا قالوا الا انه مشكل على اصل ابي حنيفة لان الحرمة لا تقتضي الابطال على اصل ابي حنيفة الا ترى ان الجمع بين الطلقات حرام عنده ثم انه يقع وكذا النهي عن صوم يوم النحر لم يمنع من انعقاد هذا العقد وكذا القول في جميع البياعات الفاسدة قلت لا استدلال بهذا على ابي حنيفة لانه لا يستبعد على قوله قالوا وهذا يلزمكم في الطلاق في زمان الحيض وفي حال الجماع فيه معا منهيا عنه ثم انه يقع قلنا بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه في الخلافيات فمن اراده فليطلب ذلك الكتاب فثبت ان الجمع باطل واما التعيين باطل ايضا فلانه ترجيح من غير مرجح باطل واما التخيير ايضا باطل فثبت ان القول بالتخيير يقتضي حصول العقد وبقاؤه الى اوان التعيين وقد بينا بطلانه فلم يبق الا القول بفساد العقدين جميعا الصورة الثانية من صور الجمع وهي ان يتزوج احديهما ثم يتزوج الاخرى بعد هذا فههنا يحكم ببطلان النكاح الثاني لان الدفع اسهل من الرفع واما الجمع بين الاختين بملك اليمين او بان ينكح احديهما ويشتري الاخرى فقد اختلف الصحابة فيه فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك اما الاولون فقد احتجوا على قولهم بان ظاهر الاية يقتضي تحريم الجمع بين الاختين فوجب ان يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان رضي الله عنه انه قال احلتها اية وحرمتها اية والتحليل اولى فالاية الموجبة للتحليل هي قوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم والجواب من وجهين الاول ان هذه الايات دالة على تحريم الجمع لان المسلمين اجمعوا على انه لا يجوز الجمع بين الاختين في حل الوطء فنقول لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز الجمع بينهما في الوطء لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين لكنه لا يجوز الجمع بينهما في الوطء فثبت انه لا يجوز الجمع بينهما في الملك الوجه الثاني هب ان الاية الدالة على التحريم تعارضها الاية الدالة على الجواز لكن نقول الترجيح لجانب الحرمة ويدل عليه وجوه الاول قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال الثاني ان الاحتياط في جانب الترك فهو قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان مبنى الابضاع في الاصل على الحرمة بدليل انه اذا استوت الامارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح يشتمل على المنافع العظيمة فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر لوجب ان يكون مشروعا في حق الامهات لان ايصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى وبالوالدين احسانا ولما كان ذلك محرما علمنا اشتماله على جهة الاذلال والمضار واذا كان كذلك كان الاصل فيه الحرمة والحل انما يثبت بالعارض واذا ثبت هذا ظهر ان الرجحان لجانب الحرمة فهذا هو تقرير مذهب علي رضي الله عنه في هذا الباب اما اذا اخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء وهو انه يجوز الجمع بين الاختين في ملك اليمين فاذا وطئ احديهما حرمت الثانية عليه ولا يزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة او عتق او كتابة او تزويج المسئلة الثالثة قال الشافعي نكاح الاخت في عدة الاخت البائن جائز وقال ابو حنيفة لا يجوز حجة الشافعي انه لم يوجد الجمع فوجب ان لا يحصل المنع انما قلنا انه لم يوجد الجمع لان نكاح المطلقة زائل بدليل انه لا يجوز له وطؤها ولو وطئها يلزمه الحد وانما قلنا انه لما لم يوجد الجمع وجب ان لا يحصل المنع لقوله تعالى بعد تعديد المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ولا شبهة في انتفاء جميع تلك الموانع الا كونه جمعا بين الاختين فاذا ثبت بالدليل ان الجمع منتف وجب القول بالجواز فان قيل النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها قلنا النكاح له حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة ومعدومة معا الا لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون احدهما موجودا والاخر معدوما وما صح ذلك اما اذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا اما وجوب العدة ولزوم النفقة فاعلم انه حق لو حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها وهذا لا ينتج لو حصلت القدرة على حبسها لحصل النكاح لان استثناء عين التالي لا ينتج فبالجملة فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق اخر معقول في الجملة واما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه فذلك مما لا يقبله العقل وتخريج احكام الشرع على وفق المعقول اولى من حملها على ما يعرف بطلانه في بداية العقل المسئلة الرابعة قال الشافعي رحمه الله تعالى اذا اسلم الكافر وتحته اختان اختار ايتهما شاء وفارق الاخرى وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهما وان كان قد تزوج باحديهما اولا وبالاخرى ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بقوله وان تجمعوا بين الاختين قال هذا خطاب عام فيتناول المؤمن والكافر واذا ثبت انه يتناول الكافر وجب ان يكون ذلك النكاح فاسدا لان النهي يدل على الفساد فيقال للرازي بينت هذا الاستدلال على ان الكفار يخاطبون بفروع الشرائع وعلى ان النهي يدل على الفساد وابو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الاصلين فان قال فهما صحيحان على قولكم فكان هذا الاستدلال لازما عليكم فنقول قولنا الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لا نعني به في احكام الدنيا فانه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام واذا اسلم سقط عنه كل ما مضى بالاجماع بل المراد منه احكام الاخرة وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اجمعنا على انه لو تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود او تزوج بها على سبيل القهر والغصب فبعد الاسلام لا يتقرر ذلك في حقه فثبت ان الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر اثره في الاحكام الدنيوية في حق الكافر وحجة الشافعي ان فيروز الديلمي اسلم على ثمان نسوة فقال

الخلافيات للمصنف

لاجماع المسلمين على انه غير جائز فوجب ان لا يجوز الجمع بينهما في الملك صح

عليه السلام اختر منهن اربعا وفارق سائرهن وخيره بينهن وذلك ينافي ما ذكرتم من الترتيب المسألة الخامسة
قوله تعالى الا ما قد سلف فيه الاشكال المشهور وهو ان تقدير الاية حرمت عليكم امهاتكم وكذا وكذا الا ما
قد سلف وهذا يقتضي استثناء الماضي عن المستقبل وانه لا يجوز وجوابه بالوجوه المذكورة في قوله ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف والمعنى ان ما مضى مغفور بدليل قوله ان الله كان غفورا
رحيما النوع الرابع عشر من المحرمات قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وفيه مسائل المسألة الاولى
الاحصان في اللغة المنع وكذلك الحصانة يقال مدينة حصينة ودرع حصينة اي مانعة صاحبها من الجراحة
قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم معناه ليمنعكم ويحرزكم والحصن الموضع الحصين لمنعه
من يريده بالسوء والحصان بالكسر الفرس الفحل لمنعه صاحبه من الهلاك والحصان بالفتح المرأة العفيفة
لمنعها فرجها من الفساد قال تعالى ومريم ابنت عمران التي احصنت فرجها واعلم ان لفظ الاحصان جاء
في القران على وجوه احدها الحرائر كما في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات يعني الحرائر الا ترى انه لو قذف
غير حرة لم يجلد ثمانين وكذلك قوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب يعني الحرائر وكذلك قوله ومن
لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي الحرائر وثانيها العفاف وهو قوله محصنات غير مسافحات
وقوله محصنين غير مسافحين وقوله والتي احصنت فرجها اي اعفته وثالثها الاسلام من ذلك قوله فاذا احصن
قيل في تفسيره اذا اسلمن ورابعها كون المرأة ذات زوج يقال امرأة محصنة اذا كانت ذات زوج وقوله
والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم يعني ذوات الازواج والدليل على ان المراد ذلك انه تعالى عطف
المحصنات على المحرمات فلا بد وان يكون الاحصان سببا للحرمة ومعلوم ان الحرية والعفاف والاسلام
لا تأثير له في ذلك فوجب ان يكون المراد منه المزوجة لان كون المرأة ذات زوج له تأثير في كونها محرمة على
الغير واعلم ان الوجوه الاربعة تشترك في المعنى الاصلي اللغوي وهو المنع وذلك لانا ذكرنا ان الاحصان
عبارة عن المنع فالحرية سبب تحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه والعفة ايضا مانعة للانسان
من الشروع فيما لا ينبغي وكذلك الاسلام مانع من كثير مما يدعو اليه النفس والشهوة والزوج ايضا
مانع للزوجة من كثير من الامور والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا ولذلك قال عليه السلام
من تزوج فقد حصن ثلثي دينه فثبت ان المرجع بكل هذه الوجوه الى ذلك المعنى اللغوي المسألة الثانية قال
الواحدي اختلف القراء في المحصنات فقرؤا بكسر الصاد وفتحها في جميع القران الا التي في هذه الاية فانهم
اجمعوا على الفتح فيها فمن قرأ بالكسر جعل الفعل لهن يعني اسلمن واخترن العفاف وتزوجن فاحصن
انفسهن بسبب هذه الامور ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن يعني احصنهن ازواجهن المسألة الثالثة
قال الشافعي الثيب الذمي اذا زنى يرجم وقال ابو حنيفة لا يرجم حجة الشافعي انه قد حصل الزنا مع
الاحصان وذلك علة لاباحة الدم فوجب ان يثبت اباحة الدم واذا ثبت ذلك فوجب ان يكون ذلك
بطريق الرجم اما قولنا حصل الزنا مع الاحصان فهذا يعتمد اثبات قيدين احدهما حصول الزنا ولا شك
فيه والثاني حصول الاحصان وهو حاصل لان قوله تعالى والمحصنات من النساء يدل على ان المراد من
المحصنة المزوجة وهذه المرأة مزوجة فهي محصنة فثبت انه حصل الزنا مع الاحصان واما قلنا ان
الزنا مع الاحصان علة لاباحة الدم لقوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحدى معان ثلاث
وعد منها قوله وزنا بعد احصان جعل الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم في حق المسلم والمسلم محل لهذا
الحكم اما العلة فهي مجرد الزنا بعد الاحصان بدليل ان لام التعليل انما دخل عليه اقصى ما في الباب
انه حكم في حق المسلم ان الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم الا ان كونه مسلما محل الحكم وخصوص
محل الحكم لا يمنع من التعدية الى غير ذلك المحل والا لبطل القياس بالكلية واما العلة فهي ما دخل عليه
لام التعليل وهي ماهية الزنا بعد الاحصان وهذه الماهية لما حصلت في حق الثيب الذمي وجب
ان يحصل في حقه اباحة الدم فثبت انه مباح الدم ثم ههنا طريقان ان شئنا اكتفينا بهذا القدر
فانا ندعي كونه مباح الدم والخصم لا يقول به فصار محجوجا او نقول لما ثبت انه مباح الدم وجب ان يكون
ذلك بطريق الرجم لانه لا قائل بالفرق فان قيل ما ذكرتم ان دل على ان الذمي محصن فههنا ما يدل
على انه غير محصن وهو قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن قلنا ثبت بالدليل الذي ذكرناه
ان الذمي محصن وثبت بهذا الخبر الذي ذكرتم انه ليس بمحصن فنقول انه محصن بمعنى انه ذات زوج وغير
محصن بمعنى انه لا يحد قاذفه وقوله من اشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على انه لا يجلد على الزنا لانه وصفه
بوصف الشرك وذلك جناية والمذكور عقيب الجناية لا بد وان يكون امرا يصلح ان يكون عقوبة وقولنا
لا يجلد على الزنا لا يصلح ان يكون عقوبة له فكان المراد من قوله من اشرك بالله فليس بمحصن ما ذكرناه المسألة
الرابعة في قوله والمحصنات من النساء قولان احدهما ان المراد منها ذوات الازواج وعلى هذا التقدير
في قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول ان المراد ان المرأة اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها
الا اذا صارت ملكا للانسان فانها تحل للمالك الثاني ان المراد بملك اليمين ههنا ملك النكاح والمعنى
ان ذوات الازواج حرام عليكم الا اذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين ازواجهن
والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن الا بنكاح جديد او بملك يمين ان كانت المرأة
مملوكة وعبر عن ذلك بملك اليمين لان ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك القول الثاني ان المراد
ههنا بالمحصنات الحرائر والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم فذكر ههنا المحصنات ثم قال بعده فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات كان المراد ههنا هو المراد هناك ثم المراد من المحصنات هناك الحرائر فكذا ههنا وعلى هذا التقدير بالمحصنات

في قوله

في قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول ان المراد منه العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع
فصار التقدير حرمت عليكم الحرائر الا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع الثاني الحرائر
محرمات عليكم الا ما اثبت الله لكم ملكا عليهن وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط
المعتبرة في الشريعة فهذه هي الاقاويل المذكورة في هذه الاية واعلم ان الوجه الاول في تفسير قوله
الا ما ملكت ايمانكم هو المختار ويدل عليه قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ما ملكت
ايمانكم جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها فوجب ان يكون ههنا مفسرا بذلك لان تفسير كلام الله
بكلام الله اقرب الطرق الى الصدق والصواب المسألة الخامسة اتفقوا على انه اذا سبي احد الزوجين
قبل الاخر واخرج الى دار الاسلام وقعت الفرقة اما اذا سبيا معا فقال الشافعي ههنا ايضا تزول
الزوجية ويحل للمالك بعد ان يستبرئها بوضع الحمل ان كانت حاملا من زوجها او بالحيض ان كانت حائلا
وقال ابو حنيفة لا تزول حجة الشافعي ان قوله والمحصنات من النساء يقتضي تحريم ذوات الازواج
ثم قوله الا ما ملكت ايمانكم يقتضي ان عند طريان الملك ترتفع الحرمة ويحصل الحل قال ابو بكر الرازي لو حصلت
الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب ان تقع الفرقة بشرى الامة واتهابها وارثها ومعلوم انه ليس كذلك فيقال له
كانك ما سمعت ان العام بعد التخصيص حجة في الباقي وايضا الحاصل عند السبي احداث الملك فيها وعند البيع
نقل الملك من شخص الى شخص فكان الاول اقوى فظهر الفرق المسألة السادسة مذهب علي وعمر وعبد الرحمن
ابن عوف ان الامة المنكوحة اذا بيعت لا يقع عليها الطلاق وعليه اجماع الفقهاء اليوم وقال ابي بن
كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وانس انها اذا بيعت طلقت حجة الجمهور ان عائشة لما اشترت بريرة
وعتقتها اخبرها النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير
فائدة ومنهم من روى في قصة بريرة انه قال عليه السلام بيع الامة طلاقها وحجة ابي بن كعب
وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله الا ما ملكت ايمانكم وحاصل الجواب عنه يرجع الى تخصيص عموم
القران بخبر الواحد ثم انه تعالى ختم ذكر المحرمات بقوله كتاب الله عليكم وفيه وجهان الاول انه مصدر
مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله حرمت عليكم يدل على معنى الكتبة فالتقدير كتب عليكم تحريم ما تقدم
ذكره من المحرمات كتابا من الله ويجيء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره قوله وترى الجبال تحسبها
جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الثاني قال الزجاج ويجوز ان يكون منصوبا على جهة الامر ويكون
عليكم مفسرا له فيكون المعنى الزموا كتاب الله ثم قال تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وفيه مسئلتان المسألة الاولى
قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم واحل على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله حرمت عليكم والباقون بفتح
الالف والحاء عطفا على كتاب الله يعني كتب الله عليكم تحريم هذه الاشياء واحل لكم ما وراءها المسألة
الثانية اعلم ان ظاهر قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يقتضي حل كل من سوى الاصناف المذكورة الا انه دل
الدليل على تحريم اصناف اخر سوى هؤلاء المذكورات ونحن نذكرها الصنف الاول لا يجمع بين المرأة وعمتها
وخالتها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وهذا مشهور مستفيض وربما
قيل انه بلغ مبلغ التواتر وزعم الخوارج ان هذا خبر واحد وتخصيص عموم القران بخبر الواحد لا يجوز واحتجوا
عليه بوجوه الاول ان عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة
فكان خبر الواحد اضعف من عموم القران فترجيحه عليه يقتضي تقديم الاضعف على الاقوى وانه لا يجوز
الثاني ان من جملة الاحاديث المشهورة خبر معاذ وانه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القران من وجهين
لانه قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله فقدم التمسك بالكتاب على التمسك
بالسنة وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب وايضا انه قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله علق
جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة ان وهي للاشتراط والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط
الثالث ان من الاحاديث المشهورة قوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فان وافقه فاقبلوه والا فردوه فهذا الخبر يقتضي ان لا يقبل خبر الواحد الا عند موافقة الكتاب فاذا كان
خبر العمة والخالة مخالفا لظاهر الكتاب وجب رده الرابع ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله عليه السلام
لا تنكح المرأة على عمتها لا يخلو الحال فيهما من ثلاثة اوجه اما ان يقال الاية نزلت بعد الخبر فح يكون
ناسخة للخبر لانه ثبت ان العام اذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص واما ان يقال الخبر ورد بعد الكتاب
فهذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز واما ان يقال وردا معا وهذا ايضا باطل لان على هذا
التقدير تكون الاية وحدها شبهة ويكون موضع الحجة مجموع الاية مع الخبر ولا يجوز للرسول المعصوم
ان يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة فكان يجب على الرسول ان لا يسمع احدا هذه
الاية الا مع هذا الخبر وان يوجب ايجابا ظاهرا على جميع الامة ان لا يبلغوا هذه الاية الى احد الا مع هذا
الخبر ولو كان كذلك لزم ان يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الاية ولما لم يكن كذلك
علمنا فساد هذا القسم الوجه الخامس ان بتقدير ان نثبت صحة هذا الخبر قطعا الا ان التمسك بالاية
راجح على التمسك بالخبر وبيانه من وجهين الاول ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم نص صريح
في التحليل كما ان قوله حرمت عليكم امهاتكم نص صريح في التحريم واما قوله لا تنكح المرأة على عمتها فليس
نصا صريحا لان ظاهره اخبار وحمل الاخبار على النهي مجاز ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهي على التحريم
اضعف من دلالة لفظ الاحلال على معنى الاباحة الثاني ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريح في تحليل
كل ما سوى المذكورات وقوله ولا تنكح المرأة على عمتها ليس صريحا في العموم لان المفرد المحلى بالالف واللام
ليس صريحا في العموم بل احتماله للمعهود السابق اظهر الوجه السادس انه تعالى استقصى في هذه الاية في

حالت الناقة حيالا اذا تركها الفحل فلم تحمل ص

شرح اصناف المحرمات فعد منها خمسة عشر صنفا ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال
واحل لكم ما وراء ذلكم فلو لم يثبت الحل في كل ما سوى هذه الاصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا
لغوا وذلك لا يليق بكلام احكم الحاكمين فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب والجواب على وجوه الوجه
الاول ما ذكره الحسن وابو بكر الاصم وهو ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يقتضي اثبات الحل على سبيل التابيد
وهذا الوجه عندي هو الاصح في هذا الباب والدليل عليه ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اخبار عن احلال
كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان ان احلال كل ما سوى المذكورات وقع على التابيد اولا والدليل على انه
لا يفيد التابيد انه يصح تقسيم هذا المفهوم الى المؤبد والى غير المؤبد فيقال تارة واحل لكم ما وراء ذلكم
ابدا واخرى واحل لكم ما وراء ذلكم الى الوقت الفلاني ولو كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريحا في التابيد
لما كان هذا التقسيم ممكنا ولان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا احلال ما سوى المذكورات وصريح العقل
يشهد بان الاحلال اعم من الاحلال المؤبد ومن الاحلال الموقت واذا ثبت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء
ذلكم لا يفيد الا حل ما عدا المذكورات في ذلك الوقت فاما ثبوت حلهم في سائر الاوقات فاللفظ ساكت
عنه بالنفي والاثبات وقد كان حل ما سوى المذكورات ثابتا في ذلك الوقت وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك
لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له فهذا وجه حسن معقول مقرر وبهذا الطريق نقول ايضا
ان قوله حرمت عليكم امهاتكم ليس نصا في تابيد هذا التحريم وان ذلك التابيد انما عرفناه بالتواتر
من دين محمد صلى الله عليه وسلم لا من هذا اللفظ فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضع الوجه الثاني انا لا نسلم
ان حرمة الجمع بين المراة وبين عمتها وخالتها غير مذكور في الاية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم الجمع
بين الاختين وكونهما اختين يناسب هذه الحرمة لان الاختية قرابة قريبة والقرابة القريبة تناسب
مزيد الوصلة والشفقة والكرامة وكون احديهما ضرة للاخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة
بين الحالتين منافرة عظيمة فثبت ان كونهما اختين يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح وقد ثبت في اصول
الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف
فثبت ان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يدل على ان كون القرابة قريبة مانعة من الجمع في النكاح و
هذا المعنى حاصل بين المراة وبين عمتها وخالتها فكان الحكم المذكور في الاختين مذكورا في العمة والخالة
من طريق الدلالة بل ههنا اولى وذلك لان العمة والخالة يشبهان الام لبنت الاخ ولبنت الاخت وهما يشبهان
الولد للعمة والخالة فاقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة اقوى من اقتضاء قرابة الاختية لمنع المضارة
فكان قوله وان تجمعوا بين الاختين مانعا من العمة والخالة بطريق الاولى الثاني انه تعالى نص على حرمة
التزوج بامهات النساء فقال وامهات نسائكم ولفظ الام قد يطلق على العمة والخالة اما على العمة فلانه
تعالى قال مخبرا عن اولاد يعقوب عليه السلام نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب
على اسمعيل مع انه كان عما واذا كان العم ابا لزم ان تكون العمة اما واما اطلاق لفظ الام على الخالة فيدل عليه
قوله تعالى ورفع ابويه على العرش والمراد ابوه وخالته فان امه كانت متوفاة في ذلك الوقت فثبت بما ذكرنا
ان لفظ الام قد يطلق على العمة والخالة فكان قوله وامهات نسائكم متناولا للعمة والخالة من بعض
الوجوه واذا عرفت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم المراد ما وراء هؤلاء المذكورات سواء كن
مذكورات بالقول الصريح او بدلالة جلية او خفية واذا كان كذلك لم تكن العمة والخالة خارجة
عن المذكورات الوجه الثالث في الجواب عن شبهة الخوارج ان نقول ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عام
وقوله ولا تنكح المراة على عمتها وخالتها خاص متقدم على العام ثم ههنا طريقان تارة نقول هذا الخبر
بلغ في الشهرة مبلغ التواتر وتخصيص عموم القران بالخبر المتواتر جائز وعندي هذا الوجه كالمكابرة
لان هذا الخبر وان كان في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الاصل الى رواية الاحاد لم يخرج
عن ان يكون من باب الاحاد وتارة نقول تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز وتقريره مذكور في الاصول
فهذه جملة ما قالوا في هذا الباب والمعتمد في الجواب عندنا هو الوجه الاول الصنف الثاني من التخصيصات
الداخلة في هذا العموم ان المطلقة ثلثا لا تحل الا ان هذا التخصيص ثبت بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الصنف الثالث تحريم نكاح المعتدة ودليله قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء الصنف الرابع من كان في نكاح حرة لم يجز له ان يتزوج بالامة وهذا بالاتفاق وعند
الشافعي القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة ودليل هذا التخصيص قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم وسياتي بيان دلالة هذه الاية على هذا المطلوب الصنف
الخامس يحرم عليه التزوج بالخامسة ودليله قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع الصنف السادس الملاعنة
ودليله قوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين
فيه مسائل المسألة الاولى قوله ان تبتغوا في محله قولان الاول انه رفع على البدل من ما والتقدير واحل لكم
ان تبتغوا هذا على قراءة من قرا احل بضم الالف ومن قرا بالفتح كان محل ان تبتغوا نصبا الثاني ان يكون
محله على القولين النصب بنزع الخافض كانه قيل لان تبتغوا والمعنى احل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان
تبتغوا باموالكم وقوله محصنين غير مسافحين اي في حال كونكم محصنين وقوله محصنين اي متعففين
عن الزنا وقوله غير مسافحين اي غير زانين وهو تكرير للتاكيد قال الليث السفاح والمسافحة الفجور
واصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال دموع سوافح ومسفوحة قال تعالى او دما مسفوحا وفلان
سفاح الدماء اي سفاك وسمي الزنا سفاحا لانه لا غرض للزاني الا سفح النطفة فان قيل اين مفعول تبتغون
قلنا التقدير واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوهن اي تبتغوا ما وراء ذلكم فحذف ذكره لدلالة ما قبله عليه

المسألة الثانية

المسألة الثانية قال ابو حنيفة لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال الشافعي يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه
احتج ابو حنيفة بهذه الاية وذلك لانه تعالى قيد التحليل بقيد وهو الابتغاء باموالهم والدرهم والدرهمان
لا يسمى اموالا فوجب ان لا يصح جعلها مهرا فان قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده اموال مع انكم تجوزون
كونها مهرا قلنا ظاهر هذه الاية يقتضي ان لا تكون العشرة كافية الا انا تركنا العمل بظاهر الاية في هذه الصورة
لدلالة الاجماع على جوازه فنتمسك في الاقل من العشرة بظاهر الاية واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف
لان الاية دالة على ان الابتغاء بالاموال جائز وليس فيها دلالة على ان الابتغاء بغير الاموال لا يجوز
الا على سبيل المفهوم وانتم لا تقولون به ثم نقول الذي يدل على انه لا تقدير في المهر وجوه الحجة الاولى
التمسك بهذه الاية وذلك لان قوله باموالكم مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي توزع الفرد على الفرد فهذا
يقتضي ان يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا والقليل والكثير في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم
سواء فيلزم من هذه الاية جواز ابتغاء النكاح باي شيء يسمى مالا من غير تقدير الحجة الثانية التمسك بقوله
تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم دلت الاية على سقوط النصف
عن المذكور وهذا يقتضي انه لو وقع العقد في اول الامر بدرهم ان لا يجب عليه الا نصف درهم وانتم لا تقولون به
الحجة الثالثة الاحاديث منها ما روي ان امراة جيء بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوج بها رجل على نعلين
فقال عليه السلام رضيت من نفسك على نعلين فقالت نعم فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر ان
قيمة النعلين تكون اقل من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل والمراة اللذين تزوجا على النعلين يكونان في لايكون
غاية الفقر ونعل مثل هذا الانسان قليل القيمة جدا ومنها ما روى جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من اعطى امراة في نكاح كف دقيق او سويق او طعام فقد استحل ومنها ما روي في قصة الواهبة انه عليه السلام قال
لمن اراد التزوج بها التمس ولو خاتما من حديد وذلك لا يساوي عشرة دراهم المسألة الثالثة قال ابو حنيفة لو
تزوج بها على تعليم سورة من القران لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها ثم قال اذا تزوج امراة على خدمة
سنة فان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمة سنة وقال الشافعي يجوز جعل ذلك مهرا احتج
ابو حنيفة على قوله بوجوه الاول هذه الاية وذلك انه تعالى شرط في حصول الحل ان يكون الابتغاء بالمال
والمال اسم للاعيان لا للمنافع الثاني قوله تعالى واتوا النساء صدقاتهن نحلة والايتاء لا يمكن الا في الاعيان
الثالث قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه وذلك صفة الاعيان لا صفة المنافع اجاب الشافعي
عن الاول بان الاية تدل على ان الابتغاء بالمال جائز وليس فيه بيان ان الابتغاء بغير المال جائز ام لا وعن الثاني
ان لفظ الايتاء كما يتناول الاعيان يتناول المنافع الملتزمة وعن الثالث انه خرج الخطاب على الاعم الاغلب
ثم احتج الشافعي على جواز جعل المنفعة صداقا بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى في قصة شعيب وموسى عليه
السلام اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج جعل الصداق تلك المنافع والاصل في
شرع من تقدمنا البقاء الى ان يطرا الناسخ الحجة الثانية ان التي وهبت نفسها لما لم يجد الرجل الذي اراد التزوج
بها شيئا قال عليه السلام هل معك شيء من القران قال نعم سورة كذا وسورة كذا قال زوجتكها بما معك
من القران المسألة الرابعة قال ابو بكر الرازي دلت الاية على ان عتق الامة لا يكون صداقا لها لان الاية تقتضي
كون بدل البضع مالا وما روي انه صلى الله عليه وسلم اعتق صفية وجعل عتقها صداقها فذاك من خواص
النبي صلى الله عليه وسلم المسألة الخامسة قوله محصنين غير مسافحين فيه وجهان الاول ان المراد انهم يصيرون
محصنين بسبب عقد النكاح والثاني ان يكون الاحصان شرطا في الاحلال المذكور في قوله واحل لكم ما وراء
ذلكم والاول اولى لان على هذا التقدير تبقى الاية عامة معلومة المعنى وعلى التقدير الثاني تبقى الاية مجملة لان
الاحصان المذكور فيه غير مبين والمعلق على المجمل يكون مجملا وحمل الاية على وجه يكون معلوما اولى من حملها
على وجه يكون مجملا قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم
به من بعد الفريضة ان الله كان عليما حكيما فيه مسائل المسألة الاولى الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكل
ما انتفع به فهو متاع يقال استمتع الرجل بولده ويقال فيمن مات في زمان شبابه تمتع بشبابه قال تعالى ربنا
استمتع بعضنا ببعض وقال اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها يعني تعجلتم الانتفاع بها وقال
فاستمتعتم بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا وفي قوله فما استمتعتم به منهن وجهان الاول فما استمتعتم
به من المنكوحات من جماع او عقد عليهن فاتوهن اجورهن عليه ثم اسقط الراجع الى ما لانه لا يلبس
الثاني ان يكون ما في قوله ما استمتعتم بمعنى من ومن في قوله منهن للتبعيض وقوله اجورهن اي مهورهن
وانما سمي المهر اجرا لانه بدل المنافع وليس ببدل من الاعيان المسألة الثانية قال الشافعي الخلوة الصحيحة
لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة الخلوة الصحيحة تقرر المهر احتج الشافعي بهذه الاية لان قوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن
مشعر بان وجوب ايتائهن مهورهن كان لاجل الاستمتاع بهن ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر لما
كان المهر متعلقا بالاستمتاع وتقريره ان الاستمتاع هو التلذذ والتلذذ انما يكون بالوطء فتعليق الحكم على
الاستمتاع يمنع من تعلقه بغير الاستمتاع والله اعلم فثبت ان الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر المسألة الثالثة
في هذه الاية قولان احدهما وهو قول اكثر علماء الامة ان قوله ان تبتغوا باموالكم المراد منه ابتغاء النساء بالاموال على طريق النكاح وقوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن

اجورهن اى مهورهن فان استمتع بالدخول بها اتاها المهر بالتمام وان استمتع بعقد النكاح اتاها نصف
المهر القول الثانى ان المراد بهذه الاية حكم المتعة وهى عبارة عن ان يستاجر الرجل المراة بمال معلوم
الى اجل معين فيجامعها واتفقوا على انها كانت مباحة فى ابتداء الاسلام وروى ان النبى عليه السلام
لما قدم مكة فى عمرته تزينت نساء اهل مكة فشكى اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال
استمتعوا من هذه النساء واختلفوا فى انها هل نسخت ام لا فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت
منسوخة وقال السواد منهم انها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروى عن ابن عباس وعمران بن حصين
واما ابن عباس فعنه ثلاث روايات القول الاول بالاباحة المطلقة قال عمارة سألت ابن عباس عن المتعة
اسفاح هى ام نكاح قال لا سفاح ولا نكاح قلت فما هى قال المتعة كما قال الله تعالى قلت هل لها عدة قال نعم عدتها حيضة
قلت هل يتوارثان قال لا والرواية الثانية عنه ان الناس لما ذكروا الاشعار فى المتعة قال ابن عباس قاتلهم الله
انى ما افتيت باباحتها على الاطلاق ولكنى قلت انها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له والرواية الثالثة
انه اقر بانها صارت منسوخة روى عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله تعالى فما استمتعتم به منهن
قال صارت هذه الاية منسوخة بقوله تعالى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
وروى ايضا انه قال عند موته اللهم انى اتوب اليك من قولى فى الصرف والمتعة واما عمران بن الحصين
فانه قال نزلت اية المتعة فى كتاب الله ولم تنزل بعدها اية تنسخها وامرنا بها رسول الله وتمتعنا معه
ومات ولم ينهنا عنه ثم قال رجل برايه ما شاء واما امير المؤمنين على بن ابى طالب كرم الله وجهه فالشيعة
يروون عنه اباحة المتعة وروى محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره عن على رضى الله عنه انه قال لولا
ان عمر رضى الله عنه نهى الناس عن المتعة ما زنى الا شقى وروى محمد بن على المشهور بمحمد بن الحنفية ان
عليا رضى الله عنه مر بابن عباس وهو يفتى بجواز المتعة فقال امير المؤمنين انه صلى الله عليه وسلم
نهى عنها وعن لحوم الحمر الاهلية فهذا ما يتعلق بالروايات واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه الاول
ان الوطى لا يحل الا فى الزوجة والمملوكة لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم وهذه المراة لا شك انها ليست مملوكة وليست زوجة ويدل عليه وجوه احدها انها لو كانت
زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وبالاتفاق لا توارث بينهما و
ثانيها ولثبت النسب لقوله عليه السلام الولد للفراش وبالاتفاق لا يثبت وثالثها ولوجبت العدة عليها
لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا واعلم ان هذه الحجة
كلام حسن مقرر الحجة الثانية ما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال فى خطبته متعتان كانتا على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما ذكر هذا الكلام فى مجمع الصحابة وما انكر عليه احد
فالحال ههنا لا يخلو اما ان يقال انهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا او كانوا عالمين بانها مباحة ولكنهم
سكتوا على سبيل المداهنة او لم يعرفوا لا اباحتها ولا حرمتها فسكتوا لكونهم متوقفين فى ذلك والاول
هو المطلوب والثانى يوجب تكفير عمر وتكفير الصحابة لان من علم ان النبى صلى الله عليه وسلم حكم باباحة
المتعة ثم قال انها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئا كان
كافرا ايضا وهذا يقتضى تكفير الامة وهو على ضد قوله تعالى كنتم خير امة والقسم الثالث وهو ان يقال انهم
ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة او محظورة فلهذا سكتوا فهذا ايضا باطل لان المتعة بتقدير كونها
مباحة تكون كالنكاح واحتياج الناس الى معرفة الحال فى كل واحد منهما عام فى حق الكل ومثل هذا
يمتنع ان يبقى مخفيا بل يجب ان يشتهر العلم به فكما ان الكل كانوا عارفين بان النكاح مباح وان اباحته غير
منسوخة وجب ان يكون الحال فى المتعة كذلك ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الصحابة انما سكتوا عن
الانكار على عمر رضى الله عنه لانهم كانوا عالمين بان المتعة صارت منسوخة فى الاسلام فان قيل ما ذكرتم
يبطل بما روى ان عمر قال لا اوتى برجل نكح بامراة الى اجل الا رجمته ولا شك ان الرجم غير جائز مع ان
الصحابة ما انكروا عليه حين ذكر ذلك فدل على انهم كانوا قد يسكتون على الانكار على الباطل قلنا لعله كان
يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة ومثل هذه السياسة جائزة للامام عند المصلحة
الا ترى انه عليه السلام قال من منع منا الزكوة فانا اخذها منه وشطر ماله ثم ان اخذ شطر المال من
مانع الزكوة غير جائز لكنه قال صلى الله عليه وسلم ذلك للمبالغة فى الزجر فكذا ههنا الحجة الثالثة
على ان المتعة محرمة ما روى مالك عن الزهرى عن عبد الله والحسن ابنى محمد بن على عن ابيهما عن على كرم الله
وجهه ان الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن اكل لحوم الحمر الانسية وروى الربيع
بن سبرة الجهنى عن ابيه قال غدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند
ظهره الى الكعبة يقول يا ايها الناس انى امرتكم بالاستمتاع من هذه النساء الا وان الله قد حرم عليكم
الى يوم القيمة فمن كان عنده منهن شيئا فليخل سبيلها ولا تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وروى انه عليه السلام
قال متعة النساء حرام وهذه الاخبار الثلاثة ذكرها الواحدى فى البسيط وظاهر ان النكاح لا يسمى
استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك واما القائلون باباحة المتعة فقد
احتجوا بوجوه الحجة الاولى التمسك بهذه الاية اعنى قوله ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما
استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن وفى الاستدلال بهذه الاية طريقان الطريق الاول ان نقول نكاح
المتعة داخل فى هذه الاية وذلك لان قوله ان تبتغوا باموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمراة على سبيل
التابيد ومن ابتغى بماله الاستمتاع بالمراة على سبيل التوقيت واذا كان كل واحد داخلا فيه كان قوله واحل لكم القسمين
ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم يقتضى حل القسمين وذلك يقتضى حل المتعة الطريق الثانى ان نقول هذه الاية

طول العزوبة نسخة

مقصوره

مقصورة على بيان نكاح المتعة وبيانه من وجوه الاول ما روى ان ابى بن كعب كان يقرأ فما استمتعتم به منهن
الى اجل مسمى فاتوهن اجورهن وهذا ايضا هو قراءة ابن عباس والامة ما انكروا عليهما فى هذه القراءة
فكان ذلك اجماعا من الامة على صحة هذه القراءة وتقريره ما ذكرتموه فى ان عمر رضى الله عنه لما منع من
المتعة والصحابة ما انكروا عليه كان ذلك اجماعا على صحة ما ذكرنا فكذا ههنا واذا ثبت بالاجماع صحة هذه
القراءة ثبت المطلوب الثانى ان المذكور فى الاية انما هو مجرد الابتغاء بالمال ثم انه تعالى امر بايتائهن اجورهن
بعد الاستمتاع بهن وذلك يدل على ان مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطى ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون الا
فى نكاح المتعة واما فى النكاح المطلق فهناك الحل انما يحصل بالعقد ومع الولى والشهود ومجرد الابتغاء
بالمال لا يفيد الحل فدل هذا على ان هذه الاية مخصوصة بالمتعة الثالث ان فى هذه الاية اوجب ايتاء الاجور
بمجرد الاستمتاع والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع واما فى النكاح فايتاء الاجور لا يجب على الاستمتاع
البتة بل على النكاح الا ترى ان بمجرد النكاح يلزم نصف المهر وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا
ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك الرابع انا لو حملنا هذه الاية على حكم النكاح لزم تكرار
بيان حكم النكاح فى السورة الواحدة لانه تعالى قال فى اول هذه السورة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع ثم قال واتوا النساء صدقاتهن نحلة اما لو حملنا هذه الاية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكما جديدا
فكان حمل الاية عليه اولى الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة ان الامة مجمعة على ان نكاح المتعة كان جائزا
فى اول الاسلام ولا خلاف بين احد من الامة فيه انما الخلاف فى طريان الناسخ فنقول لو كان الناسخ موجودا
لكان ذلك الناسخ اما ان يكون معلوما بالتواتر او بالاحاد فان كان معلوما بالتواتر كان على بن ابى طالب وعبد الله
بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب تكفيرهم
وهو باطل قطعا وان كان ثابتا بالاحاد فهو ايضا باطل لانه لما كان ثبوت اباحة المتعة معلوما بالاجماع والتواتر
كان ثبوته معلوما قطعا فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعا للمقطوع به وانه باطل قالوا ومما يدل
ايضا على بطلان القول بهذا النسخ ان اكثر الروايات انه صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن اكل لحوم الحمر
الاهلية يوم خيبر واكثر الروايات انه عليه السلام اباح المتعة فى حجة الوداع وفى يوم الفتح وهذان اليومان
متاخران عن يوم خيبر وذلك يدل على فساد ما روى انه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر لان الناسخ
يمتنع تقدمه على المنسوخ وقول من يقول انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين
الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن هذه الروايات الحجة الثالثة ما روى ان عمر رضى الله عنه انه قال على المنبر
متعتان كانتا مشروعتين فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما متعة الحج ومتعة النكاح وهذا منه
تنصيص على ان متعة النكاح كانت موجودة فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله انا انهى عنهما يدل
على ان الرسول عليه السلام ما نسخه وانما عمر هو الذى نسخه واذا ثبت هذا فنقول هذا الكلام يدل على ان
حل المتعة كان ثابتا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه ما نسخه وانه ليس ناسخ الا نسخ عمر رضى الله عنه
واذا ثبت هذا وجب ان لا يصير منسوخا لان ما كان ثابتا فى زمن الرسول عليه السلام وما نسخه الرسول
يمتنع ان يصير منسوخا بنسخ عمر وهذا هو الحجة التى احتج بها عمران بن الحصين حيث قال ان الله انزل فى المتعة
اية وما نسخها باية اخرى وامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ثم قال رجل برايه ما شاء
يريد ان عمر نهى عنها هذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة والجواب عن الوجه الاول ان نقول هذه الاية
مشتملة على ان المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح اولا
فى قوله حرمت عليكم امهاتكم ثم قال فى اخر الاية واحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد
هناك بالتحريم هو النكاح فالمراد بالتحليل ههنا ايضا يجب ان يكون هو النكاح الثانى انه تعالى قال
محصنين والاحصان لا يكون الا فى نكاح صحيح الثالث قوله غير مسافحين سمى الزنا سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح
الماء ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح والمتعة لا يراد منها الا سفح الماء فكان سفاحا هذا ما قاله
ابو بكر الرازى وهو ضعيف [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ان هذا الكلام رخو واما الجواب عن الطريق الثانى [illegible]
كانت مباحة الا انا نقول انها صارت منسوخة وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الاية دالة على انها مشروعة
لم يكن ذلك قادحا فى غرضنا وهذا هو الجواب ايضا عن تمسكهم بقراءة ابى وابن عباس فان تلك القراءة
بتقدير ثبوتها لا تدل الا على ان المتعة كانت مشروعة ونحن لا ننازع فيه وانما الذى نقوله ان النسخ طرأ عليه
وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا [illegible] واما الحجة الثانية وهو قولهم ان الناسخ اما ان يكون متواترا او احادا قلنا لعل بعضهم سمعه ثم نسيه
ثم ان عمر لما ذكر ذلك فى الجمع العظيم تذكره وعرفوا صدقه فيه فسلموا الامر له قوله ان عمر اضاف النهى عن المتعة الى
نفسه قلنا قد بينا انه لو كان مراده ان المتعة كانت مباحة فى شرع محمد صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنه لزم تكفيره
وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه ويفضى ذلك الى تكفير امير المؤمنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه
وكل ذلك باطل فلم يبق الا ان يقال كان مراده ان المتعة كانت مباحة فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وانا
انهى عنها لما ثبت عندى انه صلى الله عليه وسلم نسخها وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا على مطلوبنا والله اعلم
قال تعالى فاتوهن اجورهن فريضة والمعنى ان اتوهن اجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة وذكر

لا مقصود فيه

صاحب الكشاف في نصب قوله فريضة ثلاثة اوجه احدها انه حال من الاجور بمعنى مفروضة وثانيها انها
وضعت موضع ايتاء لان الايتاء مفروض وثالثها انه مصدر مؤكد اي فرض ذلك فريضة ولا جناح عليكم فيما
تراضيتم به من بعد الفريضة وفيه مسائل المسئلة الاولى الذين حملوا الاية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا
المراد انه اذا كان المهر مقدرا بمقدار معين فلا حرج في ان تحط عنه شيئا او تبرئه عنه بالكلية فعلى هذا المراد
من التراضي الحط من المهر والابراء عنه وهو كقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله
الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقال الزجاج معناه ولا اثم عليكم في ان تهب المرأة
للزوج مهرها او يهب الزوج للمرأة تمام المهر اذا طلقها قبل الدخول واما الذين حملوا الاية المتقدمة على
بيان المتعة قالوا المراد من هذه الاية انه اذا انقضى اجل المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل البتة فان قال لها
زيديني في الايام ازيدك في الاجرة كانت المرأة بالخيار ان شاءت فعلت وان شاءت لم تفعل فهذا هو المراد بقوله
ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اي من بعد المقدار المذكور اولا من الاجر والاجل المسئلة
الثانية قال ابو حنيفة الحاق الزيادة بالصداق جائز وهي ثابتة ان دخل بها او مات عنها اما اذا طلقها قبل
الدخول بطلت الزيادة وكان لها نصف المسمى في العقد وقال الشافعي الزيادة بمنزلة الهبة فان قبضتها
ملكته بالقبض وان لم تقبضه بطلت احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الاية فقال قوله لا جناح عليكم فيما
تراضيتم به من بعد الفريضة يتناول ما وقع التراضي به في طرفي الزيادة والنقصان فكان هذا بعمومه يدل على
جواز الحاق الزيادة بالصداق قال بل هذه الاية بالزيادة اخص منها بالنقصان لانه تعالى علقه بتراضيهما والبراءة
والحط لا يحتاج الى رضاء الزوج والزيادة لا تصح الا بقبوله فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على ان المراد هو الزيادة
والجواب لم لا يجوز ان يكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاج وهو انه اذا طلقها قبل الدخول فان شاءت المرأة
ابرأته عن النصف وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر وبهذا التقدير يكون قد زادها على ما وجب عليه تسليمه اليها
وايضا عندنا انه لا جناح في تلك الزيادة الا انها تكون هبة والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة ان
هذه الزيادة لو التحقت بالاصل لكان اما مع بقاء العقد الاول او بعد زواله والاول باطل لان العقد لما انعقد
على القدر الاول فلو انعقد مرة بعد اخرى على القدر الثاني لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته وذلك
يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان عند الحاق الزيادة لا يرتفع العقد
الاول فثبت فساد ما قالوه ثم انه تعالى ختم هذه الاية فقال ان الله كان عليما حكيما والمعنى انه تعالى لما ذكر
في هذه الاية انواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والتحليل بين انه عليم بجميع المعلومات لا يخفى منها عليه خافية
اصلا وحكيم لا يشرع الاحكام الا على وفق الحكمة وذلك يوجب التسليم لاوامره والانقياد لاحكامه
النوع السابع من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اعلم انه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل بين فيمن يحل انه متى يحل
وعلى اي وجه يحل فقال ومن لم يستطع منكم طولا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الكسائي المحصنات
بكسر الصاد وكذلك محصنات غير مسافحات وكذلك فعليهن نصف ما على المحصنات كلها بكسر الصاد والباقون
بالفتح فالفتح معناه ذوات الازواج والكسر معناه الحرائر والعفائف المسئلة الثانية الطول الفضل ومنه
التطول وهو التفضل وقال تعالى ذي الطول ويقال تطاول لهذا الشيء اي تناوله كما يقال يد فلان مبسوطة واصل
هذه الكلمة من الطول الذي هو خلاف القصر لانه اذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما انه اذا كان قصيرا ففيه
قصور ونقصان وسمي الغني ايضا طولا لانه ينال به من المرادات ما لا ينال عند الفقر كما انه بالطول ينال ما لا ينال
بالقصر اذا عرفت هذا فنقول الطول القدرة وانتصابه على انه مفعول يستطع وان ينكح في موضع النصب
على انه مفعول القدرة فان قيل الاستطاعة هي القدرة والطول ايضا هو القدرة فيصير تقدير الاية ومن لم
يقدر منكم على القدرة على نكاح المحصنات فما فائدة هذا التكرار وذكر القدرة قلنا الامر كذلك والاولى
ان يقال المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة نكاح المحصنات وعلى هذا الوجه يزول الاشكال فهذا ما يتعلق
باللغة اما ما قاله المفسرون ففيه وجوه الاول ومن لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة
فلينكح الامة الثاني ان يفسر النكاح بالوطء والمعنى ومن لم يستطع منكم ان يطأ حرة فلينكح امة وعلى هذا
التقدير فكل من ليس تحته حرة فانه يجوز له التزوج بالامة وهذا التفسير يوافق مذهب ابي حنيفة فان مذهبه
انه اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة سواء قدر على التزوج بالحرة او لم يقدر واما اذا لم يكن
تحته حرة فانه يجوز له التزوج بالامة سواء قدر على التزوج بالحرة او لم يقدر
المسئلة الثالثة المراد بالمحصنات في قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات الحرائر والدليل عليه انه تعالى
اثبت عند تعذر نكاح المحصنات نكاح الاماء فلا بد وان يكون المراد من المحصنات من يكون كالضد للاماء ولا وجه
في تسمية الحرائر بالمحصنات على قراءة من قرأ بفتح الصاد الا ان الحرائر احصن من الاماء
فان الغالب على الامة ان تكون خراجة ولاجة ممتهنة مبتذلة والحرة مصونة محصنة من هذه النقصانات واما على
قراءة من قرأ بكسر الصاد فالمعنى انهن احصن انفسهن بحريتهن المسئلة الرابعة مذهب الشافعي رحمه الله انه شرط
في نكاح الاماء شرائط ثلاثة اثنان منها في الناكح والثالث في المنكوحة اما اللذان في الناكح فاحدهما ان يكون
غير واجد ما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق وهو معنى قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة كما يقول الرجل انا لا استطيع ان احج اي لا اجد ما احج به
فلو كان يقدر الانسان على التزوج بالامة بما يقدر به على التزوج بالحرة الفقيرة
فلما كانت العادة في الاماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاستخفافهن جرت العادة بذلك وعلى هذا

وانما

واما الشرط الثاني فهو المذكور في اخر الاية وهو قوله ذلك لمن خشي العنت منكم اي لمن بلغ الشدة في
العزوبة واما الشرط الثالث وهو المعتبر في المنكوحة فان تكون الامة مؤمنة لا كافرة فان الامة اذا كانت
كافرة كانت ناقصة من وجهين الرق والكفر ولا شك ان الولد تابع للام في الرق والحرية وحينئذ يعلق
الولد رقيقا على ملك الكافر فيحصل فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكا للكافر فهذه الشرائط الثلاثة معتبرة عند
الشافعي في جواز نكاح الامة واما ابو حنيفة فانه يقول اذا كانت تحته حرة لم يجز له نكاح الامة اما اذا
لم يكن تحته حرة جاز له ذلك سواء قدر على نكاح الحرة او لم يقدر واحتج الشافعي على قوله بهذه الاية وتقريره
من وجهين الاول انه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة ثم ذكر عقيبه التزوج بالامة وذلك الوصف
يناسب هذا الحكم لان الانسان قد يحتاج الى الجماع فاذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها
وجب ان يؤذن له في نكاح الامة اذا ثبت هذا فنقول الحكم اذا كان مذكورا عقيب وصف يناسبه فذلك
الاقتران في الذكر يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول لو كان نكاح الامة جائزا
بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة اثر في هذا الحكم البتة لكنا
بينا دلالة الاية على ان له اثرا في هذا الحكم فثبت انه لا يجوز التزوج بالامة مع القدرة على طول الحرة الثاني
ان نتمسك بالاية على سبيل المفهوم وهو ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه والدليل ان القائل
اذا قال الميت اليهودي لا يبصر شيئا فان كل احد يضحك من هذا الكلام ويقول اذا كان غير اليهودي ايضا
لا يبصر فما فائدة التقييد بكونه يهوديا فلما رأينا ان اهل العرف يستقبحون هذا الكلام ويعللون هذا الاستقباح
بتلك العلة علمنا ان اتفاق ارباب اللسان على ان التقييد بالصفة يقتضي نفي الحكم في غير محل القيد قال
ابو بكر الرازي تخصيص هذه الحالة بذكر الاباحة فيها لا يدل على حظر ما عداها كقوله تعالى لا تقتلوا اولادكم
خشية املاق ولا دلالة فيه على اباحة القتل عند زوال هذه الحالة وقوله لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة
لا دلالة فيه على اباحة الاكل عند زوال هذه الحالة فيقال له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك الا انه ترك العمل به
لدليل منفصل كما ان عندك الامر للوجوب وقد يترك العمل به في صور كثيرة لدليل منفصل والسؤال الجيد
على التمسك بالاية ما ذكرناه حيث قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد من النكاح الوطء والتقدير فمن لم يستطع وطء
الحرة وذلك عند ما لا يكون تحته حرة فانه لا يجوز له نكاح الامة وعلى هذا التقدير ينقلب الاية حجة لابي
حنيفة والجواب ان اكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى وعدم الغنى تأثيره في عدم القدرة على الوطء واحتج ابو بكر
الرازي على صحة قوله بالعمومات كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم
وقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وهو متناول للاماء الكتابيات والمراد من هذا الاحصان العفة
والجواب ان ايتنا خاصة والخاص مقدم على العام ولانه دخل التخصيص فيما اذا كان تحته حرة وانما خصت
صونا للولد عن الارقاق وهو قائم في محل النزاع المسئلة الخامسة ظاهر قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المؤمنات يقتضي كون الايمان معتبرا في الحرة فعلى هذا لو قدر على طول حرة كتابية ولم يقدر على طول
حرة مسلمة فانه يجوز له ان يتزوج بالامة واكثر العلماء على ان ذكر الايمان في الحرائر ندب واستحباب لانه
لا فرق بين الحرة الكتابية وبين الحرة المؤمنة في كثرة المؤنة وقلتها المسئلة السادسة من الناس من قال انه
لا يجوز التزوج بالكتابيات البتة واحتجوا بهذه الاية قالوا انه تعالى بين انه عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة
يتعين له نكاح الامة المسلمة ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جائزا لكان عند العجز عن الحرة المسلمة لم تكن
الامة المسلمة متعينة وذلك ينفي دلالة الاية ثم اكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمن وقد بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير هذه الاية ان الكتابية مشركة المسئلة السابعة الاية دالة على التنفير
من نكاح الاماء وانه لا يجوز الاقدام عليه الا عند الضرورة والسبب فيه وجوه الاول ان الولد يتبع الام
في الرق والحرية فاذا كانت الام رقيقة انعلق الولد رقيقا وذلك يوجب النقص في حق ذلك الانسان
وفي حق ولده والثاني ان الامة تكون قد تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في
غاية الوقاحة وربما تعودت الفجور وكل ذلك ضرر على الازواج والثالث ان حق المولى عليها اعظم من حق
الزوج فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج كخلوص الحرة فربما احتاج الزوج اليها جدا ولا يجد اليها سبيلا
لان السيد يمنعها ويحبسها الرابع ان المولى قد يبيعها من انسان اخر فعلى قول من يقول بيع الامة يوجب
طلاقها تصير مطلقة شاء الزوج ام ابى وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وبولدها
وذلك من اعظم المضار الخامس ان مهرها ملك لمولاها فهي لا تقدر على هبة مهرها من زوجها ولا على ابرائه
عنه بخلاف الحرة فلهذه الوجوه ما اذن الله تعالى في نكاح الامة الا على سبيل الرخصة فقال تعالى فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى فمما ملكت ايمانكم اي فليتزوج مما ملكت
ايمانكم قال ابن عباس يريد جارية اخيك فان الانسان لا يجوز ان يتزوج جارية نفسه المسئلة الثانية الفتيات
المملوكات جمع فتاة تقول العرب للامة فتاة وللعبد فتى وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولن احدكم عبدي
ولكن ليقل فتاي وفتاتي ويقال للجارية الحديثة فتاة وللغلام فتى والامة تسمى فتاة عجوزا كانت او شابة لانها
كالشابة في انها لا توقر توقير الكبير المسئلة الثالثة من فتياتكم المؤمنات يدل على تقييد نكاح الامة بما اذا كانت
مؤمنة فلا يجوز التزوج بالامة الكتابية سواء كان الزوج حرا او عبدا وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن
وقول مالك والشافعي وقال ابو حنيفة يجوز التزوج بالامة الكتابية حجة الشافعي ان قوله من فتياتكم
المؤمنات تقييد لجواز نكاح الامة بكونها مؤمنة وذلك ينفي جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما
في مسئلة طول الحرة وايضا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن حجة ابي حنيفة النص والقياس اما النص
فالعمومات التي ذكرنا تمسكه بها في طول الحرة واكدها قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب واما القياس

العقد الا في عدم القدرة
وقوله وانكحوا الايامى منكم

فهو انا اجمعنا على ان الكتابية الحرة مباحة والكتابية ايضا مباحة فكذلك اذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب المملوكة
ان يجوز والجواب عن العمومات ان دلائلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات وعن القياس ان
الشافعي قال اذا تزوج بالحرة الكتابية فهناك نقص واحد واما اذا تزوج بالامة الكتابية فهناك نوعان من النقص
الرق والكفر فظهر الفرق ثم قال تعالى والله اعلم بايمانكم قال الزجاج معناه اعملوا على الظاهر في الايمان
فانكم مكلفون بظواهر الامور والله يتولى السرائر والحقائق ثم قال تعالى بعضكم من بعض وفيه وجهان الاول
كلكم اولاد ادم فلا يتداخلنكم انفة من تزوج الاماء عند الضرورة والثاني ان المعنى كلكم مشتركون
في الايمان والايمان اعظم الفضائل فاذا حصل الاشتراك في اعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت اليه
ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم قال الزجاج
وهذا الثاني اولى لتقدم ذكر المؤمنات ولان الشرف بشرف الاسلام اولى منه بسائر الصفات وهو يقوي قول
الشافعي رحمه الله تعالى ان الايمان شرط لجواز نكاح الامة واعلم ان الحكمة في ذكر هذه الكلمة ان العرب كانوا
يفتخرون بالانساب فاعلم الله تعالى ان ذلك لا يلتفت اليه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث من امر
الجاهلية الطعن في الانساب والفخر بالاحساب والاستسقاء بالانواء ولا يدعها الناس في الاسلام وكان
اهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا لهم عن اخلاق الجاهلية ثم انه تعالى شرح كيفية هذا
النكاح فقال فانكحوهن باذن اهلهن وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اتفقوا على ان نكاح الامة بدون اذن سيدها

الهجين الذي ابوه عتيق وامه مولاة [illegible] الذي ابوه مولى وامه عربية

باطل ويدل عليه القرآن والقياس اما القرآن فهو هذه الاية فان قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن يقتضي
كون الاذن شرطا في جواز النكاح وان لم يكن النكاح واجبا وهو كقوله عليه السلام من اسلم فليسلم في كيل
معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والسلم ليس بواجب ولكنه اذا اختار ان يسلم فعليه استيفاء
هذه الشرائط كذلك النكاح وان لم يكن واجبا لكنه اذا اراد ان يتزوج امة وجب ان لا يتزوجها الا باذن
سيدها واما القياس فهو ان الامة ملك للسيد وبعد التزوج يتعطل عليه اكثر منافعها فوجب ان لا يجوز
ذلك الا باذنه واعلم ان لفظ القرآن مقتصر على الامة واما العبد فقد ثبت ذلك في حقه بالحديث
عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فهو عاهر **المسئلة الثانية**
قال الشافعي المرأة البالغة العاقلة لا يصح نكاحها الا باذن وليها وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى
يصح احتج الشافعي بهذه الاية وتقريره ان الضمير في قوله فانكحوهن باذن اهلهن عائد الى الاماء والامة
ذات موصوفة بصفة الرق وصفة الرق صفة زائلة والاشارة الى الذات الموصوفة بصفة زائلة لا يتناول
الاشارة الى تلك الصفة الا ترى انه لو حلف لا يتكلم مع هذا الشاب فصار شيخا فتكلم معه يحنث في يمينه
فثبت ان الاشارة الى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية واذا ثبت
هذا فنقول قوله فانكحوهن باذن اهلهن اشارة الى الاماء فهذه الاشارة وجب ان تكون باقية حال زوال
الرق عنهن وحصول صفة الحرية لهن واذا كان كذلك فالحرة العاقلة البالغة في هذه الصورة يتوقف
جواز نكاحها على اذن وليها واذا ثبت ذلك في هذه الصورة وجب الحكم في سائر الصور ضرورة لانه لا
قائل بالفرق واحتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على فساد قول الشافعي في هذه المسئلة فقال مذهبه انه لا
عبارة في عقد النكاح فعلى هذا لا يجوز للمرأة ان تزوج امتها بل مذهبه انها توكل غيرها بتزويج امتها قال للنساء
وهذه الاية تبطل ذلك لان ظاهر هذه الاية يدل على الاكتفاء بحصول اذن اهلها ثم قال لا يكفي ذلك كان
تاركا لظاهر الاية والجواب من وجوه احدها ان المراد بالاذن الرضاء وعندنا ان رضاء المولى لا بد منه
فاما انه كاف فليس في الاية دليل عليه وثانيها ان اهلهن عبارة عمن يقدر على نكاحهن وذلك اما المولى
ان كان رجلا او ولي مولاها ان كانت امرأة وثالثها ان الاهل عبارة عن المولى لكنه عام يتناول الذكور والاناث كانت
والدلائل الدالة على ان المرأة لا تنكح نفسها خاصة قال عليه السلام العاهر هي التي تنكح نفسها فثبت
بهذا الحديث انه لا عبارة لها في نكاح نفسها فوجب ان لا تكون لها عبارة في نكاح مملوكها ضرورة انه
لا قائل بالفرق **قوله تعالى** واتوهن اجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير الاية قولان الاول ان المراد من الاجور المهور وعلى هذا التقدير
فالاية تدل على وجوب مهرها اذا نكحها سمى لها المهر او لم يسم لانه تعالى لم يفرق بين من سمى وبين من لم
يسم في ايجاب المهر ويدل على انه قد اراد مهر المثل قوله تعالى بالمعروف وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا
على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد المتعارف كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
الثاني قال القاضي المراد من اجورهن النفقة عليهن قال هذا القائل وهذا اولى من الاول لان المهر مقدر
فلا معنى لاشتراط المعروف فيه فكانه تعالى بين ان كونها امة لا يقدح في وجوب نفقتها وكفايتها كما في
حق الحرة اذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة ثم قال القاضي اللفظ وان كان يحتمل
ما ذكرناه فاكثر المفسرين يحملونه على المهر وحملوا قوله بالمعروف على ايصال المهر اليها على العادة الجميلة
عند المطالبة من غير مطل وتاخير **المسئلة الثانية** نقل ابو بكر الرازي في احكام القرآن عن بعض اصحاب
مالك ان الامة هي المستحقة لقبض مهرها وان المولى اذا اجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للاجرة دونها
وهؤلاء احتجوا في المهر بهذه الاية وهو قوله فاتوهن اجورهن واما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها
لمولاها بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهذا ينفي
كون المملوك مالكا لشيء اصلا واما القياس فهو ان المهر وجب عوضا عن منافع البضع وتلك المنافع مملوكة
للسيد وهو الذي اباحها للزوج بعقد النكاح فوجب ان يكون هو المستحق لبدلها والجواب عن تمسكهم بالاية
من وجوه الاول انا اذا حملنا لفظ الاجور في الاية على النفقة زال السؤال بالكلية الثاني انه تعالى

انما اضاف

انما اضاف ايتاء المهور اليهن لانه ثمن بضعهن وليس في قوله فاتوهن ما يوجب كون المهر ملكا لهن لكن المذ
هب ان الاية تقتضي كون المهر ملكا لهن ولكنه عليه السلام قال العبد وما في يده لمولاه فيصير ذلك
المهر ملكا للمولى بهذا الطريق **ثم قال تعالى** محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى قال ابن عباس محصنات اي عفائف وهو حال من قوله فانكحوهن باذن اهلهن وظاهر
هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الاماء واختلف الناس ان نكاح الزواني هل يجوز ام لا وسنذكر
ذلك في قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية والاكثرون على انه يجوز فتكون هذه الاية محمولة على الندب
والاستحباب وقوله غير مسافحات اي غير زواني ولا متخذات اخدان والاخدان جمع خدن كالاتراب
جمع ترب والخدن الذي يخادنك وهو الذي يكون معك في كل امر ظاهر وباطن قال اكثر المفسرين
المسافحة هي التي تؤاجر نفسها مع كل رجل ارادها والتي تتخذ الخدن هي التي تتخذ خدنا معينا وكان
اهل الجاهلية يفصلون بين القسمين وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية فلما كان
هذا الفرق معتبرا عندهم لا جرم ان الله تعالى افرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ونص على حرمتهما
معا ونظيره ايضا قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن **المسئلة الثانية** قال القاضي
هذه الاية احد ما يستدل به من لا يجعل الايمان شرطا في نكاح الفتيات لانه لو كان ذلك شرطا لكان
كونهن محصنات عفيفات ايضا شرطا وهذا ليس بشرط وجوابه ان هذا معطوف لا على ذكر الفتيات
المؤمنات بل على قوله فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن ولا شك ان كل ذلك واجب فعلمنا انه
لا يلزم من عدم الوجوب في هذا عدم الوجوب فيما قبله **قوله تعالى** فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن
نصف ما على المحصنات وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم احصن بالفتح
في الالف والباقون بضم الالف فمن فتح فمعناه اسلمن هكذا قاله ابن عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي
والسدي ومن ضم الالف فمعناه انهن احصن بالازواج هكذا قال ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن
ومجاهد ومنهم من طعن في الوجه الاول فقال انه تعالى وصف الاماء بالايمان في قوله فتياتكم المؤمنات
ومن البعيد ان يقال فتياتكم المؤمنات ثم يقال فاذا امن فان حالهن كذا وكذا ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى
ذكر حكمين الاول حال نكاح الاماء فاعتبر الايمان فيه بقوله من فتياتكم المؤمنات والثاني حكم ما يجب
عليهن عند اقدامهن على الفاحشة فذكر حال ايمانهن ايضا في هذا الحكم وهو قوله فاذا احصن **المسئلة الثانية**
في الاية اشكال قوي وهو ان المحصنات في قوله فعليهن نصف ما على المحصنات اما ان يكون المراد الحرائر
المتزوجات او المراد منه الحرائر الابكار والسبب في اطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن والاول
مشكل لان الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم فهذا يقتضي ان يجب في زناء الاماء نصف
الرجم ومعلوم ان ذلك باطل والثاني وهو ان يكون المراد الحرائر الابكار فنصف ما عليهن هو خمسون جلدة
وهذا القدر واجب في زناء الامة سواء كانت محصنة او لم تكن فحينئذ لا يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور
الزناء عنهن وظاهر الاية يقتضي كونه معلقا بمجموع الامرين الاحصان والزناء لان قوله فاذا
احصن فان اتين شرط بعد شرط فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما معا فهذا اشكال قوي في الاية
والجواب انا نختار القسم الثاني وقوله فاذا احصن ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لان
يجب في زناها خمسون جلدة بل المعنى ان حد الزناء يغلظ عند التزوج فهذه اذا زنت وقد تزوجت
فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه فبان يكون قبل التزوج هذا القدر ايضا اولى وهذا مما يجري مجرى
المفهوم بالنص لان عند حصول ما يغلظ الحد لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق فبان يجب هذا القدر
عند ما لا يوجد ذلك المغلظ كان اولى **المسئلة الثالثة** الخوارج اتفقوا على انكار الرجم واحتجوا بهذه
الاية وهو انه تعالى اوجب على الامة نصف ما على الحرة المحصنة فلو وجب على الحرة المحصنة الرجم لزم
ان يكون الواجب على الامة نصف الرجم وذلك باطل فثبت ان الواجب على الحرة المتزوجة ليس الا الجلد و
الجواب عنه ما ذكرناه في المسئلة المتقدمة وتمام الكلام فيه مذكور في سورة النور في تفسير
قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة **المسئلة الرابعة** اعلم ان الفقهاء صيروا هذه
الاية اصلا في نقصان حكم العبد عن حكم الحر في غير الحد وان كان في الامور ما لا يجب ذلك فيه ثم قال
تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم ولم يختلفوا في ان ذلك راجع الى نكاح الاماء فكانه قال فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات لمن خشي العنت منكم والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى
فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم اي لشدد الامر
عليكم فالزمكم تمييز طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك ضرر شديد وقال ودوا ما عنتم قد بدت
البغضاء من افواههم اي احبوا ان تقعوا في الضرر الشديد وللمفسرين فيه قولان احدهما ان الشبق
الشديد والغلمة العظيمة ربما تحمله على الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب العظيم في الاخرة
فهذا هو العنت والثاني ان الشبق الشديد والغلمة العظيمة قد تؤدي بالانسان الى الامراض الشديدة
اما في حق النساء فقد تؤدي الى اختناق الرحم واما في حق الرجال فقد تؤدي الى اوجاع الوركين
والظهر واكثر العلماء على الوجه الاول لانه هو اللائق ببيان القرآن **ثم قال تعالى** وان تصبروا خير لكم
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد ان نكاح الاماء بعد رعاية الشرائط الثلاثة اعني عدم القدرة
على التزوج بالحرة وخوف العنت وكون الامة مؤمنة الاولى تركه لما بينا من المفاسد الحاصلة في
هذا النكاح **المسئلة الثانية** مذهب ابي حنيفة ان الاشتغال بالنكاح افضل من الاشتغال بالنوافل
فان كان مذهبهم ان الاشتغال بالنكاح مطلقا افضل من النوافل سواء كان النكاح نكاح الحرة او نكاح

الامة فهذه الاية نص صريح في بطلان قولهم • وان قالوا انا لا نرجح نكاح الامة على نافلة فحينئذ يسقط هذا الاستدلال الا ان هذا التفصيل ما رأيته في شيء من كتبهم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله والله غفور رحيم • وهذا كالمؤكد لما ذكره من ان الاولى ترك هذا النكاح يعني انه وان حصل ما يقتضي المنع من هذا النكاح الا انه تعالى اباحه لكم لاحتياجكم اليه فكان ذلك من تمام المغفرة والرحمة قوله تعالى يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم • والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما • يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا • فيه مسئلتان المسئلة الاولى اللام في قوله ليبين لكم فيه وجهان الاول قالوا انه قد يقام اللام مقام ان في اردت وامرت فيقال اردت ان تذهب واردت لتذهب وامرتك ان تقوم وامرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفؤا نور الله يعني يريدون ان يطفؤا نور الله وقال وامرنا لنسلم لرب العالمين والوجه الثاني ان نقول ان في الاية اضمارا والتقدير يريد الله انزال هذه الايات ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول في سائر الايات التي ذكروها فقوله يريدون ليطفؤا نور الله يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفؤا وامرنا بما امرنا لنسلم المسئلة الثانية قال بعض المفسرين قوله يريد الله ليبين لكم وقوله ويهديكم سنن الذين من قبلكم معناهما شيء واحد والتكرير لاجل التاكيد وهذا ضعيف والحق ان المراد من قوله ليبين لكم هو انه تعالى بين لنا هذه التكاليف وميز فيها الحلال عن الحرام والحسن عن القبيح ثم قال ويهديكم سنن الذين من قبلكم وفيه قولان احدهما ان هذا دليل على ان كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الايات المتقدمة فقد كان الحكم كذلك ايضا في جميع الشرائع والملل والثاني انه ليس المراد ذلك بل المراد انه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم فان الشرائع والتكاليف وان كانت مختلفة في نفسها الا انها متفقة في باب المصالح وفيه قول ثالث وهو ان المعنى انه يهديكم سنن الذين من قبلكم من اهل الحق لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق ثم قال ويتوب عليكم • قال القاضي معناه انه تعالى كما اراد منا نفس الطاعة فلا جرم بينها وازال الشبهة عنها كذلك قد وقع التقصير والتفريط منا فيريد ان يتوب علينا لان المكلف قد يطيع فيستحق الثواب • وقد يعصي فيحتاج الى التلافي بالتوبة واعلم ان في الاية اشكالا وهو ان الحق اما ان يكون ما يقوله اهل السنة من ان فعل العبد مخلوق لله تعالى واما ان يكون الحق ما يقوله المعتزلة من ان فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى والاية مشكلة على كلا القولين اما على القول الاول فلان على هذا القول كل ما يريده الله تعالى فانه يحصل فاذا اراد ان يتوب علينا وجب ان تحصل التوبة لكلنا ومعلوم انه ليس كذلك واما على القول الثاني فهو تعالى يريد منا ان نتوب باختيارنا وفعلنا وقوله ويتوب عليكم ظاهره مشعر بانه تعالى هو الذي خلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة فهذه الاية مشكلة على كلا القولين والجواب ان نقول ان قوله ويتوب عليكم صريح في انه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا والعقل ايضا مؤكد له لان التوبة عبارة عن الندم في الماضي والعزم على المستقبل والندم والعزم من باب الارادات والارادة لا تمكن ارادتها بارادة اخرى والا لزم التسلسل فاذا الارادة يمتنع ان تكون فعلا للانسان فعلمنا ان هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان الا بتخليق الله تعالى فصار هذا البرهان العقلي دالا على صحة ما اشعر به ظاهر القرآن وهو انه تعالى هو الذي يتوب علينا فاما قوله لو تاب لحصلت هذه التوبة فنقول قوله ويتوب عليكم خطاب مع الامة وقد تاب عليهم في نكاح الامهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الايات وحصلت هذه التوبة لهم فزال هذا الاشكال ثم قال تعالى والله عليم حكيم اي عليم باحوالكم حكيم في كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم ثم قال تعالى والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما • فيه مسئلتان المسئلة الاولى قيل المجوس كانوا يحلون الاخوات وبنات الاخوة والاخوات فلما حرمهن الله قالوا انكم تحلون بنت الخالة والعمة والخالة والعمة عليكم حرام فانكحوا ايضا بنات الاخ والاخت فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية قالت المعتزلة قوله يريد الله ان يتوب عليكم يدل على انه تعالى يريد التوبة من الكل والطاعة من الكل قال اصحابنا هذا محال لانه تعالى علم من الفاسق انه لا يتوب وعلمه بانه لا يتوب مع توبته ضدان وذلك العلم ممتنع الزوال ومع وجود احد الضدين كانت ارادة الضد الاخر ارادة لما علم كونه محالا وذلك محال وايضا اذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان ان تميلوا ميلا عظيما ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن فحينئذ نفاذ الشيطان في ملك الرحمن اكمل من نفاذ الرحمن في ملك نفسه • وذلك محال • فثبت ان قوله يريد الله ان يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم ثم قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وفيه مسائل المسئلة الاولى فيه قولان الاول المراد منه اباحة نكاح الامة عند الضرورة • وهو قول مجاهد ومقاتل والباقون قالوا هذا عام في كل احكام الشرع وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا احسانا منه الينا ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني اسرائيل • ونظيره قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم • وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر • وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج • وقوله عليه السلام جئتكم بالحنيفية السهلة السمحة المسئلة الثانية قال القاضي هذا يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان كذلك فالكافر يخلق فيه الكفر ثم يقال له لا تكفر وهذا اعظم وجوه التثقيل ولا يخلق فيه الايمان ولا قدرة للعبد على خلق الايمان ثم يقول له آمن وهذا اعظم وجوه التثقيل قال ويدل ايضا على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع لانه اعظم وجوه التثقيل والجواب انه معارض بالعلم والدواعي وما اكثر ما ذكرناه ثم قال وخلق الانسان ضعيفا والمعنى انه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه ولم يثقل والاقرب ان يحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة بل يحمل على كثرة الدواعي الى اتباع الشهوة واللذة فيصير ذلك كالوجه في ان

بضعف

يضعف على احتمال الخلاف وانما قلنا ان هذا الوجه اولى لان الضعف في الخلقة والقوة لو قوى الله داعيته الى الطاعة كان في حكم القوي والقوي في الخلقة والآلة اذا كان ضعيف الدواعي الى الطاعة صار في حكم الضعيف • فالتاثير في هذا الباب لضعف الداعية وقوتها لا لضعف البدن وقوته هذا كله كلام القاضي وهو كلام حسن متين ولكنه يهدم اصله وذلك لانه لما سلم ان المؤثر في وجود الفعل وعدمه قوة الداعية وضعفها فلو تامل لعلم ان قوة الداعية وضعفها لا بد لها من سبب فان كان ذلك بداعية اخرى من العبد لزم التسلسل • وان كان الكل من الله فذاك هو الحق الذي لا محيد عنه وبطل القول بالاعتزال بالكلية المسئلة الثالثة روي عن ابن عباس انه قال ثمان آيات في سورة النساء هن خير لهذه الامة مما طلعت عليه الشمس وغربت يريد الله ليبين لكم • والله يريد ان يتوب عليكم • يريد الله ان يخفف عنكم • ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه • ان الله لا يغفر ان يشرك به • ان الله لا يظلم مثقال ذرة • ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه • ما يفعل الله بعذابكم • ويقول محمد الرازي مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك اهلا لها يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين النوع الثامن من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما • ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الاموال والثاني قال القاضي لما ذكر ابتغاء النكاح بالاموال وامر بايفاء المهور والنفقات بين من بعد ذلك كيف يحل التصرف في الاموال • وقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وفي الاية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى خص الاكل ههنا بالذكر وان كانت سائر التصرفات الواقعة على الوجه الباطل محرمة لما ان المقصود الاعظم من الاموال الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما المسئلة الثانية ذكروا في تفسير الباطل وجهين الاول انه اسم لكل ما لا يحل في الشرع كالربا والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور واخذ المال باليمين الكاذبة وجحد الحق وعندي ان حمل الاية على هذا الوجه يقتضي كونها مجملة لانه يصير تقدير الاية لا تأكلوا اموالكم التي حصلتموها بطريق غير مشروع • فان الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت الاية مجملة لا محالة والثاني ما روي عن ابن عباس والحسن ان الباطل هو كل ما يؤخذ من الانسان بغير عوض • وعلى هذا التقدير لا تكون الاية مجملة لكن قال بعضهم انها منسوخة ثم قالوا لما نزلت هذه الاية تحرج الناس من ان يأكلوا عند احد شيئا وشق ذلك على الخلق فنسخه الله تعالى بقوله في سورة النور ليس عليكم جناح ان تأكلوا من بيوتكم • وايضا ظاهر الاية اذا فسرنا الباطل بما ذكرناه لزم تحريم الصدقات والهبات ويمكن ان يقال هذا ليس بنسخ وانما هو تخصيص ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود انه قال هذه الاية محكمة ما نسخت ولا تنسخ الى يوم القيمة المسئلة الثالثة قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته اكل مال الغير بالباطل واكل مال نفسه بالباطل لان قوله اموالكم يدخل تحته القسمان معا كقوله ولا تقتلوا انفسكم يدل على النهي عن قتل غيره وعن قتل نفسه • اما اكله مال نفسه بالباطل فهو انفاقه في المعاصي • واما اكله مال الغير بالباطل فقد عددناه ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم • وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب فعلى كان الناقصة والتقدير الا ان تكون التجارة تجارة واما من رفع فعلى كان التامة والتقدير الا ان توجد وتحصل تجارة وقال الواحدي الاختيار الرفع لان من نصب اضمر التجارة فقال التقدير الا ان تكون التجارة تجارة والاضمار قبل الذكر ليس بقوي وان كان جائزا المسئلة الثانية قوله الا استثناء وفيه وجهان الاول انه استثناء منقطع لان التجارة عن تراض ليس من جنس اكل المال بالباطل فكان الا ههنا بمعنى بل والمعنى لكن يحل اكله بالتجارة عن تراض الثاني ان من الناس من قال الاستثناء متصل واضمر شيئا فقال التقدير لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تراضيتم كالربا وغيره الا ان تكون تجارة عن تراض منكم [illegible] واعلم انه كما يحل المال المستفاد من التجارة فقد يحل ايضا المال المستفاد من الهبة والوصية والارث واخذ الصدقات والمهر واروش الجنايات فان اسباب الملك كثيرة سوى التجارة فان قلنا الاستثناء منقطع فلا اشكال فانه ذكر ههنا سببا واحدا من اسباب الملك ولم يذكر سائرها لا بالنفي ولا بالاثبات وان قلنا الاستثناء متصل كان الحكم بان غير التجارة لا يفيد الحل وعند هذا لا بد اما من النسخ او التخصيص المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه الله تعالى النهي في المعاملات يدل على البطلان وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يدل عليه واحتج الشافعي على صحة قوله بوجوه الاول ان جميع الاموال ملك لله تعالى فاذا اذن لبعض عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا وكل الانسان وكيلا في بعض التصرفات ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف قول الموكل فان ذلك لا ينعقد فبان يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان اولى وثانيها ان هذه التصرفات الفاسدة اما ان تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهي عنه في الوجود واما ان لا تكون فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياسا على التصرفات الباطلة والجامع السعي في ان لا يدخل منشأ النهي في الوجود وان كان الثاني وجب القول بصحتها قياسا على سائر التصرفات الصحيحة والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت انه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين فاما القول بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال وثالثها [illegible] في اللفظ وكذلك [illegible] شرعية فكان الاول [illegible] المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة خيار المجلس غير ثابت في عقود المعاوضات المحضة وقال الشافعي انه ثابت حجة ابو حنيفة بالنصوص والقياس اما الايات فالتي

قول الموكل فذلك غير منعقد بالاجماع فاذا كان التصرف الواقع على خلاف [illegible]

قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ظاهره يقتضي الحل عند حصول التراضي سواء حصل التفرق او لم يحصل وثانيها قوله اوفوا بالعقود فالزم كل عاقد الوفاء بما عقد على نفسه وثالثها قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة نفسه وقد حصلت الطيبة ههنا بعقد البيع فوجب ان يحصل الحل ورابعها قوله عليه السلام من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه جوز بيعه بعد القبض وخامسها ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام حتى يجري فيه الصاعان فاباح بيعه اذا جرى فيه الصاعان وان لم يشترط فيه الافتراق وسادسها قوله عليه السلام لا يجزي ولد عن والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه واتفقوا على انه كما اشترى حصل العتق وذلك يدل على انه يحصل الملك بمجرد العقد واعلم ان الشافعي يسلم عموم هذه النصوص لكنه يقول انتم اثبتم خيار الرؤية في شراء ما لم يره المشتري بحديث اتفق المحدثون على ضعفه فنحن ايضا نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله وهو قوله عليه السلام المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وتاويلات اصحاب ابي حنيفة لهذا الخبر وجواباتها مذكورة في الخلافيات قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اتفقوا على ان هذا نهي عن ان يقتل بعضهم بعضا وانما قال انفسكم لقوله عليه السلام المؤمنون كنفس واحدة ولان العرب يقولون قتلنا ورب الكعبة اذا قتل بعضهم لان قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم واختلفوا في ان هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم انفسهم فانكره بعضهم وقال ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم والصارف عنه في الاخرة ايضا قائم وهو استحقاق العقاب العظيم واذا كان الصارف حاصلا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة وانما يمكن ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتاتى في المؤمن ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الاخر قد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولذلك نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون انفسهم لمثل هذا السبب الذي ذكرناه واذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة وايضا ففيه احتمال اخر كانه قيل لا تفعلوا ما تستحقون به القتل من القتل والزنا بعد الاحصان والردة ثم بين تعالى انه رحيم بعباده ولاجل رحمته نهاكم عن كل ما تستوجبون به مشقة او محنة وقيل انه تعالى امر بني اسرائيل بقتل انفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم يا امة محمد رحيما حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا اعلم ان فيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان قوله ومن يفعل ذلك الى ماذا يعود على وجوه الاول قال عطاء انه خاص في قتل النفس المحرمة لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات الثاني قال الزجاج انه عائد الى قتل النفس واكل المال بالباطل لانهما مذكوران في اية واحدة الثالث قال ابن عباس انه عائد الى كل ما نهى الله عنه من اول السورة الى هذا الموضع المسئلة الثانية انما قال ومن يفعل ذلك عدوانا لان في جملة ما تقدم قتل البعض للبعض وقد يكون ذلك حقا كالقود وفي جملة ما تقدم اخذ المال وقد يكون ذلك حقا كما في الدية وغيرها فلهذا السبب شرط تعالى في ذلك الوعيد المسئلة الثالثة قالت المعتزلة هذه الاية دالة على القطع بوعيد اهل الصلوة قالوا وقوله فسوف نصليه نارا وان كان لا يدل على التخليد الا ان كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر لانه لا قائل بالفرق والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع الا ان الذي نقوله ههنا ان هذا مختص بالكفار لانه قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ولا بد من الفرق بين العدوان والظلم دفعا للتكرير فنحمل الظلم على ما اذا كان قصده التعدي على تكاليف الله ولا شك ان من كان كذلك كان كافرا لا يقال اليس انه وصفهم بالايمان فقال يا ايها الذين امنوا فكيف يمكن ان يقال المراد بهم الكفار لانا نقول مذهبكم ان من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا البتة فلا بد على هذا المذهب ان تقولوا انهم كانوا مؤمنين ثم انهم لما اتوا بهذه الافعال ما بقوا على صفة الايمان فاذا كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام فلم لا يصح هذا الكلام ايضا منا في تقرير ما قلناه ثم انه تعالى ختم الاية فقال وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى قدرة الله على السوية وحينئذ يمتنع ان يقال ان بعض الافعال ايسر عليه من بعض بل هذا الخطاب نزل على وفق المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى وهو اهون عليه او يكون معناه المبالغة في التهديد وهو ان احدا لا يقدر على الهرب منه ولا على الامتناع عليه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما اعلم انه تعالى لما قدم ذكر الوعيد اتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى من الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كبائر روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصي الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله فانه تعالى لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا فريضة او منكرا بقدر واعلم ان هذا القول ضعيف لوجوه الحجة الاولى هذه الاية فان الذنوب باسرها لو كانت كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر الحجة الثانية قوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر وقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها الحجة الثالثة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على ذنوب باعيانها انها كبائر كقوله الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس وذلك يدل على ان فيها ما ليس من الكبائر الحجة الرابعة قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذا صريح في ان المنهيات اقسام ثلاثة اولها الكفر وثانيها الفسوق وثالثها العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق والعصيان ليصح العطف وما ذاك الا ما ذكرنا من الفرق بين الصغائر والكبائر فالكبائر هي الفسوق والصغائر هي العصيان واحتج ابن عباس بان الذنب انما يكبر لوجهين احدهما لكثرة نعم من عصي فيه والثاني لجلالة من عصي فيه فاما ان اعتبرنا الاول فنعم الله غير متناهية كما قال وان تعدوا

نعمة الله لا تحصوها واذا اعتبرنا الثاني فهو اجل الموجودات واعظمها وعلى التقديرين وجب ان يكون عصيانه في غاية الكبر فثبت ان كل ذنب فهو كبيرة والجواب من وجهين الاول كما انه اجل الموجودات واشرفها فكذلك هو ارحم الراحمين واكرم الاكرمين واغنى الاغنياء عن طاعة المطيعين وعن ذنوب المذنبين وكل ذلك يوجب خفة الذنب الثاني هب ان الذنوب كلها كبائر من حيث انها ذنوب ولكن بعضها اكبر من بعض وذلك يوجب التفاوت اذا ثبت ان الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر فالقائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا في ذاتها بل بحسب حال فاعلها ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين اما القول الاول فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا ونحن نشير الى بعضها الاول قال ابن عباس كل ما جاء في القران مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربوا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف الثاني قال ابن مسعود افتتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلاث وثلاثين اية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة اعلم ان هذه الاقوال ضعيفة اما الاول فلان كل ذنب فلا بد وان يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل فالقول بان كل ما جاء في القران مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه واما الثاني فهو ضعيف ايضا لانه تعالى ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة واما الثالث فضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعله فهذا حاله وهو الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم لا يعلمون انه معصية وهو مع ذلك كفر وكبيرة فبطلت هذه الثلاثة وذكر الشيخ الغزالي في منجيات كتاب احياء علوم الدين فصلا طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال فهذا كله قول من قال الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وانفسها اما القول الثاني وهو قول من يقول الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار احوال فاعليها فهؤلاء الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة فاستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية تقع على ثلاثة اوجه احدها ان يتعادلا ويتساويا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه تعالى قال فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير القسم الثاني ان يكون ثواب طاعته ازيد من عقاب معصيته وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط والقسم الثالث ان (بالتكفير ـح) يكون عقاب معصيته ازيد من ثواب طاعته وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ويفضل من العقاب شيء ومثل هذه المعصية هي الكبيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة والصغيرة وهذا هو قول جمهور المعتزلة واعلم ان هذا الكلام مبني على اصول كلها باطلة عندنا الاول ان هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا وذلك باطل لانا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب ان صدور الفعل عن العبد لا يمكن الا اذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ومتى كان الامر كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب وكون المعصية موجبة للعقاب وثانيها ان بتقدير ان يكون الامر كذلك الا انا نعلم ببديهة العقل ان من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته تسعين سنة فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة اكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر مع ان الامة مجمعة على ان شرب هذه القطرة من الكبائر فان قالوا بان عقاب شرب هذه القطرة ازيد من ثواب الايمان والتوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد ابطلوا على انفسهم اصلهم فانهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن الامور المتقررة في العقول ان من جعل عقاب هذا القدر من الجناية ازيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم فاذا نحوا حكم العقل في هذا الموضع فقد هدموا على انفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد وثالثها ان نعم الله تعالى كثيرة سابقة على طاعات العبيد وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات فكان اداء الطاعات اداء لما وجب بسبب النعم السابقة ومثل هذا لا يوجب في المستقبل شيئا اخر واذا كان كذلك وجب ان لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب اصلا واذا كان كذلك بقيت المعصية بلا ثواب فان عقابها يكون زائدا على ثواب فاعلها فوجب ان تكون جميع المعاصي كبائر وذلك ايضا باطل ورابعها ان هذا الكلام مبني على القول بالاحباط وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في ابطال القول بالاحباط في سورة البقرة فثبت بما ذكرنا ان هذا الذي ذهبت المعتزلة اليه في الفرق بين الكبيرة والصغيرة قول باطل والله ولي التوفيق المسئلة الثانية اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا فالاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر لانه تعالى لما بين في هذه الاية ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة اما اذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا ونظير هذا في الشريعة اخفاء الصلوة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا

بين الله تعالى في شيء من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة فحينئذ تصير الصغيرة معلومة ولكن يجوز ان يبين في بعض الذنوب انه كبيرة روى انه صلى الله عليه وسلم قال اما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربوا وقذف المحصنات الغافلات وعن عبد الله بن عمر انه ذكرها وزاد فيها استحلال البيت الحرام وشرب الخمر وعن ابن مسعود انه زاد فيها القنوط من رحمة الله واليأس من رحمة الله والامن من مكر الله وذكر ابن عباس انها سبعة فقال هي الى السبعين اقرب وفي رواية اخرى الى السبعمائة اقرب

المسألة الثالثة احتج ابو القاسم الكعبي بهذه الاية على القطع بوعيد اصحاب الكبائر فقال قد كشف الله بهذه الاية الشبهة في الوعيد لانه تعالى بعد ان قدم ذكر الكبائر بين ان من اجتنبها يكفر عنه سيئاته وهذا يدل على انهم اذا لم يجتنبوها فلا يكفر ولو جاز ان يغفر لهم الله تعالى الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام واجاب اصحابنا عنه من وجوه الاول انكم اما ان تستدلوا بهذه الاية من حيث انه تعالى لما ذكر ان عند اجتناب الكبائر يكفر السيئات وجب ان عند عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل لان عند المعتزلة هذا الاصل باطل وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة واما ان تستدلوا بها من حيث ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهذا ايضا ضعيف ويدل عليه ايات احديها قوله تعالى واشكروا الله ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب سواء عبد الله او لم يعبد وثانيها قوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واداء الامانة واجب سواء ائتمنه او لم يفعل ذلك وثالثها فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان او لم يحصلا ورابعها فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والرهن مشروع سواء وجد الكاتب او لم يوجد وخامسها ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا والاكراه على البغاء محرم سواء اردن التحصن او لم يردن وسادسها فان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف او لم يحصل وسابعها لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والقصر جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وثامنها وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والثلثان كما انه حق الثلاثة فهو ايضا حق الثنتين وتاسعها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وذلك جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وعاشرها قوله ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وقد يحصل التوفيق بدون ارادتهما والحادي عشر قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقد يحصل اغناهما بدون ذلك التفرق وهذا الجنس من الايات فيه كثرة فثبت ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يلزم ان يكون عدما عند عدم ذلك والعجب ان مذهب القاضي عبد الجبار في اصول الفقه هو ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ثم انه في التفسير استحسن استدلال الكعبي بهذه الاية وذلك يدل على ان حب الانسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغي الوجه الثاني من الجواب قال ابو مسلم الاصفهاني ان هذه الاية انما جاءت بعقب الاية التي نهى الله فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء واخذ اموال اليتامى وغير ذلك فقال تعالى ان تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سالفا واذا كان هذا الوجه محتملا لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة وطعن القاضي في هذا الوجه من وجهين الاول ان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه عام فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز الثاني ان قولنا ان اجتنبتم في المستقبل عن هذه المحرمات يكفر الله ما حصل منها في الماضي كلام بعيد لانه لا يخلو حالهم من امرين اما ان يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فالتوبة قد ازالت عقاب ذلك لان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات او لا يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فمن اين له ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات هذا لفظ القاضي في تفسيره والجواب عن الاول انا لا ندعي القطع بان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه محمول على ما تقدم ذكره لكنا نقول انه محتمل ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الاية على ما ذكروه وعن الثاني ان قولك من اين ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات سؤال لا استدلال على فساد هذا القسم وبهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال واذا حصل هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من الاستدلال الوجه الثالث من الجواب عن هذا الاستدلال هو انا اذا اعطيناهم جميع مرادهم لم يكن في الاية زيادة على ان نقول ان من لم يجتنب الكبائر لم تكفر سيئاته وحينئذ تصير هذه الاية عامة في الوعيد وعمومات الوعيد ليست قليلة فما ذكرناه جوابا عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الاية فلا اعرف لهذه الاية مزيد خاصية في هذا الباب واذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي ان الله قد كشف الشبهة بهذه الاية عن هذه المسألة وجه الوجه الرابع ان هذه الكبائر قد يكون فيها ما يكون كبيرا بالنسبة الى شيء ويكون صغيرا بالنسبة الى شيء اخر وكذا القول في الصغائر الا ان الذي يحكم بكونه كبيرا على الاطلاق فهو الكفر اذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الكفر وذلك لان الكفر انواع كثيرة منها الكفر بالله وبانبيائه وباليوم الاخر وبشرايعه فكان المراد من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورا وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واذا كان هذا محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق

المسألة الرابعة قالت المعتزلة ان عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر وعندنا انه لا يجب على الله شيء بل كل ما يفعله فهو فضل واحسان وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة ثم قال تعالى وندخلكم مدخلا كريما وفيه مسألتان المسألة الاولى قرأ المفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء في الحرفين على ضمير الغائب والباقون بالنون على سبيل الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم وفي الحج مثله والباقون بالضم ولم يختلفوا في مدخل صدق بالضم فبالفتح المراد موضع دخول وبالضم المراد المصدر وهو الادخال اي ويدخلكم ادخالا كريما وصفا للادخال بالكرم بمعنى ان ذلك الادخال يكون مقرونا بالكرم

على خلاف

على خلاف من قال الله فيهم الذين يحشرون على وجوههم الى جهنم المسألة الثانية ان مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة بل لا بد معه من الطاعات فالتقدير ان اتيتم بجميع الواجبات واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وادخلناكم الجنة فهذا احد ما يوجب الدخول في الجنة ومن المعلوم ان عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب بل ههنا سبب اخر هو السبب الاصلي القوي وهو فضل الله وكرمه ورحمته كما قال قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا قوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسئلوا الله من فضله ان الله كان بكل شيء عليما ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والذين عقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم ان الله كان على كل شيء شهيدا اعلم ان في النظم وجهين الاول قال القفال انه تعالى لما نهاهم في الاية المتقدمة عن اكل الاموال بالباطل وعن قتل النفوس امرهم في هذه الاية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات وهو ان يرضى كل احد بما قسم الله له فانه اذا لم يرض بذلك وقع في الحسد واذا وقع في الحسد وقع لا محالة في اخذ الاموال بالباطل وقتل النفوس فاما اذا رضي بما قدره الله له امكنه الاحتراز عن الظلم في النفوس وفي الاموال الوجه الثاني في كيفية النظم وهو ان اخذ الاموال بالباطل وقتل النفوس من اعمال الجوارح فامر اولا بتركهما ليصير الظاهر طاهرا عن الافعال القبيحة وهو الشريعة والحسد والحقد من اعمال الباطن فامر بتركهما ثانيا ليصير الباطن طاهرا عن الاخلاق الذميمة وذلك هو الطريقة المسألة الاولى التمني عندنا عبارة عن ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون ولهذا قلنا انه تعالى لو اراد من الكافر ان يؤمن مع علمه بانه لا يؤمن لكان متمنيا وقالت المعتزلة التمني هو قول القائل ليته وجد كذا او ليته لم يوجد كذا وهذا بعيد لان مجرد اللفظ اذا لم يكن له معنى لا يكون تمنيا بل لا بد وان يبحث عن معنى هذا اللفظ ولا معنى له الا ما ذكرناه من ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون المسألة الثانية ان مراتب السعادات اما نفسانية او بدنية او خارجية اما السعادات النفسانية فنوعان احدهما ما يتعلق بالقوة النظرية وهو الذكاء التام والحدس الكامل والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية وثانيهما ما يتعلق بالقوة العملية وهي العفة التي هي وسط بين الخمود والفجور والشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن واستعمال الحكمة العملية التي هي توسط بين البله والجربزة ومجموع هذه الاحوال هي العدالة واما السعادات البدنية فالصحة والجمال والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة واما السعادات الخارجية فهي كثرة الاولاد الصلحاء وكثرة العشائر وكثرة الاصدقاء والاعوان والرياسة التامة ونفاذ القول وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم مطاع الامر فيهم فهذا هو الاشارة الى مجامع السعادات بعضها فطرية لا سبيل للكسب فيه وبعضها كسبية وهذا الذي يكون كسبيا متى تأمل العاقل فيه يجده ايضا محض عطاء الله فانه لولا ترجيح الدواعي وازالة العوائق وتحصيل الموجبات والا فاي سبب يكون السعي والجد مشتركا فيه ويكون الفوز بالبغية والوصول الى المطلوب غير مشترك فيه فهذا هو اقسام السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها المسألة الثالثة ان الانسان اذا شاهد انواع الفضائل حاصلة لانسان اخر ووجد نفسه خالية عن جملتها او عن اكثرها فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره فيعرض ههنا حالتان احديهما ان يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان والاخرى ان لا يتمنى ذلك بل يتمنى حصول مثلها له اما الاول فهو الحسد المذموم لان المقصود الاول لمدبر العالم وخالقه الاحسان الى عبيده والجود اليهم وافاضة انواع الكرم عليهم فمن تمنى زوال ذلك فكانه اعترض على الله تعالى فيما هو المقصود بالقصد الاول من خلق العالم وايجاد المكلفين وايضا ربما اعتقد في نفسه انه احق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله وقدحا في حكمته وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الايمان وكما ان الحسد سبب للفساد في الدين فكذلك هو سبب للفساد في الدنيا فانه يقطع المودة والمحبة والموالاة ويقلب كل ذلك الى اضدادها فلهذا السبب نهى الله عباده عنه فقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض واعلم ان سبب المنع من الحسد يختلف [illegible] على مذهب اهل السنة والجماعة فهو انه تعالى فعال لما يريد يفعل ما يريد وهو لا يسئل عما يفعل فلا اعتراض عليه في فعله ولا لاحد منازعة وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه واذا كان الامر كذلك فصار باب القيل والقال مسدودا وطرق الاعتراضات مردودة واما على مذهب المعتزلة فهو ايضا الطريق مسدود لانه تعالى علام الغيوب فهو اعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم وهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله تعالى ولهذا المعنى حكى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رب العزة انه قال من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر نعمائي كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر نعمائي فليطلب ربا سوائي فهذا هو الكلام فيمن يتمنى زوال النعمة عن الغير ويؤكد ذلك ما روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب الرجل على خطبة اخيه ولا يسوم على سوم اخيه ولا تسئل المرأة طلاق اختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها والمقصود كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد اما اذا لم يتمن ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوزه الا ان المحققين قالوا هذا ايضا لا يجوز لان تلك النعمة ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة عليه في الدنيا فلهذا قال المحققون انه لا يجوز للانسان ان يقول اللهم اعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي ان يقول اللهم اعطني ما يكون صلاحا في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي واذا تأمل الانسان كثيرا لم يجد دعاء احسن مما ذكره الله في القرآن تعليما لعباده وهو قوله ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة

حسنة وروى قتادة عن الحسن انه قال لا يتمنى احد المال فلعل هلاكه في ذلك المال كما في حق ثعلبة وهذا
هو المراد بقوله في هذه الاية واسئلوا الله من فضله المسئلة الرابعة ذكروا في سبب النزول وجوها الاول
قال مجاهد قالت ام سلمة يا رسول الله يغزو الرجال ولا نغزو ولهم من الميراث ضعف ما لنا فليتنا كنا
رجالا فنزلت هذه الاية الثاني قال السدى لما نزلت اية المواريث قال الرجال نرجو ان نفضل على النساء
في الاخرة كما فضلنا في الميراث وقالت النساء نرجو ان يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث
فنزلت الاية الثالث لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الانثيين قالت النساء نحن احوج لانا ضعفاء
وهم اقدر على طلب المعاش فنزلت الاية الرابع اتت واحدة من النساء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
قالت رب الرجال والنساء واحد وانت الرسول الينا واليهم وابونا ادم وامنا حواء فما السبب في ان
الله يذكر الرجال ولا يذكر النساء فنزلت هذه الاية فقالت قد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال صلى الله
عليه وسلم ان للحامل منكن اجر الصائم القائم فاذا ضربها الطلق لم يدر احد ما لها من الاجر فاذا ارضعت كان
لها بكل مصة اجر احياء نفس ثم قال تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واعلم انه
يمكن ان يكون المراد من هذه الاية ما يتعلق باحوال الدنيا وان يكون ما يتعلق باحوال الاخرة وان يكون ما يتعلق
بهما اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعيم الدنيا فينبغي ان يرضى
بما قسم الله له الثاني ان لكل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب ان يرضى به وان يترك الاعتراض
والاكتساب على هذا القول يعني الاصابة والاحراز الثالث كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان
فابطل الله ذلك بهذه الاية وبين ان لكل واحد منهم نصيبا ذكرا كان او انثى صغيرا كان او كبيرا واما الاحتمال
الثاني وهو ان يكون المراد بهذه الاية ما يتعلق باحوال الاخرة ففيه وجوه الاول المراد لكل احد قدر من الثواب
فيستحقه بكرم الله ولطفه فلا تتمنوا خلاف ذلك الثاني لكل احد جزاء ما اكتسب من الطاعات فلا ينبغي ان
يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره لا تضيع ما لك وتتمنى ما لغيرك الثالث للرجال نصيب مما اكتسبوا بسبب
قيامهم بالنفقة على النساء وللنساء نصيب مما اكتسبن يريد حفظ فروجهن وطاعة ازواجهن وقيامهن بمصالح
البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب واما الاحتمال الثالث
فهو ان يكون المراد من الاية كل هذه الوجوه لان هذا اللفظ محتمل ولا منافاة ثم قال تعالى واسئلوا الله من فضله
فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير والكسائي وسلوا الله بغير همز بشرط ان يكون امرا من السؤال وبشرط
ان يكون قبله واو او فاء والباقون بالهمزة في كل القرآن اما الاول فنقل حركة الهمزة الى السين واستغنى
عن الف الوصل فحذفها واما الثاني فعلى الاصل واتفقوا في قوله وليسئلوا انه بالهمزة لانه امر لغائب
المسئلة الثانية قال ابو علي الفارسي قوله تعالى من فضله في موضع المفعول الثاني في قول ابي الحسن ويكون
المفعول الثاني محذوفا في قياس قول سيبويه والصفة قائمة مقامه كانه قيل واسئلوا الله نعمته من فضله
المسئلة الثالثة قوله واسئلوا الله من فضله تنبيه على ان الانسان لا يجوز له ان يعين شيئا في الطلب
والدعاء ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لاصلاح دينه ودنياه على سبيل الاطلاق ثم قال ان الله
كان بكل شيء عليما والمعنى انه تعالى هو العالم بما يكون صلاحا للسائلين فليقتصر السائل على المجمل وليحترز
عن دعائه عن التعيين فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان
والاقربون اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه يمكن تفسير الاية بحيث يكون الوالدان
والاقربون وارثا ويمكن ايضا بحيث يكونان موروثا عنه اما الاول فهو ان قوله ولكل جعلنا موالي مما
ترك اي ولكل واحد جعلنا ورثة في تركته ثم كانه قيل ومن هؤلاء الورثة فقيل هم الوالدان والاقربون
وعلى هذا الوجه لا بد من الوقف عند قوله مما ترك واما الثاني ففيه وجهان الاول ان يكون الكلام على التقديم
والتأخير والتقدير ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون جعلنا موالي اي ورثة وجعلنا في هذين
الوجهين لا يتعدى الى مفعولين لان معنى جعلنا خلقنا الثاني ان يكون التقدير لكل قوم جعلناهم موالي
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فقوله موالي على هذا القول يكون صفة والموصوف يكون محذوفا
والراجع الى قوله ولكل محذوفا والخبر وهو قوله نصيب محذوف وايضا على هذا التقدير يكون جعلنا متعديا
الى مفعولين والوجهان الاولان اولى لكثرة الاضمارات في هذا الوجه المسئلة الثانية المولى لفظ
مشترك بين معان احدها المعتق لانه ولي نعمته في عتقه ولذلك يسمى مولى النعمة وثانيها العبد المعتق
لاتصال ولاية مولاه في انعامه عليه وهذا كما سمي الطالب غريما لان له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى
المطلوب غريما لكون الدين لازما له وثالثها الحليف لان المحالف يلي امره بعقد اليمين ورابعها ابن العم
لانه يليه بالنصرة للقرابة التي بينهما وخامسها المولى الولي لانه يليه بالنصرة قال تعالى ذلك بان الله
مولى الذين امنوا وسادسها العصبة وهو المراد في هذه الاية لانه لا يليق بهذه الاية الا هذا المعنى
ويؤكده ما روى ابو صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اولى بالمؤمنين من مات
وترك مالا فماله للموالي العصبة ومن ترك كلالة فانا وليه وقال عليه السلام اقسموا هذا المال فما
ابقت السهام فلاولى عصبة ذكر ثم قال تعالى والذين عقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم اعلم ان فيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي عقدت بغير الف وبالتخفيف والباقون بالالف والتخفيف
وعقدت اضافة العقد الى واحد والاختيار عاقدت لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين المسئلة
الثانية الايمان جمع يمين واليمين يحتمل ان يكون معناه اليد وان يكون معناه القسم فان كان المراد به اليد
ففيه مجاز من ثلاثة اوجه الاول لان المعاقدة مستندة في ظاهر اللفظ الى الايدي وهو في الحقيقة
مستندة الى الحالفين والسبب في حسن هذا المجاز انهم كانوا يضربون صفقة البيعة بايمانهم ويأخذ

بعضهم

بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد والوجه الثاني في المجاز هو ان التقدير والذين عاقدت
حلفهم ايمانكم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه
الثالث ان التقدير والذين عاقدتهم ايمانكم الا انه حذف الضمير العائد من الصلة الى الموصول هذا كله اذا فسرنا
اليمين باليد اما اذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة الى القسم
وانما حسن ذلك لان سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الاضافة والقول في بقية المجازات
كما تقدم المسئلة الثالثة من الناس من قال هذه الاية منسوخة ومنهم من قال انها غير منسوخة اما القائلون
بالنسخ فهم الذين فسروا الاية باحد هذه الوجوه التي نذكرها فالاول هو ان المراد بالذين عاقدت
ايمانكم الحلفاء في الجاهلية وذلك ان الرجل كان يعاقد غيره ويقول دمي دمك وسلمي سلمك وحربي حربك
وترثني وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث فنسخ ذلك بقوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وبقوله يوصيكم الله الثاني ان الواحد منهم كان يتخذ
انسانا اجنبيا ابنا له وهم المسمون بالادعياء وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ الثالث ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يثبت المؤاخاة بين كل الرجلين من صحابه وكانت تلك المؤاخاة سببا للتوارث
واعلم ان على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله فاتوهم نصيبهم اي فاتوا الموالي
والورثة نصيبهم ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بالايات التي تلوناها القول الثاني قول من يقول الاية غير منسوخة
والقائلون بذلك ذكروا في تأويل الاية وجوها الاول تقدير الاية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون
والذين عاقدت ايمانكم موالي وورثة فاتوهم نصيبهم اي فاتوا الموالي والورثة نصيبهم فقوله والذين عاقدت
ايمانكم معطوف على قوله الوالدان والاقربون والمعنى ان ما ترك الذين عاقدت ايمانكم فله وارث هو اولى
وسمى الله تعالى الوارث مولى والمعنى لا تدفعوا المال الى الحليف بل الى المولى والوارث وعلى هذا التقدير
فلا نسخ في الاية وهذا تأويل ابي علي الجبائي الثاني المراد بالذين عاقدت ايمانكم الزوج والزوجة والنكاح
يسمى عقدا قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فذكر تعالى الوالدين والاقربين وذكر معهم الزوج والزوجة
وهو نظير اية المواريث في انه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة وعلى هذا
التقدير فلا نسخ في الاية ايضا وهو قول ابي مسلم الاصفهاني الثالث ان يكون المراد بقوله والذين عاقدت
ايمانكم الميراث الحاصل بسبب الولاء وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الرابع المراد من الذين عاقدت ايمانكم
الحلفاء والمراد بقوله فاتوهم نصيبهم النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة والمخالصة في المخالطة
فلا يكون المراد التوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الخامس قيل ان الاية نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله عنه
وفي ابنه عبد الرحمن وذلك انه رضي الله عنه حلف ان لا ينفق عليه ولا يورثه شيئا من ماله فلما اسلم عبد الرحمن
[illegible]

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم فالصالحات قانتات
حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع
واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان الله كان عليا كبيرا
[illegible]
عليهن النفقة فصارت الزيادة من احد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الاخر فكانه لا فضل البتة فهذا هو

بيان كيفية النظر وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** القوام اسم لمن يكون مبالغا في القيام بالامر يقال هذا قيم المرأة
وقوامها للذي يقوم بامرها ويهتم بحفظها قال ابن عباس نزلت هذه الآية في بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن
الربيع احد النقباء فانه لطمها لطمة فنشزت عن فراشه وذهبت الى الرسول صلى الله عليه وسلم وذكرت هذه
الشكاية بانه لطمها وان اثر اللطمة باق في وجهها فقال عليه السلام اقتصي منه ثم قال لها اصبري حتى انظر
فنزلت هذه الآية الرجال قوامون على النساء اي مسلطون على ادبهن والاخذ فوق ايديهن فكانه تعالى
جعله اميرا عليهن ونافذ الحكم في حقهن فلما نزلت هذه الآية قال صلى الله عليه وسلم اردنا امرا واراد الله
امرا والذي اراد الله خير ورفع القصاص ثم انه تعالى لما اثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ امر عليهن
بين ان ذلك معلل بامرين احدهما قوله تعالى بما فضل الله به بعضهم على بعض واعلم ان فضل الرجال على النساء
حاصل من وجوه كثيرة بعضها صفات حقيقية وبعضها احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فاعلم ان الفضائل
الحقيقية يرجع حاصلها الى امرين الى العلم والى القدرة ولا شك ان عقول الرجال وعلومهم اكثر ولا
شك ان قدرتهم على الاعمال الشاقة اكمل فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل
والحزم والعزم والقوة والكتابة في الغالب والفروسية والرمي وان منهم الانبياء والعلماء وفيهم   والكتابة في
الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والاذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص
بالاتفاق وفي الانكحة عند الشافعي وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث وفي تحمل الدية
في القتل الخطأ وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الازواج واليهم الانتساب
فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء والسبب الثاني لحصول هذه الفضيلة قوله تعالى وبما انفقوا
من اموالهم يعني الرجل افضل من المرأة لانه يعطيها المهر وينفق عليها ثم انه تعالى قسم النساء قسمين فوصف
الصالحات منهن بانهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب
الكشاف قرأ ابن مسعود فالصوالح قوانت حوافظ للغيب **المسئلة الثانية** قوله قانتات حافظات للغيب فيه وجهان
الاول قانتات اي مطيعات لله حافظات للغيب اي قائمات بحقوق الزوج وقدم قضاء حق الله ثم اتبعه
بقضاء حق الزوج الثاني ان حال المرأة اما ان يعتبر عند حضور الزوج او عند غيبته اما حالها عند حضور
الزوج فقد وصفها الله بانها قانتة واصل القنوت دوام الطاعة فالمعنى انها قائمة بحقوق زوجها
وظاهر هذا اخبار الا ان المراد منه الامر بالطاعة واعلم ان المرأة لا تكون صالحة الا اذا كانت مطيعة
لزوجها لانه تعالى قال فالصالحات قانتات والالف واللام في الجمع يفيد الاستغراق فهذا يقتضي ان كل امرأة تكون
صالحة فهي لا بد وان تكون قانتة مطيعة قال الواحدي ولفظ القنوت يفيد الطاعة وهو عام في طاعة
الله وطاعة الزوج واما حال المرأة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله بقوله حافظات للغيب واعلم ان
الغيب خلاف الشهادة والمعنى كونهن حافظات بمواجب الغيب وذلك من وجوه احدها ان تحفظ
نفسها من الزنا لئلا يلحق الزوج عار بسبب زناها ولئلا يلحق به ولد متكون من نطفة غيره وثانيها حفظ
ماله من الضياع وثالثها حفظ منزله عما لا ينبغي وعن النبي صلى الله عليه وسلم خير النساء امرأة ان نظرت
اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلى هذه الآية **المسئلة الثالثة**
ما في قوله بما حفظ الله فيه وجهان الاول بمعنى الذي والعائد اليه محذوف والتقدير بما حفظ الله لهن
والمعنى ان عليهن ان يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على ازواجهن حيث امرهم
بالعدل عليهن وامساكهن بالمعروف واعطائهن اجورهن فقوله بما حفظ الله يجري مجرى ما يقال
هذا بذاك اي هذا في مقابلة ذاك الوجه الثاني ان يكون ما مصدرية والتقدير بحفظ الله وعلى هذا التقدير
ففيه وجهان الاول انهن حافظات للغيب بحفظ الله اياهن اي لا يتيسر لهن حفظ الغيب الا بتوفيق
الله فيكون هذا من باب اضافة المصدر الى الفاعل والثاني ان المعنى هو ان المرأة انما تكون حافظة للغيب
بسبب حفظهن حدود الله واوامره فان المرأة لولا انها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد في حفظ اوامره
لما اطاعت زوجها وهذا الوجه يكون من باب اضافة المصدر الى المفعول وما اظن هذا الوجه صحيحا
واعلم انه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات فقال واللاتي تخافون نشوزهن واعلم
ان الخوف عبارة عن حال يحصل في القلب عند ظن حدوث امر مكروه في المستقبل قال الشافعي
دلالات النشوز قد تكون قولا وقد تكون فعلا فالقول مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول
اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت تقوم اليه اذا دخل عليها وكانت تسارع الى امره وتبادر
الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم انها تغيرت عن كل ذلك فهذه امارات دالة على نشوزها وعصيانها
فحينئذ يحصل ظن نشوزها ومقدمات هذه الاحوال توجب خوف النشوز فهو معصية الزوج والترفع   واما النشوز
عليه بالخلاف واصله من قولهم نشز الشيء اي ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة نشز ونشز ثم
قال تعالى فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال الشافعي اما الوعظ
فانه يقول لها اتقي الله فان لي عليك حقا وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي فرض عليك ونحو هذا
ولا يضربها في هذه الحالة لجواز ان يكون لها في ذلك عذر فان اصرت على ذلك النشوز فعند ذلك
يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناع من كلامها قال الشافعي ولا يزيد في هجره الكلام ثلاثا وايضا
فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز وان كانت تبغضه وافقها
ذلك الهجران فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها ومنهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة لان اضافة
ذلك الى المضاجع يفيد ذلك ثم بعد هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها قال الشافعي والضرب
مباح وتركه افضل روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كنا معاشر قريش تملك رجالنا نساءهم

فقدمنا

فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على ازواجهن اي
نشزن واجترأن فاتينا النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ذئر النساء على ازواجهن فاذن في ضربهن فطاف
بحجر النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون ازواجهن فقال عليه السلام لقد طاف
الليلة بآل محمد سبعون امرأة كلهن يشكون ازواجهن ولا تجدون اولئك خياركم ومعناه ان الذين
ضربوا ازواجهن ليسوا خيرا ممن لم يضربوا قال الشافعي فدل هذا الحديث على ان الاولى ترك الضرب فاما
اذا ضربها وجب في ذلك الضرب ان يكون بحيث لا يفضي الى الهلاك البتة وان يكون مفرقا على بدنها
ولا يوالي به في موضع واحد ويتقي الوجه لانه مجمع المحاسن وان يكون دون الاربعين ومن اصحابنا من قال
لا يبلغ به عشرين لانه حد كامل في حق العبد ومنهم من قال ينبغي ان يكون الضرب بمنديل ملفوف او بيده
ولا يضربها بالسياط ولا بالعصي وبالجملة فالتخفيف مرعي في هذا الباب على ابلغ الوجوه فاقول الذي
يدل عليه انه تعالى ابتدأ بالوعظ ثم ترقى منه الى الهجران في المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب وذلك
تنبيه يجري مجرى التصريح في انه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الاقدام على
الطريق الاشق **المسئلة الثانية** اختلف اصحابنا قال بعضهم حكم هذه الآية مشروع على الترتيب فان ظاهر
اللفظ وان دل على الجمع الا ان فحوى الآية تدل على الترتيب قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه
يعظها بلسانه فان انتهت فلا سبيل له عليها فان ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب
بعث الحكمين وقال الآخرون هذا الترتيب مرعي عند خوف النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل وقال بعض اصحابنا
تحرير المذهب ان له عند خوف النشوز ان يعظها وهل له ان يهجرها فيه احتمال وله عند ابتداء النشوز
ان يعظها ويهجرها وهل له ان يضربها فيه احتمال واما عند اصرارها على النشوز فله ان يعظها ويهجرها ويضربها
ثم قال تعالى فان اطعنكم اي اذا رجعن من النشوز الى الطاعة عند هذه التأديبات فلا تبغوا عليهن سبيلا
اي لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقا على سبيل التعنت والايذاء ان الله كان عليا كبيرا وعلوه لا بالجهة
وكبره لا بكبر الجثة بل هو علي كبير بكمال قدرته ونفاذ مشيئته في كل الممكنات وذكر هاتين الصفتين
في هذا الموضع في غاية الحسن وبيانه من وجوه الاول ان المقصود منه تهديد الازواج على ظلم النسوان والمعنى
انهن ان ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانصاف منكم والله سبحانه علي قاهر كبير قادر ينتصف
لهن منكم ويستوفي حقهن منكم فلا ينبغي ان تغتروا بكونكم اعلى يدا منهن واكبر درجة منهن الثاني
لا تبغوا عليهن اذا اطعنكم لعلو ايديكم فان الله اعلى منكم واكبر من كل شيء وهو متعال عن ان يكلف الا الحق
الثالث انه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم الا ما تطيقونه فكذلك لا تكلفوهن محبتكم فانهن لا يقدرن
على ذلك الرابع انه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصي اذا تاب بل يغفر له فاذا تابت المرأة عن نشوزها فانتم
اولى بان تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها الخامس انه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ولم
يهتك السرائر فانتم اولى بان تكتفوا بظاهر حال المرأة وان لا تقعوا في التفتيش عما في قلبها وضميرها من
الحب والبغض قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا
يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيرا اعلم انه تعالى لما ذكر عند نشوز المرأة ان الزوج يعظها ثم يهجرها
ثم يضربها بين انه لم يبق بعد الضرب الا المحاكمة الى من ينصف المظلوم من الظالم فقال فان خفتم شقاق بينهما
الى آخر الآية وههنا مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس خفتم اي علمتم قال وهذا بخلاف قوله تعالى واللاتي
تخافون نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين الموضعين ان في الابتداء يظهر له امارات النشوز
فعند ذلك يحصل الخوف واما بعد الوعظ والهجر والضرب لما اصرت على النشوز فقد حصل العلم بكونها
ناشزة فوجب حمل الخوف ههنا على العلم طعن الزجاج فيه فقال خفتم ههنا بمعنى ايقنتم خطأ فانا لو علمنا
الشقاق على الحقيقة لم نحتج الى الحكمين واجاب سائر المفسرين بان وجود الشقاق وان كان معلوما
الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق صدر عن هذا او عن ذلك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا المعنى ويمكن
ان يقال وجود الشقاق في الحال معلوم وهذا لا يحصل منه خوف انما الخوف في انه هل يبقى ذلك
الشقاق ام لا فالفائدة في بعثة الحكمين ليست لازالة الشقاق الثابت في الحال فان ذلك محال بل
الفائدة ازالة ذلك الشقاق في المستقبل **المسئلة الثانية** للشقاق تأويلان احدهما ان كل واحد
منهما يفعل ما يشق على صاحبه والثاني ان كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة **المسئلة الثالثة**
قوله شقاق بينهما معناه شقاقا بينهما الا انه اضيف المصدر الى الظرف واضافة المصدر الى الظرف
جائزة لحصوله فيها يقال يعجبني صوم يوم عرفة وقال تعالى بل مكر الليل والنهار **المسئلة الرابعة** المخاطب
بقوله فابعثوا حكما من اهله من هو فيه خلاف قال بعضهم انه هو الامام ومن يلي من قبله وذلك لان
تنفيذ الاحكام الشرعية اليه وقال الآخرون المراد كل احد من صالحي الامة وذلك لان قوله فان خفتم خطاب
الجمع وليس حمله على البعض اولى من حمله على البقية فوجب حمله على الكل فعلى هذا يجب ان يكون قوله
فان خفتم خطابا لجميع المؤمنين ثم قال فابعثوا فوجب ان يكون هذا امرا لآحاد الامة بهذا المعنى
فثبت انه سواء وجد الامام او لم يوجد فللصالحين ان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها للاصلاح
وايضا فهذا يجري مجرى دفع الضرر ولكل احد ان يقوم به **المسئلة الخامسة** اذا وقع الشقاق
بينهما فذلك الشقاق اما ان يكون منها او منه او منهما او يشكل فان كان منها فهو النشوز وقد
ذكرنا حكمه وان كان منه فان كان قد فعل فعلا حلالا مباحا مثل التزوج بامرأة اخرى او التسري
بجارية عرفت المرأة ان ذلك مباح ونهيت عن الشقاق فيه فان قبلت والا كانت نشوزا وان كان
ذلك بظلم من جهته امر الحاكم بالواجب وان كان منهما او كان الامر مشتبها فالقول ايضا ما قلناه هـ

المسئلة السادسة قال الشافعي المستحب ان يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين والاولى ان يكون واحد
من اهله وواحد من اهلها لان اقاربهما اعرف بحالهما من الاجانب واشد طلبا للاصلاح فان كانا
اجنبيين جاز وفائدة الحكمين ان يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ليعرف
ان رغبته في الاقامة على النكاح او في المفارقة ثم يجتمع الحكمان ويفعلان ما هو الصواب من ايقاع
طلاق او خلع والله اعلم المسئلة السابعة هل يجوز للحكمين تنفيذ امر يلزم الزوجين دون اذنهما مثل
ان يطلق حكم الرجل او يفتدي حكم المرأة بشيء من مالها للشافعي فيه قولان الاول يجوز وبه قال مالك
واسحق والثاني لا يجوز وهو قول ابي حنيفة وعلى هذا فهو وكالة كسائر الوكالات وذكر الشافعي حديث
علي رضي الله عنه وهو ما روى ابن سيرين عن ابي عبيدة انه قال جاء رجل وامرأة الى علي كرم الله وجهه
ومع كل واحد منهما جمع من الناس فامرهم علي رضي الله عنه بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها
ثم قال للحكمين اتعرفان ما عليكما ان رأيتما ان تجمعا جمعتما وان رأيتما ان تفرقا فرقتما فقالت المرأة رضيت
بكتاب الله بما علي ولي فيه فقال الرجل اما الفرقة فلا فقال علي كذبت والله حتى تقر بمثل الذي اقرت
به قال الشافعي وفي الحديث لكل واحد من القولين دليل اما دليل القول الاول فهو انه بعث من غير رضاء
الزوجين وقال عليكما ان رأيتما ان تجمعا جمعتما وان رأيتما ان تفرقا فرقتما واقل ما في قوله عليكما ان يجوز لهما
ذلك واما دليل القول الثاني ان الزوج لما لم يرض توقف علي رضي الله عنه ومعنى قوله كذبت اي لست بمنصف
في دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هي ومن الناس من احتج للقول الاول وهو انه تعالى سماهما حكمين والحكم
هو الحاكم فاذا جعله حاكما فقد مكنه من الحكم ومنهم من احتج للقول الثاني بانه تعالى لما ذكر الحكمين
لم يضف اليهما الا الاصلاح وهذا يقتضي ان يكون ما وراء الاصلاح غير مفوض اليهما المسئلة الثامنة
قوله فان خفتم شقاق بينهما اي شقاقا بين الزوجين ثم انه وان لم يجر ذكرهما الا انه جرى ذكر ما يدل
عليهما وهو الرجال والنساء ثم قال تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى في قوله ان يريدا وجوه الاول ان يريد الحكمان خيرا واصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا
على ما هو خير الثاني ان يريد الحكمان خيرا واصلاحا يوفق الله بين الزوجين الثالث ان يريد الزوجان اصلاحا
يوفق الله بين الزوجين الرابع ان يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الحكمين اصلاحا حتى يعملا بالصلاح
ولا شك ان اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه المسئلة الثانية اصل التوفيق الموافقة وهي المساواة في امر
من الامور فالتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة والاية دالة على انه لا يتم شيء من الاغراض والمقاصد
الا بتوفيق الله تعالى والمعنى انه ان كانت نية الحكمين اصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين
ثم قال تعالى ان الله كان عليما خبيرا والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكمين في سلوك ما يخالف
طريق الحق النوع التاسع من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا
وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب
والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت ايمانكم ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا اعلم انه تعالى
لما ارشد كل واحد من الزوجين الى المعاملة الحسنة مع الآخر والى ازالة الخصومة والخشونة ارشد
في هذه الآية الى سائر الاخلاق الحسنة وذكر فيها عشرة انواع الاول قوله واعبدوا الله قال
ابن عباس المعنى وحدوه واعلم ان العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد امر الله تعالى بذلك
وهذا يدخل فيه جميع افعال القلوب وجميع اعمال الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد وتحقيق
الكلام في العبادة قد تقدم في سورة البقرة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم النوع الثاني في قوله
ولا تشركوا به شيئا وذلك لانه تعالى لما امر بالعبادة بقوله واعبدوا الله امر بالاخلاص في العبادة بقوله
ولا تشركوا به شيئا لان من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا ولهذا قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين النوع الثالث قوله وبالوالدين احسانا واتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير
واحسنوا بالوالدين احسانا كقوله فضرب الرقاب اي فاضربوها ويقال احسنت بفلان والى فلان
قال كثير اسيئي بنا او احسني لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تقلت واعلم انه تعالى قرن الزام بر الوالدين

اسيئي

بعبادته وتوحيده في آيات فاحدها في هذه الآية وثانيها قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
وبالوالدين احسانا وثالثها قوله ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما
ووجوب برهما والاحسان اليهما ومما يدل على وجوب البر اليهما قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما
قولا كريما وقال ووصينا الانسان بوالديه حسنا وقال في الوالدين الكافرين وان جاهداك على ان
تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اكبر الكبائر هو الاشراك بالله تعالى وعقوق الوالدين واليمين الغموس وعن ابي سعيد الخدري
ان رجلا جاء من اليمن الى النبي صلى الله عليه وسلم يستأذنه في الجهاد فقال هل لك احد باليمن فقال
ابواي فقال اذنا لك فقال لا فقال فارجع فاستأذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما واعلم
ان الاحسان الى الوالدين هو ان يقوم بخدمتهما ولا يرفع صوته عليهما ولا يخشن في الكلام معهما ويسعى
في مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة ومن البر انه لا يشهر عليهما سلاحا ولا يقتلهما قال ابو بكر الرازي
الا ان يضطر الى ذلك بان يخاف ان يقتله ان ترك قتله فحينئذ يجوز له قتله لانه اذا لم يفعل ذلك
كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه وذلك منهي عنه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن ابي عامر
الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا النوع الرابع قوله تعالى وبذي القربى وهو امر بصلة الرحم كما ذكر في اول
السورة بقوله والارحام واعلم ان الوالدين من الاقارب ايضا الا ان قرابة الولادة لما كانت مخصوصة

بكونها

بكونها اقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها لا جرم ميزها الله تعالى في الذكر
عن سائر الانواع فذكر في هذه الآية قرابة الولادة ثم اتبعها بقرابة الرحم النوع الخامس قوله تعالى
واليتامى واعلم ان اليتيم مخصوص بنوعين من العجز احدهما الصغر والثاني عدم المشفق ولا شك ان
من هذا حاله كان في غاية العجز واستحقاق الرحمة قال ابن عباس يرفق بهم ويدنيهم ويمسح راسهم وان
كان وصيا لهم فليبالغ في حفظ اموالهم النوع السادس قوله والمساكين واعلم انه وان كان عديم المال
الا انه لكبره يمكنه ان يعرض حال نفسه على الغير فيجلب به نفعا او يدفع به ضررا واما اليتيم فلا قدرة
له عليه فلهذا المعنى قدم الله اليتيم في الذكر على المساكين والاحسان الى المساكين اما بالاجمال اليه او بالرد
الجميل كما قال تعالى واما السائل فلا تنهر النوع السابع قوله والجار ذي القربى قيل هو الذي قرب جواره
والجار الجنب هو الذي بعد جواره وقال عليه السلام لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه الا وان
الجار اربعين دارا وكان الزهري يقول اربعون يمنة واربعون يسرة واربعون امام واربعون
خلف وعن ابي هريرة قيل يا رسول الله ان فلانة تصوم النهار وتصلي الليل وفي لسانها شيء تؤذي
جيرانها اي هي سليطة فقال عليه السلام لا خير فيها هي في النار وقال صلى الله عليه وسلم والذي
نفس محمد بيده لا يؤدي حق الجار الا من رحم الله وقليل ما هم اتدرون ما حق الجار ان افتقر اغنيته
وان استقرض اقرضته وان اصابه خير هنأته وان اصابه شر عزيته وان مرض عدته وان مات
شيعت جنازته وقال آخرون عنى بالجار ذي القربى القريب النسب وبالجار الجنب الاجنبي وقرئ
والجار ذا القربى نصبا على الاختصاص كما قرئ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى تنبيها على عظم
حقه لانه اجتمع فيه موجبان الجوار والقرابة النوع الثامن قوله والجار الجنب وقد ذكرنا
تفسيره قال الواحدي الجنب نعت على وزن فعل واصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعد يقال
رجل جنب اذا كان غريبا متباعدا من اهله ورجل اجنبي وهو البعيد منك في القرابة وقال تعالى واجنبني
اي بعدني والجانبان الناحيتان لبعد كل واحد منهما عن الآخر ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة
وعن حضور الجماعة والمساجد للصلوة ما لم يغتسل ومنه ايضا الجنبان لبعد كل واحد منهما عن الآخر
وروى المفضل عن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين احدهما ان يريد بالجنب
الناحية ويكون التقدير والجار ذي الجنب فحذف المضاف لان المعنى مفهوم والآخر ان يكون وصفا
على سبيل المبالغة كما يقال فلان كرم وجود النوع التاسع قوله والصاحب بالجنب وهو الذي صحبك
بان حصل بجنبك اما رفيقا في السفر واما جارا ملاصقا واما شريكا في تعلم علم او حرفة واما قاعدا

التأنت

في مجلس او مسجد او غير ذلك من ادنى صحبة بينك وبينه فعليك ان ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة
الى الاحسان وقيل الصاحب بالجنب المرأة فانها تكون معك وتضطجع الى جنبك النوع العاشر قوله
وابن السبيل وهو المسافر الذي انقطع عن بلده وقيل الضيف النوع الحادي عشر قوله وما ملكت
ايمانكم واعلم ان الاحسان الى المماليك طاعة عظيمة روى عمر بن الخطاب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
من ابتاع شيئا من الخدم فلم توافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى توافق شيمته شيمته فان للناس شيما ولا تعذبوا
عباد الله وروى انه عليه السلام كان آخر كلامه الصلوة وما ملكت ايمانكم روي ان رجلا بالمدينة كان
يضرب عبده فيقول العبد اعوذ بالله ويسمعه الرسول صلى الله عليه وسلم والسيد كان يزيده ضربا
فطلع الرسول عليه السلام فقال اعوذ برسول الله فتركه فقال صلى الله عليه وسلم كان الله احق ان
يجار عائذه قال يا رسول الله فانه حر لوجه الله فقال صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد بيده
لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار واعلم ان الاحسان اليهم من وجوه احدها ان لا يكلفهم ما لا طاقة
لهم به والثاني ان لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة والثالث ان يعطيهم من
الطعام والكسوة ما يحتاجون اليه وكانوا في الجاهلية يسيئون الى المملوك فيكلفون الاماء البغاء
وهو الكسب بفروجهن ويضعون على العبيد في كسبهم الخراج الثقيل وقال بعضهم
كل حيوان فهو مملوك والاحسان الى الكل بما يليق به طاعة عظيمة واعلم ان ذكر اليمين تاكيد وهو كما
يقال مشت رجلك واخذت يدك قال عليه السلام على اليد ما اخذت وقال تعالى مما عملت ايدينا ولما ذكر

جامع الصغير على اليد ما اخذت حتى تؤديه

تعالى هذه الاصناف قال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا والمختال ذو الخيلاء والكبر قال ابن عباس
يريد بالمختال العظيم في نفسه الذي لا يقوم بحقوق احد قال الزجاج وانما ذكر الاختيال ههنا

[illegible] المختال

لان المختال يأنف من اقاربه اذا كانوا فقراء ومن جيرانه اذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم وذكرنا اشتقاق
هذه اللفظة عند قوله والخيل المسومة ومعنى الفخر التطاول والفخور الذي يعدد مناقبه كبرا وتطاولا
قال ابن عباس هو الذي يفخر على عباد الله بما اعطاه الله من انواع نعمه وانما خص الله تعالى هذين الوصفين
بالذم في هذا الموضع لان المختال هو المتكبر وكل من كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق ثم اضاف
اليه تعالى ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه الحقوق رياء وسمعة بل لمحض امر الله تعالى قوله تعالى الذين
يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله واعتدنا للكافرين عذابا مهينا والذين
ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ومن يكن الشيطان له قرينا فساء
قرينا وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وانفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليما
فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي بالبخل بفتح الباء والخاء وفي الحديث مثله وهي لغة
الانصار والباقون بالبخل بضم الباء وسكون الخاء وهي اللغة العالية المسئلة الثانية الذين يبخلون

العالية ما فوق نجد الى ارض تهامة والى ما وراء مكة ص

بدل من قوله من كان مختالا فخورا المعنى ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون او نصب

على الذم ويجوز أن يكون رفعا على الذم ويجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون أحقاء بكل ملامة المسئلة الثالثة قال الواحدي البخل فيه أربع لغات البخل مثل القفل والبخل مثل الكرم والبخل مثل القفل والبخل بضمتين ذكره المبرد وهو في كلام العرب عبارة عن منع الإحسان وفي الشريعة عن منع الواجب المسئلة الرابعة قال ابن عباس إنها في اليهود بخلوا أن يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد صلى الله عليه وسلم وصفته في التورية وأمروا قومهم أيضا بالكتمان ويكتمون ما آتاهم الله من فضله يعني من العلم بما في كتابهم من صفة محمد عليه السلام وأعتدنا لليهود في الآخرة عذابا مهينا واحتج من نصر هذا القول بأن ذكر الكافر في آخر الآية يدل على أن المراد بأولها الكافر وقال آخرون المراد منه البخل بالمال لأنه تعالى ذكره عقيب الآية التي أوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال فإنه قال وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل ومعلوم أن الإحسان الى هؤلاء إنما يكون بالمال ثم ذم المعرضين عن هذا الإحسان فقال إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا ثم عطف عليه الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل فوجب كون هذا البخل بخلا متعلقا بما تقدم وما ذاك إلا البخل بالمال والقول أنه عام في البخل بالعلم والدين والبخل بالمال لأن اللفظ عام والكل مذموم فوجب كون اللفظ متناولا للكل المسئلة الخامسة أنه تعالى ذكر في هذه الآية من الأحوال المذمومة ثلاثا أولها كون الإنسان بخيلا وهو المراد بقوله الذين يبخلون وثانيها كونهم آمرين لغيرهم بالبخل وهذا هو النهاية في حب البخل وهو المراد بقوله ويأمرون الناس بالبخل وثالثها قوله ويكتمون ما آتاهم الله من فضله فيوهمون الفقر مع الغناء والإعسار مع اليسار والعجز مع الإمكان ثم إن هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر مثل أن يظهر الشكاية عن الله تعالى ولا يرضى بالقضاء والقدر وهذا ينتهي الى حد الكفر فلذلك قال وأعتدنا للكافرين عذابا مهينا ومن قال الآية مخصوصة باليهود فكلامه في هذا الموضع ظاهر لأن من كتم الدين والنبوة فهو كافر ويمكن أيضا أن يكون المراد من هذا الكافر من يكون كافرا بالنعمة لا من يكون كافرا بالدين والشرع ثم قال تعالى والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وفيه مسئلتان المسئلة الأولى إن شئت عطفت الذين في هذه الآية على الذين في الآية التي قبلها وإن شئت جعلته في موضع الخفض عطفا على قوله للكافرين عذابا مهينا المسئلة الثانية قال السدي نزلت في المنافقين وهو الوجه لذكر الرياء وهو ضرب من النفاق وقيل نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة الرسول عليه السلام والأولى أن يقال إنه تعالى لما أمر بالإحسان الى أرباب الحاجات بين أن من لا يفعل ذلك قسمان فالأول هو البخيل الذي لا يقدم على إنفاق المال البتة وهم المذمومون في قوله تعالى الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل والثاني الذي ينفق عليهم لكن لا لغرض الطاعة بل لغرض الرياء والسمعة فهذه الفرقة أيضا مذمومة ومتى بطل القول بهذين القسمين لم يبق إلا القسم الأول وهو الإنفاق بالمال لغرض الإحسان ثم قال ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا والمعنى أن الشيطان قرين لأصحاب هذه الأفعال كقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين وبين تعالى أنه بئس القرين إذ كان يضله عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه الى عذاب السعير ثم إنه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك الإيمان فقال وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله وفيه مسائل المسئلة الأولى قوله ماذا عليهم استفهام على سبيل الإنكار ويجوز أن يكون ما وذا اسما واحدا فيكون المعنى وأي شيء عليهم ويجوز أن يكون ذا في معنى الذي ويكون ما وحده اسما ويكون المعنى وما الذي عليهم لو آمنوا المسئلة الثانية احتج القائلون بأن الإيمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا إن قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا مشعر بأن الإتيان بالإيمان في غاية السهولة فلو كان الاستدلال معتبرا لكان في غاية الصعوبة فإنا نرى المستدلين تنقرض أعمارهم ولا يتم استدلالهم فدل هذا على أن التقليد كاف أجاب المتكلمون بأن الصعوبة في التفاصيل فأما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة واعلم أن في هذا البحث غورا المسئلة الثالثة احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية وضربوا له أمثلة قال الجبائي ولو كانوا غير قادرين لم يجز أن يقول الله ذلك كما لا يقال لمن هو في النار معذب ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا الى الجنة وكما لا يقال للجائع الذي لا يقدر على الطعام ماذا عليه لو أكل وقال الكعبي لا يجوز أن يخلق فيه الكفر ثم يقول ماذا عليه لو كان على غير ما خلقته وماذا عليه لو بدل خلقي ولا يجوز أن يمنعه القدرة ثم يقول ماذا عليه لو آمن كما لا يقال لمن أمرضه ماذا عليه لو كان صحيحا ولا يقال للمرأة ماذا عليها لو كانت رجلا وللقبيح ماذا عليه لو كان جميلا وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى فبطل بهذا ما يقال إنه وإن قبح من غيره لكنه قد يحسن منه لأن الملك ملكه وقال القاضي عبد الجبار إنه لا يجوز أن يأمر العاقل وكيله بالتصرف في الضيعة ويحبسه من حيث لا يتمكن من مفارقة الحبس ثم يقول له ماذا عليك لو تصرفت في الضيعة وإذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيها دل على أن ذلك غير جائز على الله تعالى فهذه جملة ما ذكروه من الأمثلة واعلم أن التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة ومعارضتنا لهم بمسئلتي العلم والدواعي قد كثر فلا حاجة الى الإعادة ثم قال تعالى وكان الله بهم عليما والمعنى أن القصد الى الرياء إنما يكون باطنا غير ظاهر فبين تعالى أنه عليم ببواطن الأمور كما هو عليم بظواهرها فإن الإنسان متى اعتقد ذلك صار هذا كالرادع له عن القبائح من أفعال القلوب مثل داعية النفاق والرياء والسمعة قوله تعالى إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما اعلم أن تعلق هذه الآية بقوله وماذا عليهم لو آمنوا بالله

على أن المكلفين قادرون على أن يأتوا بالإيمان

اليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله كأنه قال الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها فرغبهم بذلك في الإيمان والطاعة واعلم أن هذه الآية مشتملة على الوعد بأمور ثلاثة وقوله هنا إن الله لا يظلم مثقال ذرة وفيه مسائل المسئلة الأولى الذرة النملة الصغيرة في قول أهل اللغة وعن ابن عباس أنه أدخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ثم قال كل واحد من هذه الأشياء ذرة ومثقال مفعال من الثقل يقال هذا على مثقال هذا أي على وزن هذا ومعنى مثقال ذرة أي ما يكون وزنه وزن الذرة واعلم أن المراد من الآية أنه تعالى لا يظلم قليلا ولا كثيرا ولكن الكلام خرج على أصغر ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله إن الله لا يظلم الناس شيئا المسئلة الثانية قالت المعتزلة دلت هذه الآية على أنه تعالى ليس خالقا لأعمال العباد لأن من جملة الأعمال ظلم بعضهم بعضا فلو كان موجدا لذلك الظلم لكان هو الظالم وأيضا لو خلق فعل العبد ثم عاقبه عليه لكان ظالما ولا قدرة لذلك الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ولا على دفعه بعد وجوده ثم إنه تعالى يقول لمن هذا شأنه وصفته لم ظلمت ثم يعاقبه عليه كان هذا محض الظلم والآية دالة على كونه تعالى منزها عن الظلم والجواب المعارضة بالعلم والدواعي على ما سبق مرارا وقد ذكرنا أن استدلال هؤلاء المعتزلة وإن كثرت وعظمت إلا أنها ترجع الى حرف واحد وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب والسؤال وأعرضنا عنها بحرف معين وهو المعارضة بالعلم والدواعي فكلما أعادوا ذلك الاستدلال أعدنا عليهم هذا السؤال المسئلة الثالثة قالت المعتزلة الآية دلت على أنه قادر على الظلم لأنه تمدح بتركه ومن تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح إلا إذا كان هو قادرا عليه ألا ترى أن الزمن لا يصح منه أن يتمدح بأنه لا يذهب في الليالي الى السرقة والجواب أنه تعالى تمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يلزم أن يصح ذلك عليه وتمدح بأنه لا تدركه الأبصار ولم يدل ذلك عند المعتزلة على أنه يصح أن تدركه الأبصار المسئلة الرابعة قالت المعتزلة الآية دالة على أن العبد يستحق الثواب على طاعته وأنه تعالى لو لم يثبه لكان ظالما لأنه تعالى بين في هذه الآية أنه لو لم يثبهم على أعمالهم لكان قد ظلمهم وهذا لا يصح إلا إذا كانوا مستحقين للثواب على أعمالهم والجواب أنه تعالى لما وعدهم الثواب على تلك الأفعال فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة الظلم فلهذا أطلق عليه اسم الظلم والذي يدل على أن الظلم محال من الله تعالى لأن الظلم مستلزم للجهل أو الحاجة عندكم وهما محالان على الله تعالى ومستلزم المحال محال والمحال غير مقدور وأيضا الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير والحق سبحانه وتعالى لا يتصرف إلا في ملك نفسه فيمتنع كونه ظالما وأيضا الظالم لا يكون إلها والشيء لا يصح إلا إذا كانت لوازمه صحيحة ولو صح منه الظلم لكان زوال الإلهية صحيحا ولو كان كذلك لكان إلهيته جائز الزوال وحينئذ يحتاج في حصول صفة الإلهية الى مخصص وفاعل وذلك على الله محال المسئلة الخامسة قالت المعتزلة إن عقاب شرب قطرة من الخمر يزيل ثواب الإيمان والطاعات مدة مائة سنة وقال أصحابنا هذا باطل لأنا نعلم بالضرورة أن ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنين المتطاولة أزيد من عقاب شرب هذه القطرة فإسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم وأنه منفي بهذه الآية المسئلة السادسة قال الجبائي إن عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ولا يحبط من ذلك العقاب شيء وقال ابنه أبو هاشم بل يحبط واعلم أن هذا الشرع صار حجة قوية لأصحابنا في إبطال القول بالإحباط فإنا نقول لو انحبط ذلك الثواب لكان إما أن يحبط من العقاب مثله أو لا يحبط والقسمان باطلان فالقول بالإحباط باطل إنما قلنا إنه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالآخر لأنه إذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا ضرورة أن العلة لا بد وأن تكون حاصلة مع المعلول وذلك محال وإنما قلنا إنه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع أن المعصية لا تنحبط بالطاعة لأن تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها البتة لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك ظلم فهو منفي بقوله تعالى إن الله لا يظلم مثقال ذرة ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الإحباط على ما يقوله المعتزلة والله أعلم المسئلة السابعة احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المؤمنين يخرجون من النار الى الجنة فقالوا لا شك أن ثواب الإيمان والمداومة على التوحيد والإقرار بأنه تعالى هو الموصوف بصفات الجلال والإكرام والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة أعظم ثوابا من عقاب شرب جرعة من الخمر فإذا حضر هذا الشارب يوم القيامة وأسقط قدر عقاب هذه المعصية عن ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم فإذا دخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل فوجب القطع بأنه يخرج الى الجنة النوع الثاني من الأمور التي اشتملت هذه الآية عليه قوله تعالى وإن تك حسنة يضاعفها وفيه مسائل المسئلة الأولى قرأ نافع وابن كثير حسنة بالرفع على تقدير كان التامة والمعنى وإن حدثت حسنة أو وقعت حسنة والباقون بالنصب على تقدير كان الناقصة والتقدير وإن تك زنة الذرة حسنة وقرأ ابن كثير وابن عامر يضعفها بالتشديد من غير ألف من التضعيف والباقون يضاعفها بالألف والتخفيف من المضاعفة المسئلة الثانية تك أصله من كان يكون وأصله تكون سقطت الضمة للجزم وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار تكن ثم حذفوا النون أيضا لأنها ساكنة وهي تشبه حروف اللين وحروف اللين إذا وقعت طرفا سقطت للجزم كقولك لم أدر أي لا أدري وجاء القرآن بالحذف والإثبات أما الحذف فههنا وأما الإثبات فكقوله إن يكن غنيا أو فقيرا المسئلة الثالثة أنه تعالى بين بقوله إن الله لا يظلم مثقال ذرة أنه لا يبخسهم حقهم أصلا وبين بهذه الآية أنه تعالى يزيدهم على ما يستحقونه واعلم أن المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة لأن مدة الثواب غير متناهية وتضعيف غير المتناهي محال بل المراد أنه تعالى يضعفه بحسب المقدار مثلا يستحق على طاعته عشرة أجزاء من الثواب فيجعله عشرين جزءا أو ثلاثين أو أزيد وروي عن ابن مسعود أنه قال

يؤتى بالعبد يوم القيمة وينادي مناد على رؤس الاولين والآخرين هذا فلان ابن فلان من كان له حق عليه فليأت الى حقه ثم يقال له اعط هؤلاء حقوقهم فيقول يا رب من اين وقد ذهبت الدنيا فيقول الله تعالى لملائكته انظروا الى اعماله الصالحة فاعطوهم منها فان بقي مثقال ذرة من حسنته ضعفها الله تعالى لعبده وادخله الجنة بفضله ورحمته ومصداق ذلك في كتاب الله وان تك حسنة يضاعفها وقال الحسن قوله وان تك حسنة يضاعفها هذا احب الى العلماء مما لو قال في الحسنة الواحدة مائة الف حسنة لان ذلك الكلام يكون مقداره معلوما اما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف الا الله وهو كقوله في ليلة القدر انها خير من الف شهر وقال ابو عثمان الهندي بلغني عن ابي هريرة انه قال ان الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة الف الف حسنة فقدر الله لي اني ذهبت الى مكة حاجا او معتمرا فلقيته فقلت قد بلغني عنك انك تقول ان الله تعالى يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة الف الف حسنة قال ابو هريرة لم اقل ذلك ولكن قلت ان الحسنة تضاعف بالفي الف ضعف ثم تلا هذه الآية وقال اذا قال الله اجرا عظيما فمن يقدر قدره النوع الثالث من الامور التي اشتملت هذه الآية عليه قوله ويؤت من لدنه اجرا عظيما وفيه مسئلتان المسئلة الاولى لدن بمعنى عند الا ان لدن اكثر تمكينا يقول الرجل عندي مال اذا كان ماله ببلد آخر ولا يقال لدي مال ولا لدني الا ما كان حاضرا المسئلة الثانية اعلم انه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله وان تك حسنة يضاعفها والذي يخطر ببالي والعلم عند الله ان ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب واما هذا الاجر العظيم فانه لا يكون من جنس ذلك الثواب والظاهر ان ذلك التضعيف يكون من جنس اللذات الموعود بها في الجنة واما هذا الاجر العظيم الذي يؤتيه من لدنه فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة وانما خص هذا النوع بقوله من لدنه لان هذا النوع من الغبطة والسعادة والبهجة والكمال لا ينال بالاعمال الجسدانية بل انما ينال بما يودع الله في جوهر النفس القدسية من الاشراق والصفا والنور وبالجملة فذلك التضعيف اشارة الى السعادات الجسمانية وهذا الاجر العظيم اشارة الى السعادات الروحانية قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وجه النظم هو انه تعالى بين ان في الآخرة لا يجري على احد ظلم وانه تعالى يجازي المحسن على احسانه ويزيده على قدر حقه فبين تعالى في هذه الآية ان ذلك يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجة على الخلق لتكون الحجة على المسيء ابلغ والتبكيت له اعظم وحسرته اشد ويكون سرور من قبل ذلك عن الرسول واظهر الطاعة اعظم ويكون هذا وعيدا للكفار الذين قال الله فيهم ان الله لا يظلم مثقال ذرة ووعدا للمطيعين الذين قال فيهم وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسئلتان المسئلة الاولى روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود اقرأ القرآن علي فقلت يا رسول الله انت الذي علمتنيه فقال احب ان اسمعه من غيري قال ابن مسعود فافتتحت سورة النساء فلما انتهيت الى هذه الآية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم قال ابن مسعود فامسكت عن القراءة وذكر السدي ان امة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون للرسل بالابلاغ والرسول يشهد لامته بالتصديق فلهذا قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وحكى عن عيسى عليه السلام انه قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم المسئلة الثانية من عادة العرب انهم يقولون في الشيء الذي يتوقعونه كيف بك اذا كان كذا واذا فعل فلان كذا واذا جاء وقت كذا فمعنى هذا الكلام كيف ترون يوم القيمة اذا استشهد الله على كل امة برسولها واستشهدك على هؤلاء يعني قومه المخاطبين بالقرآن الذين شاهدهم وعرف احوالهم ثم ان اهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهد احوالهم وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله الذين كفروا وعصوا الرسول يقتضي كون عصيان الرسول مغايرا للكفر لان عطف الشيء على نفسه غير جائز فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصي المغايرة للكفر اذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على ان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام وانهم كما يعاقبون يوم القيمة على الكفر فيعاقبون ايضا على تلك المعاصي لانه لو لم يكن لتلك المعاصي اثر في هذا المعنى لما كان في ذكر معصيتهم في هذا الموضع اثر المسئلة الثانية قرأ ابن كثير وعاصم وابو عمرو تسوى مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله وقرأ نافع وابن عامر تسوى مفتوحة التاء ومشددة السين بمعنى تتسوى فادغمت التاء في السين لقربها منها ولا يكره اجتماع التشديدين في هذه القراءة لان لها نظائر في التنزيل كقوله اطيرنا وازينت وتذكرون وفي هذه القراءة اتساع وهو اسناد الفعل الى الارض وقرأ حمزة والكسائي تسوى مفتوحة التاء خفيفة السين حذفا التاء التي ادغمها نافع لانها كما اعتلت بالادغام اعتلت بالحذف المسئلة الثالثة ذكروا في تفسير قوله لو تسوى بهم الارض وجوها الاول لو يدفنون فتسوى بهم الارض كما تسوى بالموتى والثاني يودون انهم لم يبعثوا وانهم كانوا والارض سواء الثالث تصير البهائم ترابا فيودون حالها كقوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا المسئلة الرابعة قوله ولا يكتمون الله حديثا فيه لاهل التفسير طريقان الاول ان هذا متصل بما قبله والثاني انه كلام مبتداء فاذا جعلناه متصلا احتمل وجهين اولهما ما قاله ابن عباس يودون لو تنطبق عليهم الارض ولم يكونوا كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم ولا كفروا به ولا نافقوا وعلى هذا القول الكتمان عائد الى ما كتموا من امر محمد صلى الله عليه وسلم وثانيهما ان المشركين لما رأوا يوم القيمة ان الله تعالى يغفر لاهل الاسلام ولا يغفر شركا قالوا تعالوا فلنجحد فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين رجاء ان يغفر الله لهم فحينئذ يختم على افواههم وتتكلم ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فهنالك يودون انهم كانوا ترابا ولم يكتموا الله حديثا والطريق الثاني في قال ان هذا الكلام مستأنف

فان ما عملوه ظاهر عند الله فكيف يقدرون على كتمانه المسئلة الخامسة فان قيل كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله والله ربنا ما كنا مشركين والجواب من وجوه الاول ان مواطن القيمة كثيرة فموطن لا يتكلمون فيه وهو قوله فلا تسمع الا همسا وموطن يتكلمون فيه كقوله ما كنا نعمل من سوء وقوله ما كنا مشركين فيكذبون وموطن يعترفون فيه على انفسهم بالكفر ويسألون الرجعة وهو قوله يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا واخر تلك المواطن ان يختم على افواههم وتتكلم ايديهم وارجلهم وجلودهم فنعوذ بالله من خزي ذلك اليوم الثاني ان هذا الكتمان غير واقع بل هو داخل في التمني على ما بيناه الثالث انهم لم يقصدوا الكتمان وانما اخبروا على حسب ما توهموا تقديره والله ما كنا مشركين عند انفسنا بل كنا مصيبين في ظنوننا حتى تحققنا الان وسيجيء الكلام في هذه المسئلة في سورة الانعام ان شاء الله تعالى النوع العاشر من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب النزول وجهين الاول ان جماعة من افاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحا فاكلوا وشربوا فلما ثملوا جاء وقت صلوة المغرب فقدموا احدهم ليصلي بهم فقرأ اعبد ما تعبدون وانتم عابدون ما اعبد فنزلت هذه الآية فكانوا لا يشربون في اوقات الصلوة فاذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ثم نزل تحريمها على الاطلاق في سورة المائدة وعن عمر انه لما بلغه ذلك قال اللهم ان الخمر تضر بالعقول والاموال فانزل فيها امرك قال فصبحهم الوحي باية المائدة والثاني قال ابن عباس نزلت في جماعة من اكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربون الخمر ثم يأتون المسجد للصلوة مع الرسول فنهاهم الله عنه المسئلة الثانية في لفظ الصلوة قولان احدهما المراد منه المسجد وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن واليه ذهب الشافعي واعلم ان اطلاق لفظ الصلوة على المسجد محتمل ويدل عليه وجهان الاول انه يكون من باب حذف المضاف اي لا تقربوا موضع الصلوة وحذف المضاف مجاز شائع والثاني قوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات والمراد بالصلوات مواضع الصلوات فثبت ان اطلاق لفظ الصلوة والمراد به المسجد جائز والقول الثاني وعليه الاكثرون ان المراد بالصلوة في هذه الآية نفس الصلوة اي لا تصلوا اذا كنتم سكارى واعلم ان فائدة هذا الخلاف تظهر في حكم شرعي وهو ان على التقدير الاول يكون المعنى لا تقربوا المسجد وانتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء دالا على انه يجوز للجنب العبور في المسجد وهذا قول الشافعي واما على القول الثاني فيكون المعنى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا تقربوها حال كونكم جنبا الا عابري سبيل والمراد بعابري السبيل المسافر فيكون هذا الاستثناء دليلا على انه يجوز للجنب الاقدام على الصلوة عند العجز من الماء قال الشافعي هذا القول ارجح ويدل عليه وجوه الاول انه قال لا تقربوا الصلوة والقرب والبعد لا يتصفان على نفس الصلوة على سبيل الحقيقة انما يصحان على المسجد الثاني انا لو حملناه على ما قلنا كان الاستثناء صحيحا اما لو حملناه على ما قلتم فسد لانه من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد فانه يجوز له الصلوة بالتيمم واذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك اولى الثالث انا اذا حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر فهذا ان كان واجدا للماء لم يجز له القرب من الصلوة البتة فيحتاج الى اضمار هذا الاستثناء في الآية وان لم يكن واجدا للماء لم يجز له الصلوة الا مع التيمم فيفتقر الى اضمار هذا الشرط في الآية واما على ما قلنا فانا لا نفتقر الى اضمار شيء في الآية فكان قولنا اولى الرابع انه تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حملها على ما هو مذكور في آية بعد هذه الآية والذي يؤكده ان القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله حتى تغتسلوا ثم يستأنفون وان كنتم مرضى لانه حكم اخر واما اذا حملنا الآية على ما ذكرناه لم يحتج فيه الى هذه الالحاقات فكان ما قلناه اولى وللقائل بالقول الثاني ان يقول ان قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يدل على ان المراد من قوله لا تقربوا الصلوة نفس الصلوة لان المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه اما الصلوة ففيها اقوال مخصوصة يمنع السكر منها فكان حمل الآية على الصلوة اولى وللقائل الاول ان يجيب بان الظاهر ان الانسان انما يذهب الى المسجد لاجل الصلوة فما يخل بالصلوة كان مانعا من الذهاب الى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى المسئلة الثالثة قال الواحدي سكارى جمع سكران وكل نعت على فعلان فانه يجمع على فعالى وفعلى نحو كسالى وكسلى واصل السكر في اللغة سد الطريق ومنه سكر البثق وهو سده وسكرت عينه اذا تحيرت ومنه قوله تعالى انما سكرت ابصارنا اي غشيت فليس ينفذ نورها ولا يدرك الاشياء على حقيقتها ومن ذلك سكر الماء وهو رده عن سننه في الجري والسكر في الشراب هو ان ينقطع عما عليه من المضاء في حال الصحو فلا ينفذ رأيه على حد نفاذه في حال صحوه اذا عرفت هذا فنقول في لفظ السكارى في هذه الآية قولان الاول المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين والقول الثاني وهو قول الضحاك وهو انه ليس المراد منه سكر الخمر انما المراد منه سكر النوم قال والمراد منه السكر بسبب النوم وكان هذا اللفظ محتملا والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان ان اللفظ محتمل له فهو من وجهين الاول ما ذكرنا ان لفظ السكر في اصل اللغة عبارة عن سد الطريق ولا شك انه عند النوم تمتلئ مجاري الروح من الابخرة الغليظة فتنسد تلك المجاري بها ولا ينفذ الروح الباصر والسامع الى ظاهر البدن الثاني قول الفرزدق من السير والادلاج تحسبه انما سقاه الكرى في كل منزل خمرا واذا ثبت ان اللفظ محتمل فنقول والدليل دل عليه

وبيانه من وجوه الاول قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ظاهره انه تعالى نهاهم عن القرب من الصلوة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون ما يقولون وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممتنع بالعقل والنقل اما العقل فلان تكليف مثل هذا الانسان يقتضي تكليف ما لا يطاق واما النقل فلان قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولا شك ان هذا السكران يكون مثل المجنون فوجب ارتفاع التكليف عنه الحجة الثانية قوله عليه السلام اذا نعس احدكم وهو في الصلوة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فانه اذا صلى وهو ينعس لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه هذا تقرير قول الضحاك واعلم ان القول هو الاول ويدل عليه وجهان الاول ان لفظ السكر حقيقة في السكر في شرب الخمر والاصل في الكلام الحقيقة فاما حمله على السكر من العشق او من الغضب او من الخوف او من النوم فهو ذلك مجاز وانما يستعمل مقيدا قال تعالى وجاءت سكرة الموت وقال وترى الناس سكارى وما هم بسكارى الثاني ان جميع المفسرين اتفقوا على ان هذه الاية انما نزلت في شرب الخمر وقد ثبت في اصول الفقه ان الاية اذا نزلت عند واقعة معينة ولاجل سبب معين امتنع ان لا يكون ذلك السبب مرادا بتلك الاية فاما قول الضحاك كيف يتناوله النهي حال كونه سكرانا فنقول هذا ايضا لازم عليك لانه يقال كيف يتناوله النهي وهو نائم لا يفهم شيئا ثم الجواب عنه ان المراد من الاية النهي عن الشرب المؤدي الى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلوة عليهم فخرج اللفظ على النهي عن الصلوة في حال السكر مع ان المراد منه النهي عن الشراب الموجب للسكر في وقت الصلوة واما الحديث الذي تمسك به فذلك لا يدل على ان السكر المذكور في الاية هو النوم المسألة الرابعة قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية المائدة واقول الذي يمكن ادعاء النسخ فيه انه تعالى نهى عن قربان الصلوة حال السكر ممدودا الى غاية ان يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم الممدود الى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية فهذا يقتضي جواز قربان الصلوة مع السكر اذا صار بحيث يعلم ما يقول ومعلوم انه تعالى لما حرم الخمر باية المائدة فقد رفع هذا الجواز فثبت ان اية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الاية هذا ما خطر ببالي في تقرير هذا النسخ والجواب عنه انا بينا ان حاصل هذا النهي يرجع الى النهي عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلوة وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه الا على سبيل الظن الضعيف ومثل هذا لا يكون نسخا المسألة الخامسة قال صاحب الكشاف قرئ سكارى بفتح السين وسكرى على ان يكون جمعا نحو هلكى وجوعى ثم قال تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل قوله ولا جنبا عطف على قوله وانتم سكارى والواو ههنا للحال والتقدير ولا تقربوا الصلوة حال ما تكونوا سكارى وحال ما تكونوا جنبا والجنب يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنث والمذكر لانه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الاجناب وقد ذكرنا ان اصل الجنابة البعد وقيل للذي يجب عليه الغسل الجنب لانه يجتنب الصلوة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر ثم قال الا عابري سبيل وقد ذكرنا ان فيه قولين احدهما ان هذا العبور المراد منه العبور في المسجد والثاني ان المراد بقوله الا عابري سبيل المسافرين وبينا كيفية ترجيح احدهما على الاخر قوله تعالى

وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم ان الله كان عفوا غفورا الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون ان تضلوا السبيل والله اعلم باعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم واقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا

اعلم انه تعالى ذكر ههنا اصنافا اربعة المرضى والمسافرين والذين جاؤا من الغائط والذين لمسوا النساء فالقسمان الاولان يلجآن الى التيمم وهو المرض والسفر عند عدم الماء والقسمان الاخيران يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء وبالتيمم عند عدم الماء ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الاقسام اما السبب الاول وهو المرض فاعلم انه على ثلاثة اقسام احدها ما يكون بحيث لو استعمل الماء لمات كما في الجدري الشديد والقروح العظيمة وثانيها ان لا يموت باستعمال الماء لكنه يجد الالام العظيمة وثالثها ان لا يخاف الموت والالام الشديدة لكنه يخاف بقاء شين او عيب في البدن فالفقهاء جوزوا التيمم في القسمين الاولين ولم يجوزوا في القسم الثالث وزعم الحسن البصري انه لا يجوز التيمم في الكل الا عند عدم الماء بدليل انه تعالى شرط جواز التيمم للمريض عند عدم وجدان الماء بدليل انه قال في اخر الاية فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا كان هذا الشرط معتبرا في جواز التيمم فعند فقدان هذا الشرط وجب ان لا يجوز التيمم وهو ايضا قول ابن عباس وكان يقول لو شاء الله لابتلاه باشد من ذلك دليل الفقهاء انه تعالى جوز التيمم للمريض اذا لم يجد الماء وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده ثم قد دلت السنة على جوازه وهو ما روي ان بعض الصحابة اصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة فسأل بعضهم فامره بالاغتسال فلما اغتسل مات فسمع النبي صلى الله عليه وسلم فقال قتلوه قتلهم الله فدل ذلك على جواز ما ذكرناه اما السبب الثاني فهو السفر والاية تدل على ان المسافر اذا لم يجد الماء يتيمم طال سفره او قصر لهذه الاية السبب الثالث قوله او جاء احد منكم من الغائط والغائط المكان المطمئن من الارض وجمعه الغيطان وكان الرجل اذا اراد قضاء الحاجة طلب غائطا من الارض يغيب فيه عن اعين الناس ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه والسبب الرابع قوله او لمستم النساء وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي لمستم بغير الف من اللمس والباقون لامستم من الملامسة المسألة الثانية اختلف المفسرون في اللمس المذكور ههنا على قولين

احدهما

احدهما المراد به الجماع وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وقول ابي حنيفة لان اللمس باليد لا ينقض الطهارة والثاني المراد باللمس ههنا التقاء البشرتين سواء كان بجماع او غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وقول الشافعي واعلم ان هذا القول ارجح من الاول وذلك لان احدى القراءتين هي قوله تعالى او لمستم واللمس حقيقة في المس باليد فاما تخصيصه بالجماع فذلك مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته واما القراءة الثانية وهي قوله او لامستم فهو مفاعلة من اللمس وذلك ليس حقيقة في الجماع ايضا بل يجب حمله على حقيقته ايضا لئلا يقع التناقض بين المفهومين من القراءتين المتواترتين واحتج من قال بان المراد من اللمس الجماع بان لفظ المس واللمس ورد في القرآن بمعنى الجماع قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقال في اية الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وعن ابن عباس انه قال ان الله حيي كريم يعف ويكني فعبر عن المباشرة بالملامسة وايضا الحدث نوعان الاصغر وهو المراد بقوله او جاء احد منكم من الغائط فلو حملنا قوله او لامستم النساء على الحدث الاصغر لم يبق للحدث الاكبر ذكر في الاية فوجب حمله على الحدث الاكبر واعلم ان كل ما ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب ان لا يجوز وايضا فحكم الجنابة تقدم في قوله ولا جنبا فلو حملنا هذه الاية على الجنابة لزم التكرار المسألة الثالثة قال اهل الظاهر انما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله او لمستم النساء اما الملموس فلا وقال الشافعي بل ينتقض وضوءهما معا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاسباب الاربعة قال فلم تجدوا ماء وفيه مسئلتان المسألة الاولى قال الشافعي اذا دخل وقت الصلوة فطلب الماء ولم يجده تيمم وصلى ثم دخل وقت الصلوة الثانية وجب عليه الطلب مرة اخرى وقال ابو حنيفة لا يجب حجة الشافعي قوله فلم تجدوا ماء وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب فلا بد في كل مرة من سبق الطلب فان قيل قولنا وجد لا يشعر بسبق الطلب بدليل قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله ولم نجد له عزما فان الطلب على الله محال قلنا الطلب وان كان في حقه تعالى محالا الا انه لما اخرج محمدا صلى الله عليه وسلم من بين قومه وخصه بما لم يكن لائقا لقومه صار ذلك كانه طلبه ولما امر المكلفين بالطاعات ثم انهم قصروا فيها صار كانه تعالى طلب شيئا ثم لم يجد فخرجت هذه اللفظة من هذه الايات على سبيل التأويل من الوجه الذي ذكرناه المسألة الثانية اجمعوا على انه لو وجد الماء لكنه احتاج اليه لعطشه او لعطش حيوان محترم جاز له التيمم اما اذا وجد من الماء ما لا يكفيه للوضوء فهل يجب عليه ان يجمع بين استعمال ذلك القدر من الماء وبين التيمم فقد اوجبه الشافعي تمسكا بظاهر لفظ الاية ثم قال فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل المسألة الاولى التيمم في اللغة القصد يقال اممته وتاممته وتيممته اي قصدته واما الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد قال الزجاج الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره المسألة الثانية قال ابو حنيفة لو فرضنا صخرا لا تراب عليه فضرب المتيمم يده عليه ومسح كان ذلك كافيا وقال الشافعي بل لا بد من تراب يلتصق بيده احتج ابو حنيفة بظاهر هذه الاية فقال التيمم هو القصد والصعيد هو ما تصاعد من الارض فقوله فتيمموا صعيدا طيبا اي اقصدوا ارضا فوجب ان يكون هذا القدر كافيا واما الشافعي فانه احتج بوجهين الاول ان هذه الاية ههنا مطلقة ولكنها في سورة المائدة مقيدة وهو قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من للتبعيض وهذا لا يتأتى في الصخر الذي لا تراب عليه فان قيل ان كلمة من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض ثم قال والاذعان للحق احق من المراء والثاني ما ذكره الواحدي وهو انه تعالى اوجب في هذه الاية كون الصعيد طيبا والارض الطيبة هي التي تنبت بدليل قوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته فوجب في التي لا تنبت ان لا تكون طيبة والذي لا يكون ترابا لا ينبت والذي لا ينبت لا يكون طيبا فكان قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا امرا بالتيمم بالتراب فقط فظاهر الامر للوجوب الثالث ان قوله صعيدا طيبا امر بايقاع التيمم بالصعيد الطيب والصعيد الطيب هو الارض التي لا سبخة فيها ولا شك ان التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع فوجب حمل الصعيد الطيب عليه رعاية لقاعدة الاحتياط لا سيما وقد خصص النبي عليه السلام التراب بهذه الصفة فقال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وقال التراب طهور المسلم اذا لم يجد الماء المسألة الثالثة قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين الى الكوعين وعند اكثر الفقهاء يجب مسح اليدين الى المرفقين وحجتهم ان اسم اليد يتناول الجملة هذا العضو الى الابطين الا انا اخرجنا المرفقين منه بدلالة الاجماع فبقي اللفظ متناولا للباقي ثم ختم تعالى الاية بقوله ان الله كان عفوا غفورا وهو كناية عن الترخيص والتيسير لان من كان عادته ان يعفو عن المذنبين فلان يرخص للعاجزين كان اولى قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب اعلم انه تعالى لما ذكر من اول هذه السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من الاحكام الشرعية والتكاليف قطع ههنا الكلام في بيان الاحكام وذكر احوال اعداء الدين واقاصيص المتقدمين لان البقاء في النوع الواحد من العلم مما يكدر الطبع ويكل الخاطر فاما الانتقال من نوع من انواع العلوم الى نوع اخر كانه ينشط الخاطر ويقوي القريحة وفي الاية مسائل المسألة الاولى قوله الم تر معناه الم ينته علمك الى هؤلاء وقد ذكرنا ما فيه عند قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم وحاصل الكلام ان العلم اليقيني يشبه الرؤية فيجوز جعل الرؤية استعارة عن مثل هذا العلم المسألة الثانية الذين اوتوا نصيبا من الكتاب هم اليهود ويدل عليه وجوه الاول ان قوله بعد هذه الاية من الذين هادوا متعلق بهذه الاية الثاني روى ابن عباس ان هذه الاية نزلت في حبرين من احبار اليهود وكانا يأتيان رأس المنافقين

عبد الله بن ابي ورهطه فيثبطهم عن الاسلام الثالث ان عداوة اليهود كانت اكثر من عداوة النصارى بنص القرآن فكانت احالة هذا المعنى على اليهود اولى المسئلة الثالثة لم يقل تعالى انهم اوتوا علم الكتاب بل قال اوتوا نصيبا من الكتاب لانهم عرفوا من التورية نبوة موسى عليه السلام ولم يعرفوا منها نبوة محمد عليه السلام واما الذين اسلموا منهم كعبد الله بن سلام واصحابه وعرفوا الامرين وصفهم الله تعالى بان معهم علم الكتاب فقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب المسئلة الرابعة اعلم انه تعالى وصفهم بامرين الضلال والاضلال اما الضلال فهو قوله يشترون الضلالة وفيه وجوه الاول قال الزجاج يؤثرون تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم ليأخذوا الرشى على ذلك ويحصل لهم الرياسة وانما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لان من اشترى شيئا آثره الثاني ان في الآية اضمارا وتأويله يشترون الضلالة بالهدى كقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة اي يستبدلون الضلالة بالهدى ولا اضمار على قول الزجاج الثالث المراد بهذه الآية عوام اليهود فانهم كانوا يعطون احبارهم بعض اموالهم ويطلبون منهم ان ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها فكانوا جارين مجرى من يشتري بماله الشبهة والضلالة ولا اضمار على هذا التأويل ايضا ولكن الاولى ان تكون الآية نازلة في علمائهم ثم انه تعالى وصفهم بعد ذلك بالاضلال فقال ويريدون ان تضلوا السبيل يعني انهم يتوصلون الى اضلال المؤمنين والتلبيس عليهم لكي يخرجوا عن الاسلام واعلم انك لا ترى حالة اسوء ولا اقبح من الجمع بين هذين الامرين اعني الضلال والاضلال ثم قال تعالى والله اعلم باعدائكم اي هو سبحانه وتعالى اعلم بكنه ما في قلوبهم وصدورهم من العداوة والبغضاء ثم قال تعالى وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا والمعنى انه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين بين ان الله تعالى ولي المسلمين وناصرهم ومن كان الله وليا له وناصرا لم يضره عداوة الخلق وفي الآية سؤالات السؤال الاول ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته له فذكر النصير بعد ذكر الولي تكرار والجواب الولي المتصرف في الشيء والمتصرف في الشيء لا يجب ان يكون ناصرا له فزال التكرار السؤال الثاني لم يقل وكفى بالله وليا ونصيرا وما الفائدة في تكرير قوله وكفى والجواب ان التكرير في مثل هذا المقام يكون اشد تأثيرا في القلب واكثر مبالغة السؤال الثالث ما فائدة الباء في قوله وكفى بالله وليا الجواب ذكروا فيه وجوها الاول انه لو قيل كفى الله كان يتصل الفعل بالفاعل ثم ههنا زيدت الباء ايذانا بان الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره في المرتبة وعظم المنزلة الثاني قال ابن السراج تقدير الكلام وكفى اكتفاؤك بالله ولما ذكرت كفى دل على الاكتفاء لانه من لفظه كما تقول من كذب كان شرا له اي كان الكذب شرا له فاضمرته لدلالة الفعل عليه الثالث يخطر ببالي ان الباء في الاصل للالصاق وذلك انما يحسن في المؤثر الذي لا واسطة بينه وبين المتأثر ولو قيل كفى الله دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه الكفاية ولكن لا يدل ذلك على انه تعالى يفعل ذلك بواسطة او بغير واسطة فاذا ذكرت حرف الباء دل على انه لم يفعل بالوساطة بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة احد كما قال وهو اقرب اليه من حبل الوريد قوله تعالى من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي امور احدها انهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسائل المسئلة الاولى في متعلق قوله من الذين وجوه الاول ان يكون بيانا للذين اوتوا نصيبا من الكتاب والتقدير الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب من الذين هادوا والثاني ان يتعلق بقوله نصيرا والتقدير وكفى بالله نصيرا من الذين هادوا وهو كقوله ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا والثالث ان يكون خبر المبتداء محذوف يحرفون صفته تقديره من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم فحذف الموصوف واقيم الوصف مقامه الرابع انه تعالى لما قال الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة بقي للمجيب من هم فكانه قيل ومن اولئك الذين اوتوا نصيبا من الكتاب فاجيب وقيل من الذين هادوا ثم قيل ويشترون الضلالة بالهدى فاجيب وقيل يحرفون الكلم المسئلة الثانية لقائل ان يقول الجمع مؤنث فكان ينبغي ان يقال يحرفون الكلم عن مواضعها والجواب قال الواحدي هذا جمع حروفه اقل من حروف واحده وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره ويمكن ان يقال كون الجمع مؤنثا ليس امرا حقيقيا بل هو امر لفظي فكان التذكير والتأنيث فيه جائزا وقرئ يحرفون الكلام المسئلة الثالثة في كيفية التحريف وجوه الاول انهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسمر ربعة عن موضعه في التورية بوضعهم آدم طويل مكانه ونحو تحريفهم الرجم بوضعهم الحد بدله ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله فان قيل كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب قلنا لعل القوم كانوا قليلين والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا التحريف الثاني المراد بالتحريف القاء الشبه الباطلة والتأويلات الفاسدة وصرف اللفظ عن معناه الحق الى الباطل بوجوه الحيل اللفظية كما يفعله اهل البدع في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم وهو الاصح الثالث انهم كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن امر فيخبرهم ليأخذوا به فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه المسئلة الرابعة ذكر تعالى ههنا عن مواضعه وفي المائدة من بعد مواضعه والفرق انا اذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة فههنا قوله يحرفون الكلم عن مواضعه معناه انهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص وليس فيه بيان انهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب واما الآية المذكورة في المائدة فهي دالة على انهم جمعوا بين الامرين فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة وكانوا يخرجون اللفظ ايضا من الكتاب فقوله يحرفون الكلم اشارة الى التأويل الباطل وقوله من بعد مواضعه اشارة الى اخراجه عن الكتاب النوع الثاني من ضلالاتهم ما ذكره الله تعالى فقال ويقولون سمعنا وعصينا وفيه وجهان الاول ان النبي عليه السلام كان اذا امرهم بشيء قالوا

فائده

في الظاهر سمعنا وقالوا في انفسهم وعصينا والثاني انهم كانوا يظهرون قولهم سمعنا وعصينا اظهارا للمخالفة واستحقارا للامر النوع الثالث من ضلالاتهم قولهم واسمع غير مسمع واعلم ان هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم ويحتمل الاهانة والشتم اما انه يحتمل المدح فهو ان يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها واما انه محتمل للشتم والذم فذاك من وجوه الاول انهم كانوا يقولون للنبي عليه السلام اسمع ويقولون في انفسهم لا سمعت وقوله غير مسمع معناه غير سامع فان السامع مسمع والمسمع سامع الثاني غير مسمع اي غير مقبول منك ولا مجاب الى ما تدعوا اليه ومعناه غير مسمع جوابا يوافقك فكانك ما سمعت شيئا الثالث اسمع غير مسمع كلاما ترتضيه ومتى كان الكلام كذلك فان الانسان لا يسمعه لنبو سمعه عنه فثبت بما ذكرنا ان هذه الكلمة محتملة للمدح والذم فكانوا يذكرونها لغرض الشتم النوع الرابع من ضلالاتهم قولهم وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين واما تفسير راعنا فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه الاول ان هذه كلمة كانت تجري بينهم على جهة الهزؤ والسخرية فلذلك نهي المسلمون ان يتلفظوا بها بحضرة الرسول عليه الصلوة والسلام الثاني قوله وراعنا معناه ارعنا سمعك اي اصرف سمعك الى كلامنا وانصت الى حديثنا لنفهم وهذا مما لا يخاطب به الانبياء عليهم السلام بل انما يخاطبون بالاجلال والتعظيم الثالث كانوا يقولون راعنا ويوهمونه في ظاهر اللفظ انهم يريدون ارعنا سمعك وكانوا يريدون سبه بالرعونة في لغتهم الرابع انهم كانوا يلوون السنتهم حتى يصير قولهم راعنا راعينا وكانوا يريدون انك كنت ترعى اغناما لنا وقوله ليا بالسنتهم قال الواحدي اصل ليا لويا لانه من لويت ولكن الواو ادغمت في الياء لسبقها بالسكون ومثله الطي وفي تفسيره وجوه الاول قال الفراء كانوا يقولون راعنا ويريدون به الشتم فذلك هو اللي وكذلك قولهم غير مسمع وارادوا به لا سمعت فهذا هو اللي الثاني انهم كانوا يصلون بالسنتهم ما يضمرونه من الشتم الى ما يظهرونه من التوقير على سبيل النفاق الثالث لعلهم كانوا يفتلون بالسنتهم اشداقهم والسنتهم عند ذكر الكلام على سبيل السخرية كما جرت عادة من يهزء بانسان بمثل هذه الافعال ثم بين تعالى انهم انما يقدمون على هذه الاشياء لطعنهم في الدين لانهم كانوا يقولون لاصحابهم انما نشتمه ولا يعرف ولو كان نبيا لعرف

دلالة قاطعة على نبوته

باظهار الله له ذلك فعرفه الله خبث ضمائرهم فانقلب ما جعلوه طعنا في نبوته لان الاخبار عن الغيب معجز فان قيل كيف جاؤا بالقول المحتمل للوجهين بعد ما صرحوا وقالوا سمعنا وعصينا والجواب من وجهين الاول انا حكينا عن بعض المفسرين انه قال انهم ما كانوا يظهرون قولهم وعصينا بل كانوا يقولونه في انفسهم والثاني هب انهم اظهروا ذلك الا ان جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر والعصيان ولا يواجهونه بالسب والشتم ثم قال تعالى ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم واقوم والمعنى انهم لو قالوا بدل قولهم سمعنا وعصينا سمعنا واطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك الدلائل والبينات مرات بعد كرات وبدل قولهم اسمع غير مسمع اسمع بالاكتفاء بمجرد قولهم اسمع وبدل قولهم راعنا قولهم انظرنا اي اسمع منا ما نقول وانظرنا حتى نفهم عنك لكان خيرا عند الله واقوم اي اعدل واصوب ومنه يقال رمح قويم اي مستقيم وقومت الشيء من عوج فتقوم ثم قال ولكن لعنهم الله بكفرهم والمراد انه تعالى انما لعنهم بسبب كفرهم ثم قال فلا يؤمنون الا قليلا وفيه قولان احدهما ان القليل صفة للقوم والمعنى فلا يؤمن منهم الا اقوام قليلون ثم منهم من قال ذلك القليل عبد الله بن سلام واصحابه وقيل هم الذين علم الله منهم انهم يؤمنون بعد ذلك القول الثاني ان القليل صفة الايمان والتقدير فلا يؤمنون الا ايمانا قليلا فانهم كانوا يؤمنون بالله والتورية وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الانبياء ورجح ابو علي الفارسي هذا القول على الاول قال لان قليلا لفظ مفرد ولو اريد به ناس لجمع كقوله ان هؤلاء لشرذمة قليلون ويمكن ان يجاب عنه بانه قد جاء فعيل مفرد والمراد به الجمع قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وقال ولا يسئل حميم حميما يبصرونهم فدل عود الضمير مجموعا الى الحميمين على انه اريد بهما الكثرة قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا وفي الآية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى بعد ان حكى عن اليهود انواع مكرهم وايذائهم امرهم بالايمان وقرن بهذا الامر الوعيد الشديد على الترك ولقائل ان يقول كان يجب ان يأمرهم بالنظر والتفكر في الدلائل الدالة على صحة نبوته حتى يكون ايمانهم استدلاليا فلما امر بذلك الايمان ابتداء فكأنه تعالى امرهم بالايمان على سبيل التقليد والجواب عنه ان هذا الخطاب مختص بالذين اوتوا الكتاب وهذا صفة من كان عالما بجميع التورية الا ترى انه قال في الآية المتقدمة الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ولم يقل الم تر الى الذين اوتوا الكتاب لانهم ما كانوا عالمين بكل ما في التورية فلما قال في هذه الآية يا ايها الذين اوتوا الكتاب علمنا ان هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل ما في التورية ومن كان كذلك فانه يكون عالما بالدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان التورية كانت مشتملة على تلك الدلائل فلهذا قال تعالى مصدقا لما معكم اي مصدقا للآيات الموجودة في التورية الدالة على نبوة محمد عليه الصلوة والسلام واذا كان العلم حاصلا بذلك كان ذلك الكفر محض العناد فلا جرم حسن منه تعالى ان يأمرهم بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم جزما وان يقرن به الوعيد الشديد بذلك المسئلة الثانية الطمس المحو تقول العرب في وصف المفازة انها طامسة الاعلام وطمس الطريق وطمس اذا درس وقد طمس الله على بصره اذا ازاله وابطله وطمست الريح الاثر اذا محته وطمست الكتاب محوته وذكروا في الطمس المذكور في هذه الآية قولين احدهما حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه والثاني حمل اللفظ على مجازه اما

القول الأول فهو ان المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها فان الوجه انما يتميز عن سائر الاعضاء بما فيه من الحواس فاذا ازيلت ومحيت كان ذلك طمسا ومعنى قوله فنردها على ادبارها ردّ الوجه الى ناحية القفاء وهذا المعنى انما جعله الله تعالى عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة والمثلة والفضيحة لان عند ذلك يعظم الغم والحسرة فان هذا الوعيد مختص بيوم القيمة على ما سنقيم الدلالة عليه ومما يقرره قوله تعالى واما من اوتي كتابه وراء ظهره فانه اذا رددنا الوجوه الى القفاء اوتوا الكتاب من وراء ظهورهم لان من تلك الجهة العيون والافواه التي بها ندرك الكتابة ونقرأ باللسان فاما القول الثاني فهو ان المراد من طمس الوجوه مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال الحسن المراد نطمسها عن الهدى فنردها على ادبارها اي على ضلالاتها والمقصود بيان القائها في انواع الخذلان وظلمات الضلالات ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وتحقيق القول فيه ان الانسان في مبدا خلقته الف هذا العالم المحسوس ثم انه عند الفكر والعبودية كانه يسافر من عالم المحسوسات الى عالم المعقولات ويعلم ان عالم المعقولات وراء عالم المحسوسات فالمخذول هو الذي يرد من قدامه الى خلفه كما قال تعالى في صفتهم ناكسوا رؤسهم الثاني يحتمل ان يكون المراد من الطمس القلب والتغيير ومن الوجوه رؤساؤهم ووجهاؤهم والمعنى من قبل ان نغير احوال وجهائهم فنسلب منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والذلة الثالث قال عبد الرحمن بن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى وتأول ذلك في اجلاء قريظة والنضير الى الشام فرد الله وجوههم على ادبارهم حين عادوا الى اذرعات واريحا من ارض الشام كما جاؤا منها بدأ وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين احدهما تقبيح صورتهم يقال طمس الله وجهه كقولك قبّح الله وجهه والثاني ازالة آثارهم عن بلاد العرب ومحو احوالهم عنها فان قيل انه تعالى هددهم بطمس الوجوه ان لم يؤمنوا ثم انهم ما امنوا وما حصل هذا الطمس قلنا ان فسرنا طمس الوجوه على القول الثاني فلا اشكال البتة وان فسرناه على القول الاول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى ما جعل الوعيد هو الطمس بعينه بل جعل الوعيد اما الطمس واما اللعن فانه قال او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وقد فعل احدهما وهو اللعن ولان قوله او نلعنهم ظاهره ليس هو المسخ الثاني ان قوله تعالى امنوا تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حيوتهم فلزم ان يكون قوله من قبل ان نطمس وجوها واقعا في الاخرة فصار التقدير امنوا من قبل ان يجئ الوقت الذي نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت الثالث انا قد بينا ان قوله يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بان لا ياتي احد منهم بالايمان وهذا الشرط لم يوجد لانه امن عبد الله بن سلام وجمع كثير من اصحابه ففات المشروط لفوات الشرط ويقال لما نزلت هذه الاية اتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان ياتي اهله واسلم وقال يا رسول الله ما كنت ارى ان اصل اليك حتى يحول وجهي في قفاي الرابع انه تعالى لم يقل من قبل ان نطمس وجوهكم بل قال من قبل ان نطمس وجوها وعندنا انه لا بد من طمس في اليهود ومسخ قبل قيام الساعة ومما يدل على ان المراد ليس طمس وجوههم باعيانهم بل طمس وجوه غيرهم من ابناء جنسهم قوله او نلعنهم فذكرهم على سبيل المغايبة ولو كان المراد اولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب وحمل الاية على طريقة الالتفات وان كان جائزا الا ان الاظهر ما ذكرناه ثم قال تعالى او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت قال مقاتل وغيره نمسخهم قردة كما فعلنا ذلك باوائلهم وقال اكثر المحققين الاظهر حمل الاية على اللعن المتعارف الا ترى الى قوله تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير فصل تعالى ههنا بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير وههنا سؤالات السؤال الاول الى من يرجع الضمير في قوله او نلعنهم الجواب للوجوه ان اريد الوجهاء او لاصحاب الوجوه لان المعنى من قبل ان نطمس وجوه قوم او يرجع الى الذين اوتوا الكتاب على طريقة الالتفات السؤال الثاني فكان اللعن حاصلا من قبل والوعيد على الفعل لا بد وان يتجدد الجواب ان لعنة الله تعالى لهم من بعد هذا الوعيد يكون ازيد تأثيرا في الخزي فصح ذلك فيه السؤال الثالث قوله يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا خطاب مشافهة وقوله او نلعنهم خطاب مغايبة فكيف يليق احدهما بالاخر الجواب منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ومنهم من قال هذا تنبيه على ان التهديد بطمس الوجوه غير مختص بهم بل اللفظ يحتمل ان يكون هذا التهديد حاصلا في غيرهم ممن يكذبون من ابناء جنسهم وعندي فيه احتمال اخر وهو ان اللعن هو الطرد والابعاد وذكر البعيد لا يكون الا بخطاب المغايبة فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغيبة ثم قال تعالى وكان امر الله مفعولا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال ابن عباس يريد لا رادّ لحكمه ولا ناقض لامره على معنى انه لا يتعذر عليه شيء يريد ان يفعله كما تقول في الشيء الذي لا شك في حصوله هذا الامر مفعول وان لم يفعل بعد وانما قال وكان اخبارا عن جريان عادة الله في الانبياء المتقدمين انه مهما اخبرهم بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة فكانه قيل لهم انتم تعلمون انه كان تهديد الله في الامم السابقة واقعا لا محالة فاحترزوا الان وكونوا على حذر من هذا الوعيد المسئلة الثانية احتج الجبائي بهذه الاية على ان كلام الله محدث فقال في قوله تعالى وكان امر الله مفعولا يقتضي ان امره مفعول والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد فدل هذا على ان امر الله مخلوق ومصنوع وهذا في غاية السقوط لان الامر في اللغة جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد والمراد ههنا ذلك والله اعلم قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر

الاول تم

ما دونه

ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما اعلم انه تعالى لما هدد اليهود على الكفر وبين ان ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين ان مثل هذا التهديد من خواص الكفر فاما سائر الذنوب التي هي مغايرة للكفر فليست حالها كذلك بل هو تعالى قد يعفو عنها فلا جرم قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاية مسائل المسئلة الاولى هذه الاية دالة على ان اليهودي يسمى مشركا في عرف الشرع ويدل عليه وجهان الاول ان هذه الاية دالة على ان ما سوى الشرك مغفور فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك لوجب ان تكون مغفورة بحكم هذه الاية وبالاجماع هي غير مغفورة فدل على انها داخلة تحت اسم الشرك الثاني ان اتصال هذه الاية بما قبلها انما كان لانها تتضمن تهديد اليهود فلولا ان اليهودية داخلة تحت اسم الشرك والا لم يكن الامر كذلك فان قيل قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا الى قوله والذين اشركوا عطف المشرك على اليهود وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة حاصلة بحسب المفهوم اللغوي والاتحاد حاصل بحسب المفهوم الشرعي ولا بد من المصير الى ما ذكرناه دفعا للتناقض اذا ثبت هذه المقدمة فنقول قال الشافعي المسلم لا يقتل بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل حجة الشافعي ان الذمي مشرك لما ذكرناه والمشرك مباح الدم لقوله اقتلوا المشركين فكان الذمي مباح الدم من الوجه الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق النهي فوجب ان يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله المسئلة الثانية هذه الاية من اقوى الدلائل لنا على العفو عن اصحاب الكبائر واعلم ان الاستدلال بها من وجوه الاول ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لانه بالاجماع لا يغفره على سبيل الوجوب وذلك عندما يتوب المشرك عن شركه فاذا كان قوله ان الله لا يغفر الشرك هو انه لا يغفر على سبيل التفضل وجب ان يكون قوله ويغفر ما دون الشرك هو انه يغفره على سبيل التفضل حتى يكون النفي والاثبات متواردين على معنى واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يعطي احدا تفضلا ويعطي زيدا فانه يفهم منه انه يعطيه تفضلا حتى لو صرح وقال لا يعطي احدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي زيدا على سبيل الوجوب فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام فثبت ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على سبيل التفضل اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون المراد يغفر لاصحاب الكبائر قبل التوبة لان عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا ولا يمكن حمل الاية عليه واذا تعذر ذلك لم يبق الا حمل الاية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني انه تعالى قسم المنهيات على قسمين الشرك وما سوى الشرك ثم ان ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ثم حكم على الشرك بانه غير مغفور قطعا وعلى ما سوى الشرك بانه مغفور قطعا ولكن في حق من يشاء فصار تقدير الاية انه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك لكن في حق من يشاء ولما دلت الاية على ان كل ما سوى الشرك مغفور وجب ان يكون الكبيرة قبل التوبة ايضا مغفورة الثالث انه تعالى قال لمن يشاء فعلق هذا الغفران بالمشيئة وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به وغير معلق على المشيئة فوجب ان يكون الغفران المذكور في هذه الاية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب واعترضوا على هذا الوجه الاخير بان تعليق الامر بالمشيئة لا ينافي وجوبه الا ترى انه تعالى قال بعد هذه الاية بل الله يزكي من يشاء ثم انا نعلم انه لا يزكي الا من كان اهلا للتزكية والا كان كذبا والكذب على الله محال فكذا ههنا واعلم انه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت اليه الا المعارضة بعمومات الوعيد ونحن نعارضها بعمومات الوعد والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فلا فائدة في الاعادة وروى الواحدي في البسيط باسناده عن ابن عمر قال كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا انه من اهل النار حتى نزلت هذه الاية فامسكنا عن الشهادات وقال ابن عباس لا يرجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر وقوله عليه السلام كذلك لا يخرج ذنوب المؤمن من ايمانه المسئلة الثالثة روي عن ابن عباس انها نزلت في وحشي حين قتل حمزة يوم احد وكانوا قد وعدوه بالاعتاق ان هو فعل ذلك ثم انهم ما وفوا له بذلك فعند ذلك ندم هو واصحابه فكتبوا الى النبي صلى الله عليه وسلم ندمهم وانه لا يمنعهم من الدخول في الاسلام الا قوله والذين لا يدعون مع الله الها آخر فقالوا فقد ارتكبنا كلها فنزل قوله الا من تاب وآمن وعمل صالحا الاية فقالوا هذا شرط شديد نخاف ان لا نقوم به فنزل قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فقالوا نخاف ان لا نكون من اهل مشيئته فنزل قوله قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم فدخلوا عند ذلك في الاسلام وطعن القاضي في هذه الرواية وقال ان من يريد الايمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد لان قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا لو كان على اطلاقه لكان ذلك اغراء لهم بالثبات على ما هم عليه والجواب عنه لا يبعد ان يقال انهم استعظموا قتل حمزة وايذاء الرسول عليه السلام الى ذلك الحد فوقعت الشبهة في قلوبهم ان ذلك هل يغفر لهم ام لا فلهذا المعنى حصلت المراجعة وقوله هذا اغراء بالقبيح فهو انما يتم على مذهبه اما على مذهبنا انه تعالى فعال لما يريد فالسؤال ساقط قال الله تعالى ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما اي اختلق ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب اذا اعتمله واختلقه واصله من الفري بمعنى القطع قوله تعالى الم تر الى الذين يزكون انفسهم بل الله يزكي من يشاء ولا يظلمون فتيلا انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به اثما مبينا اعلم انه تعالى لما هدد اليهود بقوله ان الله

اليهود

في حق الذمي تم

لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فعند هذا قالوا لسنا من المشركين بل نحن خواص الله كما قال تعالى نحن ابناء الله واحباؤه وحكى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وحكى ايضا انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وكان بعضهم يقول آباؤنا كانوا انبياء فيشفعون لنا وعن ابن عباس ان قوما من اليهود اتوا باطفالهم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب فقال لا فقالوا والله ما نحن الا كهؤلاء ما عملناه بالليل كفر عنا بالنهار وما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا في تزكية انفسهم فذكر تعالى في هذه الاية انه لا عبرة بتزكية الانسان نفسه وانما العبرة بتزكية الله له وفي الاية مسائل المسئلة الاولى التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ومنه تزكية المعدل للشاهد قال تعالى فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى وذلك لان التزكية متعلقة بالتقوى والتقوى صفة في الباطن ولا يعلم حقيقتها الا الله تعالى فلا جرم لا تصح التزكية الا من الله فلهذا قال تعالى بل الله يزكي من يشاء فان قيل اليس انه صلى الله عليه وسلم قال والله اني لامين في السماء وامين في الارض قلنا انما قال ذلك حين قال المنافقون له اعدل في القسمة ولان الله تعالى لما زكاه اولا بدلالة المعجزة جاز له ذلك بخلاف غيره المسئلة الثانية قوله بل الله يزكي من يشاء يدل على الايمان يحصل بخلق الله لان اجل انواع الزكوة والطهارة واشرفها هو الايمان فلما ذكر تعالى انه هو الذي يزكي من يشاء دل على ان ايمان المؤمنين لم يحصل الا بخلق الله تعالى المسئلة الثالثة قوله ولا يظلمون فتيلا هو كقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة والمعنى ان الذين يزكون انفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم او يكون المعنى ان الذين زكاهم الله فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا والفتيل ما فتلت بين اصبعيك من الوسخ فعيل بمعنى مفعول وعن ابن السكيت الفتيل ما كان في شق النواة والنقير النقطة التي في ظهر النواة والقطمير القشرة الرقيقة على النواة وهذه الاشياء كلها تضرب امثالا للشئ التافه الحقير اي لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا ثم قال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا تعجيب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله وهي تزكيتهم انفسهم وافتراؤهم على الله هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم ما عملناه بالليل كفر عنا بالنهار المسئلة الثانية مذهبنا ان الخبر عن الشئ اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا سواء علم قائله كونه كذلك او لم يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا ان يعلم كونه بخلاف ذلك وهذه الاية دليل لنا لانهم كانوا يعتقدون في انفسهم بالزكوة والطهارة ثم لما اخبروا بالزكاء والطهارة كذبهم الله فيه وهذا يدل على ما قلناه ثم قال تعالى وكفى به اثما مبينا واعلم انه يقال كفى به في التعظيم على جهة المدح وعلى جهة الذم اما في المدح فكقوله فكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واما في الذم فكما في هذا الموضع وقوله اثما مبينا منصوب على التمييز قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا اولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا اعلم انه تعالى حكى عن اليهود نوعا آخر من المكر وهو انهم كانوا يفضلون عبدة الاصنام على المؤمنين ولا شك انهم كانوا عالمين بان ذلك باطل وكان اقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى روي ان حيي ابن الاخطب وكعب بن الاشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا انتم اهل كتاب وانتم اقرب الى محمد منكم الينا فلا نأمن مكركم فاسجدوا لالهتنا حتى نطمئن اليكم ففعلوا فهذا ايمانهم بالجبت والطاغوت لانهم سجدوا للاصنام فقال ابو سفيان انحن اهدى سبيلا ام محمد فقال كعب ماذا يقول محمد قالوا يأمر بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الاصنام وترك دين آبائه واوقع الفرقة قال وما دينكم قالوا نحن ولاة البيت نسقي الحاج ونقري الضيف ونفك العاني وذكروا افعالهم فقال انتم اهدى سبيلا فهذا هو المراد من قولهم للذين كفروا هؤلاء اهدى سبيلا من الذين امنوا المسئلة الثانية اختلف الناس في الجبت والطاغوت وذكروا وجوها الاول قال اهل اللغة كل معبود من دون الله فهو جبت وطاغوت ثم زعم الاكثرون ان الجبت ليس له تصرف في اللغة وحكى القفال عن بعضهم ان الجبت اصله جبس فابدلت السين تاء والجبس هو الخبيث الردي واما الطاغوت فهو مأخوذ من الطغيان وهو الاسراف في المعصية وكل من دعى الى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم ثم توسعوا في هذا الاسم حتى اوقعوه على الجماد كما قال تعالى رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الاضلال الى الاصنام مع انها جمادات الثاني قال صاحب الكشاف الجبت الاصنام وكل ما عبد من دون الله والطاغوت الشيطان الثالث الجبت الاصنام والطاغوت تراجمة الاصنام يترجمون للناس عنها الاكاذيب فيضلونهم به وهو منقول عن ابن عباس الرابع روى علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال الجبت الكاهن والطاغوت الساحر الخامس قال الكلبي الجبت في هذه الاية حيي بن اخطب والطاغوت كعب بن الاشرف فكانت اليهود يرجعون اليهما فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في اغواء الناس واضلالهم السادس الجبت والطاغوت صنمان لقريش وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة كفار قريش وبالجملة فالاقاويل كثيرة فيهما وكلمتان وضعتا علمين لمن كان في غاية الشر والفساد ثم قال تعالى اولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا فبين ان عليهم اللعن من الله والخذلان والابعاد وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى واخبر بعده بان من يلعنه الله فلا ناصر له كما قال ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا فهذا اللعن حاضر وما في الآخرة اعظم وهو يوم لا تملك

نفس لنفس

نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وفيه وعد للرسول بالنصرة وللمؤمنين بالتقوية تنبيها بالضد على الضد كما قال في الايات المتقدمة وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واعلم ان القوم انما استحقوا هذا اللعن الشديد لان الذي ذكروه من تفضيل عبدة الاوثان على الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجري مجرى المكابرة فمن يعبد غير الله كيف يكون افضل حالا ممن لا يرضى بمعبود غير الله ومن كان دينه الاقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة كيف يكون اقل حالا ممن كان بالضد في كل هذه الاحوال قوله تعالى ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا اعلم انه تعالى وصف اليهود في الاية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبادة الاوثان افضل من عبادة الله تعالى ووصفهم في هذه الاية بالبخل والحسد فالبخل هو ان لا يدفع الى احد شيئا مما اتاه الله من النعمة والحسد هو ان يتمنى ان لا يعطي الله غيره شيئا من النعم فالبخل والحسد يشتركان في ان صاحبه يريد منع النعمة من الغير اما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير واما الحاسد فيريد ان يمنع نعمة الله تعالى من عباده وانما قدم تلك الاية على هذه الاية لان النفس الانسانية لها شعبتان القوة العالمة والقوة العاملة فكمال القوة العالمة العلم ونقصانها الجهل وكمال القوة العاملة الاخلاق الحميدة ونقصانها الاخلاق الذميمة واشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما منشآن لعود المضار الى عباد الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول انما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين الاول ان القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة واصل لها فكان شرح حالها يجب ان يكون مقدما على شرح حال القوة العملية الثاني ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل فلما كان الجهل سببا لهما والسبب مقدم على المسبب لا جرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد وانما قلنا ان الجهل سبب للبخل والحسد اما البخل فلان بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول سعادة الاخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك عن الاخرة والجود يدعوك الى الاخرة ويمنعك عن الدنيا فلا شك ان ترجيح الدنيا على الاخرة لا يكون الا من محض الجهل واما الحسد فلان الالهية عبارة عن ايصال النعم والاحسان الى العبد فمن كره ذلك فكانه اراد عزل الاله عن الالهية وذلك محض الجهل فثبت ان السبب الاصلي للبخل والحسد هو الجهل فلما ذكر الله الجهل اردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب فهذا هو الاشارة الى نظم هذه الاية وههنا مسائل المسئلة الاولى ام هنا فيه وجوه الاول قال بعضهم الميم صلة وتقديره الهم لان حرف ام اذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة الثاني ان ام هنا استفهام على سبيل المعنى وذلك لانه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للمشركين انهم اهدى سبيلا من المؤمنين عطف عليه بقوله ام لهم نصيب من الملك فكانه تعالى قال أمن ذلك تتعجب ام من قولهم نصيب من الملك مع انه لو كان لهم ملك لبخلوا باقل القليل الثالث ان ام هنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها كانه لما تم الكلام الاول قال بل لهم نصيب من الملك وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار يعني انهم ليس لهم شئ من ذلك وهذا الوجه اصح الوجوه المسئلة الثانية ذكروا في هذا الملك وجوها الاول ان اليهود كانوا يقولون نحن اولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب فابطل الله عليهم قولهم في هذه الاية الثاني كان اليهود يزعمون ان الملك يعود اليهم في اخر الزمان وذلك انه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو الى دينهم فكذبهم الله في هذه الاية الثالث ان المراد بالملك التمليك يعني انهم انما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون على النفي والاثبات قال ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين واموال وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء باقل القليل فنزلت هذه الاية المسئلة الثالثة انه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم وهذا يدل على ان الملك والبخل لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان الانقياد للغير امر مكروه لذاته والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد في مقابلته امرا مطلوبا مرغوبا فيه وجهات الحاجات محيطة بالناس فاذا صدر من انسان احسان الى غيره صارت رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعا له فلهذا قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض فلا يحصل الانقياد البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة اقسام ملك على الظواهر فقط وهذا هو ملك الملوك وملك على البواطن فقط وهذا هو ملك العلماء وملك على الظواهر والبواطن معا وهذا هو ملك الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين فاذا كان الجود من لوازم الملك وجب في الانبياء ان يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم وامتثالهم لاوامرهم وكمال هذه الصفات حاصل لمحمد صلى الله عليه وسلم المسئلة الرابعة قال سيبويه اذن في عوامل الافعال بمنزلة ظن في عوامل الاسماء وتقديره انك اذا ظننت قبل اول الكلام نصبت لا غير فقلت ظننت زيدا قائما وان وقع في الوسط جاز الالغاء والاعمال كقولك زيد ظننت قائم وان شئت قلت زيدا ظننت قائما فان تأخر فالاحسن الالغاء وتقول زيد منطلق ظننت والسبب فيما ذكرناه ان ظن وما اشبهه من الافعال ضعيفة في العمل لانها لا تؤثر في مفعولاتها فاذا تقدمت دل التقديم على شدة العناية فقوي على التاثير واذا تأخرت دل على عدم العناية فلغي وان توسطت فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ولا في محل الاهمال من كل الوجوه بل كانت كالمتوسطة بين الطرفين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جائزا اذا عرفت هذا فالاعمال حال التوسط حسن والالغاء في حال التاخر حسن واذا عرفت هذا فنقول كلمة اذن على هذا الترتيب

هنا متصلة وفي سبقه

الهم

ايضا فان تقدمت نصبت الفعل تقول اذن اكرمك وان توسطت او تأخرت جاز الالغاء تقول انا اذن اكرمك
وانا اكرمك اذن فتلغيه في هاتين الحالتين اذا عرفت هذه المقدمة فقوله تعالى فاذن لا يؤتون الناس
كلمة اذن فيها متقدمة وما عملت فذكروا في العذر وجوها الاول ان في الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير
لا يؤتون الناس نقيرا اذن الثاني انها لما وقعت بين الفاء والفعل جاز ان تقدر متوسطة فتلغى كما تلغى
اذا توسطت او تأخرت وهكذا سبيلها مع الواو كقوله واذا لا يلبثون خلافك الا قليلا والثالث
قرا ابن مسعود فاذا لا يؤتوا على اعمال اذن عملها الذي هو النصب المسألة الخامسة قال اهل اللغة النقير
نقرة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة واصله انه فعيل من النقر يقال للخشب الذي ينبذ فيه نقير لانه
ينقر والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديدة كالفاس يقطع بها الحجارة ومنه منقار الطائر
لانه ينقر به واعلم ان ذكر النقير ههنا تمثيل والغرض انهم يبخلون باقل القليل قوله تعالى ام يحسدون
الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما فمنهم من آمن
به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا فيه مسائل المسألة الاولى قوله تعالى ام منقطعة والتقدير
بل يحسدون الناس المسألة الثانية في المراد بلفظ الناس قولان الاول وهو قول ابن عباس والاكثرين
انه محمد عليه السلام وانما جاز ان يقع عليه لفظ الناس وهو واحد لانه اجتمع عنده من خصال الخير
ما لا يحصل متفرقا الا في الجمع العظيم ومن هذا يقال فلان امة واحدة اي يقوم مقام امة قال تعالى ان ابرهيم
كان امة القول الثاني المراد هو الرسول ومن معه من المؤمنين قال من ذهب الى هذا القول ان لفظ الناس
لفظ جمع فحمله على الجمع اولى من حمله على المفرد واعلم انه انما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من
الناس لان المقصود من الخلق انما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما
كان القائمون بهذا المقصود ليس الا محمد ومن كان على دينه كان هو واصحابه كانهم كل الناس فلهذا حسن اطلاق
لفظ الناس عليهم واراد بهم على التعيين المسألة الثالثة اختلفوا في تفسير الفضل الذي لاجله صاروا
محسودين فالقول الاول انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا والقول الثاني انهم
حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع واعلم ان الحسد لا يحصل الا عند الفضيلة فكلما كانت فضيلة الانسان
اتم واكمل كان حسد الحاسدين عليه اعظم ومعلوم ان النبوة اعظم المناصب في الدين ثم انه تعالى اعطاها
لمحمد عليه السلام وضم اليها انه جعله كل يوم اقوى دولة واعظم شوكة واكثر انصارا واعوانا وكل ذلك
مما يوجب الحسد العظيم فاما كثرة النساء فهو كالامر الحقير بالنسبة الى ما ذكرناه فلا يمكن تفسير هذا
الفضل به بل ان جعل الفضل اسما لجميع ما انعم الله تعالى عليه دخل هذا ايضا تحته فاما على سبيل القصر عليه
فبعيد واعلم انه تعالى لما بين ان كثرة نعم الله عليه صار سببا لحسد هؤلاء اليهود بين ما يدفع ذلك فقال
فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما والمعنى انه حصل في اولاد ابرهيم جماعة كثيرون
جمعوا بين النبوة والملك وانتم لا تتعجبون من ذلك ولا تحسدونهم فلم تتعجبون من حال محمد عليه السلام
ولم تحسدونه واعلم ان الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى اسرار الحقيقة وذلك
هو كمال العلم واما الملك العظيم فهو كمال القدرة وقد ثبت ان الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة
فهذا الكلام تنبيه على انه تعالى آتاهم اقصى ما يليق بالانسان من الكمالات ولما لم يكن ذلك مستبعدا
فيهم فكيف يستبعد ذلك في حق محمد عليه السلام وقيل انهم لما استكثروا نساءه قيل لهم كيف
استكثرتم له التسع وقد كان لداود مائة امرأة ولسليمان ثلاثمائة مهيرة وسبعمائة سرية ثم قال تعالى
فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه واختلفوا في معنى به فقال بعضهم بمحمد عليه السلام والمراد ان
هؤلاء القوم الذين اوتوا نصيبا من الكتاب آمن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والانكار وقال
آخرون المراد من تقدم من الانبياء عليهم السلام والمعنى ان اولئك الانبياء مع ما خصصوا به من النبوة
والملك جرت عادة اممهم فيهم بذلك ثم ان بعضهم آمن به وبعضهم بقوا على كفرهم فانت يا محمد لا
تتعجب مما عليه هؤلاء القوم فان احوال جميع الامم مع جميع الانبياء هكذا كانت وذلك تسلية من
الله تعالى له ليكون اشد صبرا على ما يناله من قبلهم ثم قال تعالى وكفى بجهنم سعيرا والسعير الوقود
تقول اوقدت النار واسعرتها بمعنى واحد قوله تعالى ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ان الله كان عزيزا حكيما اعلم انه تعالى لما
ذكر الوعيد بالطائفة الخاصة من اهل الكتاب بين ما يعم الكافرين من الوعيد فقال ان الذين كفروا بآياتنا
وفي الآية مسائل المسألة الاولى يدخل في الآيات كل ما يدل على ذات الله تعالى وصفاته وافعاله واسمائه
والملائكة والكتب والرسل وكفرهم بالآيات ليس يكون بالجحد لكن بوجوه منها ان ينكروا كونها آيات
ومنها ان يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها ومنها ان يلقوا الشكوك والشبهات فيها ومنها ان ينكروها
مع العلم بها على سبيل العناد والحسد واما حد الكفر وحقيقته فقد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله
تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم المسألة الثانية قال سيبويه سوف كلمة تذكر في التهديد والوعيد
يقال سوف افعل وينوب عنها حرف السين كقوله سأصليه سقر وقد ترد كلمة سوف في الوعد ايضا
قال تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقال سوف استغفر لكم ربي قيل اخره الى وقت السحر تحقيقا
للدعاء وبالجملة فكلمة السين وسوف مخصوصتان بالاستقبال المسألة الثالثة قوله نصليهم اي ندخلهم
النار ولكن قوله نصليهم فيه زيادة على ذلك فانه بمنزلة تشوية بالنار يقال شاة مصلية يعني مشوية
ثم قال كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفيه سؤالات السؤال الاول
لما كان تعالى قادرا على ابقائهم احياء في النار ابد الآباد فلم لم يبق ابدانهم في النار مصونة عن النضج والاحتراق

مع انه

مع انه يوصل اليها الآلام الشديدة حتى لا يحتاج الى تبديل جلودهم بجلود اخرى والجواب انه تعالى لا يسأل
عما يفعل بل نقول انه تعالى قادر على ان يوصل الى ابدانهم آلاما عظيمة من غير ادخال النار مع انه تعالى ادخلهم
النار السؤال الثاني ان الجلود العاصية اذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلودا اخرى وعذبها كان
هذا تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جائز والجواب عنه من وجوه الاول ان يجعل النضيج غير نضيج فالذات
واحدة والمتبدل هو الصفة فاذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل الا الى العاصي وعلى هذا
التقدير المراد بالغيرية التغاير في الصفة الثاني المعذب هو الانسان وذلك الجلد ما كان جزءا من
ماهية الانسان بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته فاذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد
سببا لوصول العذاب اليه لم يكن ذلك تعذيبا الا للعاصي الثالث ان المراد بالجلود السرابيل قال تعالى
سرابيلهم من قطران فتجديد الجلد انما هو تجديد السرابيلات طعن القاضي فيه فقال انه ترك للظاهر
وايضا السرابيل من القطران لا يوصف بالنضج وانما يوصف بالاحتراق الرابع يمكن ان يقال هذا
استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام كلما انتهى فقد ابتدأ وكلما وصل
الى آخره فقد ابتدأ من اوله وكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني كلما ظنوا انهم نضجوا
واحترقوا وانتهوا الى الهلاك اعطيناهم قوة جديدة من الحيوة بحيث ظنوا انهم الآن حدثوا ووجدوا
فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه الخامس قال السدي انه تعالى يبدل الجلود من لحم
الكافر فيخرج من لحمه جلدا آخر وهذا بعيد لان لحمه متناه فلا بد وان ينفد وعند نفاد لحمه لا بد من طريق
آخر في تبديل الجلد فليكن ذلك الطريق مذكورا اولا ثم قال تعالى ليذوقوا العذاب وفيه سؤالات
السؤال الاول ان قوله ليذوقوا العذاب اي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع كقولك للعزيز اعزك الله اي
دام لك عزك وزادك فيه وايضا المراد ليذوقوا بهذه الجلدة الجديدة العذاب والا فهم ذائقون
مستمرون عليه الثاني انه انما يقال فلان ذاق العذاب اذا ادرك شيئا قليلا منه والله قد وصف انهم
كانوا في اشد العذاب فكيف يجوز ان يذكر بعد ذلك انهم ذاقوا العذاب الجواب المقصود من ذكر الذوق الاخبار
بان احساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذائق بالمذوق من حيث انه لا يدخل فيه
نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق ثم قال ان الله كان عزيزا حكيما والمراد من العزيز القادر الغالب
ومن الحكيم الذي لا يفعل الا صوابا وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن لانه يقع في القلب تعجب
من انه كيف يمكن بقاء الانسان في النار الشديدة ابد الآباد فقيل هذا ليس بعجب من الله تعالى لانه القادر
الغالب على جميع الممكنات فيقدر على ازالة طبيعة النار ويقع في القلب انه كريم رحيم فكيف يليق برحمته
تعذيب هذا الشخص الضعيف الى هذا الحد العظيم فقيل كما انه رحيم فهو ايضا حكيم والحكمة تقتضي
ذلك فان نظام العالم لا يبقى الا بتهديد العصاة والتهديد الصادر منه لا بد وان يكون مقرونا بالتحقيق صونا لكلامه
عن الكذب فثبت ان ذكر هاتين الكلمتين ههنا في غاية الحسن قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم
جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا لهم فيها ازواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا اعلم انه قد
جرت عادة الله في هذا الكتاب الكريم بان الوعد والوعيد متلازمان في الذكر على سبيل الاغلب وفي الآية
مسئلتان المسألة الاولى هذه الآية دالة على ان العمل غير الايمان لانه تعالى عطف العمل على الايمان والمعطوف
غير المعطوف عليه قال القاضي متى ذكر لفظ الايمان وحده دخل فيه العمل ومتى ذكر معه العمل كان الايمان
هو التصديق وهذا بعيد لان الاصل عدم الاشتراك وعدم التغيير ولولا ان الامر كذلك لخرج القرآن عن كونه
مفيدا فلعل هذه الالفاظ التي نسمعها في القرآن لها معان سوى ما نعقلها منها ويكون مراد الله
تعالى منها تلك المعاني لا هذا الذي تبادر افهامنا اليه [illegible]
واما على القول بان احتمال البقاء على الاصل واحتمال التغيير متساويان فلان على هذا التقدير يحتمل ان يقال
هذه الالفاظ كانت في زمان الرسول موضوعة لمعان اخر غير ما نفهمه الآن [illegible]
فثبت ان على هذين التقديرين يخرج القرآن عن كونه حجة فاذا انتفى احتمال الاشتراك والتغيير ثبت قولنا والاصل
[illegible] كلام القاضي المسألة الثانية اعلم انه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين امورا احدها [illegible]
جنات تجري من تحتها الانهار قال الزجاج المراد تجري من تحتها مياه الانهار [illegible]
[illegible]
تعالى وصفها بالخلود والتأبيد [illegible]
النار [illegible]
[illegible]
[illegible]
هذه الآية [illegible] وثالثها قوله لهم فيها ازواج مطهرة والمراد طهارتها من
الحيض وجميع [illegible] في سورة البقرة [illegible]
[illegible] ورابعها قوله تعالى وندخلهم ظلا
ظليلا قال الواحدي الظليل ليس ينبئ عن الفعل حتى يقال انه بمعنى فاعل او مفعول بل هو مبالغة في نعت
الظل مثل قولهم ليل اليل [illegible] واعلم ان بلاد العرب كانت في غاية الحرارة فكان الظل عندهم من اعظم اسباب
الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة قال عليه السلام السلطان ظل الله في الارض
فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة هذا ما خطر

انما يصح لمن لم يكن ذائقا للعذاب قبل ذلك وهذا لا يصح في اهل النار والجواب ليذوقوا العذاب صح

وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول اذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وايضا
نرى في الدنيا ان المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواؤها عفنا فاسدا موذيا
فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لانا على هذا الوجه الذي لخصناه يندفع هذه الشبهات قوله تعالى
ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها اعلم انه تعالى لما شرح بعض احوال الكفار وشرح وعيدهم
عاد الى ذكر التكاليف مرة اخرى وايضا انه لما حكى عن اهل الكتاب انهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء
اهدى من الذين آمنوا سبيلا امر المؤمنين في هذه الآية باداء الامانات في جميع الامور سواء كانت تلك
الامور من باب المذاهب والديانات او من باب الدنيا والمعاملات وايضا لما ذكر في الآية السابقة الثواب
العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات وكان من اجل الاعمال الصالحة الامانة لاجرم امر بها في هذه الآية
وفي الآية مسائل المسألة الاولى روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح اغلق عثمان
ابن طلحة بن عبد الدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة وصعد السطح وابى ان يدفع المفتاح اليه وقال
لو علمت انه رسول الله لم امنعه فلوى علي بن ابي طالب يده واخذه منه وفتح ودخل رسول الله صلى الله
عليه وسلم وصلى ركعتين فلما خرج سأله العباس ان يعطيه المفتاح ويجمع له بين السقاية والسدانة
فنزلت هذه الآية فامر عليا ان يرده الى عثمان ويعتذر اليه فقال عثمان اكرهت وآذيت ثم جئت ترفق
فقال لقد انزل الله في شأنك قرآنا وقرأ عليه الآية فقال عثمان اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
فهبط جبريل عليه السلام واخبر الرسول عليه السلام ان السدانة في اولاد عثمان ابدا فهذا قول
سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق وقال ابو روق قال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان اعطني المفتاح
وقال هاك بامانة الله فلما اراد ان يتناوله ضم يده فقال صلى الله عليه وسلم ان كنت تؤمن بالله واليوم
الآخر فاعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما اراد ان يتناوله ضم يده فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ذلك مرة ثالثة فقال عثمان في الثالثة هاك بامانة الله ودفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وقام
النبي عليه السلام يطوف ومعه المفتاح واراد ان يدفعه الى العباس ثم قال يا عثمان خذ المفتاح
على ان للعباس معك نصيبا فانزل الله تعالى هذه الآية فقال النبي عليه السلام لعثمان هاك خالدة
تالدة لا ينزعها منكم الا ظالم ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده اليوم
المسألة الثانية اعلم ان نزول هذه الآية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القصة بل
يدخل فيها جميع انواع الامانات واعلم ان معاملة الانسان اما ان تكون مع ربه او مع سائر العباد او
مع نفسه فلا بد من رعاية الامانة في جميع هذه الاقسام الثلاثة اما رعاية الامانة مع الرب
فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود الامانة في كل شيء
لازمة في الوضوء والجنابة والصلوة والزكوة والصوم وقال ابن عمر انه تعالى خلق فرج الانسان وقال
هذا امانة خبأتها عندك فاحفظها الا بحقها واعلم ان هذا باب واسع فامانة اللسان ان لا تستعمله
في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والفحش وغيرها وامانة العين ان لا تستعملها في النظر الى الحرام
وامانة السمع ان لا تستعمله في سماع الملاهي والمناهي وسماع الفحش والاكاذيب وغيرها وكذا القول
في جميع الاعضاء واما القسم الثاني وهو رعاية الامانة مع سائر الخلق فيدخل فيه رد الودائع ويدخل
فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن ويدخل فيه ان لا يفشي على الناس عيوبهم ويدخل فيه عدل الامراء مع
الرعية وعدل العلماء مع العوام بان لا يحملوهم على التعصبات الباطلة بل يرشدونهم الى اعتقادات
واعمال تنفعهم في دنياهم واخراهم ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان امر محمد عليه السلام ونهيهم عن قولهم
للكفار ان ما انتم عليه افضل من دين محمد ويدخل فيه امر الرسول عليه السلام برد المفتاح الى عثمان بن طلحة
ويدخل فيه امانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها وفي ان لا تلحق بالزوج ولدا يولد من غيره وفي اخبارها
عن انقضاء عدتها واما القسم الثالث وهو امانة الانسان مع نفسه فهو ان لا يختار لنفسه الا ما هو
الانفع والاصلح له في الدين والدنيا وان لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة فلهذا قال
عليه السلام كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فقوله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها يدخل
فيه الكل وقد عظم الله امر الامانة في مواضع كثيرة من كتابه فقال انا عرضنا الامانة على السموات
والارض فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم والجبال
راعون وقال ولا تخونوا اماناتكم وقال عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له وقال ميمون بن مهران
ثلاثة تؤدين الى البر والفاجر الامانة والعهد وصلة الرحم قال القاضي لفظ الامانة وان كان
متناولا للكل الا انه تعالى قال في هذه الآية ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فامر باداء الامانات
الى اهلها فوجب ان يكون المراد بهذه الآية ما يجري مجرى المال لانها هي التي يمكن اداؤها الى الغير المسألة
الثالثة الامانة مصدر سمي به المفعول ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا قال صاحب الكشاف وقرئ
الامانة على التوحيد المسألة الرابعة قال ابو بكر الرازي من الامانات الودائع ويجب ردها عند الطلب
والاكثرون على انها غير مضمونة وعن بعض السلف انها مضمونة روى الشعبي عن انس قال استحملني
رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب وعن انس قال كان لانسان عندي وديعة
ستة آلاف درهم فذهبت فقال عمر ذهب لك معها شيء قلت لا فالزمني الضمان وحجة القول
المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضمان على راع
ولا مؤتمن واما فعل عمر فهو محمول على ان المودع اعترف بفعل يوجب الضمان المسألة الخامسة قال
الشافعي رضي الله عنه العارية مضمونة بعد الهلاك وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى غير مضمونة حجة

الشافعي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وظاهر الامر للوجوب وبعد هلاكها تعذر ردها
بعينها ورد ضمانها رد لها بمعناها فكانت الآية دالة على وجوب التضمين ونظير هذه الآية قوله عليه السلام
على اليد ما اخذت حتى ترد اقصى ما في الباب ان الآية مخصوصة في الوديعة ولكن العام بعد التخصيص حتى تؤديه
حجة وايضا فلانا اجمعنا على ان المستام مضمون وان المودع غير مضمون والعارية وقعت في البين
فنقول المشابهة بين العارية وبين المستام اكثر لان كل واحد منهما اخذه الاجنبي لغرض نفسه
بخلاف المودع فانه اخذ الوديعة لغرض المالك فكانت المشابهة بين المستعار وبين المستام اتم
فظهر الفرق بين المستعار وبين المودع وحجة ابي حنيفة قوله عليه السلام لا ضمان على مؤتمن قلنا
انه مخصوص في المستام فكذا في العارية ولان دليلنا ظاهر القرآن وهو اقوى قوله تعالى
واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا وفيه مسائل
المسألة الاولى اعلم ان الامانة عبارة عما اذا وجب لغيرك عليك حق فاديت ذلك الحق اليه فهذا هو الامانة
والحكم بالحق عبارة عما اذا وجب لانسان على غيره حق فامرت من وجب عليه ذلك الحق بان يدفعه الى
من له ذلك الحق ولما كان الترتيب الصحيح ان يبدأ الانسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم
يشتغل بحال غيره لاجرم انه تعالى ذكر الامر بالامانة اولا ثم بعده ذكر الامر بالحكم بالحق فما احسن هذا
الترتيب وكان اكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط المسألة الثانية اجمعوا على ان من
كان حاكما وجب عليه ان يحكم بالعدل قال تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل والتقدير ان الله
يأمركم اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل وقال ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقال واذا قلتم
فاعدلوا ولو كان ذا قربى وقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وعن
انس عن النبي عليه السلام قال لا تزال هذه الامة بخير ما اذا قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا
استرحمت رحمت وعن الحسن قال ان الله اخذ على الحكام ثلاثا ان لا يتبعوا الهوى وان يخشوه ولا يخشوا
الناس وان لا يشتروا باياته ثمنا قليلا ثم قرأ يا داود انا جعلناك خليفة في الارض الى قوله ولا تتبع
الهوى وقرأ انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ولا تشتروا باياتي ثمنا
قليلا ومما يدل على وجوب العدل الآيات الواردة في مذمة الظلم قال تعالى احشروا الذين ظلموا
وازواجهم وقال عليه السلام ينادي مناد يوم القيمة اين الظلمة واين اعوان الظلمة فيجمعون
كلهم حتى من برى لهم قلما او لاق لهم دواة فيجمعون ويلقون في النار وقال ايضا ولا تحسبن الله غافلا
عما يعمل الظالمون وقال فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا فان قيل الغرض من الظلم منفعة الدنيا فاجاب
الله تعالى عن هذا السؤال بقوله لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين المسألة الثالثة
قال الشافعي ينبغي للقاضي ان يسوي بين الخصوم في خمسة اشياء في الدخول عليه والجلوس بين يديه
والاقبال عليهما والاستماع منهما والحكم عليهما قال والمأخوذ عليه التسوية بينهما في الافعال
دون القلب فان كان يميل قلبه الى احدهما ويحب ان يغلب بحجته على الآخر فلا شيء عليه لانه لا يمكنه
التحرز عنه قال ولا ينبغي ان يلقن واحدا منهما حجته ولا شاهدا شهادته لان ذلك يضر باحد الخصمين
ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ولا يلقن المدعى عليه الانكار والاقرار ولا يلقن الشهود ان يشهدوا
او لا يشهدوا ولا ينبغي ان يضيف احد الخصمين دون الآخر لان ذلك يكسر قلب الآخر ولا يجيب هو الى
ضيافة احدهما ولا الى ضيافتهما ما داما متخاصمين وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصم
الا وخصمه معه وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه وحاصل الامر فيه ان يكون مقصوده الحكم بحكم
الله الحق المستحسنة وان لا يمتزج ذلك بغرض اخر وذلك هو المراد بقوله تعالى واذا حكمتم بين
الناس ان تحكموا بالعدل قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل كالتصريح بانه
ليس لجميع الناس ان يشرعوا في الحكم بل ذلك لبعضهم ثم بقيت الآية مجملة في انه باي طريق يصير حاكما
ولما دلت سائر الدلائل على انه لا بد للامة من الامام الاعظم وانه هو الذي ينصب القضاة والولاة
في البلاد صارت تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الآية من الاجمال ثم قال تعالى ان الله نعما يعظكم به اي
نعم شيئا يعظكم به او نعم الذي يعظكم به والمخصوص بالمدح محذوف اي نعما يعظكم به ذلك وهو المأمور
من اداء الامانات والحكم بالعدل ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اعملوا بامر الله ووعظه فانه
اعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر منكم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى امر في هذه
الآيات بالحكم على سبيل العدل وباداء الامانات ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اذا حكمت بالعدل
فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم وان اديت الامانة فهو بصير لكل المبصرات يبصر ذلك
ولا شك ان هذا اعظم اسباب الوعد للمطيع واعظم اسباب الوعيد للعاصي واليه الاشارة بقوله عليه السلام
اعبد الله كانك تراه فانه يراك وفيه دقيقة اخرى وهي انه لما كان احتياج العبد اشد كانت عناية
الله اكمل والقضاة والولاة قد فوض الله الى احكامهم مصالح اهل العالم وكان الاهتمام بحكمهم فيها
اشد فهو سبحانه منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات ولكن
لو فرضنا هذا التفاوت لكان ممكنا ان يكون اولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت
حكم الولاة والقضاة فلما كان هذا الموضع مخصوصا بمزيد العناية لا جرم قال في خاتمة هذه الآية
ان الله كان سميعا بصيرا فما احسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تاويلا اعلم انه تعالى لما امر الرعاة والولاة

بالعدل في الرعية امر الرعية بطاعة الولاة فقال يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله الاية ولهذا قال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه حق على الامام ان يحكم بما انزل الله ويؤدي الامانة فاذا فعل ذلك فحق على الرعية ان يسمعوا ويطيعوا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قالت المعتزلة الطاعة موافقة الارادة وقال اصحابنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة لنا انه لا نزاع في ان موافقة الامر طاعة وانما النزاع في ان المأمور به هل يجب ان يكون مرادا ام لا فاذا دللنا على ان المأمور به قد لا يكون مرادا ثبت حينئذ ان الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة وانما قلنا ان الله قد يأمر بما لا يريد لان علم الله وخبره قد تعلقا بانه لا يوجد الايمان من ابي لهب البتة وهذا العلم وهذا الخبر ممتنع زوالهما وانقلابهما جهلا وكذبا والايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع بين الضدين محال فكان صدور الايمان من ابي لهب محالا والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد للايمان من ابي لهب وقد امره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة واذا ثبت هذا وجب القطع بان طاعة الله عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته واما المعتزلة فقد احتجوا على ان الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر
رب من انضجت غيظا صدره
قد تمنى لي موتا لم يطع
رتب الطاعة على التمني وهو من جنس الارادة والجواب ان العاقل عالم بان الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحجة الركيكة المسئلة الثانية اعلم ان هذه الاية اية شريفة مشتملة على اكثر علم اصول الفقه وذلك لان الفقهاء زعموا ان اصول الشريعة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه الاية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب اما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان قيل اليس ان طاعة الرسول هي طاعة الله فما معنى هذا العطف قلنا قال القاضي الفائدة في ذلك بيان الدلالتين فالكتاب يدل على امر الله ثم نعلم منه امر الرسول لا محالة والسنة تدل على امر الرسول ثم نعلم منه امر الله لا محالة فثبت بما ذكرنا ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة المسئلة الثالثة اعلم ان قوله واولي الامر منكم يدل عندنا على ان اجماع الامة حجة والدليل على ذلك ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم في هذه الاية ومن امر الله بطاعته على الجزم والقطع لا بد وان يكون معصوما عن الخطاء اذ لو لم يكن معصوما عن الخطاء كان بتقدير اقدامه على الخطاء يكون قد امر الله تعالى بمتابعته فيكون ذلك امرا بفعل ذلك الخطاء والخطاء لكونه خطاء يكون منهيا عنه فهذا يفضي الى اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وانه محال فثبت ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم وثبت ان كل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوما عن الخطاء فثبت قطعا ان اولي الامر المذكور في هذه الاية لا بد وان يكون معصوما ثم نقول ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعض الامة لا جائز ان يكون بعض الامة لانا بينا ان الله تعالى اوجب طاعة اولي الامر في هذه الاية قطعا وايجاب طاعتهم قطعا مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ونحن نعلم بالضرورة انا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم عاجزون عن الوصول اليهم عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم واذا كان الامر كذلك علمنا ان المعصوم الذي امر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضا من ابعاض الامة ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله واولي الامر اهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب القطع بان اجماع الامة حجة فان قيل المفسرون ذكروا في اولي الامر وجوها اخرى سوى ما ذكرتم احدها ان المراد من اولي الامر الخلفاء الراشدون وثانيها المراد امراء السرايا قال سعيد بن جبير نزلت هذه الاية في عبد الله بن حذافة السهمي اذ بعثه النبي عليه السلام اميرا في سرية وعن ابن عباس انها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم اميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف في شيء فنزلت هذه الاية وامر بطاعة اولي الامر وثالثها المراد العلماء الذين يفتون في الاحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم وهذا رواية الوالبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها نقل عن الروافض ان المراد به الائمة المعصومون ولما كانت اقوال الامة في تفسير هذه الاية محصورة في هذه الوجوه وكان القول الذي نصرتموه خارجا منها كان ذلك باجماع الامة باطلا السؤال الثاني ان نقول حمل اولي الامر على الامراء والسلاطين اولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول ان الامراء والسلاطين اوامرهم نافذة على الخلق فهم في الحقيقة اولو الامر اما اهل الاجماع فليست لهم اوامر نافذة على الخلق فكان حمل اللفظ على الامراء والسلاطين اولى والثاني ان اول الاية واخرها يناسب ما ذكرناه اما اول الاية فهو انه تعالى امر الحكام باداء الامانات وبرعاية العدل واما اخر الاية فهو انه تعالى امر بالرد الى الكتاب والسنة فيما اشكل وهذا انما يليق بالامراء لا باهل الاجماع الثالث ان النبي عليه السلام بالغ في الترغيب في طاعة الامراء فقال من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع اميري فقد اطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى اميري فقد عصاني فهذا ما يمكن ان يذكر من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه والجواب انه لا نزاع ان جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله واولي الامر منكم على العلماء فاذا قلنا المراد منه جميع العلماء من اهل الحل والعقد لم يكن هذا قولا خارجا عن اقوال الامة بل كان هذا اختيارا لاحد اقوالهم وتصحيحا له بالحجة القاطعة فاندفع السؤال الاول واما سؤالهم الثاني فهو مدفوع لان الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة واما الذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا اولى على انا نعارض تلك الوجوه بوجوه اخرى اقوى منها احدها ان الامة مجمعة على ان امراء السرايا انما تجب طاعتهم فيما علم بالدليل انه حق وصواب وذلك الدليل

اميري

ليس الا الكتاب

ليس الا الكتاب والسنة فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة الرسول بل يكون داخلا فيه كما ان وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين والتلميذ للاستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول اما اذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتهما لانه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ امكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين الاولين فهذا اولى وثانيها ان حمل الاية على طاعة الامراء يقتضي ادخال الشرط في الاية لان طاعة الامراء انما تجب اذا كانوا مع الحق واذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الاية فكان هذا اولى وثالثها ان قوله من بعد فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله مشعر باجماع تقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع ورابعها ان طاعة الله وطاعة الرسول واجبة قطعا وعندنا ان طاعة اهل الاجماع واجبة قطعا واما طاعة الامراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الاكثر انها محرمة لانهم لا يأمرون الا بالظلم وفي الاقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الاية على الاجماع اولى لانه ادخل الرسول واولي الامر في لفظ واحد وهو قوله اطيعوا الرسول واولي الامر منكم فكان حمل اولي الامر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم اولى من حمله على الفاجر الفاسق وخامسها ان اعمال الامراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء فالعلماء امراء الامراء فكان حمل لفظ اولي الامر عليهم اولى واما حمل الاية على الائمة المعصومين على ما يقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه احدها ما ذكرناه ان طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم فلو اوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ولو اوجب علينا طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صارت هذه الايات مشروطة وظاهر قوله اطيعوا الرسول واولي الامر منكم يقتضي الاطلاق وايضا ففي الاية ما يدفع هذا الاحتمال وذلك لانه تعالى امر بطاعة الرسول وطاعة اولي الامر في لفظ واحد وهو قوله واطيعوا الرسول واولي الامر واللفظة الواحدة لا يجوز ان تكون مطلقة ومشروطة معا فلما كانت مطلقة في حق الرسول وجب ان تكون مطلقة في حق اولي الامر وثانيها انه تعالى امر بطاعة اولي الامر واولو الامر جمع وعندهم لا يكون في الزمان الا امام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر وثالثها انه تعالى قال وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول ولو كان المراد باولي الامر الامام المعصوم لوجب ان يقال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الامام فثبت ان الحق تفسير الاية بما ذكرناه المسئلة الرابعة اعلم ان قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول يدل عندنا على ان القياس حجة والذي يدل على ذلك ان قوله فان اختلفتم في شيء اما ان يكون المراد فان اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب والسنة والاجماع او المراد فان اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة والاول باطل لان على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلا تحت قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وحينئذ يصير قوله فان اختلفتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول اعادة لعين ما مضى وانه غير جائز واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان المراد منه وان اختلفتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله فردوه الى الله والى الرسول طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة فوجب ان يكون المراد رد حكمه الى الاحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة لها وذلك هو القياس فثبت ان الاية دالة على الامر بالقياس فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله فردوه الى الله والى الرسول اي فوضوا علمه الى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له وايضا فلم لا يجوز ان يكون المراد فردوا غير المنصوص الى المنصوص في انه لا يحكم فيه الا بالنص وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد فردوا هذه الاحكام الى البراءة الاصلية قلنا اما الاول فمدفوع وذلك لان هذه الاية دلت على انه تعالى جعل الوقائع قسمين منها ما يكون حكمها منصوصا عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم امر في القسم الاول بالطاعة والانقياد وامر في القسم الثاني بالرد الى الله والى الرسول ولا يجوز ان يكون المراد بهذا الرد السكوت لان الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي او اثبات واذا كان كذلك امتنع حمل الرد الى الله على السكوت عن تلك الواقعة وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثاني واما السؤال الثالث فجوابه ان البراءة الاصلية معلومة بحكم العقل فلا يكون رد الواقعة اليها ردا الى الله بوجه من الوجوه اما اذا رددنا حكم الواقعة الى الاحكام المنصوص عليها كان ذلك ردا للواقعة الى احكام الله فكان حمل اللفظ على هذا الوجه اولى المسئلة الخامسة هذه الاية دالة على ان الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة سواء كان القياس جليا او خفيا وسواء كان النص مخصوصا قبل ذلك ام لا ويدل عليه انا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الكتاب والسنة وهذا الامر مطلق فثبت ان متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما او يخصصهما او لم يوجد واجب ومما يؤكد ذلك وجوه اخر احدها ان كلمة ان على قول كثير من الناس للاشتراط وعلى هذا المذهب كان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول صريح في انه لا يجوز العدول الى القياس الا عند فقدان الاصول الثلاثة وثانيها انه تعالى اخر ذكر القياس عن ذكر الاصول الثلاثة وهذا مشعر بان العمل به مؤخر عن الاصول الثلاثة وثالثها انه عليه السلام اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث اخر الاجتهاد عن الكتاب والسنة وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله فان لم تجد ورابعها انه تعالى امر ابليس بالسجود حيث قال واذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم

في الحقيقة

فان تنازعتم

فسجدوا ثم ان ابليس لم يدفع هذا النص بالكلية بل خصص نفسه من ذلك العموم بقياس وهو قوله خلقتني من نار
وخلقته من طين ثم اجمع العقلاء على انه جعل القياس مقدما على النص فصار بذلك السبب ملعونا
وهذا يدل على ان تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وانه غير جائز الخامس ان القرآن
مقطوع في متنه لانه ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك بل هو مظنون من جميع الجهات والمقطوع
راجح على المظنون السادس قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون فاذا وجدنا
عموم الكتاب حاصلا في الواقعة ثم انا لا نحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم
السابع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فاذا كان عموم الكتاب حاضرا
ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين يدي الله ورسوله الثامن قوله تعالى سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله الى قوله ان تتبعون الا الظن جعل اتباع الظن من صفات الكفار ومن الموجبات القوية
في مذمتهم فهو يقتضي ان لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك العمل بهذا النص فانا بينا انه يدل على جواز
العمل بالقياس لكنه انما يدل على ذلك عند فقدان النص فوجب عند وجدانه ان يبقى على الاصل التاسع
روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه
والا فردوه ولا شك ان الحديث اقوى من القياس فاذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردودا فالقياس
اولى به العاشر ان القرآن كلام الله الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد
والقياس تصرف عقل الانسان الضعيف فكل من له عقل سليم علم ان الاول اقوى وبالمتابعة احرى

المسألة السادسة هذه الاية دالة على ان ما سوى الاصول الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس
مردود باطل وذلك لانه تعالى جعل الوقائع قسمين احدهما ما يكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها
بالطاعة وهو قوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والثاني ما لا يكون
احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالاجتهاد وهو قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى
الرسول فاذا كان لا مزيد على هذين القسمين وقد امر تعالى في كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل
ذلك على انه ليس للمكلف ان يتمسك بشيء سوى هذه الاصول الاربعة اذا ثبت هذا فنقول القول
بالاستحسان الذي يقول به ابو حنيفة والقول بالاستصلاح الذي يقول به مالك ان كان المراد — الاستصلاح
به احد هذه الامور الاربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه وان كان مغايرا لهذه الاربعة كان القول
بها باطلا قطعا لدلالة هذه الاية على بطلانه كما ذكرناه

المسألة السابعة زعم كثير من الفقهاء ان قوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على ان ظاهر الامر للوجوب واعترض المتكلمون عليهم فقالوا قوله اطيعوا
امر وهو لا يدل على الايجاب الا اذا ثبت ان الامر للوجوب وهذا يقتضي افتقار الدليل الى المدلول وهو
باطل وللفقهاء ان يجيبوا عنه من وجهين الاول ان الاوامر الواردة في الوقائع المخصوصة دالة على
الندبية فقوله اطيعوا لو كان معناه ان الاتيان بالمامورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه الاية فائدة
لان تجرد الندبية كان معلوما من تلك الاوامر فوجب حملها على افادة الوجوب حتى يقال تلك الاوامر دلت
على ان فعل تلك المامورات اولى من تركها وهذه الاية دلت على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الاية فائدة
والثاني انه تعالى ختم الاية بقوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وهو وعيد وكما ان احتمال
اختصاصه بقوله فردوه الى الله والى الرسول قائم فكذلك احتمال عوده الى الجملتين اعني قوله اطيعوا
الله وقوله فردوه الى الله قائم ولا شك ان الاحتياط فيه واذا حكمنا بعود ذلك الوعيد الى الكل صار
قوله اطيعوا الله موجبا للوجوب فثبت ان هذه الاية دالة على ان ظاهر الامر للوجوب ولا شك انه اصل
معتبر في الشرع

المسألة الثامنة اعلم ان المنقول عن الرسول عليه السلام اما القول واما الفعل اما القول
فتجب طاعته لقوله تعالى واطيعوا الرسول واما الفعل فيجب على الامة الاقتداء الا ما خصه الدليل وذلك
لانا بينا ان قوله واطيعوا الله يدل على ان اوامر الله للوجوب ثم انه تعالى قال في اية اخرى في صفة محمد عليه السلام
فاتبعوه وهذا امر فوجب ان يكون للوجوب فثبت ان متابعته واجبة والمتابعة عبارة عن الاتيان
بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله فثبت ان قوله اطيعوا الله يوجب الاقتداء بالرسول في كل افعاله
وقوله واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء به في جميع اقواله ولا شك انهما اصلان معتبران في الشريعة

المسألة التاسعة اعلم ان ظاهر الامر وان كان في اصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور الا انه في عرف
الشرع يدل عليهما ويدل عليه وجوه الاول ان قوله اطيعوا الله يصح منه استثناء اي وقت كان وحكم
الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فوجب ان يكون قوله اطيعوا الله متناولا لكل الاوقات وذلك
يقتضي التكرار ويقتضي الفور الثاني انه لو لم يفد ذلك لصارت الاية مجملة لان الوقت المخصوص والكيفية
المخصوصة غير مذكورة اما لو حملناه على العموم كانت الاية مبينة وحمل كلام الله على الوجه الذي به يكون
مبينا اولى من حمله على الوجه الذي به يكون مجملا اقصى ما في الباب انه يدخله التخصيص لكن التخصيص
خير من الاجمال الثالث ان قوله اطيعوا الله ههنا اضاف لفظ الطاعة الى لفظ الله فهنا يقتضي وجوب
الطاعة علينا له ووجوب الطاعة انما كان لكونه الها [illegible] ثابت في جميع الاوقات [illegible] ان المقتضي
لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين الى قيام
القيامة فثبت ان هذا الاصل معتبر في الشرع

المسألة العاشرة انه تعالى قال اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ثم قال واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم من الله لهذا الادب وهو ان لا يجمع في الذكر
بين اسم الله وبين اسم غيره [illegible] ولذلك روي ان واحدا ذكر عند الرسول عليه السلام وكا

من اطاع الله

من اطاع الله والرسول فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب انت هلا
قلت ومن عصى الله وعصى رسوله فقد غوى او لفظ هذا معناه وتحقيق القول فيه ان الجمع بين الذكرين
في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة وهو سبحانه متعال عن ذلك

المسألة الحادية عشرة قد دللنا
ان قوله واولي الامر منكم يدل على ان الاجماع حجة فنقول كما انه دل على هذا الاصل فكذا دل على مسائل
كثيرة من فروع القول بالاجماع ونحن نذكر بعضها الفرع الاول ان الاجماع لا ينعقد
الا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط احكام الله من نصوص الكتاب والسنة وهؤلاء هم المسمون
باهل الحل والعقد في كتب اصول الفقه فنقول الاية دالة عليه لانه تعالى اوجب طاعة اولي الامر والذين
لهم الامر والنهي في الشرع ليس الا هذا الصنف من العلماء لان المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط
الاحكام من النصوص لا اعتبار بامره ونهيه وكذا المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط
الاحكام من القرآن والحديث فهذا دل على ان اولي الامر في الشريعة ليس الا الذين ذكرناهم
ثم دلت الاية على ان اجماع اولي الامر حجة علمنا دلالة الاية على انه ينعقد الاجماع بمجرد قول هذه
الطائفة من العلماء واما دلالة الاية على ان العامي غير داخل فيه فظاهر لانه من الظاهر انهم ليسوا
من اولي الامر الفرع الثاني اختلفوا في ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة والاصح
انه حجة والدليل عليه هذه الاية وذلك لانا بينا ان قوله واطيعوا الرسول واولي الامر يقتضي وجوب
طاعة جملة اهل الحل والعقد من الامة وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك فوجب
ان يكون الكل حجة الفرع الثالث اختلفوا في ان انقراض العصر هل هو شرط فالاصح انه ليس بشرط
والدليل عليه هذه الاية وذلك لانها تدل على وجوب طاعة المجمعين وذلك يدخل فيه ما اذا انقرض
العصر وما اذا لم ينقرض الفرع الرابع دلت الاية على ان العبرة باجماع المؤمنين واما سائر الفرق
الذين يشك في ايمانهم فلا عبرة بهم

المسألة الثانية عشرة ذكرنا ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والى الرسول يدل على صحة العمل بالقياس فنقول كما ان هذه الاية دلت على هذا الاصل فكذلك دلت على
مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ونحن نذكر بعضها الفرع الاول قد ذكرنا ان قوله فردوه
الى الله معناه فردوه الى واقعة بين الله حكمها فلا بد وان يكون المراد فردوه الى واقعة تشبهها اذ لو كان
المراد الامر بردها الى واقعة تخالفها في الصورة والصفة فحينئذ لم يكن ردها الى بعض الصور اولى
من ردها الى الباقي وحينئذ يتعذر الرد فعلمنا انه لا بد وان يكون المراد فردوها الى واقعة تشبهها
في الصورة والصفة ثم ان هذا المعنى الذي قلنا يؤكد بالخبر والاثر اما الخبر فهو انهم لما سألوه صلى الله
عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت يعني المضمضة مقدمة الاكل كما ان القبلة مقدمة
الجماع فكما ان تلك المقدمة لم ينقض الصوم فكذا القبلة ولما سألته الخثعمية عن الحج فقال عليه السلام
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته هل يجزئ فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء
اما الاثر فما روي عن عمر انه قال اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك فدل مجموع ما ذكرنا
من دلالة هذه الاية ودلالة الخبر ودلالة الاثر على ان قوله تعالى فردوه امر برد الشيء الى شبهه واذا ثبت
هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلا على ان الحكم في غير محل النص مشابه للحكم
في محل النص وهذا هو الذي يسميه الشافعي قياس علية الاشباه ويسميه اكثر الفقهاء قياس الطرد
ودلت هذه الاية على صحته لانه لما ثبت بالدليل ان المراد من قوله فردوه هو انه ردوه الى شبهه علمنا
ان الاصل المعول عليه في باب القياس محض المشابهة وهذا بحث فيه طول ومرادنا كيفية استنباط
المسائل من الاية فاما الاستقصاء فيها فمذكور في سائر الكتب الفرع الثاني دلت الاية على ان شرط
الاستدلال بالقياس في المسألة ان لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لان قوله فان تنازعتم في شيء
فردوه مشعر بهذا الاشتراط الفرع الثالث دلت الاية على انه اذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب
والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان وبطل به قول من قال لا يجوز استعمال القياس
في الكفارات والحدود وغيرها لان قوله فان تنازعتم عام في كل واقعة لا نص فيها الفرع الرابع دلت
الاية على ان من اثبت الحكم في صورة القياس بالقياس لا بد وان يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص
فلا يجوز ان يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لان قوله فردوه الى الله والى الرسول ظاهره
مشعر بانه يجب رده الى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله الفرع الخامس دلت الاية على ان
القياس على الاصل الذي ثبت حكمه بالقرآن والقياس على الاصل الذي ثبت حكمه بالسنة اذا تعارضا
كان رد القياس الى القرآن مقدما على القياس على الخبر لانه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله واطيعوا
الله واطيعوا الرسول وفي قوله فردوه الى الله والى الرسول وكذلك في خبر معاذ الفرع السادس
دلت الاية على انه اذا تعارض قياسان واحدهما تايد بايماء اية من كتاب الله والاخر تايد بايماء خبر من
اخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الاول مقدم على الثاني لعين ما ذكرناه في الفرع الخامس
فهذه المسائل الاصولية استنبطناها من هذه الاية في اقل من ساعتين ولعل الانسان لو تفكر على
الاستقصاء امكنه استنباط اكثر مسائل اصول الفقه من هذه الاية

المسألة الثالثة عشرة قوله واولي
الامر معناه ذوي الامر واولو جمع وواحده ذو على غير قياس كالنساء والابل والخيل كلها اسم للجمع
ولا واحد له في اللفظ

المسألة الرابعة عشرة قوله فان تنازعتم قال الزجاج اختلفتم وقال كل فريق
القول قولي واشتقاق المنازعة من النزع الذي هو الجذب والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من
الخصمين بحجة مصححة لقوله او عن محاولته جذب قوله ونزعه اياه عما يفسده ثم قال تعالى ان كنتم

لانه تعالى قال في اول الاية يا ايها الذين امنوا ثم قال واولي الامر منكم فدل هذا على ان العبرة باجماع المؤمنين ٤

تؤمنون بالله واليوم الآخر وفيه مسئلتان المسئلة الأولى هذا الوعيد يحتمل أن يكون مخصوصا بقوله فردوه إلى الله وأن يكون عائدا إلى قوله وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وإلى قوله تعالى فردوه إلى الله وإلى الرسول المسئلة الثانية ظاهر قوله إن كنتم تؤمنون بالله يقتضي أن من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا وهذا يقتضي أن المذنب يخرج عن الإيمان لكنه محمول على التهديد ثم قال تعالى ذلك خير وأحسن تأويلا أي ذلك الذي أمرتكم في هذه الآيات خير لكم وأحسن عاقبة لكم لأن التأويل عبارة عما إليه مآل الشيء ومرجعه وعاقبته قوله تعالى

ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا

اعلم أنه تعالى لما أوجب في الآية الأولى على جميع المكلفين أن يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر في هذه الآية أن المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه وإنما يريدون حكم غيره وفي الآية مسائل المسئلة الأولى الزعم والزعم لغتان ولا يستعملان في الأكثر إلا في القول الذي لا يتحقق قال الليث وأهل العربية يقولون زعم فلان إذا شكوا فيه فلم يعرفوا أكذب أو صدق وكذلك تفسير قولهم هذا لله بزعمهم أي بقولهم الكذب وكان شريح يقول زعموا كنية الكذب قال الأصمعي الزعوم من الغنم التي لا يعرف أبها شحم أم لا وقال ابن الأعرابي الزعم قد يستعمل في الحق وأنشد لأمية بن الصلت * وإني أذين لكم أنه * سيجزيكم ربكم ما زعم * إذا عرفت هذا فنقول الذي في هذه الآية المراد الكذب لأن الآية نزلت في المنافقين المسئلة الثانية ذكروا في سبب النزول وجوها الأول قال كثير من المفسرين نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودي بيني وبينك أبو القاسم وقال المنافق بيني وبينك كعب بن الأشرف والسبب في ذلك أن الرسول عليه السلام كان يقضي بالحق ولا يلتفت إلى الرشوة وكعب بن الأشرف كان شديد الرغبة في الرشوة واليهودي كان محقا والمنافق كان مبطلا ولهذا المعنى كان اليهودي يريد التحاكم إلى الرسول والمنافق كان يريد التحاكم إلى كعب بن الأشرف ثم أصر اليهودي على قوله فذهبا إليه فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم لليهودي على المنافق فقال المنافق لا أرضى انطلق بنا إلى أبي بكر فحكم أبو بكر لليهودي فلم يرض المنافق وقال بيني وبينك عمر فصارا إلى عمر فأخبره اليهودي أن الرسول صلى الله عليه وسلم وأبا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما فقال للمنافق أهكذا فقال نعم قال اصبرا إن لي حاجة أدخل فأقضيها وأخرج إليكما فدخل وأخذ سيفه ثم خرج إليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودي فجاء أهل المنافق فشكوا عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل عمر عن قصته فقال إنه رد حكمك يا رسول الله فجاء جبريل عليه السلام في الحال وقال إنه الفاروق فرق بين الحق والباطل فقال عليه السلام لعمر أنت الفاروق وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الأشرف الرواية الثانية في سبب نزول هذه الآية أنه أسلم ناس من اليهود ونافق بعضهم وكانت قريظة والنضير في الجاهلية إذا قتل قرظي نضيريا قتل به وأخذ منه دية مائة وسق من تمر وإذا قتل نضيري قرظيا لم يقتل به وأعطى ديته ستين وسقا من التمر وكان النضير أشرف وهم حلفاء الأوس وقريظة حلفاء الخزرج فلما هاجر الرسول عليه السلام إلى المدينة قتل نضيري قرظيا فاختصما فيه فقال بنو النضير لا قصاص علينا إنما علينا ستون وسقا من التمر على ما اصطلحنا عليه وقالت الخزرج هذا حكم الجاهلية ونحن وأنتم اليوم إخوة وديننا واحد ولا فضل بيننا فأبى النضير ذلك فقال المنافقون انطلقوا إلى أبي بردة الكاهن الأسلمي وقال المسلمون بل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأبى المنافقون وانطلقوا إلى الكاهن ليحكم بينهم فأنزل الله تعالى هذه الآية ودعا الرسول عليه السلام الكاهن إلى الإسلام فأسلم هذا قول السدي وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن الرواية الثالثة قال الحسن إن رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق فدعاه المنافق إلى وثن كان أهل الجاهلية يتحاكمون إليه ورجل قائم يترجم الأباطيل عن الوثن والمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل الرواية الرابعة كانوا يتحاكمون إلى الأوثان وكان طريقهم أنهم يضربون القداح عند الوثن فما خرج على القداح عملوا به وعلى هذا القول الطاغوت الوثن واعلم أن المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية نزلت في بعض المنافقين ثم قال أبو مسلم ظاهر الآية يدل على أنه كان منافقا من أهل الكتاب مثل أنه كان يهوديا فأظهر الإسلام على سبيل النفاق لأن قوله تعالى يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك إنما يليق بمثل هذا المنافق المسئلة الثالثة مقصود الكلام أن بعض الناس أراد أن يتحاكم إلى بعض أهل الطغيان ولم يرد التحاكم إلى محمد عليه السلام قال القاضي ويجب أن يكون التحاكم إلى هذا الطاغوت كالكفر وعدم الرضا بحكم محمد عليه السلام كفر ويدل عليه وجوه الأول أنه تعالى قال يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به فجعل التحاكم إلى الطاغوت مقابلا للكفر به فهذا يقتضي أن التحاكم إلى الطاغوت يكون إيمانا به ولا شك أن الإيمان بالطاغوت كفر بالله كما أن الكفر بالطاغوت إيمان بالله الثاني قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم إلى قوله ويسلموا تسليما وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه السلام الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فهذا يدل على أن مخالفته معصية عظيمة وفي هذه الآيات دلائل على أن من رد شيئا من أوامر الله أو أوامر الرسول فهو خارج عن الإسلام سواء رده من جهة الشك أو من جهة التمرد وذلك يوجب صحة ما ذهبت الصحابة إليه من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم المسئلة الرابعة قالت المعتزلة إن قوله تعالى ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا يدل على أن كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بإرادته وبيانه من وجوه الأول أنه لو خلق الله الكفر في الكافر وأراده منه فأي تأثير للشيطان فيه وإذا لم يكن له فيه

يخرج

تأثيرا فلم ذمه الله عليه الثاني أنه تعالى ذم الشيطان بسبب أنه يريد هذه الضلالة فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم أولى من حيث أن كل من عاب شيئا ثم فعله كان بالذم أولى قال تعالى كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون الثالث أن قوله تعالى في أول الآية صريح في إظهار التعجب من أنهم كيف تحاكموا إلى الطاغوت مع أنهم أمروا أن يكفروا به فلو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقي التعجب فإنه يقال إنما فعلوا لأجل أنك خلقت ذلك الفعل فيهم وأردته منهم بل التعجب من هذا التعجب أولى فإن من فعل ذلك فيهم ثم أخذ يتعجب منهم أنهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب أولى واعلم أن حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى التمسك بطريق المدح والذم وقد عرفت منا أنا لا نقدح في هذه الطريقة إلا بالمعارضة بالعلم والداعي ثم قال تعالى وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا وفيه مسئلتان المسئلة الأولى بين بالآية الأولى رغبة المنافقين في التحاكم إلى الطاغوت وبين بهذه الآية نفرتهم عن التحاكم إلى الرسول عليه السلام قال المفسرون إنما صد المنافقون عن حكم الرسول عليه السلام لأنهم كانوا ظالمين وعلموا أنه لا يأخذ الرشى على الحكم وأنه لا يحكم إلا بمر الحكم وقيل كان ذلك الصد لعداوتهم في الدين المسئلة الثانية يصدون عنك صدودا أي يعرضون عنك وذكر المصدر للتأكيد والمبالغة كأنه قيل صدودا وأي صدود قوله تعالى

فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاؤك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا

اعلم أن في الآية مسائل المسئلة الأولى اعلم أن في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهين الأول أن قوله فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم كلام وقع في البين وما قبل هذه الآية متصل بما بعدها هكذا وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا يعني أنهم في أول الأمر يصدون عنك أشد الصدود ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون كذبا على أنهم ما أرادوا بذلك الصد إلا الإحسان والتوفيق وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا وتلك الآية وقع في البين كالكلام الأجنبي وهذا يسمى اعتراضا وهو كقوله * إن الثمانين وبلغتها * قد أحوجت سمعي إلى ترجمان * فقوله وبلغتها كلام أجنبي وقع في البين إلا أن هذا الكلام الأجنبي شرطه أن يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما في هذا البيت فإن قوله وبلغتها دعاء للمخاطب وتلطف في القول معه والآية أيضا كذلك لأن أول الآية وآخرها في شرح قبائح المنافقين وفضائحهم وأنواع مكرهم وكيدهم فإنه تعالى حكى عنهم في أول الآية أنهم يتحاكمون إلى الطاغوت مع أنهم أمروا بالكفر به ويصدون عن الرسول عليه السلام مع أنهم أمروا بطاعته فذكر عند هذا ما يدل على شدة الأحوال عليهم بسبب هذه الأعمال القبيحة في الدنيا والآخرة فقال فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم أي فكيف حال تلك المصيبة وحال تلك الشدة وهذا تقرير هذا القول وهو قول الحسن البصري واختيار الواحدي من المتأخرين الوجه الثاني أنه كلام متصل بما قبله وتقريره أنه تعالى لما حكى عنهم في الآية المتقدمة أنهم يتحاكمون إلى الطاغوت ويفرون من الرسول عليه السلام أشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه فلما ذكر ذلك قال فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم يعني إذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول عليه السلام في أوقات السلامة هكذا فكيف يكون حالهم في النفرة وكيف يكون حالهم في شدة الغم والحسرة إذا أتوا بجناية خافوا بسببها منك ثم جاؤك شاؤا أم أبوا إليك ويحلفون بالله على سبيل الكذب أنا ما أردنا بتلك الجناية إلا الخير والمصلحة والغرض من هذا الكلام بيان أن ما في قلوبهم من النفرة عن الرسول عليه السلام لا غاية له سواء غابوا أم حضروا وسواء بعدوا أو قربوا ثم إنه تعالى أكد هذا المعنى بقوله أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى أن من أراد المبالغة في شيء قال هذا شيء لا يعلمه إلا الله تعالى يعني أنه لكثرته وقوته لا يقدر أحد على معرفته إلا الله تعالى ثم لما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم أعلمه أنه كيف يعاملهم فقال فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولا بليغا وهذا الكلام على ما قررناه منتظم حسن الاتساق لا حاجة فيه إلى شيء من الحذف والإضمار ومن طالع كتب التفسير علم أن المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فيه المسئلة الثانية ذكروا في تفسير أصابتهم مصيبة وجوها الأول المراد منه قتل عمر صاحبهم الذي أقر أنه لا يرضى بحكم الرسول عليه السلام فهم جاؤا إلى النبي عليه السلام وطالبوا عمر بدمه وحلفوا أنهم ما أرادوا بالذهاب إلى غير الرسول إلا المصلحة وهذا اختيار الزجاج الثاني قال أبو علي الجبائي المراد من هذه المصيبة ما أمر الله تعالى الرسول عليه السلام من أنه لا يستصحبهم في الغزوات وأنه يخصهم بمزيد الإذلال والطرد عن حضرته وهو قوله تعالى لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا وقوله قل لن تخرجوا معي أبدا وبالجملة فأمثال هذه الآيات يوجب لهم الذل العظيم فكانت معدودة في مصائبهم وإنما يصيبهم ذلك لأجل نفاقهم وعنى بقوله ثم جاؤك أي وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون أنا ما أردنا بما كان منا من مداراة الكفار إلا الإصلاح وكانوا في ذلك كاذبين لأنهم أضمروا خلاف ما أظهروه ولم يريدوا بذلك إلا الإحسان الذي هو الصلاح الثالث قال أبو مسلم الأصفهاني إنه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم رغبوا في حكم الطاغوت وكرهوا حكم النبي عليه السلام بشر النبي عليه السلام أنه سيصيبهم مصائب تلجئهم إليه وإلى أن يظهروا له الإيمان به وإلى أن يحلفوا بأن مرادهم الإحسان والتوفيق قال ومن عادة العرب عند التبشير والإنذار أن يقولوا كيف أنت إذا كان كذا وكذا ومثاله قوله تعالى فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وقوله فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ثم أمره تعالى

من هذا التعجب

اذا كان منهم ذلك ان يعرض عنهم ويعظهم المسئلة الثالثة في تفسير الاحسان والتوفيق وجوه الاول معناه ما اردنا بالتحاكم الى غير الرسول عليه السلام الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق والائتلاف فيما بيننا وانما كان التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم لانهم لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع الصوت عند تقرير كلامهم ولما قدروا على التمرد من حكمه فاما اذا كان التحاكم الى غير الرسول قدروا على ذلك فكان احسانا الى الخصوم الثاني ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى عمر الا ان يحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه وما خطر ببالنا انه يحكم له بما حكم به الثالث ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى غيرك يا رسول الله الا انك لا تحكم الا بالحق المر وغيرك يدور على التوسط ويأمر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الآخر وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى تحصل بينهما الموافقة ثم قال تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى انه لا يعلم ما في قلوبهم والمعنى انه لا يعلم ما في قلبهم من النفاق والغيظ والعداوة الا الله ثم قال فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا واعلم انه تعالى امر الرسول عليه السلام ان يعاملهم بثلاثة اشياء الاول قوله فاعرض عنهم وهذا يفيد امرين احدهما ان لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يغتر به فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بانه معرض عنه غير ملتفت اليه الثاني ان هذا يجري مجرى ان يقال له اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ولا تظهرهم انك عالم بكنه ما في بواطنهم فان من هتك ستر عدوه واظهر له كونه عالما بما في قلبه فربما يجرئه ذلك على ان لا يبالي باظهار العداوة فيزداد الشر ولكن اذا تركه على حاله بقي في خوف ووجل فيقل الشر النوع الثاني قوله وعظهم والمراد انه يزجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعذاب الآخرة كما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة النوع الثالث قوله وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في قوله في انفسهم وجوه الاول ان في الاية تقديما وتأخيرا والتقدير وقل لهم قولا بليغا في انفسهم مؤثرا في قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون منه الخوف استشعارا الثاني ان يكون التقدير وقل لهم في معنى انفسهم الخبيثة وقلوبهم المطوية على النفاق قولا بليغا وانه تعالى يعلم ما في قلوبكم فلا يغني عنكم اخفاؤه فطهروا قلوبكم عن النفاق والا انزل الله بكم ما انزل بالمجاهرين بالشرك او شر من ذلك واغلظ الثالث قل لهم في انفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر لان النصيحة في الملا تقريع وفي السر محض المنفعة المسئلة الثانية في الاية قولان الاول ان المراد بالوعظ التخويف بعقاب الآخرة والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا وهو ان يقول لهم ان ما في قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار وانما رفع الله السيف عنكم لانكم اظهرتم الايمان فان واظبتم على هذه الافعال القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر وحينئذ يلزمكم السيف الثاني ان القول البليغ صفة للوعظ فامر تعالى بالوعظ ثم امر بان يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ وهو ان يكون كلاما طويلا حسن الالفاظ وحسن المعاني مشتملا على الترغيب والترهيب والاحذار والانذار والثواب والعقاب فان الكلام اذا كان هكذا عظم وقعه في القلب واذا كان مختصرا ركيك اللفظ قليل المعنى لم يؤثر البتة في القلب قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله اعلم انه تعالى لما امر بطاعة الرسول في قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم حكى ان بعضهم تحاكم الى الطاغوت ولم يتحاكم الى الرسول وبين قبح طريقته وفساد منهجه رغب في هذه الاية مرة اخرى في طاعة الرسول فقال وما ارسلنا الاية وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج كلمة من ههنا صلة زائدة والتقدير وما ارسلنا رسولا ويمكن ان يكون التقدير وما ارسلنا من هذا الجنس احدا الا كذا وكذا وعلى هذا التقدير تكون المبالغة اتم المسئلة الثانية قال ابو علي الجبائي معنى الاية وما ارسلت من رسول الا وانا مريد ان يطاع ويتبع ويصدق ولم ارسله ليعصى قال وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون انه تعالى ارسل رسولا ليعصيه ومن المعلوم انه يبقى على كفره وقد نص الله على كذبهم في هذه الاية فلو لم يكن في القرآن ما يدل على بطلان قولهم الا هذه الاية لكفى وكان يجب على قولهم ان يكون قد ارسل الرسل ليطاعوا وليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم للرسل غير مرادة لله تعالى وانه تعالى ما اراد الا ان يطاع واعلم ان هذا الاستدلال في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول ان قوله الا ليطاع يكفي في تحقق مفهومه ان يطيعه مطيع واحد في وقت واحد وليس من شرط تحقق مفهومه ان يطيعه جميع الناس في جميع الاوقات وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من ارسله الله فقد اطاعه بعض الناس في بعض الاوقات اللهم الا ان يقال تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه الا ان الجبائي لا يقول بذلك فسقط هذا الاستدلال على جميع التقديرات الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد به ان كل كافر فانه لا بد وان يقر به عند موته كما قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته او يحمل ذلك على ايمان الكل بهم يوم القيمة ومن المعلوم ان الوصف في جانب الثبوت يكفي في حصول مسماه ثبوته في بعض الصور وفي بعض الاحوال الثالث ان العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان والضدان لا يجتمعان وذلك العلم ممتنع العدم فكانت الطاعة ممتنعة الوجود والله عالم بجميع المعلومات فكان عالما بكون الطاعة ممتنعة الوجود والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له فثبت بهذا البرهان القاطع انه يستحيل ان يريد الله من الكافر كونه مطيعا فوجب تأويل هذا اللفظ وهو ان يكون المراد من الكلام ليس الارادة بل الامر والتقدير وما ارسلنا من رسول الا ليؤمر الناس بطاعته

هذا الاشكال [illegible]

وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال المسئلة الثالثة قال اصحابنا الاية دالة على انه لا يوجد شيء من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان الا بارادة الله والدليل عليه قوله تعالى الا ليطاع باذن الله ولا يمكن ان يكون المراد من هذا الاذن الامر والتكليف لانه لا معنى لكونه رسولا الا ان الله امر بطاعته فلو كان المراد من الاذن هو هذا لصار تقدير الاية وما اذنا في طاعة من ارسلناه الا باذننا وهو تكرير قبيح فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة وعلى هذا الوجه يصير تقدير الاية وما ارسلنا من رسول الا ليطاع بتوفيقنا واعانتنا وهذا تصريح بانه تعالى ما اراد من الكل طاعة الرسول بل لا يريد ذلك الا من الذي وفقه لذلك واعانه عليه وهم المؤمنون فاما المحرومون عن التوفيق والاعانة فالله تعالى ما اراد ذلك منهم فثبت ان هذه الاية من اقوى الدلائل على مذهبنا المسئلة الرابعة الاية دالة على انه لا رسول الا ومعه شريعة ليكون مطاعا في تلك الشريعة ومتبوعا فيها اذ لو كان لا يدعو الا الى شرع من كان قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعا بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة والله تعالى حكم على كل رسول بانه مطاع المسئلة الخامسة الاية دالة على ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب لانها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا فلو اتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية فتصير تلك المعصية علينا واجبة وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا فيلزم توارد الايجاب والتحريم على شيء واحد وانه محال فان قيل انتم في الاعتراض على كلام الجبائي ذكرتم ان قوله الا ليطاع لا يفيد العموم فكيف تمسكتم به في هذه المسئلة مع ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالقول بانه يفيد العموم قلنا ظاهر اللفظ يوهم العموم وانما تركنا العموم في هذه المسئلة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على انه يستحيل منه تعالى ان يريد الايمان من الكافر فلاجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم وليس في هذه المسئلة برهان قاطع عقلي يوجب القدح في عصمة الانبياء عليهم السلام فظهر الفرق قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وفيه مسائل المسئلة الاولى في سبب النزول وجهان الاول المراد به من تقدم ذكره من المنافقين يعني لو انهم عندما ظلموا انفسهم بالتحاكم الى الطاغوت والفرار عن التحاكم الى الرسول جاؤا الرسول واظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بان يسأل الله ان يغفرها لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيما الثاني قال ابو بكر الاصم ان قوما من المنافقين اصطلحوا على كيد في حق النبي صلى الله عليه وسلم ثم دخلوا عليه لاجل ذلك الغرض فاتاه جبريل عليه السلام واخبره به فقال عليه السلام ان قوما دخلوا يريدون امرا لا ينالونه فليقوموا وليستغفروا الله حتى استغفر لهم فلم يقوموا فقال الا تقومون فلم يفعلوا فقال عليه السلام قم يا فلان قم يا فلان حتى عد اثني عشر رجلا منهم فقاموا وقالوا كنا عزمنا على ما قلت ونحن نتوب الى الله من ظلمنا انفسنا فاستغفر لنا فقال الآن اخرجوا انا كنت في بدء الامر اقرب الى الاستغفار وكان الله اقرب الى الاجابة اخرجوا عني فخرجوا المسئلة الثانية لقائل ان يقول اليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة فما الفائدة في ضم استغفار الرسول الى استغفارهم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان ذلك التحاكم الى الطاغوت كان مخالفا لحكم الله وكان ايضا اساءة الى الرسول وادخالا للغم في قلبه ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك لغيره فلهذا المعنى وجب عليهم ان يطلبوا من الرسول ان يستغفر لهم الثاني ان القوم لما لم يرضوا بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد فاذا تابوا وجب عليهم ان يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد وما ذاك الا بان يذهبوا الى الرسول ويطلبوا منه الاستغفار الثالث لعلهم اذا اتوا بالتوبة اتوا بها على وجه من الخلل فاذا انضم اليها استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول المسئلة الثالثة انما قال واستغفر لهم الرسول ولم يقل واستغفرت لهم اجلالا للرسول صلى الله عليه وسلم وانهم اذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله برسالته واكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ومن كان كذلك فان الله لا يرد شفاعته فكانت الفائدة في العدول عن لفظ الخطاب الى لفظ الغيبة ما ذكرناه المسئلة الرابعة الاية دالة على قبول التوبة بان الله يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده لوجدوا الله توابا رحيما وهذا يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم ولا يرد استغفارهم قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الاية قولان الاول وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي ان هذه الاية نازلة في قصة اليهودي والمنافق وهذه الاية متصلة بما قبلها وهذا القول هو المختار عندي والثاني انها مستأنفة نازلة في قصة اخرى وهو ما روى عروة بن الزبير ان رجلا من الانصار خاصم الزبير في ماء يسقى به النخل فقال النبي عليه السلام للزبير اسق ارضك ثم ارسل الماء الى ارض جارك فقال الانصاري لاجل انه ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر واعلم ان الحكم في هذا ان من كان ارضه اقرب الى فم الوادي فهو اولى باول الماء وحقه تمام السقي فالرسول عليه السلام اذن للزبير في السقي على وجه المسامحة فلما اساء خصمه الادب ولم يعرف حق ما امر به الرسول عليه السلام من المسامحة لاجله امره باستيفاء حقه على سبيل التمام وحمل خصمه على مر الحق المسئلة الثانية لا في قوله تعالى فلا وربك فيه قولان الاول معناه فوربك كقوله فوربك لنسئلنهم ولا مزيدة لتأكيد معنى القسم كما زيد في لئلا يعلم لتأكيد وجوب العلم ولا يؤمنون جواب القسم والثاني انها مفيدة وعلى هذا التقدير ذكر الواحدي فيه وجهين الاول انه يفيد نفي امر سبق والتقدير ليس الامر

[illegible]

[illegible]

كما يزعمون انهم امنوا وهم يخالفون حكمك ثم استونف القسم بقوله فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك والثاني انها لتوكيد النفي الذي جاء فيما بعد لانه اذا ذكر في اول الكلام وفي اخره كان اوكد واحسن المسألة الثالثة يقال شجر يشجر شجورا وشجرا اذا اختلف واختلط وشاجره اذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم في بعض عند المنازعة ومنه يقال لخشبات الهودج شجار لتداخل بعضها في بعض قال ابو مسلم الاصفهاني وهو مأخوذ عندي من التفاف الشجر بتداخل بعض اغصانه في بعض واما الحرج فهو الضيق قال الواحدي يقال للشجر الملتف الذي لا يكاد يوصل اليه حرج وجمعه حراج واما التسليم فهو تفعيل من السلام يقال سلم فلان اي عوفي ولم ينشب به بلية وسلم هذا الشيء لفلان اي خلص له من غير منازع فاذا ثقلته بالتشديد فقلت سلم له فمعناه انه سلمه له وخلصه له وهذا هو الاصل في اللغة وجميع استعمالات التسليم راجع الى هذا الاصل فقوله سلم عليه اي دعا له بان يسلم وسلم اليه الوديعة اي دفعها اليه بلا منازعة وسلم لله اي رضي بحكمه وسلم كذا لفلان اي ترك المنازعة معه فيه وسلم الى الله امره اي فوض اليه حكم نفسه على معنى انه لم ير لنفسه في امره اثرا ولا شركة وعلم ان المدبر الصانع هو الله وحده ولا شريك له المسألة الرابعة اعلم ان قوله فلا وربك لا يؤمنون قسم من الله على انهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان الا عند حصول شرائط اولها قوله حتى يحكموك فيما شجر بينهم وهذا يدل على ان من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا واعلم ان من التعليمية من تمسك بهذه الاية في بيان انه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بارشاد النبي المعصوم عليه السلام قالوا لان قوله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم تصريح بانه لا يحصل لهم الايمان الا اذا استعانوا بحكم النبي في كل ما اختلفوا فيه ونرى اهل العالم مختلفين في صفات الله تعالى فمن معطل ومن مشبه ومن قدري ومن جبري فلزم بحكم هذه الاية انه لا يحصل الايمان الا بحكمه وارشاده وهدايته وحققوا ذلك بان عقول اكثر الخلق ناقصة غير وافية بادراك هذه الحقائق وعقل النبي المعصوم كامل مشرق فاذا اتصل اشراق نوره بعقول الامة قويت عقولهم وانقلبت من النقص الى الكمال ومن الضعف الى القوة فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الاسرار الالهية والذي يؤكد ذلك ان الذين كانوا في زمان الرسول عليه السلام كانوا جازمين متيقنين كاملي الايمان والمعرفة والذين بعدوا عنه اختلفوا واضطربوا وهذه المذاهب ما تولدت الا بعد زمان الصحابة والتابعين فثبت ان الامر كما ذكرناه والتمسك بهذه الاية رأيته في كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فيقال له فهذا الاستدلال الذي ذكرته انما استخرجته من عقلك واذا كانت عقول الاكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك واذا كان هذا الاحتمال قائما وجب ان تشك في صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذي تمسكت به ولان معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله فلو توقفت معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور وهو محال الشرط الثاني قوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت قال الزجاج لا تضيق صدورهم من قضيتك واعلم ان الراضي بحكم الرسول عليه السلام قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين بهذه الاية انه لا بد من حصول الرضاء به في القلب واعلم ان ميل القلب ونفرته شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد من الاية ذلك بل المراد منه ان يحصل الجزم واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق والصدق والشرط الثالث قوله ويسلموا تسليما واعلم ان من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا فقد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد او يتوقف في ذلك القبول فبين تعالى انه كما لا بد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب فلا بد ايضا معه من التسليم في الظاهر فقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت المراد منه الانقياد في الباطن وقوله ويسلموا تسليما المراد منه الانقياد في الظاهر المسألة الخامسة دلت الاية على ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الخطاء في الفتوى وفي الاحكام لانه تعالى اوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الايجاب وبين انه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب وذلك ينفي صدور الخطاء عنهم وهذا يدل على ان قوله عفا الله عنك لم اذنت لهم وان فتواه في اسارى بدر وان قوله لم تحرم ما احل الله لك وان قوله عبس وتولى كل ذلك محمول على التأويل على الوجوه التي لخصناها في هذا الكتاب المسألة السادسة من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت على ان ظاهر الامر للوجوب وهو ضعيف لان القضاء هو الالزام ولا نزاع في انه للوجوب المسألة السابعة ظاهر الاية يدل على انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه يدل على انه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق وانه لا يجوز العدول منه الى غيره ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الاية قلما يوجد في شيء من التكاليف وذلك يوجب تقديم عموم القران والخبر على حكم القياس وقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت مشعر بذلك لانه متى خطر بباله قياس يقتضي ضد مدلول النص فهناك يحصل الحرج في النفس فبين تعالى انه لا يكمل ايمانه الا بعد ان لا يلتفت الى ذلك الحرج ويسلم النص تسليما كليا وهذا الكلام قوي حسن لمن انصف المسألة الثامنة قالت المعتزلة لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض وذلك لان الرسول اذا قضى على انسان بانه ليس له ان يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضاء بذلك لانه قضاء الرسول والرضاء بقضاء الرسول واجب لدلالة هذه الاية ثم لو ان ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول فلو كانت المعاصي بقضاء الله لكان ذلك الفعل بقضاء الله والرضاء بقضاء الله واجب فيلزم ان يجب على جميع المكلفين الرضاء بذلك الفعل لانه قضاء الله فوجب ان يلزمهم الرضا بالفعل وبالترك معا وذلك محال والجواب ان المراد من قضاء الرسول الفتوى المشروعة والمراد من قضاء الله التكوين والايجاد وهما مفهومان متغايران فالجمع بينهما لا يفضي الى التناقض قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم

فان الشجر

التعليمية

ان اقتلوا

ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم اعلم ان هذه الاية متصلة بما تقدم من امر المنافقين وترغيبهم في الاخلاص وترك النفاق والمعنى انا لو شددنا التكليف على الناس نحو ان نأمرهم بالقتل والخروج عن الاوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله الا القليلون وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم بالامور السهلة فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين وفي الاية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم بضم النون في ان وضم الواو في او والسبب فيه نقل ضمة اقتلوا ونقل ضمة اخرجوا اليهما وقرأ عاصم وحمزة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين وقرأ ابو عمرو بكسر النون وضم الواو قال الزجاج ولست اعرف لفصل ابي عمرو بين هذين الحرفين خاصية الا ان تكون رواية وقال غيره اما كسر النون فلان الكسر هو الاصل لالتقاء الساكنين واما ضم الواو فلان الضمة في الواو احسن لانها تشبه واو الضمير واتفق الجمهور على الضم في واو الضمير نحو اشتروا الضلالة ولا تنسوا الفضل المسألة الثانية الكناية في قوله ما فعلوه عائدة الى القتل والخروج معا وذلك لان الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه واختلفت القراء في قوله الا قليل فقرأ ابن عامر قليلا بالنصب وهكذا هو في مصاحف اهل الشام ومصحف انس بن مالك والباقون قليل بالرفع اما من نصب فقاس النفي على الاثبات فان قولك ما جاءني احد كلام تام كما ان قولك جاءني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبا في الاثبات فكذا مع النفي والجامع كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام واما من رفع فالسبب انه جعله بدلا من الواو في فعلوه وكذلك كل مستثنى من منفي كقولك ما اتاني احد الا زيد برفع زيد على البدل من احد فيحمل اعراب ما بعد الا على ما قبلها وكذلك في النصب والجر كقولك ما رأيت احدا الا زيدا وما مررت باحد الا زيد قال ابو علي الفارسي الرفع اقيس فان معنى ما اتاني احد الا زيد وما اتاني الا زيد واحد فكما اتفقوا في قولهم ما اتاني الا زيد على الرفع وجب ان يكون قولهم ما اتاني احد الا زيد بمنزلته المسألة الثالثة الضمير في قوله ولو انا كتبنا عليهم فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس ومجاهد انه عائد الى المنافقين وذلك لانه تعالى كتب على بني اسرائيل ان يقتلوا انفسهم وكتب على المهاجرين ان يخرجوا من ديارهم فقال تعالى لو انا كتبنا القتل والخروج عن الوطن على هؤلاء المنافقين ما فعلوا الا القليل رياء وسمعة وحينئذ يصعب الامر عليهم وينكشف كفرهم فاذا لم نفعل بهم ذلك بل كلفناهم بالاشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص وهذا القول اختيار ابي بكر الاصم وابي بكر القفال الثاني ان المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله الا قليل منهم وعلى هذا التقدير يدخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق واما الضمير في قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به فهو مختص بالمنافقين ولا يبعد ان يكون اول الاية عاما واخرها خاصا وعلى هذا التقدير يحسن ان يكون المراد بالقليل المؤمنين روي ان ثابت بن قيس بن شماس فاخر يهوديا فقال اليهودي ان موسى امرنا بقتل انفسنا ففعلنا ذلك وان محمدا يأمركم بالقتال فكرهتم فقال ثابت لو ان محمدا امرني ان اقتل نفسي لفعلت فنزلت هذه الاية وقال النبي عليه السلام والذي نفسي بيده ان من امتي لرجالا الايمان اثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي وعن عمر بن الخطاب انه قال والله لو امرنا ربنا لفعلنا والحمد لله الذي لم يأمرنا بذلك المسألة الرابعة قال ابو علي الجبائي دلت هذه الاية على انه تعالى لم يكلفهم ما يغلظ ويثقل عليهم فبان لا يكلفهم ما لا يطيقون كان اولى فيقال له الزام عليك لان ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما لم يكلفهم بهذه الاشياء الشاقة لانه لو كلفهم بها لما فعلوها ولو لم يفعلوها لوقعوا في العذاب ثم انه تعالى علم من ابي جهل وابي لهب انهم لا يؤمنون وانهم لا يستفيدون من التكليف الا العقاب الدائم ومع ذلك فانه تعالى كلفهم فكل ما تجعله جوابا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت ثم قال تعالى ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما واعلم ان المراد من قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به انهم لو فعلوا ما كلفوا به وامروا به وانما سمي هذا التكليف والامر وعظا لان تكاليف الله مقرونة بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب والثواب والعقاب وما كان كذلك فانه يسمى وعظا ثم انه تعالى بين انهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم انواع من المنافع النوع الاول قوله لكان خيرا لهم فيحتمل ان يكون المراد انه يحصل لهم خير الدنيا والاخرة ويحتمل ان يكون المعنى المبالغة والترجيح وهو ان ذلك انفع لهم وافضل من غيره لان قولنا خير يستعمل على الوجهين جميعا النوع الثاني قوله واشد تثبيتا وفيه وجوه الاول ان المراد ان هذا اقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم لان الطاعة تدعو الى امثالها والواقع منها في وقت يدعو الى المواظبة عليه الثاني ان يكون اثبت وابقى لانه حق والحق ثابت باق والباطل زائل الثالث هو ان الانسان يطلب اولا تحصيل الخير فاذا حصله فانه يطلب ان يصير ذلك الحاصل باقيا ثابتا فقوله لكان خيرا لهم اشارة الى الحالة الاولى وقوله واشد تثبيتا اشارة الى الحالة الثانية النوع الثالث قوله واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما واعلم انه تعالى لما بين ان هذا الاخلاص خير مما يريدونه من النفاق واكثر ثباتا وبقاء بين انه كما انه في نفسه خير فهو ايضا مستعقب لخيرات عظيمة وهو الاجر العظيم والثواب العظيم [illegible] على عظم الاجر احدها انه ذكر نفسه بصيغة العظمة [illegible] والمعطي الحكيم اذا ذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة عند الوعد دل على عظمة تلك العطية وثانيها

قوله من لدنا وهذا التخصيص يدل على المبالغة كما في قوله وعلمناه من لدنا علما وثالثها انه تعالى وصف هذا الاجر بالعظم والشيء الذي وصفه اعظم العظماء بالعظمة لا بد وان يكون في غاية الجلالة وكيف لا يكون عظيما وقد قال عليه السلام فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر النوع الرابع قوله ولهديناهم صراطا مستقيما وفيه قولان احدهما ان الصراط المستقيم هو الدين الحق ونظيره قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والثاني انه الصراط الذي هو الطريق من عرصة القيمة وذلك لانه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق متقدم على الثواب والاجر والصراط الذي هو الطريق من عرصة القيمة الى الجنة انما يحتاج اليه بعد استحقاق الاجر فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على هذا المعنى اولى قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما اعلم انه تعالى لما امر بطاعة الله وطاعة الرسول بقوله يا ايها الذين امنوا ثم زيف طريقة الذين تحاكموا الى الطاغوت وصدوا عن الرسول ثم اعاد الامر بطاعة الرسول مرة اخرى فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع ثم رغب في تلك الطاعة بقوله لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما اكد الامر بطاعة الله وطاعة الرسول في هذه الاية مرة اخرى بقوله ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين الى اخر الاية وههنا مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى جمع من المفسرين ان ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله عليه السلام قليل الصبر عنه فاتاه يوما قد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه فسأله رسول الله عليه السلام عن حاله فقال يا رسول الله ما لي وجع غير اني اذا لم اراك اشتقت اليك واستوحشت وحشة شديدة حتى القاك فذكرت الاخرة فخفت ان لا اراك هناك لاني ان دخلت الجنة فانت تكون في درجات النبيين وانا في درجات العبيد فلا اراك وان لم ادخل الجنة فحينئذ لا اراك ابدا فنزلت هذه الاية الثاني قال السدي ان ناسا من الانصار قالوا للنبي عليه السلام انك تسكن الجنة في اعلاها ونحن نشتاق اليك فكيف نصنع فنزلت هذه الاية الثالث قال مقاتل نزلت الاية في رجل من الانصار قال للنبي عليه السلام اذا خرجنا من عندك الى اهالينا اشتقنا اليك فما ينفعنا شيء حتى نرجع اليك ثم ذكرت درجتك في الجنة فكيف لنا برؤيتك ان دخلنا الجنة فانزل الله تعالى هذه الاية فلما توفي النبي عليه السلام اتى الانصاري ولده وهو في حديقة له فاخبره بموت النبي عليه السلام فقال اللهم اعمني حتى لا ارى شيئا بعده الى ان القاه فعمي مكانه وكان يحب النبي عليه السلام حبا شديدا فجعله الله معه في الجنة الرابع قال الحسن ان المؤمنين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ما لنا منك الا الدنيا فاذا كانت الاخرة رفعت في الاعلى فحزن النبي عليه السلام وحزنوا فنزلت هذه الاية قال المحققون لا ننكر صحة هذه الروايات الا ان سبب نزول الاية يجب ان يكون شيئا اعظم منه وهو البعث على الطاعة والترغيب فيها فانك تعلم ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ فهذه الاية عامة في حق جميع المكلفين وهو ان كل من اطاع الله واطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله المسئلة الثانية ظاهر قوله ومن يطع الله والرسول يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لان اللفظ الدال على الصفة يكفي في العمل به في جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة قال القاضي لا بد من حمل هذا على غير ظاهره وان تحمل الطاعة على فعل جميع المامورات وترك جميع المنهيات اذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار لانهم قد ياتون بالطاعة الواحدة وعندي فيه وجه اخر وهو انه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يطع الله اي ومن يطع الله في كونه الها وطاعة الله في كونه الها هو معرفته والاقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته فصارت هذه الاية تنبيها على امرين عظيمين من احوال المعاد فالاول هو ان منشأ جميع السعادات يوم القيمة اشراق الروح بنور معرفة الله وكل من كان هذا النور في قلبه اكثر وصفاؤها اقوى وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الاجساد اتم كان الى السعادة اقرب والى الفوز بالنجاة اوصل الثاني انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة وعد اهل الطاعة بالاجر العظيم والثواب الجزيل والهداية الى الصراط المستقيم ثم ذكر في هذه الاية وعدهم بكونهم مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهذا الذي وقع به الختم لا بد وان يكون اشرف واعلى مما قبله ومعلوم انه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو انهم يكونون في عين تلك الدرجات لان هذا ممتنع فلا بد وان يكون معناه ان الارواح الناقصة اذا استكملت علائقها مع الارواح الكاملة في الدنيا بسبب الحب الشديد فاذا فارقت هذا العالم ووصلت الى عالم الاخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك ثم تصير تلك الارواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة فكانت هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على البعض وبسبب هذه الانعكاسات تصير انوارها في غاية القوة وكذا القول في تلك الارواح فانها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ما سوى الله وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول ثم لما ارتفعت الحجب الجسدانية اشرقت عليها انوار جلال الله ثم انعكست تلك الانوار من بعضها الى بعض فصارت الارواح الناقصة كاملة بسبب العلائق الروحانية فهذا الاحتمال خطر بالبال والله اعلم المسئلة الثالثة ليس المراد بكون من اطاع الله واطاع الرسول مع النبيين والصديقين كون الكل في درجة واحدة لان هذا يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول وانه لا يجوز بل المراد كونهم في الجنة بحيث كل واحد منهم يتمكن من رؤية الاخر وان بعد المكان

وقد قال عليه السلام ت

لان

لان الحجاب اذا زال شاهد بعضهم بعضا واذا ارادوا الزيارة والتلاقي قدروا عليه فهذا هو المراد من هذه المعية المسئلة الرابعة اعلم انه تعالى ذكر النبيين ثم ذكر اوصافا ثلاثة الصديقين والشهداء والصالحين وقد اتفقوا على ان النبيين مغايرون للصديقين والشهداء والصالحين فاما هذه الصفات الثلاث فقد اختلفوا فيها فقال بعضهم هذه الصفات كلها لموصوف واحد وهي صفات متداخلة فانه لا يمتنع في الشخص الواحد ان يكون صديقا وشهيدا وصالحا وقال اخرون بل المراد بكل وصف صنف من الناس وهذا الوجه اقرب لان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فكما ان النبيين غير من ذكر بعدهم فكذلك الصديقين يجب ان يكونوا غير من ذكر بعدهم وكذا القول في سائر الصفات فلنبحث عن الصفات الثلاث الصفة الاولى الصديق وهو اسم لمن عادته الصدق ومن غلب على عادته فعل فاذا وصف بذلك الفعل قيل فيه فعيل كما يقال سكير وخمير وشريب والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين وكفى الصدق فضيلة ان الايمان ليس الا التصديق وكفى للكذب مذمة ان الكفر ليس الا التكذيب اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في الصديق وجوه الاول ان كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق والدليل عليه قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون الثاني قال قوم الصديقون افاضل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الثالث ان الصديق اسم لمن سبق الى تصديق الرسول عليه السلام فصار في ذلك قدوة لسائر الناس واذا كان كذلك كان ابا بكر اولى الخلق بهذا الوصف اما بيان انه سبق الى تصديق الرسول عليه السلام فلانه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه السلام انه قال ما عرضت الاسلام على احد الا وله كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم ودل هذا الحديث على انه عليه السلام لما عرض الاسلام على ابي بكر قبله ولم يتوقف فلو قدرنا ان اسلامه تاخر عن اسلام غيره لزم ان يقال ان النبي عليه السلام قصر حيث اخر عرض الاسلام عليه وهذا لا يكون قدحا في ابي بكر بل يكون قدحا في الرسول عليه السلام وذلك كفر ولما بطل نسبة هذا التقصير الى الرسول ما قصر في عرض الاسلام عليه والحديث دل على ان ابا بكر لم يتوقف البتة تحصل من مجموع الامرين ان ابا بكر رضي الله عنه اسبق الناس اسلاما واما بيان انه كان قدوة لسائر الناس في ذلك فتقديره ان يقال ان اسلام علي كان سابقا على اسلام ابي بكر الا انه لا يشك عاقل ان عليا ما صار قدوة في ذلك الوقت لان عليا كان في ذلك الوقت صبيا صغيرا وكان ايضا في تربية الرسول صلى الله عليه وسلم وكان شديد القرب منه في القرابة وايمان من هذا شانه لا يصير سببا لاقتداء الخلق به اما ابو بكر فانه كان رجلا مشهورا بالعقل والامانة وكان كبير السن وما كان في تربية الرسول عليه السلام وما كان شديد القرب منه في القرابة وايمان من هذا شانه يكون سببا لرغبة سائر الناس في الاسلام ولذلك اتفقوا على انه رضي الله عنه لما امن جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون حتى اسلموا فكان اسلامه سببا لاقتداء هؤلاء الاكابر به فثبت بما ذكرنا انه رضي الله عنه كان اسبق الناس اسلاما وثبت ان اسلامه صار سببا لاقتداء افاضل الصحابة في ذلك الاسلام فثبت ان احق الامة بهذه الصفة هو ابو بكر الصديق رضي الله عنه اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي ذكرناه يقتضي انه كان افضل الخلق بعد الرسول عليه السلام وبيانه من وجهين الاول انه لما كان اسلامه اسبق من الغير وجب ان يكون ثوابه اكثر لقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة الثاني انه بعد ان اسلم جاهد في الله فصار جهاده مفضيا الى حصول الاسلام لاكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون رضي الله عنهم واما علي رضي الله عنه جاهد يوم احد ويوم الاحزاب في قتل الكفار ولكن جهاد ابي بكر افضى الى حصول الاسلام لمثل هؤلاء الذين هم اعيان الصحابة وجهاد علي افضى الى قتل الكفار ولا شك ان الاول افضل وايضا فابو بكر جاهد في اول الاسلام حين كان النبي عليه السلام في غاية الضعف واما علي انما جاهد يوم احد ويوم الاحزاب وكان الاسلام قويا في هذه الايام ومعلوم ان الجهاد وقت الضعف افضل من الجهاد وقت القوة ولهذا المعنى قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان نصرة الاسلام وقت ما كان ضعيفا اعظم ثوابا من نصرته وقت كونه قويا فثبت بمجموع ما ذكرنا ان اولى الناس بهذا الوصف هو الصديق فلهذا اجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له الا من لا يلتفت اليه فانه ينكره ودل تفسير الصديق بما ذكرناه على انه لا مرتبة بعد النبوة في الفضل والعلو الا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القران عليه فانه اينما ذكر الصديق والنبي لم يجعل بينهما واسطة فقال في صفة اسمعيل انه كان صديقا نبيا وقال في هذه الاية من النبيين والصديقين يعني انك ان ترقيت من الصديقية وصلت الى النبوة وان نزلت من النبوة وصلت الى الصديقية ولا متوسط بينهما وقال في اية اخرى والذي جاء بالصدق وصدق به فلم يجعل بينهما واسطة وكما دلت هذه الدلائل على نفي الواسطة فقد وفق الله هذه الامة الموصوفة بانها خير امة حتى جعلوا الامام بعد الرسول عليه السلام ابا بكر على سبيل الاجماع فلما توفي رضي الله عنه دفنوه الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذلك الا لان الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه الاية فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في الوجوه التي عددناها الصفة الثانية الشهداء والكلام في الشهداء قد تقدم في مواضع من هذا الكتاب ولا باس ان نعيد البعض فنقول

لم يتلعثم

علمنا انه عليه السلام

وعثمان بن مظعون ما لطاء المعجمة اول صحابي مات بالمدينة ح

لا يجوز ان تكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتولا لكافر والذي يدل عليه وجوه الاول ان هذه الاية دالة على ان مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف لان هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله الثاني ان المؤمنين قد يقولون اللهم ارزقنا الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكفار اياه لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جائز لان صدور ذلك القتل من الكافر كفر فكيف يجوز ان يطلب من الله ما هو كفر الثالث روى انه عليه السلام قال المبطون شهيد والغريق شهيد فعلمنا ان الشهادة ليست عبارة عن القتل بل نقول الشهيد فعيل بمعنى الفاعل وهو الذي يشهد بصحة دين الله تعالى تارة بالحجة والبيان واخرى بالسيف والسنان والشهداء هم القائمون بالقسط وهم الذين ذكرهم الله في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث انه بذل نفسه في نصرة دين الله و شهادته له بانه الحق وما سواه هو الباطل واذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الاخرة كما قال وجعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الصفة الثالثة الصالحون والصالح هو الذي يكون صالحا في اعتقاده وفي عمله فان الجهل فساد في الاعتقاد والمعصية فساد في العمل واذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت وذلك لان كل من كان اعتقاده صوابا وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح ثم ان الصالح قد يكون بحيث يشهد لدين الله بانه هو الحق وان ما سواه هو الباطل وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل واخرى تكون بالسيف وقد لا يكون الصالح موصوفا بكونه قائما بهذه الشهادة فثبت ان كل من كان شهيدا كان صالحا وليس كل من كان صالحا شهيدا فالشهيد اشرف انواع الصالح ثم ان الشهيد قد يكون صديقا وقد لا يكون ونعني بالصديق الذي كان اسبق ايمانا من غيره وكان ايمانه قدوة لغيره فثبت ان كل من كان صديقا كان شهيدا وليس كل من كان شهيدا كان صديقا فثبت ان افضل الخلق هم الانبياء وبعدهم الصديقون وبعدهم من ليس له الا محض درجة الشهادة وبعدهم من ليس له الا محض درجة الصلاح فالحاصل ان اكابر الملائكة يأخذون الدين الحق عن الله والانبياء يأخذونه عن الملائكة كما قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده والصديقون يأخذونه عن الانبياء والشهداء يأخذونه عن الصديقين لانا بينا ان الصديق هو الذي يأخذ في المرة عن الانبياء وصار الاولى
قدوة لمن بعده والصالحون يأخذونه عن الشهداء فهذا هو تقرير هذه المراتب واذا عرفت هذا ظهر لك انه لا احد يدخل الجنة الا وهو داخل في بعض هذه النعوت والصفات ثم قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف فيه معنى التعجب كانه قيل وما احسن اولئك رفيقا **المسألة الثانية** الرفق في اللغة لين الجانب ولطافة الفعل وصاحبه رفيق هذا معناه في اللغة ثم الصاحب يسمى رفيقا لارتفاقك به وبصحبته ومن هذا قيل للجماعة رفقة لارتفاق بعضهم ببعض في السفر
المسألة الثالثة قال الفراء انما وحد الرفيق وهو صفة لجمع لان الرفيق والبريد والرسول يذهب به العرب الى الواحد والى الجمع قال تعالى انا رسول رب العالمين ولا يجوز ان يقال حسن اولئك رجلا وبالجملة فهذا انما يجوز في الاسم الذي يكون صفة اما اذا كان اسما مصرحا مثل رجل وامرأة لم يجز وجوز الزجاج ذلك في الاسم ايضا وزعم انه مذهب سيبويه وقيل معنى قوله وحسن اولئك رفيقا اي حسن كل واحد منهم رفيقا كما قال يخرجكم طفلا **المسألة الرابعة** رفيقا نصب على التمييز وقيل على الحال اي حسن كل واحد منهم مرافقا **المسألة الخامسة** اعلم انه تعالى بين ان من اطاع الله ورسوله انه يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ثم لم يكتف بذلك بل ذكر انهم يكونون رفقاء له وقد ذكرنا ان الرفيق هو الذي يرتفق به في السفر والحضر فبين ان هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم وانما يرتفقون بهم اذا كانوا منهم رفقا وخيرا ولقد ذكرنا رمزا في كيفية هذا الارتفاق واما على حسب الظاهر فلان الانسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقا له واما اذا كان عظيم الشفقة عليه وعظيم الاعتناء بشانه كان رفيقا له فبين تعالى ان الانبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برؤيته ثم قال تعالى ذلك الفضل من الله وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** لا شك ان قوله تعالى ذلك اشارة الى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب فلما حكم على ذلك بانه فضل من الله يدل هذا على ان الثواب غير واجب على الله ومما يدل عليه من جهة المعقول وجوه الاول ان القدرة على الطاعة ان كانت لا تصلح الا للطاعة فخالق تلك القدرة هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا وان كانت صالحة للمعصية ايضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية الا بخلق الداعي الى الطاعة ويصير مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل فخالق هذا المجموع هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا الثاني نعم الله على العبد لا تحصى وهي موجبة للطاعة والشكر فاذا كانت الطاعات تقع في مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل الثالث ان الموجب يستلزم استحقاق الذم عند الترك وهذا الاستحقاق ينافي الالهية فيمتنع حصوله في حق الاله فثبت ان ظاهر هذه الاية كما دل على ان الثواب كله فضل من الله فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك ايضا وقالت المعتزلة الثواب وان كان واجبا لكن لا يمتنع اطلاق اسم الفضل عليه وذلك لان العبد انما استحق ذلك الثواب لانه تعالى كلفه والتكليف تفضل ولانه تعالى هو الذي اعطى العقل والقدرة وازاح الاعذار والموانع حتى تمكن المكلف من فعل الطاعة فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا لكي ينتفع به فاذا باعه وانتفع بثمنه جاز ان يوصف ذلك الثمن بانه فضل من الواهب فكذلك ههنا **المسألة الثانية**

قوله

قوله ذلك الفضل من الله فيه احتمالان احدهما ان يكون التقدير ذلك هو الفضل من الله ويكون المعنى ان ذلك الثواب لكمال درجته كانه هو الفضل من الله وان ما سواه فليس بشيء والثاني ان يكون التقدير ذلك الفضل هو من الله اي ذلك الفضل المذكور والثواب المذكور هو من الله لا من غيره ولا شك ان الاحتمال الاول ابلغ ثم قال تعالى وكفى بالله عليما وله موقع عظيم في تأكيد ما تقدم من الترغيب في طاعة الله لانه تعالى نبه بذلك على انه يعلم كيفية الطاعة ويعلم كيفية الجزاء والتفضل وذلك مما يرغب المكلف في كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا اعلم انه تعالى عاد بعد الترغيب في طاعة الله وطاعة رسوله الى ذكر الجهاد الذي تقدم لانه اشق الطاعات ولانه اعظم الامور التي بها يحصل تقوية الدين فقال يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** الحذر والحذر بمعنى كالاثر والاثر والمثل والمثل يقال اخذ حذره اذا تيقظ واحترز من المخوف كانه جعل الحذر آلته التي يقي بها نفسه ويعصم بها روحه والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من انفسكم هذا ما ذكره صاحب الكشاف وقال الواحدي فيه قولان احدهما المراد بالحذر ههنا السلاح والمعنى خذوا سلاحكم وسمي السلاح حذرا لانه يتقى به والثاني ان يكون خذوا حذركم بمعنى احذروا عدوكم الا ان هذا الامر بالحذر يتضمن الامر باخذ السلاح لان اخذ السلاح هو الحذر من العدو فالتأويل ايضا يعود الى الاول فعلى القول الاول الامر مصرح باخذ السلاح وعلى القول الثاني اخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام **المسألة الثانية** قال قائل ذلك الذي امر الله تعالى بالحذر عنه ان كان مقضي الوجود لم ينفع الحذر وان كان مقضي العدم لا حاجة الى الحذر فعلى التقديرين القول بالحذر عبث وعنه قال عليه السلام المقدور كائن والهم فضل وقيل ايضا الحذر لا يغني عن القدر فنقول ان صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع فانه يقال ان كان الانسان من اهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة الى الايمان والطاعة وان كان من اهل الشقاء لم ينفع الايمان والطاعة فهذا يفضي الى سقوط التكليف بالكلية والتحقيق في الجواب انه لما كان الكل بقدر كان الامر بالحذر ايضا داخلا في القدر فكان قول القائل اي فائدة في الحذر كلاما متناقضا لانه لما كان الحذر مقدرا فاي فائدة في هذا السؤال الطاعن في الحذر **المسألة الثالثة** قوله فانفروا يقال نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا اذا نهضوا لقتال العدو واخرجوا للحرب واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون اذا حثهم على النفير ودعاهم اليه ومنه قول النبي عليه السلام واذا استنفرتم فانفروا والنفير اسم للقوم الذين ينفرون ومنه يقال فلان لا في العير ولا في النفير وقال اصحاب العربية اصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع يقال نفر اليه اذا فزع اليه ونفر منه اذا فزع منه وكرهه ومعنى الاية انفروا الى قتال عدوكم **المسألة الرابعة** قال جميع اهل اللغة الثبات جماعات واحدها ثبة واصلها من ثبيت الشيء اي جمعته ويقال ايضا ثبيت على الرجل اذا اثنيت عليه وتأويله جمع محاسنه فقوله فانفروا ثباتا او انفروا جميعا معناه انفروا الى العدو اما ثبات اي جماعات متفرقة سرية بعد سرية واما جميعا اي مجتمعين كوكبة واحدة وهذا المعنى اراد الشاعر في قوله طاروا اليه زرافات ووحدانا ومثله قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي على اي الحالتين كنتم فصلوا قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن فان اصابتكم مصيبة قال قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا ولئن اصابكم فضل من الله ليقولن كان لم تكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** اعلم ان قوله وان منكم يجب ان يكون راجعا الى المؤمنين الذين ذكرهم الله بقوله يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم ثم اختلفوا على قولين الاول المراد منه المنافقون كانوا يبطئون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل وان منكم لمن ليبطئن تقديره يا ايها الذين امنوا ان منكم لمن ليبطئن فاذا كان هذا المبطئ منافقا فكيف جعل المنافق قسما من المؤمن في قوله وان منكم والجواب من وجوه الاول انه تعالى جعل المنافقين من المؤمنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط الثاني انه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لانهم كانوا في الظاهر متشبهين باهل الايمان الثالث كانه قيل يا ايها المؤمنون في زعمكم ودعواكم كقوله يا ايها الذي نزل عليه الذكر القول الثاني ان هؤلاء المبطئين كانوا ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا والتبطئة بمعنى الابطاء ايضا وفائدة هذا التشديد تكرر الفعل منه وحكى اهل اللغة ان العرب يقول ما بطأ بك يا فلان عنا وادخالهم الباء عليه يدل على انه في نفسه غير متعد فعلى هذا معنى الاية ان فيهم من يبطئ عن هذا الفرض ويتثاقل عن هذا الجهاد فاذا ظفر المسلمون تمنوا ان يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة وان اصابتهم مصيبة سرهم اذ كانوا متخلفين قال وهؤلاء هم الذين ارادهم الله بقوله يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض قال والذي يدل على ان المراد من قوله ليبطئن الابطاء منهم لا تثبيط غيرهم ما حكاه تعالى من قولهم يا ليتني كنت معهم عند الغنيمة ولو كان المراد منه تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى وطعن القاضي في هذا القول وقال انه تعالى حكى ان هؤلاء المبطئين يقولون عند مصيبة المؤمنين قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم فيعد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى ومثل هذا الكلام انما يليق بالمنافق لا بالمؤمنين وايضا لا يليق بالمؤمنين ان يقال لهم كان لم يكن بينكم وبينه يعني الرسول مودة فثبت انه لا يمكن حمله على المؤمنين وانما يمكن حمله على المنافقين ثم قال فان حمل ليبطئن على انه من الابطاء والتثاقل صح في المنافقين لانهم كانوا يتثاقلون عن الجهاد ويتثاقلون ولا يسرعون اليه وان حمل على تثبيط

والكوكبة الجماعة قا

الزرافة بالفتح الجماعة من الناس والزرافات الجماعات صح

صدره
قوم اذا الشر ابدى ناجذيه لهم

الغير صح ايضا فيهم فقد كانوا يثبطون كثيرا من المؤمنين بما يوردون عليهم من انواع التلبيس وكل ذلك غير
موجود في المنافقين واكثر المفسرين حملوه على تثبيط الغير فكانهم فصلوا بين ابطاء وبطأ فجعلوا الاول
لازما والثاني متعديا كما يقال في احب وحب فان الاول لازم والثاني متعد المسئلة الثانية قال الزجاج
من في قوله لمن ليبطئن موصولة بالحالف للقسم كان هذا لو كان كلاما لك لقلت ان منكم لمن احلف بالله ليبطئن
ثم قال تعالى فان اصابتكم مصيبة يعني من القتل والانهزام وجهد من العيش ونوع من الخوف قال قد انعم
الله علي اي قال هذا المبطئ قد انعم الله علي بالقعود اذ لم اكن معهم شهيدا يعني لم اكن معهم شاهدا حاضرا
حتى يصيبني ما اصابهم من البلاء والشدة ولئن اصابكم فضل من الله من ظفر وغنيمة ليقولن كان لم تكن
بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وحفص
عن عاصم كان لم تكن بالتاء المنقوطة من فوق بمعنى المودة والباقون بالياء لتقدم الفعل قال الواحدي
وكلا القراءتين قد جاء به التنزيل قال تعالى قد جاءتكم موعظة من ربكم فالتانيث هو الاصل والتذكير — وفي اية اخرى فمن جاءه موعظة من ربه
يحسن اذا كان التانيث غير حقيقي سيما اذا وقع فاصل بين الفاعل والفعل المسئلة الثانية قرأ الحسن ليقولن
بضم اللام اعادة للضمير الى معنى من لان قوله لمن ليبطئن في معنى الجماعة الا ان هذه القراءة ضعيفة
لان من وان كان جماعة في المعنى ولكنه مفرد في اللفظ وجانب الافراد قد ترجح في قوله قال قد انعم الله
علي وفي قوله يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما المسئلة الثالثة لقائل ان يقول لو كان التنزيل هكذا ولئن
اصابكم فضل من الله ليقولن يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما كان النظم مستقيما حسنا فكيف وقع
قوله كان لم تكن بينكم وبينه مودة في البين وجوابه انه اعتراض وقع في البين وهو في غاية الحسن
وبيانه انه تعالى حكى عن هذا المنافق انه اذا وقعت للمسلمين نكبة اظهر السرور والتشبث بسبب انه
كان متخلفا عنهم ولو فازوا بغنيمة ودولة اظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ومثل هذه
المعاملة لا يقدم عليها الانسان الا في حق الاجنبي والعدو لان من احب انسانا فرح عند فرحه وحزن
عند حزنه فاما اذا قلب هذه القضية فذلك اظهار للعداوة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى
حكى عن هذا المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ثم اراد ان يحكي حزنه عند دولة المسلمين بسبب انه
فاته الغنيمة فقبل ان يذكر هذا الكلام بتمامه القى في البين قوله كان لم تكن بينكم وبينه مودة والمراد
التعجب كانه تعالى يقول انظروا الى ما يقول هذا المنافق كانه ليس بينكم ايها المؤمنون وبينه مودة
ولا مخالطة اصلا فهذا هو المراد من الكلام وهو وان كان كلاما واقعا في البين على سبيل الاعتراض
الا انه في غاية الحسن قوله تعالى فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة ومن يقاتل في سبيل الله
فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا عظيما اعلم انه تعالى لما ذم المبطئين في الجهاد عاد الى الترغيب فيه فقال
فليقاتل في سبيل الله وللمفسرين في قوله يشرون الحيوة الدنيا وجهان الاول ان يشرون معناه يبيعون
قال ابن مفرغ وشريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامه فالواو برد هو غلامه وشريته بمعنى بعته وتمنى
الموت بعد بيعه فكان معنى الاية فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحيوة الدنيا بالاخرة وهو كقوله ان
الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم والقول الثاني
معنى يشرون يشترون قالوا والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا عن احد وتقرير الكلام
فليقاتل الذين يختارون الحيوة الدنيا على الاخرة وعلى هذا التقدير فلا بد من حذف تقديره امنوا
ثم قاتلوا لاستحالة حصول الامر بشرائع الاسلام قبل حصول الاسلام وعندي في الاية احتمال
آخر وهو ان الانسان اذا اراد ان يبذل هذه الحيوة الدنيا في سبيل الله [illegible]
من نفسه سعادة الاخرة ليقدم على ذلك في سبيل الله بطيبة نفسه [illegible] القتال مقرون
ببيان ان [illegible] يترك الانسان القتال [illegible] رغبة منه في الحيوة الدنيا
وذلك يوجب فوات سعادة الاخرة فكان [illegible] ترجيح الفاني على الباقي [illegible]
[illegible] الذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة [illegible]
بالسعادة والكرامة [illegible] في الدنيا [illegible] لانهم بالمقاتلة يفوزون
بالغبطة والكرامة في الدنيا لانهم بالمقاتلة يستولون على الاعداء ويفوزون بالاموال [illegible]
[illegible] والله اعلم بمراده ثم قال تعالى ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا
عظيما والمعنى ان من يقاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار او صار غالبا للكفار فسوف نؤتيه اجرا
عظيما وهو المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتعظيم ومعلوم انه لا واسطة بين هاتين الحالتين
فاذا كان الاجر حاصلا على كلا التقديرين لم يكن عمل اشرف من الجهاد وهذا يدل على ان المجاهد لا بد ان
يوطن نفسه على انه لا بد من احد الامرين اما ان يقتله العدو واما ان يغلب العدو ويقهره فانه اذا عزم على ذلك
لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة فاما اذا دخل لا على هذا العزم فما اسرع ما يقع في الفرار فهذا
معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله فيقتل او يغلب قوله تعالى وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله
والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها
واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا اعلم [illegible]
[illegible] وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله وما لكم لا تقاتلون
يدل على ان الجهاد واجب ومعناه لا عذر لكم في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من
الرجال والنساء والولدان من المسلمين الى ما بلغ في الضعف فهذا حث شديد على القتال وبيان
العلة التي لها صار القتال واجبا وهو ما في القتال من تخليص هؤلاء المؤمنين من ايدي الكفار لان

كانت العرب تزعم ان روح القتيل الذي لا يدرك بثاره تصير هامة [illegible]

هذا

هـذا الجمع الى الجهاد ما يجري مجرى فكاك الاسير المسئلة الثانية قالت المعتزلة قوله وما لكم لا
تقاتلون في سبيل الله انكار عليهم في ترك القتال وبيان انه لا عذر لهم البتة في تركه ولو كان فعل العبد — بخلق الله
بطل هذا الكلام لان من اعظم العذر ان الله ما خلقه وما اراده وما قضى به وجوابه مذكور المسئلة
الثالثة اتفقوا على ان قوله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان متصل بما قبله وفيه وجهان
الاول ان يكون عطفا على السبيل والمعنى ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله وفي المستضعفين والثاني
ان يكون عطفا على اسم الله تعالى اي في سبيل الله وفي سبيل المستضعفين المسئلة الرابعة المراد
بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة الى المدينة
وكانوا يلقون من كفار مكة اذى شديدا قال ابن عباس كنت انا وامي من المستضعفين من النساء والولدان
المسئلة الخامسة الولدان جمع الولد ونظيره مما جاء على فعل وفعلان نحو خرب وخربان وورل وورلان — الخرب ذكر الحبارى والورل دابة مثل الضب
كذلك ولد وولدان قال صاحب الكشاف ويجوز ان يراد بالرجال والنساء الاحرار والحرائر وبالولدان
العبيد والاماء لان العبد والامة يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما الولدان والولائد الا انه جعل
ههنا الولدان جمعا للذكور والاناث تغليبا للذكور على الاناث كما يقال الاباء والاخوة المسئلة السادسة
انما ذكر الله الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث بلغ اذاهم الولدان غير المكلفين ارغاما لابائهم
وامهاتهم ومبغضة لهم لمكانهم ولان المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استنزالا
لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا كما وردت السنة باخراجهم في الاستسقاء ثم حكى تعالى
عن هؤلاء المستضعفين انهم كانوا يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا
من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا وفيه مسائل المسئلة الاولى اجمعوا على ان المراد من هذه القرية
الظالم اهلها مكة وكون اهلها موصوفين بالظلم يحتمل ان يكون لانهم كانوا مشركين قال تعالى ان الشرك
لظلم عظيم وان يكون لاجل انهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون اليهم انواع المكاره المسئلة الثانية
لقائل ان يقول ان القرية مؤنثة وقوله الظالم اهلها صفة القرية ولذلك خفض فكان ينبغي ان
يقال الظالمة اهلها والجواب ان النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل والاصل
والاصل في هذا الباب انك اذا ادخلت الالف واللام في الاخير اجريته على الاول في تذكيره وتانيثه — ومررت
نحو قولك مررت بامرأة حسنة الزوج كريمة الاب برجل جميل الجارية واذا لم تدخل الالف واللام في
الاخير حملته على الثاني في التذكير والتانيث كقولك مررت بامرأة كريم ابوها ومن هنا قوله تعالى من هذه
القرية الظالم اهلها ولو ادخلت الالف واللام على الاهل لقلت من هذه القرية الظالمة الاهل وانما
جاز ان يكون الظالم نعتا للقرية لانه صفة للاهل والاهل منتسبون الى القرية وهذا القدر كاف
في صحة الوصف كقولك مررت برجل قائم ابوه فالقيام للاب وقد جعلته وصفا للرجل وانما كان هذا
القدر كافيا في صحة الوصف لان المقصود من الوصف التمييز والتخصيص وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف
المسئلة الثالثة في قوله واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا قولان الاول قال ابن عباس
يريدون ول علينا رجلا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا فاجاب
الله تعالى دعاءهم لان النبي عليه السلام لما فتح مكة جعل عتاب بن اسيد اميرا لهم فكان الولي هو الرسول
صلى الله عليه وسلم وكان النصير عتاب بن اسيد وكان عتاب ينصف الضعيف من القوي والذليل
من العزيز والثاني ان المراد واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة والحاصل كن انت لنا وليا وناصرا
قوله تعالى الذين امنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا
اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا اعلم انه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين انه لا عبرة
بصورة الجهاد بل العبرة بالقصد والداعي فالمؤمنون يقاتلون لغرض نصرة الدين واعلاء كلمة الله
والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت وهذه الاية كالدلالة على ان كل من كان غرضه في فعله
رضاء غير الله فهو في سبيل الطاغوت لانه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي ان القتال اما ان يكون
في سبيل الله او في سبيل الطاغوت وجب ان يكون ما سوى الله طاغوتا ثم انه تعالى امر المقاتلين
في سبيل الله بان يقاتلوا اولياء الشيطان وبين ان كيد الشيطان كان ضعيفا لان الله تعالى ينصر اولياءه
والشيطان ينصر اولياءه ولا شك ان نصرة الشيطان لاوليائه اضعف من نصرة الله تعالى لاوليائه
الا ترى ان اهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وان كانوا في حال حياتهم في غاية الفقر
والذلة واما الملوك والجبابرة فاذا ماتوا انقرض اثرهم ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم
والكيد السعي في فساد الحال على جهة الاحتيال يقال كاده يكيده اذا عمل في ايقاع الضرر على
جهة الحيلة عليه وفائدة ادخال كان في قوله كان ضعيفا التاكيد لضعف كيده يعني انه منذ كان
موصوفا بالضعف والذلة قوله تعالى الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقيموا الصلوة واتوا الزكوة
فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وقالوا ربنا
لم كتبت علينا القتال لولا اخرتنا الى اجل قريب قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى
ولا تظلمون فتيلا فيه مسائل المسئلة الاولى هذه الاية صفة للمؤمنين او للمنافقين فيه قولان
الاول ان الاية نزلت في المؤمنين قال الكلبي نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة
بن مظعون وسعد بن ابي وقاص كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يهاجروا الى المدينة
ويلقون من المشركين اذى شديدا فيشكون ذلك الى الرسول صلى الله عليه وسلم ويقولون
ائذن لنا في قتالهم ويقول لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كفوا ايديكم فاني لم اومر بقتالهم واشتغلوا

باقامة دينكم من الصلوة والزكوة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة وامروا بالقتال
في وقعة بدر كرهه بعضهم فانزل الله تعالى هذه الاية واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الذين
يحتاج الرسول الى ان يقول لهم كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال والراغبون في القتال المؤمنون
فدل هذا على ان هذه الاية نازلة في حق المؤمنين ويمكن الجواب عنه بان المنافقين كانوا يظهرون
من انفسهم انا مؤمنون وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم فلما امر الله بقتال الكفار احجم المنافقون
عنه وظهر منهم خلاف ما كانوا يقولونه القول الثاني ان الاية نازلة في حق المنافقين واحتج الذاهبون
الى هذا القول بان الاية مشتملة على امور تدل على انها مختصة بالمنافقين فالاول انه تعالى قال في
صفتهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية ومعلوم ان هذا الوصف لا يليق الا بالمنافقين
لان المؤمن لا يجوز ان يكون خوفه من الناس ازيد من خوفه من الله والثاني انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا
ربنا لم كتبت علينا القتال والاعتراض على الله تعالى ليس الا من صفة الكفار والمنافقين الثالث انه تعالى
قال للرسول عليه السلام قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى وهذا الكلام انما يذكر مع من كانت رغبته
في الدنيا اكثر من رغبته في الاخرة وذلك من صفات المنافقين واجاب القائلون بالقول الاول عن هذه
الوجوه بحرف واحد وهو ان حب الحيوة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع فالخشية المذكورة في الاية
محمولة على هذا المعنى وقولهم لم كتبت علينا القتال محمول على التمني لتخفيف التكليف لا على وجه الانكار لايجاب الله
تعالى وقوله قل متاع الدنيا قليل مذكور لا لان القوم كانوا منكرين لذلك بل لاجل ان اسماع الله لهم
هذا الكلام مما يهون على القلب امر هذه الحيوة فحينئذ يزول عن قلبهم نفرة القتل وحب الحيوة ويقدمون
على الجهاد بقلب قوي فهذا ما في تقرير هذين القولين والله اعلم بمراده والاولى حمل الاية على المنافقين
لانه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك فلا شك ان هذا من كلام المنافقين فاذا كانت هذه الاية معطوفة على الاية التي
نحن في تفسيرها ثم المعطوف في المنافقين وجب ان يكون المعطوف عليه فيهم ايضا المسئلة الثانية
دلت الاية على ان ايجاب الصلوة والزكوة كان مقدما على ايجاب الجهاد هذا هو الترتيب الموافق لما في العقول
لان الصلوة عبارة عن التعظيم لامر الله تعالى والزكاة عبارة عن الشفقة على خلق الله تعالى ولا شك انهما
مقدمان على الجهاد المسئلة الثالثة قوله كخشية الله في محل النصب على انه صفة لمصدر محذوف والتقدير
يخشون الناس خشية مثل خشية الله او خشية اشد من خشية الله وقوله كخشية الله مصدر مضاف
الى المفعول المسئلة الرابعة ظاهر قوله او اشد خشية يوهم الشك وذلك على علام الغيوب محال وفيه
وجوه من التاويل الاول المراد منه الابهام على المخاطب بمعنى انهم على احدى الصفتين من المساواة
والشدة وذلك لان كل خوفين فاحدهما بالنسبة الى الاخر اما ان يكون انقص او مساويا او ازيد فبين
تعالى في هذه الاية ان خوفهم من الناس ليس انقص من خوفهم من الله تعالى بل بقي اما ان يكون مساويا
او ازيد فهذا لا يوجب كونه شاكا فيه بل يوجب ابقاء الابهام في هذين القسمين على المخاطب الثاني
ان او بمعنى الواو والتقدير يخشونهم كخشية الله واشد خشية وليس بين هذين القسمين
منافاة لان من هو اشد خشية فمعه من الخشية مثل خشية من الله تعالى وزيادة الثالث ان هذا نظير
قوله وارسلناه الى مائة الف او يزيدون يعني ان من ينصرهم يقول هذا الكلام فكذا ههنا ثم قال تعالى
وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال واعلم ان هؤلاء القائلين ان كانوا مؤمنين فهم انما قالوا ذلك لا اعتراضا
على الله لكن جزعا من الموت وحبا للحيوة وان كانوا منافقين فمعلوم انهم كانوا منكرين لكون الرب تعالى كاتبا
للقتال عليهم فقالوا ذلك على معنى انه تعالى كتب عليهم القتال في زعم الرسول وفي دعواه ثم قال لولا
اخرتنا الى اجل قريب فهذا كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم اي هلا تركتنا حتى نموت باجالنا
ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم فقال قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى وانما قلنا ان الاخرة خير
لوجوه الاول ان نعم الدنيا قليلة ونعم الاخرة كثيرة والثاني ان نعم الدنيا منقطعة ونعم الاخرة مؤبدة
والثالث ان نعم الدنيا مشوبة بالغموم والهموم والمكاره ونعم الاخرة صافية عن الكدورات والرابع
ان نعم الدنيا مشكوكة فان اعظم الناس تنعما لا يعرف انه كيف تكون عاقبته في اليوم الثاني ونعم الاخرة
يقينية وكل هذه الوجوه يوجب رجحان الاخرة على الدنيا الا ان هذه الخيرية انما تحصل للمؤمنين المتقين
فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله لمن اتقى وهذا هو المراد من قوله عليه السلام الدنيا سجن
المؤمن وجنة الكافر ثم قال تعالى ولا تظلمون فتيلا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي
يظلمون بالياء على انه يرجع الى المذكورين في قوله الم تر الى الذين قيل لهم والباقون بالتاء على الخطاب ويؤكد
التاء قوله قل متاع الدنيا قليل فان قوله قل يفيد الخطاب المسئلة الثانية قالت المعتزلة الاية تدل على انهم
يستحقون على طاعتهم الثواب والا لما تحقق مسمى الظلم ويدل على انه تعالى يصح منه الظلم وان كنا نقطع
بانه لا يفعل والا لما صح التمدح به المسئلة الثالثة قوله لا يظلمون فتيلا اي لا ينقصون من ثواب اعمالهم
مثل فتيل النواة وهي ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقارا ومضى الكلام فيه قوله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت
ولو كنتم في بروج مشيدة والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم انهم عند فرض القتال
يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال فقال تعالى اينما تكونوا يدرككم
الموت فبين الله تعالى انه لا خلاص لهم من الموت والجهاد موت مستعقب لسعادة الاخرة فاذا كان لا بد
من الموت فبان يقع على وجه يكون مستعقبا للسعادة الابدية كان اولى من ان لا يكون كذلك ونظير
هذه الاية قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا والبروج

في كلام

في كلام العرب هي القصور والحصون فاصلها في اللغة من الظهور ومنه يقال تبرجت المرأة اذا اظهرت
محاسنها والمشيدة المرتفعة وقرئ مشيدة قال صاحب الكشاف من شاد القصر اذا رفعه او طلاه
بالشيد وهو الجص وقراء نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفا لها بفعل فاعلها مجازا كما قالوا قصيدة شاعرة
وانما الشاعر قائلها قوله تعالى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا
هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ما اصابك من
حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وارسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا من
يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ويقولون طاعة فاذا برزوا من
عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول والله يكتب ما يبيتون فاعرض عنهم وتوكل على الله
وكفى بالله وكيلا اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين عن الموت غير
راغبين في سعادة الاخرة حكى عنهم في هذه الاية خصلة اخرى قبيحة اقبح من الاولى وفي النظم وجه
اخر وهو ان هؤلاء الخائفين عن الموت المتثاقلين في الجهاد من عادتهم انهم اذا جاهدوا وقاتلوا فان
اصابوا راحة وغنيمة قالوا هذه من عند الله وان اصابهم مكروه قالوا هذا من شؤم مصاحبة محمد صلوات
الله عليه وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ذكروا
في الحسنة والسيئة وجوها الاول قال المفسرون كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول
عليه السلام فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين امسك الله تعالى عنهم بعض الامساك كما جرت
عادته في جميع الامم قال وما ارسلنا في قرية الا اخذنا اهلها فعند هذا قال اليهود والمنافقون (من نذير)
ما رأينا اعظم شؤما من هذا الرجل نقصت ثمارنا وغلت اسعارنا منذ قدم فقوله تعالى وان تصبهم
حسنة يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الامطار قالوا هذا من عند الله وان تصبهم سيئة جدب
وغلاء سعر قالوا هذا من عند شؤم محمد وهذا كقوله فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة
يطيروا بموسى ومن معه وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك الوجه الثاني المراد من الحسنة النصر
على الاعداء والغنيمة ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضي والقول الاول هو المعتبر لان اضافة الخصب
والغلاء وكثرة النعم وقلتها الى الله جائزة اما اضافة النصر والهزيمة الى الله فغير جائز لان السيئة اذا
كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز اضافتها الى الله تعالى واقول القول كما قال على مذهبه اما على مذهبنا
فالكل داخل في قضاء الله وقدره المسئلة الثانية اعلم ان السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة تقع على
النعمة والطاعة قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون وقال ان الحسنات يذهبن
السيئات اذا عرفت هذا فنقول قوله وان تصبهم حسنة يفيد العموم في كل الحسنات وكذلك قوله وان
تصبهم سيئة يفيد العموم في كل السيئات ثم قال بعده قل كل من عند الله فهذا تصريح بان جميع الحسنات
والسيئات من الله تعالى ولما ثبت بما ذكرنا ان الطاعات والمعاصي داخلان تحت اسم الحسنة والسيئة
كانت الاية دالة على ان جميع الطاعات والمعاصي من الله تعالى وهو المطلوب فان قيل المراد ههنا بالحسنة
والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ويدل عليه وجوه الاول اتفاق الكل على ان هذه الاية نازلة في معنى
الخصب والجدب وكانت مختصة بهما الثاني ان الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها اصابتني
بل انما يقال اصبتها وليس في كلام العرب اصابت فلانا حسنة بمعنى عمل خيرا واصابته سيئة بمعنى عمل
معصية فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال ان اصبتم حسنة الثالث ان لفظ الحسنة واقع بالاشتراك
على الطاعة وعلى المنفعة وههنا اجمع المفسرون على ان المنفعة مرادة فيمتنع كون الطاعة مرادة ضرورة
انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا والجواب عن الاول ان خصوص
السبب لا يقدح في عموم اللفظ والجواب عن الثاني انه يجوز ان يقال اصابني توفيق من الله وعون من الله
واصابه خذلان من الله ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة ومن الخذلان تلك المعصية
والجواب عن الثالث ان كل ما كان منتفعا به فهو حسنة فان كان منتفعا به في الاخرة فهو الطاعة وان كان
منتفعا به في الدنيا فهو السعادة الحاضرة فاسم الحسنة بالنسبة الى هذين القسمين متواطئ لا مشترك
فزال السؤال ثبت ان ظاهر الاية يدل على ما ذكرناه ومما يدل على ان الامر كذلك ما ثبت في بداية
العقول ان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله تعالى
الاستدلال بجواز العالم وحدوثه على وجود الصانع وحينئذ يلزم ان يكون كل ما سواه ممكنا لذاته
محتاجا الى المؤثر فاذا كان كل ما سوى الله ممكنا كان كل ما سوى الله مستندا الى الله وهذا الحكم لا يختلف
بان يكون ذلك الممكن ملكا او جمادا او فعلا للحيوان او صفة للنبات فان الحكم لما استند الى الامكان
لا جرم كان الكل فيه على السوية وهنا يظهر
ثم قال تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا
وفيه مسائل المسئلة الاولى انه لما كان البرهان الدال على ان كل ما سوى الله مستند الى الله على الوجه
الذي لخصناه في غاية الظهور والجلاء قال تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وهذا
يجري مجرى التعجب من عدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره قالت المعتزلة لو كانت الاية دالة
على صحة قولكم لم يكن لهم حصول الفهم والمعرفة بخلق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة لان السبب
في عدم حصول هذه المعرفة هو انه تعالى ما خلقها وما اوجدها وذلك يبطل هذا التعجب فحصول هذا التعجب
يدل على ان تحصيل الفهم والمعرفة انما يحصل بالعبد لا بالله تعالى واعلم ان هذا الكلام يتمسك بطريقة
المدح والذم وقد ذكرنا انها معارضة بالعلم والداعي المسئلة الثانية قالت المعتزلة احتج المفسرون

على ان المراد من قوله لا يفقهون حديثا انهم لا يفقهون هذه الاية المذكورة في هذا الموضع وهذا يقتضي
وصف القران بانه حديث والحديث فعيل بمعنى مفعول فيلزم منه كون القرآن محدثا والجواب ان نقول
مرادكم بالقران ليس الا هذه العبارات ونحن لا ننازع في كونها محدثة المسألة الثالثة الفقه الفهم يقال
اوتي فلان فقها ومنه قوله عليه السلام لابن عباس اللهم فقهه في التاويل اي فهمه تاويله ثم قال تعالى
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك قال ابو علي الجبائي قد ثبت ان لفظ السيئة
تارة يقع على البلية والمحنة وتارة يقع على الذنب والمعصية ثم انه تعالى اضاف السيئة الى نفسه
في الاية الاولى بقوله قل كل من عند الله واضافها في هذه الاية الى العبد بقوله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك فلا بد من التوفيق بين هاتين الايتين وازالة التناقض عنهما ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة
مضافة الى الله وجب ان يكون السيئة بمعنى المعصية مضافة الى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الايتين
المتجاورتين قال وقد حمل المخالفون انفسهم على تغيير الاية وقرؤا فمن نفسك فغيروا القران وسلكوا
مثل طريقة الروافض في ادعاء التغيير في القران فان قيل فلما فصل تعالى بين الحسنة والسيئة
في هذه الاية فاضاف الحسنة التي هي الطاعة الى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم قلنا
لان الحسنة وان كانت من فعل العبد فانما وصل اليها بتسهيله والطافه فصحت الاضافة اليه واما السيئة
التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة الى الله تعالى لا بانه تعالى فعلها ولا بانه ارادها ولا بانه امر بها ولا بانه
رغب فيها فلا جرم انقطعت اضافة هذه السيئة من جميع الوجوه الى الله تعالى هذا منتهى كلام الرجل
في هذا الموضع ونحن نقول هذه الاية دالة على ان الايمان حصل بتخليق الله تعالى والقوم لا يقولون به
فصاروا محجوجين بالاية وانما قلنا ان الاية دالة على ذلك لان الايمان حسنة وكل حسنة فمن الله تعالى
وانما قلنا الايمان حسنة لان الحسنة هي الفعلة الخالية عن جميع جهات القبح ولا شك ان الايمان
كذلك فوجب ان يكون حسنة ولانهم اتفقوا على ان قوله ومن احسن قولا ممن دعا الى الله المراد به كلمة
الشهادة وقيل في قوله ان الله يامر بالعدل والاحسان قيل هو قول لا اله الا الله فثبت ان الايمان
حسنة وانما قلنا ان كل حسنة من الله لقوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وقوله وما اصابك
من حسنة يفيد العموم في جميع الحسنات ثم حكم على كلها بانها من الله فيلزم من هاتين المقدمتين
اعني ان الايمان حسنة وكل حسنة من الله القطع بان الايمان من الله فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد
من كون الايمان من الله هو ان الله تعالى اقدره عليه وهداه الى معرفة حسنه والى معرفة قبح ضده الذي
هو الكفر قلنا جميع الشرائط مشتركة بالنسبة الى الايمان والكفر عندكم ثم ان العبد باختيار نفسه
اوجد الايمان ولا مدخل لقدرة الله واعانته في نفس الايمان منقطعا عن الله تعالى من كل الوجوه
لكان الايمان
فكان هذا مناقضا لقوله ما اصابك من حسنة فمن الله فثبت بدلالة هذه الاية ان الايمان من الله تعالى
والخصوم لا يقولون به فصاروا محجوجين في هذه المسألة ثم اذا اردنا ان نبين ان الكفر ايضا من الله
تعالى قلنا الدليل عليه من وجوه الاول ان كل من قال الايمان من الله تعالى قال الكفر ايضا من الله تعالى
فالقول بان احدهما من الله دون الاخر مخالف لاجماع الامة الثاني ان العبد لو قدر على تحصيل الكفر
فالقدرة الحاصلة لايجاد الكفر اما ان تكون صالحة لايجاد الايمان او لا تكون فان كانت صالحة لايجاد الايمان
فحينئذ يكون القادر على الشيء قادرا على ضده وذلك عندهم محال ولان على هذا التقدير تكون القدرة موجبة
للمقدور وذلك يمنع من كونه قادرا عليه فثبت انه لما لم يكن الايمان منه وجب ان لا يكون الكفر منه
الثالث انه لما لم يكن العبد موجدا للايمان فبان لا يكون موجدا للكفر اولى وذلك لان المستقل بايجاد
الشيء هو الذي يمكنه تحصيل مراده ولا ترى في الدنيا عاقلا الا ويريد ان يكون الحاصل في قلبه هو الايمان
والمعرفة والحق وان واحدا من العقلاء لا يريد ان يكون الحاصل في قلبه هو الجهل والضلال والاعتقاد
الخطأ فاذا كان العبد موجدا لافعاله بنفسه وهو لا يقصد الا تحصيل العلم الحق المطابق وجب ان لا يحصل
في قلبه الا الحق فاذا كان الايمان هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقع بايجاده فبان يكون الجهل الذي
ما اراده وما قصد تحصيله كان في غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بايجاده وتكوينه كان ذلك
اولى والحاصل ان الشبهة في ان الايمان واقع بقدرة العبد اشد من الشبهة في وقوع الكفر بقدرته
فلما بين تعالى في الايمان انه من الله ترك ذكر الكفر للوجه الذي ذكرنا فهذه جملة الكلام في بيان دلالة هذه
الاية على مذهبنا اما ما احتج الجبائي به على مذهبه من قوله تعالى وما اصابك من سيئة فمن نفسك
فالجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى قال حكاية عن ابرهيم واذا مرضت فهو يشفين اضاف المرض
الى نفسه والشفاء الى الله ولم يقدح ذلك في كونه تعالى خالق المرض والشفاء بل انما فصل بينهما رعاية
للادب فكذا ههنا ولانه يقال يا مدبر السموات والارض ولا يقال يا مدبر القمل والصئبان والخنافس
فكذا ههنا الثاني اكثر المفسرين قالوا في تفسير قول ابرهيم هذا ربي انه ذكر هذا استفهاما على سبيل الانكار
كانه قال أهذا ربي فههنا ايضا كانه قيل الايمان الذي وقع على وفق قصده قد بينا انه ليس واقعا به بل من
الله فهذا الكفر الذي ما قصده وما اراده وما رضي به البتة افيدخل في العقل انه يقال انه وقع
به فانا بينا ان الحسنة في هذه الاية يدخل فيها الايمان والسيئة يدخل فيها الكفر اما قراءة من قرأ
فمن نفسك فنقول ان صح انه قرأ بهذه القراءة واحد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه وان لم يصح ذلك
فالمراد ان من حمل الاية على انها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الانكار ذكر في تفسير الاستفهام
على سبيل الانكار هذا الكلام لانه لما اضاف السيئة اليهم في معرض الاستفهام على سبيل الانكار
كان المراد انها غير مضافة اليهم فذكر هذا القائل قوله فمن نفسك لا على اعتقاد انه من القران بل لاجل

انه يجري

انه يجري مجرى التفسير لقولنا انه استفهام على سبيل الانكار ومما يدل دلالة ظاهرة على ان المراد
من هذه الايات اسناد جميع الامور اليه تعالى قوله تعالى بعد هذه الاية وارسلناك للناس رسولا يعني
ليس لك الا الرسالة والتبليغ وقد فعلت ذلك وما قصرت وكفى بالله شهيدا على جدك وعدم تقصيرك
في اداء الرسالة وتبليغ الوحي فاما حصول الهداية فليس اليك بل الى الله تعالى ونظيره قوله تعالى
ليس لك من الامر شيء وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فهذا جملة ما خطر بالبال
في هذه الاية والله اعلم باسرار كلامه ثم انه تعالى اكد هذا الذي قلناه فقال من يطع الرسول فقد
اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا والمعنى ان من اطاع الرسول لكونه رسولا مبلغا الى
الخلق احكام الله تعالى فهو في الحقيقة ما اطاع الا الله وذلك في الحقيقة لا يكون الا بتوفيق الله ومن
تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا فان من اعماه الله عن الرشد واضله عن الطريق فان احدا من الخلق لا يقدر
على ارشاده واعلم ان من انار الله قلبه بنور الهداية قطع بان الامر كما ذكرناه فانك ترى الدليل الواحد
تعرضه على شخصين في مجلس واحد ثم ان احدهما يزداد ايمانا على ايمان عند سماعه والاخر يزداد كفرا
على كفر عند سماعه ولو ان المحب لذلك الكلام اراد ان يخرج من قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد
صحته لم يقدر عليه ولو ان المبغض له اراد ان يخرج عن قلبه بغض ذلك الكلام واعتقاد فساده
المحب
لم يقدر عليه ثم بعد ايام ربما انقلب مبغضا والمبغض محبا فمن تامل البرهان القاطع الذي ذكرناه
في انه لا بد من اسناد جميع الممكنات الى واجب الوجود ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذي ذكرناه ثم لم يقطع
بان الكل بقضاء الله تعالى فليجعل واقعته من ادل الدلائل على انه لا يحصل الهداية الا بخلق الله تعالى من جهة
ان مع العلم بمثل هذا الدليل ومع العلم بمثل هذا الاستقراء لما لم يحصل في قلبه هذا الاعتقاد عرف انه
ليس ذلك الا بان الله صده عنه ومنعه منه بقي في الاية مسائل المسألة الاولى قوله من يطع الرسول فقد
اطاع الله من اقوى الدلائل على انه معصوم في جميع الاوامر والنواهي وفي كل ما يبلغه الى الخلق عن الله تعالى
لانه لو اخطأ في شيء منها لم تكن طاعته طاعة الله وايضا وجب ان يكون معصوما في جميع افعاله لانه تعالى
امر بمتابعته في قوله فاتبعوه والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير فكان الاتي
بمثل ذلك الفعل مطيعا لله تعالى في قوله فاتبعوه فثبت ان الانقياد له في جميع اقواله وافعاله واحواله الا
ما خصه الدليل طاعة لله وانقياد لحكم الله المسألة الثانية قال الشافعي في كتاب الرسالة في باب
فرض طاعة الرسول ان قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على ان كل تكليف كلف الله تعالى
به عباده في باب الوضوء والصلوة والزكوة والصوم والحج وسائر الابواب في القران ولم يكن ذلك
التكليف مبينا في القران فحينئذ لا سبيل لنا الى القيام بتلك التكاليف الا ببيان الرسول عليه السلام
واذا كان الامر كذلك لزم القول بان طاعة الرسول عين طاعة الله هذا معنى كلام الشافعي المسألة
الثالثة من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على انه لا طاعة الا لله البتة وذلك لان طاعة الرسول
لكونه رسولا فيما هو فيه رسول لا يكون الا طاعة لله فكانت الاية دالة على انه لا طاعة لاحد الا لله
قال مقاتل في هذه الاية ان النبي عليه السلام كان يقول من احبني فقد احب الله ومن اطاعني فقد اطاع الله
فقال المنافقون لقد قارب هذا الرجل الشرك وهو ينهى ان نعبد غير الله ويريد ان نتخذه ربا كما اتخذت
النصارى عيسى فانزل الله تعالى هذه الاية واعلم انا بينا كيفية دلالة الاية على طاعة الرسول
انما الطاعة لله اما قوله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ففيه قولان الاول ان المراد من التولي
هو التولي بالقلب يعني يا محمد حكمك على الظواهر اما البواطن فلا تتعرض لها والثاني ان المراد منه هو التولي
بالظواهر ثم قوله فما ارسلناك عليهم حفيظا فيه قولان الاول معناه فلا ينبغي ان تغتم بسبب
ذلك التولي وان تحزن فما ارسلناك لتحفظ الناس عن المعاصي والسبب في ذلك انه عليه السلام كان
يشتد حزنه بسبب كفرهم واعراضهم فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عن ذلك الحزن الثاني ان المعنى
فما ارسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولي وهو كقوله لا اكراه في الدين ثم نسخ هذا بعده باية
الجهاد قال تعالى ويقولون طاعة يعني اذا امرتهم بشيء قالوا طاعة بالرفع اي امرنا وشاننا طاعة ويجوز
النصب بمعنى اطعناك طاعة وهذا كما اذا قال الرجل المطيع المنقاد سمعا وطاعة وسمع وطاعة ثم قال
سيبويه ان بعض العرب الموثوق بهم يقال له كيف اصبحت فيقول حمد الله وثناء عليه كانه قال امري
وشاني حمد الله واعلم ان النصب يدل على مجرد الفعل واما الرفع فانه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها
ثم قال تعالى فاذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول وفيه مسائل
المسألة الاولى قال الزجاج كل امر تفكروا فيه كثيرا وتاملوا في مصالحه ومفاسده كثيرا قيل هذا امر
مبيت قال تعالى اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وفي اشتقاقه وجهان الاول ان اصلح الاوقات
للتفكر ان يجلس الانسان في بيته في الليل فهناك تكون الخواطر اخلى والشواغل اقل فلما كان الغالب
ان الانسان وقت الليل يكون في البيت والغالب انه انما يستقصي في الافكار في الليل لاجرم سمي
الفكر المستقصى مبيتا الثاني قال الاخفش العرب اذا ارادوا قرض الشعر بالغوا في التفكر فيه فسموا
الفكر المستقصي مبيتا تشبيها بتقدير بيوت الشعر المسألة الثانية انه تعالى خص طائفة من جملة المنافقين
بالتبييت وفي هذا التخصيص وجهان الاول انه تعالى ذكر من علم انه يبقى على كفره ونفاقه فاما من علم
انه يرجع عن ذلك فانه لم يذكرهم الثاني ان هذه الطائفة كانوا قد اسهروا ليلهم في التبييت
وغيرهم سمعوا وسكتوا ولم يبيتوا فلا جرم لم يذكروا المسألة الثالثة قرا ابو عمرو وحمزة بيت طائفة
بادغام التاء في الطاء والباقون بالاظهار اما من ادغم فيه فوجهان الاول قال الفراء جزموا لكثرة

الحركات فلما سكنت التاء ادغمت في الطاء لان الطاء والدال والتاء من حيز واحد والتقارب الذي
بينها يجري مجرى الامثال في الادغام ومما يحسن هذا الادغام ان الطاء تزيد على التاء بالاطباق فحسن
ادغام الانقص صوتا في الازيد صوتا واما من لم يدغم فعلته انهما حرفان من مخرجين في كلمتين متفاصلتين
فوجب ابقاء كل واحد منهما بحاله المسئلة الرابعة قال بيت بالتذكير ولم يقل بيتت بالتانيث لان تانيث
الطائفة غير حقيقي ولانها في معنى الفريق والفوج قال صاحب الكشاف بيت طائفة اي زورت
وزينت خلاف ما قلت وما امرت به او خلاف ما قالت وما ضمنت من الطاعة لانهم ابطنوا الرد لا القبول
والعصيان لا الطاعة ثم قال تعالى والله يكتب ما يبيتون ذكر الزجاج فيه وجهين الاول ان معناه ينزله
اليك في كتابه الثاني يكتب ذلك في صحائف اعمالهم ليجازوا به ثم قال تعالى فاعرض عنهم والمعنى لا تهتك سترهم
ولا تفضحهم ولا تذكرهم باسمائهم وانما امر الله بستر امر المنافقين الى ان يستقيم امر الاسلام ثم
قال تعالى وتوكل على الله في شانهم فان الله يكفيك شرهم وينتقم لك منهم وكفى بالله وكيلا لمن توكل عليه
قال المفسرون كان الامر بالاعراض عن المنافقين في ابتداء الاسلام ثم نسخ ذلك بقوله جاهد الكفار
والمنافقين وهذا الكلام فيه نظر لان الامر بالصفح مطلق فلا يفيد الا المرة الواحدة فيكون ورود
الامر بعد ذلك بالجهاد لا يكون ناسخا له قوله تعالى افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انواع مكرهم وكيدهم وكان كل ذلك لاجل انهم ما كانوا يعتقدون
في كونه محقا في ادعاء الرسالة صادقا فيه بل كانوا يعتقدون انه مفتر متخرص فلا جرم امرهم الله تعالى
ان ينظروا ويتفكروا في الدلائل الدالة على صحة نبوته فقال افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فاحتج الله تعالى بالقران على صحة نبوته وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
التدبر والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الامور وادبارها ومنه قول اكثم لا تدبروا اعجاز امور قد
ولت صدورها ويقال في فصيح الكلام لو استقبلت من امري ما استدبرت اي لو عرفت في صدره ما عرفت
من عاقبته المسئلة الثانية اعلم ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى احتج بالقران على صحة نبوة محمد عليه السلام
اذ لو لم يحمل الاية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة والعلماء قالوا دلالة القران على صحة نبوة محمد عليه السلام
من ثلاثة اوجه احدها فصاحته وثانيها اشتماله على الاخبار عن الغيوب وثالثها سلامته عن الاختلاف
وهذا هو المذكور في هذه الاية ثم القائلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف
ثلاثة اوجه الاول قال ابو بكر الاصم معناه ان هؤلاء المنافقين كانوا يتواطئون في السر على انواع كثيرة
من المكر والكيد والله تعالى كان يطلع الرسول عليه السلام على تلك الاحوال حالا فحالا ويخبره عنها
على سبيل التفصيل وما كانوا يجدون في كل ذلك الا الصدق فقيل لهم ان ذلك لو لم يحصل باخبار الله والا
لما اطرد الصدق فيه ولظهر في قول محمد عليه السلام انواع الاختلاف والتفاوت فلما لم يظهر ذلك
علمنا ان ذلك ليس الا باعلام الله تعالى والثاني وهو الذي ذهب اليه الاكثرون من المتكلمين ان المراد منه
ان القران كتاب كبير وهو مشتمل على انواع كثيرة من العلوم فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه انواع من
الكلمات المتناقضة لان الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا انه ليس من عند
غير الله تعالى فان قيل اليس ان قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة كالمتناقض لقوله لا تدركه الابصار
وايات الجبر كالمتناقضة لايات القدر وقوله فوربك لنسئلنهم اجمعين كالمناقض لقوله فيومئذ
لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان قلنا قد شرحنا في هذا التفسير انه لا منافاة ولا مناقضة بين شيء منها
الوجه الثالث في تفسير قولنا القران سليم عن الاختلاف ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو
ان المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة حتى لا يكون في جملته ما يعد في الكلام الركيك بل بقيت
الفصاحة فيه من اوله الى اخره على نهج واحد ومن المعلوم ان الانسان وان كان في غاية البلاغة ونهاية
الفصاحة فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة فلا بد وان يظهر التفاوت في كلامه بحيث
يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا ولما لم يكن القران كذلك علمنا انه معجز من عند الله تعالى
وضرب القاضي لهذا مثلا فقال ان الواحد منا لا يمكنه ان يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع في شيء من
تلك الحروف خلل ونقصان حتى لو راينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان
ذلك معدودا في الاعجاز فكذا ههنا المسئلة الثالثة دلت الاية على ان القران معلوم المعنى خلاف ما يقوله
من يذهب الى انه لا يعلم معناه الا النبي عليه السلام والامام المعصوم لانه لو كان كذلك لما تهيأ للمنافقين
معرفة ذلك بالتدبر ولما جاز ان يامرهم الله به وان يجعل القران حجة في صحة نبوته ولا ان يجعل عجزهم
عن مثله حجة عليهم كما لا يجوز ان يحتج على كفار الزنج بمثل ذلك المسئلة الرابعة دلت الاية على وجوب
النظر والاستدلال وعلى القول بفساد التقليد لانه تعالى امر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل
على صحة نبوته واذا كان لا بد في معرفة النبوة بالاستدلال فبان يحتاج في معرفة ذات الله وصفاته
الى الاستدلال كان اولى المسئلة الخامسة قال ابو علي الجبائي دلت الاية على ان افعال العباد غير مخلوقة
لله لان قوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا يقتضي ان فعل العبد لا ينفك عن
الاختلاف والتفاوت في شيء واحد فاذن فعل العبد لا ينفك عن التفاوت وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت
لقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فهذا يقتضي ان فعل العبد لا يكون فعل الله تعالى والجواب
قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت معناه نفي التفاوت فيما يقع على وفق مشيئته بخلاف غيره
فان فعل غيره لا يقع على وفق مشيئته على الاطلاق قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به اعلم انه تعالى
حكى عن المنافقين في هذه الاية نوعا اخر من الاعمال الفاسدة وهو انه اذا جاءهم الخبر بامر من الامور

واستدبر من امري ما لم يكن استقبل لم يعرف في اخره ما لم يعرف في اوله تامل

سواء

سواء كان الامر من باب الامن ومن باب الخوف اذاعوه وافشوه وكان ذلك سببا للضرر من وجوه الاول
ان مثل هذه الارجافات لا ينفك عن الكذب الكثير الثاني انه ان كان ذلك الخبر في جانب الامن زادوا
فيه زيادات كثيرة فاذا لم توجد تلك الزيادات اورث ذلك شبهة للضعفاء في صدق الرسول عليه السلام
لان المنافقين كانوا يروون تلك الارجافات عن الرسول فان كان ذلك في جانب الخوف تشوش الامر
بسببه على ضعفاء المسلمين ووقعوا عنده في الحيرة والاضطراب وكان ذلك الارجافات سببا للفتنة
من هذا الوجه الثالث وهو ان الارجاف يكون سببا لتوفر الدواعي على البحث الشديد والاستقصاء الكامل
وذلك سبب لظهور الاسرار وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة الرابع ان العداوة الشديدة كانت قائمة
بين المسلمين وبين الكفار وكان كل واحد من الفريقين في اعداد الات الحرب وفي انتهاز الفرصة فيه
فكان كلما كان امنا لاحد الفريقين كان خوفا للفريق الثاني فان وقع خبر الامن للمسلمين وحصول
العسكر والات الحرب لهم ارجف المنافقون ذلك فوصل الخبر باسرع مدة الى الكفار فاخذوا في التحصن
من المسلمين والاحتراز عن استيلائهم عليهم وان وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا في ذلك وزادوا فيه
والقوا الرعب في قلوب الضعفة والمساكين فظهر من هذا ان ذلك الارجاف كان منشئا للفتن
والافات من كل الوجوه ولما كان الامر كذلك ذم الله تلك الاذاعة وذلك التشهير ومنعهم منه واعلم
ان قوله اذاعه واذاع به لغتان قوله تعالى فلو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم وفيه مسائل المسئلة الاولى في اولي الامر قولان الاول الى ذوي العلم والراي منهم الثاني الى امراء
السرايا وهؤلاء رجحوا هذا القول على الاول قالوا لان اولي الامر هم الذين لهم امر على الناس واهل العلم
ليسوا كذلك انما الامراء هم الموصوفون بان لهم امرا على الناس واجيب عنه بان العلماء اذا كانوا عالمين
باوامر الله تعالى ونواهيه وكان يجب على غيرهم قبول قولهم فيها لم يبعد ان يسموا اولي الامر من هذا الوجه
والذي يدل عليه قوله تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
فاوجب الحذر بانذارهم والزم المنذرين قبول قولهم فجاز لهذا المعنى اطلاق اسم اولي الامر عليهم
المسئلة الثانية الاستنباط في اللغة الاستخراج يقال استنبط الفقيه اذا استخرج الفقه الباطن
باجتهاده وفهمه واصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر اول ما يحفر والنبط انما سمي
نبطا لاستنباطهم الماء من الارض المسئلة الثالثة في قوله الذين يستنبطونه منهم قولان الاول انهم
هم اولئك المنافقون المذيعون والتقدير ولو ان هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا امر الامن والخوف
الى الرسول والى اولي الامر وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه وهم هؤلاء
المنافقون المذيعون منهم اي من جانب الرسول ومن جانب اولي الامر القول الثاني انهم طائفة من اولي
الامر والتقدير ولو ان المنافقين ردوه الى الرسول والى اولي الامر لكان علمه حاصلا عند من يستنبط
هذه الوقائع من اولي الامر وذلك لان اولي الامر فريقان بعضهم من يكون مستنبطا وبعضهم من لا
يكون كذلك فقوله منهم يعني لعلمه الذين يستنبطون المخفيات من طوائف اولي الامر فان قيل اذا كان
الذين امرهم الله برد هذه الاخبار الى الرسول والى اولي الامر هم المنافقون فكيف جعل اولي الامر
منهم في قوله واولي الامر منهم قلنا انما جعل اولي الامر منهم على حسب الظاهر لان المنافقين يظهرون
من انفسهم انهم مؤمنون ونظيره قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن وقوله ما فعلوه الا قليل منهم المسئلة
الرابعة دلت هذه الاية على ان القياس حجة في الشرع وذلك لان قوله الذين يستنبطونه منهم
صفة لاولي الامر وقد اوجب الله على الذين يجيئهم امر من الامن او الخوف ان يرجعوا في معرفته اليهم
فلا يخلو اما ان يرجعوا اليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها او لا مع حصول النص
فيها فالاول باطل لان على هذا التقدير لا يبقى للاستنباط لان من روى النص في واقعة لا يقال انه
استنبط الحكم فثبت ان الله تعالى امر المكلف برد الواقعة الى من يستنبط الحكم فيها ولولا ان الاستنباط
حجة والا لما امر المكلف بذلك فثبت ان الاستنباط حجة والقياس اما استنباط او داخل فيه فوجب
ان يكون حجة اذا ثبت هذا فنقول الاية دالة على امور احدها ان في احكام الحوادث ما لا يعرف بالنص
بل بالاستنباط وثانيها ان الاستنباط حجة وثالثها ان العامي يجب عليه تقليد العلماء في احكام الحوادث
ورابعها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باستنباط الاحكام لانه تعالى امر بالرد الى الرسول
والى اولي الامر ثم قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولم يخصص اولي الامر بذلك دون الرسول وذلك
يوجب ان الرسول واولي الامر كلهم مكلفون بالاستنباط فان قيل لا نسلم ان المراد بقوله الذين
يستنبطونه هم اولو الامر بل المراد منهم المنافقون المذيعون على ما روينا هذا القول في تفسير الاية سلمنا
ان المراد بالذين يستنبطونه اولو الامر لكن هذه الاية انما نزلت في بيان الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد
فهب ان الرجوع الى الاستنباط جائز فيها فلم قلتم انه يلزم جوازه في الوقائع الشرعية فان قستم احد
البابين على الاخر كان ذلك اثباتا للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وانه غير جائز سلمنا ان الاستنباط
في الاحكام الشرعية داخل تحت الاية فلم قلتم انه يلزم ان يكون القياس حجة بيانه انه يمكن ان يكون
المراد من الاستنباط استخراج الاحكام من النصوص الخفية او من تركيبات النصوص او المراد منه استخراج
الاحكام من البراءة الاصلية او مما يثبت بحكم العقل كما يقول الاكثرون ان الاصل في المنافع
الاباحة وفي المضار الحرمة سلمنا ان القياس الشرعي داخل في الاية لكن بشرط ان يكون ذلك
القياس مفيدا للعلم بدليل قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فاثبت تعالى في هذه الاية ان
يحصل العلم من هذا الاستنباط ولا نزاع في مثل هذا القياس وانما النزاع في ان القياس الذي يفيد الظن

هل هو حجة في الشرع ام لا والجواب اما السؤال الاول فمدفوع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين
لكان الاولى ان يقال ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلموه لان عطف المظهر على المضمر وهو قوله
ولو ردوه قبيح مستكره واما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين الاول ان قوله واذا جاءهم امر من
الامن او الخوف عام في كل ما يتعلق بالحروب وفيما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية لان الامن والخوف
حاصل في كل ما يتعلق بباب التكليف فثبت انه ليس في الاية ما يوجب تخصيصها بامر الحروب الثاني هب
ان الامر كما ذكرتم لكن يعرف احكام الحروب بالقياس الشرعي ولما ثبت جوازه وجب ان يجوز التمسك
بالقياس الشرعي في سائر الوقائع لانه لا قائل بالفرق الا ترى ان من قال الحجة في باب البيع لا في باب [القياس]
النكاح لم يلتفت اليه فكذا ههنا واما السؤال الثالث وهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية
وعلى تركيبات النصوص فجوابه ان كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصا والتمسك بالنص لا يسمى
استنباطا قوله لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا ليس هذا استنباطا بل هذا ابقاء لما
كان على ما كان ومثل هذا البتة لا يسمى استنباطا واما السؤال الرابع وهو قوله هذا الاستنباط انما
يجوز عند حصول العلم والقياس الشرعي لا يفيد العلم قلنا الجواب من وجهين الاول ان القياس الشرعي
عندنا يفيد العلم وذلك لانه بعد ثبوت ان القياس حجة نحن نقطع بانه مهما غلب على الظن ان حكم الله
في الاصل معلل بكذا ثم غلب على الظن ان ذلك المعنى قائم في الفرع فههنا يحصل ظن ان حكم الله في
الفرع مساو لحكمه في الاصل وعند هذا الظن يقطع بانه مكلف بان يعمل على وفق هذا الظن فالحاصل
ان الظن واقع في طريق الحكم واما الحكم فمقطوع به وهو يجري مجرى ما اذا قال الله مهما غلب على ظنك
كذا فاعلم ان حكمي في الواقعة الفلانية كذا فاذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم والثاني وهو
ان العلم قد يطلق ويراد به الظن قال عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد شرط العلم في
جواز الشهادة واجمعنا على ان عند الظن يجوز الشهادة فثبت ان الظن قد يسمى بالعلم قوله تعالى ولولا فضل الله
عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وفيه مسائل المسألة الاولى ان ظاهر هذا الاستثناء
يوهم ان ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته ومعلوم ان ذلك محال فعند هذا اختلف
المفسرون وذكروا وجوها قال بعضهم هذا الاستثناء راجع الى قوله اذاعوا به وقال قوم راجع
الى قوله لعلمه الذين وقال اخرون انه راجع الى قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته واعلم ان الوجوه
لا يمكن ان تزيد على هذه الثلاثة لان الاية متضمنة للاخبار عن هذه الاحكام الثلاث ويصح صرف
الاستثناء الى كل واحد منها فثبت ان كل واحد من هذه الاقوال محتمل اما القول الاول فالتقدير
فاذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به الا قليلا فاخرج تعالى بعض المنافقين من هذه الاذاعة
كما اخرجهم في قوله بيت طائفة منهم غير الذي تقول والقول الثاني الاستثناء عائد الى قوله لعلمه
الذين يستنبطونه منهم الا قليلا قال الفراء والمبرد القول الاول اولى لان ما يعلم بالاستنباط
فالاقل يعلمه والاكثر يجهله وصرف الاستثناء الى ما ذكره يقتضي ضد ذلك قال الزجاج هذا غلط لانه
ليس المراد من هذا الاستنباط شيئا يستخرج بنظر دقيق وفكر غامض انما هو استنباط خبر واذا كان
كذلك فالاكثرون يعرفونه انما البالغ في البلادة والجهالة هو الذي لا يعرفه ويمكن ان يقال كلام
الزجاج انما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف اما اذا حملناه على الاستنباط
في جميع الاحكام كما صححنا ذلك بالدليل كان الحق ما ذكره الفراء والمبرد والقول الثالث انه متعلق
بقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته ومعلوم ان صرف الاستثناء الى ما يليه ويتصل به اولى من
صرفه الى الشيء البعيد عنه واعلم ان هذا القول لا يتمشى الا اذا فسرنا الفضل والرحمة بشيء خاص
وفيه وجهان الاول وهو قول جماعة من المفسرين ان المراد بفضله ورحمته في هذه الاية انزال
القران وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم والتقدير ولولا بعثة محمد وانزال القران لاتبعتم الشيطان
وكفرتم بالله الا القليل منكم فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد عليه السلام ما كان يتبع [وعدم انزال القران]
الشيطان وما كان يكفر بالله وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل وهم
الذين كانوا يؤمنون بالله قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم الوجه الثاني ما ذكره ابو مسلم وهو ان
المراد بفضله وبرحمته في هذه الاية هو نصرته تعالى ومعونته اللذان تمناهما المنافقون بقولهم فافوز
فوزا عظيما فبين تعالى انه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم
الدين الا القليل منكم وهم اهل البصائر النافذة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من افاضل
المؤمنين الذين يعلمون انه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا فلاجل تواتر الفتح والظفر يدل
على كونه حقا ولاجل تواتر الانهزام والانكسار يدل على كونه باطلا بل الامر في كونه حقا وباطلا على [لعله مبني على الدليل]
الدليل وهذا احسن الوجوه واقربها الى التحقيق المسألة الثانية دلت الاية على ان الذين اتبعوا الشيطان
فقد منعهم الله فضله ورحمته والا ما كان يتبع وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في انه يجب على الله
تعالى رعاية الاصلح في الدين اجاب الكعبي عنه بان فضل الله ورحمته عامان في حق الكل لكن المؤمنين
انتفعوا به والكافرين لم ينتفعوا به فصح على سبيل المجاز انه لم يحصل للكافرين من الله فضل ورحمة
في الدين والجواب ان حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل قوله تعالى فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك
وحرض المؤمنين عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا والله اشد بأسا واشد تنكيلا اعلم
انه تعالى لما امر بالجهاد ورغب فيه اشد الترغيب في الايات المتقدمة وذكر عن المنافقين قلة رغبتهم
في الجهاد بل ذكر عنهم شدة سعيهم في تثبيط المؤمنين عن الجهاد عاد في هذه الاية الى الامر بالجهاد

فقال

فقال فقاتل في سبيل الله وفي الاية مسائل المسألة الاولى الفاء في قوله فقاتل بماذا يتعلق فيه وجوه
الاول انها جواب لقوله ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل من طريق المعنى لانه يدل على معنى ان اردت الفوز فقاتل
الثاني ان يكون متصلا بقوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله فقاتل في سبيل الله الثالث ان يكون
متصلا بما ذكر من قصص المنافقين والمعنى ان من اخلاق هذه المنافقين كذا وكذا فلا تعتد بهم ولا تلتفت
الى افعالهم بل قاتل المسألة الثانية دلت الاية على ان الله تعالى امره بالجهاد ولو وحده قيل دعا الناس في بدر
الصغرى الى الخروج وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها فكره بعض الناس
ان يخرجوا فنزلت هذه الاية فخرج وما معه الا سبعون رجلا لم يلتفت الى احد ولو لم يتبعه لخرج وحده
المسألة الثالثة دلت الاية على انه عليه السلام كان اشجع الخلق واعرفهم بكيفية القتال لانه تعالى ما كان
يامره بذلك الا وهو عليه السلام موصوف بهذه الصفات ولقد اقتدى به ابو بكر رضي الله عنه حيث
حاول الخروج وحده الى قتال مانعي الزكوة ومن علم ان الامر كله بيد الله وانه لا يحصل امر من الامور الا
بقضاء الله سهل عليه ذلك ثم قال تعالى لا تكلف الا نفسك وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف
قرئ لا تكلف بالجزم على النهي ولا نكلف بالنون وكسر اللام اي لا نكلف نحن الا نفسك وحدها المسألة الثانية
قال الواحدي انتصاب قوله نفسك على خبر ما لم يسم فاعله المسألة الثالثة دلت الاية على انه لو لم
يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة والمعنى لا تؤاخذ الا بفعلك دون فعل غيرك فاذا
اديت فرضك لا تكلف بفرض غيرك واعلم ان الجهاد في حق غير الرسول من فروض الكفايات فما لم يغلب على الظن
انه يفيده لم يجب بخلاف الرسول عليه السلام فانه على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله والله يعصمك
من الناس وبدليل قوله ههنا عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وعسى من الله جزم فلزمه الجهاد وان
كان وحده ثم قال تعالى وحرض المؤمنين على القتال والمعنى ان الواجب على الرسول صلى الله عليه وسلم انما
هو الجهاد وتحريض الناس على الجهاد فاذا اتى بهذين الامرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من
كون غيره تاركا للجهاد شيء ثم قال تعالى عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وفيه مسائل المسألة الاولى عسى
حرف من حروف المقاربة وفيه ترج وطمع وذلك على الله محال والجواب عنه ان عسى معناها معنى الاطماع
وليس في الاطماع انه شك ويقين وقال بعضهم اطماع الكريم ايجاب المسألة الثانية الكف المنع والبأس
اصله المكروه يقال ما عليك من هذا الامر بأس اي مكروه ويقال بئس الشيء كذا اذا وصف بالرداءة وقوله
بعذاب بئيس اي مكروه والعذاب يسمى بأسا لكونه مكروها قال تعالى فمن ينصرنا من بأس الله فلما احسوا
بأسنا فلما راوا بأسنا قال المفسرون عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وقد كف بأسهم فقد بدا
لابي سفيان وقال هذا عام مجدب وما كان معهم زاد الا السويق فترك الذهاب الى محاربة رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى والله اشد بأسا واشد تنكيلا يقال نكلت بفلان اذا عاقبته عقوبة تنكل غيره
عن ارتكاب مثله من قولهم نكل الرجل عن الشيء اذا جبن عنه وامتنع منه قال تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها
وما خلفها وقال في اية الزنا جزاء بما كسبا نكالا من الله ويقال نكل فلان عن اليمين اذا خافه ولم يقدم
عليه اذا عرفت هذا فنقول الاية دالة على ان عذاب الله وتنكيله اشد من عذاب غيره ومن تنكيله واقل
الوجوه في بيان هذا التفاوت ان عذاب غير الله لا يكون دائما وعذاب الله دائم في الاخرة وعذاب
غير الله قد يتخلص منه وعذاب الله لا يقدر احد على الخلاص منه وايضا عذاب غير الله لا يكون الا من وجه واحد
وعذاب الله قد يصل الى جميع الاجزاء والابعاض والروح والبدن قوله تعالى من يشفع شفاعة حسنة يكن له
نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شيء مقيتا وفي الاية مسائل المسألة
الاولى اعلم ان في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوها الاول ان الله تعالى امر الرسول بان يحرض الامة على الجهاد
والجهاد من الاعمال الحسنة والطاعات الشريفة فكان تحريض النبي صلى الله عليه وسلم للامة على الجهاد
تحريضا منه على الفعل الحسن والطاعة الحسنة فبين تعالى في هذه الاية ان من يشفع شفاعة حسنة يكن له
نصيب منها والغرض منه بيان انه عليه السلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض اجرا عظيما
الثاني انه تعالى لما امره بتحريضهم على الجهاد وذكر انهم لو لم يقبلوا امره لم يرجع اليه من عصيانهم وتمردهم
عيب ثم بين في هذه الاية انهم لو اطاعوا وقبلوا هذا التكليف رجع اليه من طاعتهم خير كثير فكانه تعالى
قال للرسول حرضهم على الجهاد فان لم يقبلوا قولك لم يكن عليك من عصيانهم عقاب وان اطاعوك حصل لك
من طاعتهم ثواب عظيم فكان هذا ترغيبا من الله لرسوله في ان يجتهد في تحريض الامة على الجهاد والسبب
في انه عليه السلام كان يرجع اليه عند طاعتهم اجر عظيم وما كان يرجع اليه من معصيتهم شيء من الوزر
هو انه عليه السلام بذل الجهد في ترغيبهم في الطاعة وما رغبهم البتة في المعصية فلا جرم يرجع اليه
من طاعتهم اجر ولا يرجع اليه من معصيتهم وزر الثالث يجوز ان يقال انه عليه السلام لما كان يرغبهم
في القتال ويبالغ في تحريضهم عليه وكان بعض المنافقين يشفع الى النبي عليه السلام في ان ياذن لبعضهم
في التخلف عن الغزو فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين ان الشفاعة انما تحسن اذا كانت وسيلة
الى اقامة طاعة فاما اذا كانت وسيلة الى معصية كانت محرمة منكرة الرابع يجوز ان يكون بعض المؤمنين
رغب في الجهاد الا انه ما كان يجد اهبة الجهاد فصار غيره من المؤمنين شفيعا له الى مؤمن اخر ليعينه
في الجهاد فكانت هذه الشفاعة سعيا في اقامة الطاعة فرغب الله تعالى في مثل هذه الشفاعة وعلى
جميع الوجوه فالاية حسنة الاتصال بما قبلها المسألة الثانية الشفاعة ماخوذة من الشفع وهو ان
يصير الانسان نفسه شفيعا لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسألة فيها اذا عرفت هذا فنقول
في الشفاعة المذكورة في الاية وجوه الاول ان المراد منها تحريض النبي عليه السلام اياهم على الجهاد وذلك

لانه عليه السلام اذا كان يأمرهم بالغزو فقد جعل نفسه شفيعا لهم في تحصيل الاغراض المتعلقة بالجهاد
وايضا فالتحريض على الشيء عبارة عن الامر به لا على سبيل التهديد بل على سبيل الرفق والتلطف وذلك
يجري مجرى الشفاعة الثاني المراد به ما ذكرنا من ان بعض المنافقين كان يشفع لمنافق اخر في ان يأذن له
الرسول عليه السلام في التخلف عن الجهاد والمراد ان بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن اخر عند مؤمن ثالث
في ان يحصل له ما يحتاج اليه من الات الجهاد الثالث نقل الواحدي عن ابن عباس ما معناه ان الشفاعة الحسنة
ههنا هي ان يشفع ايمانه بالله بقتال الكفار والشفاعة السيئة ان يشفع كفره بمحبة الكفار وترك ايذائهم
الرابع قال مقاتل الشفاعة الى الله انما تكون بالدعاء واحتج بما روى ابو الدرداء عن النبي عليه السلام انه
قال من دعا لاخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال له الملك ولك مثل ذلك فهذا هو النصيب واما
الشفاعة السيئة فهي ما روي ان اليهود كانوا اذا دخلوا على النبي صلى الله عليه وسلم قالوا السام عليكم
والسام هو الموت فسمعت عائشة فقالت وعليكم السام واللعنة اتقول هذا للرسول عليه السلام فقال
عليه السلام قد علمت ما قالوا فقلت وعليكم فنزلت الاية الخامس قال الحسن ومجاهد والكلبي وابو زيد
المراد هو الشفاعة التي بين الناس بعضهم لبعض فما يجوز في الدين ان يشفع فيه فهو شفاعة حسنة وما
لا يجوز ان يشفع فيه فهو شفاعة سيئة ثم قال الحسن من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها اجر وان لم يشفع
لان الله تعالى يقول من يشفع ولم يقل من يشفع ويتأيد هذا بقوله صلى الله عليه وسلم اشفعوا تؤجروا
واقول هذه الشفاعة لا بد وان يكون لها تعلق بالجهاد والا صارت هذه الاية منقطعة عما قبلها وذلك
التعلق حاصل بالوجهين الاولين فاما الوجوه الثلاثة الاخيرة فان كان المراد قصر الاية عليها فذلك باطل والا
صارت هذه الاية اجنبية عما قبلها وان كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الاولين في اللفظ فهذا جائز
لان خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ المسألة الثالثة قال اهل اللغة الكفل هو الحظ ومنه قوله تعالى
يؤتكم كفلين من رحمته اي حظين وهو مأخوذ من قولهم كفلت البعير واكفلته اذا ادرت على سنامه كساء
وركبت عليه وانما قيل كفل واكتفل البعير لانه لم يستعمل كل الظهر انما استعمل نصيبا من الظهر قال ابن المظفر
لا يقال هذا كفل فلان حتى يكون قد هيئ لغيره مثله فان قيل لم قال في الشفاعة الحسنة يكن له منها نصيب
وقال في الشفاعة السيئة يكن له منها كفل وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة قلنا الكفل اسم للنصيب
الذي يكون اعتماد الانسان عليه وانما يقال كفل البعير لانك حميت ظهر البعير بذلك الكساء عن الافة
وحمى الراكب بدنه بذلك الكساء عن ان يماس ظهر البعير فيتأذى به ويقال للضامن كفيل وقال عليه السلام
انا وكفيل اليتيم كهاتين فثبت ان الكفل هو النصيب الذي عليه يعتمد الانسان في تحصيل مصالح نفسه ودفع
مفاسد نفسه فاذا ثبت هذا فقوله من يشفع شفاعة سيئة يكن له منها كفل اي يحصل له منها نصيب
يكون ذلك النصيب ذخيرة له في معاشه ومعاده والمقصود منه حصول ضد ذلك كقوله فبشرهم بعذاب
اليم والغرض منه التنبيه على ان الشفاعة المؤدية الى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب
عند الله تعالى ثم قال تعالى وكان الله على كل شيء مقيتا وفيه مسئلتان المسألة الاولى في المقيت قولان الاول
المقيت القادر على الشيء وانشد الزبير بن عبد المطلب • وذي ضغن كففت النفس عنه • وكنت على
اساءته مقيتا • وقال اخر • ليت شعري واشعرن اذا ما • قربوها منشورة ودعيت • الي الفضل ام علي اذا
حوسبت اني على الحساب مقيت • وانشد النضر بن شميل • تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة • فاني على ما ساءهم
لمقيت • الثاني المقيت مشتق من القوت يقال قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته واسم ذلك
الشيء هو القوت وهو الذي لا فضل له على قدر الحفظ فالمقيت هو الحفيظ الذي يعطي الشيء على قدر الحاجة
قال القفال واي المعنيين كان فالتأويل صحيح وهو انه تعالى قادر على ايصال النصيب والكفل من الجزاء الى الشافع
مثل ما يوصله الى المشفوع فيه ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا ينتقص بسبب ما يصل الى الشافع شيء
من جزاء المشفوع وعلى الوجه الثاني انه تعالى حافظ الاشياء شاهد عليها ولا يخفى عليه شيء من احوالها
فهو عالم بان الشافع يشفع في حق او باطل حفيظ عليه فيجازي كلا بما علمه منه المسألة الثانية انما قال
وكان الله على كل شيء مقيتا تنبيها على ان كونه قادرا على المقدورات صفة كانت ثابتة له من الازل وليست
صفة محدثة فقوله كان مطلقا من غير ان قيد ذلك بانه كان من وقت كذا وحال كذا يدل على انه كان حاصلا
من الازل الى الابد قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان الله كان على كل شيء حسيبا
في النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر المؤمنين بالجهاد امرهم ايضا بان الاعداء لو رضوا بالمسالمة فكونوا
انتم ايضا راضين بها فقوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها كقوله تعالى فان جنحوا للسلم
فاجنح لها الثاني ان الرجل في الجهاد كان يلقاه الرجل في دار الحرب وما يقاربها فيسلم عليه فقد لا يلتفت
الى سلامه عليه ويقتله وربما ظهر انه كان مسلما فمنع الله المؤمنين عنه وامرهم ان كل من يسلم عليهم و
يكرمهم بنوع من الاكرام فهم يقابلونه بمثل ذلك الاكرام او ازيد فانه ان كان كافرا لم يضر المسلم ان قابل
اكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام اما ان كان مسلما وقتله ففيه اعظم المضار والمفاسد وفيه مسائل
المسألة الاولى التحية تفعلة من حييت وكان في الاصل تحيية مثل توصية وتسمية والعرب تؤثر التفعلة
على التفعيل في ذوات الاربع نحو قوله وتصلية جحيم فثبت ان التحية اصلها التحيية ثم ادغموا الياء في الياء
المسألة الثانية اعلم ان عادة العرب قبل الاسلام انه اذا لقي بعضهم بعضا قالوا حياك الله واشتقاقه
من الحيوة كانه يدعو له بالحيوة فكانت التحية عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك الله فلما جاء الاسلام
ابدل ذلك بالسلام فجعلوا التحية اسما للسلام قال تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام ومنه قول
المصلي التحيات لله اي السلامة من الافات لله والاشعار ناطقة بذلك قال عنترة • حييت من طلل تقادم

وكذا القول في النصيب فاذا ادرت فلو نقل له كفل ولا نصيب ع

اي عرف ما عملت من سوء لان كل انسان على نفسه بصيرة • كذا في الصحاح في شرح هذا البيت وعلى هذا يشبه ان الكناية في قربوها راجعة الى صحيفة اعمال الشاعر ك

عهده • وقال اخر • انا محيوك يا سلمى فحيينا • وان سقيت كرام الناس فاسقينا • واعلم ان قول القائل لغيره السلام عليك اتم واكمل من قوله
حياك الله وبيانه من وجوه الاول ان الحي اذا كان سليما كان حيا لا محالة وليس اذا كان حيا كان سليما
فقد يكون حيوته مقترنة بالافات والبليات فثبت ان قوله السلام عليك اكمل من قوله حياك الله
الثاني ان السلام اسم من اسماء الله تعالى فالابتداء بذكر الله او بصفة من صفاته الدالة على انه يريد
ابقاء السلامة على عباده اكمل من قوله حياك الله الثالث ان قول الانسان لغيره السلام عليك بشارة
منه له بالسلامة وقوله حياك الله لا يفيد ذلك فكان هذا اكمل ومما يدل على فضيلة السلام القران
والاحاديث والمعقول اما القران فاعلم ان الله تعالى سلم على المؤمن في اثني عشر موضعا واولها انه سلم عليك
في الازل الازلي انه قال في وصف ذاته الملك القدوس السلام وثانيها انه سلم على نوح وجعل لك
من ذلك السلام نصيبا فقال يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك والمراد منه
امة محمد عليه السلام وثالثها سلم عليك على لسان جبريل فقال تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم
من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر قال المفسرون انه عليه السلام خاف على امته ان يصيروا مثل امة موسى
وعيسى عليهما السلام فقال الله تعالى لا تهتم لذلك فاني وان اخرجتك من الدنيا الا اني جعلت جبريل
خليفة لك ينزل الى امتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام مني ورابعها سلم عليك على لسان موسى حيث
قال والسلام على من اتبع الهدى فاذا كنت متبع الهدى وصل سلام موسى اليك وخامسها سلم عليك
على لسان محمد عليه السلام وقال الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وكل من هداه الله للاسلام
فقد اصطفاه كما قال ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وسادسها امر محمدا بالسلام عليك
على سبيل المشافهة فقال واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم وسابعها امرك بان تسلم
بالتسليم عليك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها وثامنها سلم عليك على لسان
ملك الموت فقال الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم قيل ان ملك الموت يقول في اذن المسلم
السلام يقرئك السلام ويقول اجبني فاني مشتاق اليك واشتاقت الجنات والحور العين اليك
فاذا سمع المؤمن هذه البشارة يقول لملك الموت لابد للبشير مني هدية ولا هدية اعز مني من روحي فاقبض
روحي هدية لك وتاسعها السلام من الارواح الطاهرة المطهرة قال تعالى فاما ان كان من اصحاب اليمين
فسلام لك من اصحاب اليمين وعاشرها سلم الله عليك على لسان رضوان خازن الجنة قال تعالى وسيق الذين
اتقوا ربهم الى الجنة زمرا الى قوله وقال لهم خزنتها سلام عليكم والحادي عشر اذا دخلوا الجنة فالملائكة
يزورونهم ويسلمون عليهم ثم قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار
الثاني عشر السلام من الله تعالى من غير واسطة وهو قوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله سلام قولا من
رب رحيم • وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لان المخلوق لا يبقى عند تجلي نور الخالق الوجه الثاني من
الدلائل القرانية الدالة على فضل السلام ان اشد الاوقات حاجة الى السلامة والكرامة ثلاثة اوقات
وقت الابتداء ووقت الموت ووقت البعث والله تعالى لما اكرم يحيى عليه السلام فانما اكرمه بان وعده
السلام في هذه الاوقات الثلاثة فقال وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا وعيسى
عليه السلام ذكر ذلك ايضا فقال والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا الوجه الثالث
انه تعالى لما ذكر تعظيم محمد صلى الله عليه وسلم قال ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين
امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يروى في التفسير ان اليهود كانوا اذا دخلوا قالوا السام عليك
فحزن الرسول صلى الله عليه وسلم فبعث الله جبريل عليه السلام فقال ان كان اليهود يقولون السام
عليك فانا اقول سرادقات الجلال السلام عليك وانزل قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي
يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما واما ما يدل من الاخبار على فضيلة السلام فما روى ان
عبد الله بن سلام قال لما سمعت بقدوم الرسول صلى الله عليه وسلم دخلت في غمار الناس فاول ما سمعت
منه يا ايها الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة
بسلام • واما ما يدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه الاول قالوا تحية النصارى وضع اليد
على الفم وتحية اليهود بعضهم لبعض الاشارة بالاصابع وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب بعضهم لبعض
ان يقول حياك الله وللملوك ان يقول انعم صباحا وتحية المسلمين بعضهم لبعض ان يقول السلام عليكم
ورحمة الله وبركاته ولا شك ان هذه التحية اشرف التحيات واكرمها الثاني ان السلام مشعر بالسلامة
عن الافات ولا شك ان السعي في تحصيل الصون عن الضرر اولى من السعي في تحصيل النفع الثالث ان
الوعد بالنفع قد يقدر الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر واما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا
عليه لا محالة والسلام يدل عليه فثبت ان السلام افضل انواع التحية المسألة الثالثة من الناس من قال
من دخل بيتا وجب عليه ان يسلم على الحاضرين واحتج عليه بوجوه الاول قوله فاذا دخلتم بيوتا فسلموا
على اهلها وقال عليه السلام افشوا السلام والامر للوجوب الثاني انه من دخل على انسان كان كالطالب
له ثم المدخول عليه لا يعلم انه يطلبه لخير او شر فاذا قال السلام عليك فقد بشره بالسلامة وامنه
من الخوف وازالة الضرر عن المسلم واجب قال عليه السلام المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه
فوجب ان يكون السلام واجبا الثالث ان السلام من شعائر الاسلام واظهار شعائر الاسلام واجب
واما المشهور فهو ان السلام سنة وهو قول ابن عباس والنخعي اما الجواب عن السلام فقد اجمعوا على
وجوبه ويدل عليه وجوه الاول قوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الثاني ان ترك
الجواب اهانة والاهانة ضرر والضرر حرام المسألة الرابعة منتهى الامر في السلام ان يقال السلام عليكم

تمامه من معلقته • ويحل عبلة بالجواء واهلنا • بالحزن فالصمان فالمتثلم • حييت من طلل تقادم عهده • اقوى واقفر بعد ام الهيثم • عبلة اسم معشوقته وام الهيثم كنيتها والاقواء والاقفار الخلاء يقول حييت من جملة الاطلال اي خصصت بالتحية من بينها • زوزني

وامم ممن معهم

ورحمة الله وبركاته بدليل ان هذا القدر هو الوارد في التشهد واعلم انه تعالى قال فحيوا باحسن منها او ردوها فقال العلماء الاحسن هو ان المسلم اذا قال السلام عليك زيد في جوابه الرحمة وان ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه البركة وان ذكر الثلاثة في الابتداء اعادها في الجواب روى ان رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا رسول الله فقال عليه السلام وعليك السلام ورحمة الله واخر قال السلام عليك ورحمة الله فقال وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وجاء ثالث وقال السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال عليه السلام وعليك فقال الرجل نقصتني فاين قول الله تعالى فحيوا باحسن منها فقال عليه السلام انك ما تركت لي فضلا فرددت عليك ما ذكرت المسئلة الخامسة المبتدي يقول السلام عليكم والمجيب يقول وعليكم السلام هذا هو الترتيب الحسن والذي خطر بالبال فيه انه اذا قال السلام عليكم كان الابتداء واقعا بذكر الله فاذا قال المجيب وعليكم السلام كان الاختتام واقعا بذكر الله وهذا يطابق قوله هو الاول والاخر وايضا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله فانه يرجى ان يكون ما وقع بينهما يصير مقبولا ببركته كما في قوله اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فلو خالف المبتدي فقال وعليكم فقد خالف السنة فالاولى للمجيب ان يقول وعليكم السلام لان الاول لما ترك الافتتاح بذكر الله فههنا لا يليق ان يترك الاختتام بذكر الله المسئلة السادسة ان شاء قال سلام عليكم وان شاء قال السلام عليكم قال تعالى في حق نوح عليه السلام يا نوح اهبط بسلام منا الاية وقال عن الخليل قال سلام عليك سأستغفر لك ربي وقال في قصة لوط قالوا سلاما قال سلام وقال في يحيى وسلام عليه وقال عن محمد صلى الله عليه وسلم قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وقال عن الملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال رب العزة سلام قولا من رب رحيم وقال فقل سلام عليكم واما بالالف واللام فقوله عن موسى عليه السلام فارسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع الهدى وقال عيسى عليه السلام والسلام علي يوم ولدت فثبت ان الكل جائز واما في التحليل من الصلوة فلا بد من الالف واللام بالاتفاق واختلفوا في سائر المواضع ان التنكير افضل ام التعريف فقيل التنكير افضل ويدل عليه وجوه الاول ان لفظ السلام على سبيل التنكير اكثر في القرآن فكان افضل الثاني ان كل ما ورد من الله ومن الملائكة والمؤمنين فقد ورد بالتنكير على ما عددناه في الايات واما بالالف واللام فانما ورد في تسليم الانسان على نفسه قال موسى والسلام على من اتبع الهدى وقال عيسى عليه السلام والسلام علي يوم ولدت الثالث وهو معنى معقول ان لفظ السلام بالالف واللام يدل على اصل الماهية والتنكير يدل على الماهية مع وصف الكمال فكان هذا اولى المسئلة السابعة قال عليه السلام السنة ان يسلم الراكب على الماشي وراكب الفرس على راكب الحمار والصغير على الكبير والاقل على الاكثر والقائم على القاعد واقول اما الاول فلوجهين الاول ان الراكب اكثر هيبة فسلامه يفيد زوال الخوف والثاني ان التكبر به اليق فامر بالابتداء بالتسليم كسرا لذلك التكبر واما ان القائم يسلم على القاعد فلانه هو الذي وصل اليه فلا بد وان يفتتح هذا الوصول بالخير المسئلة الثامنة السنة في السلام الجهر لانه اقوى في ادخال السرور في القلب المسئلة التاسعة السنة في السلام الافشاء والتعميم لان التخصيص يوحش المسئلة العاشرة المصافحة عند السلام عادة الرسول صلى الله عليه وسلم قال عليه السلام اذا تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما يتحات ورق الشجر المسئلة الحادي عشر قال ابو يوسف من قال لاخر اقرأ مني فلانا السلام وجب عليه ان يفعل المسئلة الثانية عشر اذا استقبلك رجل واحد فقل سلام عليكم واقصد الرجل والملكين فانك اذا سلمت عليهما ردا السلام عليك ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله المسئلة الثالثة عشر اذا دخلت بيتا خاليا فسلم وفيه وجوه الاول انك تسلم من الله على نفسك والثاني انك تسلم على من فيه من مؤمني الجن الثالث انك تطلب السلامة ببركة السلام ممن في البيت من الشياطين والموذيات المسئلة الرابعة عشر السنة ان يكون المبتدي بالسلام على الطهارة وكذا المجيب روى ان واحدا سلم على الرسول عليه السلام وهو كان في قضاء الحاجة فقام وتيمم ثم رد السلام المسئلة الخامسة عشر السنة اذا التقى الانسانان ان يبتدرا بالسلام اظهارا للتواضع المسئلة السادسة عشر لنذكر المواضع التي لا يسلم فيها وهي ثمانية الاول روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تبتدئوا اليهود بالسلام وعن ابي حنيفة انه قال لا تبتدئه بسلام في كتاب ولا في غيره وعن ابي يوسف لا تسلم عليهم ولا تصافحهم واذا دخلت فقل السلام على من اتبع الهدى ورخص بعض العلماء في ابتداء السلام عليهم اذا دعت الحاجة الى ذلك حاجة اما اذا سلموا علينا فقال اكثر العلماء ينبغي ان يقال وعليك والاصل فيه انهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول عليه السلام السام عليك فكان النبي عليه السلام يقول وعليكم فجرت السنة بذلك ثم ههنا تفريع وهو انا اذا قلنا لهم وعليكم السلام فهل يجوز ذكر الرحمة فيه قال الحسن يجوز ان يقال للكافر وعليكم السلام ولكن لا يقال ورحمة الله لانها استغفار وعن الشعبي انه قال لنصراني وعليك السلام ورحمة الله فقيل له في ذلك فقال اليس في رحمة الله تعالى يعيش الثاني اذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب فلا ينبغي ان يسلم لاشتغال الناس بالاستماع فان سلم فرد بعضهم فلا باس ولو اقتصروا على الاشارة كان احسن الثالث من دخل الحمام فرأى الناس متزرين سلم عليهم وان لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم الرابع الاولى ترك السلام على القارئ لانه اذا اشتغل بالجواب يقطع عليه التلاوة فكذلك القول فيمن كان مشتغلا برواية الحديث ومذاكرة العلم الخامس لا يسلم على المشتغل بالاذان والاقامة للعلة التي ذكرناها السادس قال ابو يوسف لا يسلم على لاعب النرد ولا على المغني ومطير الحمام وفي معناه كل من كان مشتغلا بنوع معصية السابع لا يسلم على من كان مشتغلا بقضاء الحاجة مر على الرسول عليه السلام رجل وهو يقضي حاجته فسلم عليه فقام الرسول عليه السلام الى الجدار فتيمم ثم رد الجواب فقال

لولا اني

لولا اني خشيت ان يقولوا سلمت عليه فلم يرد الجواب والا لما اجبتك اذا رأيتني على هذه الحالة فلا تسلم علي فانك ان سلمت لم ارد عليك الثامن اذا دخل الرجل بيته سلم على امرأته فان حضرت هناك اجنبية لم يسلم عليها المسئلة السابعة عشر في احكام الجواب وهي ثمانية الاول رد الجواب واجب لقوله تعالى فاذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ولان ترك الجواب اهانة وضرر وحرام وعن ابن عباس ما من رجل يمر على قوم من المسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه الا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة الثاني رد الجواب فرض على الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين والاولى للكل ان يذكروا الجواب اظهارا للاكرام ومبالغة فيه الثالث انه واجب على الفور فان اخر حتى انقضى الوقت فات فان اجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا الرابع اذا ورد عليه سلام في كتاب فجوابه بالكتبة ايضا واجب لقوله تعالى فاذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الخامس اذا قال السلام عليكم فالجواب ان يقول وعليكم السلام الا ان السنة ان يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله فحيوا باحسن منها اما اذا قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فظاهر الاية يقتضي انه لا يجوز الاقتصار على مجرد قوله وعليكم السلام السادس روى عن ابي حنيفة انه قال لا يجهر بالرد يعني الجهر الكثير السابع اذا سلمت المرأة الاجنبية عليه وكان يخاف في رد الجواب عليها تهمة او فتنة لم يجب الرد بل الاولى ان لا يفعل الثامن حيث قلنا انه لا يسلم فلو سلم لم يجب عليه الرد لانه اتى بفعل منهي عنه فكان وجوده كعدمه المسئلة الثامنة عشر اعلم ان لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الاكرام فجميع انواع الاكرام تدخل تحت لفظ التحية اذا عرفت هذا فنقول قال ابو حنيفة رضي الله عنه من وهب لغير ذي
له الرجوع
رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب فاذا اثاب منها فلا رجوع له فيها وقال الشافعي رضي الله عنه في حق الولد وليس له الرجوع في حق الاجنبي احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على صحة قول ابي حنيفة بان قوله فاذا حييتم بتحية يدخل فيه التسليم ويدخل الهبة ومقتضاه وجوب الرد اذا لم يصر مقابلا بالاحسن فاذا لم يثبت الوجوب فلا اقل من الجواز قال الشافعي هذا الامر محمول على الندب بدليل انه لو اثيب بما هو اقل منه سقط حكمه بالاجماع مع ان ظاهر الاية يقتضي ان يثاب بالاحسن ثم احتج الشافعي على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر عن النبي عليه السلام انه قال لا يحل لرجل يعطي عطية او يهب هبة فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطي ولده قال وهذا نص في ان هبة الاجنبي يحرم الرجوع فيها وهبة الولد يجوز الرجوع فيها ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء حسيبا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في الحسيب قولان الاول انه بمعنى المحاسب على العمل كالاكيل والشريب والجليس بمعنى المواكل والمشارب والمجالس الثاني انه بمعنى المكافي في قولهم حسبي كذا اي كاف ومنه قوله تعالى حسبي الله المسئلة الثانية المقصود منه الوعيد فانا بينا ان الواحد منهم فكان يسلم على الرجل المسلم ثم ان ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله بل ربما قتله طمعا منه في سلبه فالله تعالى زجر عن ذلك فقال فاذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها واياكم وان تتعرضوا له بالقتل ثم قال ان الله كان على كل شيء حسيبا اي هو محاسبكم على كل اعمالكم وكاف في ايصال جزاء اعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من اهدارها قوله تعالى الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه ومن اصدق من الله حديثا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انا بينا ان المقصود من قوله فاذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها ان لا يصير الرجل المسلم مقتولا ثم انه تعالى اكد ذلك بالوعيد في قوله ان الله كان على كل شيء حسيبا وبالغ في تاكيد ذلك الوعيد بهذه الاية فبين في هذه الاية ان التوحيد والعدل متلازمان بقوله الله لا اله الا هو اشارة الى التوحيد وقوله ليجمعنكم اشارة الى العدل وهو كقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وكقوله في طه انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلوة لذكري وهو اشارة الى التوحيد ثم قال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وهو اشارة الى العدل فكذا في هذه الاية بين انه يجب في حكمته وعدله ان يجمع الاولين والاخرين في عرصة القيمة فينتصف للمظلومين من الظالمين ولا شك انه تهديد شديد الثاني كانه تعالى يقول من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه واكرموه وعاملوه بناء على الظاهر فان البواطن انما يعرفها الله الذي لا اله الا هو انما تنكشف بواطن الخلق للخلق يوم القيمة المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قوله لا اله الا هو اما خبر للمبتدأ واما اعتراض والخبر ليجمعنكم والله اما القسم والتقدير والله ليجمعنكم المسئلة الثالثة لقائل ان يقول لم لم يقل ليجمعنكم في يوم القيمة فالجواب من وجهين الاول المراد ليجمعنكم في الموت والقبور الى يوم القيمة الثاني التقدير ليضمنكم الى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بان يجمعكم فيه المسئلة الرابعة قال الزجاج يجوز ان يقال سميت القيمة قيمة لان الناس يقومون من قبورهم ويجوز ايضا ان يقال سميت بهذا الاسم لانهم يقومون للحساب قال تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين فعلى هذا صاحب
الناس
القيامة والقيام كالطلابة والطلاب المسئلة الخامسة اعلم ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى اثبت ان القيمة سيوجد لا محالة وجعل الدليل على ذلك مجرد اخباره تعالى عنه وحكم بان اخباره حق وصدق وذلك لان المسائل الاصولية على قسمين منها ما يكون العلم بصحة النبوة يكون محتاجا الى العلم بصحته ومنها ما لا يكون كذلك والاول مثل علمنا بافتقار العالم الى الصانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات فان ما لم يعلم انه كذلك لم يعلم صدق الانبياء عليهم السلام فكل مسئلة هذا شانها فانه يمتنع اثباتها بالقرآن والاخبار والا وقع الدور واما القسم الثاني وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن اثباته بكلام الله وباخباره ومعلوم ان قيام القيمة كذلك فلا جرم امكن اثباته بالقرآن وبكلام الله فثبت ان الاستدلال على قيام القيمة باخبار الله عنه استدلال صحيح المسئلة السادسة ومن اصدق من الله حديثا استفهام على سبيل الانكار والمقصود منه بيان انه يجب كونه تعالى صادقا وان

وان الكذب والخلف على الله تعالى محال اما المعتزلة فقد بنوا ذلك على اصلهم وهو انه تعالى عالم بقبح الكذب وعالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك استحال ان يكذب انما قلنا انه عالم بقبح الكذب وعالم بكونه غنيا عنه لان الكذب قبيح لكونه كذبا والله تعالى غير محتاج الى شيء اصلا وثبت انه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه تعالى عالما بهذين الامرين واما ان كل من كان كذلك استحال ان يكذب فهو ظاهر لان الكذب جهة صرف لا جهة دعاء فاذا خلا عن معارض الحاجة بقي صارفا محضا فيمتنع صدور الكذب عنه واما اصحابنا فدليلهم انه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما لامتنع زوال الكذب لامتناع العدم على القديم ولو امتنع زوال كذبه لامتنع كونه صادقا لان وجود احد الضدين يمنع وجود ضده الاخر فلو كان كاذبا يمتنع ان يصدق لكنه غير ممتنع لانا نعلم بالضرورة ان كل من علم شيئا فانه لا يمتنع ان يحكم عليه بحكم مطابق للمحكوم عليه والعلم بهذه الصحة ضروري واذا كان امكان الصحة قائما كان امتناع الكذب حاصلا لا محالة فثبت انه لابد من القطع بكونه تعالى صادقا المسئلة السابعة استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان كلام الله تعالى محدث قالوا لانه تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الاية وفي قوله الله نزل احسن الحديث والحديث هو الحادث او المحدث وجوابنا عنه انكم انما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحرف والصوت ونحن لا ننازع في حدوثه وانما الذي ندعي قدمه هو شيء اخر غير هذه الحروف والاصوات والاية لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق بيننا وبينكم اما منا فظاهر واما منكم فانكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والاصوات فكيف يمكنكم ان تقولوا بدلالة هذه الاية على حدوثه

قوله تعالى فما لكم في المنافقين فئتين والله اركسهم بما كسبوا اتريدون ان تهدوا من اضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا

اعلم ان هذا نوع اخر من احوال المنافقين ذكره تعالى ههنا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول انها نزلت في قوم قدموا على النبي عليه السلام مسلمين فاقاموا بالمدينة ما شاء الله تعالى ثم قالوا يا رسول الله نريد ان نخرج الى الصحراء فاذن لنا فيه فاذن لهم فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم فقال بعضهم لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا وقال قوم هم مسلمون وليس لنا ان ننسبهم الى الكفر الى ان يظهر امرهم فبين تعالى نفاقهم في هذه الاية الثاني نزلت الاية في قوم اظهروا الاسلام بمكة وكانوا يعينون المشركين على المسلمين فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا فنزلت هذه الاية وهو قول ابن عباس وقتادة والثالث نزلت الاية في الذين تخلفوا يوم احد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فاختلف اصحاب الرسول عليه السلام فمنهم فرقة تقول كفروا واخرون قالوا لم يكفروا فنزلت هذه الاية وهو قول زيد بن ثابت ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال في نسق الاية ما يقدح فيه فانهم من اهل مكة وهو قوله تعالى ولا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله الرابع نزلت الاية في قوم ضلوا واخذوا اموال المشركين وانطلقوا بها الى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم فنزلت الاية وهو قول عكرمة الخامس هم العرنيون الذين اغاروا وقتلوا يسارا مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم السادس قال ابن زيد نزلت في اهل الافك المسئلة الثانية في معنى الاية وجهان الاول فئتين نصب على الحال كقولك ما لك قائما اي ما لك في حال القيام وهذا قول سيبويه الثاني انه نصب على انه خبر صار والتقدير وما لكم صرتم في المنافقين فئتين وهو استفهام على سبيل الانكار اي لم تختلفون في كفرهم مع ان دلائل كفرهم ونفاقهم ظاهرة جلية فليس لكم ان تختلفوا فيه بل يجب ان تقطعوا بكفرهم المسئلة الثالثة قال الحسن انما سماهم الله منافقين وان اظهروا الكفر لانهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل والمراد بقوله فئتين ما بينا ان فرقة منهم كانت تميل اليهم وتذب عنهم وتواليهم وفرقة تباينهم وتعاديهم فنهوا عن ذلك وامروا بان يكونوا على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير ثم انه تعالى اخبر عن كفرهم فقال والله اركسهم بما كسبوا وفيه مسائل المسئلة الاولى الركس رد الشيء من اخره الى اوله فالركس والنكس والمركوس والمنكوس واحد ومنه يقال للروث الركس لانه رد الى حالة خسيسة وهي حالة النجاسة ويسمى رجيعا لهذا المعنى ايضا وفيه لغتان ركسهم واركسهم فارتكسوا اي ارتدوا قال امية شعر فاركسوا في جحيم النار انهم كانوا عصاة وقالوا الافك والزورا المسئلة الثانية معنى الاية انه ردهم الى احكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا اي بما اظهروا من الارتداد بعد ما كانوا على النفاق وذلك ان المنافق ما دام يكون متمسكا في الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل الى قتله فاذا اظهر الكفر فحينئذ يجري عليه الاحكام المذكورة المسئلة الثالثة قرأ ابي بن كعب وعبد الله بن مسعود والله ركسهم وقد ذكرنا ان اركس وركس لغتان ثم قال اتريدون ان تهدوا من اضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا قالت المعتزلة المراد من قوله اضل الله ليس هو انه خلق الضلال فيهم للوجوه المشهورة ولانه تعالى قال قبل هذه الاية والله اركسهم بما كسبوا فبين تعالى انه انما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم وذلك ينفي القول بان ضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله من اضل الله على وجوه الاول المراد منه انه تعالى حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضلله بمعنى انه حكم به واخبر عنه الثاني ان المعنى اتريدون ان تهدوا الى الجنة من اضله الله عن طريق الجنة وذلك لانه تعالى يضل الكفار يوم القيمة عن الاهتداء الى طريق الجنة الثالث ان يكون هذا الاضلال مفسرا بمنع الالطاف واعلم انا قد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه ثم نقول هب انها صحيحة ولكنه تعالى لما اخبر عن كفرهم وضلالهم وانهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الاشكال لان انقلاب علم الله محال والمفضي الى المحال محال ومما يدل على ان المراد من الاية انه تعالى اضلهم عن الدين قوله تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا والمؤمنون في الدنيا انما كانوا يريدون من المنافقين الايمان ويحتالون في ادخالهم فيه ثم قال تعالى فلن تجد له

ولو كان كذبه قديما

الصدق

ان تهدوا

ومن يضلل الله

سبيلا

سبيلا فوجب ان يكون معناه انه تعالى لما اضلهم عن الايمان امتنع ان يجد المخلوق سبيلا في ادخاله في الايمان هذا ظاهر ثم قال تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انه تعالى لما قال في هذه الاية اتريدون ان تهدوا من اضل الله وكان ذلك استفهاما على سبيل الانكار قرر ذلك الاستبعاد بان قال انهم بلغوا في الكفر الى انهم يتمنون ان تصيروا ايها المسلمون كفارا فلما بلغوا في تعصبهم في الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون في ايمانهم المسئلة الثانية قوله فتكونون سواء رفع بالنسق على يكفرون والمعنى ودوا لو تكفرون ولو تكونون فالفاء عاطفة ولا يجوز ان يجعل ذلك جوابا للتمني ولو اراد ذلك لكان نصبا ومثله قوله ودوا لو تدهن فيدهنون ولو قيل فيدهنوا على الجواب لكان ذلك جائزا في الاعراب ومثله ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون ومعنى قوله فتكونون سواء اي في الكفر والمراد فتكونون انتم وهم سواء الا انه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم ثم انه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم في ذلك الكفر فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله وفيه مسائل المسئلة الاولى دلت الاية على انه لا يجوز موالاة الكفار المشركين والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والالحاد وهذا متاكد بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء والسبب فيه ان اعز الاشياء واعظمها عند جميع الخلق هو الدين لان ذلك هو الامر الذي به يتقرب الى الله تعالى ويتوسل به الى طلب السعادة في الاخرة واذا كان كذلك كانت العداوة الحاصلة بسببه اعظم انواع العداوة واذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية في الموضع الذي يكون اعظم موجبات العداوة حاصلا فيه المسئلة الثانية قوله فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا قال ابو بكر الرازي التقدير حتى يسلموا ويهاجروا لان الهجرة في سبيل الله لا تكون الا بعد الاسلام فدلت الاية على ايجاب الهجرة بعد الاسلام وانهم وان اسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة الا بعد الهجرة ونظيره قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا واعلم ان هذا التكليف انما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال عليه السلام انا بريء من كل مسلم اقام بين اظهر المشركين وانا بريء من كل مسلم مع مشرك فكانت الهجرة واجبة الى حين فتح مكة ثم نسخ فرض الهجرة روى طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية وروي عن الحسن ان حكم الاية ثابت في كل من اقام في دار الحرب فراى فرض الهجرة الى دار الاسلام قائما المسئلة الثالثة اعلم ان الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر الى دار الاسلام واخرى تحصل بالانتقال عن اعمال الكفار الى اعمال المسلمين قال عليه السلام المهاجر من هجر ما نهى الله عنه قال المحققون الهجرة في سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مأموراته وفعل منهياته ولما كان كل هذه الامور معتبرا لا جرم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول الكل فقال حتى يهاجروا في سبيل الله فانه تعالى لم يقل حتى يهاجروا من دار الكفر بل قال حتى يهاجروا في سبيل الله وذلك يدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة بل قيده بكونه في سبيل الله فانه ربما كانت الهجرة من دار الكفر الى دار الاسلام ومن شعار الكفر الى شعار الاسلام لغرض من اغراض الدنيا انما المعتبر وقوع تلك الهجرة لاجل امر الله تعالى ثم قال تعالى فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا والمعنى فان اعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة فخذوهم اذا قدرتم عليهم فاقتلوهم اينما وجدتموهم في الحل والحرم ولا تتخذوا منهم في هذه الحالة وليا يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا ينصركم على اعدائكم واعلم انه تعالى لما امر بقتل هؤلاء الكفار استثنى عنه موضعين الاول قوله تعالى

الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق او جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا ستجدون اخرين يريدون ان يامنوكم ويامنوا قومهم كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا

فيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله يصلون قولان الاول ينتهون اليهم ويتصلون بهم والمعنى ان من دخل في عهد من كان داخلا في عهدكم قال القفال وقد يدخل في الاية ان يقصد قوم حضرة الرسول عليه السلام فيتعذر عليهم ذلك المطلوب فيلتجئوا الى قوم بينهم وبين المسلمين عهد الى ان يجدوا السبيل اليه والقول الثاني ان قوله تعالى يصلون معناه ينتسبون وهذا ضعيف لان اهل مكة اكثرهم كانوا متصلين بالرسول عليه السلام من جهة النسب مع انه عليه السلام كان قد اباح دم الكفار منهم المسئلة الثانية اختلفوا في ان القوم الذين كان بينهم وبين الرسول عهد منهم قال بعضهم هم الاسلميون فانه كان بينهم وبين الرسول صلى الله عليه وسلم عهد فانه عليه السلام وادع وقت خروجه الى مكة هلال بن عويمر الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه وعلى ان كل من وصل الى هلال ولجأ اليه فله من الجوار مثل ما لهلال وقال ابن عباس هم بنو بكر بن زيد مناة وقال مقاتل هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناف واعلم ان ذلك يتضمن بشارة عظيمة لاهل الايمان لانه تعالى لما رفع السيف عن من التجأ الى المسلمين فبان يدفع العذاب في الاخرة عن من التجأ الى محبة الله ومحبة رسول الله كان اولى الموضع الثاني في الاستثناء ثم قال تعالى او جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم فالقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله او جاؤكم يحتمل ان يكون عطفا على صلة الذين والتقدير الا الذين يتصلون بالمعاهدين والذين حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ويحتمل ان يكون عطفا على صفة قوم والتقدير الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم عهد او يصلون الى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم والاول اولى لوجهين الاول قوله تعالى فان اعتزلوكم ولم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وانما ذكر هذا بعد قوله فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم وهذا يدل على ان السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال

ودوا لو تكونون

معهم فقال

فهم ايضا داخلون في عهدكم صح

وهذا انما يتمشى على الاحتمال الاول فاما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك التعرض لهم هو الاتصال بمن يترك
القتال الثاني ان جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض اولى من جعل الاتصال بمن يترك القتال سببا لترك التعرض لان
على ان التقدير الاول يكون ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض وعلى السبب الثاني يصير سببا بعيدا المسئلة
الثانية قوله حصرت صدورهم معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون ولا يريدون
قتالهم لانهم اقاربكم واختلفوا في موضع قوله حصرت صدورهم ذكروا وجوها الاول انه في موضع الحال باضمار
قد وذلك لان قد تقرب الماضي من الحال الا ترى انهم يقولون قد قامت الصلوة ويقال اتاني فلان ذهب عقله اي
اتاني فلان قد ذهب عقله وتقدير الاية اوجاؤكم حال ما قد حصرت صدورهم الثاني انه خبر بعد خبر كانه قال
اوجاؤكم ثم اخبر بعده فقال حصرت صدورهم وعلى هذا التقدير يكون قوله حصرت صدورهم بدلا من جاؤكم
قوما حصرت صدورهم اوجاؤكم رجالا حصرت صدورهم فعلى هذا التقدير قوله حصرت صدورهم نصب لانه صفة الثالث ان يكون التقدير جاؤكم
لموصوف منصوب على الحال الا انه حذف الموصوف المنتصب على الحال واقيمت صفته مقامه وقوله ان يقاتلوكم
او يقاتلوا قومهم معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لكم المسئلة الثالثة
اختلفوا في ان الذين استثناهم الله اهم من الكفار او من المؤمنين فقال الجمهور هم من الكفار والمعنى انه تعالى
اوجب قتل الكفار الا اذا كانوا معاهدين او تاركين للقتال فانه لا يجوز قتلهم وعلى هذا التقدير فالقول
بالنسخ لازم لان الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله قال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اوجب الهجرة على
كل من اسلم استثنى من له عذر فقال الا الذين يصلون وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة
الا انه كان في طريقهم من الكفار ما لم يجدوا طريقا اليه خوفا من اولئك الكفار فصاروا الى قوم بين المسلمين
وبينهم عهد واقاموا عندهم الى ان يمكنهم الخلاص واستثنى بعد ذلك من صار الى الرسول ولا يقاتل الرسول
صلى الله عليه وسلم ولا اصحابه رضوان الله عليهم اجمعين لانه يخاف الله فيه ولا يقاتل الكفار ايضا لانهم
اقاربه او لانه بقي اولاده وازواجه بينهم فيخاف لو قاتلهم ان يقتلوا اولاده واصحابه فهذان الفريقان
لا يحل قتالهم وان كانوا لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار المسئلة الرابعة قوله ولو شاء الله لسلطهم
عليكم التسليط في اللغة ماخوذ من السلاطة وهي الحدة والمقصود منه انه تعالى من على المسلمين بكف
باس المعاهدين والمعنى ان ضيق صدورهم عن قتالكم انما هو لاجل ان الله تعالى قذف الرعب في قلوبهم
ولو انه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم قال اصحابنا هذا يدل على انه لا يقبح من الله هو
تسليط الكافر على المؤمن وتقويته عليه واما المعتزلة فقد اجابوا عنه من وجهين الاول قال الجبائي قد بينا
ان القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مؤمنون لا كافرون وعلى هذا فمعنى الاية ولو شاء الله لسلطهم عليكم
بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن انفسهم ان اقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم الثاني قال الكعبي انه تعالى اخبر انه
لو شاء لفعل وهذا لا يفيد الا انه تعالى قادر على الظلم وهذا مذهبنا الا انا نقول انه تعالى لا يفعل الظلم وليس في الاية
دلالة على انه شاء ذلك واراده المسئلة الخامسة اللام في قوله فلقاتلوكم جواب لو على التكرير او البدل على تأويل
ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم قال صاحب الكشاف وقرئ فلقتلوكم بالتخفيف والتشديد
ثم قال تعالى فان اعتزلوكم اي فان لم يتعرضوا لكم والقوا اليكم السلم اي الانقياد والاستسلام وقرئ بسكون
اللام مع فتح السين فما جعل الله لكم عليهم سبيلا فما اذن لكم في اخذهم وقتلهم واختلف المفسرون
فقال بعضهم الاية منسوخة باية السيف وهي قوله اقتلوا المشركين وقال قوم انها غير منسوخة اما الذين حملوا
الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم واما الذين حملوه على الكافرين فقال الاصم اذا حملنا الاية على
المعاهد فكيف يمكن ان يقال انها منسوخة ثم قال تعالى ستجدون اخرين يريدون ان يامنوكم ويامنوا قومهم
كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها قال المفسرون هم قوم من اسد وغطفان كانوا اذا اتوا المدينة اسلموا وعاهدوا
وغرضهم ان يامنوا المسلمين فاذا رجعوا الى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم كلما ردوا الى الفتنة كلما دعاهم
قومهم الى قتال المسلمين اركسوا فيها اي ردوا مقلوبين منكوسين منها وهذا استعارة لشدة اصرارهم
على الكفر وعداوة المسلمين لان من وقع في شيء منكوسا يتعذر خروجه منه ثم قال تعالى فان لم يعتزلوكم ويلقوا
اليكم السلم ويكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم والمعنى فان لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح
منكم ولم يكفوا ايديهم عن قتالكم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم قال الاكثرون وهذا يدل على انهم
اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا ايديهم عن ايذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم ونظيره قوله تعالى
لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم وقوله تعالى وقاتلوا في سبيل
الله الذين يقاتلونكم فخص الامر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا واعلم ان هذا الكلام مبني على ان المعلق بكلمة ان على
الشرط عدم عند عدم الشرط وقد شرحنا الحال فيه [illegible] ثم
قال تعالى واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا وفي السلطان المبين وجهان الاول انه ظهر عليهم حجة قوية فلا
حجة واضحة ظاهرة وهي ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم في الكفر والغدر واضرارهم باهل الاسلام الثاني
ان السلطان المبين هو اذن الله للمسلمين في قتل هؤلاء الكفار قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ الاية
اعلم انه تعالى لما رغب في مقاتلة الكفار وحرض عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه المحاربة فمنها انه تعالى
لما اذن في قتل الكفار فلا شك انه قد يتفق ان يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا فيقتله ثم يتبين انه كان
مسلما فذكر تعالى حكم هذه الواقعة فقال وما كان لمؤمن وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب النزول وجوها
الاول روى عروة بن الزبير ان حذيفة بن اليمان كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد فاخطأ
المسلمون وظنوا ان اباه اليمان واحد من الكفار فاخذوه وضربوه باسيافهم وحذيفة يقول انه ابي فلم يفهموا قوله الا بعد وقتلوا
ان قتلوه فقال حذيفة يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين فلما سمع الرسول عليه السلام ذلك ازداد وقع حذيفة

عنده

عنده ونزلت هذه الاية الرواية الثانية نزلت في ابي الدرداء وذلك انه كان في سرية فعدل الى شعب لحاجة
فوجد رجلا في غنم له فحمل عليه بالسيف فقال الرجل لا اله الا الله فقتله فساق غنمه ثم وجد في نفسه شيئا
فذكر الواقعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الرسول عليه السلام هلا شققت عن قلبه فندم ابو الدرداء
فنزلت هذه الاية الرواية الثالثة روى ان عياش بن ابي ربيعة وكان اخا لابي جهل من امه اسلم وهاجر خوفا
من قومه الى المدينة وذلك قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم فاقسمت امه لا تاكل ولا تشرب ولا يظلها سقف
حتى يرجع فخرج ابو جهل ومعه حارث بن زيد بن ابي انيسة فاتياه وطولا في الاحاديث فقال ابو جهل اليس
ان محمدا يامرك ببر الام فانصرف واحسن الى امك وانت على دينك فرجع فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه
وجلده ابو جهل مائة جلدة وجلده الحارث مائة اخرى فقال للحارث هذا اخي فمن انت يا حارث لله علي ان
وجدتك خاليا ان اقتلك وروى ان الحارث قال لعياش حين رجع ان كان دينك الاول هدى فقد تركته وان
كان ضلالا فقد دخلت الان فيه فشق ذلك على عياش وحلف ان يقتله ولما دخل على امه حلفت امه لا يزال
عنه القيد الا اذا رجع الى دينه الاول ففعل ثم هاجر بعد ذلك واسلم الحارث ايضا وهاجر ولقيه عياش خاليا
ولم يشعر باسلامه فقتله فلما اخبر بانه كان مسلما ندم على فعله واتى الرسول صلى الله عليه وسلم وقال
قتلته ولم اشعر باسلامه فنزلت الاية المسئلة الثانية قوله وما كان فيه وجهان الاول وما كان له فيما اتاه
من ربه وعهد اليه الثاني ما كان له في شيء من الازمنة ذلك والغرض منه بيان ان حرمة القتل كانت ثابتة من
اول زمان التكليف المسئلة الثالثة قوله الا خطأ فيه قولان الاول انه استثناء متصل والذاهبون الى هذا
القول ذكروا فيه وجوها الاول ان هذا الاستثناء وارد على طريق المعنى لان قوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
معناه انه يؤاخذ الانسان على القتل الا اذا كان القتل قتل خطأ فانه لا يؤاخذ به الثاني ان الاستثناء
صحيح ايضا على ظاهر اللفظ والمعنى انه ليس لمؤمن ان يقتل مؤمنا البتة الا عند الخطأ وهو ما اذا راى عليه شعار
الكفار او وجده في عسكرهم فظنه مشركا فههنا يجوز قتله ولا شك ان هذا خطأ فانه ظنه كافرا مع انه ما كان
كافرا الثالث ان في الكلام تقديما وتاخيرا والتقدير وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومثله قوله ما كان لله ان
يتخذ من ولد لانه تعالى لا يحرم عليه شيء انما ينفى عنه ما لا يليق به ايضا قال تعالى ما كان لكم ان تنبتوا شجرها معناه
ما كنتم لتنبتوا لانه تعالى لم يحرم عليهم ان ينبتوا الشجر انما ينفى عنهم ان يمكنهم انباتها فانه تعالى هو القادر على
انبات الشجر الرابع ان وجه الاشكال في حمل هذا الاستثناء المتصل هو ان يقال الاستثناء من النفي اثبات وهذا
يقتضي الاطلاق في قتل المؤمن في بعض الاحوال وذلك محال الا ان هذا الاستثناء انما يلزم اذا سلمنا ان الاستثناء
من النفي اثبات وذلك مختلف فيه بين الاصوليين والصحيح انه لا يقتضيه لان الاستثناء يقتضي صرف الحكم عن المستثنى
لا صرف المحكوم به عنه واذا كان تاثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات
وحينئذ يندفع الاشكال ومما يدل على ان الاستثناء من النفي ليس باثبات قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور
ولا نكاح الا بولي ويقال لا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال والاستثناء في جملة هذه الصور لا يفيد
ان يكون الحكم المستثنى من النفي اثباتا الخامس قال ابو هاشم وهو احد رؤساء المعتزلة تقدير الاية وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا فيبقى مؤمنا الا ان يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمنا قال والمراد ان قتل المؤمن للمؤمن يخرجه
من كونه مؤمنا الا ان يكون خطأ فانه لا يخرجه عن كونه مؤمنا واعلم ان هذا الكلام بناء على ان الفاسق ليس
بمؤمن وهو باطل والقول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن ونظيره في القران كثير قال تعالى
لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم وقال ولا تاثما
لا يسمعون فيها لغوا الا قيلا سلاما سلاما المسئلة الرابعة في انتصاب قوله خطأ وجوه الاول انه مفعول
له والتقدير وما ينبغي ان يقتله لعلة من العلل الا لكونه خطأ الثاني انه حال والتقدير لا يقتله البتة الا
حال كونه خطأ الثالث انه صفة للمصدر والتقدير الا قتلا خطأ قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وان
كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين
توبة من الله وكان الله عليما حكيما في الاية مسائل المسئلة الاولى قال الشافعي رحمه الله القتل على ثلاثة اقسام
عمد وخطأ وشبه عمد اما العمد فهو ان يقصد قتله بالسبب الذي يعلم افضاؤه الى الموت سواء كان ذلك جارحا
او لم يكن وهذا قول الشافعي واما الخطأ فضربان الاول ان يقصد رمي مشرك او طائر فاصاب مسلما والثاني
ان يظنه مشركا بان كان عليه شعار الكفار فالاول خطأ في الفعل والثاني خطأ في القصد اما شبه العمد
فهو ان يضربه بعصا خفيف لا يقتله غالبا فيموت منه قال الشافعي رحمه الله هذا خطأ في القتل وان كان
عمدا في الضرب المسئلة الثانية قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو خطأ شبه عمد
فيكون داخلا تحت هذه الاية فتجب فيه الدية والكفارة ولا يجب فيه القصاص وقال الشافعي انه عمد يجب
فيه القصاص حجة الشافعي انه قتل عمد عدوان فوجب ان يجب فيه القصاص اما بيان انه قتل فيدل عليه
القران والخبر اما القران فهو انه تعالى حكى عن موسى انه وكز القبطي فقضى عليه ثم ان ذلك الوكز مسمى
بالقتل بدليل انه تعالى حكى ان القبطي قال في اليوم الثاني اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا بالامس وكان الصادر
عن موسى بالامس ليس الا الوكز فثبت ان القبطي سماه قتلا وايضا ان موسى عليه السلام سماه قتلا حيث
قال رب اني قتلت منهم نفسا فاخاف ان يقتلون واجمع المفسرون على ان المراد منه قتل ذلك القبطي بذلك
وايضا الله تعالى سماه قتلا حيث قال وقتلت منهم نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا فثبت ان الوكز
قتل القبطي بقول القبطي وبقول موسى عليه السلام وبقول الله تعالى واما الخبر فقوله عليه السلام الا ان
قتيل الخطاء قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل فسماه قتيلا فثبت بهذين الدليلين انه حصل القتل واما انه

عمد فالشاك فيه داخل في السفسطة فان من ضرب رأس انسان بحجر الرحا او صلبه او غرقه او خنقه ثم قال وما قصدت به قتله كان ذلك اما كاذبا او مجنونا واما انه عدوان فلا نزاع فيه لمسلم فثبت انه قتل عمد عدوان فوجب ان يجب القصاص بالنص والمعقول اما النص فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص كقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واما المعقول فهو ان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والارواح عن الاهدار قال تعالى ولكم في القصاص حيوة واذا كان المقصود من شرع القصاص صونا للارواح عن الاهدار والاهدار من المثقل كهو في المحدد فكانت الحاجة الى شرع الزاجر في احد الصورتين كالحاجة اليه في الصورة الاخرى ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الاهدار انما التفاوت حاصل في آلة الاهدار والعلم الضروري في الا حاصل بان ذلك غير معتبر والكلام في الفقهيات اذا وصل الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق لمن ترك التقليد احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم الا ان قتيل الخطاء العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل وهو عام سواء كان السوط والعصا صغيرا او كبيرا والجواب ان قوله قتيل الخطاء يدل على انه يدل على انه لا بد وان يكون معنى الخطاء حاصلا فيه وقد بينا ان من خنق انسانا او ضرب رأسه بقطعة جبل ثم قال ما كنت اقصد قتله فان كل عاقل ببديهة العقل يعلم انه كاذب في هذا المقال فوجب حمل هذا الضرب بالعصا الصغير حتى يبقى معنى الخطاء فيه المسألة الثالثة قال ابو حنيفة القتل العمد لا يوجب الكفارة وقال الشافعي يوجب الكفارة احتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال قوله ومن قتل مؤمنا خطأ شرط كونه خطأ لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط فيقال له انه تعالى قال ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم فقوله فمن لم يستطع ما كان شرطا لجواز نكاح الامة على قولكم فكذلك هاهنا ثم نقول الذي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس اما الخبر فهو ما روى واثلة بن الاسقع قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا اوجب النار بالقتل فقال اعتقوا عنه يعتق الله عنه بكل عضو منه عضوا منه من النار واما القياس فهو ان الغرض من اعتاق العبد هو ان يعتقه الله من النار والحاجة الى هذا المعنى في القتل العمد اتم فكانت الحاجة فيه الى ايجاب الكفارة اتم وذكر الشافعي حجة اخرى من قياس الشبه فقال لما وجبت الكفارة في قتل الصيد في الحرم وفي الاحرام سوينا بين العامد والخاطئ الا في الاثم فكذا في قتل المؤمن ولهذا الكلام تأكيد آخر وهو ان يقال نص الله هناك على العامد واوجبنا على الخاطئ وهاهنا نص الله على الخاطئ فبان نوجب على العامد مع ان احتياجه الى الاعتاق المخلص له عن النار اشد كان ذلك اولى المسألة الرابعة قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي لا تجزي الرقبة الا اذا صام وصلى وقال الشافعي ومالك والاوزاعي وابو حنيفة يجزي الصبي اذا كان احد ابويه مسلما حجة ابن عباس هذه الآية فانه تعالى اوجب تحرير الرقبة المؤمنة والمؤمن من يكون موصوفا بالايمان والايمان اما التصديق واما العمل واما المجموع وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمنا فوجب ان لا يجزي حجة الفقهاء ان قوله ومن قتل مؤمنا خطاء يدخل فيه الصغير فكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة وجب ان يدخل فيه الصغير المسألة الخامسة قال الشافعي الدية في العمد المحض وفي شبه العمد مغلظة مثلثة ثلاثون حقة وثلاثون جذعة واربعون خلفة في بطونها اولادها واما في الخطاء فمخففة عشرون بنات مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون ابن لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة واما ابو حنيفة فهو ايضا هكذا يقول في الكل الا في شيء واحد وهو انه اوجب بني مخاض بدلا عن بنات لبون حجة الشافعي انه تعالى اوجب الدية في القرآن ولم يبين كيفية الدية فرجعنا في معرفة الكيفية الى السنة والقياس فلم نجد في السنة ما يدل عليه واما القياس فانه لا مجال للمناسبات والتعليلات المعقولة في تعيين الاسنان وتعيين الاعداد فلم يبق هاهنا مطمع الا في قياس السنة ورأينا ان الدية وجبت بسبب اقوى من السبب الموجب للزكوة ثم انا رأينا ان الشرع لم يجعل لبني مخاض دخلا في باب الزكوة فوجب ان لا يكون لها دخل في باب الدية ايضا وحجة ابي حنيفة ان البراءة كانت ثابتة والاصل في الثابت البقاء فكانت البراءة الاصلية باقية ولا نعدل عن هذا الدليل الا لدليل اقوى منه فنقول الاقل هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه واما الزائد عليه فوجب ان يبقى على النفي الاصلي والجواب ان الذمة مشغولة بوجوب الدية والاصل في الثابت البقاء وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط باداء اكثر ما قيل فيه فوجب ان لا يحصل ذلك السقوط عند اداء اقل ما قيل فيه المسألة السادسة قال الشافعي اذا لم يوجد الابل فالواجب اما الف دينار واثنا عشر الف درهم وقال ابو حنيفة بل الواجب عشرة آلاف حجة الشافعي ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال كانت قيمة الدية في عهد الرسول عليه السلام ثمانمائة دينار وثمانية آلاف درهم فلما استخلف عمر رضي الله عنه قام خطيبا فقال ان الابل قد غلت قيمتها ثم ان عمر فرضها على اهل الذهب الف دينار وعلى اهل الورق اثني عشر الف درهم وجه الاستدلال ان عمر ذكر ذلك في مجمع من الصحابة وما انكروا عليه فكان اجماعا وحجة ابي حنيفة رحمه الله ان الاخذ بالاقل اولى وقد سبق جوابه المسألة السابعة قال ابو بكر الاصم وجمهور الخوارج ان الدية واجبة على القاتل قالوا ويدل عليه وجوه الاول ان قوله فتحرير رقبة مؤمنة لا شك ان ايجاب لهذا التحرير والايجاب لابد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل والمذكور قبل هذه الآية هو القاتل وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطاء فهذا الترتيب يوجب القطع بان هذا التحرير انما اوجبه الله عليه لا على غيره والثاني ان هذه الجناية صدرت منه والمعقول هو ان الضمان لا يجب الا على المتلف اقصى ما في الباب ان هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطاء ولكن الفعل الخطاء قائم في قيم المتلفات واروش الجنايات مع ان تلك الضمانات لا تجب الا على المتلف فكذا هاهنا الثالث انه تعالى اوجب في هذه

مقام العمد

الآية

الآية تشتمل على تحرير الرقبة المؤمنة وتسليم الدية الكاملة لما انعقد الاجماع على ان الحر والجمع على الحكم بكمال الدية يجب ان يكون واجبة على القاتل ضرورة ان اللفظ واحد في الموضعين الرابع انه تعالى قال لم تقصد عنهم جناية ولا ما يشبه الجناية فوجب ان لا يلزمهم شئ للقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت واما الخبر فما روى ان ابا رمثة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه السلام من هذا قال ابني قال انه لا يجني عليك ولا تجني عليه ومعلوم انه ليس المراد منه الاخبار عن نفس الجناية انما المراد بيان ان اثر جنايته لا يتعدى الى والدك وبالعكس وكل ذلك يدل على ان ايجاب الدية على العاقلة اولى من ايجابها على الغير الخامس ان النصوص تدل على ان مال الانسان معصوم وانه لا سبيل لاحد ان ياخذه منه قال تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال عليه السلام كل امرئ احق بكسبه وقال حرمة مال المسلم كحرمة دمه وقال لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه تركنا العمل بهذه العمومات في الاشياء التي عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الاخذ كما قلنا في الزكاة وفي اخذ الضمانات واما في ايجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز لان القرآن معلوم وخبر الواحد مظنون وتقديم المظنون على المعلوم لا يجوز ولان هذا خبر واحد ورد فيما يعم به البلوى فيرد ولانه خبر واحد ورد على مخالفة جميع اصول الشريعة فوجب رده واما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والاثر اما الخبر فما روى المغيرة ان امرأة ضربت بطن امرأة اخرى فالقت جنينا ميتا فقضى رسول الله عليه على عاقلة الضاربة بالغرة فقام حمل بن مالك وقال كيف ندي من لا شرب ولا اكل ولا صاح ولا استهل ومثل ذلك يطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا من سجع الجاهلية واما الاثر فهو ان عمر رضي الله عنه قضى على علي رضي الله عنه بان يعقل عن مولى صفية بنت عبد المطلب حين جنى مولاها وعلي كان ابن اخي صفية وقضى للزبير بميراثها فهذا يدل على ان الدية تجب على العاقلة المسألة الثامنة مذهب اكثر الفقهاء ان دية المرأة نصف دية الرجل وقال الاصم وابن علية ديتها مثل دية الرجل حجة الفقهاء ان عمر وعليا وابن مسعود قضوا بذلك ولان المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل فكذلك في الدية وحجة الاصم ان قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله واجمعوا ان هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة فوجب ان يكون الحكم فيها ثابتا بالسوية المسألة التاسعة اتفقوا على ان دية الخطأ مخففة في ثلاث سنين الثلث في سنة والثلثان في سنتين والكل في ثلاث سنين استفاض ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه احد من السلف فكان اجماعا المسألة العاشرة لا فرق بين هذه الدية وبين سائر اموال في انه يقضي منها الدين وينفذ منها الوصية ويقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله تعالى روي ان امرأة جاءت بطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر لا اعلم لك شيئا انما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه فشهد بعض الصحابة بان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ان يورث الزوجة من دية زوجها فقضى عمر بذلك واذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع الى تفسير الآية فنقول قوله فتحرير رقبة مؤمنة فعليه تحرير رقبة مؤمنة والتحرير عبارة عن جعله حرا والحر هو الخالص ولما كان الانسان في اصل الخلقة خلق ليكون مالكا للاشياء كما قال تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكونه مملوكا يكون صفة تكدر مقتضى الانسانية وتشوشها فلا جرم سميت ازالة الملك تحريرا اي تخليصا لذلك الانسان عما يكدر انسانيته والرقبة عبارة عن النسمة كما قد يجعل الرأس ايضا عبارة عن النسمة في قولهم فلان يملك كذا رأسا من الرقيق والمراد برقبة مؤمنة كل رقبة كانت على حكم الاسلام عند الفقهاء وعند ابن عباس لا يجزي الا رقبة قد صلت وصامت وقد ذكرنا هذه المسألة وقوله ودية مسلمة الى اهله قال الواحدي الدية من الودي كالشية من الوشي والاصل ودية حذفت الواو يقال ودى فلان فلانا اي ادى ديته الى وليه ثم ان الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى في بدل النفس دون ما يؤدى في بدل المتلفات ودون ما يؤدى في بدل الاطراف والاعضاء ثم قال تعالى الا ان يصدقوا اصله يتصدقوا فادغمت التاء في الصاد ومعنى التصدق الاعطاء قال تعالى وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين والمعنى الا ان يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية قال صاحب الكشاف وتقدير الآية ويجب عليه الدية وتسليمها الى حين يتصدقوا عليه وعلى هذا فقوله ان يصدقوا في محل النصب على الظرف ويجوز ان يكون حالا من اهله بمعنى الا متصدقين ثم قال تعالى وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة واعلم انه تعالى ذكر في الآية الاولى ان من قتل على سبيل الخطا مؤمنا فعليه تحرير الرقبة وتسليم الدية وذكر في هذه الآية ان من قتل على سبيل الخطا مؤمنا من قوم عدو لنا فعليه تحرير رقبة وسكت عن ذكر الدية ثم ذكر بعده ان المقتول ان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية فالسكوت عن ايجاب الدية في هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه الآية وفيما بعدها يدل على ان الدية غير واجبة في هذه الصورة اذا ثبت هذا فنقول كلمة من في قوله من قوم عدو لكم اما ان يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب او المراد كونه ذا نسب منهم والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان المسلم الساكن في دار الاسلام وجميع اقاربه يكونون كفارا فاذا قتل على سبيل الخطا وجبت الدية في قتله ولما بطل هذا القسم تعين الاول فيكون المراد وان كان المقتول خطا من سكان دار الحرب وهو مؤمن فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطا هو تحرير الرقبة واما وجوب الدية فلا قال الشافعي وكما دلت هذه الآية على هذا المعنى فالقياس يقويه اما انه لا تجب الدية فلانا لو اوجبنا الدية في قتل المسلم الساكن في دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب الى ان يبحث عن كل احد انه هل هو من المسلمين ام لا وذلك مما يصعب ويشق فيفضي ذلك الى احتراز الناس عن الغزو فالاولى سقوط الدية عن قاتله لانه هو الذي اهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى في دار الحرب واما الكفارة

فانها حق الله تعالى لانه لما صار ذلك الانسان مقتولا فقد هلك انسان كان مواظبا على عبادة الله تعالى والرقيق لا تمكنه المواظبة على عبادة الله تعالى فاذا اعتقه فقد اقامه مقام ذلك المقتول في المواظبة على عبادة الله تعالى فظهر ان القياس يقتضي سقوط الدية ويقتضي بقاء الكفارة ثم قال تعالى وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فيه قولان الاول ان المراد منه المسلم وذلك لانه تعالى ذكر اولا حال المسلم القاتل خطاء ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ اذا كان فيما بين اهل الحرب ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ اذا كان فيما بين اهل العهد واهل الذمة ولا شك ان هذا الترتيب حسن فكان حمل اللفظ عليه جائزا والذي يؤكد صحة هذا القول ان قوله تعالى وان كان لابد من اسناده الى شيء جرى ذكره فيما تقدم والذي جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ فوجب حمل اللفظ عليه القول الثاني ان المراد منه الذمي والتقدير وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم كونه على دينهم ومذهبهم والقائلون بهذا القول طعنوا في القول الاول من وجوه الاول المسلم المقتول خطأ سواء كان من اهل الحرب او من اهل الذمة فهو داخل تحت قوله ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان المراد من هذه الاية هو المؤمن لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وانه لا يجوز بخلاف ما اذا كان المؤمن المقتول خطأ من كان في دار الحرب فانه تعالى انما اعاده بيانا انه لا تجب الدية في قتله واما في هذه الاية فقد اوجب الدية والكفارة فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا اعادة وتكرارا من غير فائدة وانه لا يجوز الثاني لو كان المراد منه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة الى اهله لان اهله كفار لا يرثونه الثالث ان قوله بينكم وبينهم ميثاق يقتضي ان يكونوا من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما فان كونهم منهم مجمل لا يدرى انهم منهم في اي الامور واذا حملناه على كونهم منهم في ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك اولى واذا دلت الاية على انه منهم في كونه معاهدا وجب ان يكون ذميا ومعاهدا مثلهم ويمكن ان يجاب عن هذه الاوجه اما الاول فجوابه انه تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان دار الحرب وبين ان الدية لا تجب في قتله وذكر القسم الثاني وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان مواضع اهل الذمة وبين وجوب الدية والكفارة في قتله والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله واما الثاني فجوابه ان اهله هم المسلمون الذين يصرف ديته اليهم واما الثالث فجوابه ان كلمة من صارت مفسرة في الاية السابقة بفي يعني في قوم عدو لكم فكذا ههنا يجب ان يكون المعنى ذلك لا غير واعلم ان فائدة هذا البحث يظهر في مسئلة شرعية وهو ان عند ابي حنيفة ان دية الذمي مثل دية المسلم وقال الشافعي دية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم واحتج ابو حنيفة على قوله بهذه الاية قال ان قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق المراد منه الذمي ثم قال فدية مسلمة الى اهله فاوجب تعالى فيه تمام الدية ونحن نقول قد بينا ان الاية نازلة في حق المؤمنين لا في حق اهل الذمة فسقط الاستدلال وايضا فبتقدير ان يثبت انها نازلة في حق اهل الذمة لم يدل على مقصوده لانه تعالى اوجب في هذه الاية دية مسلمة فهذا يقتضي ايجاب شيء من الاشياء التي تسمى دية فلم قلتم بان الدية التي اوجبها في حق الذمي هي الدية التي اوجبها في حق المسلم ولم لا يجوز ان تكون دية المسلم مقدارا معينا ودية الذمي مقدارا اخر فان الدية لا معنى لها الا المال الذي يؤدى في مقابلة النفس فاذا ادعيتم ان مقدار الدية في حق المسلم وفي حق الذمي واحد فهو ممنوع والنزاع ما وقع الا فيه فسقط هذا الاحتجاج المسئلة الثانية لقائل ان يقول لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الاية الاولى وههنا عكس هذا الترتيب ويمكن ان يقال ان المقصود بيان ان الواو لا تفيد الترتيب اذ لو افادته لتوجه الطعن في احدى الايتين فصار هذا كقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي اية اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا المسئلة الثالثة في هؤلاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان الاول قال ابن عباس هم اهل الذمة من اهل الكتاب الثاني قال الحسن هم المعاهدون من الكفار ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين اي فعليه ذلك بدلا عن الرقبة اذا كان معسرا وقال المسروق انه بدل عن مجموع الكفارة والدية والتتابع واجب حتى لو افطر يوما وجب الاستيناف الا ان يكون الفطر بحيض او نفاس وقوله توبة من الله انتصب بمعنى ما تقدم كانه قيل اعملوا انما اوجبه الله لاجل التوبة من الله اي ليقبل الله توبتكم وهو كما يقال فعلت ذلك حذر الشر فان قيل قتل الخطاء لا يكون معصية فما معنى قوله توبة من الله قلنا فيه وجوه الاول ان فيه نوعا من التقصير فان الظاهر انه لو بالغ في الاحتياط لما صدر عنه ذلك الفعل الا ترى ان من قتل مسلما على ظن انه كافر حربي فلو انه بالغ في الاحتياط والاستكشاف فالظاهر انه لا يقع في تلك الواقعة ومن رمى الى صيد فاخطأ واصاب انسانا فانه لو احتاط ولا يرمي الا الى موضع يقطع بانه ليس هناك انسان فانه لا يقع في تلك الواقعة فقوله توبة من الله تنبيه على انه كان مقصرا في ترك الاحتياط الوجه الثاني في الجواب ان قوله توبة من الله راجع الى انه تعالى اذن له في اقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عنه وذلك لانه تعالى اذا تاب على المذنب فقد خفف عنه فلما كان التخفيف من لوازم التوبة اطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف اطلاقا لاسم الملزوم الوجه الثالث في الجواب ان المؤمن اذا اتفق له مثل هذا الخطاء فانه يندم ويتمنى ان لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التمني توبة ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما والمعنى انه تعالى عليم بانه لم يتعمد ولم يقصد حكيم في انه ما يؤاخذه بذلك الفعل الخطأ فان الحكمة تقتضي ان لا يؤاخذ الانسان الا بما يختار ويتعمد واعلم ان اهل السنة لما اعتقدوا ان افعال الله غير معللة برعاية المصالح قالوا معنى كونه تعالى حكيما كونه عالما

ثم ذكر القسم الثاني وهو المؤمن المقتول خطأ

على اللازم

بعواقب

عواقب الامور قالت المعتزلة هذه الاية تبطل هذا القول لانه تعالى عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وهو محال والجواب انه في كل موضع من القران ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما في افعاله فالاحكام والاتقان عائدان الى كيفية الفعل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما اعلم انه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطاء ذكر بعده بيان حكم القتل العمد وله احكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكرنا في سورة البقرة وهو قوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الاثم والوعيد وفي الاية مسائل المسئلة الاولى استدلت الوعيدية بهذه الاية على امور الاول على القطع بوعيد الفساق الثاني على خلودهم في النار وجه الاستدلال ان كلمة من في معرض الشرط تفيد الاستغراق وقد استقصينا في تقرير كلامهم في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وبالغنا في الجواب عنه وزعم الواحدي ان الاصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الاية طرقا كثيرة قال وانا لا ارتضي شيئا منها لان التي ذكروها اما تخصيص واما معارضة واما اضمار واللفظ لا يدل على شيء منها قال والذي اعتمده وجهان الاول اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في كافر قتل مؤمنا ثم ذكر تلك القصة الثاني ان قوله فجزاؤه جهنم معناه الاستقبال والتقدير انه سيجزى بجهنم وهذا وعيد قال وخلف الوعيد كرم وعندنا انه يجوز ان يخلف الله وعيد المؤمنين فهذا حاصل كلامه الذي زعمه خيرا مما قاله غيره واقول اما الوجه الاول فضعيف وذلك لانه ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فاذا ثبت ان اللفظ الدال على الاستغراق حاصل فنزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك العموم فيسقط هذا الكلام بالكلية ثم نقول لما كان عموم اللفظ يقتضي كونه عاما في كل من تلبس بالصفة المذكورة فكذلك ههنا وجوه اخر تمنع من تخصيص هذه الاية بالكافر وبيانه من وجوه الاول انه تعالى امر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد فابتدأ بقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فذكر في هذه الاية ثلاث كفارات كفارة قتل المسلم في دار الاسلام وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع اهل الحرب وكفارة قتل المسلم عند سكونه بين المعاهدين واهل الذمة ثم ذكر عقيبه حكم قتل العمد مقرونا بالوعيد فلما كان بيان حكم قتل الخطاء بيانا لحكم اختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذي هو كالضد للقتل الخطاء وجب ان يكون ايضا مختصا بالمؤمنين فان لم يختص بهم لم يكن من خواصهم فيه الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا واجمع المفسرون على ان هذه الايات انما نزلت في حق جماعة من المسلمين قتلوا قوما فقتلوهم وزعموا انهم انما اسلموا من الخوف وعلى هذا التقدير فهذه الايات وردت في نهي المؤمنين عن قتل الذين يظهرون الايمان وهذا ايضا يقتضي ان يكون قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا نازلا في نهي المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب فثبت بما ذكرنا ان ما قبل هذه الاية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار الثالث انه ثبت في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبهذا الطريق عرفنا ان في قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الموجب للقطع هو السرقة والموجب للجلد هو الزنا فكذا ههنا وجب ان يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد لان هذا الوصف مناسب لهذا الحكم فيلزم كون ذلك الحكم معللا به واذا كان الامر كذلك لزم ان يقال اينما ثبت هذا المعنى فانه يحصل هذا الحكم وبهذا الوجه لا يبقى لقولهم الاية مخصوصة بالكافر وجه الرابع ان المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد اما ان يكون هو الكفر او هذا القتل المخصوص فان كان منشأ هذا الوعيد الكفر ثم كان الكفر حاصلا قبل هذا القتل فحينئذ لا يكون لهذا القتل اثر البتة في هذا الوعيد وعلى هذا التقدير تكون هذه الاية جارية مجرى ما يقال ان من تنفس فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه لان قتل العمد لما لم يكن له تاثير في هذا الوعيد جرى مجرى التنفس ومجرى سائر الامور التي لا اثر لها في هذا الوعيد ومعلوم ان ذلك باطل وان كان منشأ هذا الوعيد هو كونه قتلا عمدا فح يلزم ان يقال اينما حصل القتل يحصل هذا الوعيد وحينئذ يسقط هذا السؤال فثبت بما ذكرنا ان هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدي ليس بشيء واما الوجه الثاني من الوجهين الذين اختارهما فهو في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله فهذا خطأ عظيم بل يقرب من ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القران وكل الشريعة فثبت ان كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء وحكى القفال في تفسيره وجها اخر في الجواب فقال الاية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله وهذا الجواب ايضا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات انه يوصل الجزاء الى المستحقين قال تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل الله تعالى ذكر في هذه الاية ما يدل على انه يوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد له عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار عن انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار وكان ذلك اولى واعلم انا نقول هذه الاية مخصوصة في موضعين الاول ان يكون القتل العمد غير عدوان كما في القصاص فانه لا يحصل فيه هذا

جزا في قوله

الوعيد البتة الثاني القتل العمد العدوان اذا تاب عنه لا يحصل فيه هذا الوعيد واذا ثبت دخول التخصيص في
هاتين الصورتين فنحن نخصص هذا العموم فيما اذا حصل العفو بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وايضا هذه الاية من احدى عمومات الوعيد وعمومات الوعد اكثر من عمومات الوعيد وما ذكروه
في ترجيح عمومات الوعيد فقد اجبنا عنه وبينا ان عمومات الوعد راجحة وكل ذلك قد ذكرناه في سورة البقرة
في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون المسئلة
الثانية نقل عن ابن عباس انه قال توبة من اقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة وقال جمهور العلماء انها
مقبولة ويدل عليه وجوه الاول ان الكفر اعظم من هذا القتل فاذا قبلت التوبة من الكفر فالتوبة من هذا
القتل اولى بالقبول الثاني قوله تعالى في اخر الفرقان والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي
حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا الا
من تاب وامن وعمل عملا صالحا واذا كان توبة الاتي بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الاية مقبولة
فبان يكون توبة الاتي بالقتل العمد وحده مقبولة اولى الثالث قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعد
بالعفو عن كل ما سوى الكفر فبان يعفو عنه بعد التوبة اولى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله
فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحيوة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة
كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا ان الله كان بما تعملون خبيرا اعلم ان المقصود من هذه الاية المبالغة في تحريم
قتل المؤمن وامر المجاهدين بالتثبت فيه لئلا يسفكوا دما حراما بتأويل ضعيف وهذه المبالغة تدل على ان الاية
المتقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي فتثبتوا كما في الحجرات
من ثبت ثباتا والباقون بالنون من البيان والمعنيان متقاربان فمن رجح التثبت قال انه خلاف الاقدام والمراد
في الاية التأني وترك العجلة ومن رجح التبين قال المؤمن لا يتثبت التبين ابلغ واكمل المسئلة الثانية الضرب
في الارض معناه السير فيها بالسفر للتجارة او الجهاد واصله من الضرب باليد وهو كناية عن الاسراع في السير
فان من ضرب انسانا كانت حركة يده عند ذلك الضرب سريعا فجعل الضرب كناية عن الاسراع في السير قال
الزجاج ومعنى ضربتم في سبيل الله اى غزوتم وسرتم في الجهاد ثم قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام اراد
الانقياد والاستسلام الى المسلمين ومنه قوله والقوا الى الله يومئذ السلم اى استسلموا الامره ومن قرأ السلام
بالالف فله معنيان احدهما ان يكون المراد السلام الذي هو تحية المسلمين اى لا تقولوا لمن حياكم بهذه
التحية انه انما قالها تعوذا فتقدموا عليه بالسيف لتأخذوا ماله ولكن كفوا عنه فاقبلوا منه ما اظهر الثاني
ان يكون المعنى لا تقولوا لمن يعتزلكم ولم يقاتلكم لست مؤمنا واصل هذا من السلامة لان المعتزل عن الناس
طالب للسلامة منهم قال صاحب الكشاف قرئ بفتح الميم من امنه اى لا نؤمنك المسئلة الثالثة في سبب
نزول هذه الاية روايات الاولى ان مرداس بن نهيك رجل من اهل فدك اسلم ولم يسلم من قومه غيره فذهب
سرية لرسول الله صلى الله عليه وسلم الى قومه واميرهم غالب بن فضالة فهرب القوم وبقي مرداس لثقته باسلامه
فلما راى الخيل الجاء غنمه الى عاقول من الجبل فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل وقال لا اله الا الله محمد رسول الله
فقال السلام عليكم فقتله اسامة بن زيد وساق غنمه فاخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد وجدا
شديدا فقال قتلتموه ارادة ما معه ثم قرأ الاية على اسامة فقال يا رسول الله استغفر لي فقال فكيف بلا اله
الا الله قال اسامة فما زال يعيدها حتى وددت اني لم اكن اسلمت الا يومئذ ثم استغفر لي وقال اعتق رقبة
الثانية ان القاتل محكم بن جثامة لقيه عامر بن الاضبط فحياه بتحية الاسلام وكانت بينه وبين محكم احنة
في الجاهلية فرماه بسهم فقتله فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا غفر الله لك فما مضت
به سبعة ايام حتى مات فدفنوه فلفظته الارض ثلاث مرات فقال النبي عليه السلام ان الارض لتقبل من هو شر منه
ولكن الله اراد ان يريكم عظم الذنب عنده ثم امر ان تلقى عليه الحجارة والرواية الثالثة ان المقداد بن
الاسود قد وقعت له مثل واقعة اسامة قال فقلت يا رسول الله ارايت ان لقيت رجلا من الكفار يقاتلني
فضرب احدى يدي بالسيف ثم لاذ مني بشجرة فقال اسلمت لله فاقتله يا رسول الله بعد ذلك فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تقتله فقلت يا رسول الله انه قطع يدي فقال عليه السلام لا تقتله فان قتلته فانه
بمنزلتك بعد ان قتلته وانت بمنزلته قبل ان يقول كلمته التي قال وعن ابي عبيدة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا اشرع احدكم الرمح الى الرجل فان كان سنانه عند نقرة نحره فقال لا اله الا الله
فليرجع عنه الرمح قال القفال ولا منافاة بين هذه الروايات لعلها نزلت عند وقوعها باسرها وكان كل
فريق يظن انها نزلت في واقعته المسئلة الرابعة اختلفوا في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا فالفقهاء
قبلوها واحتجوا عليه بوجوه الاول هذه الاية فانه تعالى لم يفرق في هذه الاية بين الزنديق وبين غيره بل
اوجب ذلك في الكل الحجة الثانية قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو عام في جميع
اصناف الكفار الحجة الثالثة ان الزنديق لا شك انه مامور بالتوبة والتوبة مقبولة على الاطلاق لقوله
تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهذا عام في جميع الذنوب وفي جميع اصناف الخلق المسئلة الخامسة
اسلام الصبي صحيح عند ابي حنيفة وقال الشافعي لا يصح قال ابو حنيفة دلت هذه الاية على صحة اسلام
الصبي لان قوله ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا عام في حق الصبي والبالغ قال الشافعي
لو صح الاسلام منه لوجب لانه لو لم يجب لكان ذلك اذنا في الكفر وهو غير جائز لكنه غير واجب عليه لقوله
عليه السلام رفع القلم عن ثلاث وعن الصبي حتى يبلغ المسئلة السادسة قال اكثر الفقهاء لو قال اليهودي
والنصراني انا مؤمن او قال انا مسلم لا يحكم بهذا القدر على اسلامه لان مذهبه ان الذي هو عليه هو الاسلام
وهو الايمان ولو قال لا اله الا الله محمد رسول الله فعند قوم لا يحكم باسلامه لان فيهم من يقول انه رسول

فكان التبين

لست مؤمنا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن عامر وحمزة السلم بغير الف والباقون السلام بالالف وقرئ السلم صح

الى العرب

الى العرب لا الى الخلق وفيهم من يقول ان محمدا الذي هو الرسول ﷺ انه بعد ما جاء ومسيحي بعد ذلك بلا بد وان
يعترف بان الدين الذي كان عليه باطل وان الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق ثم قال تبتغون عرض
الحيوة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة قال ابو عبيد جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال ان الدنيا عرض
حاضر يأخذ منها البر والفاجر والعرض بسكون الراء ما سوى الدراهم والدنانير وانما سمي متاع الدنيا
عرضا لانه عارض زائل غير باق ومنه سمى المتكلمون ما خالف الجواهر من الحوادث عرضا لقلة لبثه وقوله فعند
الله مغانم كثيرة يعني ثوابا كثيرا فنبه تعالى بتسميته عرضا على كونه سريع الفناء وقريب الانقضاء وبقوله وعند
الله مغانم كثيرة على ان ثواب الله موصوف بالدوام والبقاء كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك ثم قال
تعالى كذلك كنتم من قبل وهذا يقتضي تشبيه هؤلاء المخاطبين باولئك الذين القوا السلم وفيه بيان
ان هذا التشبيه بماذا وقع ففيه ما ذكر المفسرون وجوها الاول ان المراد انكم اول ما دخلتم في الاسلام
كما سمعت من افواهكم كلمة الشهادة حصنت دماءكم واموالكم من غير توقيف ذلك على حصول العلم بان قلبكم
موافق لما في لسانكم فعليكم بان تفعلوا بالداخلين في الاسلام كما فعل بكم وان تعتبروا ظاهر القول وان
لا تقولوا ان اقدامهم على التكلم بهذه الكلمة لاجل الخوف من السيف هذا هو الذي اختاره اكثر المفسرين
وفيه اشكال لان لهم ان يقولوا ما كان ايماننا مثل ايمان هؤلاء لانا امنا على الطواعية والاختيار وهؤلاء
اظهروا الايمان تحت ظلال السيف فكيف يمكن تشبيه احدهما بالاخر الوجه الثاني قال سعيد بن جبير
المراد انكم كنتم تخفون ايمانكم عن قومكم كما اخفى هذا الداعي ايمانه عن قومه ثم من الله عليكم باعزازكم
حتى اظهرتم دينكم فانتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة وهذا ايضا فيه اشكال لان اخفاء الايمان ما كان
عاما فيهم الثالث قال مقاتل المراد كذلك كنتم من قبل الهجرة حين ما كنتم فيما بين الكفار تامنون من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلمة لا اله الا الله فاقبلوا منهم مثل ذلك وهذا يتوجه عليه الاشكال
الاول والاقرب عندي ان يقال ان من ينتقل من دين الى دين ففي اول الامر يحدث ميل قليل بسبب ضعيف
ثم لا يزال ذلك الميل يتأكد ويتقوى الى ان يكمل ويستحكم ويحصل الانتقال فكانه قيل لهم كذلك كنتم في اول
الامر انما حدث فيكم ميل ضعيف باسباب ضعيفة الى الاسلام ثم من الله عليكم بتقوية ذلك الميل وتاكيد
النفرة عن الكفر وكذلك هؤلاء لما حدث فيهم ميل ضعيف الى الاسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم
هذا الايمان فانه تعالى يؤكد حلاوة الايمان في قلوبهم ويقوي تلك الرغبة في صدورهم فهذا ما عندي فيه
ثم قال تعالى فمن الله عليكم وفيه احتمالان الاول ان يكون هذا متعلقا بقوله كذلك كنتم من قبل يعني ايمانكم كان
مثل ايمانهم في انه انما عرف منه مجرد القول اللساني دون ما في القلب او في انه كان في ابتداء الامر حاصلا
بسبب ضعيف ثم من الله عليكم حيث قوى نور الايمان في قلبكم واعانكم على العمل به والمحبة له والثاني
ان يكون هذا منقطعا عن هذا الموضع ويكون متعلقا بما قبله وذلك لان القوم لما قتلوا من تكلم بكلمة لا اله
الا الله ثم انه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين لهم انه من العظائم ثم قال بعده فمن الله عليكم اى من عليكم بان
قبل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر ثم اعاد الامر بالتبيين فقال فتبينوا واعادة الامر بالتبيين يدل على المبالغة
في التحذير عن ذلك الفعل ثم قال تعالى ان الله كان بما تعملون خبيرا والمراد منه الوعيد والزجر عن اظهار التجافي
الاضمار قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير اولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله باموالهم
وانفسهم فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما اعلم ان في
كيفية النظم وجوها الاول ما ذكرنا انه تعالى لما رغب في الجهاد اتبع ذلك ببيان احكام الجهاد فالنوع الاول
من احكام الجهاد تحذير المؤمنين عن قتل المسلمين وبيان الحال في قتلهم على سبيل الخطأ كيف وعلى سبيل العمد
كيف وعلى سبيل التأويل الخطاء كيف فلما ذكر ذلك الحكم اتبعه بحكم اخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره وهو
هذه الاية الوجه الثاني لما عاتبهم الله تعالى على ما صدر منهم من قتل من تكلم بكلمة الشهادة فلعله يقع في
قلبهم ان الاولى الاحتراز عن الجهاد لئلا يقع بسببه مثل هذا المحذور فلا جرم ذكر الله عقيبه هذه
الاية وبين فيها فضل المجاهد على غيره ازالة لهذه الشبهة الوجه الثالث انه تعالى عاتبهم على ما صدر منهم
من قتل من تكلم بالشهادة ذكر عقيبه فضيلة الجهاد كانه قيل من اتى بالجهاد فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة
عند الله فليحترز صاحبها من تلك الهفوة لئلا يختل منصبه العظيم في الدين بسبب هذه الهفوة وفي
الاية مسائل المسئلة الاولى قرئ غير اولى الضرر بالحركات الثلاث في غير فالرفع صفة لقوله القاعدون
والمعنى لا يستوى القاعدون المغايرون لاولى الضرر والمجاهدون ونظيره قوله تعالى او التابعين غير
اولى الاربة وذكرنا جواز ان يكون غير صفة للمعرفة في قوله غير المغضوب قال الزجاج ويجوز ان يكون
غير رفعا على جهة الاستثناء والمعنى لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدين الا اولو الضرر
فانهم يساوون المجاهدين لان الذي اقعدهم عن الجهاد الضرر والكلام في رفع المستثنى بعد النفي قد
تقدم في قوله ما فعلوه الا قليل منهم واما القراءة بالنصب ففيه وجهان الاول ان يكون استثناء من
القاعدين والمعنى لا يستوى القاعدون الا اولى الضرر وهو اختيار الاخفش الثاني ان يكون نصبا على الحال
والمعنى لا يستوى القاعدون في حال صحتهم والمجاهدون كما تقول جاءني زيد غير مريض اى جاءني زيد
صحيحا وهذا قول الزجاج والفراء وكقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وايضا
واما القراءة بالجر فعلى تقدير ان تجعل غير صفة للمؤمنين وهذا بيان الوجوه في هذه القراآت ثم ههنا
بحث اخر وهو ان الاخفش قال القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء اولى لان المقصود استثناء قوم
لم يقدروا على الخروج روى في التفسير انه لما ذكر الله تعالى فضيلة المجاهدين على القاعدين جاء قوم من

الحسنى

اولي الضرر وقالوا للنبي عليه الصلوة والسلام حالنا كما ترى ونحن نشتهي الجهاد فهل لنا من طريق فنزل غير اولي الضرر فاستثناهم الله تعالى من جملة القاعدين وقال آخرون القراءة بالرفع اولى لان الاصل في كلمة غير ان تكون صفة ثم انها وان كانت صفة فالمعنى المطلوب من الاستثناء حاصل منه لانها في كلتي الحالتين اخرجت اولي الضرر من تلك المفعولية واذا كان المعنى حاصلا على كلا التقديرين وكان الاصل في كلمة غير ان يكون صفة كانت القراءة اولى بالرفع المسئلة الثانية الضرر النقصان سواء كان بالعمى والعرج والمرض او كان بسبب عدم الاهبة المسئلة الثالثة حاصل الاية لا يستوي القاعدون المؤمنون الاصحاء والمجاهدون في سبيل الله واختلفوا في ان قوله غير اولي الضرر هل يدل على ان المؤمنين القاعدين الاضراء يساوون المجاهدين ام لا قال بعضهم انه لا يدل لانا ان حملنا لفظ غير على الصفة وقلنا ان التخصيص بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه لم يلزم ذلك وان حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي ليس باثبات لم يلزم ايضا ذلك اما اذا حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي اثبات لزم القول بالمساواة واعلم ان هذه المساواة في حق الاضراء عند من يقول بها مشروطة بشرط آخر ذكره الله تعالى في سورة التوبة وهو قوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى قوله اذا نصحوا لله ورسوله واعلم ان القول بهذه المساواة غير مستبعد ويدل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله عليه السلام عند انصرافه من بعض غزواته لقد خلفتم بالمدينة اقواما ما سرتم مسيرة ولا قطعتم واديا الا كانوا معكم اولئك اقوام حبسهم العذر وقال عليه السلام اذا مرض العبد قال تعالى اكتبوا لعبدي ما كان يعمله في الصحة الى ان يبرأ وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون ان من صار هرما كتب الله له اجر ما كان يعمله قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئا وذكروا في تفسير قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله ان ما ينويه المؤمن من دوامه على الايمان والاعمال الصالحات لو بقي ابدا خير له من عمله الذي ادركه في مدة حيوته اما المعقول فهو ان المقصود من جميع الطاعات والعبادات استنارة القلب بنور معرفة الله تعالى فان حصل الاستواء فيها للمجاهد والقاعد فقد حصل الاستواء في الثواب وان كان القاعد اكثر حظا من هذه الاستنارة كان هو اكثر ثوابا المسئلة الرابعة لقائل ان يقول انه تعالى قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم فقدم ذكر النفس على المال والاية التي نحن فيها وهي قوله والمجاهدون باموالهم وانفسهم قدم ذكر المال على ذكر النفس فما السبب وجوابه ان النفس اشرف من المال فالمشتري قدم ذكر النفس تنبيها على ان الرغبة فيها اشد والبايع اخر ذكرها تنبيها على ان المضايقة فيها اشد فلا يرضى ببذلها الا في آخر المراتب واعلم انه تعالى بين ان المجاهدين والقاعدين لا يستويان ثم ان عدم الاستواء يحتمل الزيادة والنقصان لا جرم كشف الله عنه فقال فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وفي انتصاب قوله درجة وجوه الاول انه بحذف الجار والتقدير بدرجة فلما حذف الجار وصل الفعل فعمل الثاني قوله درجة اي بفضيلة والتقدير فضل الله المجاهدين بفضيلة كما يقال زيد اكرم عمرا اكراما والفائدة في التنكير التفخيم الثالث قوله درجة نصب على التمييز ثم قال وكلا وعد الله الحسنى اي وكلا من القاعدين والمجاهدين وعده الله الحسنى قال الفقهاء وفيه دليل على ان فرض الجهاد على الكفاية وليس على كل واحد بعينه لانه تعالى وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين ولو كان الجهاد واجبا على كل واحد على التعيين لما كان القاعد اهلا لوعد الله اياه الحسنى ثم قال تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وفيه مسائل المسئلة الاولى في انتصاب قوله اجرا وجهان الاول انه انتصب بقوله وفضل الله لانه في معنى قوله آجرهم اجرا ثم قوله درجات منه ومغفرة ورحمة بدل من قوله اجرا الثاني انتصب على التمييز ودرجات عطف بيان ومغفرة ورحمة معطوفان على درجات المسئلة الثانية لقائل ان يقول انه تعالى ذكر اولا درجة وههنا ذكر درجات وجوابه من وجوه الاول ان المراد بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة بالعدد بل الدرجة الواحدة بالجنس والدرجة الواحدة بالجنس يدخل تحتها الكثير بالنوع وذلك هو الاجر العظيم والدرجات الرفيعة في الجنة والمغفرة والرحمة والثاني ان المجاهد افضل من القاعد الذي يكون من الاضراء بدرجة ومن القاعد الذي يكون من الاصحاء بدرجات وهذا الجواب انما يتمشى اذا قلنا بان قوله غير اولي الضرر لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الاضراء الثالث فضل الله المجاهدين في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الاخرة بدرجات كثيرة في الجنة بالفضل والرحمة والمغفرة الرابع قال في اول الاية وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة فهذا الجهاد بالمال والنفس ثم قال بعده وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ولا يمكن ان يكون المراد من هذا المجاهد المجاهد بالمال والنفس فقط والا حصل التكرار فوجب ان يكون المراد منه من كان مجاهدا على الاطلاق في كل الامور يعني في العمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس والمال وفي عمل القلب وهو اشرف انواع الجهاد كما قال عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر وحاصل [هذا الجهاد] صرف القلب عن الالتفات الى غير الله تعالى الى الاستغراق في طاعة الله ولما كان هذا المقام اعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الاول درجة وفضيلة الثاني درجات المسئلة الثالثة قالت الشيعة دلت هذه الاية على ان علي بن ابي طالب افضل من ابي بكر وذلك لان عليا كان اكثر جهادا فالقدر الذي حصل فيه التفاوت كان ابو بكر من القاعدين فيه وعلي من القائمين واذا كان كذلك وجب ان يكون علي افضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما فيقال لهم ان مباشرة علي كرم الله وجهه لقتل الكفار كانت اكثر من مباشرة الرسول عليه السلام لذلك فيلزم بحكم هذه الاية ان يكون

علي افضل

علي افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وهذا لا يقوله عاقل فان قلتم ان مجاهدة الرسول عليه السلام مع الكفار كان اعظم من مجاهدة علي معهم لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبينات وازالة الشبهات والضلالات وهذا الجهاد اكمل من ذلك الجهاد فنقول فاقبلوا منا مثله في حق ابي بكر رضي الله عنه وذلك لان ابا بكر لما اسلم في اول الامر سعى في اسلام سائر الناس حتى اسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وكان يبالغ في ترغيب الناس في الايمان وفي الذب عن محمد عليه السلام بنفسه وماله وعلي في ذلك الوقت كان صبيا ما كان احد يسمع بقوله وما كان قادرا على الذب عن محمد عليه السلام فكان جهاد ابي بكر افضل من جهاد علي من وجهين الاول ان جهاد ابي بكر كان في اول الامر حين كان الاسلام في غاية الضعف واما جهاد علي فانما ظهر في المدينة في الغزوات وكان الاسلام في ذلك الوقت قويا والثاني ان جهاد ابي بكر كان بالدعوة الى الدين واكثر افاضل العشرة انما اسلموا على يده وهذا النوع من الجهاد هو حرفة النبي صلى الله عليه وسلم واما جهاد علي فانما كان بالقتل ولا شك ان الاول افضل المسئلة الرابعة قالت المعتزلة دلت الاية على ان نعيم الجنة لا ينال الا بالعمل لان التفاوت في العمل لما اوجب التفاوت في الثواب والفضيلة دل ذلك على ان علة الثواب هو العمل وايضا لو لم يكن العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لا اجرا لكنه تعالى سماه اجرا فبطل القول بذلك فيقال لهم لم لا يجوز ان يقال العمل علة الثواب لكن لا لذاته بل بجعل الشارع ذلك العمل موجبا له المسئلة الخامسة قالت الشافعية دلت الاية على ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح لانا بينا ان الجهاد فرض على الكفاية بدليل قوله وكلا وعد الله الحسنى ولو كان الجهاد من فروض الاعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودا من عند الله بالحسنى اذا ثبت هذا فنقول اذا قامت طائفة بالجهاد سقط الفرض عن الباقين فلو اقدموا عليه كان ذلك من النوافل لا محالة ثم ان قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما يتناول جميع المجاهدين سواء كان جهاده واجبا او مندوبا والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد فثبت ان الاشتغال بالجهاد المندوب افضل من الاشتغال بالنكاح

قوله تعالى ان الذين توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك مأويهم جهنم وساءت مصيرا • الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا • فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا • ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما

اعلم انه تعالى لما ذكر ثواب من اقدم على الجهاد اتبعه بعقاب من قعد عنه ورضي بالسكون في دار الكفر وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الفراء ان شئت جعلت توفيهم ماضيا ولم تضمر مع التاء مثل قوله ان البقر تشابه علينا وعلى هذا التقدير يكون هذه الاية اخبارا عن حال اقوام معينين انقرضوا ومضوا وان شئت جعلته مستقبلا والتقدير ان الذين تتوفيهم الملائكة وعلى هذا التقدير تكون الاية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة المسئلة الثانية فهذا التوفي فيه قولان الاول وهو قول الجمهور معناه تقبض ارواحهم عند الموت فان قيل فعلى هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وقوله الذي خلق الموت والحيوة وقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وبين قوله تعالى قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم قلنا خالق الموت هو الله تعالى والرئيس المفوض اليه هذا العمل هو ملك الموت وسائر الملائكة اعوانه القول الثاني توفيهم الملائكة يعني يحشرونهم الى النار وهو قول الحسن المسئلة الثالثة في خبر ان وجوه الاول انه هو قوله تعالى قالوا فيم كنتم فقوله فيهم لدلالة الكلام عليه الثاني ان الخبر هو قوله فاولئك مأويهم جهنم فيكون قالوا لهم في موضع النعت لظالمي انفسهم الثالث ان الخبر محذوف وهو هلكوا ثم فسر الهلاك بقوله قالوا فيم كنتم اما قوله تعالى ظالمي انفسهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله ظالمي انفسهم في محل النصب على الحال والمعنى تتوفيهم الملائكة في حال ظلمهم انفسهم وهو وان اضيف الى المعرفة الا انه نكرة في الحقيقة لان المعنى على الانفصال كانه قيل ظالمين انفسهم الا انهم حذفوا النون طلبا للخفة واسم الفاعل سواء اريد به الحال او الاستقبال فقد يكون مفصولا في المعنى وان كان موصولا في اللفظ وهو كقوله هذا عارض ممطرنا وهديا بالغ الكعبة وغير محلي الصيد وثاني عطفه والتقدير ممطر لنا وبالغا الكعبة وثانيا عطفه فالاضافة في هذه المواضع كلها لفظية لا معنوية المسئلة الثانية الظلم قد يراد به الكفر قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقد يراد به المعصية قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه وفي المراد بالظلم في هذه الاية قولان الاول المراد الذين اسلموا في دار الكفر وبقوا هناك ولم يهاجروا الى دار الاسلام الثاني انها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرون الايمان للمؤمنين خوفا واذا رجعوا الى قومهم اظهروا لهم الكفر ولا يهاجرون الى المدينة فبين الله تعالى بهذه الاية انهم ظالمون لانفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة اما قوله تعالى قالوا فيم كنتم ففيه وجوه احدها فيم كنتم من امر دينكم وثانيها فيم كنتم في حرب محمد عليه السلام او في حرب اعدائه وثالثها لم تركتم الجهاد ولم رضيتم بالسكون في ديار الكفار ثم قال تعالى قالوا كنا مستضعفين في الارض جوابا عن قولهم فيم كنتم وكان حق الجواب ان يقولوا كنا في كذا او لم نكن في شيء وجوابه ان معنى فيم كنتم التوبيخ بانهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا فقالوا كنا مستضعفين اعتذارا بما وبخوا به واعتلالا بانهم ما كانوا قادرين على المهاجرة ثم ان الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها اراد انكم كنتم قادرين على الخروج من مكة الى بعض البلاد التي لا تمنعون فيها من اظهار دينكم فبقيتم بين الكفار لا للعجز عن مفارقتهم بل مع القدرة على المفارقة فلا جرم ذكر الله وعيدهم فقال فاولئك

مأويهم جهنم وساءت مصيرا ثم انه تعالى استثنى فقال الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون
حيلة ونظيره قول الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني ويجوز ان يكون لا يستطيعون في موضع الحال
والمعنى لا يقدرون على حيلة ولا نفقة او كان بهم مرض او كانوا تحت قهر قاهر يمنعهم من تلك المهاجرة ثم
قال تعالى ولا يهتدون سبيلا اى لا يعرفون الطريق ولا يجدون من يدلهم على الطريق وروى ان النبي عليه السلام
بعث بهذه الآية الى مسلمي مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه احملوني فاني لست من المستضعفين واني لاهتدي
الطريق والله لا ابيت الليلة بمكة فحملوه على سرير متوجها الى المدينة وكان شيخا كبيرا فمات في الطريق فان قيل
كيف ادخل الولدان في جملة المستضعفين من اهل الوعيد فان الاستثناء انما يحسن لو كانوا مستحقين للوعيد
على بعض الوجوه قلنا سقوط الوعيد انما كان بسبب العجز والعجز تارة يحصل بسبب عدم الاهبة وتارة بسبب
الصبا فلا جرم حسن هذا الاستثناء هذا اذا اريد بالولدان الاطفال ويجوز ان يراد بهم المراهقون منهم
الذين كملت عقولهم فتوجه التكليف عليهم فيما بينهم وبين الله وان اريد العبيد والاماء البالغون فلا سؤال
ثم قال تعالى فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وفيه سؤالان هو ان القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة والعاجز
عن الشيء غير مكلف به واذا لم يكن مكلفا به لم يكن في تركه عقوبة فلم قال عسى الله ان يعفو عنهم والعفو لا يتقرر
الا مع الذنب وايضا عسى كلمة الاطماع وهذا يقتضي عدم القطع بحصول العفو في حقهم الجواب عن الاول
ان المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشيء مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذي يحصل عنده الرخصة
عن الحد الذي لا يحصل عنده الرخصة شاق ومشتبه فربما ظن الانسان بنفسه انه عاجز عن المهاجرة ولا
يكون كذلك ولا سيما في الهجرة عن الوطن فانها شاقة على النفس وبسبب شدة النفرة قد يظن الانسان
كونه عاجزا مع انه لا يكون كذلك فلهذا المعنى كانت الحاجة الى العفو شديدة في هذا المقام واما السؤال
الثاني وهو قوله ما الفائدة في ذكر لفظ عسى ههنا فنقول الفائدة فيها الدلالة على ان ترك الهجرة امر
مضيق لا توسعة فيه حتى ان المضطر البين الاضطرار من حقه ان يقول عسى الله ان يعفو عني فكيف الحال
في غيره هذا هو الذي ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن هذا السؤال الا ان الاولى ان يكون الجواب ما قدمناه
وهو ان الانسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزا عنها مع انه لا يكون كذلك في الحقيقة
فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة عسى لا بكلمة دالة على القطع ثم قال تعالى وكان الله عفوا غفورا ذكر الزجاج في كان
ثلاثة اوجه الاول كان قبل ان يخلق الخلق موصوفا بهذه الصفة الثاني انه قال كان مع جميع العباد بهذه الصفة
والمقصود بهذه الصفة بيان ان هذا عادة الله عز وجل اجراها في حق خلقه الثالث لو قال انه تعالى عفو غفور
كان هذا اخبارا عن كونه كذلك فقط ولما قال انه كان عفوا غفورا كان هذا اخبارا وقع مخبره على وفقه وكان
ذلك ادل على كونه صدقا وحقا ومبرأ عن الخلف والكذب واحتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى قد يعفو
عن الذنب قبل التوبة فانه لو لم يحصل ههنا شيء من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة ثم دل على حصول الذنب
ثم انه تعالى وعد بالعفو مطلقا غير مقيد بحال التوبة وبدل على ما ذكرناه ومن يهاجر في سبيل الله يجد في
الارض مراغما كثيرا وسعة اعلم انه تعالى لما رغب في الهجرة ذكر بعده ما لاجله يمتنع الانسان عن هجرة الوطن
وبين الجواب عنه واعلم ان ذلك المانع امران الاول ان يكون له في وطنه نوع راحة ورفاهية فيقول لو فارقت
الوطن وقعت في الشدة وضيق العيش فاجاب الله عنه بقوله ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما
كثيرا وسعة يقال راغمت الرجل اذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل واشتقاقه من الرغام وهو التراب فانهم
يقولون رغم انفه يريدون انه وصل اليه شيء يكرهه وذلك لان الانف عضو في غاية العزة والتراب في غاية
الذلة فجعلوا قولهم رغم انفه كناية عن الذل اذا عرفت هذا فنقول المشهور ان هذه المراغمة انما حصلت بسبب
انهم فارقوهم وخرجوا عن ديارهم وعندي فيه وجه اخر وهو ان يكون المعنى ومن يهاجر في سبيل الله الى بلد اخر
وجد في ذلك البلد من الخير والنعمة ما يكون سببا لرغم انوف اعدائه الذين كانوا معه في بلدته الاصلية وذلك
لان من فارق اهل بلدته وذهب الى بلدة اجنبية فاذا استقام امره في تلك البلدة الاجنبية فوصل ذلك
الخبر الى اهل بلدته خجلوا من سوء معاملتهم معه ورغمت انوفهم بسبب ذلك وحمل اللفظ على هذا اقرب
من حمله على ما قالوه والحاصل كانه قيل يا ايها الانسان انك كنت انما تكره الهجرة عن وطنك خوفا من ان تقع في
المشقة والمحنة في السفر فلا تخف فان الله تعالى يعطيك من النعم الجليلة والمراتب العظيمة في مهاجرتك
ما يصير سببا لرغم انوف اعدائك ويصير سببا لسعة عيشك وانما قدم في الآية ذكر رغم الاعداء على ذكر
سعة العيش لان ابتهاج الانسان الذي يهاجر اهله وبلده بسبب شدة ظلمهم عليه بدولته من حيث انها
تصير سببا لرغم انوف الاعداء اشد من ابتهاجه بتلك الدولة من حيث انها صارت سببا لسعة العيش
واما المانع الثاني من الاقدام على المهاجرة فهو ان الانسان يقول ان هاجرت عن بلدي في طلب هذا
الغرض فربما وصلت اليه وربما لم اصل اليه فالاولى ان لا اضيع الرفاهية الحاضرة بطلب شيء ربما اصل
اليه وربما لم اصل اليه فاجاب الله تعالى عنه بقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه
الموت فقد وقع اجره على الله وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال بعضهم المراد ان من قصد الطاعة ثم
عجز عن اتمامها كتب الله تعالى له ثواب تمام تلك الطاعة كالمريض يعجز عما كان يفعله في حال صحته من
الطاعة كتب له ثواب ذلك العمل هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخرون يكتب له اجر
قصده واجر القدر الذي اتى به من ذلك العمل فاما اجر تمام العمل فذلك محال واعلم ان القول الاول اولى
لانه تعالى انما ذكر هذه الآية ههنا في معرض الترغيب في الجهاد وهو ان من خرج الى السفر لاجل الرغبة
في الهجرة فقد وجد ثواب الهجرة ومعلوم ان الترغيب انما يحصل بهذا المعنى فاما القول بان معنى الآية
هو ان يصل اليه ثواب ذلك القدر من العمل فلا يصلح مرغبا لانه قد عرف ان كل من اتى بعمل فانه يجد

الثواب

الثواب المرتب على ذلك القدر من العمل ويدل عليه قوله عليه السلام انما لكل امرئ ما نوى وايضا روي في قصة
جندب بن ضمرة انه لما قرب موته اخذ يصفق بيمينه على شماله ويقول اللهم هذه لك وهذه لرسولك ابايعك
على ما بايعك عليه رسولك ثم مات فبلغ خبره اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا لو توفي بالمدينة كان
خيرا فنزلت هذه الآية المسألة الثانية قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان العمل يوجب الثواب على الله تعالى
لانه تعالى قال فقد وقع اجره على الله فذلك يدل على قولنا من ثلاثة اوجه احدها انه ذكر لفظ الوقوع وحقيقة
الوجوب هي الوقوع والسقوط قال تعالى فاذا وجبت جنوبها اي وقعت وسقطت وثانيها انه ذكره بلفظ الاجر
والاجر عبارة عن المنفعة المستحقة فاما الذي لا يكون مستحقا فذلك لا يسمى اجرا بل هبة وثالثها قوله على الله
وكلمة على للوجوب قال تعالى ولله على الناس حج البيت والجواب انا لا ننازع في الوجوب لكن بحكم الوعد
والتفضل والكرم لا بحكم الاستحقاق الذي لو لم يفعل لخرج عن الالهية وقد ذكرنا دلائله فيما تقدم المسألة
الثالثة استدل قوم بهذه الآية على ان الغازي اذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة كما وجب اجره وهذا
ضعيف لان لفظ الآية مخصوص بالاجر وايضا فاستحقاق السهم من الغنيمة متعلق بحيازتها اذ لا تكون غنيمة
الا بعد حيازتها قال تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء ثم قال تعالى وكان الله غفورا رحيما اي يغفر الله ما كان
منه من القعود الى ان خرج ويرحمه باكمال اجر الجهاد هذه قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا اعلم ان من
الامور التي يحتاج المجاهد اليها معرفة كيفية اداء الصلوة في زمان الخوف والاشتغال بمحاربة العدو فلهذا
المعنى ذكره الله تعالى في هذه الآية وههنا مسائل المسألة الاولى قال الواحدي يقال قصر فلان صلوته واقصرها
وقصرها كل ذلك جائز وقرأ ابن عباس تقصروا من اقصر وقرأ الزهري تقصروا من قصر وهذا دليل على
اللغات الثلاث المسألة الثانية اعلم ان لفظ القصر مشعر بالتخفيف الا انه ليس صريحا في ان المراد هو القصر
في كمية الركعات وعددها او كيفية ادائها فلا جرم حصل في الآية قولان الاول وهو قول الجمهور ان المراد
منه القصر في عدد الركعات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين الاول ان المراد منه صلوة
المسافر وهو ان كل صلوة تكون في الحضر اربع ركعات فانها تصير في السفر ركعتين فعلى هذا القصر انما يدخل
في صلوة الظهر والعصر والعشاء اما المغرب والصبح فلا يدخل فيه القصر الثاني ان المراد بهذه الآية لا صلوة
السفر بل صلوة الخوف وهو قول ابن عباس وجابر وعبد الله وجماعة قال ابن عباس فرض الله صلوة الحضر
اربعا وصلوة السفر ركعتين وصلوة الخوف ركعة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم فهذان القولان
متفرعان على ما اذا قلنا المراد من القصر تقليل الركعات والقول الثاني ان المراد من القصر ادخال التخفيف
في كيفية اداء الركعات وهو ان يكتفي في الصلوة بالايماء والاشارة بدل الركوع والسجود وان يجوز المشي
في الصلوة وان يجوز الصلوة عند تلطخ الثوب بالدم وذلك هو الصلوة التي يؤتى بها حال شدة التحام القتال
وهذا القول يروى عن ابن عباس وطاوس واحتج هؤلاء على صحة هذا القول بان خوف فتنة العدو
لا يزول فيما يؤتى بركعتين على تمام اوصافهما وانما ذلك فيما يشتد فيه الخوف في التحام القتال وهذا ضعيف
لانه يمكن ان يقال انه وان كان لا تحصل الا بتقليل الركعات فيمكنه ان يأتي بها على وجه لا يعلم خصمه كونه مصليا
انما اذا كثرت الركعات طالت المدة فلا يمكنه ان يأتي بها غفلة من العدو واعلم ان وجه الاحتمال ما ذكرنا
ان القصر مشعر بالتخفيف والتخفيف كما يحصل بحذف بعض الركعات فكذلك يحصل بان يجعل الايماء
والاشارة قائما مقام الركوع والسجود واعلم ان حمل لفظ القصر على اسقاط بعض الركعات اولى
ويدل عليه وجوه الاول ما روي عن يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب كيف نقصر وقد امنا وقال
الله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عجبت مما عجبت منه فسألت النبي عليه السلام
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على ان القصر المذكور في الآية هو القصر
في عدد الركعات وانه كان مفهوما عندهم من الآية الثاني ان القصر عبارة عن ان يؤتى ببعض
الشيء ويقتصر عليه فاما ان يؤتى بشيء آخر فذلك لا يسمى قصرا ومعلوم ان اقامة الايماء
مقام الركوع والسجود وتجويز المشي في الصلوة وتجويز الصلوة مع الثوب الملطخ بالدم ليس شيء
من ذلك قصرا بل كلها اثبات لاحكام جديدة واقامة الشيء مقام شيء آخر فكان تفسير القصر بما ذكرنا
اولى الثالث ان من في قوله من الصلوة للتبعيض وذلك يوجب جواز الاقتصار على بعض الصلوة فثبت
بهذه الوجوه ان تفسير القصر باسقاط بعض الركعات اولى من تفسيره بما ذكروه من الايماء والاشارة
الرابع ان لفظ القصر كان مخصوصا في عرفهم بنقص عدد الركعات ولهذا المعنى لما صلى النبي صلى الله
عليه وسلم الظهر ركعتين قال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت الخامس ان القصر بمعنى تغيير
هيئة الصلوة مذكور في الآية التي بعد هذه الآية فوجب ان يكون المراد من هذه الآية بيان القصر بمعنى
حذف بعض الركعات لئلا يلزم التكرار المسألة الثالثة قال الشافعي القصر رخصة فان شاء المكلف
اتم وان شاء اكتفى بالقصر وقال ابو حنيفة القصر واجب فان صلى المسافر اربعا ولم يقعد في الثنتين
فسدت صلوته وان قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلوته واحتج الشافعي على قوله بوجوه الاول ان ظاهر
قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة مشعر بعدم الوجوب فانه لا يقال لا جناح عليكم في اداء
الصلوة الواجبة بل هذا اللفظ انما يذكر في رفع التكليف بذلك الشيء فاما ايجابه على التعيين فهذا اللفظ
غير مستعمل فيه اما ابو بكر الرازي فاجاب عنه بان المراد من القصر في هذه الآية لا تقليل الركعات بل تخفيف
الاعمال واعلم انا اثبتنا بالدليل انه لا يجوز حمل الآية على ما ذكره فسقط هذا العذر وذكر صاحب الكشاف
وجها آخر فقال انهم لما الفوا الاتمام فربما كان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفى عنهم الجناح

لتطييب انفسهم بالقصر فيقال له هذا الاحتمال انما يخطر ببالهم اذا قال الشارع لهم رخصت لكم في هذا القصر
اما اذا قال اوجبت عليكم هذا القصر وحرمت عليكم الاتمام وجعلته مفسدا لصلوتكم فهذا الاحتمال
مما لا يخطر ببال عاقل اصلا فلا يكون هذا الكلام لائقا به الحجة الثانية ما روى ان عايشة رضي الله عنها
قالت اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فلما قدمت الى مكة قلت يا رسول الله
بابي انت وامي قصرت واتممت وافطرت فقال احسنت يا عايشة وما عاب على ذلك وكان عثمان يتم ويقصر وصمت
وما ظهر انكار من الصحابة عليه الحجة الثالثة ان جميع رخص السفر شرعت على سبيل التجويز لا على سبيل التعيين
جزما فكذا ههنا واحتجوا بالاحاديث منها ما روى عمر انه صلى الله عليه وسلم قال فيه صدقة تصدق الله
بها على عباده فاقبلوا صدقته وظاهر الامر للوجوب وعن ابن عباس رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا خرج مسافرا صلى ركعتين والجواب ان هذه الاحاديث تدل على كون القصر مشروعا وجائزا انما الكلام
في انه هل يجوز غيره ولما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول به اولى المسئلة الرابعة قال الجمهور صلوة
السفر ركعتان تمام غير قصر ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة اقرت صلوة السفر وزيد في صلوة
الحضر واعلم ان لفظ الاية يبطل هذا وذلك لانا بينا ان المراد من القصر المذكور في الاية تخفيف الركعات
ولو كان الامر على ما ذكروه لما كان هذا قصرا في صلوة السفر بل كان ذلك زيادة في صلوة الحضر المسئلة الخامسة
زعم داود واهل الظاهر ان قليل السفر وكثيره سواء في جواز الرخصة وزعم جمهور الفقهاء ان السفر
ما لم يتقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة احتج اهل الظاهر بالاية فقالوا ان قوله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة جملة مركبة من شرط وجزاء الشرط هو الضرب في الارض
والجزاء هو جواز القصر فاذا حصل الشرط وجب ان يترتب عليه الجزاء والسفر سواء كان طويلا او قصيرا
فهو ضرب في الارض فوجب ان يحصل الرخصة في السفر سواء كان طويلا او قصيرا فان قيل ما في الباب
ان يقال فهذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الانسان من محلة الى محلة ومن دار الى دار الا انا نقول
الجواب عنه من وجهين الاول ان الانتقال من محلة الى محلة ان لم يسم بانه ضرب في الارض فقد زال الاشكال
وان سمي بذلك فنقول اجمع المفسرون على انه غير معتبر فهذا تخصيص تطرق الى هذا النص بدلالة الاجماع
والعام بعد التخصيص حجة فوجب ان يبقى النص معتبرا في السفر سواء كان قليلا او كثيرا والثاني ان قوله
واذا ضربتم في الارض يدل على انه تعالى جعل الضرب في الارض شرطا لحصول هذه الرخصة فلو كان
الضرب في الارض اسما لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلا دائما للانسان لان الانسان لا ينفك طول
عمره من الانتقال من الدار الى المسجد ومن المسجد الى السوق واذا كان حاصلا دائما امتنع جعله شرطا
لثبوت هذا الحكم فلما جعل الله الضرب في الارض شرطا لهذا الحكم علمنا انه امر مغاير لمطلق الانتقال
وذلك هو الذي يسمى سفرا ومعلوم ان اسم السفر واقع على القريب والبعيد فعلمنا دلالة الاية
على حصول الرخصة في مطلق السفر واما الفقهاء فقالوا اجمع السلف على ان اقل السفر مقدر قالوا
والذي يدل عليه انه حصل في المسئلة روايات قالوا الرواية الاولى ما روي عن عمر انه قال تقصر في يوم
تام وبه قال الزهري والاوزاعي الثانية قال ابن عباس اذا زاد على يوم وليلة قصر الثالث قال انس بن
مالك يقصر في خمسة فراسخ الرابع قال الحسن مسيرة ليلتين الخامس قال الشعبي والنخعي وسعيد بن
جبير من الكوفة الى المدائن وهو مسيرة ثلاثة ايام وهو قول ابي حنيفة وروى الحسن بن زياد
عن ابي حنيفة اذا سافر الى موضع يكون مسيرة يومين واكثر اليوم الثالث جاز القصر وهكذا روى
ابن سماعة عن ابي يوسف ومحمد السادس قال مالك والشافعي اربعة برد كل بريد اربعة فراسخ كل مسيرة
فرسخ ثلاثة اميال باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل
اثنا عشر الف قدم وهي اربعة الاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة قال الفقهاء فاختلاف الناس
في هذه الاقوال يدل على انعقاد الاجماع على ان الحكم غير مربوط بمطلق السفر قال اهل الظاهر
اضطراب الفقهاء في هذه الاقاويل يدل على انهم لم يجدوا في المسئلة دليلا قويا في تقدير المدة اذ لو
حصل في المسئلة دليل ظاهر الدلالة لما حصل هذا الاضطراب واما سكوت سائر الصحابة عن حكم
هذه المسئلة فلعله انما كان لانهم اعتقدوا ان هذه الاية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر فكان
هذا الحكم ثابتا في مطلق السفر بحكم هذه الاية واذا كان الحكم مذكورا في نص القرآن لم يبق بهم حاجة
الى اجتهاد ولا استنباط فلهذا سكتوا في هذه المسئلة واعلم ان اصحاب ابي حنيفة عولوا في تقدير
المدة بثلاثة ايام على قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المسافر ثلاثة ايام ولياليها فهذا يقتضي ان كل مسافر له
المسح ثلاثة ايام ولو كان اقل من ثلاثة ايام لا يكون مسافرا واذا لم يحصل الرخص المشروعة في السفر واما
اصحاب الشافعي فانهم عولوا على ما روى مجاهد وعطاء بن ابي رباح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل الظاهر الكلام
عليهم من وجوه الاول انه بناء على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وهو عندنا غير جائز لوجوه احدها
ان القرآن وخبر الواحد يشتركان في دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم والقرآن مقطوع المتن
والخبر مظنون المتن فكان القرآن اقوى دلالة من الخبر فترجيح الضعيف على القوي لا يجوز الثاني
ان روي في الخبر انه عليه السلام قال اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه
فاقبلوه وان خالفه فردوه دل هذا الخبر على ان كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله فهو مردود
فهذا المخصص لما ورد على مخالفة عموم الكتاب وجب ان يكون مردودا الثالث ان هذه الاخبار
وهو انها اخبار احاد وردت في واقعة تعم الحاجة اليها معرفة حكمها فوجب كونها مردودة وانما

قلنا ان الحاجة الى هذا عامة لان اكثر الصحابة كانوا في اكثر الاوقات في السفر وفي الغزو فلو كانت رخص السفر
مخصوصة بسفر مقدر لكانت الحاجة الى معرفة مقدار السفر المفيد للرخص حاجة عامة في حق كل
المكلفين ولو كان الامر كذلك لعرفوها ولنقلوها نقلا متواترا لاسيما وهو على خلاف ظاهر القرآن فلما لم يكن
الامر كذلك علمنا ان هذه الاخبار ضعيفة مردودة واذا كان الامر كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القرآن بسببها الثالث
ان دلائل الشافعية ودلائل الحنفية صارت متقابلة متدافعة واذا تعارضت تساقطت فوجب الرجوع
الى ظاهر القرآن هذا تمام الكلام في هذا الموضع والذي عندي في هذا الباب ان يقال ان كلمة اذا وكلمة ان لا
تفيدان الا كون الشرط مستعقبا للجزاء فاما كونه مستعقبا لذلك الجزاء في جميع الاوقات فهذا غير لازم بدليل
انه اذا قال لامرأته ان دخلت الدار او اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة وقع الطلاق واذا دخلت الدار
ثانيا لا يقع وهذا يدل على ان كلمة اذا وكلمة ان لا تفيدان العموم البتة واذا ثبت هذا سقط استدلال اهل الظاهر بهذه
الاية فان الاية لا تفيد الا ان الضرب في الارض مستعقب مرة واحدة هذه الرخص وعندنا الامر كذلك فيما اذا
كان السفر طويلا فاما السفر القصير فانما يدخل تحت الاية لو قلنا ان كلمة اذا للعموم ولما ثبت انه ليس الامر كذلك
فقد سقط هذا الاستدلال واذا ثبت هذا ظهر ان الدلائل التي تمسك بها المجتهدون في تقدير السفر بمقدار معين
ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن فكانت مقبولة صحيحة المسئلة السادسة زعم داود واهل الظاهر ان جواز
القصر مخصوص بحال الخوف واحتجوا بانه تعالى انما ذكر هذا الحكم مشروطا بالخوف وهو قوله لا جناح عليكم
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا والمشروط بالشيء عدم عند عدم ذلك الشرط
فوجب ان لا يحصل جواز القصر عند الامن قالوا ولا يجوز دفع هذا الشرط بخبر من اخبار الاحاد لانه يقتضي
نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز ولقد صعب الكلام ههنا على قوم وذكروا وجوها متكلفة في الاية ليتخلصوا
عن هذا الكلام وعندي انه ليس في هذا غموض وذلك لانا بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان كلمة ان وكلمة اذا تفيدان انه عند حصول الشرط يحصل المشروط ولا تفيدان
انه عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط واستدللنا على صحة هذا الكلام بآيات كثيرة فاذا ثبت هذا فقوله
تعالى ان خفتم يقتضي ان عند حصول الخوف يحصل الرخصة ولا يقتضي ان عند عدم الخوف لا تحصل الرخصة
واذا كان كذلك كانت الاية ساكتة عن حال الامن بالنفي وبالاثبات فاثبات الرخصة حال الامن بخبر الواحد
يكون اثباتا لحكم سكت عنه القرآن بخبر الواحد وذلك غير ممتنع انما الممتنع اثبات الحكم بخبر الواحد على خلاف
ما دل عليه القرآن ونحن لا نقول به فان قيل فعلى هذا لما كان هذا الحكم ثابتا حال الامن وحال الخوف فما الفائدة
في تقييده بحال الخوف قلنا ان الاية نزلت في غالب اسفار النبي صلى الله عليه وسلم واكثرها لم تخل عن خوف
العدو فذكر الله تعالى هذا الشرط من حيث انه هو الاغلب في الوقوع ومن الناس من اجاب عنه بان القصر
المذكور في الاية المراد به الاكتفاء بالايماء والاشارة بدلا عن الركوع والسجود وذلك هو الصلوة حال
شدة الخوف ولا شك ان هذه الصلوة مخصوصة بحال الخوف فان وقت الامن لا يجوز الاتيان بهذه الصلوة
ولا تكون مجزئة ولا صحيحة والله اعلم ثم قال اهل الظاهر ان ظاهر هذه الاية يقتضي ان لا يجوز القصر الا عند حصول
الخوف الحاصل من فتنة الكفار فاما لو حصل الخوف بسبب اخر فوجب ان لا يجوز القصر في الصلوة فان
التزموا ذلك سلموا من الطعن الا انه بعيد وان لم يلتزموه توجه النقض عليهم لانه تعالى قال ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا وذلك يقتضي ان الشرط هو هذا الخوف المخصوص ولهم ان يقولوا اما ان يقال حصل اجماع
الصحابة والامة على ان مطلق الخوف كاف او لم يحصل الاجماع فنقول خالفنا ظاهر القرآن بدلالة الاجماع فان حصل الاجماع
وهو دليل قاطع فلم يجز مخالفته بدليل ظني وان لم يحصل الاجماع فقد زال السؤال لانا نلتزم انه لا يجوز
القصر الا مع هذا الخوف المخصوص ثم قال تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وفي تفسير هذه الفتنة قولان
الاول ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا عن تمام الركوع والسجود في جميعها الثاني ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا والحاصل ان كل محنة وبلية وشدة فهي فتنة ثم قال تعالى ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا والمعنى ان العداوة
الحاصلة بينكم وبين الكافرين قديمة والان قد اظهرتم خلافهم في الدين فازدادت عداوتهم لكم وبسبب
شدة العداوة اقدموا على محاربتكم وقصد اتلافكم ان قدروا فان طالت صلوتكم فربما وجدوا الفرصة في قتلكم
فلعلى بهذا رخصت لكم في قصر الصلوة وانما قال عدوا ولم يقل اعداء لان العدو يستوي فيه الواحد والجمع
قال تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم
معك وليأخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك
وليأخذوا حذرهم واسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة
ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم وخذوا حذركم ان الله اعد للكافرين
عذابا مهينا فاذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اعلم انه تعالى لما بين في هذه الاية حال قصر الصلوة بحسب الكمية
في العدد بين في هذه الاية حالها في الكيفية وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال ابو يوسف والحسن
ابن زياد صلوة الخوف كانت خاصة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا يجوز لغيره وقال المزني كانت ثابتة ثم
نسخت واحتج ابو يوسف على قوله بوجهين الاول ان قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة ظاهره يقتضي
ان اقامة هذه الصلوة مشروطة بكون النبي صلى الله عليه وسلم فيهم لان كلمة اذا تفيد الاشتراط الثاني
ان تغيير هيئة الصلوة امر على خلاف الدليل الا انا جوزنا ذلك في حق الرسول عليه السلام لتحصل للناس
فضيلة الصلوة خلفه واما في حق غيره عليه السلام هذا المعنى غير حاصل لان فضيلة الصلوة خلف الثاني
كهي خلف الاول فلا يحتاج ههنا الى تغيير هيئة الصلوة واما سائر الفقهاء فقالوا لما ثبت هذا الحكم في حق

النبي عليه السلام بحكم هذه الاية وجب ان يثبت في حق غيره بقوله تعالى فاتبعوه الا ترى ان قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم لم يوجب كون الرسول عليه السلام مخصوصا به دون غيره من الائمة بعده اما التمسك بلفظ اذ فالجواب ان مقتضاه هو الثبوت عند الثبوت اما العدم عند العدم فغير مسلم واما التمسك بادراك فضيلة الصلوة خلف النبي عليه السلام فليس يجوز ان يكون علة لاباحة تغيير هيئة الصلوة لانه لا يجوز ان يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض فاندفع هذا الكلام **المسئلة الثانية** في شرح صلوة الخوف هو ان الامام يجعل القوم طائفتين ويصلي بكل ركعة واحدة ثم اذا فرغوا من الركعة فكيف يصنعون فيه اقوال الاول ان تلك الطائفة يسلمون عن الركعة الواحدة ويذهبون عند وجه العدو وياتي الطائفة الاخرى ويصلي بهم الامام ركعة اخرى ويسلم وهذا مذهب من يرى صلوة الخوف ركعة فللامام ركعتان وللقوم ركعة وهذا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد الثاني ان الامام يصلي بتلك الطائفة ركعتين ويسلم ثم تذهب تلك الطائفة الى وجه العدو وتاتي طائفة اخرى فيصلي الامام بهم مرة اخرى ركعتين وهو قول الحسن البصري الثالث ان يصلي الامام مع الطائفة الاولى ركعة تامة ثم يبقى الامام قائما في الركعة الثانية الى ان تصلي هذه الطائفة ركعة اخرى ويتشهدون ويسلمون ويذهبون الى وجه العدو وتاتي الطائفة الثانية ويصلون مع الامام ركعة ثم يجلس الامام في التشهد الى ان تصلي الطائفة الثانية الركعة الثانية ثم يسلم الامام بهم وهذا قول سهل بن ابي خيثمة ومذهب الشافعي رضي الله تعالى عنهم الرابع ان الطائفة الاولى يصلي بهم الامام ركعة ويعودون الى وجه العدو وتاتي الطائفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلوة وينصرفون الى وجه العدو ثم تعود الطائفة الاولى فيقضون بقية صلوتهم بغير قراءة وينصرفون الى وجه العدو ثم تعود طائفة الثانية فيقضون بقية صلوتهم بقراءة والفرق ان الطائفة الاولى ادركت اول الصلوة وهم في حكم من خلف الامام واما الثانية فلم تدرك اول الصلوة فالمسبوق فيما يقضي كالمنفرد في صلوته وهذا قول عبد الله بن مسعود ومذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى واعلم انه وردت الروايات المختلفة بهذه الصلوة فلعله صلى الله عليه وسلم صلى بهم هذه الصلوات في اوقات مختلفة بحسب المصلحة وانما وقع الاختلاف بين الفقهاء في ان الافضل والاشد موافقة لظاهر هذه الاية اي هذه الاقسام اما الواحدي فقال الاية مخالفة للروايات التي اخذ بها ابو حنيفة وبين ذلك من وجهين الاول انه تعالى قال ولتات طائفة اخرى لم يصلوا وهذا يدل على ان الطائفة الاولى قد صلت عند اتيان الثانية وعند ابي حنيفة ليس الامر كذلك لان الطائفة الثانية عنده تاتي والاولى بعد في الصلوة وما فرغوا منها الثاني ان قوله فليصلوا معك ظاهره يدل على ان جميع صلوة الطائفة الثانية مع الامام لان مطلق قولك صليت مع الامام انك ادركت جميع الصلوة معه وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك واما اصحاب ابي حنيفة فقالوا الاية مطابقة لقولنا لانه تعالى قال فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وهذا يدل على ان الطائفة الاولى لم يفرغوا من الصلوة ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من وراء الطائفة الثانية للحراسة واجاب الواحدي عنه فقال هذا انما يلزم اذا جعلنا السجود والكون من ورائكم لطائفة واحدة وليس الامر كذلك بل هو لطائفتين السجود للطائفة الاولى والكون من ورائكم الذي بمعنى الحراسة للطائفة الثانية والله اعلم ولنرجع الى تفسير الاية فنقول قوله تعالى واذا كنت فيهم اي واذا كنت ايها النبي مع المؤمنين في غزواتهم وخوفهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك والمعنى فاجعلهم طائفتين فلتقم طائفة منهم معك فصل بهم وليأخذوا اسلحتهم والضمير اما للمصلين واما لغيرهم فان كان للمصلين فقالوا يأخذون من السلاح ما لا يشغلهم عن الصلوة كالسيف والخنجر وذلك لان ذلك اقرب الى الاحتياط وامنع للعدو من الاقدام عليهم وان كان لغير المصلين فلا كلام فيه ويحتمل ان يكون ذلك امرا للفريقين بحمل السلاح لان ذلك اقرب الى الاحتياط **ثم قال تعالى** فاذا سجدوا فليكونوا يعني غير المصلين من ورائكم يحرسونكم وقد ذكرنا ان اداء الركعة الاولى مع الامام في صلوة الخوف كهو في صلوة الامن انما التفاوت يقع في اداء الركعة الثانية فيه وقد ذكرنا مذاهب الناس فيها **ثم قال تعالى** ولتات طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وقد بينا ان هذه الاية دالة على صحة قول الشافعي **ثم قال تعالى** وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والمعنى انه تعالى جعل الحذر وهو التحرز والتيقظ آلة يستعملها الغازي فلذلك جمع بينه وبين الاسلحة في الاخذ وجعلهما ماخوذين قال الواحدي وفيه رخصة للخائف في الصلوة بان يجعل بعض فكره في غير الصلوة فان قيل لم ذكر في الاية الاولى اسلحتهم فقط وذكر في هذه الاية حذرهم واسلحتهم قلنا لان في اول الصلوة قلما يتنبه العدو لكون المسلمين في الصلوة بل يظنون كونهم قائمين لاجل المحاربة اما في الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم في الصلوة فههنا ينتهزون الفرصة في الهجوم عليهم فلا جرم خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة تحذير فقال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم **ثم قال تعالى** ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة اي بالقتال عن ابن عباس وجابر ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه الظهر ورأى المشركون ذلك فقالوا بعد ذلك بئس ما صنعنا حيث لم نقدم عليهم وعزموا على ذلك عند الصلوة الاخرى فاطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم على اسرارهم بهذه الاية **ثم قال تعالى** ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم والمعنى انه تعذر حمل السلاح اما لانه يصيبه بلل المطر فيسود ويفسد حدته ولان من الاسلحة ما يكون مبطنا فيثقل على لابسه اذا ابتل بالماء ولاجل ان الرجل كان مريضا فيشق عليه حمل السلاح فههنا له ان يضع حمل السلاح **ثم قال تعالى** خذوا حذركم والمعنى انه لما رخص لهم في وضع السلاح حال المطر وحال المرض امرهم مرة اخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة في الحذر لئلا يجترئ العدو عليهم احتيالا في الميل عليهم استغناما منهم لوضع المسلمين اسلحتهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى**

ان قوله في اول الاية وخذوا حذركم واسلحتكم وظاهر الامر للوجوب فههنا يقتضي ان يكون اخذ السلاح واجبا ثم تأكد هذا بدليل اخر وهو انه تعالى قال لا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم فخص رفع الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين وذلك يوجب ان فيما وراء هاتين الحالتين يكون الاثم والجناح حاصلا بسبب وضع السلاح ومنهم من قال انه سنة مؤكدة والاصح ما بينا ثم الشرط ان لا يحمل سلاحا نجسا ان امكنه ولا يحمل الرمح الا في طرف الصف وبالجملة بحيث لا يتاذى به احد **المسئلة الثانية** قال ابو علي الجرجاني صاحب النظم قوله تعالى خذوا حذركم يدل على انه يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يأتي بصلوة الخوف على جهة يكون بها حاذرا غير غافل عن كيد العدو والذي نزل به القرآن في هذا الموضع هو وجه الحذر لان العدو يومئذ بذات الرقاع كان مستقبل القبلة والمسلمون كانوا مستدبرين القبلة ومتى استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم فلا جرم امروا بان يصيروا طائفتين طائفة في وجه العدو وطائفة مع النبي صلى الله عليه وسلم مستقبل القبلة واما حين كان النبي عليه السلام في عسفان وبطن النخل فانه لم يفرق اصحابه بين طائفتين وذلك لان العدو كان مستدبر القبلة والمسلمين كانوا مستقبلين لها وكانوا يرون العدو حال كونهم في الصلوة فلا يحتاجون الى الاحتراس الا عند السجود فلا جرم لما سجد الصف الاول بقي الصف الثاني يحرسونهم فلما فرغوا عن السجود وقاموا تاخروا وتقدم الثاني وسجدوا وكان الصف الاول حال قيامهم يحرسون الصف الثاني ثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على جواز كل هذه الوجوه والذي يدل على ان المراد من هذه الاية ما ذكرناه انا لو لم نحملها على هذا الوجه لصار تكرارا محضا من غير فائدة ولوقع فعل الرسول بعسفان وبطن النخل على خلاف نص القرآن وانه غير جائز **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة انه تعالى امر بالحذر فذلك يدل على كون العبد قادرا على الفعل والترك وعلى جميع وجوه الحذر وذلك يدل على ان افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى وجوابه ما تقدم من المعارضة بالعلم والداعي **المسئلة الرابعة** دلت الاية على وجوب الحذر عن العدو فيدل على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة وبهذا الطريق كان الاقدام على العلاج بالدواء والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل واجبا من اللطائف **ثم قال تعالى** ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وفيه سؤال وهو انه كيف طابق الامر بالحذر قوله تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وجوابه انه تعالى لما امر بالحذر عن العدو اوهم ذلك قوة العدو وشدتهم فازال الله تعالى هذا الوهم بان اخبر انه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى تقوى قلوب المسلمين ويعلموا ان الامر بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة وانما هو لاجل ان يحصل الخوف في قلوب المؤمنين فحينئذ يكونون متضرعين الى الله تعالى في ان يمدهم بالنصر والتوفيق ونظيره قوله تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون **ثم قال تعالى** فاذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وفيه قولان الاول فاذا قضيتم صلوة الخوف فواظبوا على ذكر الله في جميع الاحوال فان ما انتم عليه من الخوف والحرب مع العدو جدير بالمواظبة على ذكر الله والتضرع اليه الثاني ان المراد بالذكر الصلوة يعني صلوا قياما حال اشتغالكم بالمسايفة والمقارعة وقعودا حال اشتغالكم بالرمي وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الارض فاذا اطمأننتم حين تضع الحرب اوزارها فاقيموا الصلوة فاقضوا ما صليتم في حال المسايفة وهذا ظاهر على مذهب الشافعي في ايجاب الصلوة على المحارب في حال المسايفة اذا حضر وقتها واذا اطمأن فعليه القضاء الا ان على هذا القول اشكالا وهو انه يصير تقدير الاية فاذا قضيتم الصلوة فصلوا وذلك بعيد ولان حمل لفظ الذكر على الصلوة مجاز فلا يصار اليه الا لضرورة **ثم قال تعالى** فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة واعلم ان هذه الاية مسبوقة بحكمين اولهما بيان القصر وهو صلوة السفر والثاني بيان صلوة الخوف فقوله فاذا اطمأننتم يحتمل نقيض الامرين فيحتمل ان يكون المراد من الاطمينان ان لا يبقى الانسان مسافرا بل يصير مقيما وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا صرتم مقيمين فاقيموا الصلوة تامة من غير قصر البتة ويحتمل ان يكون المراد من الاطمينان ان لا يبقى الانسان مضطرب القلب بل يصير ساكن النفس بسبب انه زال الخوف وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا زال الخوف عنكم فاقيموا الصلوة على الحالة التي كنتم تعرفونها ولا تغيروا شيئا من احوالها وهيئاتها ثم لما بالغ الله تعالى في شرح اقسام الصلوة فذكر صلوة السفر ثم ذكر بعد ذلك صلوة الخوف ختم هذه الايات بقوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا والمراد بالكتاب ههنا المكتوب كانه قيل مكتوبة موقتة ثم حذف الهاء من الموقوت كما جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر ومعنى الموقوت انها كتبت عليهم في اوقات موقتة يقال وقته ووقته مخففا وقرئ واذا الرسل وقتت بالتخفيف واعلم انه تعالى بين في هذه الاية ان وجوب الصلوات مقدر باوقات مخصوصة الا انه تعالى اجمل ذكر الاوقات ههنا وبينها في سائر الايات وهي خمسة فاحدها قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فقوله الصلوات يدل على وجوب صلوة ثلاثة وقوله والصلوة الوسطى يمنع ان يكون احد تلك الثلاثة والا لزم التكرار فلا بد وان تكون زائدة على الثلاثة ولا يجوز ان يكون الواجب اربعة والا لم يحصل فيها وسطى فلا بد من جعلها خمسة لتحصل الوسطى وكما دلت هذه الاية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر والا لصارت الصلوات الواجبة ستة فحينئذ لا يحصل الوسطى فهذه الاية دلت على ان الواجب خمس صلوات الا انها غير دالة على بيان اوقاتها وثانيها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فالواجب من الدلوك الى الغسق هو الظهر والعصر والواجب من الغسق الى الفجر هو المغرب والعشاء والواجب في الفجر هو صلوة الصبح وهذه الاية توهم ان للظهر والعصر وقتا واحدا وللمغرب والعشاء وقتا واحدا وثالثها قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد منه الصلوتان الواقعتان في طرفي النهار وهما المغرب والصبح ثم قال وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون

قوله وعشيا المراد الصلوة الواقعة في محض الليل وهي صلوة العشاء وقوله وحين تظهرون الصلوة الواقعة في محض النهار وهي صلوة الظهر وكما قدم في قوله حين تمسون وحين تصبحون صلوة الليل على صلوة النهار في الذكر فكذلك قدم في قوله وعشيا وحين تظهرون

صلوة الليل على صلوة النهار في الذكر فصارت الصلوات الاربع مذكورة في هذه الاية واما صلوة العصر فقد افردها الله تعالى بالذكر في قوله والعصر تشريفا لها بالافراد بالذكر ورابعها قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فقوله طرفي النهار يفيد وجوب صلوة العصر لانهما كالواقعين على الطرفين وان كانت صلوة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الاول وصلوة العصر واقعة قبل حدوث الطرف الثاني وقوله وزلفا من الليل يفيد وجوب المغرب والعشاء وكان بعضهم يستدل بهذه الاية على وجوب الوتر قال لان الزلف جمع واقله ثلاثة فلابد وان تجب ثلث صلوات في الليل عملا بقوله وزلفا من الليل وخامسها قوله فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح فقوله قبل طلوع الشمس وقبل غروبها اشارة الى الصبح والعصر وهو كقوله اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل وقوله ومن اناء الليل اشارة الى المغرب والعشاء وهو كقوله وزلفا من الليل وكما احتجوا بقوله وزلفا من الليل على وجوب الوتر فكذلك احتجوا عليه بقوله ومن اناء الليل لان قوله اناء الليل جمع واقله ثلاثة فهذا مجموع الايات الدالة على الاوقات الخمسة للصلوات الخمس واعلم ان تقدير الصلوات بهذه الاوقات الخمس في نهاية الحسن والجلالة نظرا الى المعقول وبيانه ان لكل شئ من احوال هذا العالم مراتب خمس اولها مرتبة الحدوث والدخول في الوجود وهو كما يولد الانسان ويبقى في النشو والنماء الى مدة معلومة وهذه المدة تسمى سن النشو والنماء والمرتبة الثانية مدة الوقوف وهو ان يبقى ذلك الشئ على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان وهذه المدة تسمى سن الشباب والمرتبة الثالثة مدة الكهولة وهي ان يظهر في الانسان نقصان خفي وهذه المدة تسمى سن الكهولة والمرتبة الرابعة مدة الشيخوخة وهي ان يظهر في الانسان نقصانات ظاهرة جلية الى ان يموت ويهلك وتسمى هذه المدة سن الشيخوخة والمرتبة الخامسة ان يبقى اثاره بعد موته مدة ثم بالاخرة تنمحي تلك الاثار وتبطل وتزول ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا اثر فهذه المراتب الخمس حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان انسانا او غيره من الحيوانات والنباتات والشمس حصل لها بسبب طلوعها وغروبها هذه الاحوال الخمسة وذلك لانها حين تطلع من مشرقها يشبه حالها حال المولود عند ما يولد ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى نورها ويشتد حرها الى ان تبلغ الى وسط السماء فتقف هناك ساعة ثم تنحدر وتظهر فيها نقصانات خفية الى وقت العصر ثم من وقت العصر تظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف ضوؤها ويضعف حرها ويزداد انحطاطها وقربها من المغرب ثم اذا غربت يبقى بعض اثارها في افق المغرب وهو الشفق ثم تنمحي تلك الاثار وتصير كانها ما كانت موجودة في العالم فلما حصلت هذه الاحوال الخمسة وهي امور عجيبة لا يقدر عليها الا الله تعالى لاجرم اوجب الله تعالى عند كل واحد من هذه الاحوال الخمسة صلوة فاوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلوة الفجر شكرا لنعمة عظيمة حاصلة بسبب زوال الظلمة وحصول النور وبسبب زوال النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي كالحيوة ولما وصلت الشمس الى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها اثر الانحطاط اوجب صلوة الظهر تعظيما للخالق القادر على قلب احوال الاجرام العلوية والسفلية من الضد الى الضد فجعل الشمس بعد غاية ارتفاعها واستعلائها منحطة عن ذلك العلو وهو شبيه لانحطاط الانسان واخذه في سن الكهولة وهو النقصان الخفي ثم لما انقضت مدة الكهولة ودخل اول زمان الشيخوخة اوجب الله تعالى صلوة العصر ونعم ما قال الشافعي رضي الله عنه ان اول العصر هو ان يصير ظل كل شئ مثله وذلك لان من هذا الوقت يظهر النقصانات الظاهرة الا ترى ان من اول وقت الظهر الى وقت العصر على قول الشافعي ما ازداد الظل الا مثل الشئ ثم ان من زمان لطيف يصير ظله مثليه وذلك يدل على ان من الوقت الذي يصير ظل الشئ مثله تاخذ الشمس في النقصانات الظاهرة واذا غربت الشمس اشبهت هذه الحالة ما اذا مات الانسان فلاجرم اوجب الله عند هذه الحالة صلوة المغرب ثم لما غاب الشفق فحينئذ انمحت اثار الشمس ولم يبق منها في الدنيا خبر ولا اثر فلاجرم اوجب الله تعالى صلوة العشاء فثبت ان ايجاب الصلوات الخمس في هذه الاوقات الخمسة مطابق للقوانين العقلية والاصول الحكمية والله اعلم باسرار افعاله واحكامه

صلوة الصبح ووجوب

قوله تعالى ولا تهنوا في ابتغاء القوم ان تكونوا تالمون فانهم يالمون كما تالمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليما حكيما اعلم انه تعالى لما ذكر بعض الاحكام التي يحتاج المجاهد الى معرفتها عاد مرة اخرى الى الحث على الجهاد وقال ولا تهنوا اي ولا تضعفوا ولا تتوانوا في ابتغاء القوم اي في طلب الكفار بالقتال ثم اورد الحجة عليهم في ذلك فقال ان تكونوا تالمون فانهم يالمون كما تالمون والمعنى ان حصول الالم قدر مشترك بينكم وبينهم فلما لم يصر خوف الالم مانعا لهم عن قتالكم فكيف صار مانعا لكم عن قتالهم ثم زاد في تقرير الحجة وبين ان المؤمنين اولى بالمصابرة على القتال من المشركين لان المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر والمشركون لا يقرون بذلك فاذا كانوا مع انكارهم الحشر والنشر مجدون في القتال فانتم ايها المؤمنون مع كونكم مقرين بان لكم في هذا الجهاد ثوابا عظيما وعليكم في تركه عقابا عظيما اولى بان تكونوا مجدين في هذا الجهاد وهو المراد من قوله وترجون من الله ما لا يرجون ويحتمل ايضا ان يكون المراد من هذا الرجاء ما وعدهم الله في قوله ليظهره على الدين كله وفي قوله يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وفيه وجه ثالث وهو انكم تعبدون الاله العالم القادر السميع البصير فيصح منكم ان ترجوا ثوابه واما المشركون فانهم يعبدون الاصنام وهي جمادات فلا يصح منهم ان يرجوا من تلك الاصنام ثوابا او يخافوا منها عقابا وقرا الاعرج ان تكونوا تالمون بفتح الهمزة بمعنى لان تكونوا تالمون وقوله فانهم يالمون كما تالمون تعليل ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما اي لا يكلفكم شيئا ولا يامركم ولا ينهاكم الا بما هو عالم بانه سبب لصلاحكم في دينكم ودنياكم

قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ولا تكن للخائنين خصيما • واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما • ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما • ولا يستخفون من الله وهو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول

وكان الله

كان الله بما يعملون محيطا فكيفية النظم وجوه الاول انه تعالى لما شرح احوال المنافقين على سبيل الاستقصاء واتصل بذلك امر المحاربة واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الاحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطأ على ظن انه كافر ومثل بيان صلوة السفر وصلوة الخوف رجع الكلام بعد ذلك الى احوال المنافقين وذكر انهم كانوا يحاولون ان يحملوا الرسول صلى الله عليه وسلم على ان يحكم بالباطل ويذر الحكم الحق فاطلع الله رسوله عليه وامره بان لا يلتفت اليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب الوجه الثاني في بيان النظم انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة بين ان كلها عرفنا بانزال الله وانه ليس للرسول ان يحيد عن شئ منها طلبا لرضاء قومه الوجه الثالث انه تعالى لما امر بالمجاهدة مع الكفار بين ان الامر وان كان كذلك لكنه لا يجوز الخيانة معهم ولا الحاق ما لم يفعلوا بهم وان كفر الكافر لا يبيح المسامحة في النظر له بل الواجب في الدين ان يحكم له وعليه بما انزل الله تعالى على رسوله وان لا يلحق الكافر حيف لاجل ان يرضى المنافق بذلك وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اتفق المفسرون على ان اكثر هذه الايات نزلت في طعمة بن ابيرق ثم في كيفية الواقعة روايات احدها ان طعمة سرق درعا فلما طلبت الدرع منه رمى واحدا من اليهود بتلك السرقة ولما اشتدت الخصومة بين قومه وبين قوم اليهودي جاء قومه الى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه ان يعينهم على هذا المقصود وان يلحق هذه الخيانة باليهودي فهم الرسول عليه السلام بذلك فنزلت هذه الاية وثانيها ان واحدا وضع عنده درعا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد فلما طلبها منه جحدها وثالثها ان المودع لما طالب الوديعة زعم ان اليهودي سرق الدرع واعلم ان العلماء قالوا ان هذا يدل على ان طعمة وقومه كانوا منافقين والا لما طلبوا من الرسول صلى الله عليه وسلم نصرة الباطل والحاق السرقة باليهودي على سبيل التخرص والبهتان ومما يؤكد ذلك قوله تعالى وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك من شئ وروي ان طعمة هرب الى مكة وارتد ونقب حائطا هناك لاجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات المسئلة الثانية قال ابو علي الفارسي قوله تعالى بما اراك الله اما ان يكون منقولا بالهمزة من رايت التي يراد بها رؤية البصر او من رايت التي تتعدى الى مفعولين او من رايت التي يراد بها الاعتقاد والاول باطل لان الحكم في الحادثة لا يرى بالبصر والثاني ايضا باطل لانه يلزم ان يتعدى الى ثلاثة مفاعيل بسبب التعدية ومعلوم ان هذا اللفظ لم يتعد الا الى مفعولين احدهما الكاف التي هي للخطاب والاخر المفعول المقدر تقديره بما اراكه الله ولما بطل القسمان الاولان بقي الثالث وهو ان يكون المراد منه ان رايت بمعنى الاعتقاد المسئلة الثالثة اعلم انه ثبت بما قدمنا ان قوله تعالى بما اراك الله معناه بما اعلمك الله وسمي ذلك العلم بالرؤية لان العلم اليقيني المبرا عن جهات الريب يكون جاريا مجرى الرؤية في القوة والظهور وكان عمر يقول لا يقولن احد قضيت بما اراني الله تعالى فان الله تعالى لم يجعل ذلك الا للنبي واما الواحد منا فرايه يكون ظنا ولا يكون علما اذا عرفت هذا فنقول قال المحققون هذه الاية تدل على انه عليه السلام ما كان يحكم الا بالوحي والنص اذا عرفت هذا فنقول تفرع عليه مسئلتان احديهما انه لما ثبت انه عليه السلام ما كان يحكم الا بالنص ثبت انه ما كان يحكم بالاجتهاد وما كان جائزا له الثاني انه دلت هذه الاية على انه ما كان يجوز له ان يحكم الا بالنص فوجب ان يكون حال الامة كذلك لقوله تعالى فاتبعوه واذا كان كذلك وجب ان يكون العمل بالقياس حراما والجواب عنه انه لما قامت الدلالة على ان القياس حجة كان العمل بالقياس عملا بالنص في الحقيقة فانه يصير التقدير كانه تعالى قال مهما غلب على ظنك ان حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها بسبب امر جامع بين هاتين الصورتين فاعلم ان تكليفي في حقك ان تعمل بموجب ذلك الظن واذا كان الامر كذلك كان العمل بهذا القياس عملا بعين النص اما قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما ففيه مسائل المسئلة الاولى معنى الاية ولا تكن لاجل الخائنين مخاصما لمن كان بريئا عن الذنب يعني لا تخاصم اليهود لاجل المنافقين المسئلة الثانية قال الواحدي خصمك الذي يخاصمك وجمعه خصماء واصله من الخصم وهو ناحية الشئ وطرفه والخصم طرف الزاوية وطرف الفراش وقيل للخصمين خصمان لان كل واحد منهما في ناحية من الحجة والدعوى وخصوم السحابة جوانبها المسئلة الثالثة قال الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام دلت الاية على صدور الذنب عن الرسول عليه السلام فانه لولا ان الرسول اراد ان يخاصم لاجل الخائن ويذب عنه والا لما ورد النهي عنه والجواب ان النهي عن الشئ لا يقتضي كون المنهي فاعلا للمنهي عنه بل ثبت في الرواية ان قوم طعمة لما التمسوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يذب عن طعمة وان يلحق السرقة باليهودي توقف وانتظر الوحي فنزلت هذه الاية وكان الغرض من هذا النهي تنبيه الرسول صلى الله عليه وسلم على ان طعمة كذاب وان اليهودي برئ عن ذلك الجرم فان قيل الدليل على ان ذلك الجرم قد وقع من النبي صلى الله عليه وسلم قوله بعد هذه الاية واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما فلما امره الله تعالى بالاستغفار دل على سبق الذنب فالجواب من وجوه الاول لعله مال طبعه صلى الله عليه وسلم الى نصرة طعمة بسبب انه كان في الظاهر من المسلمين فامر بالاستغفار لهذا القدر وحسنات الابرار سيئات المقربين الثاني لعل القوم لما شهدوا على سرقة اليهودي وعلى براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول ما يوجب القدح في شهادتهم هم بان يقضي بالسرقة على اليهودي ثم لما اطلعه الله تعالى على كذب اولئك الشهود عرف ان ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ وكان استغفاره بسبب انه هم بذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ في نفسه وان كان معذورا عند الله تعالى الثالث قوله تعالى واستغفر الله يحتمل ان يكون المراد واستغفر الله لاولئك الذين يذبون عن طعمة ويريدون ان يظهروا براءته عن السرقة ثم قال تعالى ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما والمراد بالذين يختانون انفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا والاختيان كالخيانة يقال خانه واختانه وذكرنا ذلك عند قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم وانما قال تعالى لطعمة ولمن ذب عنه انهم يختانون انفسهم لان من اقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب واوصلها الى العقاب فكان ذلك

وطعمة بن ابيرق صحابي ق
وفي الاصابة ذكره ابو اسحاق
المستملي في الصحابة وقال
شهد المشاهد الا بدرا وقد
اتهم ابو موسى في ايمانه ك

منه خيانة مع نفسه ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره انه ظلم نفسه واعلم ان في الاية تهديدا شديدا وذلك لان النبي عليه السلام
لما مال طبعه قليلا الى جانب طعمة وكان في علم الله ان طعمة كان فاسقا فالله تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من
اعانة المذنب فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالما ثم يعينه على ذلك الظلم بل يحمله عليه ويرغبه فيه اشد
الترغيب ثم قال تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما قال المفسرون ان طعمة خان في الدرع واثم في نسبة اليهودي
الى تلك السرقة فلا جرم قال تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما فان قيل لم قال خوانا اثيما مع ان الصادر عنه
خيانة واحدة واثم واحد قلنا علم الله تعالى انه كان في طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والاثم الكثير فذكر
اللفظ الدال على المبالغة بسبب ما كان في طبعه من الميل الى ذلك ويدل عليه ما رويناه انه بعد هذه الواقعة
هرب الى مكة وارتد ونقب حائط انسان لاجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات ومن كانت خاتمته
كذلك لم يشك في خيانته وايضا انه طلب من النبي صلى الله عليه وسلم ان يدفع السرقة عنه ويلحقها باليهودي
وهذا يبطل رسالة الرسول ومن حاول ابطال رسالة الرسول واراد اظهار كذبه فقد كفر فلهذا المعنى
وصفه الله تعالى بالمبالغة في الخيانة والاثم وقيل اذا عثرت من رجل على سيئة فاعلم ان لها اخوات وعن عمر
رضي الله عنه انه امر بقطع يد سارق فجاءت امه تبكي وتقول هذه اول سرقة سرقها فاعف عنه فقال
كذبت ان الله لا يؤاخذ عبده في اول الامر واعلم انه تعالى لما خص هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والاثم دل
ذلك على ان من كان قليل الخيانة والاثم فهو خارج عنه ثم قال تعالى يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله
وهو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا الاستخفاء في اللغة معناه الاستتار يقال
استخفيت من فلان اي تواريت منه واستترت قال تعالى ومن هو مستخف بالليل اي مستتر فقوله يستخفون
من الناس اي يستترون من الناس ولا يستترون من الله وقال ابن عباس يستحيون من الناس ولا يستحيون من
الله قال الواحدي هذا معنى وليس بتفسير وذلك لان الاستحياء من الناس يوجب الاستتار من الناس والاستخفاء
منهم فاما ان يقال الاستحياء هو الاستخفاء فليس الامر كذلك وقوله وهو معهم يريد بالعلم والقدرة والرؤية
وكفى هذا زاجرا للانسان عن المعاصي وقوله اذ يبيتون ما لا يرضى من القول اي يضمرون ويقدرون في اذهانهم
وذكرنا معنى التبييت في قوله بيت طائفة والذي لا يرضاه الله من القول ان طعمة قال ارمي اليهودي بانه
هو الذي سرق الدرع واحلف اني لم اسرقها فيقبل الرسول يميني لاني على دينه ولا يقبل يمين اليهودي فان
قيل كيف سمي التدبير قولا وهو معنى في النفس قلنا مذهبنا ان الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس وعلى
هذا المذهب فلا اشكال ومن انكر كلام النفس فله ان يجيب بان طعمة واصحابه لعلهم اجتمعوا في الليل ورتبوا
كيفية الحيلة والمكر فسمى الله تعالى كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه واما قوله وكان الله بما يعملون
محيطا فالمراد الوعيد من حيث انهم وان كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس الا انها كانت ظاهرة
في علم الله لانه تعالى محيط بجميع المعلومات ولا يخفى عليه تعالى منها شيء قوله تعالى ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم في
الحيوة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيمة ام من يكون عليهم وكيلا ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم
يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما ومن يكسب
خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة
منهم ان يضلوك وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك من شيء وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك
ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ها للتنبيه في انتم واولاء وهما مبتدا وخبر وجادلتم جملة مبينة
لوقوع اولاء خبرا كما تقول لبعض الاسخياء انت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ويجوز ان يكون اولاء اسما
موصولا بمعنى الذي وجادلتم صلته واما الجدال فهو في اللغة عبارة عن شدة المخاصمة والجدل شدة الفتل
ورجل مجدول كانه فتل والاجدل الصقر لانه من اشد الطيور قوة هذا قول الزجاج وقال غيره سميت المخاصمة
جدالا لان كل واحد من الخصمين يريد فتل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رايه واذا عرفت هذا فنقول
هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه بسبب انهم كانوا في الظاهر من المسلمين
والمعنى هبوا انكم خاصمتم عن طعمة وقومه في الدنيا فمن الذي يخاصم عنهم في الآخرة اذا اخذهم الله بعذابه
وقرا عبد الله بن مسعود ها انتم هؤلاء جادلتم عنه وعن قومه فمن يجادل الله عنهم استفهام بمعنى
التوبيخ والتقريع ثم قال تعالى ام من يكون عليهم وكيلا فقوله ام من يكون عطف على الاستفهام السابق والوكيل
هو الذي وكل اليه الامر في الحفظ والحماية والمعنى من الذي يكون حافظا ومحاميا عن عذاب الله واعلم انه تعالى
لما ذكر الوعيد في هذا الباب اتبعه بالدعوة الى التوبة وذكر فيه ثلاثة انواع من التقرير فالاول قوله ومن يعمل
سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما والمراد بالسوء القبيح الذي يسوء به غيره كما فعل طعمة من
سرقة الدرع ومن رمي اليهودي بالسرقة والمراد بظلم النفس ما يختص به الانسان كالحلف الكاذب وانما
خص ما يتعدى الى الغير باسم السوء لان ذلك يكون في الاكثر ايصالا للضرر الى الغير والضرر سوء حاضر فاما الذنب
الذي يختص الانسان فذلك في الاكثر لا يكون ضررا حاضرا لان الانسان لا يوصل الضرر الى نفسه واعلم ان هذه
الاية دالة على حكمين الاول ان التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كان كفرا او قتلا عمدا او غصبا للاموال
لان قوله ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه يعم الكل الثاني ان ظاهر الاية يقتضي ان مجرد الاستغفار كاف وقال
بعضهم انه مقيد بالتوبة لانه لا ينفع الاستغفار مع الاصرار وقوله يجد الله غفورا رحيما معناه غفورا
رحيما له وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه لانه لا معنى للترغيب في الاستغفار الا اذا كان المراد ذلك
والنوع الثاني من الكلمات المرغبة في التوبة قوله تعالى ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه والكسب
عبارة عما يفيد جر منفعة او دفع مضرة ولذلك لم يجز وصف الباري تعالى بذلك والمقصود منه ترغيب العاصي
في الاستغفار كانه تعالى يقول الذنب الذي اتيت به ما عادت مضرته الي فاني منزه عن النفع والضر فلا تياس

التبييت

جدله احكم فتله

يوم القيمة

يجد الله

من قبول

النوع الثالث

من قبول التوبة والاستغفار وكان الله عليما بما في قلبه عند اقدامه الى التوبة حكيما يقتضي حكمته ورحمته
ان يتجاوز عن التائب قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا ذكروا
في الخطيئة والاثم وجوها الاول ان الخطيئة هي الصغيرة والاثم هو الكبيرة وثانيها الخطيئة هي الذنب القاصر
على فاعله والاثم هو الذنب المتعدي الى الغير كالظلم والقتل وثالثها الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد
او بالخطاء والاثم ما يحصل بسبب العمد والدليل عليه ما قبل هذه الاية وهو قوله ومن يكسب اثما فانما يكسبه
على نفسه فبين ان الاثم ما يكون سببا لاستحقاق العقوبة واما قوله تعالى ثم يرم به بريئا فالضمير في به الى
ماذا يرجع فيه وجوه الاول المراد ثم يرم باحد هذين المذكورين الثاني ان يكون عائدا الى الاثم وحده
لانه هو الاقرب كما عاد الى التجارة في قوله واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها الثالث ان يكون عائدا الى الكسب
والتقدير يرم بكسبه بريئا فدل يكسب على الكسب الرابع ان يكون الضمير راجعا الى معنى الخطيئة فكانه قال ومن
يكسب ذنبا ثم يرم به بريئا واما قوله فقد احتمل بهتانا واثما مبينا فالبهتان ان ترمي اخاك بامر منكر هو
بريء منه واعلم ان صاحب البهتان مذموم في الدنيا اشد الذم ومعاقب في الآخرة اشد العقاب فقوله فقد
احتمل بهتانا اشارة الى ما يلحقه من الذنب العظيم في الدنيا وقوله واثما اشارة الى ما يلحقه من العقاب العظيم في
الآخرة ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك والمعنى ولولا ان الله خصك
بالفضل وهو النبوة والرحمة وهي العصمة لهمت طائفة منهم ان يضلوك وذلك لان قوم طعمة كانوا قد عرفوا
انه سارق ثم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم ان يدفع ويجادل عنه ويبرئه عن السرقة وينسب تلك السرقة الى اليهودي
ومعنى يضلوك اي يلقوك في الحكم الخطاء الباطل ثم قال تعالى وما يضلون الا انفسهم بسبب تعاونهم على
الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان فهم الذين يعملون عمل الضالين
وما يضرونك من شيء فيه وجهان الاول قال القفال وما يضرونك في المستقبل فوعده الله تعالى في هذه الآية
ادامة العصمة مما يريدون من ايقاعه في الباطل الثاني المعنى انهم وان سعوا في القائك في الباطل فانت ما
وقعت في الباطل لانك بنيت الامر على ظاهر الحال فانت ما امرت الا ببناء الاحكام على الظواهر ثم قال تعالى وانزل
الله عليك الكتاب والحكمة فان قلنا ان قوله وما يضرونك من شيء يعني ان الله تعالى وعده بالعصمة في
المستقبل كان قوله وانزل الله عليك الكتاب والحكمة مؤكدا لذلك الوعد يعني لما انزل عليك الكتاب والحكمة وامرك
بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف يليق بحكمته ان لا يعصمك عن الوقوع في الشبهات والضلالات
فان قلنا ان المعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان معذورا في ذلك الحكم على الظاهر كان المعنى وانزل عليك الكتاب
والحكمة واوجب فيهما بناء احكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك بناء الامر على الظاهر ثم قال تعالى وعلمك
ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما قال القفال هذه الاية تحتمل وجهين الاول ان يكون المراد ما يتعلق
بالدين كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وعلى هذا الوجه تقديره انزل الله عليك الكتاب والحكمة
واطلعك على اسرارهما واوقفك على حقايقهما مع انك ما كنت قبل ذلك عالما بشيء منهما فكذلك يفضل بك في
مستانف ايامك ولا يقدر احد من المنافقين على اضلالك والثاني ان يكون المراد وعلمك
ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يعلمك من حيل المنافقين ووجوه كيدهم ومكرهم ما تقدر به على الاحتراز عن
وجوه كيدهم ومكرهم ثم قال تعالى وكان فضل الله عليك عظيما وهذا من اعظم الدلائل على ان العلم اشرف الفضائل
والمناقب وذلك لان الله تعالى ما اعطى الخلق من العلم الا قليلا كما قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ونصيب الشخص
الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا ثم انه تعالى سمى ذلك القليل عظيما حيث قال وكان فضل الله عليك
عظيما وسمى جميع الدنيا قليلا حيث قال قل متاع الدنيا قليل وذلك يدل على غاية شرف العلم قوله تعالى لا خير في كثير
من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه
اجرا عظيما اعلم ان هذا اشارة الى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضاه الله من القول وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال الواحدي النجوى في اللغة سر بين اثنين يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ويقال نجوت الرجل
انجوه نجوا بمعنى ناجيته والنجوى قد يكون مصدرا بمنزلة المناجاة قال تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة وقد يكون
بمعنى القوم الذين يتناجون قال تعالى واذ هم نجوى المسئلة الثانية قوله الا من امر بصدقة ذكر النحويون في محل من
وجوها وتلك الوجوه مبنية على معنى النجوى في هذه الآية فان جعلنا معنى النجوى ههنا السر فيجوز ان يكون
من في موضع النصب لانه استثناء الشيء من خلاف جنسه فيكون نصبا كقوله الا اواري ويجوز ان يكون
رفعا في لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقول الشاعر الا اليعافير والا العيس وابو عبيدة جعل هذا
من باب حذف المضاف فقال التقدير الا في نجوى من امر بصدقة ثم حذف المضاف وعلى هذا التقدير يكون
من في محل النجوى لانه اقيم مقامه ويجوز فيه وجهان الاول الخفض بدلا من نجواهم كما يقال ما مررت باحد الا
زيد والثاني النصب على الاستثناء كما تقول ما جاءني احد الا زيدا وهذا استثناء الجنس من الجنس كاما ان جعلنا
النجوى اسما للقوم كان منصوبا على الاستثناء لانه استثناء الجنس من الجنس ويجوز ان يكون في محل الخفض من
وجهين احدهما ان تجعله تبعا لكثير على معنى لا خير في كثير من نجواهم الا فيمن امر بصدقة كقولك لا خير في القوم الا
نفر منهم والثاني ان تجعله تبعا للنجوى كما يقال لا خير في جماعة من القوم الا زيد ان شئت اتبعت زيدا الجماعة وان
شئت اتبعته القوم المسئلة الثالثة هذه الآية وان نزلت في مناجاة بعض قوم ذلك السارق مع بعض الا
انها في المعنى عامة والمراد لا خير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من الحديث الا ما كان من اعمال الخير
ثم انه تعالى ذكر من اعمال الخير ثلاثة انواع الامر بالصدقة والامر بالمعروف والاصلاح بين الناس وانما ذكر
تعالى هذه الاقسام الثلاثة لان عمل الخير اما ان يكون بايصال المنفعة او بدفع المضرة اما ايصال الخير فاما ان
يكون من الخيرات الجسمانية وهو اعطاء المال واليه الاشارة بقوله الا من امر بصدقة واما ان يكون من الخيرات

في كتاب سيبويه في باب يختار فيه النصب
تقول ما انت الا سير وعلى هذا انشدت بنو
تميم قول النابغة الذبياني يا دارمية بالعلياء
فالسند اقوت وطال عليها سالف الابد
وقفت فيها اصيلالا اسائلها عيت جوابا وما
بالربع من احد الا الاواري لا ايا ما ابينها
والنوي كالحوض بالمظلومة الجلد
واهل الحجاز ينصبون ومثل
ذلك قوله وبلدة
ليس بها انيس الا
اليعافير والا
العيس الى
غير ذلك

الاصيل الوقت بعد العصر الى المغرب وجمعه اصل
واصال ويجمع ايضا على اصلان ثم صغروه فقالوا اصيلان
ثم ابدلوا من النون لاما فقالوا اصيلال والاواري محبس
الدابة ويجمع الاواري يخفف ويشدد والنوي
حفير حول الخباء لئلا يدخله
ماء المطر والارض المظلومة التي
لم تحفر قط ثم حفرت و
الجلد الارض
الصلبة
ص

الروحانية وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم وتكميل القوة العملية بالافعال الحسنة ومجموعها عبارة
عن الامر بالمعروف واليه الاشارة بقوله او معروف واما ازالة الضرر فاليها الاشارة بقوله او اصلاح بين
الناس فثبت ان مجامع الخيرات مذكورة في هذه الاية ومما يدل على صحة ما ذكرنا قوله عليه السلام كلام ابن آدم
كله عليه لا له الا ما كان من امر بمعروف او نهي عن منكر او ذكر الله فقيل لسفيان ما اشد هذا الحديث فقال سفيان
الم تسمع الله يقول لا خير في كثير من نجواهم فهو هذا بعينه اما سمعت الله يقول والعصر ان الانسان لفي خسر
فهو هذا بعينه ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه اجرا عظيما والمعنى ان هذه الاقسام الثلاثة
من الطاعات وان كانت في غاية الشرف والجلالة الا ان الانسان انما ينتفع بها اذا اتى بها لوجه الله ولطلب
مرضاته فاما اذا اتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية فصارت من اعظم المفاسد وهذه الاية من اقوى
الدلائل على ان المطلوب من الاعمال الظاهرة رعاية احوال القلب في اخلاص النية وتصفية الداعية عن
الالتفات الى غرض سوى طلب رضوان الله ونظيره قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله
وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وههنا سؤالان الاول لم انتصب ابتغاء مرضات بالنيات
الله الجواب لانه مفعول له والمعنى لابتغاء مرضات الله السؤال الثاني كيف قال الا من امر ثم قال ومن يفعل ذلك
الجواب انه ذكر الامر بالخير ليدل به على فاعله لانه اذا دخل الآمر به في زمرة الخيرين كان الفاعل فيهم
كان ذلك اولى ويجوز ان يراد ومن يامر بذلك فعبر عن الامر بالفعل لان الامر ايضا فعل من الافعال قوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها هو ان طعمة بن ابيرق لما رأى ان الله هتك ستره وبرأ اليهودي عن تهمة السرقة
ارتد وذهب الى مكة ونقب جدار انسان لاجل السرقة فتهدم الجدار عليه ومات فنزلت هذه الاية واما قوله
والمشاقة فقد ذكرناها في سورة البقرة انها عبارة عن كون كل واحد منهما في شق آخر من الامر او عن كون كل واحد
منهما فاعلا فعلا يقتضي لحوق المشقة بصاحبه وقوله من بعد ما تبين له الهدى اي من بعد ما ظهر له بالدليل صحة
دين الاسلام قال الزجاج لان طعمة هذا كان قد تبين له بما اطلع الله عليه من امره واظهر من سرقته ما دله ذلك
على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فعادى الرسول واظهر الشقاق وارتد عن دين الاسلام فكان ذلك
اظهار الشقاق بعد ما تبين له الهدى وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يعني غير دين الموحدين وذلك ان طعمة
ترك دين الاسلام واتبع دين عبادة الاوثان ثم قال تعالى نوله ما تولى اي نتركه وما اختار لنفسه ونكله الى ما توكل
عليه قال بعضهم هذا منسوخ بآية السيف في حق الكفار وقوله ونصله جهنم اي نلزمه جهنم واصله
الصلاء وهو لزوم النار وقت الاستدفاء وساءت مصيرا انتصب مصيرا على التمييز كقولك فلان طاب نفسا
وفي الاية مسائل المسئلة الاولى روي ان الشافعي رضي الله عنه سئل عن آية في كتاب الله تدل على ان الاجماع حجة فقرأ القرآن
ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الاية وتقرير الاستدلال ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب ان يكون اتباع سبيل
المؤمنين واجبا بيان المقدمة الاولى انه تعالى الحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشاقة
الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له لكان ذلك ضما لما لا اثر له في الوعيد
الى ما هو مستقل في اقتضاء ذلك الوعيد وانه غير جائز فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام واذا ثبت هذا
لزم ان يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل
المؤمنين فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما واذا كان عدم اتباعهم
حراما كان اتباعهم واجبا لانه لا خروج عن طرفي النقيض فان قيل لا نسلم ان عدم اتباع سبيل المؤمنين
يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فانه لا يمتنع ان لا يتبع لا سبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين
والجواب عن هذا السؤال ان المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير فاذا كان من لا يتبع غير المؤمنين
لا يتبع سبيل المؤمنين فكل من لم يتبع سبيل المؤمنين فقد اتى بمثل فعل غير المؤمنين فيجب كونه متبعا
لهم ولقائل ان يقول الاتباع ليس عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير والا لزم ان يقال الانبياء والملائكة
يتبعون لاحاد الخلق من حيث انهم يوحدون الله كما ان كل واحد من احاد الامة يوحد الله ومعلوم ان ذلك
لا يقال بل الاتباع عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله واذا كان كذلك فمن ترك متابعة
سبيل المؤمنين لاجل انه ما وجد على وجوب متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم فهذا الشخص لا يكون متبعا
لغير سبيل المؤمنين فهذا سؤال قوي على هذا الدليل وفيه ابحاث اخرى دقيقة ذكرناها في كتاب المحصول
في علم الاصول المسئلة الثانية دلت هذه الاية على وجوب عصمة محمد عليه الصلاة والسلام عن جميع الذنوب كتاب المحصول للمصنف
والدليل عليه انه لو صدر عنه ذنب لجاز منعه منه وكل من منع غيره عن غرضه كان مشاقا له لان كل واحد منهما
يكون في شق غير الشق الذي يكون فيه الاخر فثبت انه لو صدر الذنب عن الرسول لوجب مشاقته لكن مشاقته
محرمة بهذه الاية فوجب ان لا يصدر الذنب عنه المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على انه يجب الاقتداء
بالرسول عليه السلام في افعاله اذ لو كان فعل الامة غير فعل الرسول لكان هو واتباعه كل واحد منهما في شق
آخر فحصل المشاقة لكن المشاقة محرمة فلزم وجوب الاقتداء به في افعاله المسئلة الرابعة قال
بعض المتقدمين كل مجتهد مصيب في الاصول بمعنى ان اعتقاد كل واحد منهم مطابق لمعتقده بل الشرط في الوعيد
عن المخطئ وتمسكوا في ذلك بهذه الاية قالوا لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى والمعلق على الشرط
عدم عند عدم الشرط وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل تبين الهدى ان لا يكون الوعيد حاصلا وجوابه انه
تمسك بالمفهوم وهو دلالة ظنية وتمسكهم به في مثل هذه المسئلة لا يجوز لانه ثبت قطعا ان الله تعالى لا يغفر
هذه الاية انه لا يغفر ان يشرك به والقاطع لا يعارضه المظنون المسئلة الخامسة الاية دالة على انه
لا يمكن تصحيح الدين الا بالدليل والنظر والاستدلال وذلك لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى

ولو لم يكن

ولو لم يكن تبين الهدى معتبرا في صحة الدين والا لم يكن لهذا الشرط معنى المسئلة السادسة الاية دالة على ان الهدى
اسم للدليل لا للعلم اذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبين الهدى اضافة الشيء الى نفسه وانه فاسد قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا ان يدعون
من دونه الا اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولاضلنهم
ولامنينهم ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام ولامرنهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا
من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا اولئك مأويهم
جهنم ولا يجدون عنها محيصا اعلم ان هذه الاية مكررة في هذه السورة وفي تكرارها فائدتان الاولى
ان عمومات الوعيد وعمومات الوعد متعارضة في القران وانه تعالى ما اعاد اية من ايات الوعيد باللفظ
الواحد مرتين وقد اعاد هذه الاية الدالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة واحدة وقد اتفقوا
على انه لا فائدة في التكرير الا التاكيد فهذا يدل على انه تعالى خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التاكيد وذلك
يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد الفائدة الثانية ان الايات المتقدمة انما نزلت في سارق الدرع وقوله تعالى
ومن يشاقق الرسول الى اخر الاية انما نزلت في ارتداده فهذه الاية انما يحسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد
ان ذلك السارق لو لم يرتد لما صار محروما عن رحمتي ولكنه لما ارتد واشرك بالله صار محروما قطعا عن رحمة الله
ثم انه تعالى اكد ذلك بان شرح ان امر الشرك عظيم عند الله فقال ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا يعني
ومن لم يشرك بالله لم يكن ضل ضلالا بعيدا فلا جرم لا يصير محروما عن رحمتي وهذه المناسبات دالة قطعا
على دلالة هذه الاية على ان ما سوى الشرك مغفور قطعا سواء حصلت التوبة او لم تحصل ثم انه تعالى بين كون
الشرك ضلالا بعيدا فقال ان يدعون من دونه الا اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله ان ههنا معناه
النفي ونظيره قوله تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به ويدعون بمعنى يعبدون لان من عبد شيئا فانه يدعوه
عند احتياجه اليه وقوله الا اناثا فيه اقوال الاول ان المراد هو الاوثان وكانوا يسمونها باسم الاناث
كقولهم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى فاللات تانيث الله والعزى تانيث العزيز وقال الحسن
لم يكن حي من احياء العرب الا ولهم صنم يعبدونه يسمونه انثى بني فلان ويدل على صحة هذا التاويل قراءة عائشة
الا اوثانا وقراءة ابن عباس الا أثنا جمع وثن مثل اسد وأسد ثم ابدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله واذا الرسل
اقتت قال الزجاج وجاز ان يكون أثن اصلها أثن فاتبعت الضمة الضمة القول الثاني قوله الا اناثا اي الا امواتا
وفي تسمية الاموات اناثا وجهان الاول ان الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الانثى تقول هذه الاحجار
تعجبني كما تقول هذه الانثى تعجبني الثاني ان الانثى اخس من الذكر والميت اخس من الحي فلهذه المناسبة اطلقوا اسم
الانثى على الجمادات والموات الثالث ان بعضهم كان يعبد الملائكة وكانوا يقولون الملائكة بنات الله قال الله تعالى
ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى والمقصود من الاية هل انسان اجهل ممن اشرك
خالق السموات والارض وما بينهما جمادا يسميه بالانثى ثم قال تعالى وان يدعون الا شيطانا مريدا قال المفسرون
كان في كل واحدة من تلك الاوثان شيطان يتراءى للسدنة ويكلمهم وقال الزجاج المراد بالشيطان ههنا
ابليس بدليل انه تعالى قال بعد هذه الاية وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولا شك ان قائل هذا القول
هو ابليس ولا يبعد ان الذي يتراءى للسدنة هو ابليس واما المريد فهو البالغ في العصيان الكامل في البعد عن
الطاعة ويقال له مارد ومريد قال الزجاج يقال حائط ممرد اي مملس ويقال شجرة مرداء اذا تناثر ورقها والذي
لم تنبت له لحية يسمى امرد لكونه املس موضع اللحية فمن كان شديد البعد عن طاعة الله تعالى يقال له مريد ومارد لانه
مملس عن طاعة الله تعالى لم يلتصق به شيء من هذه الطاعة ثم قال تعالى لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيبا
مفروضا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قوله لعنه الله وقال لاتخذن صفتان يعني شيطانا
مريدا جامعا بين لعنة الله وهذا القول الشنيع واعلم ان الشيطان ههنا ادعى اشياء اولها قوله لاتخذن من
عبادك نصيبا مفروضا الفرض في اللغة القطع والفرضة الثلمة التي تكون في طرف النهر والفرض الحز الذي
يكون في الزند والفرض في القوس الحز الذي يشد فيه الوتر والفريضة ما فرض الله على عباده وجعله
حتما عليهم قاطعا لعذرهم وكذا قوله وقد فرضتم لهن فريضة اي جعلتم لهن قطعة من المال اذا عرفت هذا فنقول
معنى الاية ان الشيطان لعنه الله قال عند ذلك لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا حظا مقدرا معينا وهم
الذين يتبعون خطواته ويقبلون وساوسه وفي التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كل الف واحد لله
وسائرهم للنار ولابليس فان قيل النقل والعقل يدلان على ان حزب الشيطان اكثر عددا من حزب الله
اما النقل فقوله تعالى في صفة البشر فاتبعوه الا فريقا منهم وقال حاكيا عن الشيطان لاحتنكن ذريته
الا قليلا وحكى ايضا عنه انه قال لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ولا شك ان المخلصين قليلون
واما العقل فهو ان الفساق والكفار اكثر عددا من المؤمنين المخلصين ولا شك ان الفساق والكفار كلهم حزب
ابليس اذا ثبت هذا فنقول لم قال لاتخذن من عبادك نصيبا مع ان لفظ النصيب لا يتناول القسم الاكثر
وانما يتناول القسم الاقل والجواب ان هذا التفاوت انما يحصل في نوع البشر اما اذا ضممنا زمرة الملائكة
مع غاية كثرتهم الى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين المحقين وايضا فالمؤمنون وان كانوا قليلين في العدد
الا ان منصبهم عظيم عند الله والكفار والفساق وان كانوا كثيرين فهم كالعدم فلهذا السبب وقع اسم
النصيب على قوم ابليس وثانيها قوله تعالى ولاضلنهم يعني عن الحق قالت المعتزلة هذه الاية دالة على اصلين
عظيمين من اصولنا فالاصل الاول ان المضل هو الشيطان وليس المضل هو الله قالوا وانما قلنا ان الاية دالة
على ان المضل هو الشيطان لان الشيطان ادعى ذلك والله تعالى ما كذبه فيه ونظيره قوله تعالى لاغوينهم
اجمعين وقوله لاحتنكن ذريته الا قليلا وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم وايضا انه تعالى ذكر وصفه بكونه

مضلا للناس في معرض الذم وذلك يمنع من كون الاله تعالى موصوفا بذلك والاصل الثاني وهو ان اهل السنة يقولون ان الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال قلنا ليس الاضلال عبارة عن خلق الضلال بدليل ان ابليس وصف نفسه بانه مضل مع انه بالاجماع لا يقدر على خلق الضلال والجواب ان هذا كلام ابليس فلا يكون حجة وايضا ان كلام ابليس في هذه المسئلة مضطرب جدا فتارة يميل الى القدر المحض وهو قوله لاغوينهم اجمعين واخرى الى الجبر المحض وهو قوله رب بما اغويتني وتارة يظهر التردد فيه حيث قال ربنا هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان قيل ان هؤلاء الكفار نحن اغويناهم فمن الذي اغوانا عن الدين ولا بد من انتهاء الكل بالآخرة الى الله وثالثها قوله ولامنينهم واعلم انه لما ادعى انه يضل الخلق قال بعده ولامنينهم وهذا يشعر بانه لا حيلة له في الاضلال اقوى من القاء الاماني في قلوب الخلق وطلب الاماني يورث شيئين الحرص والامل والحرص والامل يستلزمان اكثر الاخلاق الذميمة وهما كالامرين اللازمين لجوهر الانسان قال النبي صلى الله عليه وسلم يهرم ابن ادم ويشب منه اثنان الحرص والامل فالحرص يستلزم ركوب اهوال الدنيا والدين فانه اذا اشتد حرصه على الشيء فقد لا يقدر على تحصيله الا بمعصية الله تعالى وايذاء الخلق واذا طال امله نسي الآخرة وصار غريقا في الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة ولا يكاد يؤثر فيه الوعظ فيصير قلبه كالحجارة او اشد قسوة ورابعها قوله ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام البتك القطع وسيف باتك قاطع والتبتيك التقطيع قال الواحدي وهو ههنا قطع اذان البحيرة باجماع المفسرين وذلك لانهم كانوا يشقون اذان الناقة اذا ولدت خمسة ابطن وجاء الخامس ذكرا وحرموا على انفسهم الانتفاع بها وقال آخرون المراد انهم يقطعون اذان الانعام نسكا في عبادة الاوثان فهم يظنون ان ذلك عبادة مع انه في نفسه كفر وفسق وخامسها قوله ولامرنهم فليغيرن خلق الله وللمفسرين ههنا قولان وذلك ان المراد من تغيير خلق الله اما تغيير القلوب والبواطن او تغيير الاجساد والظواهر فالقول الاول ان المراد تغيير دين الله وهو قول سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والحسن والضحاك ومجاهد والنخعي وقتادة والسدي وفي تقرير هذا القول وجهان الاول ان المراد ان الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم اخرجهم من ظهر ادم كالذر واشهدهم على انفسهم انه ربهم وآمنوا به فمن كفر فقد غير فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه والوجه الثاني في تقرير هذا القول ان المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحرام حلالا والحلال حراما والقول الثاني حمل هذا التغيير على تغيير احوال تتعلق بالظاهر وذكروا فيه وجوها الاول قال الحسن المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله الواشرات والواشمات قال وذلك لان المرأة تتوصل بهذه الافعال الى الزنا الثاني روي عن انس وشهر بن حوشب وعكرمة وابي صالح ان معنى تغيير خلق الله ههنا هو الاخصاء وقطع الاذان وفقء العيون ولهذا كان انس يكره اخصاء الغنم وكانت العرب اذا بلغت ابل احدهم الفا عوروا عين فحلها الثالث قال ابن زيد هو التخنث واقول يجب ادخال السحاقات في هذه الاية على هذا القول لان التخنث عبارة عن ذكر يشبه الانثى والسحق عبارة عن انثى تشبه الذكر الرابع حكى الزجاج عن بعضهم ان الله تعالى خلق الانعام ليركبوها ويأكلوها فحرموها على انفسهم كالبحائر والسوائب والوصائل وخلق الشمس والقمر والنجوم مسخرة للناس ينتفعون بها فعبدها المشركون فغيروا خلق الله هذا جملة كلام المفسرين في هذا الباب ويخطر ببالي ههنا وجه اخر في تخريج الاية على سبيل المعنى وذلك لان دخول المرض والضرر في شيء يكون على ثلاثة اوجه التشوش والنقصان والبطلان فادعى الشيطان لعنه الله القاء اكثر الخلق في مرض الدين وضرر الدين وهو قوله ولامرنهم ثم ان هذا المرض لا بد وان يكون على احد هذه الوجوه الثلاثة التي ذكرناها وهي التشوش والنقصان والبطلان اما التشوش فالاشارة اليه بقوله ولامنينهم وذلك لان صاحب الاماني يستعمل عقله وفكره في استخراج الحيل الدقيقة والوسائل اللطيفة في تحصيل المطالب الشهوانية والغضبية والشيطانية فهذا مرض روحاني من جنس التشوش واما النقصان فالاشارة اليه بقوله ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام وذلك لان بتك الاذان نوع نقصان وذلك لان الانسان اذا صار مستغرق العقل في طلب الدنيا صار فاتر الرأي ضعيف العزم في طلب الآخرة واما البطلان فالاشارة اليه بقوله ولامرنهم فليغيرن خلق الله وذلك لان التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المرة الاولى ومن المعلوم ان من بقي مواظبا على طلب اللذات العاجلة معرضا عن السعادات الروحانية فلا يزال يشتد في قلبه الرغبة الى الدنيا والنفرة عن الآخرة ولا يزال يتزايد هذه الاحوال الى ان يتغير القلب بالكلية فلا يخطر بباله ذكر الآخرة البتة ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البتة فتكون حركته وسكونه وقوله وفعله لاجل الدنيا وذلك يوجب تغير الخلقة لان الارواح البشرية انما دخلت هذا العالم الجسماني على سبيل السفر وهي متوجهة الى عالم القيامة فاذا نسيت معادها والفت هذه المحسوسات التي لا بد من انقضائها وفنائها كان هذا في الحقيقة تغيير الخلقة وهو كما قال تعالى الذين نسوا الله فانساهم انفسهم وقال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واعلم انه تعالى لما حكى عن الشيطان دعاويه في الاغواء والاضلال حذر الناس عن متابعته فقال ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا واعلم ان احدا لا يختار ان يتخذ الشيطان وليا من دون الله ولكن المعنى انه فعل ما امره الشيطان به وترك ما امره الرحمن به صار كانه اتخذ الشيطان وليا لنفسه وترك ولاية الله تعالى وانما قال خسر خسرانا لان طاعة الله تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن شوائب الضرر وطاعة الشيطان تفيد المنافع القليلة المنقطعة المشوبة بالغموم والاحزان والالام الغالبة والجمع بينهما محال عقلا فمن رغب في ولاية الشيطان فقد فاته اشرف المطالب واجلها بسبب اخس المطالب وادونها ولا شك ان هذا هو الخسار المطلق ثم قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا واعلم انا بينا في الاية المتقدمة ان عمدة اغواء الشيطان انما هو بالقاء الاماني في القلب واما تبتيك الاذان وتغيير الخلقة

الوشر تحديد المرأة اسنانها وترقيقها ص

تشبه

فذلك من نتائج القاء الاماني في القلب ومن اثاره فلا جرم نبه الله تعالى على ما هو العمدة في دفع تلك الاماني وهو ان تلك الاماني لا تفيد الا الغرور والغرور هو ان يظن الانسان بالشيء انه نافع ولذيذ ثم يتبين اشتماله على اعظم الالام وجميع المضار وجميع احوال الدنيا كذلك فالعاقل يجب ان لا يلتفت الى شيء منها ومثاله هذا ان الشيطان يلقي في قلب الانسان انه سيطول عمره وينال من الدنيا مقصوده ويستولي على اعدائه ويقع في قلبه ان الدنيا دول فربما تيسرت لي كما تيسرت لغيري الا ترى ان كل ذلك غرور فانه ربما لم يطل عمره وان طال فربما لم يجد مطلوبه وان طال عمره ووجد مطلوبه على احسن الوجوه يكون عند الموت في اعظم انواع الغم والحسرة فان المطلوب كلما كان الذ واشهى وكان الالف معه ادوم وابقى كانت مفارقته اشد ايلاما واعظم تأثيرا في حصول الغم والحسرة فظهر ان هذه الاية منبهة على ما هو العمدة والقاعدة في هذا الباب وفي الاية وجه آخر وهو ان الشيطان يعدهم بانه لا قيامة ولا جزاء فاجتهدوا في استيفاء اللذات الدنيوية ثم قال تعالى اولئك مأواهم جهنم واعلم انا ذكرنا ان الغرور عبارة عن الحالة التي تحصل للانسان عند وجدان ما يستحسن ظاهره الا انه يعظم تأذيه به عند انكشاف الحال فيه والانهماك في لذات الدنيا والاستغراق في معاصي الله وان كان في الحال لذيذا الا ان عاقبته عذاب جهنم وسخط الله والبعد عن رحمته فكان هذا المعنى مما يقوي ما تقدم ذكره من انه ليس الا الغرور ثم قال تعالى ولا يجدون عنها محيصا المحيص المعدل والمفر قال الواحدي هذه الاية تحتمل وجهين احدهما انه لا بد لهم من ورودها والثاني التخليد الذي هو نصيب الكفار وهذا غير بعيد لان الضمير في قوله ولا يجدون عائد الى الذين تقدم ذكرهم وهم الذين قال الشيطان لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا والاظهر ان الذي يكون نصيبا للشيطان هم الكفار ولما ذكر الله الوعيد اردفه بالوعد فقال تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب اعلم انه تعالى في اكثر ايات الوعد ذكر خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التأبيد والدوام لزم التكرار وهو خلاف الاصل فعلمنا ان الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام واما في ايات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم يذكر التأبيد الا في حق الكفار وذلك يدل على ان عذاب الفساق منقطع ثم قال تعالى وعد الله حقا قال صاحب الكشاف وهما مصدران الاول مؤكد لنفسه كأنه قال وعد وعدا وحقا مؤكد لغيره اي حق ذلك حقا ثم قال تعالى ومن اصدق من الله قيلا وهو تأكيد ثالث بليغ وفائدة هذه التأكيدات معارضة ما ذكره الشيطان لاتباعه من المواعيد الكاذبة والاماني الباطلة والتنبيه على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس احد اكذب منه وقرأ حمزة والكسائي اصدق باشمام الدال وكذا كل دال بعد صاد ساكنة في القران نحو قصد السبيل فاصدع بما تؤمر والقيل مصدر قال قولا وقيلا وقال ابن السكيت القيل والقال اسمان لا مصدران ثم قال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب وفيه مسائل المسئلة الاولى الامنية افعولة من المنية وتمام الكلام في هذا اللفظ مذكور في قوله تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته المسئلة الثانية ليس فعل فلا بد من اسم يكون هو مسندا اليه وفيه وجوه الاول ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله سندخلهم جنات تجري الاية بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب اي ليس يستحق بالاماني انما يستحق بالايمان والعمل الصالح الثاني ليس وضع الدين على امانيكم الثالث ليس الثواب والعقاب بامانيكم والوجه الاول اولى لان اسناد ليس الى ما هو مذكور فيما قبل اولى من اسناده الى ما هو غير مذكور المسئلة الثالثة الخطاب في قوله ليس بامانيكم خطاب مع من فيه قولان الاول انه خطاب مع عبدة الاوثان واما نيهم ان لا يكون هناك حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب وان اعترفوا به لكنهم يصفون اصنامهم بانها شفعاؤهم عند الله واما اماني اهل الكتاب فهو قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه فلا يعذبنا وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة والقول الثاني انه خطاب مع المسلمين واما نيهم ان يغفر لهم وان ارتكبوا الكبائر وليس الامر كذلك فانه تعالى يخص بالعفو والرحمة من يشاء كما قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروي انه تفاخر المسلمون واهل الكتاب فقال اهل الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم ونحن اولى بالله منكم وقال المسلمون نبينا خاتم النبيين وكتابنا ناسخ للكتب فانزل الله هذه الاية قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا وفيه مسائل المسئلة الاولى قالت المعتزلة هذه الاية دالة على انه تعالى لا يعفو عن شيء من السيئات وليس لقائل ان يقول هذا يشكل بالصغائر فانها معفوة قالوا الجواب عنه من وجهين احدهما ان العام بعد التخصيص حجة والثاني ان صاحب الصغيرة قد انحبط من ثواب طاعته بمقدار عقاب تلك المعصية فههنا قد وصل جزاء تلك المعصية اليه اجاب اصحابنا عنه بان الكلام على العمومات وقد تقدم في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والذي نزيده في هذه الاية وجوه الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجزاء ما يصل الى الانسان في الدنيا من الغموم والهموم والاحزان والالام والاسقام والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا سمى ذلك القطع جزاء واما الخبر فما روي انه لما نزلت هذه الاية قال ابو بكر الصديق كيف الصلاح بعد هذه الاية فقال غفر الله لك يا ابا بكر الست تمرض اليس يصيبك الالام فهو ما تجزون وعن عائشة ان رجلا لما قرأ هذه الاية قال انا لنجزى بكل العمل لقد هلكنا فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كلامه فقال يجزى المؤمن في الدنيا بمصيبة في جسده وما يؤذيه وعن ابي هريرة لما نزلت هذه الاية بكينا وحزنا وقلنا يا رسول الله ما ابقت هذه الاية لنا شيئا فقال عليه السلام ابشروا فانه لا تصيب احدا منكم مصيبة في الدنيا الا جعلها الله له كفارة حتى الشوكة التي تقع في قدمه الوجه الثاني في الجواب هب ان ذلك الجزاء انما يصل اليهم يوم القيمة لكن لم لا يجوز ان يحصل

فانه لا بد وان

الجزاء بتنقيص ثواب ايمانه وسائر طاعاته ويدل عليه القرآن والخبر والمعقول اما القرآن فقوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات واما الخبر فما روى الكلبي عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية شقت على المؤمنين مشقة شديدة
وقالوا يا رسول الله واينا لم يعمل سوء فكيف الجزاء فقال عليه السلام انه تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات
وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزي بالسيئة نقصت واحدة من عشرة وبقيت له تسع حسنات
فويل لمن غلبت آحاده اعشاره واما المعقول فهو ان ثواب الايمان وجميع الطاعات اعظم لا محالة من
عقاب الكبيرة الواحدة والعدل يقتضي ان يحط عن الاكثر مثل الاقل فيبقى حينئذ من الاكثر شيء زائد فيدخل الجنة
بسبب تلك الزيادة الوجه الثالث في الجواب ان هذه الاية انما نزلت في الكفار والذي يدل على ما ذكرنا انه
تعالى قال بعد هذه الاية ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة فالمؤمن
الذي اطاع الله سبعين سنة ثم شرب قطرة من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات فوجب القطع بانه يدخل
الجنة بحكم هذه الاية وقولهم انه خرج عن كونه مؤمنا فهو باطل للدلائل الدالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن
مثل قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فان بغت احديهما على الاخرى سمي الباغي حال كونه باغيا
مؤمنا وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى صاحب القتل العمد العدوان مؤمنا
وقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله سماه مؤمنا حال ما امره بالتوبة فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا
كان مؤمنا كان قوله ومن يعمل من الصالحات نصا في ان المؤمن الذي يكون صاحب الكبيرة من اهل الجنة فوجب
ان يكون قوله تعالى من يعمل سوء يجز به مخصوصا باهل الكفر الوجه الرابع في الجواب هب ان هذا النص يعم المؤمن
والكافر ولكن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اخص منه والخاص مقدم على العام ولان الحاق التاويل
بعمومات الوعيد اولى من الحاقه بعمومات الوعد لان الوفاء بالوعد كرم واهمال الوعيد وحمله على التاويل والتعريض
جود واحسان المسئلة الثانية دلت الاية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لان قوله ومن يعمل سوء يتناول
جميع المحرمات والمحظورات فيدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم في دين الاسلام ثم قوله يجز به يدل على
وصول جزاء كل ذلك اليهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الغموم والهموم في الدنيا
قلنا انه لا بد وان يصل جزاء اعمالهم الحسنة في الدنيا اذ لا سبيل الى ايصال ذلك الجزاء اليهم في الاخرة فاذا كان
كذلك فهذا يقتضي ان يكون تنعمهم في الدنيا اكثر ولذاتهم هنا اكمل ولذلك قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن
وجنة الكافر واذا كان كذلك امتنع ان يقال ان جزاء اعمالهم المحظورة يصل اليهم في الدنيا فوجب القول بوصول
ذلك الجزاء اليهم في الاخرة المسئلة الثالثة قالت المعتزلة دلت الاية على ان العبد فاعل وعامل ودلت ايضا
على ان من يعمل السوء يستحق الجزاء واذا دلت على مجموع هذين الامرين فقد دلت على ان الله غير خالق لافعال العباد
وذلك من وجهين احدهما انه لما كان عملا للعبد امتنع كونه عملا لله تعالى لاستحالة حصول مقدور واحد بقادرين
والثاني انه لو حصل بخلق الله لما استحق العبد عليه جزاء البتة وذلك باطل لان الاية دالة على ان العبد يستحق
الجزاء على عمله واعلم ان الكلام على هذا النوع من الاستدلال مكرر في هذا الكتاب ثم قال تعالى ولا يجد له من دون الله
وليا ولا نصيرا قالت المعتزلة هذه الاية تدل على نفي الشفاعة والجواب من وجهين الاول انا بينا ان هذه الاية
في حق الكفار الثاني ان شفاعة الملائكة والانبياء في حق العصاة انما تكون باذن الله تعالى واذا كان كذلك
فلا ولي لاحد ولا نصير له الا الله تعالى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون
الجنة ولا يظلمون نقيرا قال مسروق لما نزل قوله ومن يعمل سوء يجز به قال اهل الكتاب للمسلمين نحن وانتم سواء
فنزلت هذه الاية الى قوله ومن احسن دينا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وابو بكر عن عاصم يدخلون الجنة
بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله وكذلك في سورة مريم وفي سورة حم المؤمن والباقون بفتح الياء
وضم الخاء في هذه السور جميعا على ان الدخول مضاف اليهم وكلاهما حسن والاول احسن لانه افخم ولانه
على مثيب ادخلهم الجنة ويوافق ولا يظلمون واما القراءة الثانية فهي مطابقة لقوله ادخلوا الجنة انتم
وازواجكم تحبرون ولقوله ادخلوها بسلام المسئلة الثانية قالوا الفرق بين من الاولى والثانية ان من
الاولى للتبعيض اراد ومن يعمل بعض الصالحات لان احدا لا يقدر على ان يعمل جميع الصالحات بل المراد
انه اذا عمل بعضها حال كونه مؤمنا استحق الثواب واعلم ان هذه الاية من ادل الدلائل على ان صاحب
الكبيرة لا يبقى مخلدا في النار بل ينقل الى الجنة وذلك لانا بينا ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا ثبت هذا
فنقول ان صاحب الكبيرة اذا كان قد صلى وصام وحج وزكى وجب بحكم هذه الاية ان يدخل الجنة
ولزم بحكم الايات الدالة على وعيد الفساق ان يدخل النار فاما ان يدخل الجنة ثم ينقل الى النار وذلك
باطل بالاجماع او يدخل النار ثم ينقل الى الجنة وذلك هو الحق الذي لا محيد عنه المسئلة الثالثة النقير نقرة
في ظهر النواة منها تنبت النخلة والمعنى انهم لا ينقصون قدر منبت النواة فان قيل كيف خص الله
الصالحين بانهم لا يظلمون مع ان غيرهم كذلك كما قال وما ربك بظلام للعبيد وقال وما الله يريد ظلما
للعباد والجواب من وجهين الاول ان يكون الراجع في قوله ولا يظلمون عائدا الى عمال السوء وعمال
الصالحات جميعا الثاني ان كل من لا ينقص عن الثواب كان بان لا يزيد في العقاب اولى فهذا هو الحكم فيما
بين الخلق فذكر تعالى هذا الحكم على وفق تعارف الخلق قوله تعالى ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو
محسن واتبع ملة ابرهيم حنيفا اعلم انه تعالى لما شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان مؤمنا
شرح الايمان وبين فضله من وجهين الاول انه الدين المشتمل على اظهار كمال العبودية والخضوع والانقياد
لله تعالى الثاني هو انه الدين الذي كان عليه ابرهيم وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب
في دين الاسلام اما الوجه الاول فاعلم ان دين الاسلام مبني على امرين الاعتقاد والعمل اما الاعتقاد
فاليه الاشارة بقوله اسلم وجهه لله وذلك لان الاسلام هو الانقياد والخضوع والوجه احسن الاعضاء

عن ابي صالح

ايهم

من الانسان

من الانسان فالانسان اذا عرف بقلبه ربه واقر بربوبيته وبعبودية نفسه فقد اسلم وجهه لله واما
عمل فاليه الاشارة بقوله وهو محسن ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات فتأمل في هذه اللفظة
المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد والاغراض وايضا فقوله اسلم وجهه لله يفيد الحصر معناه انه اسلم
نفسه لله وما اسلمها لغيره وهذا تنبيه على ان كمال الايمان لا يحصل الا عند تفويض جميع الامور الى الخالق
واظهار التبري من الحول والقوة وايضا ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله فان المشركين كانوا
يستعينون بالاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله والدهرية والطبيعيون يستعينون بالافلاك
والكواكب والطبايع وغيرها واليهود كانوا يقولون في دفع عقاب الاخرة عنهم انهم من اولاد الانبياء والنصارى
كانوا يقولون ثالث ثلاثة فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله تعالى واما المعتزلة فهم في الحقيقة ما اسلمت
وجوههم لله لانهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من انفسهم والمعصية الموجبة لعقابهم من انفسهم
فهم في الحقيقة لا يرجون الا انفسهم ولا يخافون الا انفسهم واما اهل السنة الذين فوضوا التدبير والتكوين
والخلق والابداع الى الحق سبحانه وتعالى واعتقدوا انه لا موجد ولا مؤثر الا الله تعالى فهم الذين
اسلموا وجوههم لله تعالى وعولوا بالكلية على فضل الله وانقطع نظرهم عن كل شيء ما سوى الله تعالى واما الوجه
الثاني في بيان فضيلة الاسلام وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم انما دعى الخلق الى دين ابرهيم عليه السلام
فلقد اشتهر عند كل الخلق ان ابرهيم عليه السلام ما كان يدعوا الا الى الله كما قال اني بريء مما تشركون وما كان
يدعوا الى عبادة فلك ولا طاعة كوكب ولا سجدة صنم ولا استعانة بطبيعة بل كان دينه الدعوة الى الله
والاعراض عن كل ما سوى الله ودعوة محمد عليه السلام كانت على هذا الوجه واما شرع محمد عليه السلام فقد
كان قريبا من شرع ابرهيم عليه السلام في الختان وفي الاعمال المتعلقة بالكعبة مثل الصلوة اليها والطواف
بها والسعي والرمي والوقوف والحلق والكلمات العشر المذكورة في قوله واذا ابتلى ابرهيم ربه ولما ثبت
ان شرع محمد عليه السلام كان قريبا من شرع ابرهيم عليه السلام ثم ان شرع ابرهيم عليه السلام مقبول
عند الكل وذلك لان العرب لا يفتخرون بشيء كافتخارهم بالانتساب الى ابرهيم عليه السلام واما اليهود و
النصارى فلا شك في كونهم مفتخرين به واذا ثبت هذا لزم ان يكون شرع محمد مقبولا عند الكل واما قوله
حنيفا ففيه بحثان الاول يجوز ان يكون حالا للمتبوع وان يكون حالا للتابع كما اذا قلت رأيته راكبا فانه يجوز
ان يكون حالا للمرئي وللرائي البحث الثاني الحنيف المائل ومعناه انه مائل عن الاديان كلها لان ما سواه باطل
والحق مائل عن كل باطل وتحقيق الكلام فيه ان الباطل وان كان بعيدا عن الباطل الذي يضاده فقد يكون
قريبا من الباطل الذي يجانسه واما الحق فانه واحد فيكون مائلا عن كل ما سواه كالمركز الذي يكون في غاية
البعد عن جميع اجزاء الدائرة فان قيل ظاهر هذه الاية يقتضي ان شرع محمد نفس شرع ابرهيم وعلى هذا التقدير
لم يكن محمد صاحب شريعة مستقلة وانتم لا تقولون بذلك قلنا يجوز ان يكون ملة ابرهيم داخلة في ملة
محمد صلى الله عليه وسلم مع اشتمال هذه الملة على زوائد حسنة وفوائد جليلة قوله تعالى واتخذ الله ابرهيم خليلا و
فيه مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان ابرهيم لما بلغ في علو الدرجة في الدين
ان اتخذه الله خليلا كان جديرا بان يتبع ملته وطريقته الثاني انه لما ذكر ملة ابرهيم ووصفها بكونها حنيفا
ثم قال عقيبه واتخذ الله ابراهيم خليلا اشعر هذا بانه تعالى انما اتخذه خليلا لانه كان عاملا بذلك
الشرع اتيا بتلك التكاليف ومما يؤكد هذا قوله واذا ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك
للناس اماما وهذا يدل على انه تعالى انما جعله اماما للخلق لانه اتم تلك الكلمات واذا ثبت هذا فنقول لما
دلت الاية على ان ابرهيم انما فاز بهذا المنصب العالي وهو كونه خليلا لله بسبب انه كان عاملا بتلك الشريعة
كان هذا تنبيها على ان من عمل بهذا الشرع لا بد وان يفوز باعظم المناصب في الدين وذلك يفيد الترغيب
العظيم في الدين فان قيل ما موضع قوله واتخذ الله ابرهيم خليلا قلنا هذه الجملة جملة اعتراضية لا محل لها
من الاعراب ونظيره ما جاء في الشعر من قوله والحوادث جمة والجملة الاعتراضية من شانها تاكيد
ذلك الكلام والامر هاهنا كذلك على ما بيناه المسئلة الثانية ذكروا في اشتقاق الخليل وجوها الاول
ان خليل الانسان هو الذي يدخل في خلال اموره واسراره والذي دخل في خلال اجزاء قلبه لا شك ان ذلك
هو الغاية في المحبة قيل لما اطلع الله ابرهيم على ملكوت الاعلى والاسفل ودعا القوم مرة بعد اخرى الى
توحيد الله ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ومنعهم عن عبادة الاوثان ثم سلم نفسه للنيران
وولده للقربان وماله للضيفان جعله الله اماما للخلق ورسولا اليهم وبشره بان الملك والنبوة
في ذريته فلهذه الاختصاصات سماه الله خليلا لان محبة الله لعبده عبارة عن ارادته لايصال الخيرات
والمنافع اليه الوجه الثاني في اشتقاق اسم الخليل انه الذي يوافقك في خلالك اقول روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال تخلقوا باخلاق الله فيشبه ان ابرهيم عليه السلام لما بلغ في هذا الباب مبلغا
لم يبلغه احد ممن تقدمه لا جرم خصه الله بهذا التشريف الوجه الثالث قال صاحب الكشاف الخليل
هو الذي يشاركك في طريقك من الخل وهو الطريق في الرمل اقول وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني
ويحمل ذلك على شدة طاعة الله تعالى وعدم تمرده في ظاهره وباطنه عن حكم الله كما اخبر الله عنه بقوله
اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين الوجه الرابع ان الخليل هو الذي يسد خللك كما تسد خلله وهذا
القول ضعيف لان ابرهيم عليه السلام لما كان خليلا لله تعالى امتنع ان يقال انه يسد الخلل هاهنا علمنا
انه لا يمكن تفسير الخليل بذلك اما المفسرون فقد ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوها الاول
انه لما صار الرمل الذي اتى به غلمانه دقيقا قالت امرأته هذا من عند خليلك المصري فقال ابرهيم بل هو من عند
خليلي الله الثاني قال شهر بن حوشب هبط ملك في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم شجي فقال

من شواهد المغني في الجملة المعترضة
لقد ادركني والحوادث جمة
اسنة قوم لا ضعاف ولا عزل
الاعزل من لا سلاح معه والعزل
بالضم وكتاب الضعف ق

الكشاف
قيل ان ابرهيم بعث الى خليل له بمصر
في ازمة اصابت الناس يمتار منه
فقال لو كان ابرهيم يطلب الميرة لنفسه لفعلت
لكنه يريدها للاضياف فاجتاز
غلمانه ببطحاء لينة فملؤا منها
الغرائر حياء من الناس الى اخر القصة

كلام رخيم رقيق ص

ابرهيم عليه السلام اذكره مرة اخرى فقال لا اذكره مجانا فقال لك مالي كله فذكره الملك بصوت اشجى من الاول
فقال اذكره مرة ثالثة ولك اولادي فقال الملك ابشر فاني ملك لا احتاج الى مالك وولدك وانما كان
المقصود امتحانك فلما بذل المال والولد على سماع ذكر الله لا جرم اتخذه الله خليلا الثالث روى طاوس
عن ابن عباس ان جبريل والملائكة لما دخلوا على ابرهيم في صورة غلمان حسان الوجوه فظن الخليل انهم اضياف
وذبح لهم عجلا سمينا وقربه اليهم وقال كلوا على شرط ان تسموا الله في اوله وتحمدوه في اخره فقال جبريل
انت خليل الله فنزلت بهذا الوصف واقول عندي فيه وجه اخر وهو ان جوهر الروح اذا كان مضيئا
مشرقا علويا قليل التعلق باللذات الجسمانية والاحوال الجسدانية ثم انضاف الى مثل هذا الجوهر الشريف
المقدس اعمال تزيده صقالة عن الكدورات الجسمانية وافكار تزيده استنارة بالمعارف القدسية والجلايا
الالهية صار مثل هذا الانسان متوغلا في عالم القدس والطهارة متبريا عن علايق الجسم والحس ثم لا يزال
هذا الانسان يتزايد في هذه الاحوال الشريفة الى ان يصير بحيث لا يرى الا الله ولا يسمع الا الله ولا
يتحرك الا بالله ولا يسكن الا بالله ولا يمشي الا لله فكان نور جلال الله قد سرى في جميع قواه الجسمانية وتخلل
فيها وغاص في جواهرها وتوغل في ماهيتها فمثل هذا الانسان هو الموصوف حقا بانه خليل الله لما انه
تخللت محبة الله في جميع قواه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اجعل في قلبي نورا
وفي سمعي نورا وفي بصري نورا وفي عظمي وفي مخي نورا وفي عصبي نورا المسألة الثالثة قال بعض النصارى لما جاز
اطلاق الخليل على انسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف فلم لا يجوز اطلاق الابن في حق عيسى عليه السلام
على سبيل الاعزاز والتشريف وجوابه ان كونه خليلا عبارة عن المحبة المفرطة وذلك لا يقتضي الجنسية اما الابن فانه مشعر بالجنسية
وجل الاله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكان الله
بكل شيء محيطا وفيه مسائل المسألة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان يكون المعنى انه
لم يتخذ ابرهيم خليلا لاحتياجه اليه في امر من الامور كما تكون خلة الادميين وكيف يعقل ذلك وله ملك
السموات والارض ومن كان كذلك فكيف يعقل ان يكون محتاجا الى البشر الضعيف وانما اتخذه خليلا لمحض
الفضل والاحسان والكرم ولانه لما كان مخلصا في العبودية لا جرم خصه الله بهذا التشريف والحاصل ان كونه
خليلا يوهم الجنسية فهو تعالى ازال وهم المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام الثاني انه تعالى ذكر من اول
السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من الامر والنهي والوعد والوعيد فبين ههنا انه اله المحدثات وموجد
الكائنات والممكنات ومن كان كذلك كان ملكا مطاعا فوجب على كل عاقل ان يخضع لتكاليفه وان ينقاد لامره ونهيه
الثالث انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد وهما لا يمكن الوفاء بهما الا عند حصول امرين احدهما القدرة التامة
المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات والثاني العلم التام المتعلق بجميع الجزئيات والكليات حتى لا يشتبه عليه المطيع
بالعاصي والمحسن بالمسيء فدل على كمال قدرته بقوله ولله ما في السموات وما في الارض وعلى كمال علمه بقوله
وكان الله بكل شيء محيطا الرابع انه تعالى لما وصف ابرهيم بانه خليله بين انه مع هذه الخلة عبد له وذلك
لان له ما في السموات وما في الارض يجري هذا مجرى قوله ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن
عبدا ومجرى قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يعني ان الملائكة المقربين
مع كمالهم في صفة القدرة والقوة وفي صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يمكن
ان يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبوديته تعالى كذا ههنا يعني اذا كان كل من في السموات والارض
ملكه وملكه في تسخيره ونفاذ الهيته فكيف يعقل ان يقال ان اتخاذ ابرهيم خليلا يخرجه عن عبودية الله
تعالى وهذه الوجوه كلها حسنة متناسبة المسألة الثانية انما قال ما في السموات وما في الارض ولم
يقل من لانه ذهب به مذهب الجنس والذي يعقل اذا ذكر واريد به الجنس ذكر بما المسألة الثالثة قوله وكان الله فائده
بكل شيء محيطا فيه وجهان احدهما المراد منه الاحاطة في العلم والثاني المراد منه الاحاطة في القدرة
كما في قوله واخرى لم تقدروا عليها قد احاط الله بها قال القائلون بهذا القول وليس لقائل ان يقول لما دل
قوله ولله ما في السموات وما في الارض على كمال القدرة فلو حملنا قوله وكان الله بكل شيء محيطا على كمال القدرة
لزم التكرار وذلك لانا نقول ان قوله ولله ما في السموات وما في الارض لا يفيد ظاهره الا كونه تعالى
قادرا مالكا لكل ما في السموات وما في الارض ولا يفيد كونه قادرا على ما يكون خارجا عنهما ومغايرا لهما فلما
قال وكان الله بكل شيء محيطا دل على كونه قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات خارج عن هذه السموات
والارضين على ان سلسلة القضاء والقدر في جميع الممكنات والكائنات انما تنقطع بايجاده وتكوينه
وابداعه فهذا تقرير هذا القول الا ان القول الاول احسن لما بينا ان الالهية والوفاء بالوعد والوعيد
انما يحصل ويكمل بمجموع القدرة والعلم فلا بد من ذكرهما معا وانما قدم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت
في علم الاصول ان اول العلم بالله هو العلم بكونه قادرا ثم بعد العلم بكونه قادرا يعلم كونه تعالى عالما لان
الفعل بحدوثه يدل على القدرة وبما فيه من الاحكام والاتقان يدل على العلم ولا شك ان الاول مقدم
على الثاني قوله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء
اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى
بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما اعلم ان عادة الله تعالى في ترتيب هذا الكتاب الكريم
وقع على احسن الوجوه وهو انه يذكر شيئا من الاحكام ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة في الوعد والوعيد
والترغيب والترهيب ويخلط بها آيات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة الهيته ثم يعود مرة اخرى
الى بيان الاحكام وهذا احسن انواع الترتيب واقربها الى التاثير في القلوب لان التكليف بالاعمال
الشاقة لا يقع موقع القبول الا اذا كان مقرونا بالوعد والوعيد وهما لا يؤثران في القلب الا عند القطع بغاية

كمال

كمال من صدر عنه الوعيد والوعد فظهر ان هذا الكتاب ترتيب احسن الترتيبات اللايقة بالدعوة الى الحق
اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى ذكر في اول هذه السورة انواعا كثيرة من الشرايع والتكاليف ثم اتبعها
بشرح احوال الكافرين والمنافقين واستقصى في ذلك ثم ختم تلك الآيات بالآيات الدالة على عظمة جلال الله
وكمال كبريائه ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وفي الآية
مسائل المسألة الاولى قال الواحدي الاستفتاء طلب الفتوى يقال استفتيت الرجل في المسألة فافتاني
فتوى وفتيا وهما اسمان موضوعان موضع الافتاء ويقال افتيت فلانا في رؤيا رآها اذا عبرتها له قال تعالى
يوسف ايها الصديق افتنا في سبع بقرات سمان ومعنى الافتاء اظهار المشكل واصله من الفتى وهو الشاب
الذي قوي وكمل فالمعنى كانه يقوى ببيانه ما اشكل فيشب ويصير فتيا قويا المسألة الثانية ذكروا في
نزول هذه الاية وجوها الاول ان العرب كانت لا تورث النساء والصبيان شيئا من الميراث كما ذكرنا في اول
هذه السورة فنزلت هذه الاية في توريثهم الثاني ان الاية نزلت في توفية الصداق لهن وكانت اليتيمة
تكون عند الرجل فان كانت جميلة ومال اليها تزوج بها واكل مالها وان كانت دميمة منعها من الازواج حتى
تموت فيرثها فانزل الله هذه الاية المسألة الثالثة اعلم ان الاستفتاء لا يقع عن ذوات النساء وانما يقع عن
حالة من احوالهن وصفة من صفاتهن وتلك الحالة غير مذكورة في الاية فكان مجملا غير دال على الامر
الذي وقع عنه الاستفتاء اما قوله تعالى وما يتلى عليكم ففيه اقوال الاول انه رفع بالابتداء والتقدير قل الله
يفتيكم في النساء والمتلو في الكتاب يفتيكم ايضا فيهن وذلك المتلو في الكتاب هو قوله وان خفتم الا يفتيكم فيهن ايضا
تقسطوا في اليتامى وحاصل الكلام انهم كانوا قد سألوا عن احوال النساء فقال الله يفتيكم فيهن كثيرة من احوال
الله تعالى يفتيكم فيها وما كان مذكورا من قبل في الآيات المتقدمة ذكرنا تلك الايات المتلوة يفتيكم
فيها وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم افتاء من الكتاب الا ترى انه يقال في المجاز المشهور ان كتاب الله تعالى ان
بين لنا هذا المعنى وكما جاز هذا جاز ايضا ان يقال ان كتاب الله افتى بكذا القول الثاني ان قوله وما يتلى عليكم مبتدأ
وفي الكتاب خبره وهي جملة معترضة والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ والغرض منه تعظيم حال هذه
الاية التي تتلى عليهم وان العدل والانصاف في حقوق اليتامى من عظائم الامور عند الله التي يجب
مراعاتها والمخالف لها ظالم متهاون بما عظمه الله ونظيره في تعظيم القرآن قوله وانه في ام
الكتاب لدينا لعلي حكيم القول الثالث انه مجرور على القسم كانه قيل قل الله يفتيكم فيهن واقسم بما يتلى عليكم
في الكتاب والقسم ايضا بمعنى التعظيم القول الرابع انه عطف على المجرور في قوله فيهن والمعنى قل الله
يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في يتامى النساء قال الزجاج وهذا الوجه بعيد جدا نظرا الى اللفظ والى
المعنى اما اللفظ فلانه يقتضي عطف المظهر على المضمر وذلك غير جائز كما شرحناه في قوله تساءلون به
والارحام واما المعنى فلان هذا القول يقتضي انه تعالى يفتي في تلك المسائل ويفتي ايضا فيما يتلى عليكم
من الكتاب ومعلوم انه ليس المراد ذلك وانما المراد انه تعالى يفتي فيما سألوه من المسائل ثم ههنا سؤالات
السؤال الاول بم تعلق قوله في يتامى النساء قلنا هو في الوجه الاول صلة يتلى اي يتلى عليكم في معناهن يتلى
واما في سائر الوجوه فبدل من فيهن السؤال الثاني الاضافة في يتامى النساء ما هي الجواب قال الكوفيون
معناه في النساء اليتامى فاضيفت الصفة الى الاسم كما تقول يوم الجمعة وحق اليقين وقال البصريون
اضافة الصفة الى الاسم غير جائزة فلا يقال الحريت بطالعة الشمس وذلك لان الصفة والموصوف شيء
واحد واضافة الشيء الى نفسه محال وهذا التعليل ضعيف لان الموصوف قد يبقى بدون الوصف وذلك
يدل على ان الموصوف غير الصفة ثم ان البصريين فرعوا على هذا القول وقالوا النساء في الاية غير اليتامى
والمراد بالنساء امهات اليتامى اضيفت اليهن اولادهن اليتامى ويدل عليه ان الاية نزلت في قصة ام
كجة وكانت لها يتامى ثم قال تعالى اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن قال ابن عباس يريد ما فرض لهن من الميراث ام كجة بالضم امرأة نزلت في شانها الفرائض
هذا على قول من يقول نزلت الاية في ميراث اليتامى والصغار وعلى قول الباقين المراد بقوله ما كتب لهن الصداق
ثم قال تعالى وترغبون ان تنكحوهن قال ابو عبيدة هذا يحتمل الرغبة والنفرة فان حملته على الرغبة كان المعنى
وترغبون في ان تنكحوهن لجمالهن وان حملته على النفرة كان المعنى وترغبون عن ان تنكحوهن لدمامتهن
واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية على انه يجوز لغير الاب والجد تزويج الصغيرة ولا حجة لهم فيها لاحتمال
ان يكون المراد وترغبون ان تنكحوهن اذا بلغن والدليل على صحة قولنا ان قدامة بن مظعون زوج بنت اخيه
عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر فخطبها المغيرة بن شعبة ورغب امها في المال فجاؤا الى الرسول عليه السلام
فقال قدامة انا عمها ووصي ابيها فقال عليه السلام انها صغيرة وانها لا تزوج الا باذنها وفرق بينها
وبين ابن عمر لانه ليس في الاية اكثر من ذكر رغبة الاولياء في نكاح اليتيمة وذلك لا يدل على الجواز ثم قال تعالى
والمستضعفين من الولدان وهو مجرور ومعطوف على يتامى النساء كانوا في الجاهلية لا يورثون الاطفال
والنساء وانما يورثون الرجال الذين بلغوا الى القيام بالامور العظيمة دون الاطفال والنساء ثم قال تعالى
وان تقوموا لليتامى بالقسط وهو مجرور ومعطوف على المستضعفين وتقدير الاية وما يتلى عليكم في
الكتاب يفتيكم في يتامى وفي المستضعفين وفي ان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير
حسن فان الله كان به عليما يجازيكم عليه ولا يضيع عند الله منه شيء قوله تعالى وان امرأة خافت من بعلها
نشوزا او اعراضا فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا والصلح خير واحضرت الانفس الشح وان تحسنوا
وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل
الميل فتذروها كالمعلقة وان تصلحوا وتتقوا فان الله كان غفورا رحيما وان يتفرقا يغن الله كلا من
سعته وكان الله واسعا حكيما اعلم ان هذا من جملة ما اخبر الله تعالى انه يفتيهم به في النساء مما لم يتقدم

ذكره في هذه السورة وفيه مسائل المسألة الاولى قال بعضهم هذه الاية شبيهة بقوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك وان طائفتان من المؤمنين وان امرؤ هلك وههنا ارتفعت امراة بفعل يفسره خافت وكذلك
القول في جميع الايات التي تلوناها المسألة الثانية قال بعضهم خافت اي علمت وقال الاخرون ظنت وكل ذلك ترك
للظاهر من غير حاجة بل المراد نفس الخوف الا ان الخوف لا يحصل الا عند ظهور الامارات الدالة على وقوع الخوف
وتلك الامارات ههنا ان يقول الرجل لامرأته انك دميمة او شيخة واني اريد ان اتزوج شابة جميلة والبعل هو
الزوج والاصل في البعل هو السيد ثم سمي الزوج به لكونه كالسيد للزوجة ويجمع البعل على بعولة وقد سبق هذا
في سورة البقرة في قوله وبعولتهن احق بردهن والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه
واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الارض ونشوز الرجل في حق المراة ان يعرض عنها ويعبس وجهه في
وجهها ويترك مجامعتها ويسيء عشرتها المسألة الثالثة ذكر المفسرون في سبب نزول الاية وجوها الاول روى
سعيد بن جبير عن ابن عباس ان الاية نزلت في ابي السائب كانت له زوجة وله منها اولاد وكانت شيخة فهم بطلاقها
فقالت لا تطلقني ودعني اشتغل بمصالح اولادي واقسم لي في كل شهر ليالي قليلة فقال الزوج وان كان الامر
كذلك فهو اصلح لي والثاني انها نزلت في قصة سودة بنت زمعة اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يطلقها
فالتمست ان يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم وما طلقها الثالث روي عن عائشة
انها نزلت في المراة التي تكون عند الرجل وهو يريد ان يستبدل بها غيرها فتقول امسكني وتزوج بغيري وانت
في حل من النفقة والقسم المسألة الرابعة قوله نشوزا او اعراضا المراد بالنشوز اظهار الخشونة في القول والفعل
او فيهما والمراد بالاعراض السكوت عن الخير والشر والمداعاة والايذاء وذلك لان مثل هذا الاعراض يدل
دلالة قوية على النفرة والكراهة ثم قال تعالى فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا وفيه مسألتان المسألة الاولى
قرأ عاصم وحمزة والكسائي يصلحا بضم الياء وكسر اللام وحذف الالف من الاصلاح والباقون يصالحا
بفتح الياء والصاد والالف بين الصاد واللام وتشديد الصاد من التصالح ويصالحا في الاصل هو يتصالحا فسكنت
التاء وادغمت في الصاد ونظيره قوله اداركوا اصله تداركوا فسكنت التاء وابدلت بالدال لقرب المخرج وادغمت
في الدال ثم اجتلبت الهمزة للابتداء فصار اداركوا اذا عرفت هذا فنقول من قرأ يصلحا فوجهه ان الاصلاح عند
التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم وقال او اصلاح بين
الناس ومن قرأ يصالحا وهو الاختيار عند الاكثرين قال ان يتصالحا معناه ان يتوافقا وهو اليق بهذا الموضع
وفي حرف عبد الله فلا جناح عليهما ان اصالحا وانتصب صلحا في هذه القراءة على المصدر وكان الاصل ان
يقال تصالحا ولكنه ورد كما في قوله والله انبتكم من الارض نباتا وقوله وتبتل اليه تبتيلا وقول الشاعر وبعد
عطائك المائة الرتاعا المسألة الثانية الصلح انما يحصل في شيء يكون حقا له وحق المراة على الزوج اما المهر او النفقة
او القسم فهذه الثلاثة هي التي تقدر المراة على طلبها من الزوج شاء او ابى اما الوطء فليس كذلك لان الزوج
لا يجبر على الوطء اذا عرفت هذا فنقول هذا الصلح عبارة عما اذا بذلت المراة كل الصداق او بعضه للزوج او اسقطت
عنه مؤنة النفقة او اسقطت عنه القسم وكان غرضها من ذلك ان لا يطلقها زوجها فاذا وقعت المصالحة
على ذلك جاز ثم قال تعالى والصلح خير وفيه مسألتان المسألة الاولى قوله الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف
والمفرد الذي دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم ام لا والذي نصرناه في اصول الفقه انه لا يفيده و
ذكرنا الدلائل الكثيرة فيه واما اذا قلنا انه يفيد العموم فههنا بحث وهو انه اذا حصل هناك معهود سابق
فحمله على العموم اولى او على المعهود السابق الاصح ان حمله على المعهود السابق اولى وذلك لانا انما
حملناه على الاستغراق ضرورة انا لو لم نقل ذلك لصار مجملا ولخرج عن الافادة فاذا حصل هناك معهود سابق
اندفع هذا المحذور فوجب حمله عليه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول من الناس من حمل قوله والصلح خير على
الاستغراق ومنهم من حمله على المعهود السابق يعني والصلح بين الزوجين خير من الفرقة والاولون تمسكوا به
في مسألة ان الصلح على الانكار جائز كما هو قول ابي حنيفة واما نحن فقد بينا ان حمل هذا اللفظ على المعهود
السابق اولى فاندفع استدلالهم المسألة الثانية قال صاحب الكشاف هذه الجملة اعتراض وكذلك قوله
واحضرت الانفس الشح الا انه اعتراض مؤكد للمطلوب محصل للمقصود المسألة الثالثة انه تعالى ذكر اولا قوله
لا جناح عليهما ان يصالحا فقوله لا جناح يوهم انه رخصة والغاية فيه ارتفاع الاثم فبين تعالى ان هذا
الصلح كما انه لا جناح فيه ولا اثم فكذلك فيه خير عظيم ومنفعة كثيرة فانهما اذا تصالحا على شيء فذلك
خير من ان يتفرقا او يقيما على النشوز والاعراض اما قوله تعالى واحضرت الانفس الشح فاعلم ان الشح هو
البخل والمراد ان الشح جعل كالامر الحاضر للنفوس اللازم لها يعني ان النفوس مطبوعة على الشح ثم يحتمل ان يكون
المراد منه ان المراة تشح ببذل نصيبها وحقها ويحتمل ان يكون المراد ان الزوج يشح بان ينقضي عمره معها مع دمامة وجهها
وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمخالطتها ثم قال تعالى وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا
وفيه وجوه الاول انه خطاب مع الازواج يعني وان تحسنوا بالاقامة على نسائكم وان كرهتموهن وتتقوا النشوز
والاعراض وما يؤدي الى الاذى والخصومة فان الله كان بما تعملون من الاحسان والتقوى خبيرا وهو يثيبكم
عليه والثاني انه خطاب للزوج والمراة يعني ان يحسن كل واحد منهما الى صاحبه ويحترز عن الظلم الثالث
انه خطاب لغيرهما يعني ان تحسنوا في المصالحة بينهما وتتقوا الميل الى واحد منهما وحكى صاحب الكشاف
ان عمران بن حطان الخارجي كان من ادم بني ادم وامرأته من اجملهم فنظرت اليه يوما ثم قالت الحمد لله فقال
مالك فقالت حمدت الله على اني واياك من اهل الجنة لانك رزقت مثلي فشكرت ورزقت مثلك فصبرت
وقد وعد الله الجنة عباده الشاكرين والصابرين ثم قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء
ولو حرصتم وفيه قولان الاول لن تقدروا على التسوية بينهن في ميل الطباع واذا لم تقدروا عليه لم تكونوا

مكلفين

البعل الزوج وجمعه بعال وبعولة

صدره أكفرا بعد رد الموت عني

المجاور

الادم القبيح

مكلفين به قالت المعتزلة فهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع وقد ذكرنا ان الاشكال
لازم عليهم في العلم والدواعي الثاني لا تستطيعون التسوية بينهن في الاقوال والافعال لان التفاوت
في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب لان الفعل بدون الدواعي مع قيام الصارف محال ثم قال تعالى فلا تميلوا
كل الميل والمعنى انكم لستم منهيين عن حصول التفاوت في الميل القلبي لان ذلك خارج عن وسعكم
ولكنكم منهيون عن اظهار ذلك التفاوت في القول والفعل روى الشافعي عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه كان يقسم ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك وانت اعلم بما لا املك ثم قال تعالى فتذروها
كالمعلقة يعني تبقى لا ايما ولا ذات بعل كما ان الشيء المعلق لا يكون على الارض ولا على السماء وفي قراءة
ابي فتذروها كالمسجونة وفي الحديث من كانت له امرأتان يميل مع احدهما جاء يوم القيمة واحد
شقيه مائل وروي ان عمر بن الخطاب بعث الى ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بمال فقالت
عائشة الى كل ازواج بعث عمر مثل هذا قالوا لا بعث الى القرشيات بمثل هذا والى غيرهن بغيره فقالت
ارفع راسك فان رسول الله كان يعدل بيننا في القسمة بماله ونفسه فرجع الرسول فاخبره فاتم لهن
جميعا ثم قال تعالى وان تصلحوا بالعدل في القسم وتتقوا الجور فان الله كان غفورا رحيما ما حصل في القلب
من الميل الى بعضهن دون البعض وقيل المعنى وان تصلحوا ما مضى من ميلكم وتتداركوه بالتوبة وتتقوا في المستقبل
عن مثله غفر الله لكم ذلك وهذا الوجه اولى لان التفاوت في الميل القلبي لما كان خارجا عن الوسع لم يكن
فيه حاجة الى المغفرة ثم قال تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته واعلم انه تعالى ذكر جواز الصلح ان
اراد ذلك فان رغبا في المفارقة فالله تعالى بين جوازه بهذه الاية وايضا وعدهما ان يغني كل واحد
منهما عن صاحبه بعد الطلاق او يكون المعنى انه يغني كل واحد منهما بزوج خير من زوجه الاول وبعيش
اهنى من عيشه الاول ثم قال تعالى وكان الله واسعا حكيما والمعنى انه تعالى لما وعد كل واحد منهما بانه يغنيه
من سعته وصف نفسه بكونه واسعا وانما جاز وصف الله بذلك لانه واسع الرزق وواسع الفضل
وواسع الرحمة وواسع القدرة وواسع العلم فلو ذكر تعالى انه واسع في كذا لاختص ذلك بذلك
المذكور ولكنه لما ذكر الواسع وما اضافه الى شيء معين دل على انه واسع في جميع الكمالات وتحقيقه
في العقل ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله وما سواه ممكن
لذاته والممكن لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان كذلك كان كل ما سواه من الموجودات انما يوجد
بايجاده وتكوينه فلزم من هذا كونه واسع القدرة والعلم والحكمة والرحمة والفضل والجود والكرم
وقوله حكيما قال ابن عباس يريد فيما حكم ووعظ وقال الكلبي فيما حكم على الزوج من امساكها بمعروف
او تسريحها باحسان قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا
ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت باخرين وكان الله على ذلك
قديرا من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والاخرة وكان الله سميعا بصيرا وفي تعلق هذه الاية
بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما ذكر انه يغني كلا من سعته وانه واسع اشار الى ما هو كالتفسير لكونه واسعا
فقال ولله ما في السموات وما في الارض يعني من كان كذلك فانه لا بد وان يكون واسع القدرة والعلم والجود
والفضل والرحمة الثاني انه تعالى لما امر بالعدل والاحسان الى اليتامى والنساء بين انه ما امر بهذه الاشياء
لاحتياجه الى اعمال العباد لان مالك السموات والارض كيف يعقل ان يكون محتاجا الى عمل الانسان مع ما هو
عليه من الضعف والقصور بل انما امر بها رعاية لما هو الاحسن لهم في دنياهم واخراهم ثم قال تعالى ولقد
وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وفي الاية مسائل المسألة الاولى المراد بالاية
ان الامر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الامم لم يلحقها نسخ ولا تبديل بل هو وصية الله في الاولين
والاخرين المسألة الثانية قوله من قبلكم فيه وجهان الاول انه متعلق بوصينا يعني ولقد وصينا من
قبلكم الذين اوتوا الكتاب والثاني انه متعلق باوتوا يعني الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم بذلك
وقوله واياكم عطف على الذين اوتوا الكتاب والكتاب اسم للجنس يتناول الكتب السماوية والمراد اليهود
والنصارى المسألة الثالثة قوله ان اتقوا الله اي بان اتقوا الله كقولك امرتك الخير قال الكسائي
يقال اوصيتك ان افعل كذا وان تفعل كذا ويقال امرتك ان ائت زيدا وان تأتي زيدا قال تعالى اني امرت
ان اكون اول من اسلم وقال تعالى انما امرت ان اعبد رب هذه البلدة ثم قال تعالى وان تكفروا فان لله
ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا قوله وان تكفروا عطف على قوله ان اتقوا الله والمعنى امرناهم
وامرناكم بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وفيه وجهان الاول
المراد انه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم باصناف النعم كلها فحق كل عاقل ان يكون منقادا لاوامره
ونواهيه ويرجو ثوابه ويخاف عقابه الثاني انكم ان تكفروا فان لله في سمواته وارضه من اصناف
المخلوقات من يعبده ويتقيه وكان مع ذلك غنيا عن خلقهم وعن عبادتهم ومستحقا لان يحمد لكثرة
نعمه وان لم يحمده احد منهم فهو في ذاته محمود سواء حمدوه او لم يحمدوه ثم قال تعالى ولله ما في السموات
وما في الارض وكفى بالله وكيلا ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت باخرين فان قيل فما الفائدة في تكرير
قوله ولله ما في السموات وما في الارض قلنا انه تعالى ذكر هذه الكلمة في هذه الاية ثلاث مرات
لتقرير ثلاثة امور اولها انه تعالى قال وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته والمراد منه كونه تعالى جوادا
متفضلا فذكر عقيبه قوله ولله ما في السموات وما في الارض والغرض تقرير كونه واسع الجود والكرم
وثانيها قال تعالى وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض والمراد منه انه تعالى منزه عن طاعات

تمامه: امرتك الخير فافعل ما امرت به فقد تركتك ذا مال وذا نشب

المطيعين وعن ذنوب المذنبين فلا يزداد جلاله بالطاعات ولا ينتقص بالمعاصي والسيئات فذكر عقيبه قوله فان لله ما في السموات وما في الارض والغرض تقرير كونه غنيا لذاته عن الكل وثالثها قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ان يشاء يذهبكم ايها الناس ويأت باخرين وكان الله على ذلك قديرا والمراد منه انه تعالى قادر على الافناء والايجاد فان عصيتموه فهو قادر على افنائكم بالكلية وعلى ان يوجد قوما اخرين يشتغلون بعبوديته وتعظيمه والغرض ههنا تقرير كونه تعالى قادرا على جميع المقدورات واذا كان الدليل الواحد دليلا على مدلولات كثيرة فانه يحسن ذكر ذلك الدليل ليستدل به على احد تلك المدلولات ثم يذكر مرة اخرى ليستدل به على الثاني ثم يذكر ثالثا ليستدل به على المدلول الثالث وهذه الاعادة احسن واولى من الاكتفاء بذكر ذلك الدليل مرة واحدة لان عند اعادة ذكر الدليل يخطر في الذهن ما يوجب العلم بالمدلول فكان العلم الحاصل بذلك المدلول اقوى واجلى فظهر ان هذا التكرير في غاية الحسن والكمال وايضا فاذا اعدته ثلاث مرات وفرعت عليه في كل مرة اثبات صفة اخرى من صفات جلال الله تعالى يتنبه الذهن حينئذ لكون تخليق السموات والارض دالا على اسرار شريفة ومطالب جليلة فعند ذلك يجتهد الانسان في التفكر فيها والاستدلال باحوالها وصفاتها على صفات الخالق ولما كان الغرض الكلي من هذا الكتاب الكريم صرف العقول والافهام عن الاشتغال بغير الله الى الاستغراق في معرفة الله وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكده لاجرم كان في غاية الحسن والكمال اما قوله تعالى وكان الله على ذلك قديرا فمعناه انه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات فان قدرته على الاشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة اخرى ولزم التسلسل ثم قال تعالى من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والاخرة والمعنى ان هؤلاء الذين يريدون بجهادهم الغنيمة فقط مخطئون وذلك لان عند الله ثواب الدنيا والاخرة فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع انه كالعدم بالنسبة الى ثواب الاخرة ولو كان عاقلا لطلب ثواب الاخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا على سبيل التبع فان قيل كيف دخلت الفاء في جواب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا والاخرة سواء حصلت هذه الارادة او لم تحصل قلنا تقدير الكلام فعند الله ثواب الدنيا والاخرة له ان اراده وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط ثم قال تعالى وكان الله سميعا بصيرا يعني يسمع كلامهم انهم لا يطلبون من الجهاد الا الغنيمة ويرى انهم لا يسعون في الجهاد ولا يجتهدون فيه الا عند توقع الفوز بالغنيمة وهذا كالزجر منه تعالى لهم عن هذه الاعمال قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفي هذه الاية مسائل المسألة الاولى في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه لما تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهن وبين الازواج عقبه بالامر بالقيام باداء حقوق الله في الشهادة لاحياء حقوق الله وبالجملة فكأنه قيل ان اشتغلت بتحصيل مشتهياتك كنت لنفسك لا لله وان اشتغلت بتحصيل مأموراته تعالى كنت لله لا لنفسك ولا شك ان هذا المقام اعلى واشرف فكانت هذه الاية تأكيدا لما تقدم من التكاليف الثاني انه تعالى لما منع الناس من ان يقتصروا على طلب ثواب الدنيا وامرهم ان يكونوا طالبين لثواب الاخرة ذكر عقيبه هذه الاية وبين ان كمال سعادة الانسان في ان يكون قوله وفعله لله وحركته وسكونه لله حتى يصير من الذين يكونون في اخر مراتب الانسانية واول مراتب الملكية فاما اذا عكس هذه القضية كان مثل البهيمة التي منتهى امرها وجدان علف والسبع الذي غاية امره ايذاء حيوان الثالث انه تقدم في هذه السورة امر الناس بالقسط كما قال وان خفتم الا تقسطوا وامرهم بالاشهاد عند دفع اموال اليتامى اليهم وامرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال في سبيل الله وجرى في هذه السورة قصة طعمة بن ابيرق واجتماع قومه على الذب عنه بالكذب والشهادة على اليهودي بالباطل ثم انه تعالى امر في هذه الايات بالمصالحة مع الزوجة ومعلوم ان كل ذلك امر من الله تعالى لعباده بان يكونوا قائمين بالقسط شاهدين لله على كل احد بل وعلى انفسهم فكانت هذه الاية كالمؤكد لكل ما جرى ذكره في هذه السورة من انواع التكاليف المسألة الثانية القوام مبالغة قائم والقسط العدل فهذا امر منه تعالى لجميع المكلفين بان يكونوا مبالغين في اختيار العدل والاحتراز عن الجور والميل وقوله شهداء لله اي تقيمون شهاداتكم لوجه الله كما امرتم باقامتها ولو كانت الشهادة على انفسكم وابائكم واقاربكم وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران الاول ان يقر على نفسه لان الاقرار كالشهادة في كونه موجبا الزام الحق الثاني ان يكون المراد وان كانت الشهادة وبالا على انفسكم واقاربكم وذلك ان يشهد على من يتوقع ضرره من سلطان ظالم او غيره المسألة الثالثة في نصب شهداء لله ثلاثة اوجه الاول الحال من قوامين والثاني انه خبر كونوا على ان يكون لها خبران الثالث ان يكون صفة لقوامين المسألة الرابعة انما قدم الامر بالقيام بالقسط على الامر بالشهادة لوجوه الاول ان اكثر الناس عادتهم انهم يأمرون غيرهم بالمعروف فاذا آل الامر الى انفسهم تركوه حتى ان اقبح القبيح اذا صدر عنهم كان في محل المسامحة واحسن الحسن اذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة فالله تعالى نبه في هذه الاية على سوء هذه الطريقة وذلك انه تعالى امرهم بالقيام بالقسط اولا ثم امرهم بالشهادة على الغير ثانيا تنبيها على ان الطريقة الحسنة ان تكون مضايقة الانسان مع نفسه فوق مضايقته مع الغير الثاني ان القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن النفس واقامة الشهادة عبارة عن السعي في دفع ضرر العقاب عن الغير وهو الذي عليه الحق ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفعه عن الغير الثالث ان القيام بالقسط فعل والشهادة قول والفعل اقوى من القول فان قيل انه تعالى قال شهد الله

انه لا اله

انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط فقدم الشهادة على القيام بالقسط وفي هذه الاية قدم القيام بالقسط على الشهادة فما الفرق قلنا شهادة الله عبارة عن كونه تعالى خالقا لجميع المخلوقات وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية قوانين العدل في تلك المخلوقات فلزم هناك ان تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط اما في حق العباد فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعيا للعدل ومباينا للجور ومن المعلوم انه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة فثبت ان الواجب في قوله شهداء لله ان تكون تلك الشهادة مقدمة على القيام والواجب ههنا ان تكون الشهادة متأخرة عن القيام بالقسط ومن تأمل علم ان هذه الاسرار مما لا يمكن الوصول اليها الا بالتأييد الالهي ثم قال تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اي ان يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فلا تكتموا الشهادة اما لطلب رضاء الغني او للترحم على الفقير فالله اولى بامورهما ومصالحهما وكان من حق الكلام ان يقال فالله اولى به لان قوله ان يكن غنيا او فقيرا في معنى ان يكن احد هذين الا انه ثنى الضمير على الرجوع الى المعنى دون اللفظ اي اولى بالفقير والغني وفي قراءة ابي فالله اولى بهم وهو راجع الى قوله والوالدين والاقربين وقرأ عبد الله ان يكن غني او فقير على كان التامة ثم قال تعالى ولا تتبعوا الهوى ان تعدلوا والمعنى اتركوا متابعة الهوى حتى تصيروا موصوفين بصفة العدل وتحقيق الكلام ان العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ومن ترك احد النقيضين فقد حصل له الاخر وتقدير الاية فلا تتبعوا الهوى لاجل ان تعدلوا يعني اتركوا متابعة الهوى لاجل ان تعدلوا ثم قال تعالى وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفي هذه الاية قراءتان قرأ الجمهور تلووا بواوين وقرأ ابن عامر وحمزة تلوا اما تلووا ففيه وجهان الاول ان يكون بمعنى الدفع والاعراض من قولهم لواه حقه اذا مطله ودفعه الثاني ان يكون بمعنى التحريف والتبديل من قولهم لوى الشيء اذا فتله ومنه يقال التوى هذا الامر اذا انعقد وتعسر تشبيها بالشيء المنفتل واما تلوا ففيه وجهان الاول ان ولاية الشيء اقبال عليه واشتغال به والمعنى ان تقبلوا عليه فتتموه او تعرضوا عنه فان الله كان بما تعملون خبيرا فيجازي المحسن المقبل باحسانه والمسيء المعرض باساءته والحاصل ان تلوا عن اقامتها او تعرضوا عن اقامتها والثاني قال الفراء والزجاج يجوز ان يقال تلوا اصله تلووا ثم قلبت الواو همزة لانضمامها ثم حذفت الهمزة والقيت حركتها على الساكن الذي قبلها فصار تلوا وهذا اضعف الوجهين اما قوله تعالى فان الله كان بما تعملون خبيرا تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالاحسان للمطيعين قوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا وفيه مسائل المسألة الاولى في اتصال هذه الاية بما قبلها وجهان احدهما انها متصلة بقوله كونوا قوامين بالقسط وذلك لان الانسان لا يكون قائما بالقسط الا اذا كان راسخ القدم في الايمان بالاشياء المذكورة في هذه الاية وثانيهما انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقيبها الامر بالايمان المسألة الثانية اعلم ان ظاهر قوله يا ايها الذين امنوا امنوا مشعر بانه امر بتحصيل الحاصل ولا شك انه محال فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها وهي منحصرة في قولين الاول ان المراد بقوله يا ايها الذين امنوا المسلمون ثم في تفسير الاية تفريعا على هذا القول وجوه الاول المراد منه يا ايها الذين امنوا دوموا على الايمان واثبتوا عليه وحاصله يرجع الى هذا المعنى يا ايها الذين امنوا في الماضي والحاضر امنوا في المستقبل ونظيره قوله فاعلم انه لا اله الا الله مع انه كان عالما بذلك وثانيها يا ايها الذين امنوا على سبيل التقليد امنوا على سبيل الاستدلال وثالثها يا ايها الذين امنوا بحسب الاستدلال الجملية امنوا بحسب الدلائل التفصيلية ورابعها يا ايها الذين امنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله امنوا بان كنه عظمة الله لا ينتهي اليه عقولكم وكذلك احوال الملائكة واسرار الكتب وصفات الرسل لا ينتهي اليها على التفصيل عقولنا وخامسها روي ان جماعة من احبار اليهود جاؤا وقالوا يا رسول الله انا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتورية وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل فقال النبي صلى الله عليه وسلم بل امنوا بالله ورسوله محمد وبكتابه القران وبكل كتاب كان قبله فقالوا لا نفعل فنزلت هذه الاية فكلهم امنوا القول الثاني ان المخاطبين بقوله يا ايها الذين امنوا ليسوا هم المسلمون وفي تفسير هذه الاية تفريعا على هذا القول وجوه احدها ان الخطاب مع اليهود والنصارى والتقدير يا ايها الذين امنوا بموسى والتورية وبعيسى والانجيل امنوا بمحمد والقران وثانيها ان الخطاب مع المنافقين والتقدير يا ايها الذين امنوا باللسان امنوا بالقلب ويتأكد هذا بقوله تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وثالثها انه خطاب مع الذين قالوا امنوا وجه النهار واكفروا اخره والتقدير يا ايها الذين امنوا وجه النهار امنوا ايضا اخره ورابعها انه خطاب مع المشركين تقديره يا ايها الذين امنوا باللات والعزى امنوا بالله لا باللات واكثر العلماء رجحوا القول الاول لان لفظ المؤمن لا يتناول عند الاطلاق الا المسلمين المسألة الثالثة قرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل على ما لم يسم فاعله والباقون نزل وانزل بالفتح فمن ضم فحجته قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقال في اية اخرى والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك ومن فتح فحجته قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وقوله وانزلنا اليك الذكر وقال بعض العلماء كلاهما حسن الا ان الضم افخم كما في قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك المسألة الرابعة اعلم انه تعالى امر في هذه الاية بالايمان باربعة اشياء اولها بالله وثانيها برسوله وثالثها بالكتاب الذي نزل على رسوله ورابعها بالكتاب الذي انزل من قبل وذكر في الكفر امورا خمسة فاولها الكفر بالله وثانيها الكفر بالملائكة وثالثها الكفر بكتبه ورابعها الكفر برسله وخامسها الكفر باليوم الاخر ثم قال تعالى فقد ضل ضلالا بعيدا اي

من كفر بهذه الاشياء فقد ضل ضلالا بعيدا وفي الاية سؤالات السؤال الاول لم قدم في مراتب الايمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القضية الجواب لان في مرتبة النزول من معرفة الخالق الى الخلق كان الكتاب مقدما على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق الى الخالق يكون الرسول مقدما على الكتاب السؤال الثاني لم ذكر في مراتب الايمان امورا ثلاثة الايمان بالله وبالرسول وبالكتاب وذكر في مراتب الكفر امورا خمسة الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب والرسل واليوم الاخر والجواب ان الايمان بالله وبالرسل والكتب متى حصل فقد حصل الايمان بالملائكة وباليوم الاخر لا محالة اذ ربما ادعى الانسان انه يؤمن بالله وبالرسل والكتب ثم انه ينكر الملائكة واليوم الاخر ويزعم انه يجعل الايات الواردة في الملائكة واليوم الاخر محمولة على التأويل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم نص على ان منكر الملائكة ومنكر القيمة كافر بالله السؤال الثالث كيف قيل لاهل الكتاب والكتاب الذي انزل من قبل مع انهم كانوا مؤمنين بالتورية والانجيل والجواب عنه من وجهين الاول انهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما انزل من الكتب فامروا ان يؤمنوا بكل الكتب المنزلة الثاني ان ايمانهم ببعض الكتب دون البعض لا يصح لان طريق الايمان هو المعجزة فاذا كانت المعجزة حاصلة في الكل كان ترك الايمان بالبعض طعنا في المعجزة واذا حصل الطعن في المعجزة امتنع التصديق بشيء منها وهذا هو المراد من قوله تعالى ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا السؤال الرابع لم قال نزل على رسوله وانزل من قبل الجواب قال صاحب الكشاف لان القرآن نزل مفرقا منجما في عشرين سنة بخلاف الكتب قبله واقول الكلام في هذا سبق في تفسير قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل السؤال الخامس قوله والكتاب الذي انزل من قبل لفظ مفرد فاي الكتاب هو المراد منه والجواب انه اسم جنس فيصلح للعموم

قوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا

اعلم انه تعالى لما امر بالايمان ورغب فيه بين فساد طريقة من يكفر بعد الايمان فذكر هذه الاية واعلم ان فيها اقوالا كثيرة الاول ان المراد منه ان الذين يتكرر الكفر منهم بعد الايمان مرات وكرات فان ذلك يدل على انه لا وقع للايمان في قلوبهم اذ لو كان له وقع ورتبة في قلوبهم لما تركوه بادنى سبب ومن لا يكون للايمان في قلبه وقع فالظاهر انه لا يؤمن بالله ايمانا صحيحا معتبرا فهذا هو المراد بقوله لم يكن الله ليغفر لهم وليس المراد انه لو اتى بالايمان الصحيح لم يكن معتبرا بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه الذي ذكرناه ولذلك ترى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع فانه لا يكاد يرجى منه الثبات والغالب انه يموت على الفسق فكذا ههنا الثاني قال بعضهم اليهود امنوا بالتورية وبموسى ثم كفروا بعزير ثم امنوا بداود ثم كفروا بعيسى ثم ازدادوا كفرا عند مقدم محمد صلى الله عليه وسلم الثالث قال اخرون المراد المنافقون والايمان الاول اظهارهم الاسلام وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم والايمان الثاني هو انهم كلما لقوا جمعا من المسلمين قالوا انا مؤمنون والكفر الثاني هو انهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن وازديادهم في الكفر هو جدهم واجتهادهم في استخراج انواع المكر وانواع المكر والكيد في حق المسلمين واظهار الايمان قد يسمى ايمانا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال القفال وليس المراد بيان هذا العدد بل المراد ترددهم كما قال مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء (ولا الى هؤلاء) قال والذي يدل عليه قوله بعد هذه الاية بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الرابع قال قوم المراد طائفة من اهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين فكانوا يظهرون الايمان تارة والكفر اخرى على ما اخبر الله عنهم انهم قالوا امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار واكفروا اخره وقوله تعالى ثم ازدادوا كفرا معناه انهم بلغوا في ذلك الى حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام وفي الاية مسائل المسئلة الاولى دلت الاية على انه قد يحصل الكفر بعد الايمان وذلك يبطل مذهب القائلين بالموافاة وهي ان شرط صحة الاسلام ان يموت الرجل على الاسلام وهم يجيبون عن ذلك بانا نحمل الايمان على اظهار الايمان المسئلة الثانية دلت الاية على ان الكفر يقبل الزيادة فوجب ان يكون الايمان ايضا كذلك لانهما ضدان متنافيان فاذا قبل احدهما التفاوت فكذلك الاخر وذكروا في تفسير هذه الزيادة وجوها الاول انهم ماتوا على كفرهم الثاني انهم ازدادوا كفرا بسبب ذنوب اصابوها حال كفرهم وعلى هذا التقدير لما كانت اصابة الذنوب وقت الكفر زيادة في الكفر (فكذلك اصابة الطاعات وقت الايمان يجب ان يكون زيادة في الايمان الثالث ان الزيادة في الكفر صح) انما حصلت بقولهم انما نحن مستهزؤن وذلك يدل على ان الاستهزاء بالدين من اعظم درجات الكفر واقوى مراتبه ثم قال تعالى لم يكن الله ليغفر لهم وفيه سؤالات الاول ان الحكم المذكور في هذه الاية اما ان يكون مشروطا بما قبل التوبة او بما بعدها والاول باطل لان الكفر قبل التوبة غير مغفور على الاطلاق وحينئذ تضيع هذه الشرائط المذكورة في الاية والثاني ايضا باطل لان الكفر بعد التوبة مغفور ولو كان ذلك بعد الف مرة فعلى كلا التقديرين فالسؤال لازم والجواب عنه من وجوه الاول انا لا نحمل قوله ان الذين على الاستغراق بل نحمله على المعهود السابق والمراد به اقوام معينون علم الله منهم انهم يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه قط فقوله لم يكن الله ليغفر لهم اخبار عن موتهم على الكفر وعلى هذا التقدير زال السؤال الثاني ان الكلام خرج على الغالب المعتاد وهو ان من كان كثير الانتقال من الاسلام الى الكفر لم يكن للاسلام في قلبه وقع ولا عظمة والظاهر من حال مثل هذا الانسان انه يموت على الكفر على ما قررناه الثالث ان الحكم المذكور في الاية مشروط بعدم التوبة عن الكفر فاما قول السائل ان على هذا التقدير تضيع الصفات المذكورة قلنا ان افرادهم بالذكر

يدل

يدل على ان كفرهم افحش واعظم وعقوبتهم في القيامة اقوى فجرى هذا مجرى قوله واذا اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابرهيم وموسى وعيسى ثم خصهم بالذكر لاجل التشريف وكذلك قوله وملائكته وجبريل وميكال السؤال الثاني ان اللام في قوله لم يكن الله ليغفر لهم للتأكيد فقوله لم يكن الله ليغفر لهم تفيد نفي التاكيد وهذا غير لائق بهذا الموضع انما اللائق به تاكيد النفي فما الوجه فيه والجواب ان نفي التاكيد اذا ذكر على سبيل التهكم كان المراد منه المبالغة في تاكيد النفي ثم قال تعالى ولا ليهديهم سبيلا قال اصحابنا هذا يدل على انه تعالى لا يهدي الكافرين الى الايمان خلافا للمعتزلة وهم اجابوا عنه بانه محمول على المنع من زيادة اللطف او على انه تعالى لا يهديهم في الاخرة الى الجنة ثم قال تعالى بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما اعلم ان من حمل الاية المتقدمة على المنافقين قال انه تعالى وصف المنافقين بانه لا يغفر لهم ولا يهديهم سبيلا ثم قال وكما لا يوصلهم الى الثواب فانه مع ذلك يوصلهم الى اعظم انواع العقاب وهو قوله بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما وهو تهكم بهم والعرب تقول تحيتك الضرب وعتابك السيف ثم قال تعالى الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين الذين نصب على الذم بمعنى اريد الذين او رفع بمعنى هم الذين واتفق المفسرون على ان المراد من الذين يتخذون الكافرين اولياء المنافقون يتخذون اليهود اولياء يوالونهم ويقول بعضهم لبعض ان امر محمد لا يتم فيتولون اليهود بان العزة والمنعة لهم ثم قال تعالى ايبتغون عندهم العزة قال الواحدي اصل العزة في اللغة الشدة ومنه قيل للارض الصلبة الشديدة عزاز ويقال قد استعز المرض على المريض اذا اشتد مرضه وكاد ان يهلك وتعزز لحم الناقة اذا اشتد ومنه عز علي ان يكون كذا بمعنى اشتد وعز الشيء اذا قل حتى لا يكاد يوجد لانه اشتد مطلبه واعتز فلان بفلان اذا اشتد ظهره به وشاة عزوز التي يشتد حلبها ويصعب والعزة القوة منقولة عن الشدة لتقارب معنييهما والعزيز القوي المنيع بخلاف الذليل اذا عرفت هذا فنقول ان المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود ثم انه تعالى ابطل عليهم هذا الرأي بقوله فان العزة لله جميعا فان قيل هذا كالمناقض لقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا القدرة الكاملة لله وكل من سواه فباقداره صار قادرا وباعزازه صار عزيزا فالعزة الحاصلة للرسول وللمؤمنين لم تحصل الا من الله تعالى فكان الامر عند التحقيق ان العزة لله جميعا ثم قال تعالى وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره قال المفسرون ان المشركين كانوا في مجالسهم يخوضون في ذكر القرآن ويستهزؤن فانزل الله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وهذه الاية نزلت بمكة ثم ان احبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين والقاعدون معهم والموافقون لهم هم المنافقون فقال تعالى مخاطبا للمنافقين انه قد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يعني انه اذا سمعتم ايات الله يكفر بها والمعنى اذا سمعتم الكفر بايات الله والاستهزاء بها ولكن اوقع فعل السماع على الايات والمراد سماع الاستهزاء قال الكسائي وهو كما يقال سمعت عبد الله يلام وعندي فيه وجه اخر وهو ان يكون المعنى اذا سمعتم ايات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى ما قاله الكسائي فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غير الكفر والاستهزاء ثم قال تعالى انكم اذا مثلهم والمعنى ايها المنافقون انتم مثل اولئك الاحبار في الكفر قال اهل العلم هذا يدل على ان من رضي بالكفر فهو كافر ومن رضي بمنكر يراه وخالط اهله وان لم يباشر ذلك كان في الاثم بمنزلة المباشر بدليل انه تعالى ذكر لفظ المثل ههنا هذا اذا كان الجالس راضيا بذلك الجلوس فاما اذا كان ساخطا لقولهم وانما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك ولهذه الدقيقة قلنا بان المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود وكانوا بالمدينة ويطعنون في القرآن والرسول كانوا كافرين مثل اولئك اليهود واما المسلمون الذين كانوا بمكة يجالسون الكفار الذين يطعنون في القرآن فهم كانوا باقين على الايمان والفرق ان المنافقين كانوا يجالسون اليهود عن الاختيار والمسلمين كانوا يجالسون الكفار عن الضرورة ثم انه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا يريد انهم كما اجتمعوا على الاستهزاء بايات الله في الدنيا فكذلك يجتمعون في عذاب جهنم يوم القيمة واراد جامع بالتنوين لانه بعد ما جمعهم ولكن حذف التنوين استخفافا من اللفظ وهو مراد في الحقيقة

قوله تعالى الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم وان كان للكافرين نصيب قالوا الم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيمة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا

اعلم ان قوله الذين يتربصون بكم اما بدل من الذين يتخذون واما صفة للمنافقين واما نصب على الذم وقوله يتربصون اي ينتظرون ما يحدث من خير او شر فان كان لكم فتح من الله اي ظفر على اليهود قالوا للمؤمنين الم نكن معكم اي فاعطونا قسما من الغنيمة وان كان للكافرين يعني اليهود نصيب اي ظفر على المسلمين قالوا الم نستحوذ عليكم يقال استحوذ على فلان اي غلب عليه وفي تفسير هذه الاية وجهان الاول ان يكون المعنى الم نغلبكم ونتمكن من قتلكم واسركم ثم لم نفعل شيئا من ذلك ونمنعكم من المسلمين بان ثبطناهم عنكم وخيلنا لهم ما ضعفت به قلوبهم وتوانينا في مظاهرتهم عليكم فهاتوا نصيبا لنا مما اصبتم الثاني ان يكون المعنى اولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول في الاسلام ثم ان المنافقين حذروهم عن ذلك وبالغوا في تنفيرهم عنه واطمعوهم انه سيضعف امر محمد عليه السلام وسيقوى امركم فاذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قال المنافقون الستا غلبناكم على رأيكم في الدخول في الاسلام ومنعناكم منه وقلنا لكم بانه يضعف امره ويقوى امركم فلما

تعزز لحم الناقة اشتد وصلب

على ذلك الكلام

شاهدتم صدق قولنا فادفعوا الينا نصيبا مما وجدتم والحاصل ان المنافقين يمنون على الكافرين بانا نحن ارشدناكم الى هذه المصالح فادفعوا الينا نصيبا مما اخذتم فان قيل لم سمى ظفر المسلمين فتحا وظفر الكفار نصيبا قلنا تعظيما لشان المؤمنين واحتقارا لحظ الكافرين لان ظفر المؤمنين امر عظيم تفتح له ابواب السماء حتى تنزل الملائكة بالفتح على اولياء الله واما ظفر الكافرين فما هو الا حظ دنى ينقضى ولا يبقى منه الا الذم فى الدنيا والعقوبة فى الاخرة ثم قال تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة اى بين المؤمنين والمنافقين والمعنى انه تعالى ما وضع السيف فى الدنيا على المنافقين بل اخر عقابهم الى يوم القيمة ثم قال تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وفيه اقوال الاول وهو قول على وابن عباس ان المراد به فى القيمة بدليل انه عطف على قوله فالله يحكم بينكم يوم القيمة الثانى ان المراد به فى الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة والمعنى ان حجة المسلمين غالبة على حجة الكل وليس لاحد ان يغلبهم بالحجة والدليل الثالث وهو عام فى الكل الا ما خصه الدليل واستنبط الشافعى رحمه الله عليه مسائل منها ان الكافر اذا استولى على مال المسلم واحرزه بدار الحرب لم يملكه بدلالة هذه الاية ومنها ان الكافر ليس له ان يشترى عبدا مسلما بدلالة هذه الاية ومنها ان المسلم لا يقتل بالذمى بدلالة هذه الاية ثم قال تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم قد مر تفسير الخداع فى سورة البقرة فى قوله يخادعون الله والذين امنوا قال الزجاج فى هذه الاية يخادعون الله اى يخادعون رسول الله اى يظهرون له الايمان ويبطنون الكفر كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله وهو خادعهم اى مجازيهم بالعقاب على خداعهم قال ابن عباس انه تعالى خادعهم فى الاخرة وذلك انه تعالى يعطيهم نورا كما يعطى المؤمنين فاذا وصلوا الى الصراط انطفى نورهم وبقوا فى الظلمة ودليله قوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون ثم قال تعالى واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يعنى اذا قاموا الى الصلوة مع المؤمنين قاموا كسالى اى متثاقلين متباطئين وهو معنى الكسل فى اللغة وسبب ذلك انهم يتعبون بها فى الحال ولا يرجون منها ثوابا ولا من تركها عقابا فكان الداعى الى الترك قويا من هذا الوجه والداعى الى الفعل ليس الا خوف الناس والداعى الى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه الكسل والفتور قال صاحب الكشاف قرئ كسالى بضم الكاف وفتحها جمع كسلان كسكارى فى سكران ثم قال تعالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا والمعنى انهم لا يقومون الى الصلوة الا لاجل الريا والسمعة لا لاجل الدين فان قيل ما معنى المراءاة وهى مفاعلة من الرؤية قلنا ان المرائى يريهم عمله وهم يرونه استحسان ذلك العمل وفى قوله ولا يذكرون الله الا قليلا وجوه الاول ان المراد بذكر الله تعالى الصلوة والمعنى انهم لا يصلون الا قليلا لانهم متى لم يكن معهم احد من الاجانب لا يصلون واذا كانوا مع الناس فعند دخول وقت الصلوة يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن اعين الناس الثانى ان المراد بذكر الله انهم فى صلوتهم لا يذكرون الله الا قليلا وهو الذى يظهر مثل التكبيرات فاما الذى يخفى مثل القراءة والتسبيحات فهم لا يذكرونها الثالث المراد انهم لا يذكرون الله فى جميع الاوقات سواء كان ذلك الوقت وقت الصلوة او لم يكن وقت الصلوة الا قليلا نادرا قال صاحب الكشاف وهكذا نرى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام لو صحبته الايام والليالى لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة ولكن حديث الدنيا يستغرق به ايامه واوقاته لا يفتر عنه الرابع قال قتادة انما قل لان الله لم يقبله وما رده الله فكثيره قليل وما قبله الله فقليله كثير ثم قال تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا وفيه مسائل المسئلة الاولى مذبذبين اما حال من قوله يراؤن او من قوله لا يذكرون الله ويحتمل ان يكون منصوبا على الذم المسئلة الثانية مذبذبين اى متحيرين وحقيقة المذبذب الذى يذب عن كلا الجانبين اى يذاد ويدفع فلا يقر فى جانب واحد الا ان الذبذبة فيها تكرير ليس فى الذب كان المعنى كلما مال الى جانب ذب عنه واعلم ان السبب فى ذلك ان الفعل يتوقف على الداعى فاذا كان الداعى الى الفعل هو الاغراض المتعلقة باحوال هذا العالم كثر التذبذب والاضطراب لان منافع هذا العالم سيالة متغيرة سريعة التبدل واذا كان الفعل تبعا للداعى والداعى تبعا للمقصود ثم كان المقصود سريع التبدل والتغير لزم وقوع التغير فى الميل والرغبة وربما تعارضت الدواعى والصوارف فبقى الانسان فى الحيرة والتردد واما من كان مطلوبه فى فعله اقتناء الخيرات الباقية واكتساب السعادات الروحانية ثم ان تلك المطالب امور باقية بريئة عن التغير والتبدل لا جرم كان هذا الانسان ثابتا راسخا فلهذا المعنى وصف الله تعالى اهل الايمان بالثبات فقال يثبت الله الذين امنوا وقال الا بذكر الله تطمئن القلوب يا ايتها النفس المطمئنة المسئلة الثالثة قرا ابن عباس مذبذبين بكسر الذال والمعنى يذبذبون قلوبهم او دينهم او رايهم او بمعنى يتذبذبون كما جاء صلصل وتصلصل بمعنى وفى مصحف عبد الله متذبذبين وعن ابى جعفر مدبدبين بالدال المهملة فكان المعنى اخذتهم تارة فى دبة وتارة فى دبة فلا يبقون على دبة واحدة والدبة الطريقة وهى التى يدب فيها الدواب المسئلة الرابعة قوله بين ذلك اى بين الكفر والايمان وبين الكافرين والمؤمنين وكلمة ذلك يشار بها الى الجماعة وقد تقدم تقريره فى تفسير قوله عوان بين ذلك وذكر الكافرين والمؤمنين قد جرى فى هذه القصة عند قوله الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين واذا جرى ذكر الفريقين فقد جرى ذكر الكفر والايمان قال قتادة معنى الاية ليسوا بمؤمنين مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك المسئلة الخامسة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الحيرة فى الدين انما تحصل بايجاد الله تعالى وقالوا ان قوله مذبذبين يقتضى فاعلا قد ذبذبهم وصيرهم مترددين وذلك ليس باختيار العبد فان الانسان اذا وقع فى قلبه الدواعى المتعارضة الموجبة للتردد والتحير فلو اراد ان يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه اصلا ومن رجع الى نفسه وتامل فى احواله علم ان الامر

تنزل الرحمة

كما ذكرنا

كما ذكرنا واذا كانت تلك الذبذبة لا بد لها من فاعل وثبت ان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان فاعلها هو الله تعالى ثبت ان الكل من الله تعالى فان قيل قوله تعالى لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء يقتضى ذمهم على ترك طريقة المؤمنين وطريقة الكفار وانتم لا تجوزون ذلك قلنا ان طريقة الكفار وان كانت خبيثة الا ان طريقة النفاق اخبث منها ولذلك ذم الله تعالى الكفار فى اول سورة البقرة فى ايتين وذم المنافقين فى بضع عشرة اية وما ذاك الا لان طريقة النفاق اخبث من طريقة الكفر فهو تعالى انما ذمهم لا لانهم تركوا الكفر بل لانهم عدلوا عن الكفر الى ما هو اخبث منه ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا واحتج اصحابنا بهذه الاية على قولنا من وجهين الاول انه تعالى لما ذكر هذا الكلام عقيب قوله مذبذبين بين ذلك دل على ان تلك الذبذبة من الله تعالى والا لم يتصل هذا الكلام بما قبله الثانى انه تصريح بانه تعالى اضلهم عن الدين قالت المعتزلة معنى هذا الاضلال سلب الالطاف وهو عبارة عن حكم الله عليه بالضلال او هو عبارة عن ان الله تعالى يضله يوم القيمة عن طريق الجنة وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها مرارا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما اعلم انه تعالى لما ذم المنافقين بانهم يميلون مرة الى الكفار ومرة الى المسلمين من غير ان يستقروا مع احد من الفريقين نهى المسلمين فى هذه الاية عن ان يفعلوا مثل فعل المنافقين فقال يا ايها الذين امنوا والسبب فيه ان الانصار بالمدينة كان لهم فى قريظة رضاع وحلف ومودة فقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم من نتولى فقال المهاجرين ونزلت هذه الاية والوجه الثانى ما قاله القفال وهو ان هذا نهى للمؤمنين عن موالاة المنافقين كانه يقول قد بينت لكم اخلاق المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم اولياء ثم قال تعالى اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا فان حملنا الاية الاولى على انه تعالى نهى المؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى هذه الاية اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا على كونكم منافقين والمراد اتريدون ان تجعلوا لاهل دين الله وهم الرسول وامته وان حملنا الاية الاولى على المنافقين كان المعنى اتريدون ان تجعلوا لله عليكم حجة فى عقابكم بسبب موالاتكم للمنافقين ثم قال تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الليث الدرك اقصى قعر الشئ كالبحر ونحوه فعلى هذا المراد بالدرك الاسفل اقصى قعر جهنم واصل هذا من الادراك بمعنى اللحوق ومنه ادراك الطعام وادراك الغلام فالدرك ما يلحق من الطبقة والظاهر ان جهنم طبقات والظاهر ان اشدها اسفلها قال الضحاك الدرج اذا كان بعضها فوق بعض والدرك اذا كان بعضها اسفل من بعض المسئلة الثانية قرا حمزة والكسائى وحفص عن عاصم فى الدرك بسكون الراء والباقون بفتحها قال الزجاج هما لغتان مثل الشمع والشمع الا ان الاختيار فتح الراء لانه اكثر استعمالا قال ابو حاتم جمع الدرك ادراك كقولهم جمل واجمال وفرس وافراس وجمع الدرك ادرك مثل فلس وافلس وكلب واكلب المسئلة الثالثة قال ابن الانبارى قال تعالى فى صفة المنافقين انهم فى الدرك الاسفل وقال تعالى فى ال فرعون ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فايهما اشد عذابا المنافقون ام ال فرعون واجاب بانه يحتمل ان اشد العذاب انما يكون فى الدرك الاسفل وقد اجتمع فيه الفريقان المسئلة الرابعة انما كان المنافق اشد عذابا من الكافر لانه مثله فى الكفر وضم اليه نوعا اخر من الكفر وهو الاستهزاء بالاسلام واهله وبسبب انهم لما كانوا يظهرون الاسلام يمكنهم الاطلاع على اسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكانت تتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين فلهذه الاسباب جعل الله عذابهم ازيد من عذاب الكفار ثم قال تعالى ولن تجد لهم نصيرا وهذا تهديد لهم واحتج اصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة فى حق الفساق من اهل الصلوة قالوا لانه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد ولو كان ذلك حاصلا فى حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق وليس هذا استدلالا بدليل الخطاب بل وجه الاستدلال فيه انه تعالى ذكره فى معرض الزجر عن النفاق فلو حصل ذلك مع عدمه لم يبق زجرا عنه من حيث انه نفاق ثم قال تعالى الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما واعلم ان هذه الاية فيها تغليظات عظيمة على المنافقين وذلك لانه تعالى شرط فى ازالة العقاب عنهم امورا اربعة اولها التوبة وثانيها اصلاح العمل فالتوبة عبارة عن ترك القبيح واصلاح العمل عبارة عن الاقدام على الحسن وثالثها الاعتصام بالله وهو ان يكون غرضه من التوبة واصلاح العمل طلب مرضاة الله لا طلب مصلحة الوقت فانه لو كان مطلوبه جلب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة واصلاح العمل سريعا اما اذا كان مطلوبه مرضاة الله وسعادة الاخرة والاعتصام بدين الله بقى على هذه الطريقة ولم يتغير عنها ورابعها الاخلاص والسبب فيه انه تعالى امرهم اولا بترك القبيح وثانيا بفعل الحسن وثالثا ان يكون غرضهم فى ذلك الترك وذلك الفعل طلب مرضاة الله تعالى ورابعا ان يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضاة الله خالصا وان لا يمتزج به غرض اخر فاذا حصلت هذه الشرائط الاربع فعند ذلك قال فاولئك مع المؤمنين ولم يقل فاولئك مؤمنون ثم اوقع اجر المؤمنين فى التشريف لانضمام المنافقين اليهم فقال وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما وهذه القرائن دالة على ان حال المنافقين شديد عند الله قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم وكان الله شاكرا عليما وفيه مسائل المسئلة الاولى المعنى ان يعذبكم لاجل التشفى ام لطلب النفع ام لدفع الضرر كل ذلك محال فى حقه تعالى لانه تعالى غنى لذاته عن الحاجات منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وانما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح فاذا اتيتم بالحسن وتركتم القبيح فكيف يليق بكرمه ان يعذبكم المسئلة الثانية قالت المعتزلة دلت هذه الاية على قولنا وذلك لانها دالة على انه تعالى

وذلك يقتضى انه تعالى ذمهم على ترك طريقة الكفار ايضا

ما خلق خلقا ابتداء لاجل التعذيب والعقاب فان قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم صريح في انه تعالى لم يخلق احدا لغرض التعذيب وايضا الاية تدل على ان فاعل الشكر والايمان هو العبد وليس ذلك فعل الله تعالى والا لصار التقدير ما يفعل الله بعذابكم ان خلق الشكر والايمان فيكم ومعلوم ان هذا غير منتظم وقد سبق الجواب عن مثل هذه الكلمات المسئلة الثالثة قال اصحابنا دلت هذه الاية على انه لا يعذب صاحب الكبيرة لانا نفرض الكلام فيمن شكر وامن ثم اقدم على الشرب والزنا فهذا اوجب ان لا يعاقب بدليل قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم فان قالوا لا نسلم ان صاحب الكبيرة مؤمن فقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في هذا الكتاب على انه مؤمن المسئلة الرابعة في تقديم الشكر على الايمان وجهان الاول انه على التقديم والتاخير اي ان امنتم وشكرتم لان الايمان مقدم على سائر الطاعات الثاني انا اذا قلنا الواو لا يوجب الترتيب فالسؤال زائل الثالث ان الانسان اذا نظر في نفسه راى النعمة حاصلة في تخليقها وترتيبها فيشكر شكرا مجملا ثم اذا تمم النظر في معرفة المنعم امن به ثم شكر شكرا مفصلا فكان ذلك الشكر المجمل مقدما على الايمان فلهذا قدمه عليه في الذكر ثم قال تعالى وكان الله شاكرا عليما وذلك لانه تعالى لما امرهم بالشكر سمى جزاء الشكر شكرا على سبيل الاستعارة فالمراد من الشاكر في حقه تعالى كونه مثيبا على الشكر والمراد من كونه عليما انه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الغلط له البتة فلا جرم يوصل الثواب الى الشاكر والعقاب الى المعرض قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وكان الله سميعا عليما في الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر من ذلك فقال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم يعني انه تعالى لا يحب اظهار الفضائح والقبائح الا في حق من عظم ضرره وكثر كيده ومكره فعند ذلك يجوز اظهار فضائحه ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس وهؤلاء المنافقون كان قد كثر كيدهم ومكرهم وظلمهم في حق المسلمين وعظم ضررهم فلهذا المعنى ذكر الله فضائحهم وكشف اسرارهم الثاني انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة ان هؤلاء المنافقين اذا تابوا واخلصوا صاروا من المؤمنين فيحتمل انه كان يتوب بعضهم ويخلص في توبته ثم لا يسلم بعد ذلك من التعيير والذم عن بعض المسلمين بسبب ما صدر منه في الماضي من النفاق فبين تعالى في هذه الاية انه تعالى لا يحب هذه الطريقة ولا يرضى بالجهر في السوء من القول الا من ظلم نفسه واقام على نفاقه فانه لا يكره ذلك المسئلة الثانية قالت المعتزلة دلت الاية على انه لا يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلقها وذلك لان محبة الله عبارة عن ارادته فلما قال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول علمنا انه لا يريد ذلك وايضا لو كان خالقا لافعال العباد لكان مريدا لها ولو كان قد احب ايجاد الجهر بالسوء من القول وانه خلاف الاية والجواب ان المحبة عندنا عبارة عن اعطاء الثواب على الفعل وعلى هذا الوجه يصح ان يقال انه تعالى اراده ولكنه ما احبه المسئلة الثالثة قال اهل العلم انه تعالى لا يحب الجهر بالسوء من القول ولا غير الجهر ايضا ولكنه تعالى انما ذكر هذا الوصف لان كيفية الواقعة اوجبت ذلك كقوله اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا والتبين واجب في الظعن والاقامة فكذا ههنا المسئلة الرابعة في قوله الا من ظلم وجهان وذلك لانه اما ان يكون استثناء منقطعا او متصلا الوجه الاول انه استثناء متصل وعلى هذا التقدير فيه وجهان الاول قال ابو عبيدة هذا من باب حذف المضاف على تقدير الا جهر من ظلم ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الثاني قال الزجاج المصدر ههنا اقيم مقام الفاعل والتقدير لا يحب الله المجاهر بالسوء الا من ظلم الوجه الثاني ان هذا الاستثناء منقطع والمعنى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول لكن المظلوم له ان يجهر بظلامته المسئلة الخامسة المظلوم ماذا يفعل فيه وجوه الاول قال قتادة وابن عباس لا يحب رفع الصوت بما يسوء الغير الا المظلوم فان له ان يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه الثاني قال مجاهد الا ان يخبر بظلم ظالمه له الثالث لا يجوز اظهار الاحوال المستورة المكتومة لان ذلك يصير سببا لوقوع الناس في الغيبة ووقوع ذلك الانسان في الغيبة لكن من ظلم يجوز اظهار ظلمه بان يذكر انه سرق او غصب وهذا قول الاصم الرابع قال الحسن الا ان ينتصر من ظالمه وقيل نزلت هذه الاية في ابي بكر الصديق رضي الله عنه فان رجلا شتمه فسكت مرارا ثم رد عليه فقام النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر شتمني وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال ان ملكا كان يجيب عنك فلما رددت ذهب الملك وجاء الشيطان فلم اجلس عند مجيء الشيطان فنزلت الاية المسئلة السادسة قرأ جماعة من الكبار الضحاك وزيد بن اسلم وسعيد بن جبير الا من ظلم بفتح الظاء وفيه وجهان الاول ان قوله لا يحب الله الجهر بالسوء من القول كلام تام وقوله الا من ظلم كلام منقطع عما قبله والتقدير لكن من ظلم فدعوه وخلوه وقال الفراء والزجاج يعني لكن من ظلم فانه يجهر بالسوء من القول ظلما واعتداء الثاني ان يكون الاستثناء متصلا والتقدير الا من ظلم فانه يجوز الجهر بالسوء من القول معه ثم قال تعالى وكان الله سميعا عليما وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون فيه يعني فليتق الله ولا يقل الا الحق ولا يقذف مستورا بسوء فانه يصير عاصيا لله بذلك وهو تعالى سميع لما يقوله عليم بما يضمره قوله تعالى ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان عفوا قديرا اعلم ان معاقد الخيرات على كثرتها محصورة في امرين صدق مع الحق وخلق مع الخلق والذي يتعلق بالخلق محصورة في قسمين ايصال النفع اليهم ودفع الضرر عنهم فقوله ان تبدوا خيرا او تخفوه اشارة الى ايصال النفع وقوله او تعفوا اشارة الى دفع الضرر عنهم فدخل في هاتين الكلمتين جميع انواع الخيرات واعمال البر ثم قال تعالى فان الله كان عفوا قديرا وفيه وجوه الاول انه تعالى يعفو عن الجانين مع قدرته على الانتقام فعليكم ان تقتدوا بسنة الله تعالى وهو قول الحسن الثاني ان الله كان عفوا لمن عفا قديرا على ايصال الثواب اليه ثم قال

مريدا لها لكان

قال الكلبي معناه ان الله اقدر على عفو ذنوبك منك على عفو صاحبك قوله تعالى ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف نؤتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما اعلم انه تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين عاد يتكلم على مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم وذكر في اخر السورة من هذا الجنس انواعا الاول من اباطيلهم ايمانهم ببعض الانبياء دون البعض فقال ان الذين يكفرون بالله ورسله فان اليهود امنوا بموسى والتورية وكفروا بعيسى والانجيل والنصارى امنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد والقران ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله اي يريدون ان يفرقوا بين الايمان بالله ورسله ويريدون ان يتخذوا بين ذلك اي بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلا اي واسطة وهي الايمان بالبعض دون البعض ثم قال تعالى اولئك هم الكافرون حقا وفيه مسائل المسئلة الاولى في خبر ان قولان الاول انه محذوف كانه قيل جمعوا المخازي الثاني انه هو اولئك هم الكافرون والاول احسن لوجهين احدهما انه ابلغ لانه اذا حذف الجواب ذهب الوهم كل مذهب من العيب واذا ذكر بقي مقتصرا على المذكور الثاني انه رأس اية والاحسن ان لا يكون الخبر منفصلا عن المبتدأ المسئلة الثانية انهم انما كانوا كافرين حقا لوجهين الاول ان الدليل الذي يدل على نبوة البعض ليس الا المعجز فاذا كان المعجز دليلا على النبوة لزم منه القطع بانه حيث حصل المعجز حصلت النبوة فان جوزنا في بعض المواضع حصول المعجز بدون الصدق تعذر الاستدلال به على الصدق وحينئذ يلزم الكفر بجميع الانبياء فثبت ان من لم يقبل نبوة احد من الانبياء لزمه الكفر بجميعهم فان قيل هب انه يلزمهم الكفر بكل الانبياء ولكن ليس اذا توجه بعض الالزامات على انسان لزم ان يكون ذلك الانسان قائلا به فالزام الكفر غير والتزام الكفر غير والقوم لما لم يلتزموا ذلك فكيف يقضى عليهم بالكفر قلنا الالزام اذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه الى فكر وتأمل كان الامر فيه كما ذكرتم اما اذا كان جليا واضحا لم يبق بين الالزام والالتزام فرق الثاني وهو ان قبول بعض الانبياء ان كان لاجل الانقياد لطاعة الله وحكمه وجب قبول الكل وان كان لطلب الرياسة كان ذلك في الحقيقة كفرا بكل الانبياء المسئلة الثالثة في قوله حقا قولان الاول انه انتصب على مثل قولك زيد اخوك حقا والتقدير اخبرتك بهذا المعنى اخبارا حقا الثاني ان يكون التقدير اولئك هم الكافرون كفرا حقا طعن الواحدي فيه وقال الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه والجواب ان المراد بهذا الحق الكامل والمعنى اولئك هم الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا يقينا واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اردفه بالوعد فقال والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف نؤتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما وفي الاية مسائل المسئلة الاولى انما قال ولم يفرقوا بين احد منهم مع ان التفريق يقتضي شيئين فصاعدا لان احدا لفظ يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ويدل عليه وجهان الاول صحة الاستثناء والثاني قوله تعالى لستن كاحد من النساء اذا عرفت هذا فتقدير الاية ولم يفرقوا بين اثنين منهم او بين جماعة المسئلة الثانية تمسك اصحابنا بهذه الاية في اثبات العفو وعدم الاحباط فقالوا انه تعالى وعد من امن بالله ورسله بانه يؤتيهم اجورهم والمفهوم منه يؤتيهم اجورهم على ذلك الايمان والا لم يكن ترغيبا في الايمان وذلك يوجب القطع بعدم الاحباط والقطع بالعفو وبالاخراج من النار بعد الادخال فيها المسئلة الثالثة قرأ عاصم في رواية حفص سوف يؤتيهم بالياء والضمير راجع الى اسم الله والباقون بالنون وذلك اولى لوجهين احدهما انه افخم والثاني انه مشاكل لقوله واعتدنا المسئلة الرابعة قوله سوف نؤتيهم اجورهم معناه ان ايتاءها كائن لا محالة وان تأخر فالغرض به توكيد الوعد وتحقيقه لا كونه متأخرا ثم قال تعالى وكان الله غفورا رحيما والمراد وعدهم بالثواب ثم اخبرهم بعد ذلك بانه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك واتينا موسى سلطانا مبينا ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقلنا لهم لا تعدوا في السبت واخذنا منهم ميثاقا غليظا فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بايات الله وقتلهم الانبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وبكفرهم وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزا حكيما وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الاخر اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما اعلم ان هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود فانهم قالوا ان كنت رسولا من عند الله فائتنا بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى بالالواح وقيل طلبوا ان ينزل عليهم كتابا من السماء الى فلان وكتابا الى فلان بانك رسول الله وقيل كتابا نعاينه حين ينزل وانما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لان معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم كانت قد تقدمت وحصلت فكان طلب الزيادة من باب التعنت ثم قال تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك وانما اسند السؤال اليهم وان وجد من ابائهم في ايام موسى عليه السلام وهم النقباء السبعون لانهم كانوا على مذهبهم وراضين بسؤالهم ومشاكلين لهم في التعنت واعلم ان المقصود من الاية بيان ما جبلوا عليه من التعنت

خزي خزيا ومخزاة ذلة وهو من اهل المخازي

وقولهم على مريم بهتانا عظيما

من السماء لم يكتفوا بذلك القدر بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة وهذا يدل على ان طلب هؤلاء لنزول
الكتاب عليهم من السماء ليس لاجل الاسترشاد بل لمحض العناد ثم قال تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فهذه القصة قد فسرناها بتمامها في سورة البقرة واستدلال
المعتزلة بهذه الاية على نفي الرؤية قد اجبنا عنه هناك ثم قال ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات والمعنى
بيان كمال جهالاتهم واصرارهم على كفرهم فانهم ما اكتفوا بعد نزول التورية عليهم بطلب الرؤية جهرة
بل ضموا اليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين والمراد بالبينات في قوله من بعد
ما جاءتهم البينات امور احدها انه تعالى جعل ما اراهم من الصاعقة بينات فان الصاعقة وان كانت شيئا
واحدا الا انها كانت دالة على قدرته تعالى وعلى علمه وعلى قدمه وعلى كونه مخالفا للاجسام والاعراض
وعلى صدق موسى في دعوى النبوة وثانيها المراد بالبينات انزال الصاعقة واحياؤهم بعد اماتتهم وثالثها
انهم انما عبدوا العجل من بعد ان شاهدوا جميع معجزات موسى عليه السلام التي كان يظهرها في زمان
فرعون وهي العصا واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة والمقصود من هذا الكلام ان هؤلاء
يطلبون منك يا محمد ان تنزل عليهم كتابا من السماء فاعلم يا محمد انهم لا يطلبون منك الا عنادا ولجاجا فان
موسى قد انزل الله عليه هذا الكتاب وسائر المعجزات القاهرة ثم انهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد واقبلوا
على عبادة العجل وكل ذلك يدل على انهم مجبولون على اللجاج والعناد والبعد عن طريق الحق ثم قال تعالى فعفونا
عن ذلك واتينا موسى سلطانا مبينا يعني لم نستأصل عبدة العجل واتينا موسى سلطانا مبينا يعني ان قوم
موسى وان كانوا قد بالغوا في اظهار اللجاج والعناد معه لكنا نصرناه وقويناه فعظم امره وضعف خصمه وفيه
بشارة للرسول عليه السلام على سبيل التنبيه والرمز ان هؤلاء الكفار وان كانوا يعاندونه فانه بالاخرة
يستولي عليهم ويقهرهم ثم حكى تعالى عنهم سائر جهالاتهم واصرارهم على باطلهم فاحدها انه تعالى
رفع فوقهم الطور بميثاقهم وفيه وجوه الاول انهم اعطوا الميثاق على ان لا يرجعوا عن الدين ثم رجعوا
عنه وهموا بالرجوع فرفع الله فوقهم الطور حتى تابوا فلو ينقضوا الميثاق الثاني انهم امتنعوا عن قبول
شريعة التورية فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا والمعنى رفعنا فوقهم الطور لاجل ان يعطوا الميثاق
بقبول الدين الثالث انهم اعطوا الميثاق على انهم ان هموا بالرجوع عن الدين فالله يعذبهم باي نوع
من انواع العذاب اراد فلما هموا بترك الدين اظل الله الطور عليهم وهو المراد من قوله ورفعنا فوقهم الطور
بميثاقهم وثانيها قوله وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا ومضى بيانه في سورة البقرة وثالثها قوله وقلنا لهم لا
تعدوا في السبت واخذنا منهم ميثاقا غليظا وفيه مسائل المسألة الاولى لا تعدوا في السبت فيه وجهان
الاول اي لا تعتدوا باقتناص السمك فيه قال الواحدي يقال عدا عليه اشد العدو والعُدُوّ والعداء
والعدوان اي ظلمه وجاوز الحد ومنه قوله فيسبوا الله عدوا الثاني لا تعدوا في السبت من العدو بمعنى
الحضر والمراد به النهي عن العمل والكسب يوم السبت كانه قال اسكنوا عن العمل في هذا اليوم واقعدوا في
منازلكم فانا الرازق المسألة الثانية قرأ نافع لا تعدوا ساكنة العين مشددة الدال اراد لا تعتدوا وحجته
قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فجاء في هذه القصة بعينها افتعلوا ثم ادغمت التاء في
الدال لتقاربهما لان الدال تزيد على التاء في الجهر وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين اذا كان
الثاني منهما مدغما ولم يكن الاول حرف لين نحو دابة وشابة وقيل لهم يقولون ان المد يصير عوضا عن الحركة
وروى ورش عن نافع لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال وذلك انه لما ادغم التاء في الدال نقل
حركتها الى العين والباقون تعدوا بضم الدال وسكون العين خفيفة المسألة الثالثة قال القفال الميثاق
الغليظ هو العهد المؤكد غاية التأكيد وذلك بين فيما يدعونه من التورية ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم
وكفرهم بايات الله وقتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسائل المسألة الاولى في متعلق الباء في قوله فبما
نقضهم قولان الاول انه محذوف تقديره فبنقضهم ميثاقهم وكذا وكذا لعناهم وسخطنا عليهم والحذف
افخم لان عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب ودليل المحذوف ان هذه الاشياء المذكورة من صفات
الذم فدل على اللعن الثاني ان متعلق الباء هو قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
وهذا قول الزجاج وزعم ان قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا بدل من قوله فبما نقضهم ميثاقهم واعلم ان
القول الاول اولى ويدل عليه وجهان احدهما ان بين الايتين بعدا جدا فجعل احدهما بدلا عن الاخر بعيد
الثاني ان تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدا لان كفرهم بالله وقتلهم الانبياء وانكارهم التكليف
بقولهم قلوبنا غلف اعظم الذنوب وذكر الذنوب العظيمة انما يليق ان يفرع عليه العقوبة العظيمة
وتحريم بعض الماكولات عقوبة خفيفة ولا يحسن تعليقه بتلك الجناية العظيمة المسألة الثانية
على ان ما في قوله فبما نقضهم ميثاقهم صلة زائدة والتقدير فبنقضهم ميثاقهم وقد استقصينا هذه
المسألة في تفسير قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم المسألة الثالثة انه تعالى ادخل حرف الباء على امور
احدها نقض الميثاق وثانيها كفرهم بايات الله والمراد منه كفرهم بالمعجزات وقد بينا فيما تقدم ان من
انكر معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد انكر جميع معجزات الرسل فلهذا السبب حكم الله عليهم بالكفر من رسل
بايات الله وثالثها قتلهم الانبياء بغير حق ذكرنا تفسيره في سورة البقرة ورابعها قولهم قلوبنا غلف
وذكر القفال فيه وجهين الاول ان غلف جمع غلاف والاصل غلف بتحريك اللام فخفف بالتسكين
كما قيل كتب ورسل بتسكين التاء والسين والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا غلف اي اوعية للعلم
فلا حاجة بنا الى علم سوى ما عندنا فكذبوا الانبياء بهذا القول والثاني ان غلفا جمع اغلف وهو
المتغطي بالغلاف اي بالغطاء والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا في غطية فهي لا تفقه ما تقولون

ونظيره ما حكى الله تعالى في قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك
حجاب ثم قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا فان حملنا الاية المتقدمة على التاويل الاول
كان المراد من هذه الاية انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم اوعية للعلم وبين انه تعالى طبع عليها وختم
عليها فلا يصل اثر الدعوة والبيان اليها وهذا يليق بمذهبنا وان حملنا الاية المتقدمة على التاويل الثاني كان المراد
من هذه الاية انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم في الاكنة والاغطية وهذا يليق بمذهب المعتزلة الا
ان الوجه الاول اولى لانه هو المطابق بقوله بل طبع الله عليها بكفرهم ثم قال تعالى فلا يؤمنون الا قليلا اي لا
يؤمنون الا بموسى والتورية وهذا اخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم والا فقد بينا ان من يكفر برسول
واحد وبمعجزة واحدة فانه لا يمكنه الايمان باحد من الرسل البتة وخامسها قوله وبكفرهم وقولهم على مريم
بهتانا عظيما اعلم انهم انما نسبوا مريم الى الزنا لانهم انكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد بدون الاب ومنكر
قدرة الله كافر لانه يلزمه ان يقول كل ولد مسبوق بوالد لا الى اول وذلك يوجب عليه القول بقدم العالم
والدهر والقدح بوجود الصانع المختار فالقوم لا شك انهم اولا انكروا قدرة الله على خلق الولد بدون
الاب وثانيا نسبوا مريم الى الزنا فالمراد بقوله وبكفرهم هو انكارهم قدرة الله وبقوله وقولهم على مريم
بهتانا عظيما نسبتهم اياها الى الزنا ولما حصل التغاير لا جرم حسن العطف وانما صار هذا الطعن بهتانا
عظيما لانه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على براءتها من كل عيب نحو قوله
وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا ونحو كلام عيسى حال كونه طفلا منفصلا عن امه
فان كل ذلك دلائل قاطعة على براءة مريم عن كل ريبة فلا جرم وصف الله طعن اليهود فيها بانه بهتان
عظيم وكذلك وصف طعن المنافقين في عائشة بانه بهتان عظيم حيث قال سبحانك هذا بهتان عظيم وذلك
يدل على ان الروافض الذين يطعنون في عائشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم وسادسها قوله تعالى
وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وهذا يدل على كفر عظيم منهم لانهم لما قالوا فعلنا ذلك فهذا يدل
على انهم كانوا راغبين في قتله مجتهدين في ذلك ولا شك ان هذا القدر كفر عظيم فان قيل اليهود كانوا كافرين
بعيسى عليه السلام اعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة فكيف قالوا انا
قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله والجواب عنه من وجهين الاول انهم قالوا على وجه الاستهزاء كقول فرعون
ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وكقول كفار قريش لمحمد عليه السلام يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون
والثاني يجوز ان يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رفعا لعيسى عليه السلام عما كانوا
يذكرونه به ثم قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود انهم زعموا انهم قتلوا
عيسى فالله تعالى كذبهم في هذه الدعوى فقال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وفي الاية سؤالات
السؤال الاول قوله شبه مسند الى ماذا ان جعلته مسندا الى المسيح فهو مشبه به وليس بمشبه وان
اسندته الى المقتول ما جرى له ذكر والجواب من وجهين الاول انه مسند الى الجار والمجرور وهو كقولك خيل اليه فالمقتول
كانه قيل ولكن وقع لهم التشبيه الثاني ان يسند الى ضمير المقتول لان قوله وما قتلوه يدل على انه وقع القتل
على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق فحسن اسناد شبه اليه السؤال الثاني انه ان جاز ان يقال
ان الله تعالى يلقي شبه انسان على انسان اخر فهذا يفتح باب السفسطة فانا اذا رأينا زيدا فلعله ليس بزيد
ولكنه القي شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى النكاح والطلاق والملك موثوقا به وايضا يفضي الى
القدح في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهائه في الاخرة الى المحسوس فاذا جوزنا حصول في المحسوسات
مثل هذه الشبهة توجه الطعن في التواتر وذلك يوجب القدح في جميع الشرايع وليس لمجيب ان يجيب عنه
بان ذلك مختص بزمان الانبياء لانا نقول لو صح ما ذكرتم فذلك انما يعرف بالدليل والبرهان فمن لم يعلم
ذلك الدليل والبرهان وجب ان لا يقطع بشيء من المحسوسات ووجب ان لا يعتمد على شيء من الاخبار
المتواترة وايضا ففي زماننا ان انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح فحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع
الازمنة وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر والطعن فيه يوجب الطعن في نبوة الانبياء
عليهم السلام فهذا فرع يوجب الطعن في الاصول فكان مردودا والله اعلم والجواب اختلف العلماء في
هذا الموضع وذكروا وجوها الاول قال كثير من المتكلمين ان اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله الى السماء
فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة بين عوامهم فاخذوا انسانا وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس
انه هو المسيح والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل المخالطة مع الناس فبهذا الطريق
زال السؤال ولا يقال ان النصارى ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه مقتولا لانا نقول ان تواتر
النصارى ينتهي الى اقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب والطريق الثاني انه تعالى القى شبهه على انسان
اخر ثم فيه وجوه الاول ان اليهود لما علموا انه حاضر في البيت الفلاني مع اصحابه امر يهوذا رئيس اليهود رجلا
يقال له طيطايوس ان يدخل على عيسى ويخرجه ليقتله فلما دخل عليه اخرج الله عيسى من سقف البيت والقى
على ذلك الداخل شبه عيسى فظنوه انه هو المسيح فصلبوه وقتلوه الثاني وكلوا بعيسى رجلا يحرسه وصعد
عيسى في الجبل ورفع الى السماء والقى الله الشبه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى الثالث
ان اليهود لما هموا باخذه وكان مع عيسى عشرة من اصحابه فقال لهم من يشتري الجنة بان يلقى عليه شبهي
فقال واحد منهم انا فالقى الله شبه عيسى عليه فاخرج وقتل ورفع الله عيسى الرابع كان رجل يدعي انه
من اصحاب عيسى وكان منافقا فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل مع اليهود لاخذه القى الله شبهه عليه
فقتل وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله اعلم ثم قال تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك
منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وفيه مسألتان المسألة الاولى اعلم انه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا

فيه قولان الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم باسرهم متفقون على ان اليهود قتلوه الا ان كبار فرق النصارى ثلاثة النسطورية والملكانية واليعقوبية اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب في هذا البدن واما جوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التي هي في الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه في هذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من ارواح الملائكة والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وانوار عالم الجلال فيعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل الانسان بل هي غير حاصلة من مبدأ خلقة آدم عليه السلام الى قيام القيمة الا لاشخاص قليلين فهذا هو الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة واما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصل الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد من جوهرين فهذا هو شرح مذاهب النصارى في هذا الباب وهو المراد بقوله وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه والقول الثاني ان المراد بالذين اختلفوا فيه هم اليهود وفيه وجهان الاول انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد القي على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد عيسى عليه السلام فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى عليه السلام والجسد جسد غيره الثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين في بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فالقى الله شبه عيسى عليه ورفع عيسى الى السماء فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه على انه عيسى ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فاين عيسى فذلك اختلافهم فيه المسألة الثانية احتج نفاة القياس بهذه الآية وقالوا العمل بالقياس اتباع للظن واتباع الظن مذموم في كتاب الله بدليل انه اينما ذكره فانما ذكره في معرض الذم الا ترى انه تعالى وصف اليهود والنصارى هاهنا في معرض الذم بهذا الظن فقال ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال في سورة الانعام في مذمة الكفار ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقال في آية اخرى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وكل ذلك يدل على ان اتباع الظن مذموم والجواب لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع للظن فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما لا مظنونا وهذا الكلام له غور وفيه بحث ثم قال تعالى وما قتلوه يقينا واعلم ان هذا اللفظ يحتمل وجهين احدهما يقين عدم القتل والآخر عدم يقين القتل فعلى التقدير الاول يكون المعنى انه تعالى اخبر انهم شاكون في انه هل قتلوه يقينا ام لا ثم اخبر محمدا بان اليقين حاصل بانهم ما قتلوه وعلى التقدير الثاني يكون المعنى انهم شاكون في انهم هل قتلوه ثم تأكد ذلك بانهم قتلوا ذلك الشخص الذي قتلوه لا على يقين انه عيسى بل حين ما قتلوه كانوا شاكين في انه هل هو عيسى ام لا والاحتمال الاول اولى لانه تعالى قال بعده بل رفعه الله اليه وهذا الكلام انما يصح اذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل اما قوله تعالى بل رفعه الله اليه ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابو عمرو والكسائي بل رفعه الله اليه بادغام اللام في الراء وآخرون بترك الادغام حجتهما قرب مخرج اللام من الراء والراء اقوى من اللام لحصول التكرير فيها ولهذا لم يجز ادغام الراء في اللام لان الانقص يدغم في الافضل وحجة من لم يدغم ان الراء واللام حرفان من كلمتين فالاولى ترك الادغام المسألة الثانية المشبهة احتجوا بقوله بل رفعه الله اليه في اثبات الجهة والجواب المراد الرفع الى موضع لا يجري فيه حكم غير الله كقوله والى الله ترجع الامور وقال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله وكانت الهجرة في ذلك الوقت الى المدينة وقال اني ذاهب الى ربي المسألة الثالثة رفع عيسى الى السماء ثابت بهذه الآية ونظيره قوله في آل عمران اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك واعلم انه تعالى لما ذكر عقيب ما شرح انه وصل الى عيسى انواع كثيرة من البلاء والمحنة انه رفعه اليه دل ذلك على ان رفعه اليه اعظم في باب الثواب من الجنة ومن كل ما فيها من اللذات الجسمانية وهذه الآية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية ثم قال تعالى وكان الله عزيزا حكيما والمراد من العزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم فنبه بهذا على ان رفع عيسى من الدنيا الى السموات وان كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة الى قدرتي وحكمتي وهو نظير قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان الاسراء وان كان متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الحق سبحانه ثم قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيمة يكون عليهم شهيدا واعلم انه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائح افعالهم وشرح انهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين انه ما حصل لهم ذلك المقصود وانه حصل لعيسى اعظم المناصب واجل المراتب بين تعالى ان هؤلاء اليهود الذين كانوا مبالغين في عداوته لا يخرج احد منهم من الدنيا الا بعد ان يؤمن به فقال وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته واعلم ان كلمة ان بمعنى ما النافية كقوله وان منكم الا واردها فصار التقدير وما احد من اهل الكتاب الا ليؤمنن به ثم انا نرى اكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى والجواب من وجهين الاول ما روي عن شهر بن حوشب قال الحجاج آية ما قرأتها الا وفي نفسي منها شيء يعني هذه الآية فاني اضرب عنق اليهودي ولا اسمع منه ذلك فقلت ان اليهودي اذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره وقالوا يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول آمنت انه عبد نبي وتقول للنصراني اتاك عيسى نبيا فزعمت انه الله وابن الله فيقول آمنت انه عبد الله فاهل الكتاب يؤمنون به ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان فاستوى الحجاج جالسا وقال عمن فقلت حدثني به محمد بن الحنفية فاخذ ينكت الارض بقضيبه ثم قال لقد اخذتها من عين صافية وعن ابن عباس انه فسره كذلك فقال له عكرمة فان خر من سقف بيت او احترق او اكله سبع قال يتكلم بها في الهوى

ولا يخرج روحه حتى يؤمن به ويدل عليه قراءة ابي الا ليؤمنن به قبل موتهم بضم النون على معنى وان منهم احد الا سيؤمنون به قبل موتهم لان احدا يصلح للجمع قال صاحب الكشاف والفائدة في اخبار الله تعالى بايمانهم بعيسى قبل موتهم انهم متى علموا انه لا بد من الايمان به لا محالة فلان يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الايمان اولى من ان يؤمنوا حال ما لا ينفعهم ذلك الايمان والوجه الثاني في الجواب عن اصل السؤال ان قوله قبل موته اي قبل موت عيسى والمراد ان اهل الكتاب الذين يكونون موجودين في زمان نزوله لا بد وان يؤمنوا به قال بعض المتكلمين انه لا يمنع نزوله من السماء الى الدنيا الا انه انما ينزل عند ارتفاع التكاليف او بحيث لا يعرف اذ لو نزل مع بقاء التكليف على وجه يعرف انه عيسى عليه السلام لكان اما ان يكون نبيا ولا نبي بعد محمد عليه السلام او غير نبي وذلك غير جائز لان عزل الانبياء لا يجوز وهذا الاشكال عندي ضعيف لان انتهاء الانبياء الى مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فعند مبعثه انتهت تلك المدة فلا يبعد ان يصير بعد نزوله تبعا لمحمد صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى ويوم القيمة يكون عليهم شهيدا قيل يشهد على اليهود انهم كذبوه وطعنوا فيه وعلى النصارى انهم اشركوا به وكذلك كل نبي شاهد على امته ثم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما شرح فضائح اعمال اليهود وقبائح افعالهم ذكر عقيبه تشديده تعالى عليهم في الدنيا والآخرة اما في الدنيا فهو انه تعالى حرم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك كما قال تعالى في موضع آخر وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون ثم انه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات واعلم ان انواع الذنوب محصورة في نوعين الظلم للخلق والاعراض عن الدين الحق اما ظلم الخلق فاليه الاشارة بقوله فبظلم من الذين هادوا واما الاعراض عن الدين الحق فاليه الاشارة بقوله وبصدهم عن سبيل الله ثم انهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب المال فتارة يحصلونه بطريق الربوا مع انهم نهوا عنه وتارة بطريق الرشوة وهو المراد بقوله واكلهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى سماعون للكذب اكالون للسحت فهذه الاربعة هي الذنوب الموجبة للتشديد عليهم في الدنيا والآخرة اما التشديد في الدنيا فهو الذي تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم واما التشديد في الآخرة فهو المراد من قوله واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما ثم انه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود وصف طريقة المؤمنين المحققين منهم فقال لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الآخر اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما في الآية مسئلتان المسألة الاولى اعلم ان المراد به عبد الله بن سلام واضرابه والراسخون في العلم الثابتون فيه وهم في الحقيقة المستدلون لان المقلد يكون بحيث اذا شكك تشكك واما المستدلون فانهم لا يتشككون البتة فالراسخون هم المستدلون والمؤمنون يعني المؤمنين منهم او من المهاجرين والانصار وارتفع الراسخون على الابتداء ويؤمنون خبره واما قوله والمقيمين الصلوة ففيه اقوال الاول روي عن عثمان وعن عائشة انهما قالا ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب بالسنتها واعلم ان هذا بعيد لان المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه الثاني وهو قول البصريين انه نصب على المدح لبيان فضل الصلوة قالوا اذا قلت مررت بزيد الكريم فلك ان تجر الكريم لكونه صفة لزيد ولك ان تنصبه على تقدير اعني وان شئت رفعت على تقدير هو الكريم وعلى هذا يقال جاءني قومك المطعمين في المحل والمغيثون في الشدائد والتقدير جاءني قومك اي المطعمين في المحل وهم المغيثون في الشدائد فكذا هاهنا تقدير الآية اعني المقيمين الصلوة وهم المؤتون الزكوة طعن الكسائي في هذا القول فقال النصب على المدح انما يكون بعد تمام الكلام وهاهنا لم يتم الكلام لان قوله لكن الراسخون في العلم منتظر للخبر وخبره قوله اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما والجواب لا نسلم ان الكلام لا يتم الا عند قوله اولئك فانا بينا ان الخبر هو قوله يؤمنون وايضا لم لا يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر وما الدليل على امتناعه فهذا القول هو المعتمد في هذه الآية القول الثالث وهو اختيار الكسائي ان المقيمين خفض بالعطف على ما في قوله بما انزل والمعنى والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالمقيمين الصلوة ثم عطف على قوله والمؤمنون قوله والمؤتون الزكوة والمراد بالمقيمين الصلوة الانبياء وذلك لانه لم يخل شرع احد منهم منها قال تعالى في سورة الانبياء بعد ان ذكر عددا منهم واوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلوة وقيل المراد بالمقيمين الصلوة الملائكة الذين وصفهم الله بانهم الصافون وهم المسبحون وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقوله يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يعني يؤمنون بالكتب وقوله والمقيمين الصلوة يعني يؤمنون بالرسل الرابع جاء في مصحف عبد الله والمقيمون بالواو وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي المسألة الثانية اعلم ان العلماء على ثلاثة اقسام العلماء باحكام الله فقط والعلماء بذات الله وصفاته فقط والعلماء باحكام الله وبذاته تعالى اما الفريق الاول فهم العالمون باحكام الله وتكاليفه وشرائعه واما الثاني فهم العالمون بذات الله تعالى وبصفاته الواجبة والجائزة والممتنعة واما الثالث فهم الموصوفون بالعلمين وهم اكابر العلماء والى هذه الاقسام الثلاثة اشار النبي عليه السلام بقوله جالس العلماء وخالط الحكماء ورافق الكبراء اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصفهم بكونهم راسخين في العلم ثم شرح ذلك فبين اولا كونهم عالمين باحكام الله وعاملين بتلك الاحكام فاما علمهم باحكام الله فهو المراد من قوله والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك واما عملهم بتلك الاحكام فهو المراد بقوله والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة وخصهما بالذكر لكونهما اشرف الطاعات لان الصلوة اشرف الطاعات البدنية والزكوة

اشرف الطاعات المالية ولما شرح كونهم عالمين بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله واشرف هذه المعارف
العلم بالمبداء والمعاد والعلم بالمبداء هو المراد من قوله والمؤمنون بالله والعلم بالمعاد هو المراد من قوله واليوم
الاخر ولما شرح هذه الاقسام ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين باحكام الله وعاملين بها وظهر كونهم
عالمين بالله وباحوال المعاد واذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين في العلم لان الانسان
لا يمكنه ان يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة ثم اخبر عنهم بقوله اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما قوله تعالى
انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط
وعيسى وايوب ويونس وهرون وسليمان واتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا
لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى ان اليهود سالوا
الرسول صلى الله عليه وسلم ان ينزل عليهم كتابا من السماء وذكر تعالى بعده انهم لا يطلبون ذلك لاجل
الاسترشاد ولكن لاجل العناد واللجاج وحكى انواعا كثيرة من فضايحهم وامتد الكلام الى هذا المقام
شرع الان في الجواب عن تلك الشبهة فقال انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده والمعنى
انا توافقنا على نبوة نوح وابرهيم واسمعيل وجميع المذكورين في هذه الاية وعلى انه تعالى اوحى اليهم ولا
طريق الى العلم بكونهم انبياء الله ورسله الا ظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع اخر من المعجز
على التعيين وما انزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما انزل على موسى فلما لم يكن
عدم انزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم بل كفى في اثبات نبوتهم ظهور نوع من انواع
المعجزات عليهم علمنا ان هذه الشبهة زائلة وان اصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل وتحقيق القول فيه
ان اثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل ثم اذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل اخر يكون طلبا للزيادة
واظهارا للتعنت واللجاج والله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا اعتراض لاحد بانه لم اعطى هذا
الرسول هذا المعجز وذلك الرسول الاخر معجزا اخر وهذا الجواب المذكور ههنا هو الجواب المذكور في قوله
وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني ان
من ادعى الرسالة لا بد له من معجز يدل على صدقه وذلك قد حصل فاما ان ياتي بكل ما يطلب منه فذلك
ليس بشرط في الرسالة فهذا جواب جيد عن الشبهة التي اوردوها وهو المقصود الاصلي من هذه الاية المسئلة الثانية
قال الزجاج الوحي هو الاعلام على سبيل الخفاء قال تعالى فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا اي اشار
اليهم وقال واذ اوحيت الى الحواريين واوحى ربك الى النحل واوحينا الى ام موسى والمراد بالوحي في هذه
الايات الثلاثة الالهام المسئلة الثالثة قالوا انما بدا تعالى بذكر نوح لانه اول نبي شرع الله تعالى على لسانه
الاحكام والحلال والحرام ثم قال والنبيين من بعده ثم خص بعضهم بالذكر لكونهم افضل من غيرهم كقوله
وملائكته ورسله وجبريل وميكال واعلم ان الانبياء المذكورين في هذه الاية سوى موسى عليه السلام
اثنا عشر ولم يذكر موسى معهم وذلك لان اليهود قالوا ان كنت يا محمد نبيا فاتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة
كما اتى موسى بالتورية كذلك فالله تعالى اجاب عن هذه الشبهة بان هؤلاء الانبياء الاثنى عشر كلهم كانوا
انبياء ورسلا مع ان واحدا منهم ما اتى بكتاب مثل التورية دفعة واحدة واذا كان المقصود من تعديد هؤلاء
الانبياء هذا المعنى لم يذكر موسى عليه السلام معهم ثم ختم ذكر الانبياء بقوله واتينا داود زبورا يعني
انكم اعترفتم بان الزبور من عند الله وما نزل دفعة في الواح مثل ما نزلت التورية دفعة واحدة على موسى
عليه السلام في الالواح فدل هذا على ان نزول الكتاب لا على الوجه الذي نزلت التورية لا يقدح
في كون الكتاب من عند الله وهذا الزام حسن قوي المسئلة الرابعة قال اهل اللغة الزبور الكتاب وكل
كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول والركوب والحلوب واصله من زبرت بمعنى كتبت وقد ذكرنا ما فيه
عند قوله جاؤا بالبينات والزبر المسئلة الخامسة قرا حمزة زبورا بضم الزاء في كل القران والباقون
بفتحها حجة حمزة ان الزبور مصدر في الاصل ثم استعمل في المفعول كقولهم ضرب الامير ونسج فلان
فصار اسما ثم جمع على زبور كشهر وشهور والمصدر اذا اقيم مقام المفعول فانه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب
على كتب فعلى هذا الزبور الكتاب والزبور بضم الزاء الكتب واما قراءة الباقين فهي اولى لانها اشهر والقراء
بها اكثر ثم قال تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واعلم انه انتصب قوله ورسلا
بمضمر يفسره قوله قد قصصناهم عليك والمعنى انه تعالى انما ذكر احوال بعض الانبياء في القران والاكثرون
غير مذكورين على سبيل التفصيل ثم قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والمراد انه بعث كل هؤلاء الانبياء والرسل
وخص موسى عليه السلام بالتكليم معه ولم يلزم من تخصيص موسى بهذا التشريف الطعن في نبوة سائر
الانبياء فكذلك لم يلزم من تخصيصه بانزال التورية عليه دفعة واحدة طعن فيمن انزل الله الكتاب
لا على هذا الوجه وعن ابرهيم ويحيى بن وثاب انهما قرآ وكلم الله بالنصب وقال بعضهم وكلم الله معناه
وجرح الله موسى باظفار المحن ومخالب الفتن وهذا تفسير باطل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما وفيه مسائل المسئلة الاولى في
انتصاب رسلا وجوه الاول قال صاحب الكشاف الاوجه ان ينتصب على المدح الثاني انه انتصب
على البدل من قوله ورسلا الثالث ان يكون التقدير اوحينا اليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال
المسئلة الثانية اعلم ان هذا الكلام جواب ايضا عن شبهة اليهود وتقريره ان المقصود من بعثة الانبياء
ان يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله تعالى وان ينذروهم على الاعراض عن العبودية فهذا هو المقصود
الاصلي من البعثة فاذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم المطلوب وهذا المقصود حاصل بانزال الكتاب
المشتمل على بيان هذا المطلوب ومن المعلوم انه لا يختلف حال هذا المطلوب بان يكون ذلك الكتاب مكتوبا في

الالواح او لم يكن كذلك وبان يكون الكتاب نازلا دفعة واحدة او منجما مفرقا بل لو قيل ان انزاله منجما مفرقا
اقرب الى المصلحة لكان اولى لان الكتاب اذا نزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت باسرها على المكلف
فيثقل قبوله ولهذا السبب اصر قوم موسى عليه السلام على التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف اما اذا نزل الكتاب
منجما مفرقا لم يكن كذلك بل تنزل التكاليف شيئا فشيئا وجزءا فجزءا فحينئذ يحصل الانقياد والطاعة من القوم
وحاصل هذا الجواب ان المقصود من بعثة الرسول وانزال الكتب هو الاعذار والانذار وهذا المقصود حاصل سواء
نزل الكتاب دفعة او لم يكن كذلك فكان اقتراح اليهود في انزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا وهذا
ايضا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن ثم ختم الاية بقوله وكان الله عزيزا حكيما يعني هذا الذي تطلبونه
من الرسول امر هين في القدرة ولكنكم طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته تقتضي ان لا يجاب
المتعنت الى مطلوبه وكذلك حكمته تقتضي هذا الامتناع لعلمه تعالى بانه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على
لجاجهم وذلك لانه تعالى اعطى موسى هذا التشريف ومع ذلك فقومه بقوا معه على المكابرة واللجاج
المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان وجوب معرفة الله لا يثبت الا بالسمع قالوا لان قوله تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على ان قبل البعثة تكون للناس حجة في ترك الطاعات والعبادات
ونظيره قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى المسئلة الرابعة قالت المعتزلة دلت هذه الاية على ان العبد
قد يحتج على الرب وان الذي يقوله اهل السنة من انه تعالى لا اعتراض عليه في شيء وان له ان يفعل ما شاء كما شاء ليس
بشيء قالوا لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يقتضي ان لهم على الله حجة قبل الرسل وذلك يبطل قول
اهل السنة والجواب المراد لئلا يكون للناس على الله ما يشبه الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة وتدل هذه الاية ايضا
على ان تكليف ما لا يطاق غير جائز لان عدم ارسال الرسل اذا كان يصلح عذرا فبان يكون عدم القدرة والمكنة صالحا
لان يكون عذرا كان اولى وجوابه المعارضة بالعلم والدواعي قوله تعالى لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة
يشهدون وكفى بالله شهيدا وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان قوله لكن لا يبتداء به لانه لاستدراك ما سبق
وفي ذلك المستدرك قولان الاول ان هذه الايات باسرها جواب عن قوله يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
من السماء وهذا الكلام يتضمن ان هذا القران ليس كتابا نازلا عليه من السماء فكانه قيل انهم وان شهدوا
بان القران لم ينزل عليه من السماء لكن الله يشهد بانه نازل من السماء الثاني انه تعالى لما قال انا اوحينا اليك
قال القوم نحن لا نشهد لك بذلك فنزل لكن الله يشهد المسئلة الثانية شهادة الله انما عرفت بسبب انه انزل عليه
هذا القران البالغ في الفصاحة في اللفظ والشرف في المعنى الى حيث عجز الاولون والاخرون عن معارضته
فكان ذلك معجزا واظهار المعجزة شهادة بكون المدعي صادقا ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القران
لا جرم قال لكن الله يشهد بما انزل اليك اي يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القران الذي انزل عليك ثم قال تعالى
انزله بعلمه وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انه تعالى لما قال يشهد بما انزل اليك بين صفة ذلك الانزال وهو انه انزله
بعلمه التام وحكمته البالغة فصار قوله انزله بعلمه جاريا مجرى قول القائل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين
والمراد بعلمه وصف القران بغاية الحسن ونهاية الكمال وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم
اذا صنف كتابا واستقصى في تجويده انه انما صنف هذا بكمال علمه يعني انه انما اتخذ جملة علومه الة ووسيلة
الى تصنيف هذا الكتاب فيدل على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن فكذا ههنا المسئلة الثانية
قال اصحابنا دلت الاية على ان الله تعالى عليم علما زائدا على ذاته وذلك لانها تدل على اثبات علمه تعالى ولو كان
علمه نفس ذاته لزم اضافة الشيء الى نفسه وهو محال ثم قال تعالى والملائكة يشهدون وانما تعرف شهادة الملائكة
بذلك لان ظهور المعجز على يده يدل على انه تعالى شهد له بالنبوة واذا شهد الله بذلك فقد شهدت الملائكة
لا محالة بذلك لما ثبت في القران انهم لا يسبقونه بالقول والمقصود كانه قيل يا محمد ان كذبك هؤلاء اليهود فلا
تبال بهم فان الله تعالى وهو اله العالمين يصدقك في ذلك وملائكة السموات يصدقونك في ذلك ومن
صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسي والسموات السبع اجمعون لم يلتفت الى تكذيب اخس الناس وهم هؤلاء
اليهود ثم قال تعالى وكفى بالله شهيدا قيل الباء زائدة والمعنى وكفى الله شهيدا وقد سبق الكلام في مثل هذا قوله تعالى ان الذين
كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا
طريق جهنم خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا اعلم ان هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد انهم
كفروا بمحمد وبالقران وصدوا غيرهم عن سبيل الله وذلك بالقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم لو كان رسولا لاتى
بكتابه دفعة من السماء كما نزلت التورية على موسى عليه السلام وقولهم ان الله تعالى ذكر في التورية ان شريعة موسى
لا تبدل ولا تنسخ الى يوم القيمة وقولهم ان الانبياء لا يكونون الا من ولد هرون وداود وقوله قد ضلوا ضلالا بعيدا
وذلك لان اشد الناس ضلالا من كان ضالا وكان يعتقد في نفسه انه محق ثم انه يتوسل بذلك الضلال الى اكتساب المال
والجاه ثم انه يبذل كنه جهده في القاء غيره في مثل ذلك الضلال فهذا الانسان لا شك انه قد بلغ في الضلال الى اقصى الغايات
واعظم النهايات فلهذا قال تعالى في حقهم قد ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال
ان الذين كفروا وظلموا محمدا بكتمان نعته وظلموا عوامهم بالقاء الشبهات في قلوبهم لم يكن الله ليغفر لهم واعلم انا ان حملنا قوله
ان الذين كفروا على المعهود السابق لم يحتج الى اضمار شرط في هذا الوعيد لانه يحمل الاية على اقوام علم الله منهم انهم يموتون
على الكفر وان حملناه على الاستغراق اضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال تعالى ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم والمعنى
انه تعالى لا يهديهم يوم القيمة الى الجنة بل الى طريق جهنم ثم قال تعالى خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا انتصب
خالدين على الحال والعامل فيه معنى لا يهديهم لانه بمنزلة يعاقبهم خالدين وانتصب ابدا على الظرف وكان ذلك على الله يسيرا
والمعنى انه لا يتعذر عليه شيء فكان ايصال الالام اليهم شيئا بعد شيء الى غير النهاية يسيرا عليه وان كان متعذرا على غيره قوله تعالى

بقوله انزله

يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وإن تكفروا فإن لله ما في السموات والأرض وكان الله عليما حكيما
اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة وبين فساد طريقتهم ذكر خطابا عاما يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم فقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم وهذا الحق فيه وجهان الأول أنه جاء بالقرآن وهو معجز فيلزم أنه جاء بالحق من ربه والثاني أنه جاء بالدعوة إلى عبادة الله والإعراض عن غيره والعقل يدل على أن هذا هو الحق فيلزم أنه جاء بالحق من ربه ثم قال تعالى فآمنوا خيرا لكم يعني فآمنوا يكن ذلك الإيمان خيرا لكم مما أنتم فيه أي أحمد عاقبة من الكفر فإن تكفروا فإن الله غني عن إيمانكم لأنه مالك السموات والأرض وخالقهما ومن كان كذلك لم يكن محتاجا إلى شيء ويحتمل أن يكون المراد فإن لله ما في السموات والأرض ومن كان كذلك كان قادرا على إنزال العذاب الشديد عليكم لو كفرتم ويحتمل أن يكون المراد أنكم إن كفرتم فله ملك السموات والأرض وله عبيد يعبدونه وينقادون لأمره وحكمه ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما أي عليما لا يخفى عليه من أعمال عباده المؤمنين والكافرين شيء وحكيم لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوى بين المؤمن والكافر والمحسن والمسيء وهو كقوله أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار قوله تعالى يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلا لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعا فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه الآية والتقدير يا أهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم أي لا تفرطوا في تعظيم المسيح وذلك لأنه تعالى حكى عن اليهود أنهم يبالغون في الطعن في المسيح وهؤلاء النصارى يبالغون في تعظيمه وكلا طرفي قصد الأمور ذميم فلهذا قال للنصارى لا تغلوا في دينكم وقوله ولا تقولوا على الله إلا الحق يعني لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن الإنسان أو روحه ونزهوه عن هذه الأحوال ولما منعهم عن طريق الغلو أرشدهم إلى طريق الحق وهو أن المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وعبده أما قوله تعالى وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فاعلم أنا فسرنا الكلمة في قوله تعالى أن الله يبشرك بكلمة منه والمعنى أنه وجد بكلمة الله وأمره من غير واسطة الأب ولا نطفة كما قال إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون أما قوله تعالى وروح منه ففيه وجوه الأول أنه جرت عادة الناس أنهم إذا وصفوا شيئا بغاية الطهارة والنظافة قالوا إنه روح فلما كان عيسى عليه السلام لم يتكون عن نطفة الأب وإنما تكون عن نفخة جبريل عليه السلام لا جرم وصف بأنه روح والمراد بقوله منه التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة الثاني أنه كان سببا لحيوة الخلق في أديانهم ومن كان كذلك وصف بأنه روح قال تعالى في صفة القرآن وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا الثالث روح منه أي رحمة منه قيل في تفسير قوله وأيدهم بروح منه أي برحمة منه وقال عليه السلام إنما أنا رحمة مهداة فلما كان عيسى عليه السلام رحمة من الله على الخلق من حيث أنه كان يرشدهم إلى مصالحهم في دينهم ودنياهم لا جرم سمي روحا منه الرابع أن الروح هو النفخ في كلام العرب فإن الروح والريح متقاربان فالروح عبارة عن نفخة جبريل وقوله منه يعني أن ذلك النفخ من جبريل كان بأمر الله تعالى وإذنه فهو منه وهذا كقوله فنفخنا فيها من روحنا الخامس قوله وروح أدخل التنكير في لفظ روح وذلك يفيد التعظيم فكان المعنى وروح من الأرواح الشريفة القدسية العالية وقوله منه إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل التشريف ثم قال تعالى فآمنوا بالله ورسله أي أن عيسى عليه السلام من رسل الله فآمنوا به كإيمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه إلها ثم قال تعالى ولا تقولوا ثلاثة وفيه مسئلتان المسئلة الأولى المعنى ولا تقولوا إن الله تعالى واحد بالجوهر ثلاثة بالأقانيم واعلم أن مذهب النصارى مجهول جدا والذي يتحصل منه أنهم أثبتوا ذاتا موصوفا بصفات ثلاثة إلا أنهم وإن سموها صفات فهي في الحقيقة ذوات بدليل أنهم يجوزون عليها الحلول في عيسى ومريم ولولا أنها ذوات قائمة بأنفسها وإلا لما جوزوا عليها أن تحل في الغير وأن تفارق ذلك الغير أخرى فهم وإن كانوا يسمونها بالصفات إلا أنهم في الحقيقة يثبتون ذوات متعددة قائمة بأنفسها وذلك محض الكفر فلهذا قال تعالى ولا تقولوا ثلاثة فأما إن حملنا الثلاثة على أنهم يثبتون صفات ثلاثة فهذا لا يمكن إنكاره وكيف لا نقول ذلك وإنا نقول هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام العالم القادر الحي المريد ونفهم من كل واحد من هذه الألفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الآخر فلا معنى لتعدد الصفات إلا ذلك فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا لزم رد جميع القرآن ولزم رد العقل من حيث أنا نعلم بالضرورة أن المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا أو حيا المسئلة الثانية قوله ثلاثة خبر مبتدأ محذوف ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدأ على وجوه الأول ما ذكرناه أي ولا تقولوا الأقانيم ثلاثة الثاني قال الزجاج ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة وذلك لأن القرآن يدل على أن النصارى يقولون إن الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة والدليل عليه قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله الثالث قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة كقوله سيقولون ثلاثة وذلك لأن ذكر عيسى ومريم مع الله بهذه العبارة يوهم كونهما إلهين وبالجملة فلا نرى مذهبا في الدنيا أشد ركاكة وبعدا عن العقل من مذهب النصارى ثم قال تعالى انتهوا خيرا لكم وقد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله فآمنوا خيرا لكم ثم أكد التوحيد بقوله إنما الله إله واحد ثم نزه نفسه عن الولد بقوله تعالى أن يكون له ولد لأن دلائل تنزيه الله عن الولد قد ذكرناها في سورة آل عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء وقرأ الحسن إن يكون بكسر الهمزة من إن ورفع النون من يكون أي سبحانه ما يكون له ولد وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان ثم قال تعالى له ما في السموات وما في الأرض واعلم أنه تعالى في كل موضع نزه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما في السموات وما في الأرض فقال في مريم إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا والمعنى أن من كان مالكا لكل السموات والأرض ولكل ما فيهما كان مالكا لعيسى ولمريم لأنهما كانا في السموات والأرض وما كانا أعظم من غيرهما في الذات والصفات وإذا كان مالكا لما هو أعظم منهما فبأن يكون مالكا لهما أولى وإذا كانا مملوكين له فكيف يعقل مع هذا توهم كونهما له ولدا وزوجة ثم قال تعالى وكفى بالله وكيلا والمعنى أن الله تعالى كاف في تدبير المخلوقات

صدره: ولا تك فيها مفرطا أو مفرطا

وفي حفظ

وفي حفظ المحدثات فلا حاجة معه إلى القول بإثبات إله آخر وهذا إشارة إلى ما يذكره المتكلمون من أنه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات كان كافيا في الإلهية فلو فرضنا إلها آخر معه لكان معطلا لا فائدة فيه وذلك نقص والناقص لا يكون إلها ثم قال تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وفيه مسائل المسئلة الأولى قال الزجاج لن يستنكف أي لن يأنف وأصله في اللغة من نكفت الدمع إذا نحيته بإصبعك عن خدك فتأويل لن يستنكف لن ينقبض ولن يمتنع وقال الأزهري سمعت المنذري يقول سمعت أبا العباس سئل عن الاستنكاف فقال هو من النكف يقال ما عليه في هذا الأمر نكف ولا وكف والنكف أن يقال له سوء واستنكف إذا دفع ذلك السوء عنه المسئلة الثانية روي أن وفد نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم تعيب صاحبنا قال ومن صاحبكم قالوا عيسى قال وأي شيء قلت قالوا تقول إنه عبد الله ورسوله قال إنه ليس بعار أن يكون عبدا لله فنزلت هذه الآية وأنا أقول إنه تعالى لما أقام الحجة القاطعة على أن عيسى عبده ولا يجوز أن يكون ابنا له أشار بعده إلى حكاية الشبهة وأجاب عنها وذلك لأن الشبهة التي عليها يعولون في إثبات أنه ابن الله هو أنه كان يخبر عن المغيبات وكان يأتي بخوارق العادات من الإحياء والإبراء فكأنه تعالى قال لن يستنكف المسيح بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فإن الملائكة المقربين أعلى حالا منه في العلم بالمغيبات لأنهم مطلعون على اللوح المحفوظ وأعلى حالا منه في القدرة لأن ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته ثم إن الملائكة مع كمال حالهم في العلم والقدرة لم يستنكفوا عن عبادة الله تعالى فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة فإذا حملنا الآية على ما ذكرناه صارت هذه الآية متناسبة متناسقة ومناظرة شريفة كاملة فكان حمل الآية على هذا الوجه أولى المسئلة الثالثة استدل الجمهور بهذه الآية على أن الملك أفضل من البشر وقد ذكرنا استدلالهم بها في سورة البقرة في تفسير قوله وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وأجبنا عن هذا الاستدلال بوجوه كثيرة والذي نقوله ههنا أنا نسلم أن اطلاع الملائكة على المغيبات أكثر من اطلاع البشر عليها ونسلم أن قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم أشد من قدرة البشر فكيف ويقال إن جبريل قلع مدائن لوط بريشة واحدة من جناحه إنما النزاع في أن ثواب طاعات الملائكة أكثر أم ثواب طاعات البشر وهذه الآية لا تدل على ذلك البتة وذلك لأن النصارى إنما أثبتوا إلهية عيسى بسبب أنه أخبر عن الغيوب وأتى بخوارق العادات فإيراد الملائكة لأجل إبطال هذه الشبهة إنما يستقيم إذا كانت الملائكة أقوى حالا في هذا العلم وفي هذه القدرة من البشر ونحن نقول بموجبه فأما أن يقال المراد من الآية تفضيل الملائكة على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لا يناسب هذا الموضع ولا يليق به فظهر أن هذا الاستدلال إنما قوي في الأوهام لأن الناس ما لخصوا محل النزاع المسئلة الرابعة في الآية سؤال وهو أن الملائكة معطوفون على المسيح فيصير التقدير ولا الملائكة المقربون أن يكونوا عبدا لله وذلك غير جائز والجواب فيه وجهان الأول أن يكون المراد ولا كل واحد من المقربين الثاني أن يكون المراد ولا الملائكة المقربون أن يكونوا عبادا فحذف ذلك لدلالة قوله عبدا لله عليه على طريق الإيجاز المسئلة الخامسة قرأ علي بن أبي طالب رضي الله عنه عبيدا لله على التصغير المسئلة السادسة قوله ولا الملائكة المقربون يدل على أن طبقات الملائكة مختلفة في الدرجة والفضيلة فالأكابر منهم مثل جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وحملة العرش وقد شرحنا طبقاتهم في سورة البقرة في تفسير قوله وإذ قال ربك للملائكة ثم قال تعالى ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعا والمعنى أن من استنكف عن عبادة الله واستكبر عنها فإن الله يحشرهم إليه جميعا أي يجمعهم يوم القيمة حيث لا يملكون لأنفسهم شيئا واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه يحشر هؤلاء المستنكفين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم بل ذكر أولا ثواب المؤمنين المطيعين فقال وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله ثم ذكر عقاب المستنكفين المستكبرين فقال وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا والمعنى ظاهر ولا إشكال فيه وإنما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لأنهم إذا رأوا أولا ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب أنفسهم كان ذلك أعظم في الحسرة قوله تعالى يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما
اعلم أنه تعالى لما أورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى وأجاب عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب ودعا جميع الناس إلى الاعتراف برسالة محمد صلى الله عليه وسلم فقال يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم والبرهان هو محمد صلى الله عليه وسلم وإنما سماه برهانا لأن حرفته إقامة البرهان على تحقيق الحق وإبطال الباطل والنور المبين هو القرآن وسماه نورا لأنه سبب لوقوع الإيمان في القلب ولما قرر على كل العالمين كون محمد عليه السلام رسولا وكون القرآن كتابا حقا أمرهم بعد ذلك أن يتمسكوا بشريعة محمد ووعدهم عليه بالثواب فقال فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به والمراد آمنوا بالله في ذاته وصفاته وأحكامه وأفعاله وأسمائه واعتصموا به أي بالله في أن يثبتهم على الإيمان ويصونهم عن نزغ الشيطان فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما فوعد بأمور ثلاثة الرحمة والفضل والهداية قال ابن عباس الرحمة الجنة والفضل ما يتفضل عليهم مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ويهديهم إليه صراطا مستقيما يريد دينا مستقيما وأقول الرحمة والفضل محمولان على ما في الجنة من المنفعة والتعظيم وأما الهداية فالمراد منها السعادات الحاصلة بتجلي أنوار عالم القدس والكبرياء في الأرواح البشرية وهذا هو السعادة الروحانية فأخر ذكرها عن القسمين الأولين تنبيها على أن البهجة الروحانية أشرف من اللذات الجسمانية قوله تعالى يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم اعلم أنه تعالى تكلم في أول السورة في أحكام الأموال وختم آخرها بذلك

برهان

بذلك يكون الاخر مشاكلا للاول و وسط السورة مشتمل على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين قال اهل العلم
ان الله تعالى انزل في الكلالة آيتين احديهما في الشتاء وهي التي في اول هذه السورة والاخرى في الصيف
وهي هذه الاية ولهذا تسمى هذه الاية آية الصيف وقد ذكرنا ان الكلالة اسم يقع على الوارث وعلى الموروث
فان وقع على الوارث فهو من سوى الوالد والولد وان وقع على الموروث فهو الذي مات ولا يرثه احد الوالدين ولا احد
من الاولاد ثم قال تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك ارتفع امرؤ بمضمر يفسره الظاهر ومحل
ليس له ولد الرفع على الصفة اي ان هلك امرؤ غير ذي ولد واعلم ان ظاهر هذه الاية فيه تقييدات ثلاثة الاول
ان ظاهر الاية يقتضي ان الاخت انما تأخذ النصف عند عدم الولد فاما عند وجود الولد فانها لا تأخذ النصف
وليس الامر كذلك بل شرط كون الاخت بحيث تأخذ النصف ان لا يكون للميت ولد ابن فان كانت له بنت فان الاخت
تأخذ النصف الثاني ان ظاهر الاية يقتضي انه اذا لم يكن للميت ولد فان الاخت تأخذ النصف وليس كذلك
بل الشرط ان لا يكون للميت والد ولا والدة وذلك لان الاخت لا ترث مع الوالد بالاجماع الثالث ان قوله وله اخت
المراد منه الاخت من الاب والام او من الاب لان الاخت من الام والاخ من الام قد بين الله حكمه في اول السورة
بالاجماع ثم قال تعالى وهو يرثها ان لم يكن لها ولد يعني الاخ يستغرق ميراث الاخت اذا لم يكن للاخت
ولد الا ان هذا في الاخ من الاب والام او من الاب اما الاخ من الام فانه لا يستغرق الميراث ثم قال تعالى
فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين
وهذه الاية دالة على ان الاخت المذكورة ليست هي الاخت من الام فقط وروي ان الصديق
رضي الله عنه قال في خطبته الا ان الاية التي انزلها الله في سورة النساء في الفرائض فاولها في
الوالد والولد وثانيها في الزوج والزوجة والاخوة من الام والاية التي ختم بها
سورة النساء انزلها في الاخوة والاخوات من الاب والام والاية التي ختم بها سورة
الانفال انزلها في اولي الارحام ثم قال تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وفيه وجوه الاول
قال البصريون المضاف هنا محذوف وتقديره يبين الله لكم كراهة ان تضلوا الا انه
حذف المضاف كقوله واسئل القرية الثاني قال الكوفيون حرف النفي محذوف والتقدير
يبين الله لكم لئلا تضلوا ونظيره قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اي لئلا
تزولا الثالث قال الجرجاني صاحب النظم يبين الله لكم الضلالة لتعلموا انها ضلالة
فتجتنبوها ثم قال تعالى والله بكل شيء عليم فيكون بيانه حقا وتعريفه
صدقا واعلم ان في هذه السورة لطيفة عجيبة وهي ان اولها مشتمل على بيان
كمال قدرة الله فانه قال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس
واحدة فهذا دال على سعة القدرة وآخرها مشتمل على بيان كمال
العلم وهو قوله والله بكل شيء عليم وهذان الوصفان
اللذان بهما تثبت الربوبية والالهية والجلالة والعزة
وبهما يجب على العبد ان يكون مطيعا للاوامر والنواهي
منقادا لكل التكاليف والله اعلم ذكر المؤلف
رحمه الله انه اتم تفسير هذه السورة
في قرية من اقاصي خراسان
يقال لها الصف
والله اعلم

سورة المائدة مائة وعشرون آية بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الأولى يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه الموفون بعهدهم والعقد هو وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق والاحكام والعهد الزام والعقد التزام على سبيل الاحكام ولما كان الايمان عبارة عن معرفة الله بذاته وصفاته واحكامه وافعاله وكان من جملة احكامه انه يجب على جميع الخلق اظهار الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه واوامره ونواهيه فكان هذا العقد احد الامور المعتبرة في تحقيق ماهية الايمان فلهذا قال يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود يعني يا ايها الذين آمنوا التزمتم بايمانكم انواع العقود والعهود في اظهار طاعة الله اوفوا بتلك العقود وانما سمى الله هذه التكاليف عقودا لانه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء بالشيء بالحبل الموثوق واعلم انه تعالى تارة يسمي هذه التكاليف عقودا كما في هذه الاية وكما في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وتارة عهودا قال تعالى اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقال تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان وحاصل الكلام في هذه الآية انه تعالى امر باداء التكاليف فعلا وتركا المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه اذا نذر صوم يوم العيد او نذر ذبح الولد لغا وقال ابو حنيفة رضي الله عنه بل يصح وحجة ابي حنيفة انه نذر الصوم والذبح فيلزم الصوم والذبح بيان الاول انه نذر صوم يوم العيد او نذر ذبح الولد وصوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه يوم العيد وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه في الولد والآتي بالمركب يكون آتيا بكل واحد من مفرديه فملتزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لا محالة ملتزما للصوم والذبح اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى اوفوا بالعقود ولقوله لم تقولون ما لا تفعلون ولقوله يوفون بالنذر ولقوله عليه السلام اوف بنذرك اقصى ما في الباب انه لغى هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعا في يوم العيد وفي خصوص كون الذبح واقعا في الولد الا ان العام بعد التخصيص حجة وحجة الشافعي ان هذا نذر بالمعصية فيكون لغوا لقوله عليه السلام لا نذر في معصية المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة خيار المجلس غير ثابت وقال الشافعي ثابت حجة ابي حنيفة انه لما انعقد البيع والشراء وجب ان يحرم الفسخ لقوله تعالى اوفوا بالعقود وحجة الشافعي تخصيص هذا العموم بالخبر وهو قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة الجمع بين الطلقات حرام وقال الشافعي ليس بحرام حجة ابي حنيفة ان النكاح من العقود لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فوجب ان يحرم رفعه لقوله تعالى اوفوا بالعقود ترك العمل به في الطلقة الواحدة بالاجماع فبقي فيما عداها على الاصل والشافعي خصص هذا العموم بالقياس وهو انه لو حرم الجمع لما نفذ وقد نفذ فلا يحرم قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام اعلم انه تعالى لما قرر بالآية الأولى على جميع المكلفين انه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله تعالى وذلك كالاصل الكلي والقاعدة الجملية شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة فبدأ بذكر ما يحل ويحرم من المطعومات فقال احلت لكم بهيمة الانعام وفي الآية مسائل المسئلة الأولى قالوا كل حي لا عقل له فهو بهيمة من قولهم استبهم الامر على فلان اذا اشكل وهذا باب مبهم اي مسدود الطريق ثم اختص هذا الاسم بكل ذات اربع في البر والبحر والانعام هي الابل والبقر والغنم قال تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء الى قوله والخيل والبغال والحمير لتركبوها وقال تعالى مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها ياكلون وقال ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى قوله ومن البقر اثنين قال الواحدي لا يدخل في اسم الانعام الحمير لانه مأخوذ من نعومة الوطء اذا عرفت هذا فنقول في لفظ الآية سؤالات الاول ان البهيمة اسم الجنس والانعام اسم للنوع فقوله بهيمة الانعام يجري مجرى قول القائل حيوان الانسان وهو مستدرك الثاني انه تعالى لو قال احلت لكم الانعام لكان الكلام تاما بدليل انه تعالى قال في آية اخرى احلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم فاي فائدة في لفظ البهيمة في هذه الاية الثالث انه ذكر لفظ البهيمة بلفظ الوحدان ولفظ الانعام بلفظ الجمع فما الفائدة فيه الجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول ان المراد بالبهيمة والانعام شيء واحد واضافة البهيمة الى الانعام للبيان وهذه الاضافة بمعنى من كخاتم فضة ومعناه البهيمة من الانعام او للتأكيد كقولنا نفس الشيء وذاته وعينه الثاني ان المراد بالبهيمة شيء وبالانعام شيء آخر وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول ان المراد من بهيمة الانعام الظباء وبقر الوحش ونحوهما كأنهم ارادوا ما يماثل الانعام ويدانيها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الانياب فاضيفت الى الانعام لحصول المشابهة الثاني ان المراد من بهيمة الانعام اجنة الانعام روي عن ابن عباس ان بقرة ذبحت فوجد في بطنها جنين فاخذ ابن عباس بذنبها وقال هذا من بهيمة الانعام وعن ابن عمر انها اجنة الانعام فذكوته ذكوة امه واعلم ان هذا الوجه يدل على صحة مذهب الشافعي في ان الجنين مذكى بذكوة امه المسئلة الثانية قالت الثنوية ذبح الحيوان ايلام والايلام قبيح والقبيح لا يرضى به الاله الرحيم الحليم فيمتنع ان يكون الذبح حلالا مباحا بحكم الله تعالى قالوا والذي يحقق ذلك ان هذه الحيوانات ليس لها قدرة على الدفع عن نفسها ولا لها لسان يحتج على من قصد ايلامها والايلام قبيح الا ان ايلام من بلغ في العجز والحيرة الى هذا الحد افحش واعلم ان فرق المسلمين افترقوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت الكرامية لا نسلم ان هذه الحيوانات تتألم عند الذبح بل لعل الله تعالى يرفع الم الذبح عنها وهذا كالمكابرة في الضروريات وقالت المعتزلة لا نسلم ان الايلام قبيح مطلقا بل انما يقبح اذا لم يكن مسبوقا بجناية ولا ملحقا بعوض وههنا الله سبحانه يعوض هذه الحيوانات في الآخرة باعواض شريفة وحينئذ يخرج هذا الذبح عن ان يكون ظلما قالوا والذي يدل على صحة ما قلناه ما تقرر في المعقول انه يحسن تحمل الم الفصد والحجامة لطلب الصحة فاذا حسن تحمل الالم القليل لاجل المنفعة العظيمة فكذلك القول في الذبح وقال اصحابنا ان الاذن في ذبح الحيوانات تصرف من الله تعالى في ملكه والمالك لا اعتراض عليه في ملكه اذا تصرف في ملك نفسه والمسئلة طويلة مذكورة في علم الاصول المسئلة الثالثة قال بعضهم قوله احلت لكم بهيمة الانعام مجمل لان الاحلال انما يضاف الى الافعال وههنا اضيف الى الذات فتعذر اجراؤه على ظاهره ولا بد من اضمار فعل وليس اضمار بعض الافعال اولى من بعض فيحتمل ان يكون المراد احلال الانتفاع

بجلدها او عظمها او صوفها او لحمها ويحتمل ان يكون المراد احلال الانتفاع بالكل ولا شك ان اللفظ محتمل للكل فصارت الاية مجملة الا ان قوله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون دل على ان المراد من قوله احلت لكم بهيمة الانعام اباحة الانتفاع به من كل هذه الوجوه واعلم انه تعالى لما ذكر قوله احلت لكم بهيمة الانعام الحق به نوعين من الاستثناء الاول قوله تعالى الا ما يتلى عليكم واعلم ان هذا الاستثناء مجمل واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل يجعل ما بقي بعد الاستثناء مجملا ايضا الا ان المفسرين اجمعوا على ان المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ووجه هذا ان قوله احلت لكم بهيمة الانعام يقتضي احلالها لهم على جميع الوجوه فبين الله تعالى انها ان كانت ميتة او موقوذة او مترديّة او نطيحة او افترسها السبع او ذبحت على اسم غير الله فهي محرمة النوع الثاني من الاستثناء قوله تعالى غير محلي الصيد وانتم حرم وفيه مسائل المسئلة الأولى انه تعالى لما احل بهيمة الانعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها فعرفنا ان ما كان منها صيدا فانه حلال في الاحلال دون الاحرام وما لم يكن صيدا فانه حلال في الحالين جميعا المسئلة الثانية قوله وانتم حرم اي محرمون اي داخلون في الاحرام بالحج والعمرة او احدهما يقال احرم بالحج والعمرة فهو محرم كما يقال اجنب فهو مجنب ويستوي فيه الواحد والجمع يقال قوم حرم كما يقال قوم جنب فعلى هذا قال تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واعلم انا اذا قلنا احرم الرجل فله معنيان الاول هذا والثاني انه دخل الحرم فقوله وانتم حرم يشتمل الوجهين فيحرم الصيد على من كان في الحرم كما يحرم على من كان محرما بالحج والعمرة وهو قول الفقهاء المسئلة الثالثة اعلم ان ظاهر الاية يقتضي ان الصيد حرام على المحرم ونظير هذه الاية قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان كلمة اذا للشرط والمعلق بكلمة الشرط على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء الا انه تعالى بين في آية اخرى ان المحرم على المحرم انما هو صيد البر لا البحر كما قال تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فصارت هذه الاية بيانا لتلك الايات المطلقة المسئلة الرابعة انتصب غير على الحال من قوله احلت لكم كما تقول احل لكم الطعام غير معتدين فيه قال الفراء هو مثل قولك احل لكم الشيء لا مفرطا فيه ولا متعديا والمعنى احلت لكم بهيمة الانعام الا ان تحلوا الصيد في حال الاحرام فانه لا يحل لكم ذلك اذا كنتم محرمين ثم قال تعالى ان الله يحكم ما يريد والمعنى انه تعالى اباح الانعام في جميع الاحوال واباح الصيد في بعض الاحوال دون بعض فلو قال قائل ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه ان يقال انه تعالى مالك الاشياء وخالقها فلم يكن في حكمه اعتراض بوجه من الوجوه وهذا هو الذي يقوله اصحابنا ان علة حسن التكليف هي الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله واعلم انه تعالى لما حرم الصيد على المحرم في الاية الأولى اكد ذلك بان نهى في هذه الاية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله واعلم ان الشعائر جمع والاكثرون على انها جمع شعيرة وقال ابن فارس واحدها شعارة والشعيرة فعيلة بمعنى مفعلة والمشعرة بمعنى المعلمة والاشعار الاعلام وكل شيء اعلم فقد اشعر وكل شيء جعل علما على شيء واعلم بعلامة جاز ان يسمى شعيرة فالهدي الذي يهدى الى مكة يسمى شعائر لانها معلمة بعلامات دالة على كونها هديا واختلف المفسرون في المراد بشعائر الله وفيه قولان الاول قوله لا تحلوا شعائر الله اي لا تحلوا شيئا من شعائر الله وفرائضه التي حدها لعباده واوجبها عليهم وعلى هذا القول فشعائر الله عامة في جميع تكاليفه غير مخصوص بشيء معين ويقرب منه قول الحسن شعائر الله دين الله والثاني ان المراد منه شيء خاص من التكاليف وعلى هذا القول ذكروا وجوها الاول المراد لا تحلوا ما حرم الله عليكم في حال احرامكم من الصيد والثاني قال ابن عباس ان المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر وينحرون فاراد المسلمون ان يغيروا عليهم فانزل الله لا تحلوا شعائر الله الثالث قال الفراء كانت عامة العرب لا يرون الصفا والمروة من شعائر الله ولا يطوفون بها فانزل الله تعالى لا تستحلوا ترك شيء من مناسك الحج واتوا بجميعها على سبيل الكمال والتمام الرابع قال بعضهم الشعائر هي الهدايا تطعن في سنامها وتقلد ليعلم انها هدي وهو قول ابي عبيدة قال ويدل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وهذا عندي ضعيف لانه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدي والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه ثم قال تعالى ولا الشهر الحرام ولا الهدي اي لا تحلوا الشهر الحرام بالقتال فيه واعلم ان الشهر الحرام هو الشهر الذي كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم فقيل هي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب فقوله تعالى ولا الشهر الحرام يجوز ان يكون اشارة الى جميع هذه الاشهر كما يطلق اسم الواحد على الجنس ويجوز ان يكون المراد به رجب لانه اكمل هذه الاشهر الاربعة في هذه الصفة ثم قال ولا الهدي ولا القلائد قال الواحدي الهدي ما اهدي الى بيت الله من ناقة او بقرة او شاة واحدها هدية بتسكين الدال ويقال ايضا هدية وجمعها هدي قال الشاعر حلفت برب مكة والمصلى واعناق الهدي مقلدات ونظيره هذه الاية قوله تعالى هديا بالغ الكعبة وقوله والهدي معكوفا ان يبلغ محله ثم قال تعالى ولا القلائد والقلائد جمع قلادة وهي التي تشد على عنق البعير وغيره وهي مشهورة وفي التفسير وجوه الاول ان المراد منه الهدي ذوات القلائد وعطفت على الهدي مبالغة في التوصية بها لانها اشرف الهدي كقوله وجبريل وميكال كانه قيل والقلائد منها خصوصا الثاني انه نهى عن التعرض لقلائد الهدي مبالغة في النهي عن التعرض للهدي على معنى ولا تحلوا قلائدها فضلا عن ان تحلوها كما قال ولا يبدين زينتهن فنهى عن ابداء الزينة مبالغة في النهي عن ابداء مواضعها الثالث قال بعضهم كانت العرب في الجاهلية مواظبين على المحاربة الا في الاشهر الحرم فمن وجد في غير هذه الاشهر اصيب الا اذا كان مشعرا بان تقلد بعيره او نفسه بشيء من لحاء شجر الحرم فلا يتعرض له فنهى الله المسلمين عن هذا ثم قال تعالى ولا آمين البيت الحرام اي ولا تحلوا قوما قاصدين المسجد الحرام وقرأ عبد الله ولا آمي البيت الحرام على الاضافة ثم قال تعالى يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وفيه مسائل المسئلة الأولى قيل الابتغاء المسئلة الثانية في تفسير الفضل والرضوان وجهان الاول يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة المباحة لهم في حجهم كقوله ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم قالوا نزلت في تجارتهم ايام الموسم والمعنى لا تمنعوهم فانما قصدوا البيت لاصلاح معاشهم ومعادهم فابتغاء الفضل للدنيا وابتغاء

الرضوان للآخرة قال اهل العلم ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وان كانوا لا ينالون ذلك فلا يبعد ان يحصل لهم بسبب هذا القصد نوع من الحرمة الوجه الثاني ان المراد بفضل الله الثواب وبالرضوان ان يرضى الله عنهم وذلك لان الكافر وان كانوا لا ينالوا الفضل والرضوان لكنه يظن ان يفعله طالبا لهما فيجوز ان يوصف بذلك بناء على ظنه قال تعالى وانظر الى الهك وقال ذق انك انت العزيز الكريم المسئلة الثالثة اختلف الناس فقال قوم هذه الاية منسوخة لان قوله لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تعالى ولا آمين البيت الحرام يقتضي حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهذا قول كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وقال الشعبي لم ينسخ من سورة المائدة الا هذه الاية وقال قوم آخرون من المفسرين هذه الاية غير منسوخة وهؤلاء لهم طريقان الاول انه تعالى امرنا في هذه الاية ان لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين وحرم علينا اخذ الهدي من المهدين اذا كانوا مسلمين والدليل عليه اول الاية وآخرها اما اول الآية فهو قوله لا تحلوا شعائر الله وشعائر الله انما يليق بنسك المسلمين لا بنسك الكفار واما آخر الاية فهو قوله يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وهذا انما يليق بالمسلم لا بالكافر الثاني قال ابو مسلم الاصفهاني المراد بالاية الكفار الذين كانوا في عهد النبي عليه السلام فلما زال العهد بسورة براءة زال الحظر ولزم المراد بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال تعالى واذا حللتم فاصطادوا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرئ واذا احللتم يقال حل المحرم واحل وقرئ بكسر الفاء قيل هو بدل من كسر الهمزة عند الابتداء المسئلة الثانية هذه الآية متعلقة بقوله غير محلي الصيد وانتم حرم يعني لما كان المانع من حل الاصطياد هو الاحرام فلما زال الاحرام وجب ان يزول المانع المسئلة الثالثة ظاهر الامر وان كان للوجوب الا انه لا يفيد ههنا الا الاباحة فكذا في قوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض ونظيره قول القائل لا تدخلن هذه الدار حتى تؤدي ثمنها واذا اديت فادخلها اي فاذا اديت فابيح لك دخولها وحاصل الكلام انا عرفنا ان الامر ههنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل ثم قال تعالى ولا يجرمنكم شنآن قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال القفال هذا معطوف على قوله لا تحلوا شعائر الله الى قوله ولا آمين البيت الحرام يعني ولا تحملنكم عداوتكم لقوم من اجل انهم صدوكم عن المسجد الحرام على ان تعتدوا وتمنعوهم عن المسجد الحرام فان الباطل لا يجوز ان يقتدى به وليس للناس ان يعين بعضهم بعضا على ما فيه البر والتقوى فهذا هو الحق من الآية المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف جرم يجري مجرى كسب في تعديه تارة الى مفعول واحد وتارة الى اثنين تقول جرم ذنبا نحو كسبه وجرمته ذنبا اي كسبته اياه ويقال اجرمته ذنبا على نقل المتعدي الى مفعول بالهمزة الى المفعولين كقولهم اكسبته ذنبا وعليه قراءة عبد الله ولا يجرمنكم بضم الياء واول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين والثاني ان تعتدوا والمعنى ولا يكسبنكم بغض قوم لان صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه المسئلة الثالثة الشنآن البغض يقال شنأت الرجل اشنأه شنأ وشناءة ومشناة ومشنأ وشنآنا بفتح الشين وكسرها ويقال رجل شنآن وامرأة شنآنة مصروفان ويقال شنآن بغير صرف وفعلان قد جاء وصفا وقد جاء مصدرا المسئلة الرابعة قرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم واسمعيل عن نافع بجزم النون الاولى والباقون بالفتح قالوا والفتح اجود لكثرة نظائره في المصادر كالضربان والسيلان والغليان والغشيان واما بالسكون فقد جاء في الاكثر وصفا قال الواحدي ومما جاء مصدرا قولهم لويته حقه ليانا وشنآن في قول ابي عبيدة وانشد للاحوص وان عاب فيه ذو الشنان وفندا وقوله ذو الشنان على التخفيف كقولك في ظمآن وملآن ظمان وملان بحذف الهمزة والقاء حركتها الى ما قبلها المسئلة الخامسة قرأ ابن كثير وابو عمرو ان صدوكم بكسر الالف على الشرط والجزاء والباقون بفتح الالف يعني لان صدوكم كما قال محمد بن جرير الطبري وهذه القراءة هي الاختيار لان معنى صدهم اياهم عن المسجد الحرام منع اهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يوم الحديبية عن العمرة وهذه السورة نزلت بعد الحديبية فكان هذا الصد متقدما لا محالة على نزول هذه الآية ثم قال تعالى واتقوا الله ان الله شديد العقاب والمراد منه التهديد والوعيد يعني اتقوا الله ولا تستحلوا شيئا من محارمه ان الله شديد العقاب لا يطيق احد عقابه قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية الى قوله بالازلام اعلم انه تعالى قال في اول السورة احلت لكم بهيمة الانعام ثم ذكر ان فيها استثناء يتلى عليكم ههنا ذكر الله تعالى تلك الصور المستثناة عن ذلك العموم وهي احد عشر نوعا الاول الميتة وكانوا يقولون انكم تاكلون ما قتلتم ولا تاكلون ما قتل الله واعلم ان تحريم الميتة موافق لما في العقول لان الدم جوهر لطيف جدا فاذا مات الحيوان حتف انفه احتبس الدم في عروقه وتعفن وفسد وحصل من اكله مضار عظيمة حرم ذلك عليهم الثاني الدم قال صاحب الكشاف كانوا يملأون الصاع من الدم ويشوونه ويطعمون الضيف والله تعالى حرم ذلك عليهم الثالث لحم الخنزير قال اهل العلم الغذاء يصير جزءا من جوهر المتغذي ولا بد ان يحصل للمتغذي اخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلا في الغذاء والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة عظيمة في المشتهيات فحرم اكله على الانسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية واما الشاة فانها حيوان في غاية السلامة فكانها ذات عارية عن جميع الاخلاق فلذلك لا يحصل للانسان بسبب اكل لحمها كيفية اجنبية عن احوال الانسان الرابع ما اهل لغير الله به والاهلال رفع الصوت ومنه يقال اهل فلان بالحج اذا لبى ومنه استهل الصبي وهو صراخه اذا ولد وكانوا يقولون عند الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله تعالى ذلك والخامس المنخنقة يقال خنقه فاختنق والخنق والاختناق انعصار الحلق واعلم ان المنخنقة على وجوه منها ان اهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت اكلوها ومنها ما يختنق بحبل الصائد ومنها ما يدخل راسه بين عودين في شجرة فيختنق فيموت وبالجملة فباي وجه اختنقت فهي حرام واعلم ان هذه المنخنقة من جنس الميتة لانها لما ماتت وما سال دمها كانت كالميت حتف انفه والسادسة الموقوذة وهي التي ضربت الى ان ماتت يقال وقذها واوقذها اذا ضربها الى ان ماتت ويدخل في الموقوذة ما رمي بالبندق فمات وهي ايضا في معنى الميتة وفي معنى المنخنقة فانها ماتت ولم يسل دمها السابع المتردية والمتردي هو الواقع في الردى وهو الهلاك قال تعالى وما يغني عنه ماله اذا تردى اي وقع في النار ويقال فلان تردى من السطح فالمتردية هي التي تسقط من جبل

او موضع

او موضع مشرف فيموت وهذا ايضا من الميتة لانها ماتت وما سال دمها واذا اصابه سهم وهو في الجبل فسقط على الارض فانه يحرم اكله لانه لا يعلم انه مات بالتردي او بالسهم الثامن النطيحة وهي المنطوحة الى ان ماتت وذلك مثل شاتين تناطحتا الى ان ماتا او ماتت احديهما وهذا ايضا داخل في الميتة لانها ماتت من غير سيلان الدم واعلم ان دخول الهاء في هذه الكلمات الاربع اعني المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة انما كان لانها صفات لموصوف مؤنث وهي الشاة كانه قيل حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة وخصت الشاة لانها من اعم ما ياكله الناس والكلام يخرج على الاعم الاغلب ويكون المراد هو الكل فان قيل لم اثبتت الهاء في النطيحة مع انها كانت في الاصل منطوحة فعدل بها الى النطيحة وفي مثل هذا الموضع يكون الهاء محذوفة كقولهم كف خضيب ولحية دهين وعين كحيل قلنا انما تحذف الهاء من الفعيلة اذا كانت صفة لموصوف منطوق به فاذا لم يذكر الموصوف وذكر الصفة وضعتها موضع الموصوف فتقول رايت قتيلة بني فلان بالهاء لانك لو لم تدخل الهاء لم يعرف ارجل هو او امرأة فعلى هذا انما دخلت الهاء في النطيحة لانها صفة لمؤنث غير مذكور وهو الشاة التاسع قوله وما اكل السبع الا ما ذكيتم وفيه مسائل المسئلة الاولى السبع اسم يقع على ما له ناب ويعدو على الانسان والدواب ويفترس منها مثل الاسد وما دونه ويجوز التخفيف في سبع وسبعة وفي رواية عن ابي عمرو والسبع بسكون الباء وروي عن ابن عباس وما اكيل السبع المسئلة الثانية قال قتادة كان اهل الجاهلية اذا جرح السبع شاة فقتلها واكل بعضها اكلوا ما بقي فحرم الله ذلك وفي الاية محذوف تقديره وما اكل منه السبع فقد قتله لا حكم له وانما الحكم للباقي المسئلة الثالثة اصل الذكاء في اللغة تمام الشيء ومنه الذكاء في الفهم وهو تمامه ومنه الذكاء في السن وقيل جري المذكيات غلاب اي جري المسان التي قد اسنت وبلغت تمام السن وهو النهاية في الشباب فاذا نقص عن ذلك او زاد فلا يقال له الذكاء في السن ويقال ذكيت النار اذا اتممت اشتعالها واذا عرفت هذا الاصل فنقول في قوله الا ما ذكيتم اقوال الاول انه استثناء متصل من جميع ما تقدم من قوله والمنخنقة الى قوله وما اكل السبع وهو قول علي وابن عباس والحسن وقتادة فقوله الا ما ذكيتم يعني ان ادركته وبه عين تطرف او ذنب يتحرك او رجل تركض فاذبح فهو حلال فانه لولا بقاء الحيوة فيه لما حصلت هذه الاحوال فلما وجدتها مع هذه الاحوال دل على ان الحيوة بتمامها حاصلة فيه القول الثاني ان هذا الاستثناء مختص بقوله وما اكل السبع القول الثالث انه استثناء منقطع كانه قيل لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال القول الرابع انه استثناء من التحريم لا من المحرمات يعني حرم عليكم ما مضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا ايضا العاشر من المحرمات المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وما ذبح على النصب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى النصب يحتمل ان يكون جمعا وان يكون واحدا فان قلنا انه جمع ففي واحده ثلاثة اوجه الاول ان واحده نصاب فقولنا نصاب ونصب كقولنا حمار وحمر الثاني ان واحده النصب فقولنا نصب ونصب كقولنا سقف وسقف ورهن ورهن وهو قول ابن الانباري الثالث ان واحده النصيبة قال الليث النصب جمع النصيبة وهي علامة تنصب للقوم اما ان قلنا ان النصب واحد فجمعه انصاب فقولنا نصب وانصاب كقولنا طنب واطناب قال الازهري وقد جعل الاعشى النصب واحدا فقال وذا النصب المنصوب لا تنسكنه لعاقبة والله ربك فاعبدا المسئلة الثانية من الناس من قال النصب هي الاوثان وهذا بعيد لان هذا معطوف على قوله وما اهل لغير الله به وذلك هو الذبح على اسم الاوثان ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وقال ابن جريج النصب ليست باصنام فان الاصنام احجار مصورة منقوشة وهذه النصب احجار كانوا ينصبونها حول الكعبة وكانوا يذبحون عندها للاصنام وكانوا يلطخونها بتلك الدماء ويضعون اللحوم عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان اهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم فنحن احق ان نعظمه فكان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكره فانزل الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها فاعلم ان ما في قوله وما ذبح على النصب في محل الرفع لانه عطف على قوله حرمت عليكم الميتة الى قوله وما اكل السبع واعلم ان ما في قوله وما ذبح على النصب فيه وجهان الاول وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب الثاني وما ذبح للنصب واللام وعلى يتعاقبان قال تعالى فسلام لك من اصحاب اليمين اي فسلام عليك منهم وقال وان اسأتم فلها اي فعليها النوع الحادي عشر قوله تعالى وان تستقسموا بالازلام قال القفال ذكر هذا في جملة المطاعم لانه مما ابدعه اهل الجاهلية وكان موافقا لما كانوا فعلوه في المطاعم وذلك ان الذبح على النصب انما كان يقع عند البيت وكذا الاستقسام بالازلام كانوا يوقعونه عند البيت اذا كانوا هناك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في الاية قولان الاول كان احدهم اذا اراد سفرا او غزوا او تجارة او نكاحا او امرا اخر من معاظم الامور ضرب بالقداح وكانوا قد كتبوا على بعضها امرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي وتركوا بعضها خاليا عن الكتابة فان خرج الامر اقدم على الفعل وان خرج النهي امسك وان خرج الغفل اعاد العمل مرة اخرى فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة الخير والشر بواسطة ضرب القداح القول الثاني قال المؤرخون وكثير من اهل اللغة الاستقسام هنا هو الميسر المنهي عنه والازلام قداح الميسر والقول الاول اختيار الجمهور المسئلة الثانية الازلام القداح واحدها زلم ذكره الاخفش وانما سميت القداح بالازلام لانها زلمت اي سويت ويقال رجل مزلم وامرأة مزلمة اذا كان خفيفا قليل العلائق ويقال قدح مزلم وزليم اذا ظرف واجيد قده وصنعته وما احسن ما زلم سهمه اي سواه ويقال لقوائم البقر ازلام شبهت بالقداح للطافتها ثم قال تعالى ذلكم فسق وفيه وجهان الاول ان يكون ذلك اشارة الى الاستقسام بالازلام فقط ومقتصرا عليه الثاني ان يكون اشارة الى جميع ما تقدم ذكره من التحليل والتحريم فمن خالف فيه رادا على الله فقد كفر فان قيل على القول الاول لم صار الاستقسام بالازلام فسقا اليس انه عليه السلام كان يحب الفال وهذا ايضا من جملة الفال فلم صار فسقا قلنا قال الواحدي انما حرم ذلك لانه طلب لمعرفة الغيب وذلك حرام لقوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وروى ابو الدرداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من تكهن او استقسم او تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى في الجنة يوم القيمة ولقائل ان يقول ان كان طلبه الظن بناء على الامارات المتعارفة طلبا لمعرفة الغيب لزم ان يكون علم التعبير غيبا فيكون كفرا لانه طلب للغيب ويلزم ان يكون التمسك بالفال كفرا لانه طلب للغيب وينبغي ان يكون اصحاب الكرامات المدعون للالهامات كفارا ومعلوم ان كل ذلك باطل وايضا فالايات انما وردت في العلم والمستقسم بالازلام يسلم انه لا يستفيد من ذلك علما وانما يستفيد منه ظنا ضعيفا فلم يكن ذلك داخلا تحت هذه الايات

وقال آخرون انهم كانوا يجعلون تلك الازلام عند الاصنام ويعتقدون ان ما يخرج من الامر والنهي على تلك الازلام فبارشاد الاصنام واعانتهم فلهذا السبب كان ذلك فسقا وكفرا وهذا القول عندي اولى واقرب قوله تعالى اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اعلم انه تعالى لما عدد فيما مضى ما حرمه من بهيمة الانعام وما احله منها ختم الكلام فيها بقوله ذلكم فسق والغرض تحذير المكلفين عن مثل تلك الاعمال ثم حرضهم على التمسك بما شرع لهم باكمل ما يكون فقال اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم اي فلا تخافوا المشركين في خلافكم اياهم في الشرايع والاديان فاني انعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم وحصل لهم اليأس من ان يكونوا قاهرين لكم مستولين عليكم فاذا صار الامر كذلك فيجب عليكم ان لا تلتفتوا اليهم وان تقبلوا على طاعة الله والعمل بشرايعه وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول انه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال انهم ما يئسوا قبله بيوم او يومين وانما هو كلام خارج على عادة اهل اللسان معناه انه لا حاجة بكم الآن الى مداهنة هؤلاء الكفار لانكم الآن صرتم بحيث لا يطمع احد من اعدائكم في توهين اموركم ونظيره قولك بالامس كنت شابا واليوم قد صرت شيخا ولا تريد بالامس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم يومك الذي انت فيه القول الثاني ان المراد به يوم نزول هذه الاية وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع سنة عشر والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفات على ناقته العضباء المسئلة الثانية قوله يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول يئسوا من ان يحللوا هذه الخبائث بعد ان جعلها الله محرمة والثاني يئسوا من ان يغلبوكم على دينكم وذلك لانه تعالى كان قد وعد باعلاء هذا الدين على كل الاديان وهو قوله تعالى ليظهره على الدين كله فحقق تلك النصرة وازال الخوف بالكلية وجعل الكفار مغلوبين بعد ان كانوا غالبين ومقهورين بعد ان كانوا قاهرين وهذا القول اولى المسئلة الثالثة قال قوم الاية دالة على ان التقية جائزة عند الخوف قالوا لانه تعالى امرهم باظهار هذه الشرايع واظهار العمل بها وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار وهذا يدل على ان عند قيام الخوف يجوز تركها ثم قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا وفيه مسائل المسئلة الاولى في الاية سؤال وهو ان قوله اليوم اكملت لكم دينكم يقتضي ان الدين كان ناقصا قبل ذلك وذلك يوجب ان الدين الذي كان محمد صلى الله عليه وسلم مواظبا عليه اكثر عمره كان ناقصا وانه انما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدة قليلة واعلم ان المفسرين لاجل الاحتراز عن هذا الاشكال ذكروا وجوها الاول ان المراد من قوله اكملت لكم دينكم هو ازالة الخوف عنهم واظهار القدرة لهم على اعدائهم وهذا كما يقول الملك عند ما يستولي على عدوه ويقهره قهرا كليا اليوم كمل ملكنا وهذا الجواب ضعيف لان ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا فينبغي ان يقول ان دين محمد عليه السلام كان قبل ذلك ناقصا الثاني ان المراد اني اكملت لكم ما تحتاجون اليه في تكاليفكم من تعليم الحلال والحرام وهذا ايضا ضعيف لانه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجون اليه من الشرايع كان ذلك تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز الثالث هو الذي ذكره القفال وهو المختار ان الدين ما كان ناقصا البتة بل كان ابدا كاملا يعني كانت الشرايع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في ذلك الوقت الا انه تعالى كان عالما في اول وقت المبعث بان ما هو في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا مصلحة فيه فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم واما في آخر زمان البعث فانزل شريعة كاملة وحكم ببقائها الى يوم القيمة فالشرع ابدا كان كاملا الا ان الاول كمال الى زمان مخصوص والثاني كمال الى يوم القيمة فلاجل هذا المعنى قال اليوم اكملت لكم دينكم المسئلة الثانية قال نفاة القياس دلت الاية على ان القياس باطل وذلك لان الاية دلت على انه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقايع اذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا واذا حصل النص في جميع الوقايع فالقياس ان كان على وفق ذلك النص كان عبثا وان كان على خلافه كان باطلا اجاب مثبتو القياس بان المراد باكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقايع بعضها بالنص وبعضها بان بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس فانه تعالى لما جعل الوقايع قسمين احدهما الذي نص على احكامها والقسم الثاني انواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الاول ثم انه تعالى امر بالقياس وتعبد به المكلفين كان ذلك في الحقيقة بيانا لكل الاحكام واذا كان كذلك كان ذلك اكمالا للدين قال نفاة القياس الطرق المقتضية لالحاق غير المنصوص بالمنصوص اما ان تكون دلائل قاطعة او غير قاطعة فان كان القسم الاول فلا نزاع في صحته فانا نسلم ان قياس الشيء على المقدمات اليقينية حجة الا ان مثل هذا القياس يكون المصيب فيه واحدا والمخالف يكون مستحقا للعذاب وينقض قضاء القاضي فيه وانتم لا تقولون بذلك وان كان الحق هو القسم الثاني كان ذلك تمكينا لكل احد ان يحكم بما غلب على ظنه من غير ان يعلم انه هل هو دين الله ام لا وهل هو الحكم الذي حكم به الله ام لا ومعلوم ان مثل هذا لا يكون اكمالا للدين بل يكون ذلك القاء للخلق في ورطة الظنون والخيالات قال مثبتو القياس اذا كان تكليف كل مجتهد ان يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك اكمالا للدين ويكون كل مكلف قاطعا انه عامل بحكم الله فزال السؤال المسئلة الثالثة قال اصحابنا هذه الاية دالة على بطلان قول الرافضة وذلك لانه تعالى بين ان الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين واكد ذلك بقوله فلا تخشوهم واخشون فلو كانت امامة علي بن ابي طالب كرم الله وجهه منصوصا عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله نصا واجب الطاعة لمن اراد اخفاءه وتغييره آيسا من ذلك بمقتضى هذه الاية فكان يلزم ان لا يقدر احد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغييره واخفائه ولما لم يكن الامر كذلك بل لم يجر لهذا النص ذكر ولا ظهر منه اثر ولا خبر علمنا ان ادعاء هذا النص كذب وان علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ما كان منصوصا عليه بالامامة المسئلة الرابعة قال اصحاب الآثار انه لما نزلت هذه الاية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعدها الا احدا وثمانين يوما او اثنين وثمانين يوما ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة وكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته وذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا ومما يؤكد ذلك ما روي انه صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الاية على الصحابة فرحوا جدا واظهروا السرور العظيم الا ابا بكر رضي الله عنه فانه بكى فسئل عنه فقال هذه الاية تدل على قرب زمان وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم

ومرج

تعبد المكلفين به نسخه

لما كان

فانه ليس بعد الكمال الا الزوال فكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق حيث وقف من هذه الاية على سر لم يقف عليه غيره المسئلة الخامسة قال اصحابنا دلالة الاية على ان الدين لا يكمل الا بخلق الله تعالى وايجاده والدليل عليه انه اضاف اكمال الدين الى نفسه فقال اليوم اكملت لكم دينكم ولم يكن اكمال الدين منه الا واصله منه ايضا واعلم انا سواء قلنا الدين عبارة عن العمل او قلنا انه عبارة عن المعرفة او قلنا انه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فالاستدلال ظاهر واما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على اكمال بيان الدين واظهار شرايعه ولا شك ان الذي ذكروه عدول عن الحقيقة الى المجاز ثم قال تعالى واتممت عليكم نعمتي والمعنى اتممت عليكم نعمتي باكمال امر الدين والشريعة كانه قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي بسبب ذلك الاكمال لانه لا نعمة اتم من نعمة الاسلام واعلم ان هذه الاية ايضا دالة على ان خالق الايمان هو الله تعالى وذلك لانا نقول الدين الذي هو الاسلام نعمة وكل نعمة فمن الله فيلزم ان يكون دين الاسلام من الله وانما قلنا ان الاسلام نعمة لوجهين الاول الكلمة المشهورة على لسان الامة وهي قوله الحمد لله على نعمة الاسلام الوجه الثاني انه تعالى قال في هذه الاية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ذكر لفظ النعمة مبهمة والظاهر ان المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد باتمام النعمة جعلهم قاهرين لاعدائهم او المراد جعل هذا الشرع لا يتطرق بحيث اليه نسخ قلنا اما الاول فقد عرف بقوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فحمل هذه الاية عليه ايضا يكون تكريرا واما الثاني فلان ابقاء هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب ان يكون اصل هذا الدين نعمة لا محالة فثبت ان دين الاسلام نعمة واذا ثبت هذا فنقول كل نعمة فهي من الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بان دين الاسلام انما حصل بتخليق الله وتكوينه وايجاده وبالله التوفيق ثم قال تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا والمعنى ان هذا هو الدين المرضي عند الله تعالى ويؤكده قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ثم قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم وهذا من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله تعالى يعني انها وان كانت محرمة الا انها تحل في حالة الاضطرار وقوله ذلكم فسق الى ههنا اعتراض وقع في البين والغرض منه تاكيد ما ذكر من معنى التحريم فان تحريم هذه الخبائث من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام الذي هو الدين المرضي عند الله تعالى ومعنى اضطر اصيب بالضر الذي لا يمكنه الامتناع معه من الميتة والمخمصة المجاعة قال اهل اللغة الخمص والمخمصة خلو البطن من الطعام عند الجوع واصله من الخمص الذي هو ضمور البطن يقال رجل خميص وخمصان وامراة خميصة وخمصانة والجمع خمايص وخمصانات وقوله غير متجانف لاثم اي غير متعمد واصله في اللغة من الجنف الذي هو الميل قوله تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما اي ميلا فقوله غير متجانف اي غير مائل وغير منحرف ويجوز ان ينتصب غير بمحذوف مقدر على معنى فيتناول غير متجانف ويجوز ان ينتصب بقوله اضطر ويكون المراد متاخرا على معنى فمن اضطر غير متجانف لاثم فيتناول غير متجانف لاثم فان الله غفور المقدم رحيم ومعنى الاثم ههنا في قول اهل العراق ان ياكل فوق الشبع تلذذا وفي قول اهل الحجاز ان يكون عاصيا بسفره وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة في تفسير سورة البقرة في قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد وقوله فان الله غفور رحيم يعني يغفر لهم ما اكل المحرم عند ما اضطر الى اكله ورحيم بعباده بحيث احل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم الى اكله قوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وهذا ايضا متصل بما تقدم في ذكر المطعم والماكل وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف في السؤال معنى القول فلذلك وقع بعده ماذا احل لهم كانه قيل يقولون ماذا احل لهم وانما لم يقل ماذا احل لنا حكاية لما قالوه واعلم ان هذا ضعيف لانه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا احل لهم ومعلوم ان هذا باطل لانهم لا يقولون ذلك بل انما يقولون ماذا احل لنا بل الصحيح ان هذا ليس حكاية لكلامهم بعبارتهم بل هو بيان لكيفية الواقعة المسئلة الثانية قال الواحدي ماذا ان جعلته اسما واحدا فهو رفع بالابتداء وخبره احل وان شئت جعلت ما وحدها اسما ويكون خبرها ذا واحل من صلة ذا لانه بمعنى ما الذي احل لهم المسئلة الثالثة ان العرب كانوا في الجاهلية يحرمون اشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة الا انهم كانوا يحرمون اكلها لشبهات ضعيفة فذكر تعالى ان كل ما يستطاب فهو حلال واكد هذه الاية بقوله قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم ان الطيب في اللغة هو المستلذ والحلال الماذون فيه ايضا يسمى طيبا تشبيها بما هو مستلذ لانهما اجتمعا في انتفاء المضرة ولا يمكن ان يكون المراد بالطيبات ههنا المحللات والا صار تقدير الاية قل احل لكم المحللات ومعلوم ان هذا ركيك فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى فصار التقدير في الاية قل احل لكم ما يستلذ ويشتهى ثم اعلم ان العبرة في الاستلذاذ والاستطابة باهل المروة والاخلاق الجميلة فان اهل البادية يستطيبون اكل جميع الحيوانات ويتاكد دلالة هذه الايات بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فهذا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الارض الا انه ادخل التخصيص في ذلك العموم فقال ويحرم عليهم الخبائث ونص في هذه الايات الكثيرة على اباحة المستلذات والطيبات فصار هذا اصلا كبيرا وقانونا مرجوعا اليه في معرفة ما يحل ويحرم من الاطعمة منها ان لحم الخيل مباح عند الشافعي وقال ابو حنيفة ليس بمباح حجة الشافعي انه مستلذ مستطاب والعلم به ضروري واذا كان كذلك وجب ان يكون حلالا لقوله تعالى احل لكم الطيبات ومنها ان متروك التسمية عند الشافعي مباح وعند ابي حنيفة حرام وحجة الشافعي انه مستطاب مستلذ فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات ويدل على صحة قول الشافعي ايضا في هاتين المسئلتين قوله تعالى الا ما ذكيتم وما ذبح استثنى المذكاة ثم فسر الذكاة بقطع ما بين اللبة والصدر وقد حصل ذلك في الخيل فوجب ان يكون مذكا فوجب ان يحل لعموم قوله الا ما ذكيتم واما في متروك التسمية فالذكاة حاصلة ايضا لانا اجمعنا على انه لو ترك التسمية ناسيا فهي مذكاة وذلك يدل على ان ذكر الله باللسان ليس جزءا من ماهية الذكاة واذا كان الامر كذلك كان الاتيان بالذكاة بدون الاتيان بالتسمية ممكنا فنحن نتكلم فيما اذا وجد ذلك فاذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله الا ما ذكيتم ومنها ان لحم الحمر الاهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسي وقد احتجا بهاتين الايتين الا انا نعتمد في تحريم ذلك على ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر ثم قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين

تعلمونهن مما علمكم الله، فيه مسائل **المسئلة الأولى** في هذه الآية قولان الاول ان فيها اضمارا والتقدير احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح مكلبين فحذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه وهو قوله فكلوا مما امسكن عليكم الثاني ان يقال ان قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين ابتداء كلام وخبره هو قوله فكلوا مما امسكن عليكم وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف واضمار **المسئلة الثانية** في الجوارح قولان الاول انها الكواسب من الطيور والسباع واحدها جارحة سميت جوارح لانها كواسب من جرح واجترح اذا اكتسب قال تعالى والذين اجترحوا السيئات اى اكتسبوا وقال ويعلم ما جرحتم بالنهار اى ما كسبتم الثاني ان الجوارح هي التي تجرح وقالوا ان ما اخذ من الصيد ولم يسل منه دم فهو حرام **المسئلة الثالثة** نقل عن ابن عمر والضحاك والسدي ان ما صاده غير الكلاب فلم تدرك ذكاته لم يجز اكله وتمسكوا بقوله تعالى مكلبين قالوا لان التخصيص يدل على كون هذا الحكم مخصوصا به وزعم الجمهور ان قوله وما علمتم من الجوارح يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به كالفهد والسباع من الطيور مثل الشاهين والباشق والعقاب قال الليث سئل مجاهد عن الصقر والبازي والعقاب وما يصطاد به من السباع فقال هذه كلها جوارح واجابوا عن التمسك بقوله تعالى مكلبين من وجوه الاول ان المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها ان تصطاد لصاحبها وانما اشتق هذا الاسم من الكلب لان التأديب اكثر ما يكون في الكلاب فاشتق منه هذا اللفظ لكثرته في جنسه الثاني ان كل سبع فهو يسمى كلبا ومنه قوله عليه الصلوة والسلام اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد الثالث انه مأخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة يقال فلان كلب بكذا اذا كان حريصا عليه والرابع هب ان المذكور في هذه الآية اباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره بدليل ان الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة جائز وهو غير مذكور في الآية **المسئلة الرابعة** دلت الآية على ان الاصطياد بالجوارح انما يحل اذا كانت الجوارح معلمة لانه تعالى قال وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله وقال عليه السلام لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل قال الشافعي والكلب لا يصير معلما الا عند امور وهي اذا اشلي استشلى واذا اخذ حبس ولا يأكل واذا دعاه اجابه واذا اراده لم يفر منه فاذا فعل ذلك مرات فهو معلم ولم يذكر رضي الله عنه فيه حدا معينا بل قال انه متى غلب على الظن انه معلم حكم به قال لان الاسم اذا لم يكن معلوما من النص والاجماع وجب الرجوع فيه الى العرف وهو قول ابي حنيفة في اظهر الروايات وقال الحسن البصري يصير معلما بمرة واحدة وعن ابي حنيفة في رواية اخرى انه يصير معلما بتكرر ذلك مرتين وهو قول احمد وعن ابي يوسف ومحمد انه يصير معلما بثلاث مرات **المسئلة الخامسة** المكلب والمكلب الذي يعلم الكلاب الصيد فمكلب صاحب الكلب كمعلم صاحب التعليم ومؤدب صاحب التأديب قال صاحب الكشاف وقرئ مكلبين بالتخفيف وافعل وفعل يشتركان كثيرا **المسئلة السادسة** انتصاب مكلبين على الحال من علمتم فان قيل ما فائدة هذه الحال وقد استغنى عنها بعلمتم قلنا فائدتها ان يكون من يعلم الجوارح نحريرا في علمه مدربا فيه موصوفا بالتكليب وتعلمونهن حال ثانية او استيناف والمقصود منه المبالغة في اشتراط التعليم ثم قال تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وفيه مسئلتان **المسئلة الأولى** اعلم انه اذا كان الكلب معلما ثم صاد صيدا وجرحه وقتله وادركه الصائد ميتا فهو حلال وجرح الجارحة كالذبح وكذلك الحكم في سائر الجوارح المعلمة وكذا في السهم والرمح اما اذا صاده الكلب فجثم عليه وقتله بالفم من غير جرح فقال بعضهم لا يجوز اكله لانه ميتة وقال آخرون يحل لدخوله تحت قوله فكلوا مما امسكن عليكم هذا كله اذا لم يأكل منه فان اكل منه فقد اختلف فيه العلماء فعند ابن عباس وطاوس والشعبي وعطاء والسدي انه لا يحل وهو اظهر اقوال الشافعي قالوا لانه امسك الصيد على نفسه والآية دلت على انه انما يحل اذا امسكه على صاحبه ويدل عليه ايضا ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان ادركته ولم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه وان ادركته وقد قتل ولم يأكل فكل فقد امسك عليك وان وجدته قد اكل فلا تطعم منه شيئا فانما امسك على نفسه وقال سلمان الفارسي وسعد بن ابي وقاص وابن عمر وابو هريرة انه يحل وان اكل وهو القول الثاني للشافعي واختلفوا في البازي اذا اكل فقال قائلون انه لا فرق بينه وبين الكلب فاذا اكل شيئا من الصيد لم يؤكل ذلك الصيد وهو مروي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وقال سعيد بن جبير وابو حنيفة والمزني يؤكل ما بقي من جوارح الطير ولا يؤكل ما بقي من الكلب والفرق انه يمكن ان يؤدب الكلب على الاكل بالضرب ولا يمكن ان يؤدب البازي على الاكل **المسئلة الثانية** من في قوله مما امسكن عليكم فيه وجهان الاول انه صلة زائدة كقوله كلوا من ثمره اذا اثمر والثاني انه مفيد وعلى هذا التقدير فيه وجهان الاول ان الصيد كله لا يؤكل فان لحمه يؤكل اما عظمه ودمه وريشه فلا يؤكل الثاني ان المعنى كلوا مما ابقى لكم الجوارح بعد اكلها منه قالوا فالآية دالة على ان الكلب اذا اكل من الصيد كانت البقية حلالا قالوا وان اكله من الصيد لا يقدح في انه امسكه على صاحبه لان صفة الامساك هو ان يأخذ الصيد ولا يتركه حتى يذهب وهذا المعنى حاصل سواء اكل منه او لم يأكل منه ثم قال تعالى واذكروا اسم الله عليه وفيه اقوال الاول سم الله اذا ارسلت كلبك روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله عليه عائد الى ما علمتم من الجوارح اى سموا عليه عند ارساله القول الثاني الضمير عائد الى ما امسكن يعني سموا عليه اذا ادركتم ذكوته الثالث ان يكون الضمير عائدا الى الاكل يعني واذكروا اسم الله على الاكل روي انه عليه السلام قال لعمر بن ابي سلمة سم الله وكل مما يليك واعلم ان مذهب الشافعي ان متروك التسمية عمدا يحل اكله فان حملنا هذه الآية على الوجه الثالث فلا كلام وان حملناها على الاولين فالثاني كان المراد من الامر الندب توفيقا بينه وبين النصوص الدالة على حله وسنذكر هذه المسئلة ان شاء الله تعالى في تفسير قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ثم قال تعالى واتقوا الله ان الله سريع الحساب اى واحذروا مخالفة امره في تحليل ما احله وتحريم ما حرمه قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات اعلم انه تعالى اخبر في هذه الآية المتقدمة انه احل الطيبات وكان المقصود من ذكره الاخبار عن هذا الحكم ثم اعاد ذكره في هذه الآية والغرض من ذكره انه قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين انه كما اكمل الدين واتم النعمة في كل ما يتعلق بالدين فكذلك اتم النعمة في كل ما يتعلق بالدنيا ومنها احلال الطيبات فالغرض من الاعادة رعاية هذه النكتة ثم قال تعالى

النحرير العالم المتقن ص

وطعام

وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم، وفي المراد بالطعام ههنا وجوه ثلاثة الاول الذبائح يعني انه يحل لنا اكل ذبائح اهل الكتاب واما المجوس فقد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وعن علي رضي الله عنه انه استثنى نصارى بني تغلب وقال ليسوا على النصرانية ولم يأخذوا منها الا شرب الخمر وبه اخذ الشافعي وعن ابن عباس انه سئل عن ذبائح نصارى العرب فقال لا باس به وبه اخذ ابو حنيفة والوجه الثاني ان المراد هو الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه الى الذكوة وهو منقول عن بعض ائمة الزيدية والثالث ان المراد جميع المطعومات والاكثرون على القول الاول ورجحوا ذلك من وجوه الاول ان الذبائح هي التي تصير طعاما بفعل الذابح فحمل قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب على الذبائح اولى وثانيها ان ما سوى الذبائح فهي محللة قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد ان صارت لهم فلا يبقى لتخصيصها باهل الكتاب فائدة وثالثها ان ما قبل هذه الآية في بيان الصيد والذبائح فحمل هذه الآية على الذبائح اولى ثم قال تعالى وطعامكم حل لهم، اى ويحل لكم ان تطعموهم من طعامكم لانه لا يمتنع ان يحرم الله ان نطعمهم من ذبائحنا وايضا فالفائدة في ذكر ذلك ان اباحة المناكحة غير حاصلة في الجانبين واباحة الذبائح حاصلة في الجانبين لا جرم ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على التمييز بين النوعين ثم قال تعالى والمحصنات من المؤمنات، وفي المحصنات قولان الاول انهن الحرائر والثاني انهن العفائف وعلى التقدير الثاني يدخل فيه نكاح الامة والقول الاول اولى لوجوه احدها انه تعالى قال بعد هذه الآية اذا آتيتموهن اجورهن ومهر الامة لا يدفع اليها بل الى سيدها وثانيها انا بينا في تفسير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات ان نكاح الامة انما يحل بشرطين عدم طول الحرة وحصول الخوف من العنت وثالثها ان تخصيص العفائف بالحل يدل ظاهرا على تحريم نكاح الزانية وقد ثبت انه غير محرم اما لو حملنا المحصنات على الحرائر يلزم تحريم نكاح الامة ونحن نقول به على بعض التقديرات ورابعها انا بينا ان اشتقاق الاحصان من التحصن ووصف التحصن في حق الحرة اكثر منه ثبوتا في حق الامة لان الامة وان كانت عفيفة الا انها لا تخلو عن الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرة فثبت ان تفسير المحصنات بالحرائر اولى من تفسيرها بالعفائف ثم قال تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم، وفي الآية مسائل **المسئلة الأولى** ذهب اكثر الفقهاء الى انه يحل التزوج بالذمية من اليهود والنصارى وتمسكوا فيه بهذه الآية وكان ابن عمر لا يرى ذلك ويحتج بقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ويقول لا اعلم شركا اعظم من قولها ان ربها عيسى ومن قال بهذا القول اجابوا عن التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم بوجوه الاول ان المراد الذين آمنوا منهم فانه كان يحتمل ان يخطر ببال بعضهم ان اليهودية اذا آمنت فهل يجوز للمسلم ان يتزوج بها ام لا فبين تعالى بهذه الآية جواز ذلك والثاني روي عن عطاء انه قال انما رخص الله تعالى بالتزوج بالكتابية في ذلك الوقت لانه كان في المسلمات قلة واما الآن ففيهن الكثرة العظيمة فزالت الحاجة فلا جرم زالت الرخصة والثالث الآيات الدالة على وجوب المباعدة عن الكفار كقوله تعالى لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم ولان عند حصول الزوجية ربما قويت المحبة فيصير ذلك سببا لميل الزوج الى دينها وعند حدوث الولد فربما مال الولد الى دينها وكل ذلك القاء للنفس في الضرر من غير حاجة الرابع قوله تعالى في خاتمة هذه الآية ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين وهذا من اعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة فلو كان المراد بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه الآية عقيبها كالمناقض وهو غير جائز **المسئلة الثانية** ان قلنا المراد بالمحصنات الحرائر لم تدخل الامة الكتابية تحت الآية وان قلنا المراد العفائف دخلت وعلى هذا البحث وقع الخلاف بين الشافعي وابي حنيفة فقال الشافعي لا يجوز التزوج بالامة الكتابية قال انه اجتمع في حقها نوعان من النقصان الكفر والرق وعند ابي حنيفة يجوز وتمسك بهذه الآية بناء على ان المراد بالمحصنات العفائف وقد سبق الكلام فيه **المسئلة الثالثة** قال سعيد بن المسيب والحسن المحصنات من الذين اوتوا الكتاب يدخل فيه الذميات والحربيات فيجوز التزوج بكلهن واكثر الفقهاء على ان ذلك مخصوص بالذمية فقط وهو قول ابن عباس فانه قال من نساء اهل الكتاب من يحل لنا ومنهن من لا يحل وقرأ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية فمن اعطى الجزية حل ومن لم يعط لم يحل **المسئلة الرابعة** اتفقوا على ان المجوس قد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وروي عن ابن المسيب انه قال اذا كان المسلم مريضا فامر المجوسي ان يذكر اسم الله ويذبح فلا باس وقال ابو ثور وان امره بذلك في حال الصحة فلا باس **المسئلة الخامسة** قال كثير من الفقهاء انما يحل نكاح الكتابية التي دانت بالتوراة والانجيل قبل نزول القرآن والدليل عليه قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقوله من قبلكم يدل على ان من دان بالكتاب بعد نزول القرآن خرج من حكم الكتاب ثم قال تعالى اذا آتيتموهن اجورهن وتقييد التحليل باتيان الاجور يدل على تأكيد وجوبها وان من تزوج امرأة وعزم ان لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني وتسمية المهر بالاجر يدل على ان اقل الصداق لا يتقدر كما ان اقل الاجر في الاجارات لا يتقدر ثم قال تعالى محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان قال الشعبي الزنا ضربان السفاح وهو الزنا على سبيل الاعلان واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر والله تعالى حرمهما في هذه الآية واباح التمتع بالمرأة على جهة الاحصان وهو التزوج ثم قال تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وفيه مسائل **المسئلة الأولى** في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول ان المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكاليف والاحكام يعني ومن يكفر بشرائع الله وتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والآخرة والثاني قال القفال المعنى ان اهل الكتاب وان حصلت لهم في الدنيا فضيلة المناكحة واباحة الذبائح الا ان ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين في احوال الآخرة وفي الثواب والعقاب بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا ولم يصل الى شيء من السعادات في الآخرة البتة **المسئلة الثانية** قوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فيه اشكال وهو ان الكفر انما يكون بالله وبرسوله واما الايمان فهو صفة [illegible] اختلف المفسرون فيه على وجوه الاول قال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالايمان اي ومن يكفر بالله وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى رب الايمان ورب الشيء قد يسمى باسم ذلك الشيء والثاني قال الكلبي ومن

يكفر بالايمان اى بشهادة ان لا اله الا الله فجعل كلمة التوحيد ايمانا فان الايمان بها لما كان واجبا كان الايمان من لوازمها بحسب امر الشرع واطلاق اسم الشئ على لازمه مجاز مشهور الثالث قال قتادة ان ناسا من المسلمين قالوا كيف نتزوج نساءهم مع كونهم على غير ديننا فانزل الله تعالى هذه الاية اى ومن يكفر بما انزل فى القران فهو كذا وكذا فسمى القران ايمانا لانه هو المشتمل على بيان كل ما لا بد منه فى الايمان المسئلة الثالثة القائلون بالاحباط قالوا المراد بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله اى عقاب كفره يزيل ما كان حاصلا له من ثواب ايمانه والذين ينكرون القول بالاحباط قالوا معناه ان عمله الذى اتى به بعد ذلك الايمان فقد هلك وضاع فانه انما ياتى بتلك الاعمال بعد الايمان لاعتقاد انها خير من الايمان فاذا لم يكن الامر كذلك بل كان ضايعا باطلا كانت تلك الايمان باطلة فى انفسها هذا هو المراد من قوله فقد حبط عمله المسئلة الرابعة قوله وهو فى الاخرة من الخاسرين مشروط بشروط غير مذكور فى الاية وهو ان يموت على ذلك الكفر اذ لو تاب عن الكفر لم يكن فى الاخرة من الخاسرين والدليل على انه لا بد من هذا الشرط قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اعلم انه تعالى افتتح السورة بقوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وذلك لانه حصل بين الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية فقوله اوفوا بالعقود طلب منه تعالى من عباده ان يوفوا بعهد العبودية فكانه قيل الهنا العهد نوعان عهد الربوبية منك وعهد العبودية منا فانت اولى ان تقدم الوفاء بعهد الربوبية والاحسان فقال تعالى نعم انا اوفى اولا بعهد الربوبية والكرم ومعلوم ان منافع الدنيا محصورة فى نوعين لذات المطعم ولذات المنكح فاستقصى سبحانه فى بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح ولما كانت الحاجة الى المطعوم فوق الحاجة الى المنكوح لا جرم قدم بيان المطعوم على المنكوح وعند تمام هذا البيان كانه يقول قد وفيت بعهد الربوبية فيما يطلب فى الدنيا من المنافع واللذات فاشتغل انت فى الدنيا بالوفاء بعهد العبودية ولما كان اعظم الطاعات بعد الايمان الصلاة وكانت الصلوة لا تمكن اقامتها الا بالطهارة لا جرم بدأ تعالى بذكر شرائط الوضوء فقال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وفى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المراد بقوله اذا قمتم الى الصلوة ليس نفس القيام ويدل عليه وجهان الاول لو كان المراد ذلك لزم تاخير الوضوء عن الصلوة وانه بالاجماع باطل الثانى اجمعوا على انه لو غسل الاعضاء قبل الصلوة قاعدا او مضطجعا لكان قد خرج عن العهدة بل المراد منه اذا شمرتم للقيام الى الصلوة واردتم ذلك وهذا وان كان مجازا الا انه مشهور متعارف ويدل عليه وجهان الاول ان الارادة الجازمة سبب لحصول الفعل واطلاق اسم المسبب على السبب مجاز مشهور الثانى قوله الرجال قوامون على النساء وليس المراد منه القيام الذى هو الانتصاب ويقال فلان قائم بذلك الامر قال تعالى قائما بالقسط وليس المراد البتة الانتصاب بل المراد كونه مريدا لذلك الفعل متهيئا له مستعدا لادخاله فى الوجود فكذا ههنا قوله اذا قمتم الى الصلوة معناه اذا اردتم اداء الصلوة والاشتغال باقامتها المسئلة الثانية قال قوم الامر بالوضوء تبع للامر بالصلوة وليس ذلك تكليفا مستقلا بنفسه واحتجوا بان قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا جملة شرطية الشرط فيها القيام الى الصلوة والجزاء الامر بالغسل والمعلق على الشئ بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط فهذا يقتضى ان الامر بالوضوء تبع للامر بالصلوة وقال اخرون المقصود من الوضوء الطهارة والطهارة مقصودة لذاتها بدليل القران والخبر اما القران فقوله تعالى فى آخر الآية ولكن يريد ليطهركم واما الحديث فقوله عليه السلام بنى الدين على النظافة وقال امتى غر محجلون من آثار الوضوء يوم القيمة ولان الاخبار الكثيرة واردة فى كون الوضوء سببا لغفران الذنوب المسئلة الثالثة قال داود يجب الوضوء لكل صلاة وقال اكثر الفقهاء لا يجب احتج داود بهذه الاية من وجهين الاول ان ظاهر لفظ الاية يدل على ذلك فان قوله اذا قمتم الى الصلوة اما ان يكون المراد منه قياما واحدا فى صلوة واحدة او يكون المراد منه العموم والاول باطل لوجوه احدها ان على هذا التقدير تصير الاية مجملة لان تعيين تلك المرة غير مذكور فى الاية وحملها على الاجمال اخراج لها عن الفائدة وذلك خلاف الاصل وثانيها انه يصح ادخال الاستثناء عليه ومن شانه اخراج ما لولاه لدخل وذلك يوجب العموم وثالثها ان الامة مجمعة على ان المراد بالوضوء غير مقصور فى هذه الاية على مرة واحدة ولا على شخص واحد واذا بطل هذا وجب حمله على العموم عند كل قيام الى الصلوة اذ لو لم تحمل الاية على هذا المحمل لزم احتياج هذه الاية فى دلالتها على ما هو مراد الله تعالى الى سائر الدلائل فتصير هذه الاية وحدها مجملة وقد بينا انه خلاف الاصل فثبت بما ذكرنا ان ظاهر هذه الاية يقتضى وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلوة الوجه الثانى انا نستفيد هذا العموم من ايماء اللفظ وذلك لان الصلوة اشتغال بخدمة المعبود فيجب ان يكون مقرونا باقصى ما يقدر العبد عليه من التعظيم ومن وجوه التعظيم كونه آتيا بالخدمة حال كونه فى غاية النظافة ولا شك ان تجديد الوضوء عند كل قيام الى الصلوة مبالغة فى النظافة ومعلوم ان ذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف المناسب وذلك يقتضى عموم الحكم لعموم الوصف فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلوة ثم قال داود ولا يجوز ان يقال ورد فى القراءة الشاذة اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون او يقال انما نترك ظاهر هذه الاية لورود الخبر الواحد على خلافه فان القراآت الشاذة مردودة قطعا لانا لو جوزنا ثبوت قراءة غير منقولة بالتواتر لزم الطعن فى كل القران وهو ان يقال لعل القران كان اكثر مما هو الآن بكثير الا انه لم ينقل وايضا فلان معرفة احوال الوضوء من اعظم ما عم به البلوى ومن اشد الامور التى يحتاج كل احد الى معرفتها فلو كان ذلك قرآنا لامتنع بقاؤه فى حيز الشذوذ واما التمسك بخبر الواحد فهذا يقتضى نسخ القران بالخبر وذلك لا يجوز قال الفقهاء ان كلمة اذا لا تفيد العموم بدليل انه لو قال لامرأته اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة طلقت ثم لو دخلت ثانيا لم تطلق وذلك يدل على ان كلمة اذا لا تفيد العموم وايضا السيد اذا قال لعبده اذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا فهذا لا يفيد الامر بالفعل الا مرة واحدة واعلم ان مذهب داود فى مسئلة الطلاق غير معلوم فلعله يلتزم العموم وايضا فله ان يقول انا قد دللنا على ان كلمة اذا فى هذه الاية تفيد العموم لان التكاليف الواردة فى القران مبناها على التكرير وليس الامر كذلك فى الصور التى ذكرتم

تمامه وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين

لان القرآن

لان القران الظاهرة دلت على انه ليس مبنى الامر فيها على التكرير فاما الفقهاء فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلوة الا يوم الفتح فانه صلى الصلوات كلها بوضوء واحد قال عمر فقلت له فى ذلك فقال عمدا فعلت ذلك يا عمر اجاب داود بانا ذكرنا ان خبر الواحد لا ينسخ القران وايضا فهذا الخبر يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلوة وهذا يقتضى وجوب ذلك علينا لقوله تعالى فاتبعوه بقى ان يقال قد جاء فى الخبر انه ترك ذلك يوم الفتح فنقول لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه الاول هب ان التجديد لكل صلوة ليس بواجب لكنه مندوب والظاهر ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يزيد فى يوم الفتح فى الطاعات ولا ينقص منها لان ذلك اليوم هو يوم اتمام النعمة عليه وزيادة النعمة من الله تعالى علينا سبب زيادة الطاعة لا نقصانها والثانى ان الاحتياط لا شك انه من جانبنا فيكون راجحا لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان ظاهر القران اولى من خبر الواحد الرابع ان دلالة القران على قولنا لفظية ودلالة الخبر الذى رويتم على قولكم فعلية والدلالة القولية اقوى من الدلالة الفعلية لان الدلالة القولية غنية عن الفعلية ولا ينعكس فهذا ما فى هذه المسئلة والله اعلم والاقوى فى اثبات المذهب المشهور ان يقال لو وجب الوضوء لكل صلوة لكان الموجب للوضوء هو القيام الى الصلوة ولم يكن لغيره تاثير فى ايجاب الوضوء لكن ذلك باطل لانه تعالى قال فى آخر هذه الاية او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب التيمم على المتغوط والمجامع اذا لم يجد الماء وذلك يدل على كون كل واحد منهما سببا لوجوب الطهارة عند وجود الماء وذلك يقتضى ان يكون وجوب الوضوء قد يكون بسبب آخر سوى القيام الى الصلوة وذلك يدل على ما قلناه المسئلة الرابعة اختلفوا فى ان هذه الاية هل تدل على كون الوضوء شرطا لصحة الصلوة والصحيح انها تدل عليه من وجهين الاول انه تعالى علق فعل الصلوة بالطهور ثم بين انه متى عدم الماء لا تصح الا بالتيمم ولو لم يكن شرطا لما صح ذلك الثانى انه تعالى امر بالصلوة مع الوضوء فالآتى بالصلوة بدون الوضوء تارك للمامور به وتارك المامور به يستحق العقاب ولا معنى للبقاء فى عهدة التكليف الا ذلك واذا ثبت هذا ظهر كون الوضوء شرطا لصحة الصلوة بمقتضى هذه الاية المسئلة الخامسة قال الشافعى النية شرط لصحة الوضوء والغسل وقال ابو حنيفة ليس كذلك واعلم ان كل واحد منهما يستدل بظاهر هذه الاية فالشافعى يقول الوضوء مامور به وكل مامور به فانه يجب ان يكون منويا فالوضوء يجب ان يكون منويا واذا ثبت هذا وجب ان يكون شرطا لانه لا قائل بالفرق واذا قلنا ان الوضوء مامور به فلقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين ولا شك ان قوله فاغسلوا وامسحوا امر واما قلنا ان كل مامور به يجب ان يكون منويا لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واللام فى قوله ليعبدوا ظاهره التعليل ولكن تعليل احكام الله تعالى محال فوجب حمله على الباء لجواز اقامة حروف الجر بعضها مقام بعض فصار التقدير وما امروا الا بان يعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص عبارة عن النية الخالصة ومتى كانت النية الخالصة معتبرة كان اصل النية معتبرا وقد حققنا الكلام فى هذا الدليل فى تفسير قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فلا نحتاج اليه ههنا وفيه زيادة الاتقان فثبت بما ذكرنا ان الوضوء مامور به وثبت ان كل مامور به يجب ان يكون منويا فيلزم القطع بان كل وضوء يجب ان يكون منويا اقصى ما فى الباب ان قولنا كل مامور به يجب ان يكون منويا مخصوص فى بعض الصور لكنا بينا انه هذه المقدمة لعموم النص والعام حجة فى غير محل التخصيص واما ابو حنيفة فانه احتج بهذه الاية على ان النية ليست شرطا لصحة الوضوء فقال انه تعالى اوجب غسل الاعضاء الاربعة فى هذه الاية ولم يوجب النية فيها فايجاب النية زيادة على النص والزيادة على النص نسخ ونسخ القران بخبر الواحد لا يجوز وجوابنا انا بينا انا اوجبنا النية فى الوضوء بدلالة القران المسئلة السادسة قال الشافعى الترتيب شرط لصحة الوضوء وقال مالك وابو حنيفة ليس كذلك احتج الشافعى بهذه الاية من وجوه الاول ان قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يقتضى وجوب الابتداء بغسل الوجه لان الفاء للتعقيب واذا وجب الترتيب فى هذا العضو وجب فى غيره لانه لا قائل بالفرق فان قالوا ان فاء التعقيب انما دخلت فى جملة هذه الاعمال فجرى الكلام مجرى ان يقال اذا قمتم الى الصلوة فأتوا بمجموع هذه الافعال قلنا فاء التعقيب انما دخلت على الوجه لان هذه الفاء ملتصقة بذكره ثم ان هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت على سائر الاعمال وعلى هذا دخول الفاء على غسل الوجه اصل ودخولها على مجموع هذه الافعال تبع لدخولها على غسل الوجه ولا منافاة بين ايجاب تقديم غسل الوجه وبين ايجاب مجموع هذه الافعال فنحن اعتبرنا دلالة هذه الفاء فى الاصل والتبع وانتم الغيتموها فى الاصل واعتبرتموها فى التبع فكان قولنا اولى الوجه الثانى ان نقول وقعت البداية فى الذكر بالوجه فوجب ان يقع البداية فى العمل لقوله فاستقم كما امرت ولقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به وهذا الخبر وان ورد فى قصة الصفا والمروة الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اقصى ما فى الباب انه مخصوص فى بعض الصور لكن العام حجة فى غير محل التخصيص الثالث انه تعالى ذكر هذه الاعضاء لا على وفق الترتيب المعتبر فى الحس ولا على وفق الترتيب المعتبر فى الشرع وذلك يدل على ان الترتيب واجب بيان المقدمة الاولى ان الترتيب المعتبر فى الحس ان يبتدأ من الرأس نازلا الى القدم او من القدم صاعدا الى الرأس والترتيب المذكور فى الآية ليس كذلك واما الترتيب المعتبر فى الشرع فهو ان يجمع بين الاعضاء المغسولة ويفرد الممسوحة عنها والاية ليست كذلك فانه تعالى ادرج الممسوح فى اثناء المغسولات اذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على ان الترتيب واجب والدليل عليه ان اهمال الترتيب فى الكلام مستقبح فوجب تنزيه كلام الله عنه ترك العمل به فيما اذا صار ذلك مجملا للتنبيه على ان ذلك الترتيب واجب فبقى فى غير هذه الصورة على وفق الاصل الرابع ان ايجاب الوضوء غير معقول المعنى وذلك يقتضى وجوب الاتيان به على الوجه الذى ورد النص بيان المقام الاول من وجوه احدها ان الحدث يخرج من موضع والغسل يجب فى موضع آخر وهو خلاف المعقول وثانيها ان اعضاء المحدث طاهرة لقوله انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وقوله عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا وتطهير الطاهر محال وثالثها ان الشرع اقام التيمم مقام الوضوء ولا شك انه ضد النظافة والوضاءة ورابعها ان الشرع اقام المسح على الخفين مقام الغسل ومعلوم انه لا يفيد البتة فى نفس العضو نظافة وخامسها ان الماء الكدر العفن يفيد الطهارة وماء الورد لا يفيدها فثبت بهذا ان الوضوء غير معقول المعنى واذا ثبت هذا وجب الاعتماد فيه

على مورد النص لاحتمال ان يكون الترتيب المذكور معتبرا اما لمحض التعبد او لحكمة خفية لا نعرفها فلهذا السبب اوجبنا رعاية الترتيب فى اركان الصلوة بل ههنا اولى لانه تعالى ما ذكر اركان الصلوة فى كتابه الكريم مرتبة وذكر اركان الوضوء فى هذه الاية مرتبة فلما وجب الترتيب هناك فههنا اولى واحتج ابو حنيفة بهذه الاية على قوله فقال الواو لا يوجب الترتيب فكانت الاية خالية عن ايجاب الترتيب فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة على النص وهو نسخ وهو غير جائز وجوابنا انا بينا دلالة الاية على وجوب الترتيب من جهات اخر غير التمسك بان الواو توجب الترتيب **المسئلة السابعة** موالاة افعال الوضوء ليست شرطا لصحته فى القول الجديد للشافعى وهو قول ابى حنيفة وقال مالك انها شرط لنا انه تعالى اوجب هذه الاعمال ولا شك ان ايجابها قدر مشترك بين ايجابها على سبيل الموالاة وايجابها على سبيل التراخى ثم انه تعالى حكم فى آخر هذه الاية بان هذا القدر يفيد حصول الطهارة وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم فثبت ان الوضوء بدون الموالاة يفيد حصول الطهارة فوجب ان يصح جواز الصلاة بها لقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور **المسئلة الثامنة** قال ابو حنيفة الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء وقال الشافعى لا ينقض احتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال ظاهرها يقتضى الاتيان بالوضوء لكل صلاة على ما بينا ذلك فيما تقدم ترك العمل به عند ما لم يخرج الخارج النجس من البدن فيبقى معمولا به عند خروج الخارج النجس والشافعى عدل على ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم احتجم وصلى ولم يزد على غسل اثر محاجمه **المسئلة التاسعة** قال مالك لا وضوء فى الخارج من احد السبيلين اذا كان غير معتاد وسلم فى دم الاستحاضة وقال ربيعة لا وضوء ايضا فى دم الاستحاضة لنا التمسك بعموم الاية **المسئلة العاشرة** قال ابو حنيفة القهقهة فى الصلوة المشتملة على الركوع والسجود ينقض الوضوء وقال الباقون لا ينقض لابى حنيفة التمسك بعموم هذه الاية على ما قررناه **المسئلة الحادية عشر** قال الشافعى لمس المرأة ينقض الوضوء وقال ابو حنيفة لا ينقض للشافعى ان يتمسك بعموم الاية قال وهذا العموم مؤكد بقوله تعالى او لمستم النساء وحجة الخصم خبر واحد او قياس فلا يصير معارضا له **المسئلة الثانية عشر** مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعى وقال ابو حنيفة لا ينقضه للشافعى ان يتمسك بعموم هذه الاية وهذا العموم متأكد بقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ والخبر الذى يتمسك به الخصم على خلاف عموم الاية وكان الترجيح معنا **المسئلة الثالثة عشر** لو كان على وجهه او بدنه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل هل يصح وضوءه ما رايت هذه المسئلة موضوعة فى كتب اصحابنا والذى اقوله انه يكفى لانه امر بالغسل فى قوله فاغسلوا وقد اتى به فيخرج عن العهدة ولانه عند احتياجه الى التنظف والتبرد لو نوى فانه يصح وضوءه فكذا ههنا وايضا قال عليه السلام لكل امرئ ما نوى وهذا الانسان نوى فوجب ان يحصل المنوى **المسئلة الرابعة عشر** لو وقع تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى رفع الحدث هل يصح وضوءه ام لا ويمكن ان يقال لا يصح لانه امر بالغسل والغسل عمل وهو لم يات بالعمل ويمكن ان يقال يصح لان الغسل عبارة عن الفعل المفضى الى الاغتسال والوقوف تحت الميزاب يفضى الى الاغتسال فكان ذلك الوقوف غسلا **المسئلة الخامسة عشر** اذا غسل هذه الاعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلا شك ان ما ظهر من تحت الجلدة غير مغسول والاظهر انه يجب غسله لانه تعالى امر فى هذه الاية بغسل هذه الاعضاء وذلك الموضع غير مغسول انما المغسول هو تلك الجلدة وقد تقلعت وسقطت **المسئلة السادسة عشر** الغسل عبارة عن امرار الماء على العضو فلو رطب هذه الاعضاء ولكن ما سال الماء عليها لم يكف لان الله تعالى امر بالغسل وهذا ليس بغسل لان الغسل لا يتميز عن المسح الا ان يكون الغسل امرار الماء على العضو وفى غسل الجنابة احتمال ان يكفى ذاك والفرق ان المامور به فى الوضوء هو الغسل وذلك لا يحصل الا عند امرار الماء على العضو المغسول وفى الجنابة المامور به التطهير وهو قوله تعالى لكن يريد ليطهركم وذلك حاصل بمجرد الترطيب **المسئلة السابعة عشر** لو اخذ الثلج وامره على وجهه فان كان الهواء حارا يذيب الثلج ويسيل جاز وان كان بخلافه لم يجز خلافا لمالك والاوزاعى لنا ان قوله فاغسلوا يقتضى كونه مامورا بالغسل وهذا لا يسمى غسلا فوجب ان لا يجزئ **المسئلة الثامنة عشر** التثليث فى اعمال الوضوء سنة لا واجب انما الواجب هو المرة الواحدة والدليل عليه انه تعالى امر بالغسل فقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم وماهية الغسل يدخل فى الوجوب بالمرة الواحدة ثم انه تعالى رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال لكن يريد ليطهركم فثبت ان المرة الواحدة كافية فى صحة الوضوء ثم تاكد هذا بما روى انه صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به **المسئلة التاسعة عشر** السواك سنة وقال داود واجب ولكن تركه لا يقدح فى الصلوة لنا ان السواك غير مذكور فى الاية ثم حكم بحصول الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم واذا حصلت الطهارة حصل جواز الصلوة لقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهارة **المسئلة العشرون** التسمية فى اول الوضوء سنة وقال احمد واسحق واجبة وان تركها عمدا بطلت الطهارة لنا ان التسمية غير مذكورة فى الاية ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقرير هذه الدلالة ثم تاكد هذا بما روى النبى صلى الله عليه وسلم قال من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهورا لاعضاء وضوئه **المسئلة الحادية والعشرون** قال بعض الفقهاء تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب وعندنا انه سنة وليس بواجب والاستدلال بالاية كما قررناه فى السواك والتسمية **المسئلة الثانية والعشرون** حد الوجه من مبتدأ سطح الجبهة الى منتهى الذقن طولا ومن الاذن الى الاذن عرضا ولفظ الوجه ماخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك **المسئلة الثالثة والعشرون** قال ابن عباس يجب ايصال الماء الى داخل العين وقال الباقون لا يجب حجة ابن عباس انه وجب غسل كل الوجه لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والعين جزء من الوجه فوجب غسله حجة الفقهاء انه تعالى قال فى آخر الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولا شك ان ادخال الماء فى العين حرج **المسئلة الرابعة والعشرون** المضمضة والاستنشاق لا يجبان فى الوضوء والغسل عند الشافعى وعند احمد واسحق واجبان فيهما وعند ابى حنيفة ... فى الغسل دون الوضوء لنا انه تعالى اوجب غسل الوجه والوجه هو الذى يكون مواجها وداخل الفم والانف غير مواجه فلا يكون من الوجه اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى ... الى الاعضاء الاربعة بقيد الطهارة بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم والطهارة كافية فى جواز الصلوة كما بينا **المسئلة الخامسة والعشرون** غسل البياض

الوضوء في

الذى بين العذار والاذن واجب عند ابى حنيفة ومحمد والشافعى رحمهم الله تعالى وقال ابو يوسف لا يجب لنا انه من الوجه والوجه يجب غسله بالاية ولانا اجمعنا على انه يجب غسله قبل نبات الشعر فحيلولة الشعر بينه وبين الوجه لا تسقطه كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب ايضا بعده **المسئلة السادسة والعشرون** قال الشافعى يجب ايصال الماء الى ما تحت اللحية الخفيفة وقال ابو حنيفة لا يجب لنا ان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم يوجب غسل الوجه والوجه اسم للجلدة الممتدة من الجبهة الى الذقن ترك العمل به عند كثافة اللحية عملا بقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج وعند خفة اللحية لا يحصل هذا الحرج فكانت الاية دالة على وجوب غسله **المسئلة السابعة والعشرون** هل يجب امرار الماء على ما نزل من اللحية عن حد الوجه وعلى الخارج منها الى الاذنين عرضا للشافعى فيه قولان الاول انه يجب والثانى انه لا يجب وهو قول مالك وابى حنيفة والمزنى حجة الشافعى انا لو افقنا ان فى اللحية الكثيفة لا يجب ايصال الماء الى منابت الشعور وهى الجلدة وانما اسقطنا هذا التكليف لانا اقمنا ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه فى كونها وجها واذا كان ظاهر اللحية يسمى وجها والوجه يجب غسله بالتمام بدليل قوله فاغسلوا وجوهكم لزم بحكم هذا الدليل ايصال الماء الى ظاهر جميع اللحية **المسئلة الثامنة والعشرون** لو نبتت للمرأة لحية يجب عليها ايصال الماء الى جلدة الوجه وان كثفت اللحية وذلك لان ظاهر الاية تدل على وجوب غسل الوجه والوجه عبارة عن الجلدة الممتدة من مبدأ الوجه الى منتهى الذقن ترك العمل به فى حق الرجال دفعا للحرج ولحية المرأة نادرة فتبقى على الاصل **المسئلة التاسعة والعشرون** يجب ايصال الماء الى ما تحت الشعر الكثيف فى خمسة مواضع العنفقة والحاجبان والشاربان والعذاران واهداب العينين لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم يدل على وجوب غسل كل جلدة الوجه ترك العمل به فى اللحية الكثيفة دفعا للحرج وهذه الشعور خفيفة فلا حرج فى ايصال الماء الى الجلدة فوجب ان يبقى على الاصل **المسئلة الثلثون** قال الشعبى ما اقبل من الاذن معدود من الوجه فيجب غسله مع الوجه وما ادبر منه فهو معدود من الرأس فيمسح وعندنا الاذنان ليستا البتة من الوجه لان الوجه هو الذى وقع به المواجهة والاذن ليس كذلك **المسئلة الحادية والثلثون** قال الجمهور غسل اليدين الى المرفقين والمرفقان واجب معهما وقال مالك وزفر لا يجب غسل المرفقين وهذا الخلاف حاصل ايضا فى قوله وارجلكم الى الكعبين حجة مالك وزفر ان كلمة الى لانتهاء الغاية وما يجعل غاية للحكم يكون خارجا عنه كما فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب ان لا يجب غسل المرفقين والجواب من وجهين الاول ان حد الشئ قد يكون منفصلا عن المحدود بمقطع محسوس وههنا يكون الحد خارجا عن المحدود كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فان النهار منفصل عن الليل انفصالا محسوسا لان انفصال النور عن الظلمة محسوس وقد لا يكون كذلك كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى ذلك الطرف فان طرف الثوب غير منفصل عن الثوب بمقطع محسوس اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان امتياز المرفق عن الساعد ليس له مفصل معين واذا كان كذلك فليس ايجاب الغسل الى جزء اولى من ايجابه الى جزء اخر فوجب القول بايجاب غسل كل المرفق والوجه الثانى من الجواب سلمنا ان المرفق لا يجب غسله لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم فانه هو المكان الذى يرتفق به اى يتكأ عليه ولا نزاع فى ان ما وراء طرف العظم لا يجب غسله وهذا الجواب اختيار الزجاج **المسئلة الثانية والثلثون** الرجل اذا كان اقطع فان كان القطع مما دون المرفق وجب عليه غسل الباقى من المرفق لان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يقتضى وجوب غسل اليدين الى المرفقين فاذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقى بحكم الاية واما ان كان اقطع مما فوق المرفقين لم يجب غسل شئ لان محل هذا التكليف لم يبق اصلا واما ان كان اقطع من المرفق فقال الشافعى يجب امساس الماء لطرف العظم وذلك لان غسل المرفق لما كان واجبا والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين واذا وجب امساس الماء لطرف العظم الباقى لا محالة **المسئلة الثالثة والثلثون** تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب وقال احمد هو واجب لنا انه تعالى ذكر الايدى والارجل ولم يذكر فيه تقديم اليمنى على اليسرى وذلك يدل على ان الواجب هو غسل اليدين باى صفة كان **المسئلة الرابعة والثلثون** السنة ان يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف الى المرفق فان صب الماء على المرفق حتى يسيل الى الكف فقال بعضهم هذا لا يجوز لانه تعالى قال وايديكم الى المرافق فجعل المرافق غاية للغسل فجعلها مبدأ الغسل خلاف الاية فوجب ان لا يجوز وقال جمهور الفقهاء انه لا يخل بصحة الوضوء الا انه يكون تركا للسنة **المسئلة الخامسة والثلثون** لو نبت من المرفق ساعدان وكفان وجب غسل الكل لعموم قوله تعالى وايديكم الى المرافق كما انه لو نبت على الكف اصبع زائدة فانه يجب غسلها بحكم هذه الاية **المسئلة السادسة والثلثون** قوله وايديكم الى المرافق يقتضى تحديد الامر لا تحديد المامور به يعنى ان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق امر بغسل اليدين الى المرفقين فايجاب الغسل محدود بهذا الحد يعنى فالواجب هو هذا القدر فقط اما نفس الغسل فغير محدود بهذا الحد لانه ثبت بالاخبار ان تطويل الغرة سنة مؤكدة **المسئلة السابعة والثلثون** قال الشافعى الواجب فى مسح الرأس اقل شئ يسمى مسحا للرأس وقال مالك يجب مسح الكل وقال ابو حنيفة الواجب مسح ربع الرأس حجة الشافعى انه لو قال مسحت المنديل بهذا لا يصدق الا عند مسحه بالكلية اما لو قال مسحت يدى بالمنديل فهذا يكفى فى صدقه مسح اليد بجزء من اجزائه اذا ثبت هذا فنقول قوله وامسحوا برؤسكم يكفى فى العمل به مسح اليد بجزء من اجزاء الرأس ثم ذلك الجزء غير مقدر فى الاية فان اوجبنا تقديره بمقدار معين لم يكن تعيين ذلك المقدار الا بدليل مغاير لهذه الاية فيلزم صيرورة الاية مجملة وهو خلاف الاصل وان قلنا انه يكفى فيه ايقاع المسح على اى جزء من اجزاء الرأس كانت الاية مبينة مفيدة ومعلوم ان حمل الاية على محمل تبقى الاية معه مفيدة اولى من حملها على محمل تبقى الاية معه مجملة فكان المصير الى ما قلناه اولى وهذا استنباط حسن من الاية **المسئلة الثامنة والثلثون** لا يجوز الاكتفاء بالمسح على العمامة وقال الاوزاعى والثورى واحمد يجوز لنا ان الاية دالة على انه يجب المسح على الرأس ومسح العمامة ليس مسحا للرأس واحتجوا بما روى انه عليه السلام مسح على العمامة وجوابنا لعله مسح قدر الفرض على الرأس والبقية على العمامة **المسئلة التاسعة والثلثون** اختلف الناس فى مسح الرجلين وفى غسلهما فنقل القفال فى تفسيره عن ابن عباس وانس بن مالك وعكرمة والشعبى وابى جعفر محمد بن على الباقر

من الغرائب

العنفقة خفة الشيء ومنه العنفقة لشعيرات بين الشفة السفلى والذقن ق

لملتقى العظمين وجب مساس الماء

قوله من قصائدنا
كان ثبيرا في عرانين وبله

ان الواجب فيهما المسح وهو مذهب الامامية وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل وقال داود يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من ائمة الزيدية وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري المكلف مخير بين المسح والغسل حجة من قال بوجوب المسح مبني على القراءتين المشهورتين في قوله وارجلكم فقرأ ابن كثير وحمزة وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر عنه بالجر وقرأ نافع وابن عامر والكسائي وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب فنقول اما قراءة الجر فهي تقتضي كون الارجل معطوفة على الرأس فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الارجل فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر على الجوار كما في قوله جحر ضب خرب وقوله كبير اناس في بجاد مزمل قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يحتمل لاجل الضرورة في الشعر وكلام الله تعالى يجب تنزيهه عنه والثاني ان الكسر انما يصار اليه حيث يحصل الامن من الالتباس كما في قولهم جحر ضب خرب فان من المعلوم بالضرورة ان الخرب لا يكون نعتا للضب بل للجحر وفي هذه الاية الامن من الالتباس غير حاصل وثالثها ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف واما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب واما القراءة بالنصب فقالوا انها ايضا توجب المسح وذلك لان قوله فامسحوا برؤسكم فرؤسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالباء والتقدير وامسحوا رؤسكم فاذا عطفت الارجل على الرؤس جاز في الارجل النصب عطفا على محل الرؤس والجر عطفا على الظاهر وهذا مذهب مشهور للنحاة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب في قوله تعالى وارجلكم هو قوله فامسحوا ويجوز ان يكون هو قوله اغسلوا لكن العاملين اذا اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الاقرب اولى فوجب ان يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله فامسحوا فثبت ان قراءة وارجلكم بنصب اللام توجب المسح ايضا فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية على وجوب المسح ثم قالوا ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الاحاد ونسخ القران بخبر الواحد لا يجوز واعلم انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين الاول ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب الغسل والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس فكان الغسل اقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع ان غسل الرجل يقوم مقام مسحها والثاني ان فرض الرجلين محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء في الغسل لا في المسح والقوم اجابوا عنه من وجهين الاول ان الكعب عبارة عن العظم الذي تحت مفصل القدم وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين والثاني انهم سلموا ان الكعبين عبارة عن الموضعين الناتيين من جانبي الساق الا انهم قالوا يجب ان يمسح ظهر القدمين الى هذين الموضعين وح لا يبقى هذا السؤال المسئلة الاربعون مذهب جمهور الفقهاء ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتيين من جانبي الساق وقالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم وهو قول محمد بن الحسن وكان الاصمعي يختار هذا القول ويقول الطرفان الناتيان يسميان المنجمين هكذا رواه القفال في تفسيره حجة الجمهور وجوه الاول انه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل كعبا واحدا فكان ينبغي ان يقال وارجلكم الى الكعاب كما انه لما كان الحاصل في كل يد مرفقا واحدا لا جرم قال وايديكم الى المرافق الثاني ان العظم المستدير الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه الا المشرحون والعظمان الناتيان في طرفي الساق محسوسان معلومان لكل احد ومناط التكاليف العامة يجب ان يكون امرا ظاهرا لا امرا خفيا الثالث روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الصقوا الكعاب بالكعاب ولا شك ان المراد ما ذكرنا الرابع ان الكعب ماخوذ من النتو والارتفاع ومنه جارية كاعب اذا نتأ ثديها ومنه المكعب لكل ما له ارتفاع حجة الامامية ان اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في ارجل جميع الحيوانات فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك وايضا المفصل يسمى كعبا ومنه كعوب الرمح لمفاصله وفي وسط القدم مفصل فوجب ان يكون الكعب هو هو والجواب ان مناط التكاليف الظاهرة يجب ان يكون شيئا ظاهرا والذي ذكرناه اظهر فوجب ان يكون الكعب هو هو المسئلة الحادية والاربعون اتفق جمهور الفقهاء جواز المسح على الخفين واطبقت الشيعة والخوارج على انكاره واحتجوا بان ظاهر قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين يقتضي اما غسل الرجلين او مسحهما والمسح على الخفين ليس مسحا للرجلين ولا غسلا لهما فوجب ان لا يجوز بحكم نص هذه الاية ثم قالوا ان القائلين بجواز المسح على الخفين انما يعولون على الخبر لكن الرجوع الى القران اولى من الرجوع الى هذا الخبر ويدل عليه وجوه الاول ان نسخ القران بخبر الواحد لا يجوز الثاني ان هذه الاية في سورة المائدة واجمع المفسرون على ان هذه السورة لا منسوخ فيها البتة الا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله فان بعضهم قال هذه الاية منسوخة واذا كان كذلك امتنع القول بان وجوب غسل الرجلين منسوخ والثالث ان خبر المسح على الخفين بتقدير انه كان متقدما على نزول الاية كان خبرا منسوخا بالقران ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخا للقران ولا شك ان الاول اولى لوجوه الاول ان ترجيح القران المتواتر على خبر الواحد اولى من العكس وثانيها ان ترجيح العمل بالاية اقرب الى الاحتياط وثالثها روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وذلك يقتضي تقديم القران على خبر الواحد ورابعها ان قصة معاذ تقتضي تقديم القران على الخبر الوجه الرابع في بيان ضعف هذا الخبر ان العلماء اختلفوا فيه فعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لان تقطع قدماي احب الي من ان امسح على الخفين وعن ابن عباس انه قال لان امسح على جلد حمار احب الي من ان امسح على الخفين واما مالك فاحدى الروايتين عنه انه انكر جواز المسح على الخفين ولا نزاع انه كان في علم الحديث كالشمس الطالعة فلولا انه عرف فيه ضعفا والا لما قال ذلك والرواية الثانية عن مالك انه ما اباح المسح على الخفين للمقيم واباحه للمسافر مهما شاء من غير تقدير فيه واما الشافعي وابو حنيفة واكثر الفقهاء فانهم جوزوه للمسافر ثلاثة ايام بلياليها من وقت الحدث بعد اللبس وقال الحسن البصري ابتداؤه من وقت لبس الخفين وقال الاوزاعي واحمد يعتبر من وقت المسح بعد الحدث قالوا فهذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء يدل على ان هذا الخبر ما بلغ مبلغ الظهور والشهرة واذا كان كذلك وجب القول بان هذه الاقوال لما تعارضت تساقطت وعند ذلك يجب الرجوع الى ظاهر كتاب الله تعالى الوجه الخامس ان الحاجة الى معرفة جواز المسح على الخفين حاجة عامة في حق كل المكلفين فلو كان ذلك مشروعا لعرفه الكل ولبلغ ذلك مبلغ

في الاخذ في جواز المسح على الخفين

التواتر

تواتره والمانع لم يكن الامر كذلك ظهر ضعفه فهذا جملة كلام من انكر المسح على الخفين اما الفقهاء فقالوا ظهر عن بعض الصحابة القول به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك اجماعا من الصحابة فهذا اقوى ما يقال فيه وقال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انه مسح على الخفين واما انكار ابن عباس فروى عكرمة وروى عنه انه قال سل ابن عباس عنه قال كذب علي وقال عطاء كان ابن عباس يخالف الناس في المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى تبعهم واما عائشة فروى ان شريح بن هانئ قال سالتها عن مسح الخفين قالت اذهب الى علي وسله فانه كان مع الرسول في اسفاره قال فسالنا عليا فقال امسح وهذا يدل على انها لم تكن عالمة به وتركت ذلك الانكار المسئلة الثانية والاربعون رجل مقطوع اليدين والرجلين سقط عنه هذان الفرضان وبقي عليه غسل الوجه ومسح الراس فان لم يكن معه من يوضئه سقط عنه ايضا لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين مشروط بالقدرة عليه لا محالة فاذا فاتت القدرة سقط التكليف فهذا جملة ما يتعلق من المسائل بآية الوضوء قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا قال الزجاج معناه فتطهروا الا ان التاء تدغم في الطاء لانهما من مكان واحد فاذا ادغمت التاء في الطاء سكن اول الكلمة وزيد فيها الف الوصل ليبتدأ بها فقيل اطهروا واعلم انه تعالى لما ذكر كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى وهي الغسل من الجنابة وفيه مسائل المسئلة الاولى لحصول الجنابة سببان الاول نزول المني قال عليه السلام الماء من الماء والثاني التقاء الختانين وقال زيد بن ثابت ومعاذ وابو سعيد الخدري لا يجب الغسل الا عند نزول المني لنا قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل واعلم ان ختان الرجل هو الموضع الذي منه تقطع جلدة القلفة واما ختان المرأة فاعلم ان شفريها محيطان بثلاثة اشياء ثقبة في اسفل الفرج وهي مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد وثقبة اخرى فوق هذه مثل احليل الذكر وهي مخرج البول لا غير والثالث فوق ثقبة البول موضع ختانها وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك وقطع هذه الجلدة هي ختانها فاذا غابت الحشفة حاذى ختانها ختانه المسئلة الثانية قوله فاطهروا امر بالطهارة على الاطلاق بحيث لم يكن مخصوصا بعضو معين دون عضو فكان ذلك امرا بتحصيل الطهارة في كل البدن على الاطلاق لان الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض الاعضاء لا جرم ذكر الله تعالى تلك الاعضاء على التعيين وههنا لما لم يذكر شيئا من الاعضاء على التعيين علم ان هذا الامر امر بطهارة كل البدن واعلم ان هذا التطهير هو الاغتسال كما قال تعالى في موضع آخر ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا المسئلة الثالثة الدلك غير واجب في الغسل وقال مالك واجب لنا ان قوله فاطهروا امر بتطهير البدن وتطهير البدن لا يعتبر فيه الدلك بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاغتسال من الجنابة قال اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات من الماء فاذا انا قد طهرت اثبت حصول الطهارة بدون الدلك فيدل على ان التطهير لا يتوقف على الدلك المسئلة الرابعة لا يجوز للجنب مس المصحف وقال داود يجوز لنا قوله فاطهروا يدل على انه ليس بطاهر والا لكان ذلك امرا بتطهير الطاهر وانه غير جائز واذا لم يكن طاهرا لم يجز له مس المصحف لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون المسئلة الخامسة لا يجب تقديم الوضوء على الغسل وقال ابو ثور وداود يجب لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير والتطهير حاصل بمجرد الاغتسال ولا يتوقف على الوضوء بدليل قوله عليه السلام اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات فاذا انا قد طهرت المسئلة السادسة قال الشافعي المضمضة والاستنشاق غير واجبين في الغسل وقال ابو حنيفة هما واجبان حجة الشافعي قوله عليه السلام اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات فاذا انا قد طهرت وحجة ابي حنيفة الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى فاطهروا وهذا امر بان يطهروا انفسهم وتطهير النفس لا يحصل الا بتطهير جميع اجزاء النفس ترك العمل به في الاجزاء الباطنة التي يتعذر تطهيرها وداخل الفم والانف يمكن تطهيرهما فوجب بقاؤهما تحت النص واما الخبر فقوله عليه السلام بلوا الشعر وانقوا البشرة فان تحت كل شعرة جنابة فقوله بلوا الشعر يدخل فيه الانف لان في داخله شعرا وقوله انقوا البشرة يدخل فيه جلدة داخل الفم المسئلة السابعة شعر الراس ان كان مفتولا مشدودا بعضه ببعض نظر فان كان ذلك يمنع من وصول الماء الى جلدة الراس وجب نقضه وقال مالك لا يجب وان كان لا يمنع لا يجب وقال النخعي يجب لنا ان قوله فاطهروا عبارة عن ايصال الماء الى جميع اجزاء البدن فان كان شد الشعور بعضها ببعض مانعا منه وجب ازالة ذلك الشد ليزول ذلك المانع وان لم يكن مانعا منه لم يجب ازالته لان ما هو الحق قد حصل فلا حاجة اليه المسئلة الثامنة قال الاكثرون لا ترتيب في الغسل وقال اسحق يجب البداية باعلى البدن لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير المطلق وذلك حاصل بايصال الماء الى كل البدن فاذا حصل التطهر وجب ان يكون كافيا في الخروج عن العهدة قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء وفيه مسائل المسئلة الاولى يجوز للمريض ان يتيمم لقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر ولا يجوز ان يقال انه شرط فيه عدم الماء لان عدم الماء يبيح التيمم فلا معنى لضمه الى المريض وانما يرجع قوله فلم تجدوا ماء الى المسافر المسئلة الثانية المريض على ثلاثة اقسام الاول ان يخاف الضرر والتلف على نفسه فههنا يجوز التيمم بالاتفاق الثاني ان لا يخاف الضرر والتلف فههنا قال الشافعي لا يجوز التيمم وقال مالك وداود يجوز وحجتهما ان قوله وان كنتم مرضى يتناول جميع انواع المرض الثالث ان يخاف الزيادة في العلة وبطوء البرء منها فههنا يجوز له التيمم على اصح قولي الشافعي وبه قال مالك وابو حنيفة والدليل عليه عموم قوله وان كنتم مرضى الرابع ان يخاف بقاء شين على شيء من اعضائه الظاهرة قال في الجديد لا يتيمم وقال في القديم يتيمم وهو الاصح لانه هو المطابق للاية المسئلة الثالثة ان كان المرض المانع من استعمال الماء حاصلا في بعض جسده دون بعض فقال الشافعي انه يغسل ما لا ضرر عليه ثم يتيمم وقال ابو حنيفة ان كان اكثر البدن صحيحا غسل الصحيح دون التيمم وان كان اكثره جريحا يكفيه التيمم حجة الشافعي الاخذ بالاحتياط وحجة ابي حنيفة انه تعالى جعل المرض احد اسباب جواز التيمم والمرض اذا كان حاصلا في بعض اعضائه فهو مريض فكان داخلا تحت الاية المسئلة الرابعة والصوق على موضع التيمم لصوقا يمنع وصول الماء الى البشرة ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق التلف قال الشافعي يلزمه نزع اللصوق عند التيمم حتى يصل التراب اليه وقال الاكثرون لا يجب حجة الشافعي رعاية الاحتياط حجة الجمهور ان مدار الامر في التيمم على التخفيف وازالة الحرج على ما قاله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فايجاب نزع اللصوق حرج

وتحفر الرحم وشافرها حروفها ص

ويجب ان لا يجب المسئلة الخامسة يجوز التيمم في السفر القصير وقال بعض المتأخرين من اصحابنا لا يجوز التيمم لنا ان قوله تعالى او على سفر مطلق وليس فيه تفصيل ان السفر هل هو طويل او قصير ولقائل ان يقول انا اذا قلنا ان السفر الطويل والقصير سببان للرخصة لكون لفظ السفر مطلقا وجب ان نقول المرض الشديد والضعيف سببان للرخصة لكون لفظ المرض مطلقا ويدل ايضا على ان السفر القصير يبيح التيمم ما روى عن ابن عمر انه انصرف من قرية فبلغ موضعا مشرفا بالمدينة فدخل وقت العصر وطلب الماء للوضوء فلم يجد فجعل يتيمم فقال له مولاه اتتيمم وهو ذا تنظر اليك جدران المدينة فقال لا اعيش حتى ابلغها وتيمم وصلى ودخل المدينة والشمس حية بيضاء ولا اعاد الصلوة المسئلة السادسة المسافر اذا كان معه ماء ويخاف العطش جاز له ان يتيمم لقوله تعالى في آخر الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ما جعل عليكم في الدين من حرج ولان فرض الوضوء يسقط عنه اذا اضر بماله بدليل انه اذا لم يجد الماء الا بثمن كثير لم يجب عليه الوضوء فاذا اضر بنفسه كان اولى المسئلة السابعة اذا كان معه ماء وكان حيوان آخر عطشانا مشرفا الى الهلاك يجوز له التيمم لان ذلك الماء واجب الصرف الى ذلك الحيوان لان حق الحيوان مقدم على الصلوة الا ترى انه يجوز له قطع الصلوة عند اشراف الصبي او اعمى على غرق او حرق واذا كان كذلك كان ذلك الماء كالمعدوم فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا المسئلة الثامنة اذا لم يكن معه ماء ولكن كان مع غيره ماء ولا يمكنه ان يشتري الا بالغبن الفاحش جاز له التيمم لان قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج دفع عنه تحمل الغبن الفاحش فيكون كالفاقد للماء فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وكذا القول اذا كان يباع الماء بثمن المثل لكنه لا يجد ذلك الثمن او كان معه الثمن لكنه يحتاج اليه لحاجة ضرورية واما اذا كان واجدا لثمن المثل ولم يكن له اليه حاجة ضرورية فههنا يجب شرى الماء المسئلة التاسعة اذا وهب منه ذلك الماء هل يجوز له التيمم قال اصحابنا يجوز له التيمم ولا يجب عليه قبول الماء لان المنة في قبول الهبة شاقة وانا اتعجب منهم انهم لما جعلوا هذا القدر من الحرج سببا لجواز التيمم فلم لم يجعلوا خوف زيادة الالم في المرض سببا لجواز التيمم المسئلة العاشرة اذا اعير منه الدلو والرشاء فههنا الاكثرون قالوا لا يجوز له التيمم لان المنة في هذه الاعارة قليلة فكان هذا الانسان واجدا للماء من غير حرج فلم يجزه التيمم لان قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا دليل على انه يشترط لجواز التيمم عدم وجدان الماء المسئلة الحادية عشر قوله او جاء احد منكم من الغائط كناية عن قضاء الحاجة واكثر العلماء الحقوا به كل ما يخرج من السبيلين سواء كان معتادا او نادرا لدلالة الاحاديث عليه المسئلة الثانية عشر قال الشافعي الاستنجاء واجب اما بالماء او بالاحجار وقال ابو حنيفة غير واجب حجة الشافعي قوله فليستنج بثلاثة احجار وحجة ابي حنيفة قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب عند المجيء من الغائط الوضوء او التيمم ولم يوجب غسل موضع الحدث وذلك يدل على انه غير واجب المسئلة الثالثة عشر لمس المراة ينقض الوضوء عند الشافعي ولا ينقضه عند ابي حنيفة وقد ذكرنا هذه المسئلة في سورة النساء المسئلة الرابعة عشر ظاهر قوله تعالى او لمستم النساء يدل على انتقاض وضوء اللامس واما انتقاض وضوء الملموس فغير ماخوذ من الاية بل انما اخذ من الخبر او القياس الجلي قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل وهي محصورة في نوعين الاول الكلام في ان الماء المطهر ما هو والثاني الكلام في ان التيمم كيف هو اما النوع الاول ففيه مسائل المسئلة الاولى الوضوء بالماء المسخن جائز ولا يكره وقال مجاهد يكره لنا وجهان الاول قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والغسل عبارة عن امرار الماء على العضو فمن امر الماء على العضو فقد اتى به فيخرج عن العهدة الثاني انه قال فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بفقدان الماء وههنا لم يحصل فقدان الماء فوجب ان لا يجوز التيمم المسئلة الثانية قال اصحابنا الماء اذا قصد تشميسه في الاناء كره الوضوء به وقال ابو حنيفة واحمد لا يكره حجة اصحابنا ما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فاصابه وضح فلا يلومن الا نفسه ومن اصحابنا من قال لا يكره ذلك من جهة الشرع بل من جهة الطب وحجة ابي حنيفة انه امر بالغسل في قوله فاغسلوا وجوهكم وهذا غسل فيكون كافيا الثاني انه واجد للماء فلم يجز له التيمم المسئلة الثالثة لا يكره الوضوء بماء فضل عن وضوء المشرك وكذا لا يكره الوضوء بالماء الذي يكون في اواني المشركين وقال احمد واسحق لا يجوز لنا انه امر بالغسل وقد اتى به ولانه واجد للماء فلا يتيمم وروى انه عليه السلام توضأ من مزادة مشرك وتوضأ عمر رضي الله عنه من ماء في جرة نصرانية المسئلة الرابعة يجوز الوضوء بماء البحر وقال عبد الله بن عمرو بن العاص لا يجوز لنا انه قد امر بالغسل وقد اتى به ولان شرط جواز التيمم عدم الماء ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء المسئلة الخامسة قال الشافعي لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز ذلك في السفر حجة الشافعي قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب الشارع عند عدم الماء التيمم وعند الخصم يجوز له ترك التيمم بل يجب وذلك بان يتوضأ بنبيذ التمر فكان ذلك على خلاف الاية فان تمسكوا بقصة الجن قلنا قيل ان ذلك كان ماء نبذت فيه تمرات لازالة الملوحة وايضا فقصة الجن كانت بمكة وسورة المائدة آخر ما نزل من القران فجعل هذا ناسخا لذلك اولى المسئلة السادسة ذهب الاوزاعي والاصم الى انه يجوز الوضوء والغسل بجميع المايعات الطاهرة وقال الاكثرون لا يجوز لنا انه عند عدم الماء اوجب الله التيمم وتجويز الوضوء بسائر المايعات مبطل لذلك احتجوا بان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل وامرار المايع على العضو يسمى غسلا لقول الشاعر فيا حسنها اذ يغسل الدمع كحلها واذا كان الغسل اسما للقدر المشترك بين ما يحصل بالماء وبين ما يحصل بسائر المايعات كان قوله فاغسلوا اذنا في الوضوء بكل المايعات قلنا هذا مطلق والدليل الذي ذكرناه مقيد وحمل المطلق على المقيد هو الواجب المسئلة السابعة قال الشافعي الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لا يجوز الوضوء به وقالوا يجوز حجة الشافعي ان مثل هذا الماء لا يسمى ماء على الاطلاق فواجده غير واجد للماء فوجب ان يجب عليه التيمم حجة ابي حنيفة ان واجده واجد للماء لان الماء المتغير بالزعفران ماء موصوف بصفة معينة فكان اصل الماء موجودا لا محالة فواجده يكون واجدا للماء فوجب ان لا يجوز التيمم لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بعدم الماء المسئلة الثامنة الماء الذي تغير

فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه

تغير بطول المكث طاهر وطهور بدليل قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم على عدم الماء وهذا الماء المتغير ماء فوجب ان لا يجوز التيمم عند وجوده المسئلة التاسعة قال مالك وداود الماء المستعمل في الوضوء يبقى طاهرا وطهورا وهو قول قديم للشافعي والقول الجديد انه يبقى طاهرا ولكنه غير طهور وهو قول محمد بن الحسن وقال ابو حنيفة في اكثر الروايات انه نجس حجة مالك ان جواز التيمم معلق بعدم وجدان الماء لقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد الماء المستعمل واجد الماء فوجب ان لا يجوز له التيمم واذا لم يجز التيمم جاز له الوضوء به لانه لا قائل بالفرق وايضا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الذي يتكرر منه الطهارة [illegible] المستعمل في الطهارة يجوز استعماله فيها مرة اخرى المسئلة العاشرة قال مالك الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير احد اوصاف تلك النجاسة بقي طاهرا طهورا وسواء كان قليلا او كثيرا وهو قول اكثر الصحابة والتابعين وقال الشافعي ان كان الماء قلتين لم ينجس وقال ابو حنيفة ان كان قدر عشر في عشر لم ينجس حجة مالك ان الله تعالى جعل في هذه الاية عدم الماء شرطا لجواز التيمم وواجد هذا الماء الذي وقع فيه النزاع واجد الماء فوجب ان لا يجوز التيمم اقصى ما في الباب ان يقال [illegible] ولكنا نقول العام حجة في غير محل التخصيص وايضا قوله فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل [illegible] حجة في الباقي قال مالك ثم تايد التمسك بهذه الاية بقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او ريحه ولا يعارض هذا بقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لان القران اولى من خبر الواحد والمنطوق اولى من المفهوم المسئلة الحادية عشر قال الشافعي يجوز الوضوء بفضل ماء الجنب والحائض وقال احمد لا يجوز الوضوء بفضل ماء المراة اذا اغتسلت به وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب لنا انه تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد هذا الماء واجد للماء فلم يجز له التيمم واذا لم يجز له ذلك جاز له الوضوء لانه لا قائل بالفرق المسئلة الثانية عشر اسآر السباع كلها طاهرة مطهرة وكذا سؤر الحمار وقال ابو حنيفة [illegible] لنا ان واجد هذا السؤر واجد للماء [illegible] المسئلة الثالثة عشر [illegible] المسئلة الرابعة عشر [illegible] النوع الثاني [illegible] المسئلة الاولى قال الشافعي وابو حنيفة والاكثرون لا بد من النية وقال زفر لا يجب لنا قوله فتيمموا والتيمم عبارة عن القصد [illegible] المسئلة الثانية قال الشافعي وابو حنيفة يجب تيمم اليدين الى المرفقين وعن علي وابن عباس الى الرسغين وعن مالك الى الكوعين وعن الزهري الى الاباط لنا ان الله ذكر هذا العضو [illegible] في الوضوء يغني عن ذكر هذا التقييد في التيمم المسئلة الثالثة يجب استيعاب العضوين في التيمم ونقل الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة انه اذا يمم الاكثر جاز لنا قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والوجه واليد اسم لجملة هذين العضوين فذلك لا يحصل الا بالاستيعاب ولقائل ان يقول قد ذكرتم في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم ان الباء تفيد التبعيض فكذا ههنا المسئلة الرابعة قال الشافعي اذا وضع يده على الارض فلم يعلق بيده شيء من الغبار لم يجزه وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة ومالك يجزيه لنا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة منه تدل على التمسح بشيء من ذلك التراب كما ان من قال فلان يمسح من الدهن افاد هذا المعنى وقد بالغنا في تقرير هذا في تفسير اية التيمم من سورة النساء المسئلة الخامسة قال الشافعي لا يجوز التيمم الا بالتراب الخالص وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة يجوز بالتراب والرمل والخزف المدقوق والجص والنورة والزرنيخ لنا ما روى ان ابن عباس قال الصعيد هو التراب وايضا التيمم طهارة غير معقولة المعنى فوجب الاقتصار فيه على مورد النص والنص المفصل انما ورد في التراب قال عليه السلام التراب طهور المسلم ولو لم يجد الماء عشر حجج وقال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا المسئلة السادسة لو وقف على مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فامر يده عليه او لم يمر فظاهر مذهب الشافعي انه لا يكفي وقال بعض المحققين يكفي لانه لما وصل الغبار على تلك الاعضاء فقد قصد الى استعمال الصعيد الطيب في اعضائه فكان كافيا المسئلة السابعة المذهب انه اذا يممه غيره صح وقيل لا يصح لان قوله فتيمموا امر له بالفعل ولم يوجد المسئلة الثامنة قال الشافعي لا يجوز التيمم الا بعد دخول وقت الصلوة وقال ابو حنيفة يجوز قبله لنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا والقيام الى الصلوة انما يكون بعد دخول وقتها المسئلة التاسعة اذا ضرب رجل ثوبا حتى ارتفع غبار وقال ابو حنيفة يجوز ان يتيمم به وقال ابو يوسف لا يجوز له ان يتيمم به حجة ابي يوسف قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والغبار المنفصل عن الثوب لا يقال له صعيد طيب فوجب ان لا يجزي المسئلة العاشرة لا يجوز التيمم بتراب نجس لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والنجس لا يكون طيبا المسئلة الحادية عشر قال الشافعي المسافر اذا لم يجد الماء بقربه لم يجزه التيمم الا بعد الطلب عن اليمين والشمال وان كان هناك واد هبط اليه وان كان جبل صعده وقال ابو حنيفة اذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا جعل عدم وجدان الماء شرطا لجواز التيمم وعدم الوجدان مشروط بتقديم الطلب فدل هذا على انه لا بد من تقديم الطلب المسئلة الثانية عشر لا يصح الطلب الا بعد دخول الوقت فان طلب قبله يلزمه ثانيا بعد دخول الوقت الا ان يحصل عنده يقين ان الامر بقي كما كان ولم يتغير لنا قوله تعالى

اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
[illegible]
المسئلة الاولى دلت الاية على انه تعالى مريد وهذا متفق عليه بين الامة الا انهم اختلفوا فى تفسير كونه مريدا فقال
الحسين النجارى انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مكره وعلى هذا التقدير فكونه تعالى مريدا صفة سلبية ومنهم
من قال انه صفة ثبوتية ثم اختلفوا فقال بعضهم معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعى الى ايجادها ومعنى
كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعى الى الامر بها وهو قول الجاحظ وابى القاسم الكعبى وابى الحسين البصرى من المعتزلة
وقال الباقون كونه تعالى مريدا صفة زائدة على العلم وهو الذى سميناه بالداعى ثم ان منهم من قال انه مريد بذاته وهذا
هو الرواية الثانية عن الحسين النجارى وقال آخرون انه مريد بارادة ثم قال اصحابنا مريد بارادة قديمة وقالت المعتزلة
البصرية مريد بارادة محدثة لا فى محل وقالت الكرامية مريد بارادة محدثة قائمة بذاته **المسئلة الثانية** قالت
المعتزلة دلت الاية على ان تكليف ما لا يطاق لا يوجد لانه تعالى اخبر انه ما جعل عليكم فى الدين من حرج ومعلوم ان
تكليف ما لا يطاق اشد انواع الحرج وقال اصحابنا لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزمكم ما الزمتموه
علينا **المسئلة الثالثة** اعلم ان هذه الاية اصل كبير معتبر فى الشرع وهو ان الاصل فى المضار ان لا تكون مشروعة
ويدل عليه هذه الاية فان الله تعالى قال ما جعل عليكم فى الدين من حرج ويدل عليه ايضا قوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر ويدل عليه من الاحاديث قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام ويدل عليه
ايضا ان دفع الضرر مستحسن فى العقول فوجب ان يكون الامر كذلك فى الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن واما بيان ان الاصل فى المنافع الاباحة فوجوه احدها قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا
وثانيها قوله احل لكم الطيبات وقد بينا ان المراد من الطيبات المستلذات والاشياء التى ينتفع بها واذا ثبت

هذان الاصلان فعند هذا قال نفاة القياس لا حاجة اصلا الى القياس فى الشرع لان كل حادثة تقع فحكمها المفصل ان كان
مذكورا فى الكتاب والسنة فذاك هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان من باب المضار حرمناه بالدلائل الدالة على ان الاصل
فى المضار الحرمة وان كان من باب المنافع ابحناه بالدلائل الدالة على اباحة المنافع وليس لاحد ان يقدح فى هذين الاصلين بنفى
الاقيسة لان القياس المعارض لهذين الاصلين يكون قياسا واقعا فى مقابلة النص وانه مردود فكان باطلا **المسئلة**
الرابعة قوله ولكن يريد ليطهركم اختلفوا فى تفسير هذا التطهير فقال جمهور اهل النظر من اصحاب ابى حنيفة انه عند خروج
الحدث تتنجس الاعضاء بنجاسة حكمية فالمقصود من هذا التطهير ازالة تلك النجاسة الحكمية وهذا الكلام عندنا بعيد جدا
ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وهذا يدل على ان المؤمن لا ينجس اعضاؤه البتة
الثانى قوله عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فهذا الحديث مع تلك الاية كالنص الدال على بطلان ما قالوه الثالث
اجمعت الامة على ان بدن المحدث لو كان رطبا فاصابه ثوب لم يتنجس ولو حمله انسان وصلى لم تبطل صلاته وذلك يدل
على انه لا نجاسة فى اعضاء المحدث الرابع ان الحدث لو كان يوجب نجاسة الاعضاء ثم كان تطهير الاعضاء الاربعة
يوجب طهارة كل الاعضاء لوجب ان لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع ومعلوم انه ليس الامر كذلك الخامس ان خروج
النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع اخر السادس ان قوله ولكن يريد ليطهركم مذكور عقيب التيمم ومن المعلوم
بالضرورة ان التيمم زيادة فى التكدير وازالة الوضاءة والنظافة وانه لا يزيل شيئا من النجاسات اصلا السابع ان
المسح على الخفين قائم مقام غسل الرجلين ومعلوم ان هذا المسح لا يزيل شيئا البتة عن الرجلين الثامن ان الذى يراد
زواله ان كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك وان كان من جملة الاعراض فهو محال لان انتقال
الاعراض محال فثبت بهذه الوجوه ان الذى تقوله هؤلاء الفقهاء بعيد جدا القول الثانى فى تفسير هذا التطهير
ان يكون المراد منه طهارة القلب عن صفة التمرد عن طاعة الله وذلك لان الكفر والمعاصى نجاسات الارواح فان
النجاسة انما كانت نجاسة لانها شىء يراد نفيه وازالته وتبعيده والكفر والمعاصى كذلك فكانت نجاسات روحانية
وكما ان ازالة النجاسات الجسمانية تسمى طهارة فكذلك ازالة هذه العقايد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى طهارة
وبهذا التاويل قال تعالى انما المشركون نجس فجعل شركهم نجاسة وقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فجعل براءتهم عن المعاصى طهارة لهم وقال فى حق عيسى عليه السلام انى متوفيك ورافعك الى ومطهرك
من الذين كفروا فجعل خلاصه عن طعنهم وعن تصرفهم فيه تطهيرا له اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما امر العبد بايصال
الماء الى هذه الاعضاء المخصوصة وكانت هذه الاعضاء طاهرة لم يعرف العبد فى هذا التكليف فائدة معقولة
فلما انقاد لهذا التكليف لمحض اظهار العبودية والانقياد للربوبية فكان هذا الانقياد قد ازال عن قلبه آثار التمرد
وكان ذلك طهارة فهذا هو الوجه الصحيح فى تسمية هذه الاعمال طهارة ويتاكد هذا بالاخبار الكثيرة الواردة
فى ان المؤمن اذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه وكذا القول فى يديه وراسه ورجليه واعلم ان هذه القاعدة
التى قررناها اصل معتبر فى مذهب الشافعى وعليه تخريج كثير من المسائل الخلافية فى ابواب الطهارة **اما قوله تعالى**
وليتم نعمته عليكم ففيه وجهان احدهما ان هذا الكلام متعلق بما ذكرنا من اول السورة الى ههنا وذلك لانه تعالى
انعم فى اول السورة باباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ثم انه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء فكانه قال تعالى
انما ذكرت ذلك ليتم النعمة المذكورة اولا وهى نعمة الدنيا بهذه النعمة المذكورة ثانيا وهى نعمة الدين الثانى ان المراد وليتم
نعمته عليكم اى بالرخص فى التيمم والتخفيف فى حال السفر والمرض فاستدلوا بذلك على انه تعالى يخفف عنكم يوم
القيمة بان يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سيئاتكم **ثم قال تعالى** لعلكم تشكرون والكلام فى لعل مذكور فى اول سورة البقرة
فى قوله تعالى لعلكم تتقون **قوله تعالى** واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذى واثقكم به اذ قلتم سمعنا واطعنا واتقوا الله
ان الله عليم بذات الصدور **اعلم** انه تعالى لما ذكر هذا التكليف اردفه بما يوجب عليهم القبول والانقياد
وذلك من وجهين الاول كثرة نعمة الله عليهم وهو المراد من قوله واذكروا نعمة الله عليكم ومعلوم ان كثرة النعمة
توجب على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم والانقياد لاوامره ونواهيه وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انما قال
اذكروا نعمة الله عليكم ولم يقل نعم الله عليكم لانه ليس المقصود منه التامل فى اعداد نعم الله بل المقصود منه التامل فى جنس نعم الله
لان هذا الجنس جنس لا يقدر عليه غير الله فان الذى يقدر على اعطاء نعمة الحيوة والصحة والعقل والهداية والصون
عن الآفات والايصال الى جميع الخيرات فى الدنيا والاخرة فجنس نعمة الله تعالى جنس لا يقدر عليه احد غير الله فقوله واذكروا
نعمة الله عليكم المراد التامل فى هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره وذلك الامتياز هو انه لا يقدر عليه غيره
ومعلوم ان النعمة متى كانت على هذا الوجه كان وجوب الاشتغال بشكرها اتم واكمل **المسئلة الثانية** قوله اذكروا
نعمة الله مشعر بسبق النسيان وكيف يعقل نسيانها مع انها متواترة متوالية علينا فى جميع الساعات والاوقات
الا ان الجواب عنه انها لكثرتها وتعاقبها صارت كالامر المعتاد فصار غاية ظهورها وكثرتها سببا لوقوعها
فى محل النسيان ولهذا المعنى قال المحققون انه تعالى انما كان باطنا لكونه ظاهرا وهو المراد من قولهم سبحان من
احتجب عن العقول لشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره والسبب الثانى من الاسباب التى توجب عليهم كونهم
منقادين لتكاليف الله تعالى هو الميثاق الذى واثقهم به والمواثقة المعاهدة التى قد احكمت بالعقد على ثقة
وهذه الاية متشابهة لقوله فى اول السورة يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وللمفسرين فى تفسير هذا
الميثاق وجوه الاول ان المراد هى المواثيق التى جرت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم فى ان يكونوا على السمع
والطاعة فى المحبوب والمكروه مثل مبايعته مع الانصار فى اول الامر ومبايعته عامة المؤمنين تحت الشجرة وغيرها
ثم انه تعالى اضاف الميثاق الصادر عن رسوله صلى الله عليه وسلم الى نفسه كما قال الذين يبايعونك انما يبايعون الله
وقال من يطع الرسول فقد اطاع الله ثم انه تعالى اكد ذلك بان ذكرهم انهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف وقالوا
سمعنا واطعنا ثم حذرهم عن نقض تلك العهود والمواثيق وقال واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور يعنى لا تنقضوا
تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم على نقضها فانه اذا خطر ذلك ببالكم فالله يعلم ذلك وكفى به مجازيا والثانى قال

كان ذلك الانقياد

ابن عباس هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى على بني إسرائيل حين قالوا آمنا بالتورية وبكل ما فيها فلما كان من جملة ما في التورية البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم لزمهم الإقرار بمحمد صلى الله عليه وسلم والثالث قال مجاهد والكلبي ومقاتل هو الميثاق الذي أخذ منهم حين أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى فإن قيل على هذا القول إن بني آدم لا يذكرون ذلك العهد والميثاق فكيف يؤمرون بحفظه قلنا لما أخبر الله تعالى بأنه كان ذلك حاصلا حصل القطع بحصوله وحينئذ يحسن أن يأمرهم بالوفاء بذلك العهد الرابع قال السدي المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية التي نصبها الله تعالى على التوحيد والشرائع وهو اختيار أكثر المتكلمين قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط وهذا متصل أيضا بما قبله والمراد بحثهم على الانقياد لتكاليف الله تعالى واعلم أن التكاليف وإن كثرت إلا أنها محصورة في نوعين التعظيم لأمر الله والشفقة لخلق الله فقوله كونوا قوامين إشارة إلى النوع الأول وهو التعظيم لأمر الله تعالى ومعنى القيام لله هو أن يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه القيام به من إظهار العبودية وتعظيم الربوبية وقوله شهداء بالقسط إشارة إلى النوع الثاني وهو الشفقة على خلق الله وفيه قولان الأول قال عطاء لا تحاب في شهادتك أهل ودك وقرابتك ولا تمنع شهادتك أعداءك وأضدادك الثاني قال الزجاج المعنى تبينون عن دين الله لأن الشاهد يبين ما يشهد عليه ثم قال تعالى ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا أي لا يحملنكم بغض قوم على أن لا تعدلوا وأراد أن لا تعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم وفي الآية قولان الأول أنها عامة والمعنى لا يحملنكم بغض قوم على أن تجوروا عليهم وتجاوزوا الحد فيهم بل اعدلوا فيهم وإن أساءوا إليكم وأحسنوا إليهم وإن بالغوا في إيحاشكم فهذا خطاب عام ومعناه أمر الله جميع الخلق بأن لا يعاملوا أحدا إلا على سبيل العدل والإنصاف وترك الميل والظلم والاعتساف الثاني أنها مختصة بالكفار فإنها نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام فإن قيل فعلى هذا القول فكيف يعقل ظلم المشركين مع أن المسلمين أمروا بقتلهم وسبي ذراريهم وأخذ أموالهم قلنا ويمكن ظلمهم أيضا من وجوه كثيرة منها أنهم إذا أظهروا الإسلام لا يقبلونه منهم ومنها قتل أولادهم الأطفال لاغتمام آبائهم ومنها إيقاع المثلة بهم ومنها نقض عهودهم والقول الأول أولى ثم قال تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى فنهاهم أولا عن أن يحملهم البغضاء على ترك العدل ثم استأنف فصرح لهم بالأمر بالعدل تأكيدا وتشديدا ثم ذكر لهم علة الأمر بالعدل وهو قوله هو أقرب للتقوى ونظيره قوله وأن تعفوا أقرب للتقوى أي وهو أقرب إلى التقوى وفيه وجهان الأول هو أقرب إلى الاتقاء عن معاصي الله تعالى الثاني هو أقرب إلى الاتقاء من عذاب الله تعالى وفيه تنبيه عظيم على أن وجوب العدل مع الكفار الذين هم أعداء الله تعالى إذا كان بهذه الصفة من القوة فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم أولياؤه وأحباؤه ثم ذكر الكلام الذي يكون وعدا مع المطيعين ووعيدا للمذنبين وهو قوله تعالى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون يعني أنه عالم بجميع المعلومات ولا يخفى عليه شيء من أفعالكم وأقوالكم ثم ذكر وعد المؤمنين بقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم فالمغفرة إسقاط السيئات كما قال فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والأجر العظيم إيصال الثواب وقوله لهم مغفرة وأجر عظيم فيه وجوه الأول أنه قال أولا وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات فكأنه قيل أي شيء وعدهم فقال لهم مغفرة وأجر عظيم الثاني التقدير كأنه قال وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال لهم مغفرة وأجر عظيم الثالث أجرى قوله وعد مجرى قال والتقدير قال الله في الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم الرابع أن يكون وعد واقعا على جملة قوله لهم مغفرة وأجر عظيم أي وعدهم هذا المجموع فإن قيل لم أخبر بهذا الوعد مع أنه لو أخبر بالموعود به كان ذلك أقوى قلنا بل الإخبار عن كون هذا الوعد وعد الله أقوى وذلك لأنه أضاف هذا الوعد إلى الله تعالى فقال وعد الله والإله هو الذي يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات وهذا يمنع الخلف في وعده لأن دخول الخلف إنما يكون إما للجهل حيث ينسى وعده وإما للعجز حيث لا يقدر على الوفاء بوعده وإما للبخل حيث يمنعه البخل عن الوفاء بالوعد وإما للحاجة فإذا كان الإله هو الذي يكون منزها عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف في وعده محالا فكان الإخبار عن هذا الوعد آكد وأقوى من نفس الإخبار عن الموعود به وأيضا فلأن هذا الوعد يصل إليه قبل الموت فيفيده السرور وعند سكرات الموت فيسهل بسببه تلك الشدائد وبعد الموت فيسهل عليه بسببه البقاء في ظلمة القبر وفي عرصة القيامة عند مشاهدة تلك الأهوال ثم ذكر بعد ذلك وعيد الكفار وقال تعالى والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم هذه الآية نص قاطع في أن الخلود في النار ليس إلا للكفار لأن قوله أولئك أصحاب الجحيم يفيد الحصر والمصاحبة تقتضي الملازمة كما يقال أصحاب الصحراء أي الملازمون لها قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون في الآية مسألتان المسألة الأولى في سبب نزول الآية وجهان الأول أن المشركين في أول الأمر كانوا غالبين والمسلمين كانوا مغلوبين وكان المشركون يريدون إيقاع البلاء والقتل والنهب بالمسلمين والله تعالى كان يمنعهم عن مطلوبهم إلى أن قوي الإسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى اذكروا نعمة الله عليكم إذ هم قوم وهم المشركون أن يبسطوا إليكم أيديهم بالقتل والنهب والسبي فكف الله تعالى بلطفه ورحمته أيدي الكفار عنكم أيها المسلمون ومثل هذا الإنعام العظيم يوجب عليكم أن تتقوا معاصيه ومخالفته ثم قال تعالى وعلى الله فليتوكل المؤمنون أي كونوا مواظبين على طاعة الله تعالى ولا تخافوا أحدا في إقامة طاعة الله الوجه الثاني أن هذه الآية نزلت في واقعة خاصة ثم فيه وجوه الأول قال ابن عباس والكلبي ومقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية إلى بني عامر فقتلوهم ببئر معونة إلا ثلاثة نفر أحدهم عمرو بن أمية الضمري فانصرف هو وآخر معه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليخبروه خبر القوم فلقيا رجلين من بني سليم معهما أمان من النبي صلى الله عليه وسلم فقتلاهما ولم يعلما أن معهما أمانا من النبي عليه السلام فجاء قومهما يطلبون الدية فخرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعمر وعثمان حتى دخلوا على بني النضير وكانوا قد عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم على ترك القتال وعلى أن يعينوه في الديات فقال النبي صلى الله عليه وسلم رجلان من أصحابي أصابا رجلين معهما أمان مني فلزمتهما ديتهما فأريد أن تعينوني فقالوا اجلس

حتى نطعمك

حتى نطعمك ونعطيك ما تريد ثم هموا بالفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وبأصحابه فنزل جبريل عليه السلام وأخبره بذلك فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحال مع أصحابه فخرجوا فقال اليهود إن قدورنا تغلي فأعلمهم الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قد نزل عليه الوحي بما عزموا عليه قال عطاء توامروا بأن يطرحوا عليه رحى أو حجرا وقيل بل ألقوا فأخذه جبرئيل عليه السلام وثانيها قال آخرون إن الرسول صلى الله عليه وسلم نزل منزلا وتفرق الناس عنه وعلق رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاحه بشجرة فجاء أعرابي فسل سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أقبل عليه وقال من يمنعك مني قال الله قالها ثلاثا فشام الأعرابي السيف فصاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بأصحابه فأخبرهم وأبى أن يعاقب وعلى هذين القولين فالمراد من قوله اذكروا نعمة الله عليكم تذكر نعمة الله عليهم في دفع الشر والمكروه عن نبيهم فإنه لو حصل ذلك لكان من أعظم المحن عليهم وثالثها روي أن المسلمين قاموا إلى صلوة الظهر بالجماعة وذلك بعسفان فلما صلوا ندم المشركون وقالوا ليتنا أوقعنا بهم في أثناء صلوتهم فقيل لهم إن للمسلمين بعدها صلوة هي أحب إليهم من أبنائهم وآبائهم يعنون صلوة العصر فهموا أن يوقعوا بهم إذا قاموا إليها فنزل جبرئيل عليه السلام بصلوة الخوف المسألة الثانية يقال بسط إليه لسانه إذا شتمه وبسط إليه يده إذا بطش به ومعنى بسط اليد مدها إلى المبطوش به ألا ترى إلى قولهم فلان بسيط الباع ومديد الباع بمعنى واحد فكف أيديهم عنكم أي منعها من أن تصل إليكم قوله تعالى ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أن في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها الأول أنه تعالى خاطب المؤمنين فيما تقدم فقال واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا ثم ذكر الآن أنه أخذ الميثاق من بني إسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفاء به فلا تكونوا أيها المؤمنون مثل أولئك اليهود في هذا الخلق الذميم لئلا تصيروا مثلهم فيما نزل بهم من اللعن والذلة والمسكنة والثاني أنه تعالى لما ذكر قوله اذكروا نعمة الله عليكم إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم وقد ذكرنا في بعض الروايات أن هذه الآية نزلت في اليهود وأنهم أرادوا إيقاع الشر برسول الله صلى الله عليه وسلم فلما ذكر الله تعالى ذلك أتبعه بذكر فضائحهم وبيان أنهم أبدا كانوا مواظبين على نقض العهود والمواثيق الثالث أن الغرض من الآيات المتقدمة ترغيب المكلفين في قبول التكاليف وترك التمرد والعصيان فذكر الله تعالى أنه كلف من كان قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا أن عادة الله في التكليف والإلزام غير مخصوصة بهم بل هي عادة جارية له تعالى مع جميع عباده المسألة الثانية قال الزجاج النقيب أصله من النقب وهو الثقب الواسع يقال فلان نقيب القوم لأنه ينقب عن أحوالهم كما ينقب عن الأسرار ومنه المناقب وهي الفضائل لأنها لا تظهر إلا بالتنقيب عنها ونقبت الحائط أي بلغت في النقب آخره ومنه النقبة من الجرب لأنه داء شديد الدخول وذلك لأنه يطلى البعير بالهناء فيوجد طعم القطران في لحمه والنقبة السراويل بغير رجلين لأنه قد بولغ في فتحها ونقبها ويقال كلب نقب وهو أن تنقب حنجرته لئلا يرتفع صوت نباحه وإنما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف إذا عرفت هذا فنقول النقيب فعيل والفعيل يحتمل الفاعل والمفعول فإن كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن أحوال القوم المفتش عنها وقال أبو مسلم النقيب ههنا فعيل بمعنى مفعول يعني اختارهم على علم بهم ونظيره أنه يقال للمضروب ضريب وللمقتول قتيل وقال الأصم هم المنظور إليهم المسند إليهم أمور القوم وتدبير مصالحهم المسألة الثالثة أن بني إسرائيل كانوا اثني عشر سبطا فاختار الله تعالى من كل سبط رجلا يكون نقيبا لهم وحاكما فيهم وقال مجاهد والكلبي والسدي إن النقباء بعثوا إلى مدينة الجبارين الذين أمر موسى عليه السلام بالقتال معهم ليقفوا على أحوالهم ويرجعوا بذلك إلى نبيهم موسى عليه السلام فلما ذهبوا إليهم رأوا أجراما عظيمة وقوة وشوكة فيهم فهابوا فرجعوا فحدثوا قومهم وقد نهاهم موسى عليه السلام أن يحدثوهم فنكثوا الميثاق إلا كالب بن يوفنا من سبط يهودا ويوشع بن نون من سبط افراهيم بن يوسف وهما اللذان قال الله تعالى قال رجلان من الذين يخافون الآية قوله تعالى وقال الله إني معكم لئن أقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة إلى قوله من تحتها الأنهار وفيه مسائل المسألة الأولى في الآية حذف والتقدير وقال الله لهم إني معكم إلا أنه حذف ذلك لاتصال الكلام بذكرهم المسألة الثانية قوله إني معكم خطاب لمن فيه قولان الأول أنه خطاب للنقباء أي قال الله تعالى للنقباء إني معكم الثاني أنه خطاب لكل بني إسرائيل وكلاهما محتمل إلا أن الأول أولى لأن الضمير يكون عائدا إلى أقرب المذكورات وأقرب المذكورات ههنا النقباء المسألة الثالثة أن الكلام قد تم عند قوله وقال الله إني معكم والمعنى إني معكم بالعلم والقدرة فأسمع كلامكم وأرى أفعالكم وأعلم ضمائركم وأقدر على إيصال الجزاء إليكم فقوله إني معكم مقدمة معتبرة جدا في الترغيب والترهيب ثم لما وضع الله هذه المقدمة الكلية ذكر بعدها جملة شرطية فالشرط مركب من أمور خمسة وهي قوله لئن أقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة وآمنتم برسلي وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضا حسنا والجزاء هو قوله لأكفرن عنكم سيئاتكم وذلك إشارة إلى إزالة العقاب وقوله ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار وهو إشارة إلى إيصال الثواب وفي الآية سؤالات السؤال الأول لم أخر الإيمان بالرسل عن إقامة الصلوة وإيتاء الزكوة مع أنه مقدم عليهما والجواب أن اليهود كانوا مقرين بأنه لا بد من حصول النجاة في إقامة الصلوة وإيتاء الزكوة إلا أنهم كانوا مصرين على تكذيب بعض الرسل فذكر بعد إقامة الصلوة وإيتاء الزكوة أنه لا بد من إيمان جميع الرسل حتى يحصل المقصود وإلا لم يكن لإقامة الصلوة وإيتاء الزكوة تأثير في حصول النجاة بدون الإيمان بجميع الرسل السؤال الثاني ما معنى التعزير الجواب قال الزجاج التعزير في اللغة الرد وتأويل عزرت فلانا أي فعلت به ما يرده عن القبيح ويزجره عنه ولهذا قال الأكثرون معنى قوله وعزرتموهم أي نصرتموهم وذلك لأن من نصر إنسانا فقد رد عنه أعداءه قال ولو كان التعزير هو التوقير لكان قوله وتعزروه وتوقروه تكرارا السؤال الثالث قوله وأقرضتم الله قرضا حسنا دخل تحت إيتاء الزكوة فما الفائدة في الإعادة الجواب المراد بإيتاء الزكوة الواجبات وبهذا الإقراض الصدقات المندوبة وخصها بالذكر تنبيها على شرفها ورتبتها قال الفراء ولو قال وأقرضتم الله إقراضا حسنا لكان صوابا أيضا إلا أنه قد يقام الاسم مقام المصدر ومثله قوله فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل بتقبل وقوله وأنبتها نباتا حسنا ولم يقل إنباتا ثم قال تعالى فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل أي أخطأ الطريق المستقيم وهو الدين الذي شرعه الله لهم فإن قيل من كفر قبل ذلك أيضا فقد ضل سواء السبيل قلنا أجل ولكن الضلال بعده أظهر وأعظم لأن الكفر إنما عظم قبحه لعظم النعمة المكفورة

تمامه
وآمنتم برسلي وعزرتموهم وأقرضتم الله
قرضا حسنا لأكفرن عنكم سيئاتكم
ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار

فاذا زادت النعمة زادوا في الكفر وبلغ النهاية القصوى ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وفيه مسائل المسئلة الاولى
في نقضهم الميثاق وجوه الاول بتكذيب الرسل وقتل الانبياء والثاني بكتمانهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم والثالث مجموع
هذه الامور المسئلة الثانية في تفسير اللعن وجوه الاول قال عطاء لعناهم اي اخرجناهم من رحمتنا الثاني قال الحسن
ومقاتل مسخناهم حتى صاروا قردة وخنازير الثالث قال ابن عباس ضربنا الجزية عليهم ثم قال تعالى وجعلنا قلوبهم
قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي قسية بتشديد الياء بغير
الف على وزن فعيلة والباقون بالالف والتخفيف وفي قوله قسية وجهان الاول ان يكون القسية بمعنى القاسية
الا ان القسي ابلغ كما يقال قادر وقدير وعالم وعليم وشاهد وشهيد وكما ان القدير ابلغ من القادر فكذلك
القسي ابلغ من القاسي والثاني انه ماخوذ من قولهم درهم قسي على وزن شقي اي فاسد ردي قال صاحب الكشاف
وهو ايضا ماخوذ من القسوة لان الذهب والفضة الخالصتين فيهما لين والمغشوش فيه يبس وصلابة
وقرئ قسية بكسر القاف للاتباع المسئلة الثانية قال اصحابنا وجعلنا قلوبهم قاسية اي جعلناها قاسية
عن قبول الحق منصرفة عن الانقياد للدلائل وقالت المعتزلة وجعلنا قلوبهم قاسية اي اخبرنا عنها بانها
صارت قاسية كما يقال فلان جعل فلانا فاسقا وعدلا ثم انه تعالى ذكر بعض ما هو من نتائج تلك القسوة فقال
يحرفون الكلم عن مواضعه وهذا التحريف يحتمل التاويل الباطل ويحتمل تغيير اللفظ وقد بينا فيما تقدم ان الاول
اولى لان الكتاب المنقول بالتواتر لا يتاتى فيه تغيير اللفظ ثم قال تعالى ونسوا حظا مما ذكروا به قال ابن عباس تركوا
نصيبا مما امروا به في كتابهم وهو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم
وفي الخائنة وجهان الاول ان الخائنة بمعنى المصدر وكثير كالكافية والعافية وقال تعالى فاهلكوا بالطاغية
اي بالطغيان وقال ليس لوقعتها كاذبة اي كذب وقال لا تسمع فيها لاغية اي لغوا وتقول العرب سمعت راغية
البعير وثاغية الشاة يعنون رغاءها وثغاءها وقال الزجاج ويقال عافاه الله عافية الثاني ان يقال الخائنة
صفة والمعنى تطلع على فرقة خائنة او على فعلة ذات خيانة وقيل اراد الخائن والهاء للمبالغة كعلامة ونسابة
قال صاحب الكشاف وقرئ على خيانة منهم ثم قال تعالى الا قليلا منهم وهم الذين آمنوا كعبد الله بن سلام واصحابه
وقيل يحتمل ان يكون هذا القليل من الذين بقوا على الكفر لكنهم بقوا على العهد ولم يخونوا فيه ثم قال تعالى فاعف عنهم
واصفح وفيه قولان الاول انه منسوخ باية السيف وذلك لانه عفو وصفح عن الكفار ولا شك انه منسوخ باية
السيف القول الثاني انه غير منسوخ وعلى هذا القول ففي الاية وجهان احدهما المعنى واعف عن مؤمنيهم ولا تؤاخذهم
بما سلف منهم والثاني انا اذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على العهد فسرنا هذه الاية بان المراد منها
امر الله رسوله بان يعفو عنهم ويصفح عن صغاير زلاتهم ما داموا باقين على العهد وهذا قول ابي مسلم ثم قال تعالى ان الله
يحب المحسنين وفيه قولان الاول قال ابن عباس فاذا عفوت فانت محسن واذا كنت محسنا فقد احبك الله الثاني
ان المراد بهؤلاء المحسنين هم المعنيون بقوله الا قليلا منهم وهم الذين ما نقضوا عهد الله والقول الاول اولى
لان صرف قوله ان الله يحب المحسنين على القول الاول الى الرسول صلى الله عليه وسلم لانه هو المامور في هذه الاية بالعفو والصفح
وعلى القول الثاني الى غير رسول الله ولا شك ان الاول اولى قوله تعالى ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم
فنسوا حظا مما ذكروا به فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيمة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون
المراد ان سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في نقض المواثيق من عند الله وانما قال ومن الذين قالوا انا نصارى
ولم يقل من النصارى وذلك لانهم انما سموا انفسهم بهذا الاسم ادعاء لنصرة الله تعالى وهم الذين قالوا لعيسى نحن انصار
الله فكان هذا الاسم في الحقيقة اسم مدح فبين تعالى انهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين بها عند الله
وقوله اخذنا ميثاقهم اي مكتوب في الانجيل ان يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فنسوا حظا مما ذكروا به وذلك الحظ هو
الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتنكير الحظ في الاية يدل على ان المراد به حظ واحد وهو الذي ذكرناه من الايمان
بمحمد صلى الله عليه وسلم وانما خص هذا الواحد بالذكر مع انهم تركوا الكثير مما امرهم الله به لان هذا هو المعظم والمهم وقوله
فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء اي الصقنا العداوة والبغضاء بهم يقال اغرى فلان بفلان اذا ولع به كانه الصق
ويقال لما التصق به الشيء الغراء وفي قوله بينهم وجهان الاول بين اليهود والنصارى الثاني بين فرق النصارى فان بعضهم
يكفر بعضا الى يوم القيمة ونظيره قوله او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم باس بعض وقوله وسوف ينبئهم الله بما كانوا
يصنعون وعيد لهم قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير
اعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود وعن النصارى نقضهم العهد وتركهم ما امروا به دعاهم عقيب ذلك الى الايمان بمحمد صلى الله
عليه وسلم فقال يا اهل الكتاب والمراد باهل الكتاب اليهود والنصارى وانما وحد الكتاب لانه اخرج مخرج الجنس
ثم وصف الرسول بامرين الاول انه يبين لهم كثيرا مما يخفون قال ابن عباس اخفوا صفة محمد صلى الله عليه وسلم
واخفوا امر الرجم ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم بين ذلك لهم وهذا معجز لانه عليه السلام لم يقرا كتابا ولم يتعلم علما
من احد فلما اخبرهم باسرار ما في كتابهم كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا الوصف الثاني للرسول عليه السلام
قوله تعالى ويعفو عن كثير اي لا يظهر كثيرا مما تكتمونه انتم وانما لا يظهره لانه لا حاجة الى اظهاره في الدين والفائدة
في ذلك انهم يعلمون كون الرسول عالما بكل ما يخفونه فيصير ذلك داعيا لهم الى ترك الاخفاء لئلا يفتضحوا ثم قوله تعالى
قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وفيه اقوال الاول ان المراد بالنور محمد صلى الله عليه وسلم وبالكتاب القران الثاني
المراد بالنور الاسلام وبالكتاب القران الثالث النور والكتاب هو القران وهذا ضعيف لان العطف يقتضي
المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد والاسلام والقران بالنور ظاهر لان النور الظاهر هو
الذي يتقوى به البصر على ادراك الاشياء الظاهرة والنور الباطن ايضا هو الذي يتقوى به البصيرة على ادراك
الحقايق والمعقولات ثم قال تعالى يهدي به الله من اتبع رضوانه اي بالكتاب المؤمنين من اتبع رضوانه من كان مطلوبه
من طلب الدين اتباع الدين الذي يرضاه الله فاما من كان مطلوبه من دينه تقرير ما الفه ونشا عليه واخذه

من اسلافه

اسلافه مع ترك النظر والاستدلال فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله تعالى ثم قال تعالى سبل السلام اي طرق السلامة
ويجوز ان يكون على حذف المضاف اي سبل دار السلام ونظيره قوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم
ومعلوم انه ليس المراد هداية الاسلام بل الهداية الى طريق الجنة ثم قال تعالى ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه اي من
ظلمات الكفر الى نور الايمان وذلك لان الكفر يتحير فيه صاحبه كما يتحير في الظلام ويهتدي بالايمان الى طرق الجنة كما
يهتدي بالنور وقوله باذنه اي بتوفيقه والباء متعلقة بالاتباع اي يتبع رضوانه باذنه ولا يجوز ان يتعلق بالهداية
ولا بالاخراج لانه لا معنى له فدل ذلك على انه لا يتبع رضوان الله الا من اراد الله منه ذلك وقوله ويهديهم الى
صراط مستقيم وهو الدين الحق لان الحق واحد لذاته ومتفق من جميع جهاته واما الباطل ففيه كثرة وكلها
معوجة قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وفي الاية سوال وهو ان احدا من النصارى
لا يقول ان الله هو المسيح بن مريم فكيف حكى الله عنهم ذلك مع انهم لا يقولون به وجوابه ان كثيرا من الحلولية يقولون
ان الله تعالى قد يحل في بدن انسان معين او في روحه واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال ان قوما من النصارى
ذهبوا الى هذا القول بل هذا اقرب مما يذهب اليه النصارى وذلك انهم يقولون ان اقنوم الكلمة اتحدت
مع عيسى عليه السلام فاقنوم الكلمة اما ان يكون ذاتا او صفة فان كان ذاتا فذات الله تعالى قد حلت في عيسى
عليه السلام واتحدت به فيكون عيسى هو الاله على هذا القول وان قلنا ان الاقنوم عبارة عن الصفة فانتقال
الصفة من ذات الى ذات اخرى غير معقول ثم بتقدير انتقال اقنوم العلم عن ذات الله تعالى الى عيسى يلزم خلو ذات
الله تعالى عن العلم ومن لم يكن عالما لم يكن الها فح يكون الاله هو عيسى عليه السلام على قولهم فثبت ان النصارى
وان كانوا لا يصرحون بهذا القول الا ان حاصل مذهبهم ليس الا ذلك ثم انه تعالى احتج على فساد هذا المذهب بقوله
قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا وهذه جملة شرطية قدم
فيه الجزاء على الشرط والتقدير ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا فمن الذي يقدر على
ان يدفعه عن مراده ومقدوره وقوله فمن يملك من الله شيئا اي فمن يملك من افعال الله شيئا فالملك هو القدرة
اي فمن الذي يقدر على دفع شيء من افعال الله تعالى ومنع شيء من مراداته وقوله ومن في الارض جميعا يعني ان عيسى
مشاكل لمن في الارض جميعا في الصورة والخلقة والجسمية والتركيب وتغير الصفات والافعال فلما سلمتم
كونه تعالى خالقا للكل ومدبرا للكل وجب ان يكون ايضا خالقا لعيسى ثم قال تعالى ولله ملك السموات
والارض وما بينهما انما قال وما بينهما بعد ذكر السموات والارض ولم يقل بينهن لانه ذهب بذلك مذهب الصنفين
والنوعين ثم قال تعالى يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير وفيه وجهان الاول يعني يخلق ما يشاء فتارة يخلق الانسان
من الذكر والانثى كما هو معتاد وتارة لا من الام والاب كما في حق آدم عليه السلام وتارة من الام لا من الاب كما في حق
عيسى عليه السلام والثاني يخلق ما يشاء يعني ان عيسى اذا قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى يخلق فيه اللحم والحياة والقدرة
معجزة لعيسى وتارة يحيي الموتى ويبرئ الابرص والاكمه معجزة له ولا اعتراض على الله تعالى في شيء من افعاله قوله تعالى
وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه وفيه سؤال وهو ان اليهود لا يقولون ذلك البتة فكيف يجوز
نقل هذا القول عنهم واما النصارى فانهم يقولون ذلك في حق عيسى عليه السلام لا في حق انفسهم فكيف يجوز هذا
النقل عنهم اجاب المفسرون عنه من وجوه الاول ان هذا من باب حذف المضاف والتقدير نحن من ابناء رسل الله
فاضيف الى الله ما هو في الحقيقة مضاف الى رسل الله ونظيره قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله والثاني
ان لفظ الابن كما يطلق على ابن الصلب فقد يطلق ايضا على من يتخذ ابنا واتخاذه ابنا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة
والمحبة فالقوم لما ادعوا ان عناية الله تعالى بهم اشد واكمل من عنايته بكل من سواهم لا جرم عبر الله تعالى عن دعواهم
كمال عناية الله بهم بانهم ادعوا انهم ابناء الله الثالث ان اليهود زعموا ان عزيرا ابن الله والنصارى زعموا ان المسيح
ابن الله ثم زعموا ان العزير والمسيح كانا منهم لا جرم صار ذلك كانهم قالوا نحن ابناء الله الا ترى ان اقارب الملك
اذا فاخروا انسانا آخر فقد يقولون نحن ملوك الدنيا ونحن من سلاطين العالم وغرضهم منه كونهم مختصين
بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان فكذا ههنا والرابع قال ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة
من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم بعقاب الله تعالى فقالوا كيف تخوفنا بعقاب الله ونحن من ابناء الله واحباؤه فهذه
الرواية انما وقعت عن تلك الطائفة واما النصارى فانهم يتلون في الانجيل الذي لهم ان المسيح قال لهم اذهب الى
ابي وابيكم وجملة الكلام ان اليهود والنصارى كانوا يرون لانفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب اسلافهم الافاضل
من الانبياء حتى انتهوا في تعظيم انفسهم الى ان قالوا نحن ابناء الله واحباؤه ثم انه تعالى ابطل دعواهم وقال قل فلم يعذبكم بذنوبكم
وفيه سؤال وهو ان حاصل هذا الكلام انهم لو كانوا ابناء الله واحباؤه لما عذبهم لكن عذبهم فهم ليسوا ابناء الله
واحباؤه والاشكال عليه ان يقال اما ان يدعوا ان الله عذبهم في الدنيا او يدعوا انه سيعذبهم في الاخرة فان كان
موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح في ادعائهم كونهم احباء الله لان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يدعي
انه هو وامته احباء الله ثم انهم ما خلوا عن محن الدنيا انظروا الى واقعة احد والى قتل الحسن والحسين وان كان
موضع الالزام هو انه سيعذبهم في الاخرة فالقوم ينكرون ذلك ومجرد اخبار محمد صلى الله عليه وسلم ليس بكاف
في هذا الباب اذ لو كان كافيا لكان مجرد اخباره بانهم كذبوا في ادعائهم انهم احباء الله كافيا وح يصير هذا الاستدلال
ضايعا والجواب من وجوه الاول ان موضع الالزام هو عذاب الدنيا والمعارضة بيوم احد غير لازمة لانا نقول
لو كانوا ابناء الله واحباؤه لما عذبهم في الدنيا ومحمد صلى الله عليه وسلم ادعى انه من احباء الله تعالى ولم يدع انه من ابناء الله تعالى
فزال السؤال الثاني موضع الالزام هو عذاب الاخرة واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الاخرة كما
اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والثالث المراد بقوله قل فلم يعذبكم بذنوبكم لم
مسخكم فالمعذب في الحقيقة اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول صلى الله
عليه وسلم الا انهم لما كانوا من جنس اولئك المتقدمين حسنت هذه الاضافة وهذا الجواب اولى لان الله تعالى

لم يكن يأمر رسوله ان يحتج عليهم بشيء لم يدخل بعد في الوجود فانهم يقولون لا نسلم انه تعالى يعذبنا بل الاولى ان يحتج عليهم بشيء قد وجد وحصل حتى يكون الاستدلال به قويا متينا ثم قال تعالى بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء • يعني انه ليس لاحد عليه حق يوجب عليه ان يغفر له وليس لاحد عليه حق يمنعه من ان يعذبه بل الملك والملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واعلم انا بينا ان مراد القوم من قولهم نحن ابناء الله كمال رحمته عليهم وكمال عنايته بهم واذا عرفت هذا فمذهب المعتزلة ان كل من اطاع الله واحترز عن الكبائر فانه يجب على الله تعالى عقلا ايصال الرحمة والنعمة اليه ابد الاباد ولو قطع عنه بعد الوف الوف سنة في الآخرة تلك النعمة لحظة واحدة لبطلت الهيته وخرج عن صفة الحكمة وهو اعظم من قول اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه فكما ان قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ابطال لقول اليهود فبان يكون ابطالا لقول المعتزلة اولى واكمل ثم قال تعالى ولله ملك السموات والارض وما بينهما يعني من كان ملكه هكذا وقدرته هكذا فكيف يستحق البشر الضعيف عليه حقا واجبا وكيف يملك عليه الانسان الجاهل بعبادته الناقصة ومعرفته القليلة عليه دينا لازما كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا ثم قال تعالى واليه المصير • اي واليه يؤل امر الخلق في الآخرة لانه لا يملك الضر والنفع هنالك الا هو كما قال والامر يومئذ لله قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير • وفيه مسائل المسئلة الاولى في قوله يبين لكم وجهان الاول ان يقدر المبين وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول ان يكون ذلك المبين هو الدين والشرايع وانما حسن حذفه لان كل احد يعلم ان الرسول انما ارسل لبيان الشرايع والثاني ان يكون التقدير يبين لكم ما كنتم تخفون وانما حسن حذفه لتقدم ذكره الوجه الثاني انه لا يقدر المبين ويكون المعنى يبذل لكم البيان وحذف المفعول اكمل لان هذا التقدير يكون اعم فائدة المسئلة الثانية قوله يبين لكم في محل النصب على الحال اي مبينا لكم المسئلة الثالثة قوله على فترة من الرسل قال ابن عباس يريد على انقطاع من الانبياء يقال فتر الشيء يفتر فتورا اذا سكنت حدته وصار اقل مما كان عليه وسميت المدة التي بين الانبياء فترة لفتور الدواعي في العمل بتلك الشرايع واعلم ان قوله على فترة يتعلق بقوله جاءكم اي جاءكم على حين فتور من ارسال الرسل قيل كان بين عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم ستمائة سنة او اقل او اكثر وقال الكلبي كان بين موسى وعيسى عليهما السلام الف وسبعمائة سنة والف نبي وبين عيسى ومحمد عليهما السلام اربعة من الانبياء ثلاثة من بني اسرائيل وواحد من العرب وهو خالد بن سنان العبسي المسئلة الرابعة الفائدة في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم عند فترة من الرسل هي ان التحريف والتغيير كان قد تطرق الى الشرايع المتقدمة لتقادم عهدها وطول زمانها وبسبب ذلك اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب فصار ذلك عذرا ظاهرا في اعراض الخلق عن العبادات لان لهم ان يقولوا يا الهنا عرفنا انه لا بد من عبادتك ولكن ما عرفنا كيف نعبدك فبعث الله في هذا الوقت محمدا صلى الله عليه وسلم ازالة لهذا العذر • وقوله تعالى ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير • يعني انما بعثنا اليكم الرسول في وقت الفترة كراهة ان تقولوا ما جاءنا في هذا الوقت من بشير ولا نذير ثم قال تعالى فقد جاءكم بشير ونذير • فزالت هذه العلة وارتفعت هذه المعذرة ثم قال تعالى والله على كل شيء قدير والمعنى ان حصول الفترة يوجب احتياج الخلق الى بعثة الرسل والله تعالى قادر على كل شيء فكان قادرا على البعثة ولما كان الخلق محتاجين الى البعثة والرحيم الكريم قادر على البعثة وجب في كرمه ورحمته ان يبعث الرسل اليهم فالمراد من قوله تعالى والله على كل شيء قدير الاشارة الى الدلالة التي قررناها قوله تعالى واذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين • اعلم ان وجه الاتصال هو ان الواو في قوله واذ قال موسى لقومه واو عطف وهو متصل بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل كانه قيل اخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعمة الله وامرهم بمحاربة الجبارين فخالفوا في الميثاق وخالفوه في محاربة الجبارين وفي الآية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى من عليهم بامور ثلاثة اولها قوله اذ جعل فيكم انبياء لانه لم يبعث في امة ما بعث في بني اسرائيل من الانبياء ثم منهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فانطلقوا معه الى الجبل وايضا كانوا من اولاد يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليه السلام وهؤلاء الثلاثة بالاتفاق كانوا من اكابر الانبياء واولاد يعقوب ايضا كانوا على قول الاكثرين انبياء والله تعالى اعلم موسى انه لا يبعث الانبياء الا من ولد يعقوب ومن ولد اسمعيل فهذا الشرف حصل بمن مضى من الانبياء وبالذين كانوا حاضرين مع موسى وبالذين اخبر الله موسى انه سيبعثهم من ولد يعقوب واسمعيل بعد ذلك ولا شك انه شرف عظيم وثانيها قوله وجعلكم ملوكا وفيه وجوه احدها قال السدي يعني وجعلكم احرارا تملكون انفسكم بعد ما كنتم في ايدي القبط بمنزلة اهل الجزية فينا ولا يغلبكم على انفسكم غالب وثانيها ان كل من كان رسولا ونبيا كان ملكا لانه يملك امر امته ويملك التصرف فيهم وكان نافذ الحكم عليهم فكان ملكا فلهذا قال تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما وثالثها انه كان في اسلافهم واخلافهم ملوك وعظماء وقد يقال فيمن حصل فيهم ملوك انتم ملوك على سبيل الاستعارة ورابعها ان كل من كان مستقلا بامر نفسه ومعيشته ولم يكن محتاجا في مصالحه الى احد فهو ملك قال الزجاج الملك من لا يدخل عليه احد الا باذنه وقال الضحاك كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية وكانت لهم اموال كثيرة وخدم يقومون بامرهم ومن كان كذلك كان ملكا النوع الثالث من النعم التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية قوله تعالى وآتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين • وذلك لانه تعالى خصهم بانواع كثيرة عظيمة من الاكرام احدها انه تعالى فلق البحر لهم وثانيها انه اهلك عدوهم واورثهم اموالهم وثالثها انه انزل عليهم المن والسلوى ورابعها انه اخرج لهم المياه العذبة من الحجر وخامسها انه تعالى اظل فوقهم الغمام وسادسها انه لم يجتمع الملك والنبوة لقوم كما اجتمعا لهم وسابعها انهم في تلك الايام كانوا هم العلماء بالله وهم احباب الله وانصار دينه واعلم ان موسى عليه السلام لما ذكرهم هذه النعم وشرحها لهم امرهم بعد ذلك بمجاهدة العدو فقال يا قوم ادخلوا الارض المقدسة

التي

كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين • وفيه مسائل المسئلة الاولى روى ان ابراهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان قال الله تعالى له انظر فما ادركه بصرك فهو مقدس وهو ميراث لذريتك وقيل لما خرج قوم موسى عليه السلام من مصر وعدهم الله تعالى اسكان ارض الشام وكان بنو اسرائيل يسمون ارض الشام ارض المواعيد ثم بعث موسى عليه السلام اثني عشر نقيبا من الامناء ليتجسسوا عن احوال تلك الاراضي فلما دخلوا تلك البلاد راوا اجساما عظيما هائلة قال المفسرون لما بعث موسى عليه السلام النقباء لاجل التجسس رآهم واحد من تلك الجبابرة واخذهم وجعلهم في كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه واتى بهم الملك فنثرهم بين يديه وقال متعجبا للملك هؤلاء يريدون قتالنا فقال لهم الملك ارجعوا الى صاحبكم واخبروه بما شاهدتم ثم انصرف اولئك النقباء الى موسى فاخبروه بالواقعة فامرهم ان يكتموا ما شاهدوه فلم يقبلوا قوله الا رجلان منهم وهما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا فانهما سهلا الامر وقالا هي بلاد طيبة كثيرة النعم والاقوام وان كانت اجسامهم عظيمة الا ان قلوبهم ضعيفة واما العشرة الباقية فقد اوقعوا الجبن في قلوب الناس حتى اظهروا الامتناع من غزوهم فقالوا لموسى عليه السلام انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون • فدعى عليهم موسى عليه السلام فعاقبهم الله تعالى بان ابقاهم في التيه اربعين سنة قالوا وكانت مدة غيبة النقباء للتجسس اربعين يوما فعوقبوا بالتيه اربعين سنة ومات اولئك العصاة في التيه واهلك النقباء العشرة في التيه بعقوبات غليظة ومن الناس من قال ان موسى عليه السلام وهرون ماتا في التيه ومنهم من قال ان موسى عليه السلام بقي وخرج معه يوشع وكالب وقاتلوا الجبارين وغلبوهم ودخلوا تلك البلاد فهذه هي القصة والله اعلم بكيفية الامور • المسئلة الثانية الارض المقدسة هي الارض المطهرة طهرت تلك البلاد من الآفات وقال المفسرون انها طهرت من الشرك وجعلت مسكنا وقرارا للانبياء وهذا فيه نظر لان تلك الارض لما قال موسى عليه السلام ادخلوا الارض المقدسة ما كانت مقدسة عن الشرك وما كانت مقرا للانبياء ويمكن ان يجاب بانها كانت كذلك فيما قبل المسئلة الثالثة اختلفوا في تلك الارض فقال عكرمة والسدي وابن زيد هي اريحا وقال الكلبي دمشق وفلسطين وبعض الاردن وقيل الطور المسئلة الرابعة في قوله كتب الله لكم وجوه احدها انه كتب في اللوح المحفوظ انها لكم وثانيها وهبها الله لكم وثالثها امركم بدخولها فان قيل لم قال كتب الله لكم ثم قال حرمها الله عليكم والجواب قال ابن عباس كانت هبة ثم حرمها الله عليهم بشوم تمردهم وعصيانهم وقيل اللفظ وان كان عاما لكن المراد هو الخصوص فصار كانه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم وقيل ان الوعد بقوله كتب الله لكم مشروط بقيد الطاعة فلما لم يوجد الشرط لاجرم لم يوجد المشروط وقيل انها محرمة عليهم اربعين سنة فلما مضى الاربعون حصل ما كتب الله المسئلة الخامسة في قوله كتب الله لكم فائدة عظيمة وهي ان القوم وان كانوا جبارين الا ان الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بان تلك الارض لهم فان كانوا مؤمنين مقرين بصدق موسى عليه السلام علموا قطعا ان الله ينصرهم عليهم ويسلطهم عليهم فلا بد وان يقدموا على قتالهم من غير جبن وخوف وهلع وهذه هي الفائدة من هذه الكلمة ثم قال تعالى ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين • وفيه وجهان الاول لا ترجعوا عن الدين الصحيح الى الشك في نبوة موسى عليه السلام وذلك لانه عليه السلام لما اخبر ان الله جعل تلك الارض لهم كان هذا وعدا بان الله تعالى ينصرهم عليهم فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين في صدق موسى عليه السلام فيصيروا كافرين بالالوهية والنبوة الوجه الثاني ان المراد لا ترجعوا عن الارض التي امرتم بدخولها الى الارض التي خرجتم منها يروى ان القوم كانوا قد عزموا على الرجوع الى مصر وقوله تعالى فتنقلبوا خاسرين فيه وجوه احدها خاسرين في الآخرة فانه يفوتكم الثواب ويلحقكم العذاب وثانيها ترجعون الى الذل وثالثها تموتون في التيه ولا تصلون الى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الآخرة ثم اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين • وفي تفسير الجبارين وجهان الاول الجبار فعال من جبره على الامر اي اجبره عليه وهو العاتي الذي يجبر الناس على ما يريد وهذا هو اختيار الفراء والزجاج قال الفراء لم اسمع فعالا من افعل الا من حرفين وهما جبار من اجبر ودراك من ادرك والثاني انه ماخوذ من قولهم نخلة جبارة اذا كانت طويلة مرتفعة لا تصل الايدي اليها ويقال رجل جبار اذا كان طويلا عظيما قويا تشبيها بالجبار من النخل والقوم كانوا في غاية القوة وعظم الاجسام بحيث ما كانت ايدي قوم موسى تصل اليهم فسموهم جبارين لهذا المعنى ثم قال القوم انا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون وانما قالوا هذا القول على سبيل الاستبعاد كقوله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم قال تعالى قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين • وفيه مسائل المسئلة الاولى هذان الرجلان يوشع بن نون وكالب بن يوفنا وكانا من الذين يخافون انعم الله عليهما بالهداية والثقة بقول الله والاعتماد على نصرة الله قال القفال ويجوز ان يكون التقدير وقال رجلان من الذين يخافهم بنو اسرائيل وهم الجبارون وهما رجلان منهم انعم الله عليهما بالايمان فآمنا وقالا هذا القول لقوم موسى تشجيعا لهم على قتالهم وقراءة من قرأ يخافون بالضم شاهد لهذا الوجه المسئلة الثانية في قوله انعم الله عليهما وجهان الاول انه صفة لقوله قال رجلان والثاني انه اعتراض وقع في البين يؤكد ما هو الحق من الكلام المسئلة الثالثة قوله ادخلوا عليهم الباب مبالغة في الوعد بالنصر والظفر كانه قال متى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبقى منهم نافخ نار ولا ساكن دار فلا تخافوهم المسئلة الرابعة انما جزم هذان الرجلان في قولهما فاذا دخلتموه فانكم غالبون لانهما كانا جازمين بنبوة موسى عليه السلام فلما اخبرهم موسى بان الله تعالى قال ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم لاجرم قطعا بان النصرة لهم والغلبة حاصلة في جانبهم فلذلك ختموا كلامهم بقولهم وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين يعني لما وعدكم الله تعالى بالنصر فلا ينبغي ان تصيروا خائفين من شدة قوتهم وعظم اجسامهم فتوكلوا على الله في حصول هذا النصر لكم ان كنتم مؤمنين مقرين بوجود الاله القادر مؤمنين بصحة نبوة موسى عليه السلام ثم قال تعالى قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون •

من الغرائب

الملح الحشر الجزء ص

وفي قوله اذهب انت وربك وجوه الاول لعل القوم كانوا مجسمة وكانوا يجوزون الذهاب والمجيء على الله والثاني يحتمل ان لا يكون
المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال كلمته فذهب يجيبني يعني يريد ان يجيبني فكانهم قالوا كن انت وربك مريدين لقتالهم
والثالث التقدير اذهب انت وربك معين لك بزعمك فاضمر خبر المبتدأ فان قيل فاذا اضمرنا الخبر فكيف يجعل قوله
فقاتلا خبرا ايضا قلنا لا يمتنع ان يكون خبرا بعد خبر والرابع المراد بقوله وربك اخوه هرون وسموه ربا لانه كان
اكبر من موسى عليه السلام قال المفسرون قولهم اذهب انت وربك ان قالوه على وجه الذهاب من مكان الى مكان فهو كفر
وان قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى في هذه القصة
فلا تأس على القوم الفاسقين والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هؤلاء وشدة بغضهم وغلوهم في المنازعة
مع انبياء الله منذ كانوا ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه لما سمع منهم هذا الكلام قال رب اني لا املك
الا نفسي واخي ذكر الزجاج في اعراب قوله واخي وجهين الرفع والنصب اما الرفع فمن وجهين الاول ان يكون
عطفا على موضع اني والمعنى انا لا املك الا نفسي واخي كذلك ومثله قوله تعالى ان الله بريء من المشركين ورسوله
والثاني ان يكون عطفا على الضمير في املك وهو انا والمعنى لا املك انا واخي الا انفسنا واما النصب فمن وجهين
احدهما ان يكون عطفا على الياء والتقدير اني واخي لا نملك الا انفسنا والثاني ان يكون اخي معطوفا على نفسي
فيكون المعنى لا املك الا نفسي ولا املك الا اخي لان اخاه اذا كان مطيعا له فهو مالك طاعته فان قيل
لم قال لا املك الا نفسي واخي وكان معه الرجلان الآخران المذكوران قلنا كانه لم يثق بهما كل الوثوق
لما راى من اطباق الاكثر على التمرد وايضا لعله انما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه وايضا يجوز ان يكون
المراد من الاخ من يواخيه في الدين وعلى هذا التقدير كانا داخلين في قوله واخي ثم قال تعالى فافرق بيننا
وبين القوم الفاسقين يعني فافصل بيننا وبينهم بان تحكم لنا بما نستحق وتحكم عليهم بما يستحقون وهو
في معنى الدعاء عليهم ويحتمل ان يكون المراد خلصنا من صحبتهم وهو كقوله نجني من القوم الظالمين ثم قال تعالى
فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تاس على القوم الفاسقين وفيه مسائل المسألة الاولى
قوله فانها اي الارض المقدسة محرمة عليهم وفي قوله اربعين سنة قولان الاول انها منصوبة بالتحريم اي
الارض المقدسة محرمة عليهم اربعين سنة ثم فتح الله تعالى تلك الارض لهم من غير محاربة هكذا ذكره الربيع
ابن انس القول الثاني انها منصوبة بقوله يتيهون في الارض اي يتيهون في تلك الحالة اربعين سنة واما الحرمة
فقد بقيت عليهم وماتوا ثم ان اولادهم دخلوا تلك البلاد المسألة الثانية يحتمل ان موسى عليه السلام لما قال في
دعائه على القوم فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين لم يقصد بدعائه هذا الجنس من العذاب بل اخف منه فلما اخبر
الله تعالى بالتيه علم انه يحزن بسبب ذلك فعزاه وهون امرهم عليه فقال لا تاس على القوم الفاسقين وقيل انه
ان موسى عليه السلام لما دعا عليهم اخبره الله تعالى باحوال التيه ثم ان موسى عليه السلام اخبر قومه بذلك فقالوا له لم دعوت
علينا فندم موسى على ما عمل فاوحى الله اليه لا تاس على القوم الفاسقين وجائز ان يكون ذلك خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم
اي لا تحزن على قوم لم يزل شانهم المعاصي ومخالفة الرسل المسألة الثالثة اختلف الناس في ان موسى وهرون عليهما
السلام هل بقيا في التيه ام لا فقال قوم انهما ما كانا في التيه قالوا ويدل عليه وجوه الاول انه عليه السلام دعا ان
يفرق بينه وبين القوم الفاسقين ودعوات الانبياء عليهم السلام مجابة وهذا يدل على انه عليه السلام ما كان
معهم في ذلك الموضع الثاني ان ذلك التيه كان عذابا والانبياء لا يعذبون الثالث ان القوم انما عذبوا بسبب
انهم تمردوا وموسى وهرون ما كانا كذلك فكيف يجوز ان يكونا مع اولئك الفاسقين في ذلك العذاب
وقال آخرون انهما كانا مع القوم في التيه الا انه سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل النار على ابراهيم فجعلها
بردا وسلاما ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في هل انهما ماتا في التيه ام خرجا منه فقال قوم ان هرون مات
في التيه ثم مات موسى بعده بسنة وبقي يوشع بن نون وكان ابن اخت موسى ووصيه بعد موته وهو الذي فتح الارض
المقدسة وقيل انه ملك كل الشام بعد ذلك وقال آخرون بل بقي موسى عليه السلام بعد ذلك وخرج من التيه
وحارب الجبارين وقهرهم واخذ الارض المقدسة والله اعلم بالامور المسألة الرابعة قوله فانها محرمة عليهم
الاكثرون على انه تحريم منع لا تحريم تعبد وقيل يجوز ان يكون تحريم تعبد فامرهم بان يمكثوا في تلك المفازة في الشدة
والبلاء عقابا لهم على سوء صنيعهم المسألة الخامسة اختلفوا في التيه قال الربيع مقدار ستة فراسخ وقيل تسعة فراسخ
في ثلثين فرسخا وقيل ستة في اثني عشر فرسخا وقيل كانوا ستمائة الف فارس فان قيل كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم
في هذا القدر الصغير من المفازة اربعين سنة بحيث لا يتفق لاحد منهم ان يجد طريقا الى الخروج عنها ولو انهم وضعوا
اعينهم على حركة الشمس والكواكب لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم فكيف في المفازة الصغيرة قلنا فيه وجهان
الاول ان انخراق العادة في زمان الانبياء غير بعيد اذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن في جميع المعجزات
والثاني انا اذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال ان الله تعالى حرم عليهم
الرجوع الى اوطانهم بل امرهم بالمكث في تلك التيه اربعين سنة مع المشقة والمحنة جزاء لهم على سوء صنيعهم
وعلى هذا التقدير فقد زال الاشكال المسألة السادسة يقال تاه يتيه توها وتيها والتيه اعمها والتيها الارض
التي لا يهتدى فيها قال الحسن كانوا يصبحون حيث امسوا ويمسون حيث اصبحوا فكانت حركتهم في تلك المفازة
على سبيل الاستدارة وهذا مشكل فانهم اذا وضعوا اعينهم على مسير الشمس ولم ينعطفوا ولم يرجعوا
فانهم لا بد وان يخرجوا من المفازة بل الاولى حمل الكلام على تحريم التعبد على ما قررناه والله اعلم قوله تعالى
واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر قال لاقتلنك قال انما يتقبل الله
من المتقين وفي الآية مسائل المسألة الاولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى قال فيما تقدم
يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمت الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم فذكر تعالى
ان الاعداء يريدون ايقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع اعداءهم من ايصال الشر اليهم

قصة التيه

ثم انه تعالى

قصة قابيل وهابيل

انه تعالى لاجل التسلية وتخفيف هذه الاحوال على القلب ذكر قصصا كثيرة في ان كل من خصه الله تعالى بالنعم العظيمة
في الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا فذكر اولا قصة النقباء الاثني عشر واخذ الله الميثاق منهم ثم ان
اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والقساوة وذكر بعده شدة اصرار النصارى على كفرهم
وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لهم على فساد ما هم عليه وما ذاك الا للحسد لمحمد صلى الله
عليه وسلم فيما آتاه الله من الدين الحق ثم ذكر بعده قصة موسى في محاربة الجبارين واصرار قومه على التمرد
والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابني آدم وان احدهما قتل الآخر حسدا منه على ان الله قبل قربانه وكل
هذه القصص دالة على ان كل ذي نعمة محسود فلما كانت نعم الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم اعظم النعم
لا جرم لم يبعد اتفاق الاعداء على استخراج انواع المكر والكيد في حقه فكان ذكر هذه القصص تسلية
من الله لرسوله لما هم قوم من اليهود ان يمكروا به وان يوقعوا به آفة ومحنة والثاني ان هذا متعلق بقوله
يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير وهذه القصة
وكيفية ترتيب ايجاب القصاص عليها من اسرار التورية الثالث ان هذه القصة متعلقة بما قبلها وهي
قصة محاربة الجبارين اي اذكر لليهود حديث ابني آدم ليعلموا ان سبيل اسلافهم الندامة والحسرة الحاصلة
بسبب اقدامهم على المعصية كان مثل سبيل ابني آدم في اقدام احدهما على قتل الآخر والرابع قيل هذا متصل
بقوله حكاية عن اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه اي لا ينفعهم كونهم من اولاد الانبياء مع كفرهم
كما لم ينفع ولد آدم عند معصيته بكون ابيه نبيا معظما عند الله تعالى الخامس لما كفر اهل الكتاب بمحمد صلى الله عليه
وسلم حسدا اخبرهم الله تعالى بخبر ابني آدم وان الحسد اوقعه في سوء العاقبة والمقصود منه التحذير عن الحسد
المسألة الثانية قوله واتل عليهم فيه قولان احدهما واتل على الناس والثاني واتل على اهل الكتاب وفي قوله ابني آدم قولان
الاول انهما ابنا آدم من صلبه وهما قابيل وهابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما ان هابيل كان صاحب
غنم وقابيل كان صاحب زرع فقرب كل واحد منهما قربانا فطلب هابيل احسن شاة معه وجعلها قربانا وطلب قابيل
شر حنطة كانت معه وجعلها قربانا ثم تقرب كل واحد منهما بقربانه الى الله تعالى فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل
ولم تحمل قربان قابيل فعلم قابيل ان الله تعالى قبل قربان اخيه ولم يقبل قربانه فحسده وقصد قتله وثانيهما ما روي
ان آدم عليه السلام كان يولد له في كل بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن من الغلام من بطن آخر فولد
قابيل وتوامته وبعدهما هابيل وتوامته وكانت توامة قابيل احسن الناس وجها فاراد آدم ان يزوجها من هابيل فابى قابيل
ذلك وقال انا احق بها وهي اختي وليس هذا من الله تعالى وانما هو رايك فقال آدم عليه السلام لهما قربا قربانا فايكما قبل
قربانه زوجتها منه فقبل الله تعالى قربان هابيل بان انزل الله على قربانه نارا فازداد قابيل حسدا له القول الثاني وهو قول
الحسن البصري والضحاك ان ابني آدم اللذين قربا قربانا ما كانا ابني آدم لصلبه وانما كانا رجلين من بني اسرائيل
قالا والدليل عليه قوله تعالى في آخر القصة من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد
في الارض فكانما قتل الناس جميعا ومن الظاهر ان صدور هذا الذنب من احد ابني آدم لا يصلح لان يكون سببا لايجاب
القصاص على بني اسرائيل اما لما اقدم رجل من بني اسرائيل على مثل هذه المعصية امكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص
عليهم زجرا لهم عن المعاودة الى مثل هذا الذنب ومما يدل على ذلك ايضا ان المقصود من هذه القصة بيان اصرار اليهود
ابدا من قديم الزمان على الحسد والتمرد حتى بلغ بهم شدة الحسد الى ان احدهما لما قبل الله قربانه حسده الآخر واقدم
على قتله ولا شك ان هذه الرتبة عظيمة في الحسد فانه لما شاهد ان قربان صاحبه مقبول عند الله تعالى فذلك مما يدعوه
الى حسن الاعتقاد فيه والمبالغة في تعظيمه فلما اقدم على قتله مع هذه الحالة دل ذلك على انه كان قد بلغ في الحسد
الى اقصى الغايات واذا كان المراد من ذكر هذه القصة بيان ان الحسد داء قديم في بني اسرائيل وجب ان يقال هذان
الرجلان كانا من بني اسرائيل واعلم ان القول الاول هو الذي اختاره اكثر اصحاب الاخبار وفي الآية ايضا ما يدل
عليه وذلك لان الآية تدل على ان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم ذلك من عمل الغراب ولو كان من بني اسرائيل
لما خفي عليه هذا الامر المسألة الثالثة قوله بالحق فيه وجوه الاول اي تلاوة متلبسة بالحق والصحة من عند الله
تعالى الثاني اي تلاوة ملتبسة بالصدق موافقة لما في التورية والانجيل الثالث بالحق اي بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد
لان المشركين واهل الكتاب كانوا يحسدون الرسول صلى الله عليه وسلم ويبغون عليه الرابع بالحق اي ليعتبروا به لا
ليحملوه على اللعب والباطل مثل كثير من الاقاصيص التي لا فائدة فيها وانما هي لهو من الحديث وهذا يدل على ان المقصود بالذكر
من القصص في القرآن العبرة لا مجرد الحكاية ونظيره قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ثم
قال اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما وفيه مسائل المسألة الاولى اذ نصب بماذا فيه قولان الاول انه نصب بالنبأ
اي قصتهم وحديثهم في ذلك الوقت الثاني يجوز ان يكون بدلا من النبأ اي اتل عليهم النبأ نبأ ذلك الوقت على تقدير حذف
المضاف المسألة الثانية القربان اسم لما يتقرب به الى الله تعالى من ذبيحة او صدقة ومضى الكلام في القربان
في سورة آل عمران المسألة الثالثة تقدير الكلام وهو قوله اذ قربا قربانا ان كل واحد منهما قرب قربانا الا انه
جمعهما في الفعل وافرد الاسم لانه يستدل بفعلهما على ان لكل واحد قربانا وقيل ان القربان اسم جنس
فهو يصلح للواحد والعدد وايضا فالقربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران والمصدر لا يثنى
ولا يجمع ثم قال تعالى فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر وفيه مسئلتان المسألة الاولى قيل كان علامة
القبول ان تاكله النار وهو قول اكثر المفسرين وقال مجاهد علامة الرد ان تاكله النار والاول اولى لاتفاق
اكثر المفسرين عليه وقيل ما كان في ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب به الى الله تعالى فكانت النار تنزل
من السماء فتاكله المسألة الثانية انما صار احد القربانين مقبولا والآخر مردودا لان حصول التقوى شرط
في قبول الاعمال قال تعالى ههنا حكاية عن المحق انما يتقبل الله من المتقين وقال فيما امرنا به من القربان البدن
لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فالقربان الذي يصل الى الحضرة الذي بناه التقوى

والتقوى من صفات القلوب قال صلى الله عليه وسلم التقوى ههنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى امور احدها ان يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة فيتقي باقصى ما يقدر عليه من جهات التقصير وثانيها ان يكون في غاية الاتقاء من ان ياتي بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضات الله تعالى وثالثها ان يتقي ان يكون لغير الله فيه شركة وما اصعب رعاية هذه الشرائط وقيل في هذه القصة ان احدهما جعل قربانه احسن ما كان معه والاخر جعل قربانه اردأ ما كان معه وقيل انه اضمر انه لا يبالي سواء قبل او لم يقبل ولا يزوج الا اخته التي هي مراده وقيل كان قابيل ليس من اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يتقبل الله قربانه ثم حكى الله تعالى عن قابيل انه قال لهابيل لاقتلنك فقال هابيل انما يتقبل الله من المتقين وفي الكلام حذف والتقدير كان هابيل قال لم تقتلني قال لان قربانك صار مقبولا فقال هابيل وما ذنبي انما يتقبل الله من المتقين وقيل ان هذا من كلام الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم اعتراضا بين القصة كانه تعالى بين لمحمد صلى الله عليه وسلم انه انما لم يتقبل قربانه لانه لم يكن متقيا ثم حكى تعالى عن المظلوم انه قال لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين وفي الاية سؤالان الاول انه لم لم يدفع القاتل عن نفسه مع ان الدفع عن النفس واجب وهب انه ليس بواجب فلا اقل من انه ليس بحرام فلم قال اني اخاف الله رب العالمين والجواب من وجوه الاول يحتمل ان يقال لاح للمقتول بامارات مغلبة على الظن انه يريد قتله فذكر له هذا الكلام على سبيل الوعظ والنصيحة يعني انا لا اجوز من نفسي ان ابدأك بالقتل بالظلم والعدوان وانما افعله خوفا من الله تعالى وانما ذكر له هذا الكلام قبل اقدام القاتل على قتله وكان غرضه منه تقبيح القتل العمد في قلبه ولهذا يروى ان قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب راسه بحجر كبير فقتله والوجه الثاني في الجواب ان المذكور في الاية قوله ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك يعني لا ابسط يدي اليك لغرض قتلك وانما ابسط يدي اليك لغرض الدفع وقال اهل العلم الدافع عن نفسه يجب عليه ان يدفع بالاسهل فالاسهل وليس له ان يقصد القتل بل يجب عليه ان يقصد الدفع ثم ان لم يندفع الا بالقتل جاز له ذلك الثالث قال بعضهم المقتول اذا اراد ان يستسلم جاز له ذلك وهكذا فعل عثمان رضي الله عنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم لمحمد بن مسلمة الق كمك على وجهك وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل الرابع وجوب الدفع عن النفس امر يجوز ان يختلف باختلاف الشرائع فقال مجاهد ان الدفع عن النفس ما كان مباحا في ذلك الوقت السؤال الثاني لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل وهو قوله لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك والجواب ليفيد انه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع ولذلك اكده بالباء المؤكدة للنفي ثم قال تعالى اني اريد ان تبوء باثمي واثمك الى قوله من الظالمين وفيه سؤالان الاول كيف يعقل ان يبوء القاتل باثم المقتول مع ان الله تعالى قال ولا تزر وازرة وزر اخرى والجواب من وجهين الاول قال ابن عباس وابن مسعود والحسن وقتادة معناه تحمل اثم قتلي واثمك الذي كان منك قبل قتلي وهذا بحذف المضاف والثاني قال الزجاج معناه ترجع الى الله باثم قتلي واثمك الذي من اجله لم يتقبل قربانك السؤال الثاني كما لا يجوز للانسان ان يريد من نفسه ان يعصي الله تعالى فكذلك لا يجوز ان يريد من غيره ان يعصي الله فلم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك والجواب من وجوه الاول قد ذكرنا ان هذا الكلام انما دار بينهما عند ما غلب على ظن المقتول انه يريد قتله فكان ذلك قبل اقدام القاتل على ايقاع القتل فكانه لما وعظه ونصحه قال له وان كنت لا تنزجر عن هذه الكبيرة بسبب هذه النصيحة فلا بد وان تترصد لقتلي في وقت اكون غافلا عنك وعاجزا عن دفعك ولا يمكنني ان ادفعك عن قتلي الا اذا قتلتك ابتداء بمجرد الظن والحسبان وهذا مني كبيرة ومعصية واذا دار الامر بين ان يكون فاعل هذه المعصية انا وبين ان يكون انت فانا احب ان تحصل هذه المعصية لك لا لي ومن المعلوم ان ارادة صدور الذنب من الغير في هذه الحال وعلى هذا الشرط لا يكون حراما بل هو عين الطاعة ومحض الاخلاص الوجه الثاني والجواب ان المراد اني اريد ان تبوء بعقوبة قتلي ولا شك انه يجوز للمظلوم ان يريد من الله عقاب ظالمه الثالث روي ان الظالم اذا لم يجد يوم القيامة ما يرضي خصمه اخذ من سيئات المظلوم وحمل على الظالم فعلى هذا يجوز ان يقال اني اريد ان تبوء باثمي انك تحمل علي يوم القيامة اذا لم تجد ما يرضيني وباثمك في قتلك اياي وهذا يصلح جوابا عن السؤال الاول ثم قال تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله فاصبح من الخاسرين قال المفسرون سهلت له نفسه قتل اخيه ومنهم من قال شجعته وتحقيق الكلام ان الانسان اذا تصور ان القتل العمد والعدوان من اعظم الكبائر فهذا الاعتقاد يصير صارفا له عن فعله فيكون هذا الفعل كالشيء العاصي عليه الذي لا يطيعه بوجه البتة فاذا اوردت النفس انواع وساوسها صار هذا الفعل سهلا عليه فكان النفس جعلت بوساوسها العجيبة هذا الفعل كالمطيع له بعد ان كان كالعاصي المتمرد عليه فهذا هو المراد بقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه وقالت المعتزلة لو كان خالق الكل هو الله تعالى لكان ذلك التطويع والتزيين مضافا الى الله تعالى لا الى النفس وجوابه انه لما اسندت الافعال الى الدواعي كان فاعل تلك الدواعي هو الله تعالى فكان فاعل الافعال كلها هو الله تعالى ثم قال تعالى فقتله قيل لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل فظهر له ابليس واخذ طيرا وضرب راسه بحجر فتعلم قابيل ذلك منه ثم انه وجد هابيل نائما يوما فضرب راسه بحجر فمات وعن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقتل نفس ظلما الا كان على ابن ادم كفل من دمها وذلك لانه اول من سن القتل ثم قال تعالى فاصبح من الخاسرين قال ابن عباس خسر دنياه واخرته اما الدنيا فانه اسخط والديه وبقي مذموما الى يوم القيامة واما الاخرة فهو العقاب العظيم قيل لما قتل قابيل هابيل هرب الى عدن من ارض اليمن فاتاه ابليس وقال انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يخدم النار ويعبدها فان عبدت النار حصل مقصودك فبنى بيت نار وهو اول من عبد النار وروي انه قتل هابيل وهو ابن عشرين سنة وكان قتله عند عقبة حراء وقيل بالبصرة في موضع المسجد الاعظم وروي انه لما قتله اسود جسده وكان

تمامه فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين

الكفل الضعف والنصيب

ابيض فساله ادم عن اخيه فقال ما كنت عليه وكيلا فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك ومكث ادم بعده مائة سنة لم يضحك قط قال صاحب الكشاف روي انه عليه السلام رثاه بشعر وهو كذب بحت وما الشعر الا منحول ملحون والانبياء معصومون عن الشعر وصدق صاحب الكشاف فيما قال فان ذلك الشعر في غاية الركاكة لا يليق بالحمقى من المعلمين فكيف ينسب الى من جعل الله علمه حجة على الملائكة ثم قال تعالى فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوءة اخيه وفيه مسائل المسألة الاولى قيل لما قتله تركه لا يدري ما يصنع به ثم خاف عليه السباع فحمله في جراب على ظهره سنة حتى تغير فبعث الله غرابا وفيه وجوه الاول بعث الله غرابين فاقتتلا فقتل احدهما الاخر فحفر له بمنقاره ورجليه ثم القاه في الحفرة فتعلم ذلك قابيل من الغراب الثاني قال الاصم لما قتله وتركه بعث الله غرابا يحثي التراب على المقتول فلما راى القاتل ان الله اكرمه بعد موته ندم وقال يا ويلتى الثالث قال ابو مسلم عادة الغراب دفن الاشياء فجاء غراب فدفن شيئا فتعلم ذلك منه المسألة الثانية ليريه فيه وجهان الاول ليريه الله الثاني ليريه الغراب اي ليعلمه لانه لما كان سبب تعليمه فكانه قصد تعليمه على سبيل المجاز المسألة الثالثة سوأة اخيه عورة اخيه وما لا يجوز ان ينكشف من جسده والسوءة الفضيحة لقبحها وقيل سوءة اخيه اي جيفة اخيه ثم قال تعالى يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب فاواري سوءة اخي فاصبح من النادمين وفيه مسائل المسألة الاولى لا شك ان قوله يا ويلتى كلمة تحسر وتلهف وفي الاية احتمالات الاول انه ما كان يعلم كيف يدفن المقتول فلما تعلم ذلك من الغراب علم ان الغراب اكثر علما منه وعلم انه انما اقدم على قتل اخيه بسبب جهله وقلة معرفته فندم وتلهف وتحسر على فعله الثاني انه كان عالما بكيفية دفنه فانه يبعد في الانسان العاقل ان لا يهتدي الى هذا القدر من العمل الا انه لما قتله تركه بالعراء استخفافا به فلما راى الغراب يدفن الغراب الاخر رق قلبه وقال ان هذا الغراب لما قتل ذلك الاخر فبعد ان قتله اخفاه تحت الارض افاكون انا اقل شفقة من هذا الغراب وقيل ان الغراب جاء وكان يحثي التراب على المقتول فلما راى ان الله اكرمه حال حيوته بقبول قربانه واكرمه بعد مماته بان بعث الغراب ليدفنه تحت الارض علم انه عظيم الدرجة عند الله تعالى فتلهف على قتله وعلم انه لا قدرة له على التقرب الى اخيه الا بان يدفنه في الارض فلا جرم قال يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب المسألة الثانية قوله يا ويلتى اعتراف على نفسه باستحقاق العذاب وهي كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة ولفظها لفظ النداء كان الويل غير حاضر له فناداه ليحضر اي ايها الويل احضر فهذا اوان حضورك وذكرنا زيادة بيان في قوله يا ويلتى ءالد والله اعلم المسألة الثالثة لفظ الندم وضع للزوم ومنه سمي النديم نديما لانه يلازم المجلس وفيه سؤال وهو انه صلى الله عليه وسلم قال الندم توبة فلما كان ذلك من النادمين كان من التائبين فلم لا يقبل توبته اجابوا عنه من وجوه الاول انه لما تعلم الدفن من الغراب صار من النادمين على انه حمله على ظهره سنة والثاني انه صار من النادمين على قتل اخيه لانه لم ينتفع بقتله وسخط عليه بسببه ابواه واخوته فكان ندمه لاجل هذه الاسباب لا لكونه معصية والثالث ان ندمه كان لاجل ان تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله فلما راى ان الغراب لما قتل الغراب دفنه ندم على قساوة قلبه وقال هذا اخي وشقيقي ولحمه مختلط بلحمي ودمه مختلط بدمي فاذا ظهرت الشفقة من الغراب على الغراب ولم يظهر مني على اخي كنت دون الغراب في الرحمة والاخلاق الحميدة فكان ندمه لهذه الاسباب لا لاجل الخوف من الله تعالى فلا جرم لا ينفعه ذلك الندم ثم قال تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا وفيه مسائل المسألة الاولى من اجل ذلك اي بسببه وبعلته فان قيل عليه سؤالان الاول ان قوله من اجل ذلك اي من اجل ما مر من قصة قابيل وهابيل كتبنا على بني اسرائيل القصاص وذلك مشكل فانه لا مناسبة بين واقعة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص على بني اسرائيل الثاني ان وجوب القصاص حكم ثابت في جميع الامم فما فائدة تخصيصه ببني اسرائيل الجواب عن الاول من وجهين احدهما قال الحسن هذا القتل انما وقع في بني اسرائيل لا بين ولدي ادم من صلبه وقد ذكرنا هذه المسألة فيما تقدم الثاني انا سلمنا ان هذا القتل وقع بين ولدي ادم من صلبه لكن قوله من اجل ذلك ليس اشارة الى قصة قابيل وهابيل بل هو اشارة الى ما مر ذكره في هذه القصة من انواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل الحرام منها قوله فاصبح من الخاسرين ومنها قوله فاصبح من النادمين فقوله فاصبح من الخاسرين اشارة الى انه حصل له خسارة في الدنيا والدين وقوله فاصبح من النادمين اشارة الى انه حصل في قلبه انواع الندم والحسرة والحزن مع انه لا دافع له البتة فقوله من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل اي من اجل ما ذكرنا في اثناء القصة من انواع المفاسد المتولدة من القتل العمد والعدوان شرعنا القصاص في حق القاتل وهذا جواب حسن والله اعلم واما السؤال الثاني فالجواب عنه ان وجوب القصاص وان كان عاما في جميع الاديان والملل الا ان التشديد المذكور في حق بني اسرائيل غير ثابت في جميع الاديان لانه تعالى حكم ههنا بان قتل النفس الواحدة جار مجرى قتل جميع الناس ولا شك ان المقصود منه المبالغة في شرح عقاب القتل العمد والعدوان والمقصود من شرح هذه المبالغة العظيمة ان اليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة اقدموا على قتل الانبياء والرسل وذلك يدل على غاية قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله تعالى فلما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم في الواقعة التي ذكرناها انهم عزموا على الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وباكابر الصحابة كان تخصيص بني اسرائيل في هذه القصة بهذه المبالغة العظيمة مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود المسألة الثانية قرئ من اجل ذلك بحذف الهمزة وفتح النون لالقاء حركتها عليها وقرأ ابو جعفر من اجل ذلك بكسر الهمزة وهي لغة فاذا خفف كسر النون ملقيا بكسرة الهمزة المسألة الثالثة قال القائلون بالقياس دلت هذه الاية على ان احكام الله تعالى قد تكون معللة بالعلل

وذلك لانه تعالى قال من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل كذا وكذا وهذا تصريح بان كتبة تلك الاحكام معللة بتلك المعاني المشار اليها بقوله من اجل ذلك والمعتزلة ايضا قالوا دلت هذه الاية على ان احكام الله معللة بمصالح العباد ومتى ثبت ذلك امتنع كونه خالقا للكفر والقبائح فيهم مريدا وقوعها منهم لان خلق القبائح وارادتها يمنع من كونه مراعيا للمصالح وذلك يبطل التعليل المذكور في هذه الاية قال اصحابنا القول بتعليل احكام الله محال لوجوه الاول ان العلة ان كانت قديمة لزم قدم المعلول وان كانت محدثة وجب تعليلها بعلة اخرى ولزم التسلسل والثاني لو كان معللا بعلة فوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة الى الله تعالى ان كانا على السوية امتنع كونه علة وان لم يكونا على السوية فاحدهما به اولى من الاخر وذلك يقتضي كونه مستفيدا تلك الاولوية من ذلك الفعل فيكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال والثالث انه قد ثبت توقف الفعل على الدواعي ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي بل يجب انتهاؤها الى الداعية الاولى التي حدثت في العبد لا من العبد بل من الله تعالى وثبت ان عند حدوث الداعية يجب الفعل وعلى هذا التقدير فالكل من الله تعالى وهذا يمنع من تعليل افعال الله تعالى واحكامه فثبت ان ظاهر هذه الاية من المتشابهات لا من المحكمات والذي يؤكد ذلك قوله تعالى قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا وذلك نص صريح في انه يحسن من الله كل شيء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصالح المسئلة الرابعة قوله او فساد في الارض قال الزجاج انه منسوق على قوله نفس والتقدير من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض وانما قال تعالى ذلك لان القتل يحل باسباب كثيرة منها القصاص وهو المراد بقوله من قتل نفسا بغير نفس ومنها الكفر مع الحراب ومنها الكفر بعد الايمان ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله بعد هذه الاية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فجمع تعالى كل هذه الوجوه في قوله او فساد في الارض المسئلة الخامسة قوله فكانما قتل الناس جميعا وفيه اشكال وهو ان قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويا لقتل جميع الناس فانه يمتنع ان يكون الجزء مساويا للكل وذكر المفسرون لسبب هذا السؤال وجوها من الجواب وهي باسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي ان تشبيه احد الشيئين بالاخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه لان قولنا هذا يشبه ذاك اعم من قولنا انه يشبهه من كل الوجوه او من بعض الوجوه واذا عرفت صحة هذه المقدمة فنقول الجواب من وجوه الاول المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم امر القتل العمد العدوان وتفخيم شانه يعني كما ان قتل كل الخلق امر مستعظم عند كل احد فكذلك يجب ان يكون قتل الانسان الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام (في الاستعظام لابيان شاركتهما صح) وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما الوجه الثاني في الجواب وهو ان جميع الناس لو علموا من انسان واحد انه يقصد قتلهم باجمعهم فلا شك انهم يدفعونه دفعا لا يمكنه معه تحصيل مقصوده فكذلك اذا علموا منه انه يقصد قتل انسان واحد معين يجب ان يكون جدهم واجتهادهم في منعه عن قتل ذلك الانسان مثل جدهم واجتهادهم في الصورة الاولى الوجه الثالث في الجواب وهو انه لما اقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة ومتى كان الامر كذلك كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة الى كل واحد فكان في قلبه ان كل احد نازعه في شيء من مطالبه فانه لو قدر عليه لقتله ونية المؤمن في الخيرات خير من عمله فكذلك نية المؤمن في الشر شر من عمله فثبت ان من قتل انسانا قتلا عمدا عدوانا فكانما قتل جميع الناس وهذه الاجوبة الثلاثة حسنة المسئلة السادسة قوله ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا المراد من احياء النفس تخليصها عن المهلكات مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرطين والكلام في ان احياء النفس الواحدة مثل احياء النفوس على قياس ما قررناه في ان قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون والمعنى ان كثيرا من اليهود بعد ذلك اي بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون يعني في القتل لا يبالون بعظمته قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى تغليظ الاثم في قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد في الارض اتبعه ببيان ان الفساد في الارض الذي يوجب القتل ما هو فان بعض ما يكون فسادا في الارض لا يوجب القتل فقال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في اول الاية سؤال وهو ان المحاربة مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع اولياء الله والمحاربة مع رسوله ممكنة فلفظ المحاربة لما نسبت الى الله تعالى كان مجازا لان المراد منه المحاربة مع اولياء الله واذا نسبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت حقيقة فلفظ يحاربون يلزم ان يكون محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك ممتنع فهذا تقرير السؤال وجوابه من وجهين الاول انا نحمل المحاربة على مخالفة الامر والتكليف والتقدير انما جزاء الذين يخالفون احكام الله واحكام رسوله ويسعون في الارض فسادا كذا وكذا الثاني تقدير الكلام انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله واولياء رسوله كذا وكذا وفي الخبر ان الله تعالى قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة المسئلة الثانية من الناس من قال هذا الوعيد مختص بالكفار ومنهم من قال انه في فساق المؤمنين اما الاولون فقد ذكروا وجوها الاول انها نزلت في قوم من عرينة نزلوا المدينة مظهرين للاسلام فمرضت ابدانهم واصفرت الوانهم فبعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابل الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها فيصحوا فلما وصلوا الى ذلك الموضع قتلوا الرعاة وساقوا الابل وارتدوا فبعث النبي عليه السلام اليهم من ردهم وامر بقطع ايديهم حتى قطعت ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم هناك حتى ماتوا فنزلت هذه الاية نسخا لما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم فصارت تلك السنة منسوخة بهذا القران وعند الشافعي لما لم يجز نسخ السنة بالقران كان الناسخ لتلك السنة سنة اخرى ونزل هذا القران مطابقا للسنة الناسخة والثاني الاية نزلت في قوم ابي برزة الاسلمي وكان قد عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمر قوم من كنانة يريدون الاسلام

ابو برزة غائب فقتلوهم واخذوا اموالهم الثالث ان هذه الاية في هؤلاء الذين حكى الله عنهم من بني اسرائيل انهم بعد ان غلظ الله عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون في القتل مفسدون في الارض فمن اتى منهم بالقتل والفساد في الارض فجزاؤهم كذا وكذا الوجه الرابع ان هذه الاية نزلت في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول اكثر الفقهاء قالوا والذي يدل على انه لا يجوز حمل الاية على المرتدين وجوه احدها ان قطع المرتد لا يتوقف على المحاربة ولا على اظهار الفساد في دار الاسلام والاية تقتضي ذلك وثانيها لا يجوز الاقتصار في المرتد على قطع اليد ولا على النفي والاية تقتضي ذلك وثالثها ان الاية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة عليهم وهو قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها فدل ذلك على ان الاية لا تعلق لها بالمرتدين ورابعها ان الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع ههنا فوجب ان لا تكون الاية مختصة بالمرتد وخامسها ان قوله تعالى الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة سواء كان كافرا او مسلما اقصى ما في الباب ان يقال الاية نزلت في الكفار لكنك تعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المسئلة الثالثة المحاربون المذكورون في هذه الاية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة ممن ارادهم بسبب انه يحمي بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في ارواحهم وفي دمائهم وانما اعتبرنا القوة والشوكة لان قطع الطريق انما يمتاز عن السارق بهذا القيد واتفقوا على ان هذه الحالة اذا حصلت (قاطع) في الصحراء كانوا قطاع الطريق فاما لو حصل في نفس البلدة فقال الشافعي انه يكون ايضا ساعيا في الارض بالفساد ويقام عليه هذا الحد قال واراهم في المصر ان لم يكونوا اعظم ذنبا فلا اقل من المساواة وقال ابو حنيفة ومحمد اذا حصل ذلك في المصر فانه لا يقام عليه الحد وجه قول الشافعي النص والقياس اما النص فعموم قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ومعلوم انه اذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخلا تحت عموم هذا النص واما القياس فهو ان هذا حد فلا يختلف بالمصر وغير المصر كسائر الحدود ووجه قول ابي حنيفة ان الخارج من المصر يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن من المغالبة فصار في حكم السارق المسئلة الرابعة قوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للعلماء في لفظة او في هذه الاية قولان الاول انها للتخيير وهو قول ابن عباس في رواية علي بن ابي طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد والمعنى ان الامام ان شاء قتل وان شاء صلب وان شاء قطع الايدي والارجل وان شاء نفى واي واحد من هذه الاقسام شاء فعل وقال ابن عباس في رواية عطاء كلمة او ههنا ليست للتخيير بل هي لبيان ان الاحكام تختلف باختلاف الجنايات فمن اقتصر على القتل قتل ومن قتل واخذ المال قتل وصلب ومن اقتصر على اخذ المال قطع يده ورجله من خلاف ومن اخاف السبيل ولم يقتل ولم ياخذ المال نفي من الارض وهذا قول الاكثرين من العلماء وهو مذهب الشافعي والذي يدل على ضعف القول الاول وجهان الاول انه لو كان المراد من الاية التخيير لوجب ان يتمكن الامام من الاقتصار على النفي ولما اجمعوا على انه ليس له ذلك علمنا انه ليس المراد من الاية التخيير الثاني ان هذا المحارب اذا لم يقتل ولم ياخذ المال فقد هم بالمعصية ولم يفعل وذلك لا يوجب القتل كالعزم على سائر المعاصي فثبت انه لا يجوز حمل الاية على التخيير فيجب ان يضمر في كل حكم على حدة فعلا على حدة فصار التقدير ان يقتلوا ان قتلوا او يصلبوا ان جمعوا بين اخذ المال والقتل او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اقتصروا على اخذ المال او ينفوا من الارض ان اخافوا والقياس الجلي يدل ايضا على صحة ما ذكرناه لان القتل العمد العدوان يوجب القتل فغلظ ذلك في قاطع الطريق بان صار القتل حتما لا يجوز العفو عنه واخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين وان جمعوا بين القتل واخذ المال جمع في حقهم بين القتل والصلب لان بقاءه مصلوبا في ممر الطريق يكون سببا لاشتهار ايقاع هذه العقوبة فيصير ذلك زاجرا لغيره من الاقدام على هذه المعصية واما ان اقتصروا على مجرد الاخافة اقتصر الشرع على عقوبة خفيفة وهي النفي من الارض المسئلة الخامسة قال ابو حنيفة اذا قتل واخذ المال فالامام مخير فيه بين ثلاثة اشياء ان يقتلهم فقط او يقتلهم ويقطع ايديهم وارجلهم قبل القتل او يقتلهم ويصلبهم وعند الشافعي لا بد من الصلب وهو قول ابي يوسف حجة الشافعي انه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل فلم يجز اسقاط الصلب كما لم يجز اسقاط القتل ثم اختلفوا في كيفية الصلب فقيل يصلب حيا ثم يزرق بطنه برمح حتى يموت وقال الشافعي يقتل ويصلى عليه ثم يصلب المسئلة السادسة اختلفوا في تفسير النفي من الارض فقال الشافعي معناه ان الامام ان وجد هؤلاء المحاربين قتلهم وصلبهم وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وان لم يجدهم طلبهم ابدا حتى اذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرناه وبه قال احمد واسحق وقال ابو حنيفة النفي من الارض هو الحبس وهو اختيار اكثر اهل اللغة قالوا ويدل عليه ان قوله او ينفوا من الارض اما ان يكون المراد النفي من جميع الارض وذلك غير ممكن مع بقاء الحيوة واما ان يكون المراد اخراجه من تلك البلدة الى بلدة اخرى وهو ايضا غير جائز لان الغرض من هذا النفي دفع شره عن المسلمين فلو اخرجناه الى بلد آخر لاستضر به من كان هناك من المسلمين واما ان يكون المراد اخراجه الى دار الكفر وهو ايضا غير جائز لان اخراج المسلم الى دار الكفر تعريض له بالردة وانه غير جائز ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد من النفي نفيه من جميع الارض الا مكان الحبس قالوا والمحبوس قد يسمى منفيا من الارض لانه لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا ولذاتها ولا يرى احدا من احبائه فصار منفيا عن جميع بقاع الارض الا عن تلك البقعة الضيقة وصار منفيا عن جميع اللذات والشهوات والطيبات فكان كالمنفي في الحقيقة ولما حبسوا صالح ابن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا فيه ٭ خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها ٭ فلسنا من الاحياء فيها ولا الموتى ٭ اذا جاءنا السجان يوما لحاجة ٭ عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا ٭ قال الشافعي هذا النفي المذكور في الاية محمول على وجهين الاول ان هؤلاء المحاربين اذا قتلوا واخذوا المال فالامام ان اخذهم اقام عليهم الحدود وان لم ياخذهم طلبهم ابدا فكونهم خائفين من الامام هاربين من بلد الى بلد

هو المراد من النفي والثاني ان القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هؤلاء المحاربين ويخيفون المسلمين ولكنهم ما قتلوا وما اخذوا المال فقول الشافعي ان الامام يأخذهم ويعزرهم ويحبسهم فالمراد بنفيهم عن الارض هو هذا الحبس لا غير ثم قال تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا اي فضيحة وهوان ولهم في الآخرة عذاب عظيم قالت المعتزلة الآية دالة على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلوة ودالة على ان فعلهم قد احبط ثوابهم لانه تعالى حكم بان ذلك لهم خزي في الدنيا وذلك يدل على كونهم مستحقين للذم في الحال يمنع من بقاء استحقاقهم للمدح والتعظيم لما ان ذلك جمع بين ضدين واذا كان الامر كذلك ثبت القول بالقطع لوعيد الفساق وثبت القول بالاحباط والجواب لا نزاع بيننا وبينكم ان هذا الحد انما يكون واقعا على جهة الخزي اذا لم تحصل التوبة فاما عند حصولها فان هذا الحد لا يكون على جهة الخزي والاستحقاق بل يكون على جهة الامتحان واذا جاز لكم ان تشترطوا هذا الحكم بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط فنحن نشترط ايضا هذا الحكم بشرط عدم العفو وح لا يبقى الكلام الا في انه هل دل الدليل على انه تعالى يعفو عن الفساق ام لا وقد ذكرنا هذه المسئلة بالاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم قال تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم قال الشافعي انه تعالى لما شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى منه ما اذا تابوا قبل القدرة عليهم وضبط الكلام فيه ان ما تعلق من تلك الاحكام بحقوق الله تعالى فانه يسقط بعد هذه التوبة وما يتعلق منها بحقوق الآدميين فانه لا يسقط بها فهؤلاء المحاربون ان قتلوا انسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم كان ولي الدم على حقه في القصاص والعفو الا انه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة وان اخذ مالا وجب عليه رده ولم يكن عليه قطع اليد والرجل واما اذا تاب بعد القدرة عليه فظاهر الآية ان التوبة لا تنفعه ويقام الحدود عليه قال الشافعي ويحتمل ان يسقط كل حد لله بالتوبة لان ماعزا لما رجم اظهر التوبة فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا تركتموه او لفظ هذا معناه وذلك يدل على ان التوبة تسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة في الآية مسائل المسئلة الاولى في النظم وجهان الاول اعلم انا قد بينا انه تعالى لما اخبر رسوله ان قوما من اليهود هموا ان يبسطوا ايديهم الى الرسول والى اخوانه واصحابه بالغدر والمكر ومنعهم الله تعالى عن مرادهم فعند ذلك شرح تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم شدة عصبيتهم على الانبياء وكمال اصرارهم على ايذائهم وامتد الكلام الى هذا الموضع فعند هذا رجع الكلام الى المقصود الاول وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة كأنه قيل قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل للعبد الى الرب فكونوا يا ايها المؤمنون الذين آمنوا بالضد من ذلك وكونوا متقين عن معاصي الله متوسلين الى الله بطاعته الوجه الثاني في النظم انه حكى عنهم انهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه اي نحن ابناء انبياء الله فكان افتخارهم باعمال آبائهم فقال تعالى يا ايها الذين آمنوا لتكن مفاخرتكم باعمالكم لا بشرف آبائكم واسلافكم فاتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة المسئلة الثانية اعلم ان مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما احدهما ترك المنهيات واليه الاشارة بقوله اتقوا الله وثانيهما فعل الطاعات واليه الاشارة بقوله وابتغوا اليه الوسيلة ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل المأمورات في الذات لا جرم قدمه الله تعالى عليه في الذكر وانما قلنا ان الترك مقدم على الفعل لان الترك عبارة عن ابقاء الشيء على عدمه الاصلي والفعل هو الايقاع والتحصيل ولا شك ان عدم جميع المحدثات سابق على وجودها فكان الترك قبل الفعل لا محالة فان قيل لم جعلت الوسيلة مخصوصة بالفعل مع انا نعلم ان ترك المعاصي قد يتوسل به الى الله تعالى قلت الترك ابقاء الشيء على عدمه الاصلي وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به الى شيء البتة فثبت ان الترك لا يمكن ان يكون وسيلة بل من دعته دواعي الشهوة الى فعل القبيح ثم تركه لطلب مرضاة الله تعالى فههنا يحصل التوسل بذلك الامتناع الى الله تعالى الا ان ذلك الامتناع من باب الافعال ولهذا قال المحققون ترك الشيء عبارة عن فعل ضده اذا عرفت هذا فنقول ان الترك والفعل امران معتبران في ظاهر الافعال والذي يجب تركه هو المحرمات والذي يجب فعله هو الواجبات ومعتبران ايضا في الاخلاق فالذي يجب حصوله هو الاخلاق الفاضلة والذي يجب تركه هو الاخلاق الذميمة ومعتبران ايضا في الافكار فالذي يجب فعله هو التفكر في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد والذي يجب تركه هو الالتفات الى الشبهات ومعتبران ايضا في مقام التجلي فالفعل هو الاستغراق في الله والترك هو الالتفات الى غير الله واهل الرياضة يسمون الفعل والترك بالتحلية والتخلية وبالمحو والصحو وبالنفي والاثبات وبالفناء والبقاء وفي جميع المقامات فالنفي متقدم على الاثبات ولذلك كان قولنا لا اله الا الله النفي فيه متقدم على الاثبات المسئلة الثالثة الوسيلة فعيلة من توسل اليه اذا تقرب اليه قال لبيد:

ارى الناس لا يدرون ما قدر امرهم ... الا كل ذي لب الى الله واسل

اي متوسل فالوسيلة هي التي يتوسل بها الى المقصود قالت التعليمية دلت الآية على انه لا سبيل الى الله تعالى الا بمعلم يعلمنا معرفته ومرشد يرشدنا الى العلم به وذلك لانه امر بطلب الوسيلة اليه مطلقا والايمان به من اعظم المطالب واشرف المقاصد ولا بد فيه من الوسيلة وجوابنا انه تعالى امر بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان به والايمان به عبارة عن المعرفة به فكان هذا امرا بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان وبعد معرفته فيمتنع ان يكون هذا امرا بطلب الوسيلة اليه في معرفته فكان المراد طلب الوسيلة في تحصيل مرضاته وذلك بالعبادات والطاعات ثم قال تعالى وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون واعلم انه تعالى لما امر بترك ما لا ينبغي بقوله اتقوا الله وفعل ما ينبغي بقوله وابتغوا اليه الوسيلة وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والشهوة فان النفس لا تدعو الا الى الدنيا واللذات المحسوسة والعقل لا يدعو الا الى طاعة الله وخدمته والاعراض عن المحسوسات فكان بين الحالتين تضاد وتناف ولذلك فان العلماء ضربوا المثل في مطالب الدنيا والآخرة بالضرتين

بالضدين وبالمشرق والمغرب وبالليل والنهار واذا كان الامر كذلك كان الانقياد لقوله تعالى واتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة من اشق الاشياء على النفس واشدها ثقلا على الطبع فلهذا السبب اردف ذلك التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون وهذه الآية آية شريفة مشتملة على اسرار روحانية ونحن نشير ههنا الى واحد منها وهو ان من يعبد الله تعالى فريقان منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله ومنهم من يعبده لغرض آخر والمقام الاول هو المقام الشريف العالي واليه الاشارة بقوله وجاهدوا في سبيله اي في سبيل عبوديته وطريق الاخلاص في خدمته ومعرفته والمقام الثاني دون الاول واليه الاشارة بقوله لعلكم تفلحون والفلاح اسم جامع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحبوب واعلم انه تعالى لما ارشد المؤمنين في هذه الآية الى معاقد جميع الخيرات ومفاتح كل السعادات اتبعه بشرح حال الكفار وبوصف عاقبة من لم يعرف لنفسه حياة ولا سعادة الا في هذه الدار فذكر من جملة تلك الامور القطعية نوعين احدهما قوله ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم ولهم عذاب اليم وفيه مسائل المسئلة الاولى الجملة المذكورة مع كلمة لو خبر ان فان قيل لم وحد الراجع في قوله ليفتدوا به مع ان المذكور السابق شيئان ما في الارض جميعا ومثله قلنا التقدير كانه قيل ليفتدوا بذلك المذكور المسئلة الثانية قوله ولهم عذاب اليم يحتمل ان يكون في موضع الحال ويحتمل ان يكون عطفا على الخبر المسئلة الثالثة المقصود من هذا الكلام التمثيل للزوم العذاب لهم وانه لا سبيل لهم الى الخلاص منهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقال للكافر يوم القيمة ارأيت لو كان لك ملء الارض ذهبا اكنت تفتدي به فيقول نعم فيقال له لقد سئلت ايسر من ذلك النوع الثاني من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ارادتهم الخروج يحتمل وجهين الاول انهم قصدوا ذلك وطلبوا الخروج منها كما قال تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها قيل اذا رفعهم لهب النار الى فوق فهناك يتمنون الخروج وقيل يكادون يخرجون من النار لقوة النار ودفعها للمعذبين والثاني انهم تمنوا ذلك وارادوه بقلوبهم كقوله تعالى في موضع آخر ربنا اخرجنا منها ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرأ يريدون ان يخرجوا من النار بضم الياء المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى يخرج من النار من قال لا اله الا الله على سبيل الاخلاص قالوا لانه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار وانواع ما خوفهم به من الوعيد الشديد ولولا ان هذا المعنى يختص بالكفار والا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى والله اعلم ومما يؤكد هذا الذي قلناه قوله ولهم عذاب مقيم وهذا يفيد الحصر فكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم كما ان قوله تعالى لكم دينكم ولي دين اي لكم لا لغيركم فكذا ههنا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما اوجب في الآية المتقدمة قطع الايدي والارجل عند اخذ المال على سبيل المحاربة بين في هذه الآية ان اخذ المال على سبيل السرقة يوجب قطع الايدي والارجل ايضا الثاني انه لما ذكر تعظيم امر القتل حيث قال من قتل نفسا بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعا ومن احياها فكأنما احيا الناس جميعا ذكر بعد هذه الجنايات التي تبيح القتل والايلام فذكر اولا قطع الطريق وثانيا امر السرقة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اختلف النحويون في الرفع في قوله والسارق والسارقة على وجهين الاول وهو قول سيبويه والاخفش ان قوله والسارق والسارقة مرفوعان بالابتداء والخبر محذوف والتقدير فيما يتلى عليكم السارق والسارقة اي حكمهما وكذا القول في قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفي قوله اللذان يأتيانها منكم فآذوهما وقرأ عيسى بن عمر والسارق والسارقة بالنصب ومثله الزانية والزاني والاختيار عند سيبويه النصب في هذا قال لان قول القائل زيدا فاضربه احسن من قولك زيد فاضربه وايضا لا يجوز ان يكون فاقطعوا خبرا لان خبر المبتدأ لا تدخل عليه الفاء والقول الثاني وهو اختيار الفراء ان الرفع اولى من النصب لان الالف واللام في قوله والسارق والسارقة يقومان مقام الذي فصار التقدير الذي سرق فاقطعوا يده وعلى هذا التقدير حسن ادخال حرف الفاء على الخبر لانه صار جزاء وايضا النصب انما يحسن اذا اردت سارقا بعينه وسارقة بعينها فاما اذا اردت توجيه هذا الجزاء على كل من اتى بهذا الفعل فالرفع اولى وهذا القول هو الذي اختاره الزجاج وهو المعتمد ومما يدل على ان المراد من الآية هو الشرط والجزاء وجوه الاول ان الله تعالى صرح بذلك وهو قوله جزاء بما كسبا نكالا من الله وهذا دليل على ان القطع شرع جزاء على عموم السرقة فوجب ان يعم الجزاء لعموم الشرط الثاني ان السرقة جناية والقطع عقوبة وربط العقوبة بالجناية مناسب وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على ان الوصف علة لذلك الحكم والثالث انا لو حملنا الآية على هذا الوجه كانت الآية مفيدة ولو حملناها على سارق معين صارت مجملة غير مفيدة فكان الاول اولى اما القول الذي ذهب اليه سيبويه فليس بشيء ويدل عليه وجوه الاول انه طعن في القراءة المنقولة بالتواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن جميع الامة وذلك باطل قطعا فان قال لا اقول ان القراءة بالرفع غير جائزة ولكني اقول القراءة بالنصب اولى فنقول وهذا ايضا ردي لان ترجيح القراءة التي لم يقرأ بها الا عيسى بن عمر على قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم وجميع الامة في عهد الصحابة والتابعين امر منكر وكلام مردود الثاني ان القراءة بالنصب لو كانت اولى لوجب ان يكون في القراء من قرأ واللذان يأتيانها منكم بالنصب ولما لم يوجد في القراء احد قرأ كذلك علمنا سقوط هذا القول الوجه الثالث انا اذا قلنا والسارق والسارقة مبتدأ وخبره هو الذي يضمره وهو قولنا فيما يتلى عليكم فح قد تمت هذه الجملة بمبتدئها وخبرها فبأي شيء يتعلق الفاء في قوله فاقطعوا ايديهما فان قيل الفاء يتعلق بالفعل الذي دل عليه قوله والسارق والسارقة يعني انه اذا اتى بالسرقة فاقطعوا ايديهما فنقول اذا احتجت في آخر الامر الى ان تقول السارق والسارقة تقديره من سرق فاذكر هذا اولا حتى لا تحتاج الى الاضمار الذي ذكرته والرابع انا اذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع واذا اخترنا القراءة بالرفع افادت الآية هذا المعنى ثم ان هذا المعنى متأكد بقوله جزاء بما كسبا نكالا فثبت ان القراءة بالرفع اولى

والخامس ان سيبويه قال وهم يقدمون الاهم الذى هم بشانه اعنى فالقراءة بالرفع يقتضى تقديم ذكر كونه سارقا على ذكر وجوب القطع
وهذا يقتضى ان يكون اكثر العناية مصروفا الى شرح ما يتعلق باحوال السارق من حيث انه سارق واما القراءة بالنصب
فانها تقتضى ان يكون العناية ببيان القطع اتم من العناية بكونه سارقا ومعلوم انه ليس كذلك فان المقصود فى هذه الآية
بيان تقبيح السرقة والمبالغة فى الزجر عنها فثبت ان القراءة بالرفع هى المتعينة قطعا **المسئلة الثانية** انه قال كثير
من الاصوليين هذه الاية مجملة من وجوه ويدل على وجوه احدها ان الحكم معلق على السرقة ومطلق السرقة غير موجب
للقطع بل لا بد وان تكون هذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المال وذلك القدر غير مذكور فى الاية فكانت
مجملة وثانيها انه تعالى اوجب قطع الايدى وليس فيه بيان ان الواجب قطع الايمان او الشمائل وبالاجماع لا يجب قطعهما
معا فكانت الاية مجملة وثالثها ان اليد اسم يتناول الاصابع فقط الا ترى انه لو حلف لا يمس فلانا بيده فمسه باصابعه
يحنث فى يمينه فاليد اسم يقع على الاصابع فقط ويقع على الاصابع مع الكف ويقع على الاصابع والكف والساعد
الى المرفقين ويقع على كل ذلك الى المنكبين واذا كان لفظ اليد محتملا لكل هذه الاقسام والتعيين غير مذكور فى
هذه الاية فكانت مجملة ورابعها ان قوله فاقطعوا خطاب مع قوم فيحتمل ان يكون هذا التكليف واقعا على مجموع الامة
وان يكون واقعا على طائفة مخصوصة منهم وان يكون واقعا على شخص معين منهم وهو امام الزمان كما يذهب اليه الاكثرون
ولما لم يكن التعيين مذكورا فى الاية كانت مجملة فثبت بهذه الوجوه ان هذه الاية مجملة على الاطلاق هذا تقرير هذا المذهب
وقال قوم من المحققين الاية ليست مجملة البتة وذلك لانا بينا ان الالف واللام فى قوله والسارق والسارقة
قائمان مقام الذى والفاء فى قوله فاقطعوا للجزاء فكان التقدير الذى سرق فاقطعوا يده ثم تاكد هذا بقوله تعالى
جزاء بما كسبا وذلك الكسب لا بد وان يكون المراد به ما تقدم ذكره وهو السرقة فصار هذا دليلا على مناط
الحكم ومتعلقه هو ماهية السرقة ومقتضاه ان يعم الجزاء اذا حصل هذا الشرط اللهم الا اذا قام دليل
منفصل يقتضى تخصيص هذا العام واما قوله الايدى عامة فنقول معناه قطع الايدى لكنه لما انعقد
الاجماع على انه لا يجب قطعهما معا ولا الابتداء باليد اليسرى اخرجناه عن العموم اما قوله لفظ اليد دائر
بين اشياء فنقول لا نسلم بل اليد اسم لهذا العضو الى المنكب ولهذا السبب قال تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق ولولا دخول العضدين فى هذا الاسم والا لما احتيج الى التقييد بقوله الى المرفقين فظاهر
الاية يوجب قطع اليدين من المنكبين كما هو قول الخوارج الا انا تركنا ذلك لدليل منفصل اما قوله رابعا يحتمل
ان يكون الخطاب مع كل احد وان يكون مع واحد معين قلنا ظاهره انه خطاب مع كل احد ترك العمل به فيما صار
مخصوصا بدليل منفصل فيبقى معمولا به فى الباقى والحاصل انا نقول الاية عامة صارت مخصوصة بدلائل
منفصلة فى بعض الصور فيبقى حجة فيما عداها ومعلوم ان هذا القول اولى من قول من قال انها مجملة فلا تفيد
فائدة اصلا **المسئلة الثالثة** قال جمهور الفقهاء لا يجب القطع الا عند شرطين قدر النصاب وان يكون السرقة
من الحرز قال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصرى والقدر غير معتبر فالقطع واجب فى سرقة القليل والكثير
والحرز ايضا غير معتبر وهو قول داود الاصفهانى وقول الخوارج وتمسكوا بعموم الاية فى المسئلة كما قررناه
ان قوله والسارق والسارقة يتناول السرقة سواء كانت قليلة او كثيرة وسواء سرقه من الحرز او من غير الحرز
واذا ثبت هذا فنقول لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك اما بخبر الواحد او بالقياس وتخصيص عموم القرآن
بخبر الواحد او بالقياس غير جائز وحجة جمهور الفقهاء انه لا حاجة الى القول بالتخصيص بل نقول ان لفظ
السرقة لفظة عربية ونحن بالضرورة نعلم ان اهل اللغة لا يقولون لمن اخذ حبة من حنطة الغير او تبنة
واحدة او كسرة صغيرة من كسر خبز انه سرق ماله فعلمنا ان اخذ مال الغير كيف ما كان لا يسمى سرقة وايضا السرقة
مشتقة من مسارقة عين المالك وانما يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق امرا يكون متعلق الرغبة وفى محل
الشح والضنة حتى يرغب السارق فى اخذه ويضن المسروق منه فى دفعه الى الغير وبهذا الطريق اعتبرنا فى وجوب القطع
اخذ المال من حرز المثل لانه ما لا يكون موضوعا فى الحرز لا يحتاج فى اخذه الى مسارقة الاعين فلا يسمى اخذه سرقة
قال داود ونحن لا نوجب القطع فى سرقة الحبة الواحدة ولا فى سرقة التبنة الواحدة بل فى اقل شئ يسمى مالا وفى
اقل شئ يجرى فيه الشح والضنة وذلك لان مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك الكبير
آلافا مؤلفة وربما استعظم الفقير طسوجا ولهذا قال الشافعى لو قال لفلان على مال عظيم ثم فسره بالحبة
يقبل قوله فيه لاحتمال انه كان عظيما فى الحل او كان عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ولما كانت
مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على اقل ما يسمى مالا وليس لقائل ان يستبعد ويقول كيف يجوز
قطع اليد فى سرقة الطسوج الواحد لان الملاحدة قد جعلوا هذا طعنا فى الشريعة فقالوا اليد لما كانت قيمتها
خمسمائة دينار من الذهب فكيف تقطع لاجل القليل من المال ثم انا اجبنا عن هذا الطعن بان الشرع انما قطع يده
بسبب انه تحمل الدناءة والخساسة فى سرقة ذلك القدر القليل فلا يبعد ان يعاقبه الشرع بسبب تلك
الدناءة بهذه العقوبة العظيمة واذا كان هذا الجواب مقبولا من الكل فليكن ايضا مقبولا منا فى ايجاب القطع
فى القليل والكثير قال ومما يدل على انه لا يجوز تخصيص عموم القرآن ههنا بخبر الواحد وذلك لان القائلين
بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه قال الشافعى يجب القطع فى ربع دينار وروى فيه قوله عليه السلام
لا قطع الا فى ربع دينار وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يجب القطع الا فى عشرة دراهم مضروبة وروى فيه قوله
عليه السلام لا قطع الا فى ثمن المجن والظاهر ان ثمن المجن لا يكون اقل من عشرة دراهم وقال مالك واحمد واسحق
انه مقدر بثلاثة دراهم او ربع دينار وقال ابن ابى ليلى انه مقدر بخمسة دراهم وكل واحد من هؤلاء المجتهدين
يطعن فى الخبر الذى يرويه الآخر وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة فوجب ان لا يلتفت
الى شئ منها ونرجع فى معرفة حكم الله تعالى الى ظاهر القرآن قال وليس لاحد ان يقول ان الصحابة اجمعوا على انه لا
يجب القطع الا فى مقدار معين قال لان الحسن البصرى كان يوجب القطع بمجرد السرقة وكان يقول احذر من قطع يدك

الطسوج حبتان والدانق اربعة طساسيج - ص

بدرهم ولو كان الاجماع منعقدا لما خالف الحسن البصرى فيه مع قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه بما يتعلق بالدين
فهذا تقرير مذهب الحسن البصرى وداود الاصفهانى واما الفقهاء فانهم اتفقوا على انه لا بد فى وجوب القطع من القدر
قال الشافعى لا قطع الا فى ربع دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة وسائر الاشياء تقوم به وقال ابو حنيفة والثورى
لا يجب القطع فى اقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها به وقال مالك ربع دينار او ثلاثة دراهم وقال ابن ابى ليلى
خمسة دراهم حجة الشافعى ان ظاهر قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب القطع فى القليل والكثير
الا ان الفقهاء توافقوا فيما بينهم على انه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار فوجب ان يبقى فى ربع دينار فصاعدا
على ظاهر النص ثم اكد هذا بما روى عنه عليه السلام قال لا قطع الا فى ربع دينار واما الذى تمسك به ابو حنيفة
من قوله لا قطع الا فى ثمن المجن فهو ضعيف لوجهين الاول ان ثمن المجن مجهول فتخصيص عموم القرآن بخبر واحد
مع المجهول المعنى لا يجوز الثانى انه ان كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان التخصيص الحاصل بسببه فى عموم قوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اكثر من التخصيص الحاصل فى عموم هذه الاية بقوله لا قطع الا فى ربع
دينار فكان الترجيح فى هذا الجانب **المسئلة الرابعة** قال الشافعى السارق اذا سرق اولا قطعت يده اليمنى وفى
الثانية رجله اليسرى وفى الثالثة يده اليسرى وفى الرابعة رجله اليمنى وقال ابو حنيفة والثورى لا تقطع
فى المرة الثالث والرابع واحتج الشافعى بهذه الاية من وجهين الاول ان السرقة علة لوجوب القطع فقد وجدت فى
المرة الثالث وانما قلنا ان السرقة علة للقطع لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد بينا ان
المعنى الذى سرق فاقطعوا ايديه وايضا الفاء فى قوله فاقطعوا ايديهما يدل على ان القطع وجب جزاء على تلك السرقة
وايضا قوله جزاء بما كسبا يدل على ذلك فثبت ان السرقة علة لوجوب القطع ولا شك ان السرقة حصلت
فى المرة الثالث فما هو الموجب للقطع حاصل فى المرة الثالث فلا بد وان يترتب عليه موجبه ولا يجوز ان
يكون موجبه هو القطع فى المرة الاولى لان الحكم لا يسبق العلة ولان ذلك القطع وجب بالسرقة الاولى
فلم يبق الا ان تكون السرقة فى المرة الثالث توجب قطعا آخر وهو المط والثانى انه تعالى قال فاقطعوا ايديهما
ولفظ الايدى لفظ جمع واقله ثلاثة فالظاهر يقتضى وجوب قطع ثلاثة من الايدى فى السارق والسارقة ترك
العمل به ابتداء فيبقى معمولا به عند السرقة الثالثة قالوا ان ابن مسعود قرأ فاقطعوا ايمانهما فكان هذا الحكم
مختصا باليمنى لا فى مطلق الايدى والقراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد قلنا القراءة الشاذة لا تبطل
القراءة المتواترة فنحن نتمسك بالقراءة المتواترة فى اثبات مذهبنا وايضا القراءة الشاذة ليست بحجة عندنا
لانا نقطع انها ليست قرآنا اذ لو كانت قرآنا لكانت متواترة فانا لو جوزنا ان لا ينقل شئ من القرآن الينا
على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة فى القرآن فلعله كان فى القرآن آيات دالة على امامة
على بن ابى طالب نصا وما نقلت الينا ولعله كان فيه آيات دالة على نسخ اكثر هذه الشرائع وما نقلت الينا
ولما كان ذلك باطلا لانه لو كان قرآنا لكان متواترا فلما لم يكن متواترا قطعنا انه ليس بقرآن فثبت ان القراءة
الشاذة ليست بحجة **المسئلة الخامسة** قال الشافعى يغرم السارق ما سرق ويقطع وقال ابو حنيفة والثورى
واحمد واسحق لا يجمع بين القطع والغرم فان غرم لا يقطع وان قطع فلا غرم وقال مالك يقطع بكل حال واما الغرم
فيلزمه ان كان غنيا ولا يلزمه ان كان فقيرا حجة الشافعى ان الاية دلت على ان السرقة توجب القطع وقوله عليه
السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فقد وجب الضمان واجتمع الامران فى هذه السرقة فوجب ان يجب القطع والضمان
ولو ادعى مدع ان الجمع ممتنع كان ذلك معارضة وعليه الدليل على انا نقول ان حد الله لا يمنع حق العباد بدليل
انه يجتمع الجزاء والقيمة فى العبد المملوك وبدليل انه لو كان المسروق باقيا وجب رده بالاجماع ويدل عليه ايضا
ان المسروق كان باقيا على ملك المالك الى وقت قطع يد السارق بالاتفاق فعند حصول القطع اما ان يحصل الملك فيه
مقتصرا على وقت القطع او مستندا الى اول زمان السرقة فالاول لا يقول به الخصم والثانى يقتضى ان يقال انه حدث الملك
فيه من وقت القطع فى الزمان الذى كان سابقا على ذلك الوقت وهذا يقتضى وقوع الفعل فى الزمان الماضى وهذا
محال حجة ابى حنيفة انه تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء والجزاء هو الكافى فدل ذلك على ان القطع كاف فى جناية السرقة
واذا كان كافيا وجب ان لا يضم الغرم اليه والجواب لو كان الامر كما قلتم لوجب ان لا يلزم رد المسروق عند كونه قائما
والله اعلم **المسئلة السادسة** قال الشافعى السيد يملك اقامة الحد على مملوكه وقال ابو حنيفة لا يملك حجة الشافعى
ان قوله فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا عام فى حق الكل لان هذا الخطاب ليس فيه ما يدل على كونه مخصوصا بالبعض
دون البعض ولما عم الكل دخل فيه المولى ايضا ترك العمل به فى حق غير الامام والمولى فوجب ان يبقى معمولا به فى حق
الامام والمولى **المسئلة السابعة** احتج المتكلمون بهذه الاية على انه يجب على الامة ان ينصبوا لانفسهم اماما معينا
والدليل عليه انه تعالى اوجب بهذه الاية اقامة الحد على السارق والزناة فلا بد من شخص يكون مخاطبا بهذا
الخطاب واجمعت الامة على انه ليس لآحاد الرعية اقامة الحدود على الجناة بل اجمعوا على انه لا يجوز اقامة الحدود
على الاحرار الجناة الا للامام فلما كان هذا التكليف تكليفا جازما ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف
الا عند وجود الامام وما لا يتأتى الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فلزم القطع بوجوب
نصب الامام **المسئلة الثامنة** قالت المعتزلة قوله تعالى نكالا من الله يدل على انه انما اقيم عليه هذا الحد على سبيل
الاستخفاف والاهانة واذا كان كذلك لزم القطع بكونه مستحقا للاستخفاف والذم والاهانة ومتى كان الامر
كذلك امتنع ان يقال انه بقى مستحقا للمدح والتعظيم لانهما ضدان والجمع بينهما محال وذلك يدل على ان عقاب
الكبيرة يحبط ثواب الطاعات واعلم انا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة فى بطلان القول بالاحباط فى سورة البقرة
فى قوله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده ههنا ثم الجواب عن كلام المعتزلة انا اجمعنا على ان
كون الحد واقعا على سبيل التنكيل مشروط بعدم التوبة فبتقدير ان يدل دليل على حصول العفو من عند الله تعالى
عنه لزم القطع بان اقامة الحد ايضا لا يكون على سبيل التنكيل بل يكون على سبيل الامتحان كما ذكرنا دلائل كثيرة

على العفو المسئلة التاسعة قالت المعتزلة قوله جزاء بما كسبا يدل على تعليل احكام الله تعالى فان الباء فى قوله بما كسبا صريح فى ان القطع انما وجب معللا بالسرقة وجوابه ما ذكرناه فى هذه السورة فى قوله من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس المسئلة العاشرة جزاء بما كسبا قال الزجاج جزاء نصب لانه مفعول له والتقدير فاقطعوهم لجزاء فعلهم وكذلك نكالا من الله وان شئت كانا منصوبين على المصدر الذى دل عليه فاقطعوا والتقدير جازوهم ونكلوهم جزاء بما كسبا نكالا من الله اما قوله تعالى والله عزيز حكيم فالمعنى عزيز فى انتقامه حكيم فى شرايعه وتكاليفه قال الاصمعى كنت اقرأ سورة المائدة ومعى اعرابى فقرأت هذه الاية فقلت والله غفور رحيم سهوا فقال الاعرابى كلام من هذا فقلت كلام الله قال اعد فاعدت والله غفور رحيم ثم تنبهت فقلت والله عزيز حكيم فقال الآن اصبت فقلت كيف عرفت فقال يا هذا عز فحكم فامر بالقطع ولو غفر ورحم لما امر بالقطع ثم قال تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وفى الاية مسائل المسئلة الاولى دلت الاية على ان من تاب فان الله يقبل توبته فان قيل قوله واصلح يدل على ان مجرد التوبة غير مقبول قلنا المراد من قوله واصلح ان يتوب بنية صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر الاغراض المسئلة الثانية اذا تاب قبل القطع تاب الله عليه وهل يسقط عنه الحد قال بعض علماء التابعين يسقط عنه الحد لان ذكر الغفور الرحيم فى هذه الاية يدل على سقوط العقوبة عنه والعقوبة المذكورة فى هذه الاية هو الحد فظاهر الاية يقتضى سقوطها وقال الجمهور لا يسقط عنه هذا الحد بل يقام عليه على سبيل الامتحان المسئلة الثالثة دلت الاية على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى لانه تعالى يمدح بقبول التوبة والمدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا باداء الواجبات ثم قال تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شئ قدير اعلم انه تعالى لما اوجب قطع اليد وعقاب الاخرة على السارق قبل التوبة ثم ذكر انه يقبل توبته ان تاب اردفه ببيان ان له ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وانما قدم التعذيب على المغفرة لانه فى مقابلة ما تقدم لان السرقة قبل التوبة وقال الواحدى الاية واضحة للقدرية فى التعديل والتجويز وقولهم بوجوب الرحمة للمطيع ووجوب العذاب للعاصى على الله وذلك لان الاية دالة على ان الرحمة مفوضة الى المشية والوجوب ينافى ذلك واقول فيه وجه آخر يبطل قولهم وذلك لانه تعالى ذكر اولا قوله الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض ثم رتب عليه قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وهذا يدل على انه انما حسن منه التعذيب تارة والمغفرة اخرى لانه مالك الخلق والههم وهذا هو مذهب اصحابنا فانهم يقولون انه تعالى يحسن منه كل ما يشاء ويريد لاجل كونه مالكا لجميع المحدثات والمالك له ان يتصرف فى ملكه كيف شاء واراد واما المعتزلة فانهم يقولون حسن هذه الافعال من الله تعالى ليس لاجل كونه الها للخلق ومالكا لهم بل لاجل رعاية المصالح والمفاسد وذلك يبطله صريح هذه الاية كما قررناه قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم اعلم انه تعالى لما بين بعض التكاليف والشرايع وكان قد علم من بعض الناس كونهم مسارعين الى الكفر لا جرم صبر رسوله على تحمل ذلك وامره بان لا يحزن لاجل ذلك فقال يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون وفى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى خاطب محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله يا ايها النبى فى مواضع كثيرة وما خاطبه بقوله يا ايها الرسول الا فى موضعين احدهما ههنا والثانى قوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وهذا الخطاب لا شك انه خطاب تشريف وتعظيم المسئلة الثانية قرئ لا يحزنك بضم الياء ويسرعون والمعنى لا تهتم به ولا تبال بمسارعة المنافقين فى الكفر وذلك بسبب احتيالهم فى استخراج وجوه الكيد والمكر فى حق المسلمين وفى مبالغتهم فى موالات المشركين فانى ناصرك عليهم وكافيك شرهم يقال اسرع فيه الشيب واسرع فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعا فكذلك مسارعتهم فى الكفر عبارة عن القائهم انفسهم فيه على اسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة المسئلة الثالثة قوله من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم فيه تقديم وتأخير والتقدير من الذين قالوا بافواههم آمنا ولم تؤمن قلوبهم ولا شك ان هؤلاء هم المنافقون ثم قال تعالى ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم ياتوك فيه مسئلتان المسئلة الاولى ذكر الفراء والزجاج ههنا وجهين الاول ان الكلام انما يتم عند قوله ومن الذين هادوا ثم يبتدأ الكلام من قوله سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم ياتوك وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم سماعين للكذب سماعين لقوم آخرين الوجه الثانى ان الكلام تم عند قوله ولم تؤمن قلوبهم ثم ابتدأ من قوله ومن الذين هادوا سماعون للكذب وعلى هذا التقدير فقوله سماعون صفة محذوف والتقدير ومن الذين هادوا قوم سماعون وقيل خبر مبتدأ محذوف يعنى هم سماعون المسئلة الثانية ذكر الزجاج فى قوله سماعون للكذب وجهين الاول ان معناه قائلون للكذب والسمع يستعمل ويراد به القبول كما يقال لا تسمع من فلان اى لا تقبل منه ومنه سمع الله لمن حمده وذلك الكذب الذى يقبلونه هو ما يقوله رؤساؤهم من الاكاذيب فى دين الله وفى تحريف التورية وفى الطعن فى محمد صلى الله عليه وسلم الوجه الثانى ان المراد من قوله سماعون نفس السماع واللام فى قوله للكذب لام كى اى يسمعون منك لكى يكذبوا عليك واما قوله سماعون لقوم آخرين لم ياتوك فالمعنى انهم اعين وجواسيس لقوم آخرين لم ياتوك ولم يحضروا عندك ليبلغوا اليهم اخبارك فعلى هذا التقدير قوله سماعون للكذب اى سماعون الى رسول الله لاجل ان يكذبوا عليه بان يمسخوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير سماعون من رسول الله صلى الله عليه وسلم لاجل قوم آخرين من اليهود وجهوهم عيونا ليبلغوهم ما سمعوا منه ثم انه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة اخرى فقال تعالى يحرفون الكلم من بعد مواضعه اى من بعد ان وضعه الله مواضعه اى فرض فرائضه واحل حلاله وحرم حرامه قال المفسرون ان رجلا وامرأة من اشراف خيبر زنيا وكان حد الزنا فى التورية الرجم فكرهت اليهود رجمهما لشرفهما فارسلوا قوما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسألوه عن حكمه فى الزانيين اذا احصنا وقالوا ان امركم بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فاحذروا

ولا تقبلوا فقبلوا سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك نزل جبريل بالرجم فابوا ان ياخذوا به فقال له جبريل عليه السلام اجعل بينك وبينهم ابن صوريا فقال الرسول صلى الله عليه وسلم هل تعرفون شابا امرد ابيض اعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم وهو اعلم يهودى على وجه الارض فرضوا به حكما فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انشدك الله الذى لا اله الا هو الذى فلق البحر لموسى ورفع فوقكم الطور وانجاكم واغرق آل فرعون والذى انزل عليكم كتابه وحلاله وحرامه هل تجدون فيه الرجم على من احصن قال ابن صوريا نعم فوثب عليه سفلة اليهود فقال خفت ان كذبته ان ينزل علينا العذاب ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اشياء كان يعرفها من اعلامه فقال اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله النبى الامى العربى الذى بشر به المرسلون ثم امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزانيين فرجما عند باب المسجد اذا عرفت القصة فنقول قوله يحرفون الكلم من بعد مواضعه اى وضعوا الجلد مكان الرجم وقوله تعالى يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا اى ان امركم محمد صلى الله عليه وسلم بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فلا تقبلوا واعلم ان مذهب الشافعى ان الثيب الذمى يرجم قال لانه صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر برجمه فان كان الامر برجم الثيب الذمى من دين الرسول فقد ثبت المطلوب وان كان انما امر بذلك بناء على ما ثبت فى شريعة موسى عليه السلام وجب ان يكون ذلك مشروعا فى ديننا ويدل عليه وجهان الاول ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما قضى على وفق شريعة التورية فى هذه المسئلة كان الاقتداء به فى ذلك واجبا لقوله فاتبعوه والثانى ان ما كان ثابتا فى شرع موسى فالاصل بقاؤه الى طريان الناسخ ولم يوجد فى شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم فوجب ان يكون باقيا وبهذا الطريق اجمع العلماء على ان قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس حكمه باق فى شرعنا ثم انه تعالى شرح فضائح هؤلاء اليهود فقال ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا واعلم ان لفظ الفتنة محتمل لجميع انواع المفاسد الا انه لما كان هذا اللفظ مذكورا عقيب ذكر انواع كفرهم شرحه الله تعالى وجب ان يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات التى تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالمراد ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر احد على دفع ذلك عنه ثم اكد تعالى هذا فقال اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم قال اصحابنا دلت هذه الاية على انه تعالى غير مريد اسلام الكافر وانه لم يطهر قلبه من الشك والشرك ولو فعل ذلك لآمن وهذه الاية من اشد الايات على القدرية اما المعتزلة فانهم ذكروا فى تفسير الفتنة وجوها احدها ان الفتنة هى العذاب قال تعالى على النار يفتنون اى يعذبون فالمراد انه ان يريد عذابه لكفره ونفاقه وثانيها الفتنة الفضيحة يعنى ومن يرد الله فضيحته وثالثها فتنته اضلاله والمراد من الاضلال الحكم بضلاله وتسميته ضالا ورابعها الفتنة الاختبار يعنى ومن يرد الله اختباره فيما يبتليه من التكاليف ثم انه يتركها ولا يقوم باداءها فلن تملك له من الله ثوابا ولا نفعا واما قوله اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم فذكروا فيه وجوها احدها لم يرد ان يمد قلوبهم بالالطاف لانه تعالى علم انه لا فائدة فى تلك الالطاف لانها لا تنفع فى قلوبهم وثانيها لم يرد الله ان يطهر قلوبهم من الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم وثالثها ان هذا استعارة عن سقوط وقعه عند الله تعالى وانه غير ملتفت اليه بسبب قبح افعاله وسوء اعماله والكلام على هذه الوجوه قد تقدم مرارا ثم قال تعالى لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الاخرة عذاب عظيم خزى المنافقين بهتك سترهم باطلاع الرسول صلى الله عليه وسلم على كذبهم وخوفهم من القتل وخزى اليهود فضيحتهم بظهور كذبهم فى كتمان نص الله تعالى فى ايجاب الرجم واخذ الجزية منهم ولهم فى الاخرة عذاب عظيم وهو الخلود فى النار ثم قال تعالى سماعون للكذب اكالون للسحت وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو والكسائى السحت بضم السين والحاء حيث كان وقرأ ابن عامر ونافع وعاصم وحمزة برفع السين وسكون الحاء حيث كان وروى عن نافع بفتح السين وسكون الحاء على لفظ المصدر من سحته ونقل صاحب الكشاف السحت بفتحتين والسحت بكسر السين وسكون الحاء وكلها لغات المسئلة الثانية ذكروا فى لفظ السحت وجوها الاول قال الزجاج اصله من سحته اذا استأصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب فسميت الرشا التى كانوا ياخذونها بالسحت اما لان الله تعالى يسحتهم بعذاب اى يستأصلهم او لانه مسحوت البركة كما قال تعالى يمحق الله الربوا والثانى قال الليث انه حرام يحصل منه العار وهذا قريب من الوجه الاول لان مثل هذا الشئ يسحت فضيلة الانسان ويستأصلها والثالث قال الفراء اصل السحت شدة الجوع يقال رجل مسحوت المعدة اذا كان اكولا لا يلفى الا جائعا ابدا والسحت حرام يحمل عليه شدة الشره كشره من كان مسحوت المعدة وهذا ايضا قريب من الاول لان من كان شديد الجوع شديد الشره فكانه يستأصل كل ما يصل اليه من الطعام ويفنيه اذا عرفت هذا فنقول السحت الرشوة فى الحكم ومهر البغى وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب والخنزير والخمر والميت وحلوان الكاهن والاستجعال فى المعصية وروى ذلك عن عمر وعثمان وعلى وابن عباس وابى هريرة ومجاهد وزاد بعضهم ونقص بعضهم واصله يرجع الى الحرام الخسيس الذى لا يكون فيه بركة ويكون فى حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة ومعلوم ان اخذ الرشوة كذلك فكان سحتا لا محالة المسئلة الثالثة فى قوله سماعون للكذب اكالون للسحت وجوه الاول قال الحسن كان الحاكم فى بنى اسرائيل اذا اتاه من كان مبطلا فى دعواه برشوة سمع كلامه ولا يلتفت الى خصمه فكان يسمع الكذب ويأكل السحت الثانى قال بعضهم كان فقراؤهم يأخذون من اغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية فالفقراء كانوا يسمعون اكاذيب الاغنياء ويأكلون السحت الذى يأخذونه منهم الثالث سماعون للاكاذيب التى كانوا ينسبونها الى التورية اكالون للربا لقوله تعالى واخذهم الربوا ثم قال تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم ثم انه تعالى خيره بين الحكم فيهم وبين الاعراض عنهم واختلفوا فيه على قولين الاول انه فى امر خاص ثم اختلف هؤلاء فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهرى انه فى زنا المحصن وان حده هو الرجم او الجلد الثانى انه فى قتيل قتل من اليهود فى بنى قريظة والنضير وكان فى بنى نضير شرف وكانت ديتهم دية كاملة وفى بنى قريظة نصف دية فتحاكموا الى النبى صلى الله عليه وسلم فجعل الدية سواء الثالث ان هذا التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم فان شاء حكم فيهم وان شاء اعرض عنهم القول الثانى ان الاية عامة فى كل من جاء من الكفار ثم اختلفوا فمنهم من قال الحكم ثابت فى سائر الحكام

من اعلام النبوة نسخه

العسب الكراء الذى يؤخذ على ضراب الفحل ونهى عنه ص

غير منسوخ وهو قول النخعي والشعبي وقتادة وعطا وابي بكر الاصم وابي مسلم ومنهم من قال انه منسوخ بقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة ومذهب الشافعي انه يجب على حاكم المسلمين ان يحكم بين اهل الذمة اذا تحاكموا اليه لان في امضاء حكم الاسلام عليهم صغارا لهم فاما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد الى مدة فليس بواجب على الحاكم ان يحكم بينهم بل يتخير في ذلك وهذا التخيير الذي في هذه الاية مخصوص بالمعاهدين ثم قال تعالى وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا والمعنى انهم كانوا لا يتحاكمون اليه الا لطلب الاسهل والاخف كالجلد مكان الرجم فاذا اعرض عنهم وابى الحكومة بينهم شق عليهم اعراضه عنهم وصاروا اعداء له فبين الله تعالى انه لا تضره عداوتهم له ثم قال تعالى وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين اي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكم بالرجم ثم قال تعالى وكيف يحكمونك وعندهم التورية فيها حكم الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا تعجيب من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم من تحكيم اليهود اياه بعد علمهم بما في التورية من حد الزاني ثم تركهم قبول ذلك الحكم فعدلوا عما يعتقدونه حكما حقا الى ما يعتقدونه باطلا طلبا للرخصة فظهر لاجرم جهلهم وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه احدها عدولهم عن حكم كتابهم والثاني رجوعهم الى الحكم من كانوا يعتقدون فيه انه مبطل والثالث اعراضهم عن حكمه بعد ان حكموه فبين تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغتر مغتر انهم اهل كتاب الله تعالى ومن المحافظين على امر الله وههنا سؤالان السؤال الاول قوله فيها حكم الله ما موضعه من الاعراب الجواب اما ان ينتصب حالا من التورية وهو مبتدأ خبره عندهم واما ان يرتفع خبرا عنها كقولك وعندهم التورية ناطقة بحكم الله واما ان لا يكون له محل فيكون المعنى ان عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره السؤال الثاني لم انث التورية والجواب الامر مبني فيه على ظاهر اللفظ المسئلة الثانية احتج جماعة من الحنفية بهذه الاية على ان حكم التورية وشرايع من قبلنا لازم علينا ما لم ينسخ وهو ضعيف ولو كان كذلك لكان حكم التورية كحكم القران في وجوب طلب الحكم منه لكن الشرع نهى عن النظر فيها بل المراد هذا الامر الخاص وهو الرجم لانهم طلبوا الرخصة بالتحكيم ثم قال تعالى ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين قوله ثم يتولون معطوف على قوله يحكمونك وقوله ذلك اشارة الى حكم الله الذي في التورية ويجوز ان يعود الى التحكيم وقوله وما اولئك بالمؤمنين فيه وجوه الاول اي وما هم بالمؤمنين بالتورية وان كانوا يظهرون الايمان بها والثاني وما اولئك بالمؤمنين اخبار بانهم لا يؤمنون ابدا وهو خبر عن المستقبل لا عن الماضي والثالث انهم وان طلبوا الحكم منك فما هم بالمؤمنين بك ولا بمعتقدين في صحة حكمك وذلك يدل على انه لا ايمان لهم بشيء وان كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء اعلم ان هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين بوجوب الرجم وترغيب لهم في ان يكونوا كمتقدميهم من مسلمي احبارهم والانبياء المبعوثين اليهم وفيه مسائل المسئلة الاولى العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور فالهدى محمول على بيان الاحكام والشرايع والتكاليف والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد قال الزجاج فيها هدى اي بيان الحكم الذي جاؤا يستفتون فيه النبي صلى الله عليه وسلم ونور اي بيان ان امر النبي صلى الله عليه وسلم حق المسئلة الثانية احتج القائلون بان شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام الدليل على صيرورته منسوخا بهذه الاية وتقريره انه تعالى قال ان في التورية هدى ونورا والمراد كونه هدى ونورا في اصول الشرع وفروعه ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ولا يمكن ان يحمل الهدى والنور على ما يتعلق باصول الدين فقط لانه ذكر الهدى والنور ولو كان المراد منهما معا هو ما يتعلق باصول الدين لزم التكرار وايضا ان هذه الاية انما نزلت في مسئلة الرجم فلا بد وان تكون الاحكام الشرعية داخلة في الاية لانا وان اختلفنا في ان غير سبب نزول الاية هل يدخل فيها ام لا لكنا توافقنا على ان سبب نزول الاية يجب ان يكون داخلا فيها المسئلة الثالثة قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا يريد النبيين الذين كانوا بعد موسى وذلك لان الله تعالى بعث في بني اسرائيل الوفا من الانبياء ليس معهم كتاب انما بعثهم باقامة التورية حتى يحدوا حدودها ويقوموا بفرائضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها فان قيل كل نبي لا بد وان يكون مسلما فما الفائدة في قوله النبيون الذين اسلموا قلنا فيه وجوه الاول ان المراد بقوله اسلموا اي انقادوا لحكم التورية لان من الانبياء من لم تكن شريعته شريعة التورية والذين كانوا منقادين لحكم التورية هم الذين كانوا من مبعث موسى عليه السلام الى مبعث عيسى عليه السلام الثاني قال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة والسدي يحتمل ان يكون المراد بالنبيين الذين اسلموا هو محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم حكم على اليهود بالرجم فكان هذا حكم التورية وانما ذكره بلفظ الجمع تعظيما له كقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقوله ام يحسدون الناس وذلك لانه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا لاكثر الانبياء والثالث قال ابن الانباري هذا رد على اليهود والنصارى لان بعضهم كانوا يقولون الانبياء كلهم كانوا هودا او نصارى فقال تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا يعني ان الانبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية بل كانوا مسلمين لله تعالى منقادين لتكاليفه الرابع المراد بقوله النبيون الذين اسلموا يعني كان مقصودهم من الحكم بالتورية الايمان والاسلام واظهار احكام الله تعالى والانقياد لتكاليفه والغرض منه التنبيه على قبح طريقة هؤلاء اليهود المتاخرين فان غرضهم من ادعاء الحكم بالتورية اخذ الرشوة واستتباع العوام المسئلة الرابعة قوله الذين هادوا فيه وجهان الاول المعنى ان النبيين انما يحكمون بالتورية للذين هادوا ولاجلهم وفيما بينهم والثاني يجوز ان يكون المعنى على التقديم والتاخير على معنى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين اسلموا المسئلة الخامسة اما الربانيون فقد تقدم تفسيره واما الاحبار فقال ابن عباس هم الفقهاء واختلف اهل اللغة في واحده قال الفراء انما هو حبر بكسر الحاء

يقال

يقال ذلك للعالم وانما سمي بهذا الاسم لمكان الحبر الذي يكتب به وذلك لانه يكون صاحب كتب وكان ابو عبيدة يقول هو حبر بفتح الحاء وقال الليث هو بكسر الحاء وفتحها وقال الاصمعي لا ادري اهو الحبر او الحبر واما اشتقاقه فقال قوم اصله من التحبير وهو التحسين وفي الحديث يخرج رجل من النار ذهب حبره وسبره اي جماله وبهاؤه فالمحبر الشيء المزين ولما كان العلم اكمل اقسام الفضيلة والجمال لاجرم سمي العالم به وقال آخرون اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به وهو قول الكسائي والفراء وابو عبيدة المسئلة السادسة دلت الاية على انه يحكم بالتورية النبيون والربانيون والاحبار وهذا يقتضي كون الربانيين اعلى حالا من الاحبار ويشبه ان يكون الربانيون كالمجتهدين والاحبار كآحاد العلماء ثم قال بما استحفظوا من كتاب الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى حفظ كتاب الله على وجهين احدهما ان يحفظ فلا ينسى والثاني ان يحفظ فلا يضيع وقد اخذ الله على العلماء حفظه من هذين الوجهين معا احدهما ان يحفظوه في صدورهم ويدرسوه بالسنتهم والثاني ان لا يضيعوا احكامه ولا يهملوا شرايعه المسئلة الثانية الباء في قوله بما استحفظوا فيه وجهان الاول ان يكون من صلة الاحبار على معنى العلماء بما استحفظوا والثاني ان يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا وهو قول الزجاج ثم قال تعالى وكانوا عليه شهداء اي هؤلاء النبيون والربانيون والاحبار كانوا شهداء على ان كل ما في التورية حق وصدق ومن عند الله فلاجرم كانوا يمضون احكام التورية ويحفظونها عن التحريف والتغيير ثم قال تعالى فلا تخشوا الناس واخشون اعلم انه تعالى لما قرر ان النبيين والربانيين والاحبار كانوا قائمين بامضاء احكام التورية من غير مبالاة خاطب اليهود الذين كانوا في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنعهم من التحريف والتغيير واعلم ان اقدام القوم على التحريف لا بد وان يكون لخوف ورهبة او لطمع ورغبة ولما كان الخوف اقوى تاثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال فلا تخشوا الناس واخشون والمعنى اياكم وان تحرفوا كتابي للخوف من الناس ومن الملوك والاشراف فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في سقوط تكاليف الله تعالى عنهم فلا تكونوا خائفين من الناس بل كونوا خائفين مني ومن عقابي ولما ذكر امر الرهبة اتبعه بامر الرغبة فقال تعالى ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا اي كما نهيتكم عن تغيير احكامي لاجل الخوف والرهبة فكذلك انهاكم عن التغيير والتبديل لاجل الطمع في المال والجاه واخذ الرشوة فان كل متاع الدنيا قليل والرشوة التي تاخذونها منهم في غاية القلة والرشوة لكونها سحتا تكون قليلة البقاء والبركة والمنفعة فكذلك المال الذي تكسبونه قليل من قليل ثم انتم تضيعون بسببه الدين والثواب المؤبد والسعادات التي لا نهاية لها ويحتمل ان يكون اقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الامرين للخوف من الرؤساء ولاخذ الرشوة من العامة ولما منعهم الله من الامرين ونبه على ما في كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانا قاطعا في المنع من التحريف والتبديل ثم انه اتبع هذا البرهان الباهر بالوعيد الشديد فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في اقدامهم على تحريف حكم الله تعالى في حد الزاني المحصن يعني انهم لما انكروا حكم الله المنصوص عليه في التورية وقالوا انه غير واجب فهم كافرون على الاطلاق ولا يستحقون اسم الايمان لا بموسى والتورية ولا بمحمد والقران المسئلة الثانية قال الخوارج كل من عصى الله فهو كافر وقال جمهور الامة ليس الامر كذلك اما الخوارج فقد احتجوا بهذه الاية وقالوا انها نص في ان كل من حكم بغير ما انزل الله تعالى فهو كافر وكل من اذنب فقد حكم بغير ما انزل الله فوجب ان يكون كافرا وذكر المتكلمون والمفسرون اجوبة عن هذه الشبهة الاول ان هذه الاية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهذا ايضا ضعيف لان قوله ومن لم يحكم بما انزل الله كلام ادخل فيه كلمة من في معرض الشرط فيكون للعموم وقوله من يقول المراد ومن لم يحكم بما انزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جائز الثاني قال عطاء هو كفر دون كفر وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن الملة ولا كمن يكفر بالله واليوم الاخر وكانهم حملوا الاية على كفر النعمة لا على كفر الدين وهو ايضا ضعيف لان لفظ الكافر اذا اطلق انصرف الى الكفر في الدين الثالث قال ابن الانباري يجوز ان يكون المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله فقد فعل فعلا يضاهي افعال الكفار ويشبه من اجل ذلك الكافرين وهذا ضعيف ايضا لانه عدول عن الظاهر الرابع قال عبد العزيز بن يحيى الكناني قوله بما انزل الله صيغة عموم فقوله ومن لم يحكم بما انزل الله معناه من اتى بضد حكم الله في كل ما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهذا حق لان الكافر هو الذي اتى بضد حكم الله في كل ما انزل الله تعالى اما الفاسق فانه لم يات بضد حكم الله الا في القليل وهو العمل اما في الاعتقاد والاقرار فهو موافق وهذا ايضا ضعيف لانه لو كانت هذه الاية وعيدا مخصوصا بمن خالف حكم الله في كل ما انزل الله لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله تعالى في واقعة الرجم واجمع المفسرون على ان هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم فدل على سقوط هذا الجواب الخامس قال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه وجحد بلسانه اما من عرف كونه حكم الله واقر بلسانه كونه حكم الله الا انه اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله ولكنه تارك له فلا يلزم دخوله تحت هذه الاية وهذا هو الجواب الصحيح ثم قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص والمعنى انه تعالى بين في التورية ان حكم الزاني المحصن هو الرجم واليهود غيروه وبدلوه وبين في هذه الاية ايضا انه بين في التورية ان النفس بالنفس وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم ايضا ففضلوا بني النضير على بني قريظة وخصصوا ايجاب القود ببني قريظة دون بني النضير فهذا وجه النظم في الاية وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ الكسائي العين والانف والاذن والسن والجروح كلها بالرفع وفيه وجوه احدها العطف على محل ان النفس لان المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس لان معنى كتبنا قلنا وثانيها ان الكتابة

تقع على مثل هذه الجمل تقول كتبت الحمد لله وقرأت سورة انا انزلناه وثالثها انها ترتفع على الاستيناف وتقديره النفس مقتولة بالنفس والعين مفقوءة بالعين ونظيره قوله تعالى في هذه السورة ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى وقرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بنصب الكل سوى الجروح فانه بالرفع فالعين والانف والاذن نصب عطفا على النفس ثم الجروح مبتدأ وقصاص خبره وقرأ نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطف بعض ذلك على بعض وخبر الجميع قصاص وقرأ نافع بسكون الذال حيث وقع والباقون بالضم مثقلة وهما لغتان المسئلة الثانية قال ابن عباس يريد وفرضنا عليهم في التورية ان النفس بالنفس يريد من قتل نفسا بغير قود قتل ولم يجعل الله لهم دية في نفس ولا جرح انما هو العفو والقصاص وعن ابن عباس كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الآية واما الاطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الاطراف اذا تماثلا في السلامة واذا امتنع القصاص في النفس امتنع ايضا في الاطراف ولما ذكر الله بعض عمم الحكم في الكل فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص فيه مثل الشفتين والذكر والانثيين والاليتين والقدمين واليدين وغيرهما فاما ما لا يمكن القصاص فيه من رض في لحم او كسر في عظم او جراحة في بطن يخاف منه التلف ففيه ارش وحكومة واعلم ان هذه الآية دالة على ان هذا كان شرعا في التورية فمن قال شرع من قبلنا يلزمنا الا ما نسخ بالتفصيل قال هذه الآية حجة في شرعنا ومن انكر ذلك قال انها ليست بحجة علينا المسئلة الثالثة القصاص ههنا مصدر يراد به المفعول اي والجروح متقاصة بعضها ببعض قال تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له الضمير في قوله له يحتمل ان يعود الى العافي او الى المعفو عنه اما الاول فالتقدير ان المجروح او ولي المقتول اذا عفى كان ذلك كفارة له اي للعافي ويتأكد هذا بقوله تعالى في آية القصاص في سورة البقرة وان تعفوا اقرب للتقوى ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم ايعجز احدكم ان يكون كابي ضمضم كان اذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس وروى عبادة بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من تصدق من جسده بشيء كفر الله عنه بقدره من ذنوبه وهذا قول اكثر المفسرين القول الثاني ان الضمير في قوله فهو كفارة له عائد الى القاتل والجارح يعني ان المجني عليه اذا عفى عن الجاني صار ذلك العفو كفارة للجاني يعني لا يؤاخذه الله تعالى بعد ذلك العفو واما المجني عليه الذي عفى فاجره على الله ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وفيه سؤال وهو انه تعالى قال اولا فاولئك هم الكافرون وثانيا هم الظالمون والكفر اعظم من الظلم فلما ذكر اعظم التهديدات اولا فاي فائدة في ذكر الاخف بعده وجوابه ان الكفر من حيث انه انكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر ومن حيث انه يقتضي ابقاء النفس في العذاب الدائم الشديد فهو ظلم للنفس وفي الآية الاولى ذكر الله تعالى ما يتعلق بتقصيره في خدمة الخالق سبحانه وفي هذه الآية ذكر ما يتعلق بحق نفسه قوله تعالى وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التورية وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التورية وهدى وموعظة للمتقين قفيته مثل عقبته اذا اتبعته ثم يقال عقبته بفلان وقفيته به فتعديه الى الثاني بزيادة الباء فان قيل فاين المفعول الاول في الآية قلنا هو محذوف والظرف وهو قوله على آثارهم كالسادة مسده لانه اذا قفى به على اثره فقد قفى به اياه والضمير في آثارهم للنبيين في قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا وههنا سؤالات السؤال الاول انه تعالى وصف عيسى بن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التورية وانما يكون كذلك اذا كان عمله على شريعة التورية ومعلوم انه لم يكن كذلك فان شريعة عيسى كانت مغايرة لشريعة موسى عليه السلام فلذلك قال تعالى في آخر هذه الآية وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه فكيف طريق الجمع بين هذين الامرين والجواب معنى كون عيسى مصدقا للتورية انه اقر بانه كتاب منزل من عند الله وانه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ السؤال الثاني لم كرر قوله مصدقا لما بين يديه والجواب ليس فيه تكرير لان في الاول ان المسيح يصدق التورية وفي الثاني ان الانجيل يصدق التورية السؤال الثالث انه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التورية وهدى وموعظة للمتقين وفيه مباحث ثلاثة احدها ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة وثانيها لم ذكر الهدى مرتين وثالثها لم خصصه بكونه موعظة للمتقين والجواب عن الاول ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه وبراءة الله عن الصاحبة والولد والمثل والضد وعلى النبوة والمعاد فهذا هو المراد بكونه هدى واما كونه نورا فالمراد به كونه بيانا للاحكام الشرعية ولتفاصيل التكاليف واما كونه مصدقا لما بين يديه فيمكن حمله على كونه مبشرا بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وبمقدمه واما كونه هدى مرة اخرى فلان اشتماله على البشارة بمجيء محمد صلى الله عليه وسلم سبب لاهتداء الناس الى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولما كان اشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في ذلك لا جرم اعاده الله تعالى مرة اخرى تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان هدى في هذه المسئلة التي هي اشد المسائل احتياجا الى البيان والتقرير واما كونه موعظة فلاشتمال الانجيل على النصائح والمواعظ والزواجر البليغة المتأكدة وانما خصها بالمتقين لانهم هم الذين ينتفعون بها كما في قوله وهدى للمتقين السؤال الرابع قوله في صفة الانجيل ومصدقا لما بين يديه عطف على ماذا الجواب انه عطف على محل فيه هدى ومحله النصب على الحال والتقدير وآتيناه الانجيل حال كونه هدى ونورا ومصدقا لما بين يديه ثم قال تعالى وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه قرأ حمزة وليحكم بكسر اللام وفتح الميم جعل اللام متعلقة بقوله وآتيناه الانجيل لان ايتاء الانجيل انزال ذلك عليه فكان المعنى آتيناه الانجيل ليحكم واما الباقون فقرؤا بجزم اللام والميم على سبيل الامر وفيه وجهان الاول ان يكون التقدير قلنا ليحكم اهل الانجيل فيكون هذا اخبارا عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الانجيل ثم حذف القول لان ما قبله من قوله وكتبنا وقفينا يدل عليه وحذف القول كثير كقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والثاني ان يكون قوله وليحكم ابتداء امر للنصارى

الاعضاء

بحكم بما في الانجيل فان قيل كيف جاز ان يؤمروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القرآن قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان المراد وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو قول الاصم والثاني ليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه مما لم يصر منسوخا بالقرآن والثالث المراد من قوله وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من اخفاء احكام التورية فالمعنى بقوله وليحكم اي وليقر اهل الانجيل بما انزل الله فيه على الوجه الذي انزل فيه من غير تحريف ولا تبديل ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون اختلف المفسرون فمنهم من جعل هذه الثلاثة اعني قوله الكافرون والظالمون والفاسقون صفات لموصوف واحد قال القفال وليس في افراد كل واحد من هذه الثلاثة باللفظ ما يوجب القدح في المعنى بل هو كما يقال من اطاع الله فهو البر ومن اطاع الله فهو المؤمن ومن اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد وقال آخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصارى ثم قال تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهذا خطاب مع محمد صلى الله عليه وسلم فقوله وانزلنا اليك الكتاب بالحق اي القرآن وقوله مصدقا لما بين يديه من الكتاب اي كل كتاب نزل من السماء سوى القرآن وقوله ومهيمنا عليه وفيه مسائل المسئلة الاولى في المهيمن قولان الاول قال الخليل وابو عبيدة يقال قد هيمن الرجل يهيمن اذا كان رقيبا على شيء او شاهدا مصدقا قال حسان ان الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذووا الالباب الثاني قالوا الاصل في قولنا آمن يؤمن فهو مؤمن أأمن يؤأمن فهو مؤأمن بهمزتين ثم قلبت الاولى هاء كما في هرقت وارقت وهياك واياك واثبتت الثانية فصار مهيمنا فلهذا قال المفسرون ومهيمنا عليه اي امينا على الكتب التي قبله المسئلة الثانية انما كان القرآن مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البتة ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واذا كان كذلك كانت شهادة القرآن على ان التورية والانجيل والزبور حق صدق باقية ابدا فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة ابدا المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف قرئ ومهيمنا عليه بفتح الميم لانه مشهود عليه من عند الله لانه يصونه عن التحريف والتبديل كما قرأنا من الآيات وكقوله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والمهيمن عليه هو الله تعالى ثم قال تعالى فاحكم بينهم بما انزل الله يعني فاحكم بين اليهود بالقرآن والوحي الذي انزله الله تعالى عليك ولا تتبع اهواءهم وفيه مسائل المسئلة الاولى ولا تتبع يريد ولا تنحرف ولذلك عدى بعن كانه قيل ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعا اهواءهم المسئلة الثانية روى ان جماعة من اليهود قالوا تعالوا نذهب الى محمد لعلنا نفتنه عن دينه ثم دخلوا عليه وقالوا يا محمد قد عرفت انا احبار اليهود ورؤساؤهم واشرافهم وانا ان اتبعناك اتبعك كل اليهود وان بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم اليك فاقض لنا ونحن نؤمن بك فانزل الله تعالى هذه الآية المسئلة الثالثة تمسك من طعن في عصمة الانبياء بهذه الآية وقال لولا جواز المعصية عليهم والا لما قال ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق والجواب ان ذلك مقدور له ولكنه لا يفعله لمكان النهي وقيل الخطاب له والمراد غيره ثم قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وفيه مسائل المسئلة الاولى لفظة الشريعة في اشتقاقه وجهان الاول معنى شرع بين واوضح وقال ابن السكيت لفظ الشرع مصدر شرعت الاهاب اذا شققته وسلخته الثاني شرع مأخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه والشريعة في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس ويشربون منها والشريعة فعيلة بمعنى مفعولة وهي الاشياء التي اوجبها الله تعالى على المكلفين ان يشرعوا فيها واما المنهاج فهو الطريق الواضح ويقال نهجت الطريق وانهجته لغتان المسئلة الثانية احتج اكثر العلماء بهذه الآية على ان شرع من قبلنا لا يلزمنا لان قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يدل على انه يجب ان يكون كل رسول مستقلا بشريعة خاصة وذلك ينفي كون امة احد الرسل مكلفة بشريعة الرسول الآخر المسئلة الثالثة وردت آيات دالة على عدم التباين في طريقة الانبياء والرسل وآيات دالة على حصول التباين فيها اما الاول فقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وقال اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده اما النوع الثاني فهو هذه الآية وطريق الجمع ان نقول النوع الاول من الآيات مصروف الى ما يتعلق باصول الدين والنوع الثاني مصروف الى ما يتعلق بفروع الدين المسئلة الرابعة الخطاب في قوله لكل جعلنا منكم خطاب للامم الثلاث امة موسى وامة عيسى وامة محمد صلى الله عليه وسلم بدليل ان ذكر هؤلاء الثلاث قد تقدم في قوله انا انزلنا التورية فيها هدى ونور ثم قال تعالى وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم ثم قال تعالى وانزلنا اليك الكتاب ثم قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يعني شرائع مختلفة للتورية شريعة وللانجيل شريعة وللقرآن شريعة المسئلة الخامسة قال بعضهم الشرعة والمنهاج عبارتان عن معبر واحد والتكرير للتأكيد والمراد بهما الدين وقال آخرون بينهما فرق فالشرعة عبارة عن مطلق الشريعة والطريقة عبارة عن مكارم الشريعة وهي المراد بالمنهاج فالشريعة اول والطريقة آخر وقال المبرد الشرعة ابتداء الطريق والمنهاج الطريق المستمر وهذا تقرير ما قلناه والله اعلم باسرار كلامه ثم قال تعالى ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة اي جماعة متفقة على شريعة اي ذوي امة واحدة اي دين واحد لا اختلاف فيه قال الاصحاب هذا دليل على ان الكل بمشيئة الله تعالى والمعتزلة حملوه على مشيئة الالجاء ثم قال تعالى ولكن ليبلوكم فيما آتيكم من الشرائع المختلفة هل تعملون بها منقادين لله تعالى خاضعين لتكاليفه تعالى ام تتبعون الشبه وتقصرون في العمل فاستبقوا الخيرات فابتدروها وتسابقوا نحوها الى الله مرجعكم جميعا استيناف في معنى التعليل لاستباق الخيرات فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم وموفركم ومقصركم في العمل والمراد ان الامر سيؤول الى ما تزول معه الشكوك ويحصل معه اليقين وذلك عند مجازاة المحسن باحسانه والمسيء باساءته ثم قال تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم وفيه مسائل المسئلة الاولى فان قيل قوله وان احكم بينهم معطوف على ماذا قلنا على الكتاب في قوله وانزلنا اليك الكتاب كانه قيل وانزلنا اليك الكتاب ان احكم على ان ان وصلت بالامر لانه فعل كسائر الافعال ويجوز ان يكون معطوفا على قوله بالحق اي انزلناه بالحق وبان احكم وقوله تعالى واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك

قد ذكرنا ان اليهود اجتمعوا واراد وا ايقاعه فى تحريف دينه فعصمه الله عن ذلك المسئلة الثانية قالوا هذه الآية ناسخة للتخيير فى قوله فاحكم بينهم او اعرض عنهم المسئلة الثالثة اعيد ذكر الامر بالحكم بعد ذكره فى الاية الاولى اما للتاكيد واما لانهما حكمان امر بهما جميعا لانهم احتكموا اليه فى زنا المحصن ثم احتكموا اليه فى قتيل كان فيهم ثم قال تعالى واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك قال ابن عباس يريد به ان يردوك الى اهوائهم لان كل من صرف من الحق الى الباطل فقد فتن ومنه قوله وان كادوا ليفتنونك والفتنة ههنا فى كلامهم الذى يميل عن الحق ويلقى فى الباطل وكان صلى الله عليه وسلم يقول اعوذ بك من فتنة المحيا قال هو ان يعدل عن الطريق قال اهل العلم هذه الاية تدل على ان الخطاء والنسيان جائز على الرسل لان الله تعالى قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك والتعمد فى مثل هذا غير جائز على الرسول فلم يبق الا الخطاء والنسيان ثم قال تعالى فان تولوا اى فان لم يقبلوا حكمك فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يبتليهم بجزاء بعض ذنوبهم فى الدنيا وهو ان يسلط عليهم ويعذبهم فى الدنيا بالقتل والجلاء وانما خص تعالى بعض الذنوب لان القوم جوزوا ببعض ذنوبهم فى الدنيا وكان مجازاتهم بالبعض كافيا فى اهلاكهم والتدمير عليهم المسئلة الثانية دلت الاية على ان الكل بارادة الله تعالى لانه لا يريد ان يصيبهم ببعض ذنوبهم الا وقد اراد ذنوبهم وذلك يدل على انه تعالى مريد للخير والشر ثم قال تعالى وان كثيرا من الناس لفاسقون لمتمردون فى الكفر معتدون فيه يعنى ان التولى عن حكم الله من التمرد العظيم والاعتداء فى الكفر ثم قال تعالى افحكم الجاهلية يبغون وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر تبغون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على المغايبة وقرأ السلمى افحكم الجاهلية برفع الحكم على الابتداء وايقاع يبغون خبرا واسقاط الراجع عنه لظهوره وقرأ قتادة افحكام الجاهلية والمراد ان هذا الحكم الذى يبغونه انما يحكم به حكام الجاهلية فارادوا بفتنتهم ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين حكما كاولئك الحكام المسئلة الثانية فى الاية وجهان الاول قال مقاتل كانت بين قريظة والنضير دماء قبل ان بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم فلما بعث تحاكموا اليه فقالت بنو قريظة بنو النضير اخواننا ابونا واحد وديننا واحد وكتابنا واحد فان قتل بنو النضير منا قتيلا اعطونا سبعين وسقا من تمر وان قتلنا منهم اخذوا منا مائة واربعين وسقا من تمر واروش جراحاتنا على النصف من اروش جراحاتهم فاقض بيننا وبينهم فقال صلى الله عليه وسلم فانى احكم بان دم القرظى وفاء من دم النضيرى ودم النضيرى وفاء من دم القرظى ليس لاحدهما فضل على الآخر فى دم ولا عقل ولا جراحة فغضب بنو النضير وقالوا لا نرضى بحكمك فانك عدو لنا فانزل الله تعالى هذه الاية افحكم الجاهلية يبغون يعنى حكمهم الاول وقيل انهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم الزموهم اياه واذا وجب الحكم على اقويائهم لم يأخذوهم به فمنعهم الله منه بهذه الاية الثانى ان المراد بهذه الاية ان يكون تعييرا لليهود بانهم اهل كتاب وعلم مع انهم يبغون حكم الجاهلية التى هى محض الجهل وصريح الهوى ثم قال تعالى ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون اللام فى قوله لقوم يوقنون للبيان كاللام فى هيت لك اى هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون فانهم هم الذين يعرفون انه لا احد اعدل من الله حكما ولا احسن منه بيانا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء اعلم انه تم الكلام عند قوله اولياء ثم ابتدأ فقال بعضهم اولياء بعض وروى ان عبادة بن الصامت جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبرأ عنده من موالاة اليهود فقال عبد الله بن ابى لكنى لا اتبرأ منهم لانى اخاف الدوائر فنزلت هذه الاية ومعنى لا تتخذوهم اولياء اى لا تعتمدوا على الاستنصار بهم ولا تتوددوا اليهم ثم قال تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم قال ابن عباس يريد كانوا مثلهم وهذا تغليظ من الله تعالى وتشديد فى وجوب مجانبة المخالف فى الدين ونظيره قوله ومن لم يطعمه فانه منى ثم قال الله تعالى ان الله لا يهدى القوم الظالمين وروى عن ابى موسى الاشعرى انه قال قلت لعمر بن الخطاب ان لى كاتبا نصرانيا فقال مالك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما سمعت قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء قلت له دينه ولى كتابته فقال لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم اذ اذلهم الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله قلت لا يتم امر البصرة الا به فقال مات النصرانى والسلام يعنى هب انه قد مات فما تصنع بعده فما تعمله من بعد موته فاعمله الآن واستغن عنه بغيره ثم قال تعالى فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة اعلم ان المراد بقوله الذين فى قلوبهم مرض المنافقون مثل عبد الله بن ابى واصحابه وقوله يسارعون فيهم اى يسارعون فى مودة اليهود والنصارى نصارى نجران لانهم كانوا اهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم ويقول المنافقون انما نخالطهم لانا نخشى ان تصيبنا دائرة قال الواحدى الدائرة من دوائر الدهر كالدولة وهى التى تدور من قوم الى قوم والدائرة هى التى تخشى كالهزيمة والحوادث المخيفة والدوائر والدوائل تدور وتدول قال الزجاج اى نخشى ان لا يتم الامر لمحمد صلى الله عليه وسلم فيدور الامر كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى فعسى الله ان يأتى بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا فى انفسهم نادمين قال المفسرون عسى من الله واجب لان الكريم اذا اطمع فى خير فعله فهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له والمعنى فعسى الله ان يأتى بالفتح لرسول الله على اعدائه او امر من عنده يقطع اصل اليهود ويخرجهم من بلادهم فيصبح المنافقون نادمين على ما حدثوا به انفسهم وذلك لانهم كانوا يشكون فى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون لا نظن انه يتم له امره والاظهر انه يصير الدولة والغلبة لاعدائه وقيل او امر من عنده يعنى ان يؤمر النبى صلى الله عليه وسلم باظهار اسرار المنافقين وقتلهم فيندموا على نفاقهم فان قيل شرط صحة التقسيم ان يكون بين قسمين متنافيين وقوله عسى الله ان يأتى بالفتح او امر من عنده ليس كذلك لان الاتيان بالفتح داخل فى قوله او امر من عنده ومعناه او امر من عنده لا يكون للناس فيه فعل البتة كبنى النضير الذين طرح الله فى قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم من غير محاربة ولا عسكر ثم قال تعالى ويقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر يقول

ان يسلط نسخه

بغير

بغير واو العطف كذا ذكره الواحدى وكذلك هى فى مصاحف اهل الشام والحجاز والباقون بالواو وكذلك هى فى مصاحف اهل العراق قال الواحدى وحذف الواو ههنا كاثباتها وذلك لان فى الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها فان الموصوفين بقوله يسارعون فيهم هم الذين قال فيهم المؤمنون اهؤلاء الذين اقسموا بالله فلما حصل فى كل واحدة من الجملتين ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم لما كان فى كل واحدة من الجملتين ذكر مما تقدم اغنى ذلك عن ذكر الواو ثم قال ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم فادخل الواو فدل ذلك على ان ذكر الواو وحذفها جائز وقال صاحب الكشاف حذف الواو على تقدير انه جواب قائل يقول فماذا يقول المؤمنون حينئذ فقيل يقول الذين آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا واختلفوا فى قراءة هذه الاية من وجه آخر وقرأ ابو عمرو ويقول الذين آمنوا نصبا على معنى وعسى ان يقول الذين آمنوا واما من رفع فانه جعل الواو لعطف جملة على جملة ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو المسئلة الثانية الفائدة فى ان المؤمنين يقولون هذا القول هى انهم يتعجبون من حال المنافقين عندما اظهروا الميل الى موالاة اليهود والنصارى وقالوا انهم كانوا يقسمون بالله جهد ايمانهم انهم معنا ومن انصارنا فالآن كيف صاروا موالين لاعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد لهم المسئلة الثالثة قوله حبطت اعمالهم يحتمل ان يكون من كلام المؤمنين ويحتمل ان يكون من كلام الله تعالى والمعنى ذهب ما اظهروه من الايمان وبطل كل خير عملوه لاجل انهم الآن اظهروا موالاة اليهود والنصارى فاصبحوا خاسرين فى الدنيا والاخرة فانه لما بطلت اعمالهم بقيت عليهم المشقة فى الاتيان بتلك الاعمال ولم يحصل لهم شئ من ثمراتها ومنافعها بل يستحقون اللعن فى الدنيا والعقاب فى الاخرة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر ونافع يرتدد بدالين والباقون بدال واحدة مشددة الاول لاظهار التضعيف والثانى للادغام وقال الزجاج اظهار الدالين هو الاصل لان الثانى من المضاعف اذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله ان يمسسكم قرح ويجوز فى اللغة ان يمسكم المسئلة الثانية روى صاحب الكشاف انه كان اهل الردة احدى عشر فرقة ثلاث فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنو مدلج ورئيسهم ذو الحمار الاسود العنسى وكان كاهنا ادعى النبوة فى اليمن واستولى على بلادها واخرج عمال رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى معاذ بن جبل وسادات اليمن فاهلكه الله تعالى على يد فيروز الديلمى بيته فقتله فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغد واتى خبره فى آخر شهر ربيع الاول وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسيلمة رسول الله الى محمد رسول الله اما بعد فان الارض نصفها لى ونصفها لك فاجابه رسول الله صلى الله عليه وسلم من محمد رسول الله الى مسيلمة الكذاب اما بعد فان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فحاربه ابو بكر رضى الله عنه بجنود المسلمين وقتل على يد وحشى قاتل حمزة وكان يقول قتلت خير الناس فى الجاهلية وشر الناس فى الاسلام اراد فى جاهليتى وفى اسلامى وبنو اسد قوم طليحة بن خويلد ادعى النبوة فبعث اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم خالدا فانهزم بعد القتال الى الشام ثم اسلم وحسن اسلامه وتوفى فى عهد ابى بكر رضى الله عنهما وسبع فى عهد ابى بكر فزارة قوم عيينة بن حصين وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيرى وبنو سليم قوم الفجاءة ابن عبد ياليل وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة وبعض بنى تميم قوم سجاح بنت المنذر التى ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب وكندة قوم الاشعث بن قيس وبنو بكر بن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد وكفى الله امرهم على يد ابى بكر رضى الله عنه وفرقة واحدة فى عهد عمر رضى الله عنه غسان قوم جبلة بن الايهم وذلك ان جبلة اسلم على يد عمر رضى الله عنه وكان يطوف ذات يوم جارا رداءه فوطئ رجل طرف ردائه فغضب فلطمه فتظلم الرجل الى عمر فقضى له بالقصاص عليه فقال انا اشتريها بالف فابى الرجل فلم يزل يزيد فى الفداء الى ان بلغ عشرة آلاف فابى الرجل الا القصاص فاستنظر عمر فانظره فهرب الى الروم وارتد المسئلة الثالثة معنى الاية يا ايها الذين آمنوا من يتول منكم عن دينه الى الكفار فيرتد عن دينه فليعلم ان الله تعالى يأتى بأقوام آخرين ينصرون هذا الدين على ابلغ الوجوه والحسن علم الله ان قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيهم فاخبر انه سيأتى بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا التقدير يكون هذه الاية اخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا المسئلة الرابعة اختلفوا فى ان اولئك القوم من هم فقال على بن ابى طالب كرم الله وجهه والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج هم ابو بكر واصحابه لانهم هم الذين قاتلوا اهل الردة وقالت عائشة رضى الله عنها مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتدت العرب واشرأب النفاق ونزل بابى ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها وقال السدى نزلت الاية فى الانصار لانهم هم الذين نصروا الرسول واعانوه على اظهار الدين وقال مجاهد نزلت فى اهل اليمن وروى مرفوعا ان النبى صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الاية اشار الى ابى موسى الاشعرى وقال هم قوم هذا وقال آخرون هم الفرس لانه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الاية ضرب بيده على عاتق سلمان وقال هذا وذووه ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من ابناء فارس وقال قوم انها نزلت فى على كرم الله وجهه ويدل عليه وجهان الاول انه عليه السلام لما دفع الراية الى على يوم خيبر قال لادفعن الراية الى رجل يحب الله ويحب الرسول ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة فى الاية والوجه الثانى انه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وهذه الاية فى حق على فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا فى حقه فهذه جملة الاقوال فى هذه الاية ولنا فى هذه الاية مقامات المقام الاول ان هذه الاية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقرير مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابى بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلى على امامة على بن ابى طالب كرم الله وجهه فنقول لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحبهم ويحبونه ويجاهدون ويردونهم الى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم والكلمة من فى معرض الشرط للعموم فهى تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله تعالى يأتى بقوم يقهرونهم ويردونهم ويبطلون شوكتهم فلو كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك

فى تعداد اهل الردة

هاض العظم يهيضه كسره

لوجب بحكم الاية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل كان الامر بالضد فان الروافض هم المقهورون
الممنوعون من اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالاتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف
المقام الثاني انا ندعي ان هذه الاية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر رضي الله عنه والدليل عليه وجهان الاول ان هذه
الاية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحناه ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول
صلى الله عليه وسلم لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب
ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا
في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر رضي الله عنه من اهل الردة ما كانوا
موجودين في الحال الثاني ان معنى الاية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب وابو بكر وان كان
موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحراب والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن
ان يكون المراد هو الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يمكن ايضا ان يكون المراد علي كرم الله وجهه لان عليا لم يتفق له
القتال مع اهل الردة فكيف تحمل هذه الاية عليه فان قالوا بل كان له قتال لان كل من نازعه في الامامة كان
مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول لمن كان تاركا للشرائع الاسلامية والقوم الذين
نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الايمان ولم يسمهم
البتة بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي ايضا الثاني انه لو كان كل من
نازعه في الامامة مرتدا لزم في ابي بكر وقومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان يأتي
الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد البتة علمنا ان منازعة علي في الامامة لا تكون ردة
واذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الاية على علي لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في
اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم
كانوا رعية واتباعا واذنابا وكان الرئيس الامر المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية
على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية والاتباع والاذناب فظهر
بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر رضي الله عنه الوجه الثاني في بيان ان هذه الاية مختصة
بابي بكر رضي الله عنه هو انا نقول هب ان عليا كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا
واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم لما توفي
اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة المرتدين
وهو الذي حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى
الامر الى علي رضي الله عنه كان الاسلام قد انبسط في الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام
مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي
ومعلوم ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي
لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية المقام الثالث في هذه الاية هو انا ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة
ابي بكر رضي الله عنه وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين ارادهم
بهذه الاية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه
وصف لابي بكر ومن وصفه الله تعالى بذلك امتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله
اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة لابي بكر ايضا للدليل الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض
انه قال عليه السلام ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة على الكافرين الا ترى
ان في اول الامر حين كان الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عنه عليه السلام
وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت
الى قول احد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة
وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ لدولة الاسلام فكان
قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم
فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كان في اول
المبعث وهناك الاسلام في غاية الضعف والكفر كان في غاية القوة فكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم غاية وسعه واما علي رضي الله عنه فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك
الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين الاول انه كان
متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان
في وقت ضعف الرسول عليه السلام وجهاد علي كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
وهذا لائق بابي بكر لانه متأكد بقوله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا وقد بينا ان هذه الاية
لا بد وان يكون في ابي بكر ومما يدل على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون
في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وان تكون صفات لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع
بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز انه يقال انه كان
موصوفا بهذه الصفات حال حيوة الرسول عليه السلام ثم لما شرع في الامامة بعده فاته زالت هذه الصفات
وبطلت قلنا هذا باطل لانه تعالى قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة
حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع
اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته رضي الله عنه اما قول الروافض

ان هذه

ان هذه الاية في حق علي كرم الله وجهه بدليل انه عليه السلام قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك
هو علي فنقول هذا الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات
هذه الصفات لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر
ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع الصفات له فكفى هذا في العمل بدليل
الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فانه تعالى انما اثبت هذه الصفة المذكورة
في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع
ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول
بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وكون الله تعالى محبا له وراضيا عنه
قال الله تعالى في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال عليه السلام ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله
شيئا في صدري الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله والوجه
الثاني وهو قوي ان الاية التي بعد هذه الاية دالة على امامة علي فوجب ان تكون هذه الاية دالة على امامة علي لا على
لا نسلم دلالة الاية التي بعد هذه الاية على امامة علي وسنذكر الكلام فيه ان شاء الله تعالى وهذا ما في هذا الموضع
من البحث والله اعلم اما قوله تعالى يحبهم ويحبونه فتحقيق الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله والذين
آمنوا اشد حبا لله فلا فائدة في الاعادة وفيه دقيقة وهي انه تعالى قدم محبته لهم على محبتهم له وهذا حق لانه لولا
انه احبهم والا لما وفقهم حتى صاروا محبين له ثم قال تعالى اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو كقوله اشداء على
الكفار رحماء بينهم قال صاحب الكشاف اذلة جمع ذليل واما ذلول فجمعه ذلل وليس المراد بكونهم اذلة هو انهم مهانون
بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق ولين الجانب فان من كان ذليلا عند انسان فانه البتة لا يظهر شيئا من التكبر
والترفع بل لا يظهر الا الرفق واللين وكذا ههنا وقوله تعالى اعزة على الكافرين اي يظهرون الغلظة والترفع على الكافرين
وقيل يعازونهم اي يغالبونهم من قولهم عزه يعزه اذا غلبه كانهم يشددون عليهم بالقهر والغلبة فان قيل هلا قيل
اذلة للمؤمنين اعزة على الكافرين قلنا فيه وجهان الاول ان يضمن الذل معنى الرحمة والشفقة كانه قيل راحمين
عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع والثاني انه تعالى ذكر كلمة على حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم
وشرفهم فيفيد ان كونهم اذلة ليس لاجل كونهم ذليلين في انفسهم بل ذلك التذلل انما كان لاجل انهم ارادوا ان يضموا
الى علو منصبهم فضيلة التواضع وقرئ اذلة واعزة بالنصب على الحال ثم قال تعالى يجاهدون في سبيل الله اي لنصرة
دين الله ثم قال تعالى ولا يخافون لومة لائم وفيه وجهان الاول ان تكون هذه الواو للحال فان المنافقين كانوا يراقبون
الكفار ويخافون لومهم فبين تعالى في هذه الاية ان من كان قويا في الدين فانه لا يخاف في نصرة دين الله بيده ولسانه
لومة لائم الثاني ان تكون هذه الواو للعطف والمعنى ان من شانهم ان يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض اخر ومن شانهم

واللومة المرة الواحدة من اللوم والتنكير فيها وفي اللائم للمبالغة كانه قيل لا يخافون شيئا قط من لوم احد من اللائمين

انهم صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين ثم قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فقوله ذلك
اشارة الى ما تقدم ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة بين تعالى ان كل ذلك
بفضل الله واحسانه وذلك تصريح في ان الطاعات مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل الالطاف وهو
بعيد لان فعل الالطاف عام في حق الكل فلا بد في التخصيص من فائدة زائدة ثم قال تعالى والله واسع عليم فالواسع اشارة
الى كمال القدرة والعليم اشارة الى كمال العلم ولما اخبر تعالى انه سيجيء باقوام هذا شانهم ووصفهم اكد ذلك بانه كامل
القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود كامل العلم فيمتنع دخول الغلط في اخباره ومواعيده والله اعلم قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه النظم انه تعالى
لما نهى في الآيات المتقدمة عن موالاة الكفار امر في هذه الاية بموالاة من يجب موالاته فقال انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا اي المؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في قوله والذين آمنوا
قولان الاول ان المراد عامة المؤمنين وذلك لان عبادة بن الصامت لما تبرأ من اليهود وقال انا بريء الى الله من حلف
قريظة والنضير واتولى الله ورسوله نزلت هذه الاية على وفق قوله وروي ايضا ان عبد الله بن سلام قال يا رسول الله
ان قومنا قد هجرونا واقسموا ان لا يجالسونا ولا نستطيع مجالسة اصحابك لبعد المنازل فنزلت هذه الاية فقال
رضينا بالله وبرسوله وبالمؤمنين اولياء فعلى هذا هذه الاية عامة في حق كل المؤمنين وكل من كان مؤمنا فهو ولي
لكل المؤمنين ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وعلى هذا التقدير قوله الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة صفة لكل المؤمنين فالمراد بذكر هذه الصفات تمييز المؤمنين عن المنافقين
لانهم كانوا يدعون الايمان الا انهم كانوا غير مداومين على الصلوات والزكوات قال تعالى في صفة صلوتهم ولا
يأتون الصلوة الا وهم كسالى وقال يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا وقال في صفة زكوتهم اشحة على الخير
واما قوله وهم راكعون ففيه على هذا القول وجوه الاول قال ابو مسلم المراد من الركوع الخضوع يعني انهم يصلون
ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع اوامر الله ونواهيه الثاني ان يكون المراد من شانهم اقامة الصلوة و
خص الركوع بالذكر تشريفا له كما في قوله واركعوا مع الراكعين الثالث قال بعضهم ان الصحابة كانوا عند نزول
هذه الاية مختلفين في هذه الصفات منهم من قد اتم الصلوة ومنهم من دفع المال الى الفقير ومنهم من كان بعد في الصلوة
وكان راكعا فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لا جرم ذكر الله كل هذه الصفات القول الثاني ان المراد من هذه
الاية شخص معين وعلى هذا ففيه اقوال الاول روى عكرمة ان هذه الاية نزلت في ابي بكر رضي الله عنه والثاني روى
عن عطاء عن ابن عباس انها في علي بن ابي طالب روي عن عبد الله بن سلام قال لما نزلت هذه الاية قلت يا رسول الله
انا رأيت عليا تصدق بخاتمه على محتاج وهو راكع فنحن نتولاه روي عن ابي ذر انه قال صليت مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم يوما صلاة الظهر فسأل سائل في المسجد فلم يعطه احد فرفع السائل يده الى السماء فقال اللهم
اشهد اني سألت في مسجد الرسول فما اعطاني احد شيئا وعلي كرم الله وجهه كان راكعا فاومى بخنصره اليمنى

وكان فيها خاتم فاقبل السائل حتى اخذ الخاتم فرأى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اللهم ان اخي موسى سألك فقال رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري واشركه في امري فانزلت قرانا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا اللهم وانا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري قال ابو ذر فوالله ما اتم الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الكلمة حتى نزل جبرئيل فقال يا محمد اقرأ انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الآية فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه المسئلة

المسئلة الثانية قالت الشيعة هذه الآية دالة على ان الامام بعد الرسول هو علي رضي الله عنه وتقريره ان نقول هذه الآية دالة على ان المراد بهذه الآية الامام ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الامام هو علي بن ابي طالب بيان المقام الاول ان الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب كما في قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وقد جاء بمعنى المتصرف قال عليه السلام ايما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلاثا فنقول هنا وجهان الاول ان لفظ الولي جاء بهذين المعنيين ولم يعين الله تعالى مراده ولا منافاة بين المعنيين فوجب حمله عليهما فوجب دلالة الآية على ان المؤمنين المذكورين في هذه الآية متصرفون في الامة الثاني ان نقول ان الولي في هذه الآية لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر فوجب ان يكون بمعنى المتصرف وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة في هذه الآية غير عامة في كل المؤمنين بدليل انه تعالى ذكر كلمة انما للحصر كقوله انما الله اله واحد والولاية وكلمة انما بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وهذا يوجب القطع بان الولاية المذكورة في هذه الآية ليست بمعنى النصرة واذا لم يكن بمعنى النصرة كانت بمعنى التصرف لانه ليس للولي معنى سوى هذين فصار تقدير الآية انما المتصرف فيكم ايها المؤمنون هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة الفلانية وهذا يقتضي ان المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية متصرفون في جميع الامة ولا معنى للامام الا الانسان الذي يكون متصرفا في كل الامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على ان الشخص المذكور فيها يجب ان يكون امام الامة اما بيان المقام الثاني هو انه لما ثبت ما ذكرنا وجب ان يكون ذلك الانسان هو علي بن ابي طالب بيانه من وجوه الاول ان كل من اثبت بهذه الآية امامة شخص قال ان هذا الشخص هو علي وقد ثبت بما قدمنا دلالة هذه الآية على امامة شخص فوجب ان يكون ذلك الشخص هو علي ضرورة انه لا قائل بالفرق الثاني تظاهر الروايات ان هذه الآية نزلت في علي ولا يمكن المصير الى قول من قال انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه لانها لو نزلت في حقه لدلت على امامته واجمعت الامة على ان هذه الآية لا تدل على امامته فبطل هذا القول الثالث ان قوله وهم راكعون لا يجوز جعله عطفا على ما تقدم لان ذكر الصلوة قد تقدم والصلوة مشتملة على الركوع فكانت اعادة ذكر الركوع تكريرا فوجب جعله حالا اي يؤتون الزكوة حال كونهم راكعين واجمعوا على ان ايتاء الزكوة حال الركوع لم يكن الا لعلي رضي الله عنه فكانت الآية مخصوصة به ودالة على امامته من الوجه الذي قررناه وهذا حاصل استدلال القوم بهذه الآية على امامة علي كرم الله وجهه والجواب اما حمل لفظ الولي على الناصر والمتصرف معا فغير جائز لما ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معا واما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد من لفظ الولي في هذه الآية الناصر والمحب ونحن نقيم الدلالة على ان حمل لفظ الولي على هذا المعنى اولى من حمله على معنى المتصرف ثم نجيب عما قالوه فنقول الذي يدل على ان حمله على الناصر اولى من وجوه الاول وهو ان اللائق بما قبل هذه الآية وبما بعدها ليس الا هذا المعنى اما ما قبل هذه الآية فلانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء وليس المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى ائمة متصرفين في انفسكم واموالكم لان بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى احبابا وانصارا ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون والظاهر ان الولاية المأمور بها ههنا هي المنهي عنها فيما قبل ولما كانت الولاية المنهي عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة كانت المأمور بها هي الولاية بمعنى النصرة اما ما بعد هذه الآية فهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين فاعاد النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار اولياء ولا شك ان الولاية المنهي عنها هي الولاية بمعنى النصرة فكذلك الولاية في قوله انما وليكم الله يجب ان يكون هي بمعنى النصرة وكل من انصف وترك التعصب وتامل في مقدمة الآية وفي مؤخرها قطع بان الولي في قوله انما وليكم الله ليس الا بمعنى الناصر والمحب ولا يمكن ان يكون بمعنى الامام لان ذلك يكون القاء لكلام اجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط ويجب تنزيه كلام الله عنه الحجة الثانية انا لو حملنا الولاية على التصرف والامامة لما كان المؤمنون المذكورون في الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية لان علي بن ابي طالب ما كان نافذ التصرف حال حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم والآية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية في الحال اما لو حملنا الولاية على المحبة والتصرف كانت الولاية حاصلة في الحال فثبت ان حمل الولاية على المحبة اولى من حملها على التصرف والذي يؤكد ما قلناه انه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى اولياء ثم امرهم بموالاة هؤلاء المؤمنين فلا بد وان تكون موالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة في الحال حتى يكون النفي والاثبات متواردين على شيء واحد ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الآية عليها الحجة الثالثة انه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الآية بصيغة الجمع في سبعة مواضع وهي قوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وحمل الفاظ الجمع على الواحد وان جاز على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة والاصل حمل الكلام على الحقيقة الحجة الرابعة انا قد بينا بالبرهان النير ان الآية المتقدمة وهو قوله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الى اخر الآية من اقوى الدلائل على صحة امامة ابي بكر فلو دلت هذه الآية على صحة امامة علي بعد الرسول لزم التناقض بين الآيتين وذلك باطل فوجب القطع بان هذه الآية لا دلالة فيها على ان عليا هو الامام بعد الرسول الحجة الخامسة ان علي بن ابي طالب كان اعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض فلو كانت هذه الآية دالة على امامته لاحتج بها في محفل من المحافل وليس للقوم ان يقولوا انه تركه للتقية فانهم

يقولون

يقولون عنه انه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير وخبر المباهلة وجميع فضائله ومناقبه ولم يتمسك البتة بهذه الآية في اثبات امامته وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض لعنهم الله الحجة السادسة هب انها دالة على امامة علي لكنا توافقنا على انها عند نزولها ما دلت على حصول الامامة في الحال لان عليا ما كان نافذ التصرف في الامة حال حيوة الرسول عليه السلام فلم يبق الا ان تحمل الآية على انها تدل على ان عليا سيصير اماما بعد ذلك ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على امامته بعد ابي بكر وعمر وعثمان اذ ليس في الآية ما يدل على تعيين الوقت فان قالوا الامة في هذه الآية على قولين منهم من قال انها لا تدل على امامة علي ومنهم من قال انها تدل وكل من قال بذلك قال انها تدل على امامته بعد الرسول عليه السلام من غير فصل فالقول بدلالة الآية على امامة علي لا على هذا الوجه قول ثالث وهو باطل قلنا ومن الذي اخبركم ان الامة ما قالوا بهذا القول فان من المحتمل بل من الظاهر انه منذ استدل مستدل بهذه الآية على امامة علي فان السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونا بذكر هذا الاستدلال الحجة السابعة ان قوله انما وليكم الله ورسوله لا شك انه خطاب مع الامة وهم كانوا قاطعين بان المتصرف فيهم هو الله ورسوله وانما ذكر الله هذا الكلام تطييبا لقلوب المؤمنين وتعريفا لهم انه لا حاجة بهم الى اتخاذ الاحباب والانصار من الكفار وذلك لان من كان الله ورسوله ناصرا له ومعينا له فاي حاجة به الى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى واذا كان كذلك كان المراد بقوله انما وليكم الله ورسوله هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة ولا شك ان لفظ الولي مذكور مرة واحدة فلما اريد به ههنا معنى النصرة والمحبة امتنع ان يراد به معنى التصرف لما بينا انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا الحجة الثامنة انه تعالى مدح المؤمنين في الآية المتقدمة بقوله يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين فاذا حملنا قوله انما وليكم الله ورسوله على المحبة والنصرة كان قوله انما وليكم الله ورسوله يفيد فائدة قوله يحبهم ويحبونه وقوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة يفيد فائدة قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقوله يجاهدون في سبيل الله يفيد فائدة قوله ولا يخافون لومة لائم فكانت هذه الآية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها فكان ذلك اولى فثبت بهذه الوجوه ان الولاية المذكورة في هذه الآية يجب ان تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف اما الوجه الذي عولوا عليه وهو ان الولاية المذكورة في الآية غير عامة والولاية بمعنى النصرة عامة فجوابه من وجهين الاول لا نسلم ان الولاية المذكورة في الآية غير عامة ولا نسلم ان كلمة انما ههنا للحصر والدليل عليه قوله انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء ولا شك ان الحيوة الدنيا لها امثال اخر سوى هذا المثل وقال تعالى انما الحيوة الدنيا لعب ولهو ولا شك ان اللهو واللعب قد يحصل في غيرها الثاني لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين وبيانه انه تعالى قسم المؤمنين قسمين احدهما الذين جعلهم موليا عليهم وهم المخاطبون بقوله انما وليكم والثاني الاولياء وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فاذا فسرنا الولاية ههنا بالنصرة كان المعنى انه تعالى جعل احد القسمين انصارا للقسم الثاني ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المؤمنين اذ لو كان كذلك لزم في القسم الذي هم المنصورون ان يكونوا ناصرين لانفسهم وذلك محال فثبت ان نصرة احد قسمي الامة غير ثابتة لكل الامة بل مخصوصة بالقسم الثاني من الامة فلم يلزم من كون الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة ان لا يكون بمعنى النصرة وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التامل فيه واما استدلالهم بان هذه الآية نزلت في حق علي فهو ممنوع فقد بينا ان اكثر المفسرين زعموا انه في حق الامة والمراد انه تعالى امر المسلم بان لا يتخذ الحبيب والناصر الا من المسلمين ومنهم من يقول انها نزلت في حق ابي بكر واما استدلالهم بان الآية مختصة بمن ادى الزكوة حال كونه في الركوع وذلك هو علي بن ابي طالب فنقول هذا ايضا ضعيف من وجوه الاول ان الزكوة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله واتوا الزكوة فلو انه ادى الزكوة الواجبة في حال كونه في الركوع لكان قد اخر اداء الزكوة عن اول اوقات الوجوب وذلك عند اكثر الفقهاء معصية وانه لا يجوز اسناده الى علي بن ابي طالب وحمل الزكوة على الصدقة النافلة خلاف الاصل لما بينا ان قوله واتوا الزكوة ظاهره يدل على ان كل ما كان زكوة فهو واجب الثاني وهو ان اللائق بعلي بن ابي طالب ان يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون في الصلوة والظاهر ان كل من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولفهمه ولهذا قال تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ومن كان قلبه مستغرقا في الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير الثالث ان دفع الخاتم في الصلوة الى الفقير عمل كثير واللائق بحال علي بن ابي طالب ان لا يفعل ذلك الرابع ان المشهور انه رضي الله عنه كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكوة فيه ولذلك فانهم يقولون انه لما اعطى ثلثة اقراص نزل فيه سورة هل اتى وذلك لا يمكن الا اذا كان فقيرا فاما من كان له مال تجب فيه الزكوة يمتنع ان يكون مستحقا للمدح العظيم المذكور في تلك السورة على اعطاء ثلاثة اقراص واذا لم يكن له مال تجب فيه الزكوة امتنع حمل قوله ويؤتون الزكوة وهم راكعون عليه الوجه الخامس هب ان المراد بهذه الآية هو علي بن ابي طالب لكنه لا يتم الاستدلال بالآية الا اذا بينتم ان المراد بالولي هو المتصرف لا الناصر والمحب وقد سبق الكلام فيه

المسئلة الثالثة اعلم ان الذين يقولون المراد من قوله ويؤتون الزكوة وهم راكعون هو انهم يؤتون الزكوة حال كونهم راكعين احتجوا بالآية على ان العمل القليل لا يقطع الصلوة فانه دفع الزكوة الى السائل وهو في الصلوة ولا شك انه نوى ايتاء الزكوة وهو في الصلاة فدل ذلك على ان هذه الاعمال لا تقطع الصلوة وبقي في الآية سؤالان السؤال الاول المذكور في الآية هو الله ورسوله والمؤمنون فلم يقل انما اولياؤكم الجواب اصل الكلام انما وليكم الله فجعلت الولاية لله على طريق الاصالة ثم نظم في سلك اثباتها له اثباتها لرسوله وللمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما اولياؤكم الله ورسوله والذين امنوا لم يكن في الكلام اصل وتبع وفي قراءة عبد الله انما مولاكم السؤال الثاني الذين يقيمون ما محله الجواب الرفع على البدل من الذين امنوا او يقال التقدير هم الذين يقيمون الصلوة والنصب على المدح والغرض من ذلك تمييز المؤمن المخلص عمن يدعي الايمان ويكون منافقا لان ذلك الاخلاص انما يعرف بكونه مواظبا على الصلوة والزكوة في حال الركوع اي في حال الخضوع والخشوع والاخبات لله تعالى ثم قال تعالى ومن يتولى الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون وفيه مسائل

خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم [illegible] من شرح المواقف

المسألة الأولى الحزب في اللغة أصحاب الرجل الذين يكونون معه على رأيه وهم القوم الذين يجتمعون لامر حزبهم وللمفسرين فيه
اقوال قال الحسن جند الله وقال ابو روق اولياء الله وقال ابو العالية شيعة الله وقال بعضهم انصار الله وقال الاخفش
حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم المسألة الثانية قوله فان حزب الله هم الغالبون جملة واقعة موقع
خبر المبتدأ والعائد غير مذكور لكونه معلوما والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله وانصاره قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم
مؤمنين اعلم انه تعالى نهى في الآية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى اولياء وساق الكلام في تقريره ثم ذكر هنا
النهي العام عن موالاة جميع الكفار وهو هذه الآية وفيها مسائل المسألة الأولى قرأ ابو عمرو والكسائي الكفار بالجر
عطفا على قوله من الذين اوتوا الكتاب اي من الذين اوتوا الكتاب ومن الكفار والباقون بالنصب عطفا على قوله الذين
اتخذوا بتقدير ولا الكفار المسألة الثانية قيل كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحارث اظهرا الاسلام ثم نافقا وكان
رجال من المسلمين يوادونهما فانزل الله تعالى فيهم هذه الآية المسألة الثالثة هذه الآية تقتضي امتياز الكفار عن اهل
الكتاب لان العطف يقتضي المغايرة وقوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب صريح في كونهم كفارا وطريق التوفيق
بينهما ان كفر المشركين اغلظ واعظم فنحن لهذا السبب نخصصهم باسم الكفر المسألة الرابعة معنى تلاعبهم بالدين
واستهزائهم اظهارهم الايمان باللسان مع الاصرار بالكفر في القلب ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة
واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن والمعنى ان القوم لما
اتخذوا دينكم هزوا وسخرية فلا تتخذوهم اولياء وانصارا واحبابا فان ذلك كالامر الخارج عن العقل والمروءة
قوله تعالى واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا ذلك بانهم قوم لا يعقلون اعلم انه تعالى لما حكى في الآية
الاولى عنهم انهم اتخذوا دين الاسلام هزوا ولعبا ذكر ههنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا فقال
واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا وفيه مسائل المسألة الأولى الضمير في قوله اتخذوها للصلاة
والمناداة قيل كان رجل من النصارى بالمدينة اذا سمع المؤذن يقول اشهد ان محمدا رسول الله يقول حرق
الكاذب فدخلت خادمته بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحترق هو واهله وقيل كان منادي
رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادي للصلوة وقام المسلمون اليها فقالت اليهود قاموا لا قاموا صلوا لا صلوا
على طريق الاستهزاء فنزلت الآية وقيل كان المنافقون يتضاحكون عند القيام الى الصلوة تنفيرا للناس عنها
وقيل قالوا يا محمد لقد ابدعت شيئا لم يسمع فيما مضى وان كنت نبيا فقد خالفت فيما احدثت جميع الانبياء
فمن اين لك صياح كصياح البعير فانزل الله هذه الآية المسألة الثانية قالوا دلت الآية على ثبوت الاذان
بنص القرآن لا بالمنام وحده المسألة الثالثة قوله هزوا ولعبا امران وذلك لانهم عند اقامة الصلوة يقولون
هذه الاعمال التي اتينا بها استهزاء بالمسلمين وسخرية منهم فانهم يظنون انا على دينهم مع انا لسنا كذلك ولما اعتقدوا
انه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا انها لعب ثم قال تعالى ذلك بانهم قوم لا يعقلون اي لو كان لهم عقل كامل
لعلموا ان تعظيم الخالق المنعم وخدمته مقرونة بغاية التعظيم لا يكون هزوا ولعبا بل هو احسن اعمال العباد واشرف افعالهم
ولذلك قال بعض الحكماء اشرف الحركات الصلاة وانفع السكنات الصيام قوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا
الا ان آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل من قبل وان اكثركم فاسقون اعلم ان وجه النظم انه تعالى لما حكى عنهم انهم اتخذوا
دين الاسلام هزوا ولعبا قال لهم ما الذي تنقمون من هذا الدين وما الذي تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزوا ولعبا
وفي الآية مسئلتان المسألة الأولى قرأ الحسن هل تنقمون بفتح القاف والفصيح كسرها يقال نقمت الشيء ونقمته بكسر القاف
وفتحها اذا انكرته وللمفسرين عبارات هل تنقمون منا هل تعيبون هل تنكرون هل تكرهون قال بعضهم سمي العقاب
نقمة لانه يجب على ما ينكر من الفعل وقال آخرون الكراهة التي يتبعها سخط من الكاره تسمى نقمة لانها يتبعها النقمة
التي هي العذاب فعلى القول الاول لفظ النقمة موضوع اولا للمكروه ثم سمي العذاب نقمة لكونه مكروها وعلى القول الثاني
لفظ النقمة موضوع للعذاب ثم سمي المنكر المكروه نقمة لانه يتبعه العذاب المسألة الثانية معنى الآية انه يقول
لاهل الكتاب لم اتخذتم هذا الدين هزوا ولعبا ثم قال على سبيل التعجب هل تجدون في هذا الدين الا الايمان بالله والايمان
بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم والايمان بجميع الانبياء الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم يعني ان هذا ليس مما ينقم اما الايمان
بالله فهو رأس جميع الطاعات واما الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبجميع الانبياء عليهم السلام فهو الصدق والحق لانه
اذا كان الطريق الى التصديق ببعض الانبياء في ادعاء الرسالة والنبوة هو المعجز ثم انا راينا ان المعجز حصل على يد محمد صلى الله عليه وسلم
وجب الاقرار بكونه رسولا فاما الاقرار بالبعض وانكار البعض فذلك كلام متناقض ومذهب باطل فثبت ان الذي
نحن عليه هو الدين الحق والطريق المستقيم فلم تنقمون علينا قال ابن عباس ان نفرا من اليهود اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فسألوه عمن يؤمن به من الرسل فقال اومن بالله وما انزل علينا وما انزل على ابراهيم واسمعيل الى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر
عيسى جحدوا نبوته وقالوا والله ما نعلم اهل دين اقل حظا في الدنيا والآخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم فانزل الله هذه
الآية وما بعدها واما قوله تعالى وان اكثركم فاسقون والقراءة العامة ان بفتح الالف وقرأ ابو نعيم بن ميسرة ان بالكسر وفي
الآية سؤالات السؤال الاول كيف تنقم اليهود على المسلمين كون اكثر اليهود فاسقين والجواب من وجوه الاول قوله
وان اكثركم فاسقون تخصيصهم بالفسق فيدل على سبيل التعريض انهم لم يتبعوهم على فسقهم فكان المعنى وما تنقمون
منا الا ان امنا وما فسقنا مثلكم الثاني لما ذكر تعالى ما نقم اليهود عليهم من الايمان بجميع الرسل وليس ذلك مما ينقم ذكر
في مقابلته فسقهم وهو مما ينقم ومثل هذا حسن في الازدواج يقول القائل هل تنقم مني الا اني عفيف وانك فاجر
واني غني وانك فقير فيحسن ذلك لاتمام المعنى على سبيل المقابلة الثالث ان يكون الواو بمعنى مع اي وما تنقمون
منا الا الايمان بالله مع ان اكثركم فاسقون فان احد الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة واكتسب
الثاني شيئا كثيرا من الصفات الحميدة كان اكتسابه للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة
اشد تأثيرا في وقوع البغض والحسد في قلب الخصم الرابع ان يكون التقدير وما تنقمون منا الا بان آمنا بالله وبان اكثركم

فاسقون يعني بسبب فسقكم نقمتم الايمان علينا الخامس ان يكون على تقدير حذف المضاف اي واعتقاد انكم فاسقون السادس
يجوز ان يكون تعليلا معطوفا على تعليل محذوف كانه قيل وما تنقمون منا الا الايمان بالله لقلة انصافكم ولاجل ان اكثركم
فاسقون السؤال الثاني اليهود كلهم فساق وكفار فلم خص الاكثر بوصف الفسق والجواب من وجهين الاول
يعني ان اكثركم انما يقولون ما يقولون ويفعلون ما يفعلون طلبا للرياسة والجاه واخذ الرشوة والتقرب الى
الملوك فانتم في دينكم فساق لا عدول فان الكافر والمبتدع قد يكون عدولا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه ومعلوم
ان كلهم ما كانوا كذلك فلذلك خص اكثرهم بهذا الحكم الثاني ذكر اكثرهم لئلا يظن ان من آمن منهم داخل في
ذلك ثم قال تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة
والخنازير وعبد الطاغوت اولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل وفيه مسائل المسألة الاولى قوله من ذلك
اشارة الى المتقدم ولا بد من حذف مضاف وتقديره بشر من اهل ذلك لانه قال من لعنه الله ولا يقال الملعون
شر من ذلك الدين بل يقال انه شر ممن له ذلك الدين فان قيل فهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الدين محكوما
عليهم بذلك الشر ومعلوم انه ليس كذلك قلنا انما خرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم فانهم حكموا بان
اعتقاد ذلك الدين شر فقيل لهم هب ان الامر كذلك ولكن لعنة الله وغضبه ومسخ الصورة شر من ذلك
المسألة الثانية مثوبة نصب على التمييز ووزنها مفعلة كقولك مقولة ومجورة وهو بمعنى المصدر وقد جاءت
مصادر على مفعول كالمعقول والميسور فان قيل المثوبة مختصة بالاحسان فكيف جاءت في الاساءة قلنا
هذا على طريقة قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وقال الشاعر * تحية بينهم ضرب وجيع * المسألة الثالثة في قوله
(صدره: وخيل قد دلفت لها بخيل)
من لعنه الله وجهان الاول انه في محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف فانه لما قال هل انبئكم بشر من ذلك فكان قائلا
قال من ذلك فقيل هو من لعنه الله ونظيره قوله تعالى قل افانبئكم بشر من ذلكم النار كانه قال هو النار الثاني يجوز
ان يكون في موضع خفض بدلا من شر والمعنى انبئكم بمن لعنه الله المسألة الرابعة اعلم انه تعالى ذكر من صفاتهم
انواعا اولها انه تعالى لعنهم وثانيها انه تعالى غضب عليهم وثالثها انه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت قال
اهل التفسير عني بالقردة اصحاب السبت وبالخنازير كفار مائدة عيسى وروي ايضا ان الممسوخين كلاهما من اصحاب
السبت لان شبانهم مسخوا قردة ومشايخهم مسخوا خنازير المسألة الخامسة ذكر صاحب الكشاف في قوله وعبد
الطاغوت انواعا من القراءة احدها قرأ ابي وعبدوا الطاغوت وثانيها قرأ ابن مسعود ومن عبدوا الطاغوت
وثالثها وعابد الطاغوت عطفا على القردة ورابعها وعابدي وخامسها وعباد وسادسها وعبد وسابعها وعبد
بوزن حطم وثامنها وعبيد وتاسعها وعبد بضمتين جمع عبيد وعاشرها وعبدة بوزن كفرة والحادي عشر
وعبد واصله عبدة فحذفت التاء للاضافة اذ هو كخدم جمع خادم والثاني عشر وعبد والثالث عشر وعباد
والرابع عشر واعبد والخامس عشر وعبد الطاغوت على بناء المفعول وحذف الراجع بمعنى وعبد الطاغوت
فيهم او بينهم السادس عشر وعبد الطاغوت بمعنى صار الطاغوت معبودا من دون الله كقولك امر اذا صار
اميرا والسابع عشر قرأ حمزة عبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت وعابوا هذه
القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه الى ما لا يجوز ذكره وقال قوم انها ليست بلحن ولا خطأ وذكروا فيه وجوها
الاول ان العبد هو العبد الا انهم ضموا الباء للمبالغة كقولهم رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة
فتأويل عبد الطاغوت انه بلغ الغاية في طاعة الشيطان وهذا احسن الوجوه والثاني ان العبد والعبد
لغتان كقولهم سبع وسبع والثالث ان العبد جمع عباد والعباد جمع عبد كثمار وثمر ثم استثقلوا ضمتين
متواليتين فابدلت الاولى بالفتحة الرابع يحتمل انهم ارادوا اعبد الطاغوت فيكون مثل فلس وافلس ثم حذف
الهمزة ونقلت حركتها الى العين الخامس يحتمل انه اراد واعبدة الطاغوت كما قرئ ثم حذف الهاء وضم
الباء لئلا يشبه الفعل المسألة السادسة قوله وعبد الطاغوت قال الفراء تأويله جعل منهم القردة
ومن عبد الطاغوت فعلى هذا الموصول محذوف المسألة السابعة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الكفر
بقضاء الله قالوا لان تقدير الآية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل معنى هذا الجعل اذا
كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة اذ لو كان جعل تلك العبادة منهم لكان الله تعالى ما جعلهم عبدة الطاغوت
بل كانوا هم الذين جعلوا انفسهم كذلك وذلك على خلاف الآية قالت المعتزلة معناه انه تعالى حكم عليهم بذلك
ووصفهم به كقوله وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والكلام فيه قد تقدم مرارا المسألة الثامنة
قيل الطاغوت العجل وقيل الاحبار وكل من اطاع احدا في معصية الله فقد عبده ثم قال تعالى اولئك شر مكانا
اي اولئك الملعونون الممسوخون شر مكانا من المؤمنين وفي لفظ المكان وجهان الاول قال ابن عباس
لان مكانهم سقر ولا مكان اشد شرا منه والثاني انه اضيف الشر في اللفظ الى المكان وهو في الحقيقة
لاهله وهي من باب الكناية كقولهم فلان طويل النجاد كثير الرماد ويرجع حاصله الى الاشارة الى الشيء
بذكر لوازمه وتوابعه ثم قال تعالى واضل عن سواء السبيل اي عن قصد السبيل والدين الحق قال المفسرون
لما نزلت هذه الآية عير المسلمون اهل الكتاب وقالوا يا اخوان القردة والخنازير فافتضحوا ونكسوا رؤسهم
قوله تعالى واذا جاؤكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وفيه مسائل المسألة الاولى قالوا نزلت
هذه الآية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على الرسول صلى الله عليه وسلم ويظهرون له الايمان نفاقا فاخبره
الله تعالى بشأنهم وانهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلبهم شيء من دلائلك وتقريراتك ونصائحك
وتذكيراتك المسألة الثانية الباء في قوله دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول
والخروج من غير نقصان ولا تغير فيه البتة كما تقول دخل زيد بثوبه وخرج به اي بقي ثوبه حال خروجه
كما كان حال دخوله المسألة الثالثة ذكر عند الدخول كلمة قد فقال وقد دخلوا بالكفر وذكر عند الخروج
كلمة هم فقال وهم قد خرجوا به قالوا الفائدة في ذكر كلمة قد تقريب الماضي من الحال والفائدة في ذكر كلمة هم

التاكيد فى اضافة الكفر اليهم ونفى ان يكون من النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك فعل اى لم يسمعوا منك يا محمد عند
جلوسهم معك ما يوجب كفرا فتكون انت الذى القيتهم فى الكفر بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار انفسهم المسئلة الرابعة
قالت المعتزلة انه تعالى اضاف الكفر اليهم حالتى الدخول والخروج على سبيل الذم وبالغ فى تقرير تلك الاضافة بقوله وهم
قد خرجوا به فدل على انه من العبد لا من الله والجواب المعارضة بالعلم والدواعى ثم قال تعالى والله اعلم بما كانوا يكتمون والغرض
منه المبالغة فيما فى قلوبهم من الجد والاجتهاد فى المكر بالمسلمين والكيد لهم والبغض والعداوة لهم ثم قال تعالى
وترى كثيرا منهم يسارعون فى الاثم والعدوان واكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون المسارعة فى الشىء الشروع فيه
بسرعة قيل الاثم الكذب والعدوان الظلم وقيل الاثم ما يختص بهم والعدوان ما يتعديهم الى الغير واما اكل السحت فهو
اخذ الرشوة وقد مر الاستقصاء فى تفسير السحت وفى الاية فوائد الفائدة الاولى انه تعالى قال وترى كثيرا منهم والسبب
ان كلهم ما كان يفعل ذلك بل كان بعضهم يستحيى فيترك الفائدة الثانية ان لفظ المسارعة انما يستعمل فى اكثر الامر
فى الخير قال تعالى يسارعون فى الخيرات فكان اللائق بهذا الموضع لفظ العجلة الا انه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة
وهى انهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كانهم محقون فيها الفائدة الثالثة لفظ الاثم يتناول جميع المعاصى والمنهيات
ولما ذكر تعالى بعده العدوان واكل السحت دل هذا على ان هذين النوعين اعظم انواع المعصية والاثم ثم قال تعالى لولا ينهيهم
الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون معنى لولا ههنا التحضيض والتوبيخ وهو بمعنى
هلا والكلام فى تفسير الربانيون والاحبار قد تقدم قال الحسن الربانيون علماء اهل الانجيل والاحبار علماء اهل
التورية وقال غيره كله فى اليهود لانه متصل بذكرهم والمعنى انه تعالى استبعد من علماء اهل الكتاب انهم ما نهوا سفلتهم
وعوامهم عن المعاصى وذلك يدل على ان تارك النهى عن المنكر بمنزلة مرتكبه لانه تعالى ذم الفريقين فى هذه الاية على
لفظ واحد بل نقول ان ذم تارك النهى عن المنكر اقوى لانه قال فى المقدمين على الاثم والعدوان واكل السحت لبئس ما كانوا
يعملون وقال فى العلماء التاركين للنهى عن المنكر لبئس ما كانوا يصنعون والصنع اقوى من العمل لان العمل انما يسمى صناعة
اذا صار مستقرا راسخا متمكنا فجعل جرم العاملين ذنبا غير راسخ وذنب التاركين للنهى عن المنكر ذنبا راسخا والامر فى
الحقيقة كذلك لان المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وبصفاته واحكامه فاذا حصل هذا العلم وما زالت
المعصية كان مثل المرض الذى شرب صاحبه الدواء فما زال فكما ان هناك يحصل العلم بان المرض صعب شديد لا
يكاد يزول فكذلك العالم اذا اقدم على المعصية دل على ان مرض الايمان فى غاية القوة والشدة وعن ابن عباس هى اشد
اية فى القران وعن الضحاك ما فى القران اية اخوف عندى منها قوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم
ولعنوا بما قالوا وفى الاية مسائل المسئلة الاولى فى هذا الموضع اشكال وهو ان الله تعالى حكى عن اليهود انهم
قالوا ذلك ولا شك فى ان الله تعالى صادق فى كل ما اخبر عنه ونرى اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول ذلك ولا
نعتقد البتة وايضا المذهب الذى يحكى عن العقلاء لا بد وان لا يكون معلوم البطلان بضرورة العقل والقول
بان يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم لموجود قديم قادر على خلق العالم وايجاده وتكوينه
وهذا الموجود يمتنع ان يكون يده مغلولة وقدرته مقيدة قاصرة والا فكيف يمكنه مع القدرة الناقصة حفظ العالم وتدبيره
اذا ثبت هذا فنقول قد حصل الاشكال الشديد فى كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول عندنا فيه وجوه الاول
لعل القوم انما قالوا هذا على سبيل الالزام فانهم لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج الى القرض
لكان فقيرا عاجزا فلما حكموا بان الاله الذى يستقرض من عباده فقير مغلول اليدين لاجرم حكى الله عنهم هذا الكلام الثانى
لعل القوم لما راوا اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فى غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل السخرية والاستهزاء ان اله محمد
فقير مغلول اليد فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام الثالث قال المفسرون ان اليهود كانوا اكثر الناس مالا وثروة
فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم وكذبوه ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة اى مقبوضة
عن العطاء على جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع فى البلاء والشدة والمحنة فقد يقول مثل هذه الالفاظ الرابع لعله
كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة وهو انه تعالى موجب لذاته وان حدوث الحوادث عنه لا يمكن الا على نهج واحد وسنن واحد
وانه غير قادر على احداث الحوادث على غير الوجوه التى عليها يقع فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد الخامس
قال بعضهم المراد هو قول اليهود ان الله لا يعذبنا الا قدر الايام التى عبدنا العجل فيها الا انهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم
الا هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الادب وهذا قول
الحسن فثبت ان هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه المسئلة الثانية غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود
ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط قالوا والسبب فيه ان اليد آلة لاكثر الاعمال
لا سيما لدفع المال وانفاقه فاطلقوا اسم السبب على المسبب واسندوا الجود والبخل الى اليد والبنان والكف والانامل
فقيل للجواد فياض الكف مبسوط الكف واليد سبط البنان ندى الانامل ويقال للبخيل كز الاصابع مقبوض الكف
جعد الانامل فان قيل فلما كان قوله يد الله مغلولة المراد منه البخل وجب ان يكون قوله غلت ايديهم المراد ايضا منه
البخل لتصح المطابقة والبخل من الصفات المذمومة التى نهى الله عنها فكيف يجوز ان يدعو عليهم بذلك قلنا قوله يد الله
مغلولة عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطاء تارة يكون لاجل البخل وتارة يكون لاجل الفقر وتارة يكون لاجل
العجز فكذلك قوله غلت ايديهم دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة سواء حصل ذلك بسبب العجز والفقر والبخل
وعلى هذا التقدير يزول الاشكال المسئلة الثالثة قوله غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فيه وجهان الاول انه دعاء عليهم
والمعنى انه تعالى يعلمنا ان ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء فى قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وكما
علمنا الدعاء على المنافقين فى قوله فزادهم الله مرضا وعلى ابى لهب فى قوله تبت يدا ابى لهب والثانى انه اخبار قال
الحسن غلت ايديهم فى نار جهنم على الحقيقة اى شدت على اعناقهم جزاء لهم على هذا القول فان قيل فاذا كان هذا الغل
انما حكم به جزاء لهم على هذا القول فكان ينبغى ان يقال فغلت ايديهم قلنا حرف العطف وان كان مضمرا الا انه حذف
لفائدة وهى انها لما حذف كان قوله غلت ايديهم كالكلام المبتدأ به وكون الكلام مبتدأ به يزيد قوة ووثاقة لان الابتدا

رطب الانامل نحو
الكزازة الانقباض ص

ثم ان عدم المكنة من الاعطاء ع

بالشئ

بالشئ يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره ونظير هذا الموضع فى حذف الفاء للتعقيب قوله تعالى واذ قال موسى
لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا اتتخذنا هزوا واما قوله ولعنوا بما قالوا قال الحسن
عذبوا فى الدنيا بالجزية وفى الاخرة بالنار ثم قال تعالى بل يداه مبسوطتان اعلم ان الكلام فى هذه الاية من المهمات فان
الايات الكثيرة ناطقة فى القران باثبات اليد فتارة يذكر اليد من غير بيان العدد قال تعالى يد الله فوق ايديهم وتارة باثبات
اليدين لله تعالى منها فى هذه الاية ومنها قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى وتارة باثبات الايدى
قال تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما اذا عرفت هذا فنقول اختلفت الامة فى تفسير يد الله تعالى فقالت المجسمة
انها عضو جسمانى كما فى حق كل واحد واحتجوا عليه بقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين
يبصرون بها ام لهم آذان يسمعون بها وجه الاستدلال انه تعالى قدح فى الهية الاصنام لاجل انه ليس لها شىء من هذه
الاعضاء فلو لم يحصل لله تعالى هذه الاعضاء لزم القدح فى كونه الها ولما بطل ذلك وجب اثبات هذه الاعضاء له
وقالوا ايضا اسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله على شىء اخر ترك اللغة وانه لا يجوز واعلم ان الكلام فى ابطال هذا القول
مبنى على انه تعالى ليس بجسم والدليل عليه ان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث
فهو محدث ولان كل جسم فهو متناه فى المقدار وكل ما كان متناهيا فى المقدار فهو محدث ولان كل جسم فهو مؤلف
من الاجزاء وكل ما كان كذلك افتقر الى ما يركبه ويؤلفه وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه
تعالى جسما فيمتنع ان يكون يده عضوا جسمانيا واما جمهور الموحدين فلهم فى لفظ اليد قولان الاول قول من يقول القران لما دل
على اثبات اليد لله تعالى آمنا به والعقل لما دل على انه يمتنع ان يكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزاء
والابعاض امنا به فاما ان اليد ما هى وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها الى الله تعالى وهذا هو طريقة السلف واما
المتكلمون فقالوا اليد تذكر فى اللغة على وجوه اولها الجارحة وهو معلوم وثانيها النعمة تقول لفلان عندى يد اشكره
عليها وثالثها القوة قال تعالى اولى الايدى والابصار فسر بذوى القوة والعقل وحكى سيبويه انهم قالوا لا يدين لك
بهذا والمعنى سلب كمال القدرة ورابعها الملك يقال هذه الضيعة فى يد فلان اى فى ملكه قال تعالى الذى بيده عقدة
النكاح اى يملك ذلك وخامسها شدة العناية والاختصاص قال تعالى لما خلقت بيدى والمراد تخصيص آدم عليه السلام
بهذا التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات ويقال يدى لك رهن بالوفاء اذا ضمنت له شيئا اذا عرفت هذا فنقول
اليد فى حق الله تعالى يمتنع ان يكون بمعنى الجارحة فاما سائر المعانى فكلها حاصلة وههنا قول آخر وهو ان ابا الحسن الاشعرى
زعم فى بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله تعالى وهى صفة سوى القدرة من شانها التكوين على سبيل الاصطفاء
قال والذى يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة
لامتنع كونه علة للاصطفاء لان ذلك حاصل فى جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة يقع بها
الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء واكثر العلماء زعموا ان اليد فى حق الله تعالى عبارة عن القدرة او عن النعمة فان قيل
ان فسرتم اليد فى حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل لان قدرة الله تعالى واحدة ونص القران ناطق باثبات اليدين تارة
وباثبات الايدى اخرى وان فسرتموها بالنعمة فنص القران ناطق باثبات اليدين ونعم الله غير محدودة كما قال وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها والجواب انا ان اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور ان القوم
جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل فاجيبوا على وفق كلامهم فقيل بل يداه مبسوطتان اى ليس الامر على ما وصفتموه
من البخل بل هو جواد على سبيل الكمال فان من اعطى بيديه فقد اعطى على اكمل الوجوه واما ان اخترنا تفسير اليد بالنعمة
كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين الاول انه تثنية بحسب الجنسين ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين انواع لا نهاية
لها فقيل نعمتان نعمة الدين ونعمة الدنيا او نعمة الظاهر ونعمة الباطن او نعمة النفع ونعمة الدفع او نعمة الشدة ونعمة الرخاء
والثانى المراد بالتثنية المبالغة فى وصف النعمة الا ترى ان قولهم لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك سعديك
معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ومساعدتين ثنتين فكذلك المعنى ههنا ان النعمة متظاهرة متتابعة
ليست كما ادعى اليهود من انها مقبوضة ممتنعة ثم قال تعالى ينفق كيف يشاء اى يخلق ويرزق كيف يشاء ان شاء قتر
وان شاء وسع وقال تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقال يبسط الرزق لمن
يشاء ويقدر وقال قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء
بيدك الخير واعلم ان هذه الاية رد على المعتزلة وذلك انهم قالوا يجب على الله اعطاء الثواب للمطيع ويجب عليه ان لا
يعاقبه ويجب عليه ان لا يدخل العاصى الجنة ويجب عليه عند بعضهم ان يعاقبه فهذا المنع والحجر والقيد يجرى مجرى
الغل فهم فى الحقيقة قائلون بان يد الله مغلولة واما اهل السنة فهم القائلون بان الملك ملكه وليس لاحد عليه
استحقاق ولا لاحد عليه اعتراض كما قال قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن فى الارض
جميعا وقوله سبحانه بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء لا يستقيم الا على هذا المذهب وهذه المقالة والحمد لله
على الدين القويم والصراط المستقيم ثم قال تعالى وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى المراد بالكثير علماء اليهود يعنى ازدادوا عند نزول ما انزل اليك من ربك من القران والحجج
شدة فى الكفر وغلوا فى الانكار كما يقال ما زادتك موعظتى الا شرا وقيل اقامتهم على الكفر زيادة منهم فى الكفر
المسئلة الثانية قال اصحابنا دلت الاية على انه تعالى لا يراعى مصالح الدين والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون
عند نزول تلك الايات كفرا وضلالا فلو كانت افعاله معللة برعاية المصالح لامتنع عليه انزال تلك الايات فلما
انزلها علمنا انه تعالى لا يراعى مصالح العباد ونظيره قوله فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا علم الله من حالهم انه سواء
انزلها او لم ينزلها فانهم ياتون بتلك الزيادة من الكفر فلهذا حسن منه انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك
الازدياد لاجل انزال تلك الايات وهذا يقتضى ان تكون اضافة ازدياد الكفر الى انزال تلك الايات باطلا وذلك
تكذيب لنص القران ثم قال تعالى والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيمة اعلم ان اتصال هذه الاية
بما قبلها هو انه تعالى بين انهم انما ينكرون نبوته بعد ظهور الدلائل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه

والتبع والمال والسيادة ثم انه تعالى بين انهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة لاجرم انه تعالى كما حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم سعادة الدنيا لان كل فريق منهم بقي مصرا على مذهبه ومقالته يبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم وانتهى فيهم الامر الى ان بعضهم يكفر بعضا ويغزو بعضهم بعضا وفي قوله والقينا بينهم العداوة والبغضاء قولان الاول المراد منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة والبغضاء لانه جرى ذكرهم في قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى وهو قول الحسن ومجاهد الثاني المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود فان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية وبعضهم مرجئة وبعضهم مشبهة وكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية فان قيل هذا المعنى حاصل بتمامه بين فرق المسلمين فكيف يمكن جعله عيبا على اليهود والنصارى قلنا هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين اما في ذلك الزمان فلم يكن شيء من ذلك حاصلا فلاجرم حسن من الرسول صلى الله عليه وسلم ومن اصحابه جعل ذلك عيبا على اليهود والنصارى ثم قال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله وهذا شرح نوع آخر من انواع المحن لليهود وهو انهم كلما هموا بامر من الامور رجعوا خائبين خاسرين مقهورين مغلوبين كما قال تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا قال قتادة لا تلقى اليهود ببلدة الا وجدتهم من اذل الناس ثم قال تعالى ويسعون في الارض فسادا والله لا يحب المفسدين اي ليس يحصل في ايديهم من القوة والمنعة الا انهم يسعون في الارض بالفساد وذلك بان يخدعوا ضعيفا ويستخرجوا نوعا من المكر والكيد على سبيل الخفية قيل انهم لما خالفوا حكم التورية سلط الله عليهم بخت نصر ثم افسدوا فسلط الله عليهم بطرس الرومي ثم افسدوا فسلط الله عليهم المجوس ثم افسدوا فسلط الله عليهم المسلمين ثم قال والله لا يحب المفسدين وذلك يدل على ان الساعي في الارض بالفساد ممقوت عند الله تعالى ثم قال تعالى ولو ان اهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم اعلم انه تعالى لما بالغ في ذمهم وتهجين طريقهم بين انهم لو آمنوا واتقوا لوجدوا سعادة الآخرة والدنيا اما سعادة الآخرة فهي محصورة في نوعين احدهما دفع العقاب والثاني ايصال الثواب اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم واما ايصال الثواب فهو المراد بقوله ولادخلناهم جنات النعيم فان قيل الايمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيئات واعطاء الحسنات فلم ضم اليه شرط التقوى قلنا المراد بقوله آمنوا واتقوا كونهم آتيا بالايمان لغرض التقوى والطاعة لا لغرض آخر من الاغراض العاجلة مثل ما يفعله المنافقون ثم قال تعالى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الآخرة بين في هذه الآية ايضا انهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها وفي اقامة التورية والانجيل ثلاثة اوجه احدها ان يعملوا بما فيهما من الوفاء بعهود الله ومن الاقرار باشتمالهما على الدلائل الدالة على بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وثانيها اقامة التورية والانجيل يعني اقامة احكامهما وحدودهما كما يقال اقام الصلوة اذا قام بحقوقها ولا يقال لمن لم يوف بشرائطها انه اقامها وثالثها اقاموها ونصبوا اعينهم لئلا يزلوا في شيء من حدودها وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الاول احسن واما قوله وما انزل اليهم ففيه قولان الاول انه القرآن والثاني انه كتب سائر الانبياء مثل كتب اشعيا وكتاب حبقوق وكتاب دانيال فان هذه الكتب مملوة من البشارة بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم واما قوله تعالى لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم واعلم ان اليهود لما اصروا على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم اصابهم القحط والشدة وبلغوا الى حيث قالوا يد الله مغلولة فالله تعالى بين انهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر وحصل الخصب والسعة وفي قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم وجوه الاول ان المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب لا ان هناك فوقا وتحتا والمعنى لاكلوا اكلا متصلا كثيرا وهما كما يقال فلان في الخير من قرنه الى قدمه يريد تكاثف الخير وكثرته عنده الثاني ان الاكل من فوق نزول المطر ومن تحت الارجل حصول النبات كما قال تعالى في سورة الاعراف ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض الثالث الاكل من فوق كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت الارجل الزروع المغلة والرابع ان المراد يرزقهم الله الجنان اليانعة الثمار فيجتنون منها ما تهدل من رؤس الاشجار ويلتقطون الساقط على الارض من تحت ارجلهم والخامس يشبه ان يكون هذا اشارة الى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم واجلائهم عن اوطانهم ثم قال تعالى منهم امة مقتصدة الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير واصله القصد وذلك لان من عرف مطلوبه فانه يكون قاصدا له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب اما من لا يعرف موضع مقصوده فانه يكون متحيرا تارة يذهب يمينا واخرى يسارا فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن الاستواء في العمل المؤدي الى الغرض ثم في هذه الامة المقتصدة قولان الاول المراد منها الذين آمنوا من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام من اليهود والنجاشي من النصارى فهم على القصد من دينهم وعلى المنهج المستقيم ولم يميلوا الى طرفي الافراط والتفريط الثاني المراد منها الكفار من اهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة كما قال ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك الآية ثم قال تعالى وكثير منهم ساء ما يعملون وفيه معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم ما اسوء عملهم والمراد منهم الاجلاف المتعصبون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا ينجع فيهم القول قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك اعلم انه تعالى امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان لا ينظر الى قلة المقتصدين وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكرهم فقال بلغ اي واصبر على تبليغ ما انزل اليك من كشف اسرارهم وقبائح اعمالهم فان الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكرهم وروى الحسن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله بعثني برسالته فضقت بها ذرعا وعرفت ان الناس يكذبونني واليهود والنصارى وقريش يخوفونني فلما انزل الله تعالى هذه الآية زال الخوف بالكلية وروي ان النبي عليه السلام كان ايام اقامته بمكة يجاهر ببعض القرآن ويخفي بعضه اشفاقا على نفسه من تسرع المشركين اليه والى اصحابه فلما اعز الله الاسلام وايده بالمؤمنين قال له يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك اي لا تراقبن احدا ولا تتركن شيئا مما انزل

اليك خوفا من ان ينالك مكروه ثم قال تعالى فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع رسالاته وفي الانعام حيث يجعل رسالاته على الجمع وفي الاعراف رسالتي على الواحد وقرأ حفص عن عاصم على الضد في المائدة والانعام على الواحد وفي الاعراف على الجمع وقرأ ابن كثير في الجميع على الواحد وقرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم على الجمع حجة من جمع ان الرسل يبعثون بضروب من الرسالات واحكام مختلفة في الشريعة وكل آية انزلها الله على رسوله فهي رسالة فحسن لفظ الجمع واما من افرد فقال القرآن كله رسالة واحدة وايضا فان لفظ الواحد قد يدل على الكثرة وان لم يجمع كقوله وادعوا ثبورا كثيرا فوقع الاسم الواحد على الجمع فكذا ههنا لفظ الرسالة وان كان واحدا الا ان المراد هو الجمع المسئلة الثانية لقائل ان يقول ان قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته معناه فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته فاي فائدة في هذا الكلام اجاب جمهور المفسرين عنه بان المراد انك ان لم تبلغ واحدا منها كنت كمن لم يبلغ شيئا منها وهذا الجواب عندي ضعيف لان من اتى بالبعض وترك البعض فلو قيل انه ترك الكل كان كاذبا ولو قيل ايضا ان مقدار الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهذا ايضا محال ممتنع فسقط هذا الجواب والاصح عندي ان يقال ان هذا خرج على قانون قوله ع انا ابو النجم وشعري شعري ومعناه ان شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة الى حيث متى قيل فيه انه شعري فقد انتهى مدحه الى الغاية التي لا يمكن ان يزاد عليها فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه فكذا ههنا قال فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته يعني انه لا يمكن ان يوصف ترك التبليغ بتهديد اعظم من انه ترك التبليغ فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد المسئلة الثالثة ذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية وجوها الاول انها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود الثاني انها نزلت في عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبي صلى الله عليه وسلم سكت عنهم فنزلت هذه الآية الثالث انه لما نزلت آية التخيير وهي قوله يا ايها النبي قل لازواجك فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت الرابع انها نزلت في امر زيد وزينب بنت جحش قالت عائشة رضي الله عنها من زعم ان النبي عليه السلام كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله تعالى والله تعالى يقول يا ايها الرسول بلغ ولو كتم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي شيئا لكتم قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه الخامس نزلت في الجهاد فان المنافقين كانوا يكرهونه فكان يمسك احيانا من حثهم على الجهاد السادس لما نزل قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن سب آلهتهم فنزلت هذه الآية وقال بلغ يعني معايب آلهتهم ولا تخفها منهم والله يعصمك من الناس السابع نزلت في حقوق المسلمين وذلك لانه قال في حجة الوداع لما بين الشرائع والمناسك هل بلغت قالوا نعم قال اللهم فاشهد الثامن روي انه صلى الله عليه وسلم نزل تحت شجرة في بعض اسفاره وعلق سيفه عليها فاتاه اعرابي وهو نائم فاخذ سيفه واخترطه وقال يا محمد من يمنعك مني فقال الله فرعدت يد الاعرابي وسقط السيف من يده وضرب برأسه الشجرة حتى انتثر دماغه فانزل الله تعالى هذه الآية وبين انه يعصمه من الناس التاسع كان يهاب قريشا واليهود والنصارى فازال الله تعالى عن قلبه تلك الهيبة بهذه الآية العاشر نزلت هذه الآية في فضل علي رضي الله عنه ولما نزلت هذه الآية اخذ صلى الله عليه وسلم بيده وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر رضي الله عنه فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي واعلم ان هذه الروايات وان كثرت الا ان الاولى حمله على انه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى وامره باظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم وذلك لان ما قبل هذه الآية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاما مع اليهود والنصارى امتنع القاء هذه الآية الواحدة في البين على وجه تكون اجنبية عما قبلها وما بعدها المسئلة الرابعة قوله تعالى والله يعصمك من الناس سؤال وهو انه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روي انه عليه السلام شج وجهه يوم احد وكسرت رباعيته والجواب من وجهين احدهما ان المراد انه يعصمه من القتل وهو تنبيه على انه يجب عليه ان يحتمل كل ما دون النفس من انواع البلاء فما اشد تكليف الانبياء عليهم السلام وثانيهما انها نزلت بعد يوم احد واعلم ان المراد ههنا من الناس الكفار بدليل قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه انه تعالى لا يمكنهم مما يريدون وعن انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الآية فاخرج رأسه من قبة ادم فقال انصرفوا ايها الناس فقد عصمني الله من الناس قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا فلا تأس على القوم الكافرين اعلم انه تعالى امره بالتبليغ سواء طاب للسامع او ثقل عليه ثم امره ان يقول لاهل الكتاب ما يثقل عليهم فقال قل يا اهل الكتاب من اليهود والنصارى لستم على شيء من الدين ولا في ايديكم شيء من الحق والصواب كما تقول هذا ليس بشيء اذا اردت تحقيره وتصغير شأنه وقوله حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وهذا مذكور فيما قبل والتكرير للتأكيد ثم قال فلا تأس على القوم الكافرين اي لا تتأسف بسبب زيادة طغيانهم وكفرهم فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك وفي المؤمنين غنى عنهم ولا تأسف بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم فانهم من الكافرين المستحقين لذلك وروى ابن عباس ان جماعة من اليهود قالوا يا محمد الست تقر ان التورية حق من عند الله تعالى قال بلى فقالوا فانا مؤمنون بها ولا نؤمن بغيرها فنزلت هذه الآية قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقد تقدم تفسير هذه الآية في سورة البقرة وفي هذه الآية مسائل المسئلة الاولى ظاهر الاعراب يقتضي ان يقال والصابئين وهكذا قراءة ابي بن كعب وابن مسعود وابن كثير والنحويون ذكروا في علة القراءة المشهورة وجوها الاول وهو مذهب الخليل وسيبويه انه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير كأنه قيل ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف

تمامه «الله دري ما اجن صدري»

ورباعيته شج

عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك فحذف خبره والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم ان الصابئين اشد الفرق
المذكورين في هذه الآية ضلالا فكانه قيل كل هؤلاء الفرق ان آمنوا وعملوا العمل الصالح قبل الله توبتهم وازال ذنبهم
حتى الصابئون فانهم ان آمنوا كانوا ايضا كذلك الوجه الثاني وهو قول الفراء ان كلمة ان ضعيفة في العمل
ههنا وبيانه من وجوه الاول ان كلمة ان انما تعمل لكونها مشابهة للفعل ومعلوم ان المشابهة بين الحرف والفعل
ضعيفة الثاني انها وان كانت تعمل لكنها انما تعمل في الاسم فقط واما الخبر فانه بقي مرفوعا بكونه خبر المبتدأ
وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تأثير وهذا مذهب الكوفيين وقد بينا بالدليل ضعفه في سورة البقرة في تفسير
قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الثالث انها انما يظهر اثرها في بعض الاسماء اما التي لا يتغير حالها اما الاسماء ع
عند اختلاف العوامل فلا يظهر اثر هذا الحرف فيها والامر ههنا كذلك لان الاسم ههنا هو قوله الذين وهذه
الكلمة لا يظهر فيها اثر النصب والرفع والخفض اذا ثبت هذا فنقول انه اذا كان اسمها بحيث لا يظهر فيه اثر
الاعراب فالذي يعطف عليه يجوز فيه النصب على اعمال هذا الحرف والرفع على اسقاط عمله فلا يجوز ان يقال
ان زيدا وعمرو قائمان لان زيدا ظهر فيه اثر الاعراب لكن يجوز ان يقال ان هؤلاء واخوتك يكرموننا وان هذا
نفسه شجاع وان قطام وهند عندنا والسبب في جواز ذلك ان كلمة ان كانت في الاصل ضعيفة في العمل فاذا صارت اذ كلمة ع
بحيث لا يظهر لها اثر في اسمها صارت في غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف
عليه وهو كونه مبتدأ فهذا تقرير قول الفراء وهو مذهب حسن واولى من مذهب البصريين لان الذي قالوه
يقتضي ان كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح وانما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم
واما على قول الفراء فلا حاجة اليه فكان ذلك اولى المسئلة الثانية قال بعض النحويين لا شك ان كلمة ان
من العوامل الداخلة على المبتدأ والخبر وكون المبتدأ مبتدأ والخبر خبرا وصف حقيقي ثابت حال دخول هذا الحرف
وعدمه فكونه مبتدأ يقتضي الرفع اذا ثبت هذا فنقول المعطوف على اسم ان يجوز انتصابه بناء على عمل
هذا الحرف ويجوز ارتفاعه ايضا لكونه في الحقيقة مبتدأ وهذا مما حصل عليه وعطف صاحب الكشاف
فيه وقال انما يجوز ارتفاعه على العطف على محل ان واسمها بعد ذكر الخبر تقول ان زيدا منطلق وعمرو وعمرا بالنصب
على اللفظ والرفع على المحل لان الخبر قد تقدم فاما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز لانا لو رفعناه على محل اسم ان لكان
العامل في خبرهما هو ان والابتداء ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما هو المؤثر في
المبتدأ والخبر معا وح يلزم في الخبر المتاخر كونه مرفوعا بحرف ان وبمعنى الابتداء فيجتمع على المرفوع الواحد رافعان
مختلفان وانه محال واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاشياء التي يسميها النحويون
رافعة وناصبة ليس معناها انها كذلك لذواتها ولاعيانها فان هذا لا يقوله عاقل بل المراد انها معرفات
بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات واجتماع المعرفات الكثيرة على شيء واحد غير محال الا ترى ان جميع
اجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى والثاني ضعف هذا الجواب انه بناء على ان كلمة ان مؤثرة في نصب الاسم
ورفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا تأثير لهذا الحرف في رفع الخبر اصلا وقد احكمنا هذه المسئلة
في سورة البقرة والثالث وهو ان الاشياء الكثيرة اذا عطف بعضها على بعض فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنها لان
الخبر عن الشيء عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ومن المحال ان يكون حال الشيء وصفته عين حال الآخر وصفته
لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة واذا ثبت هذا ظهر ان الخبر وان كان واحدا في اللفظ الا انه في
التقدير متعدد وهو لا محالة موجود بحسب التقدير والنية واذا حصل التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض
مرتفعا بالحرف والبعض بالابتداء وعلى هذا التقدير لا يلزم منه اجتماع الرافعين على مرفوع واحد والذي
يحقق ذلك انه سلم انه بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه ولا شك ان هذا المعطوف
انما جاز ذلك فيه لانا نضمر له خبرا وحكمنا بان ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتداء واذا ثبت هذا فنقول
ان قبل ذكر الخبر اذا عطفنا اسما على اسم حكم صريح العقل بانه لابد من الحكم بتعديد الخبر وذلك انما يحصل باضمار
الاخبار الكثيرة وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكره من الالزام المسئلة الثالثة انه تعالى لما بين ان اهل الكتاب
ليسوا على شيء ما لم يؤمنوا بين ان هذا الحكم عام في الكل وانه لا يحصل لاحد فضيلة ولا منقبة الا اذا آمن بالله واليوم
الآخر وعمل صالحا وذلك لان الانسان له قوتان القوة النظرية والقوة العملية اما كمال القوة النظرية فليس
الا بان يعرف الحق واما كمال القوة العملية فليس الا بان يعمل الخير واعظم المعارف شرفا معرفة اشرف الموجودات
وهو الله تعالى وكمال معرفته انما يحصل بكونه قادرا على الحشر والنشر فلا جرم كان افضل المعارف هو الايمان
بالله واليوم الآخر وافضل الخيرات في الاعمال امران المواظبة على الاعمال المشعرة بتعظيم المعبود والسعي في
ايصال النفع الى الخلق كما قال عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فبين تعالى ان كل من اتى
بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيامة من غير خوف ولا حزن والفائدة في ذكرهما ان الخوف يتعلق بالمستقبل
والحزن بالماضي فقال لا خوف عليهم بسبب ما يشاهدون من اهوال القيامة ولا هم يحزنون بسبب ما فاتهم من
طيبات الدنيا لانهم وجدوا امورا اعظم واشرف واطيب مما كانت حاصلة لهم في الدنيا ومن كان كذلك فانه
لا يحزن بسبب طيبات الدنيا فان قيل كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصوما عن اهوال القيامة والجواب
من وجهين الاول انه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ولا يكون آتيا بالعمل الصالح الا اذا كان تاركا لجميع المعاصي
والثاني انه ان حصل خوف فذلك عارض قليل لا يعتد به المسئلة الرابعة قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم الخوف
وعدم الحزن بالايمان والعمل الصالح والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط فلزم ان من لم يات بالعمل الصالح
فانه يحصل له الخوف والحزن وذلك يمنع من حصول العفو لصاحب الكبيرة والجواب ان صاحب الكبيرة
لا يقطع بان الله تعالى يعفو عنه لا محالة فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو المسئلة الخامسة انه تعالى
قال في اول الآية ان الذين آمنوا ثم قال في آخر الآية من آمن بالله وفي هذا التكرار فائدتان الفائدة الاولى

المنافقين يزعمون انهم مؤمنون والفائدة في هذا التكرير اخراجهم عن وعد عدم الخوف والحزن الفائدة الثانية انه تعالى اطلق
لفظ الايمان والايمان يدخل تحته اقسام واشرفها الايمان بالله واليوم الآخر فكانت الفائدة في الاعادة التنبيه على ان هذين
القسمين اشرف اقسام الايمان وقد ذكرنا وجوها كثيرة في قوله يا ايها الذين آمنوا آمنوا وكلها صالحة لهذا الموضع المسئلة السادسة
الراجع الى اسم ان محذوف والتقدير من آمن منهم الا انه حسن الحذف لكونه معلوما قوله تعالى لقد اخذنا ميثاق بني
اسرائيل وارسلنا اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون اعلم ان المقصود
بيان عتو بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفاء بعهد الله تعالى وهو متعلق بما افتتح الله به السورة وهو قوله اوفوا بالعقود
فقال لقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل بخلق الدلائل وخلق العقل الهادي الى كيفية الاستدلال وارسلنا اليهم
رسلا بتعريف الشرائع والاحكام وقوله كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم جملة شرطية وقعت صفة لقوله
رسلا والراجع محذوف والتقدير كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى انفسهم اي بما يخالف هواهم ويضاد شهواتهم
من مباق التكليف وههنا سؤالات السؤال الاول اين جواب الشرط فان قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون
لا يصلح ان يكون جوابا لهذا الشرط لان الرسول الواحد لا يكون فريقين والجواب ان جواب الشرط محذوف
وانما جاز حذفه لان الكلام المذكور دليل عليه والتقدير كلما جاءهم رسول ناصبوه ثم كانه قيل وكيف ناصبوه
فقيل فريقا كذبوا وفريقا يقتلون وقوله الرسول الواحد لا يكون فريقين فنقول ان قوله كلما جاءهم رسول
يدل على كثرة الرسل فلا جرم جعلهم فريقين السؤال الثاني لم ذكر احد الفعلين ماضيا والآخر مضارعا
والجواب انه تعالى بين انهم كيف كانوا يكذبون موسى عليه السلام في كل مقام وكيف كانوا يتمردون عن اوامره
وتكاليفه وانه عليه السلام انما توفي في التيه على ما قاله بعضهم بشوم تمردهم عن قبول قوله في مقاتلة
الجبارين واما القتل للانبياء عليهم السلام فهو ما اتفق لهم في حق زكريا ويحيى عليهما السلام وكانوا قصدوا ايضا
قتل عيسى عليه السلام وان كان الله منعهم عن مرادهم وهم يزعمون انهم قتلوه فذكر التكذيب بلفظ الماضي اشارة الى
معاملتهم مع موسى عليه السلام لانه قد انقضى من ذلك الزمان ادوار كثيرة وذكر القتل بلفظ المضارع اشارة الى معاملتهم
مع زكريا ويحيى عليهما السلام لكون ذلك الزمان قريبا فكان كالحاضر السؤال الثالث ما الفائدة في تقديم المفعول
في قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون والجواب قد عرفت ان التقديم انما يكون لشدة العناية فالتكذيب والقتل وان
كانا منكرين الا ان تكذيب الانبياء عليهم السلام وقتلهم اقبح فكان التقديم لهذه الفائدة ثم قال تعالى وحسبوا الا
تكون فتنة في الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وابو عمرو ان لا تكون فتنة برفع نون تكون والباقون
بالنصب وذكر الواحدي لهذا تقريرا حسنا فقال الافعال على ثلاثة اضرب فعل يدل على ثبات الشيء وقراره نحو العلم
والتيقن والتبين فما كان مثله يقع بعده ان الثقيلة ولم يقع بعده الخفيفة الناصبة للفعل وذلك لان الثقيلة تدل
على ثبات الشيء واستقراره فاذا كان العلم يدل على الاستقرار والثبات وان الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت
بينهما موافقة ومجانسة ومثاله من القرآن ويعلمون ان الله هو الحق المبين الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة
عن عباده الم يعلم بان الله يرى والباء زائدة والضرب الثاني فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار نحو
اخاف وارجو واطمع فهذا لا يستعمل فيه الا الخفيفة الناصبة للفعل قال تعالى والذي اطمع ان يغفر لي وتخافون
ان يتخطفكم الناس فخشينا ان يرهقهما والضرب الثالث فعل يجذب تارة الى هذا القبيل وتارة اخرى الى ذلك القبيل
نحو حسبت واخواتها فتارة تستعمل بمعنى اطمع وارجو فيما لا يكون ثابتا مستقرا وتارة بمعنى العلم فيما يكون ثابتا
ومستقرا اذا عرفت هذا فنقول يمكن اجراء الحسبان ههنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار لان القوم كانوا جازمين
بانهم لا يقعون بسبب ذلك التكذيب والقتل في الفتنة والعذاب ويمكن اجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من
حيث انهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب حفظ الجاه والتبع فكانوا بقلوبهم عارفين بان ذلك خطأ ومعصية واذا
كان اللفظ محتملا لكل واحد من هذين المعنيين لا جرم ظهر الوجه في صحة كل واحدة من هاتين القراءتين فمن رفع
قوله ان لا تكون كان المعنى انه لا تكون ثم خففت المشددة وجعلت لا عوضا من حذف الضمير فلو قلت علمت ان تقول
بالرفع لم يحسن حتى تأتي بما يكون عوضا من حذف الضمير نحو السين وسوف وقد كقوله تعالى علم ان سيكون ووجه النصب
ظاهر ثم قال الواحدي وكلا الوجهين قد جاء به القرآن فمثل قول من نصب واوقع بعد الخفيفة قوله ام حسب الذين
يعملون السيئات ان يسبقونا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا الم احسب الناس ان
يتركوا ومثل قراءة من رفع ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم ايحسبون انما نمدهم به ايحسب الانسان ان لن
نجمع عظامه فهذه مخففة من الثقيلة لان الناصبة للفعل لا يقع بعدها لن ومثل المذهبين في الظن قوله
ان ظن ان يفعل بها فاقرة ان ظنا ان يقيما ومن الرفع قوله وانا ظننا ان لن تقول الانس والجن على الله كذبا انهم ظنوا
كما ظننتم ان لن يبعث الله احدا فان ههنا الخفيفة من المشددة كقوله علم ان سيكون لان ان الناصبة للفعل
لا يجتمع مع لن لان لن تفيد التاكيد وان الناصبة تفيد عدم الثبات كما قررناه المسئلة الثانية ان باب حسب
من الافعال التي لا بد لها من مفعولين الا ان قوله ان لا تكون فتنة جملة قامت مقام مفعولي حسب لان معناه
وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم المسئلة الثالثة ذكر المفسرون في الفتنة وجوها وهي محصورة في عذاب الدنيا
وعذاب الآخرة ثم ان عذاب الدنيا اقسام منها القحط ومنها الوباء ومنها القتل ومنها العداوة والبغضاء فيما
بينهم ومنها الادبار والنحوسة وكل ذلك قد وقع بهم وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه
الوجوه واعلم ان حسبانهم ان لا تقع فتنة يحتمل وجهين الاول انهم كانوا يعتقدون ان النسخ يمتنع على دين موسى
عليه السلام فكانوا يعتقدون ان الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع آخر انه يجب عليهم تكذيبه وقتله والثاني
انهم اعتقدوا في انفسهم كونهم مخطئين في ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه
وكانوا يعتقدون ان نبوة اسلافهم وآبائهم تدفع عنهم العذاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب
ثم قال تعالى فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون في الآية

مسائل المسئلة الاولى الاية دالة على ان عماهم وصممهم عن الهداية الى الحق حصل مرتين واختلف المفسرون في المراد بهاتين
المرتين على وجوه الاول ان المراد انهم عموا وصموا في زمان زكريا وعيسى ويحيى عليهم السلام ثم تاب الله على بعضهم حيث
وفق بعضهم للايمان به ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد صلى الله عليه وسلم بان انكروا نبوته ورسالته وانما قال
كثير منهم لان اكثر اليهود وان اصروا على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم الا ان جمعا منهم آمنوا به مثل عبد الله بن سلام
واصحابه الثاني عموا وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت
وهو طلبهم رؤية الله تعالى جهرة ونزول الملئكة الثالث قال القفال ذكر الله تعالى في سورة بني اسرائيل ما يجوز
ان يكون تفسيرا لهذه الاية فقال وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا
كبيرا فاذا جاء وعد اوليهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا
ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا في معنى فعموا وصموا ثم قال
فاذا جاء وعد الاخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا فهذا في
معنى قوله ثم عموا وصموا كثير منهم الرابع ان قوله عموا وصموا انما كان برسول ارسل اليهم مثل داود وسليمان
وغيرهما فامنوا به فتاب الله عليهم ثم وقعت فترة فعموا وصموا مرة اخرى المسئلة الثانية قرئ عموا وصموا بالضم
على تقدير اعماهم الله واصمهم اي رماهم وضربهم بالعمى والصمم كما تقول نزكته اذا ضربته بالنيزك وهو رمح
صغير وركبته اذا ضربته بركبتك المسئلة الثالثة في قوله ثم عموا وصموا كثير منهم وجوه الاول انه على مذهب
من يقول من العرب اكلوني البراغيث الثاني ان يكون كثير منهم بدلا عن الضمير في قوله ثم عموا وصموا والابدال كثير
في القران قال تعالى الذي احسن كل شيء خلقه وقال ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهذا الابدال
ههنا في غاية الحسن لانه تعالى قال ثم عموا وصموا فاوهم ذلك ان كلهم صاروا كذلك فلما قال كثير منهم دل على ان هذا
الحكم حاصل للكثير دون للكل الثالث ان قوله كثير منهم خبر مبتدأ محذوف والتقدير هم كثير منهم المسئلة الرابعة
لا شك ان المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر فنقول فاعل هذا الجهل هو الله تعالى او العبد والاول يبطل قول المعتزلة
والثاني بط لان الانسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه فان قالوا انما اختاروا ذلك لانهم ظنوا انه علم
قلنا حاصل هذا ان هذا الجهل يسبقه جهل الا ان الجهالات لا يتسلسل بل لا بد من انتهائها الى الجهل الاول
ولا يجوز ان يكون فاعله هو العبد لما ذكرنا فوجب ان يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال تعالى والله بصير بما يعملون
اي من قتل الانبياء وتكذيب الرسل والمقصود منه التهديد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم
اعلم انه تعالى لما استقصى في الكلام مع اليهود شرع ههنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم انهم قالوا
ان الله هو المسيح بن مريم وهذا قول اليعقوبية لانهم يقولون ان مريم ولدت الها ولعل معنى هذا المذهب
انهم يقولون ان الله تعالى حل في ذات عيسى فاتحد بذاته عليه السلام ثم حكى تعالى عن المسيح انه قال وقال المسيح
يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى وذلك لانه
عليه السلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره في ان دلائل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال تعالى انه من يشرك بالله فقد حرم الله
عليه الجنة ومأويه النار وما للظالمين من انصار ومعناه ظاهر واحتج اصحابنا على ان عقاب الفساق لا يكون مخلدا قالوا
وذلك لان الله تعالى جعله اعظم انواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو ان الله حرم عليهم الجنة وجعل مأواهم النار
وانه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم ولو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين
على شركهم بهذا الوعيد فائدة ثم قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
ثلاثة كسرت بالاضافة ولا يجوز نصبها لان معناه واحد ثلاثة اما اذا قلت رابع ثلاثة فههنا يجوز الجر والنصب
لان معناه الذي صير الثلاثة اربعة لكونه فيهم المسئلة الثانية في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان
الاول قول المفسرين وهو انهم ارادوا بذلك ان الله ومريم وعيسى الهة ثلثة والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح
ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة اي احد ثلاثة آلهة او واحد من ثلاثة الهة
والدليل على ان المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله الا اله واحد وعلى هذا التقدير ففي الاية اضمار الا انه
حذف ذكر الالهة لان ذلك معلوم من مذهبهم قال الواحدي ولا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذا لم يرد به ثالث
ثلاثة الهة فانه ما من شيئين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو
سادسهم والطريق الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون ان الباري جوهر واحد ثلاثة اقانيم اب
وابن وروح قدس وهذه الثلاثة اله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات
وبالابن الكلمة وبالروح الحيوة فاثبتوا الذات والكلمة والحيوة وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد
عيسى عليه السلام اختلاط الماء بالخمر واختلاط الماء باللبن وزعموا ان الاب اله والابن اله والروح اله والكل
اله واحد واعلم ان هذا معلوم البطلان ببديهة العقل فان الثلاثة لا يكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة ولا نرى في
الدنيا مقالة اشد فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى ثم قال تعالى وما من اله الا اله واحد وفي من قولان
الاول انه صلة زائدة والتقدير وما اله الا اله واحد والثاني انها تفيد معنى الاستغراق والتقدير وما في الوجود من
هذه الحقيقة الا فرد واحد ثم قال تعالى وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم قال الزجاج معناه
ليمسن الذين اقاموا على هذا الدين لان كثيرا منهم تابوا عن النصرانية ثم قال تعالى افلا يتوبون الى الله ويستغفرونه
والله غفور رحيم قال الفراء هذا امر بلفظ الاستفهام كقوله فهل انتم منتهون في آية تحريم الخمر ثم قال تعالى
ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وامه صديقة اي ما هو الا رسول من جنس الرسل الذين
خلوا من قبله جاء بآيات من الله كما اتوا بامثالها لان الله ابرأ الاكمه والابرص واحيى الموتى على يده وقد احيى
العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى وان خلق من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر ولا انثى وامه
صديقة في تفسير ذلك وجوه احدها انها صدقت بآيات ربها وبكل ما اخبر عنه ولدها قال تعالى وصدقت

كلمات ربها وكتبه وثانيها انه تعالى قال فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا فلما كلمها جبرئيل وصدقته وقع عليها
اسم الصديقة وثالثها ان المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة جدها واجتهادها في اقامة مراسم
العبودية فان الكامل في هذه الصفة يسمى صديقا قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
ثم قال تعالى كانا يأكلان الطعام واعلم ان المقصود من ذلك الاستدلال على فساد قول النصارى وبيانه من وجوه الاول
ان كل من كان له ام فقد حدث بعد ان لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا والثاني انهما كانا محتاجين الى الطعام
اشد الحاجة والاله هو الذي يكون غنيا عن جميع الاشياء فكيف يعقل ان يكون الها الثالث قال بعضهم ان قوله كانا
يأكلان الطعام كناية عن الحدث لان كل من اكل الطعام لا بد وان يحدث وهذا عندي ضعيف من وجوه الاول انه
ليس كل من اكل احدث فان اهل الجنة يأكلون ولا يحدثون الثاني ان الاكل عبارة عن الحاجة الى الطعام وهذه الاية من
اقوى الدلائل على انه ليس باله فاي حاجة الى جعله كناية عن شيء آخر الثالث ان الاله هو القادر على الخلق والايجاد
فلو كان الها لقدر على دفع الم الجوع عن نفسه بغير الطعام فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل
ان يكون الها للعالمين وبالجملة ففساد قول النصارى اظهر من ان يحتاج الى دليل ثم قال تعالى انظر كيف نبين
لهم الايات ثم انظر انى يؤفكون يقال افكه يأفكه اذا صرفه والافك الكذب لانه صرف عن الحق وكل مصروف
عن الشيء مأفوك عنه وقد افكت الارض اذا صرف عنها المطر ومعنى قوله انى يؤفكون اي يصرفون عن
الحق قال اصحابنا دلت الاية على انهم مصروفون عن تأمل الحق والانسان يمتنع ان يصرف نفسه عن الحق والعلم
والصدق الى الباطل والجهل والكذب لان العاقل لا يختار لنفسه ذلك فعلمنا بذلك ان الله تعالى هو الذي
صرفهم عن ذلك ثم قال تعالى قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا وهذا دليل آخر على فساد قول
النصارى وهو يحتمل انواعا من الحجج الاول ان اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء فما قدر على الاضرار بهم وكان انصاره
واصحابه يحبونه فما قدر على ايصال نفع من منافع الدنيا اليهم والعاجز عن الاضرار والانفاع كيف يعقل ان يكون الها الثاني
ان مذهب النصارى ان اليهود صلبوه ومزقوا اضلاعه ولما عطش وطلب منهم الماء صبوا الخل في منخريه ومن كان
في الضعف هكذا كيف يعقل ان يكون الها الثالث ان اله العالم يجب ان يكون غنيا عن كل ما سواه ويكون كل من
سواه محتاجا اليه فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولا بعبادة الله تعالى لان الاله لا يعبد شيئا انما العبد هو الذي
يعبد الاله فلما عرف بالتواتر كونه مواظبا على الطاعات والعبادات علمنا انه انما كان يفعلها لكونه محتاجا في تحصيل
المنافع ودفع المضار الى غيره ومن كان كذلك كيف يقدر على ايصال المنافع الى العباد ودفع المضار عنهم واذا
كان كذلك كان عبدا كسائر العبيد وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله عن ابراهيم عليه السلام حيث قال لم تعبد
ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم قال تعالى والله هو السميع العليم والمراد منه التهديد يعني سميع بكفرهم عليم
بضمائرهم قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق اعلم انه تعالى لما تكلم اولا على اباطيل اليهود ثم تكلم ثانيا
على اباطيل النصارى واقام الدليل الظاهر على بطلانهما وفسادهما فعند ذلك خاطب مجموع الفريقين بهذا الخطاب
فقال يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق والغلو نقيض التقصير ومعناه الخروج عن الحد وذلك لان الحق بين
طرفي الافراط والتفريط ودين الله بين الغلو والتقصير وقوله غير الحق صفة المصدر المحذوف اي لا تغلوا في
دينكم غلوا غير الحق اي غلوا باطلا لان الغلو في الدين نوعان غلو حق وهو ان يبالغ في تقريره وتأكيده وغلو باطل وهو
ان يتكلف في تقرير الشبه واخفاء الدلائل وذلك الغلو هو ان اليهود لعنهم الله نسبوه الى الزنا والكذب
والنصارى ادعوا فيه الالهية ثم قال تعالى ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء
السبيل فيه مسائل المسئلة الاولى الاهواء ههنا المذاهب التي تدعو اليها الشهوة دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله
لفظ الهوى في القران الا ذمه قال ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله واتبع هواه فتردى وما ينطق عن الهوى
افرأيت من اتخذ الهه هواه قال ابو عبيد لم نجد الهوى يوضع الا في موضع الشر لا يقال فلان يهوى الخير انما يقال
يريد الخير ويحبه وقال بعضهم الهوى اله يعبد من دون الله وقيل سمي الهوى هوى لانه يهوي بصاحبه في النار
وانشد في ذم الهوى * ان الهوان هو الهوى قلب اسمه * فاذا هويت فقد لقيت هوانا * قال رجل لابن عباس الحمد لله

ما خرجت منه شيئا ما نقصت وما قطعت ص

الذي جعل هواي على هواك فقال ابن عباس كل هوى ضلالة المسئلة الثانية انه تعالى وصفهم بثلاث درجات
في الضلال فبين انهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر انهم كانوا مضلين لغيرهم ثم ذكر انهم استمروا على تلك الحالة حتى
انهم الآن ضالون كما كانوا ولا نجد حالة اقرب الى البعد عن الله والقرب من عقابه من هذه الحالة نعوذ بالله منها
ويحتمل ان يكون المراد بالضلال الاول الضلال عن الدين وبالضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة واعلم انه تعالى

انهم ضلوا واضلوا وانهم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الاضلال انه ارشاد الى الحق ويحتمل ان يكون المراد

لما خاطب اهل الكتاب بهذا الخطاب وصف اسلافهم فقال تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود
وعيسى بن مريم قال اكثر المفسرين يعني اصحاب السبت واصحاب المائدة اما اصحاب السبت فهم اصحاب داود
عليه السلام وهم اهل ايلة لما اعتدوا في السبت باخذ الحيتان على ما ذكر الله هذه القصة في سورة الاعراف قال
داود عليه السلام اللهم العنهم واجعلهم آية فمسخوا قردة واما اصحاب المائدة فانهم لما اكلوا منها ولم يؤمنوا
قال عيسى عليه السلام اللهم العنهم كما لعنت اصحاب السبت فاصبحوا خنازير وكانوا خمسة آلاف رجل ما فيهم امرأة
ولا صبي قال بعض العلماء ان اليهود كانوا يفتخرون بانا من اولاد الانبياء فذكر الله تعالى هذه الاية لتدل على
انهم ملعونون على السنة الانبياء وقيل ان داود وعيسى عليهما السلام بشرا بمحمد صلى الله عليه وسلم ولعنا
من يكذب به وهو قول الاصم ثم قال تعالى ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون والمعنى ان ذلك اللعن كان بسبب انهم
كانوا يعصون ويبالغون في ذلك العصيان ثم انه تعالى فسر المعصية والاعتداء بقوله تعالى كانوا لا يتناهون عن
منكر فعلوه وللتناهي ههنا معنيان الاول وهو الذي عليه الجمهور انه تفاعل من النهي اي كانوا لا ينهى بعضهم
بعضا روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رضي عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم
والثاني انه بمعنى الانتهاء يقال انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا كف عنه ثم قال تعالى لبئس ما كانوا يفعلون

اللام في لبئس لام القسم كانه قال اقسم لبئس ما كانوا يفعلون وهي ارتكاب المعاصي والعدوان وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قيل الانتهاء عن الشيء بعد ان صار مفعولا غير ممكن فلم ذمهم عليه قلنا الجواب عنه من وجوه الاول يحتمل ان يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه الثاني لا يتناهون عن منكر ارادوا فعله واحضروا الآلات والادوات الثالث لا يتناهون عن الاصرار على منكر فعلوه ثم قال تعالى ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا اعلم انه تعالى لما وصف اسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بانهم يتولون الكفار وعبدة الاوثان والمراد منه كعب بن الاشرف واصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول صلى الله عليه وسلم وذكرنا ذلك في قوله ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا ثم قال تعالى لبئس ما قدمت لهم انفسهم اي بئس ما قدموا من العمل لمعادهم في دار الآخرة وقوله تعالى ان سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون محل ان رفع كما تقول بئس رجلا زيد ورفعه كرفع زيد وفي زيد وجهان الاول الابتداء ويكون بئس وما عملت فيه خبره والثاني ان يكون خبر مبتدأ محذوف كانه لما قال بئس رجلا قيل من هو فقال زيد اي هو زيد ثم قال تعالى ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما انزل اليه ما اتخذوهم اولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون والمعنى لو كانوا يؤمنون بالله وبالنبي وهو موسى وما انزل اليه في التورية كما يدعون ما اتخذوا المشركين اولياء لان تحريم ذلك متأكد في التورية وفي شرع موسى عليه السلام فلما فعلوا ذلك ظهر انه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام بل مرادهم الرياسة والجاه فيسعون في تحصيله باي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق فقال ولكن كثيرا منهم فاسقون وفيه وجه آخر ذكره القفال وهو ان يكون المعنى ولو كانوا هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم ما اتخذهم هؤلاء اليهود اولياء وهذا وجه حسن ليس في الكلام ما يدفعه قوله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى اعلم انه تعالى لما ذكر من احوال اهل الكتاب من اليهود والنصارى ما ذكره ذكر في هذه الآية ان اليهود في غاية العداوة مع المسلمين ولذلك جعلهم قرناء للمشركين في شدة العداوة بل نبه على انهم اشد في العداوة من المشركين من جهة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين ولعمري انهم كذلك وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما خلا يهوديان بمسلم الا هما بقتله وذكر الله تعالى ان النصارى الين عريكة من اليهود واقرب الى المسلمين منهم وههنا مسئلتان المسئلة الاولى قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدي المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول صلى الله عليه وسلم وآمنوا به ولم يرد به جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين وقال آخرون مذهب اليهود انه يجب عليهم ايصال الشر الى من يخالفهم في الدين باي طريق كان فان قدروا على القتل فذاك والا فبنهب الاموال او بالسرقة او بنوع من المكر والكيد والحيلة واما النصارى فليس مذهبهم ذاك بل الايذاء في دينهم حرام فهذا هو وجه التفاوت المسئلة الثانية المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف امر اليهود على الرسول صلى الله عليه وسلم واللام في قوله لتجدن لام القسم والتقدير اقسم قسما انك تجد اليهود والمشركين اشد الناس عداوة مع المؤمنين وقد شرحت لك ان هذا التمرد والمعصية عادة قديمة لهم ففرغ قلبك منهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال تعالى ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وفي الآية مسائل المسئلة الاولى علة هذا التفاوت ان اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ومن الذين اشركوا فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد والحرص معدن الاخلاق الذميمة لان من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا واقدم على كل محظور ومنكر بسبب طلب الدنيا فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال مالا او جاها واما النصارى فانهم في اكثر الامر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل الانقياد له فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب وهو المراد بقوله تعالى ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وههنا دقيقة نافعة في طلب الدين وهو ان كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود لان النصارى ينازعون في الالهيات وفي النبوات واليهود لا ينازعون الا في النبوات ولا شك ان الاول اغلظ ثم ان النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلبهم شيء من الميل الى الآخرة شرفهم الله بقوله ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى واما اليهود مع ان كفرهم اخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصهم بمزيد اللعن وما ذاك الا بسبب حرصهم على الدنيا وذلك ينبهك على صحة قوله عليه الصلوة والسلام حب الدنيا راس كل خطيئة المسئلة الثانية القس والقسيس اسم لرئيس النصارى والجمع القسيسون قال عروة بن الزبير ضيعت النصارى الانجيل وادخلوا فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين وكان اسمه قسيسا فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس وقال قطرب القس والقسيس العالم بلغة الروم وهذا مما وقع فيه الوفاق بين اللغتين واما الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب وفرسان وفارس وقال بعضهم الرهبان واحد وجمعه رهابين كقربان وقرابين واصله من الرهبة بمعنى المخافة فان قيل كيف مدحهم الله بذلك مع قوله ورهبانية ابتدعوها وقوله صلى الله عليه وسلم لا رهبانية في الاسلام قلنا ان ذلك ممدوح في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحا على الاطلاق ثم قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول الضمير في قوله سمعوا يرجع الى القسيسين والرهبان الذين آمنوا منهم وما انزل يعني القرآن الى الرسول يعني محمدا صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس يريد النجاشي واصحابه وذلك لان جعفر الطيار قرأ عليهم سورة مريم فاخذ النجاشي تبنة من الارض وقال والله ما زاد على ما قال تعالى في الانجيل مثل هذا وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة واما قوله تعالى ترى اعينهم تفيض من الدمع ففيه وجهان الاول ان المراد ان اعينهم تمتلئ من الدمع حتى تفيض لان الفيض ان يمتلئ الاناء وغيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه

الثاني ان يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت اعينهم كانها تفيض بانفسها واما قوله تعالى مما عرفوا من الحق يعني ما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم وهو الحق فان قيل اي فرق بين من ومن في قوله مما عرفوا من الحق قلنا الاولى لابتداء الغاية والتقدير ان فيض الدمع انما ابتدأ من معرفة الحق وكان من اجله وبسببه والثانية للتبعيض يعني انهم عرفوا بعض الحق وهو القرآن فابكاهم فكيف لو عرفوا كله واما قوله تعالى يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين ففيه وجهان الاول يريد امة محمد صلى الله عليه وسلم الذين يشهدون بالحق وهو مأخوذ من قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والثاني اي مع كل من يشهد من انبيائك ومؤمني عبادك بانك لا اله غيرك اما قوله تعالى وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف محل لا نؤمن النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين كقولك ما لك قائما والواو في قوله ونطمع واو الحال فان قيل ما العامل في الحال الاولى والثانية قلنا العامل في الاولى ما في اللام من معنى الفعل كانه قيل اي شيء حصل لنا غير مؤمنين وفي الثانية معنى هذا الفعل ولكن مقيدا بالحال الاولى لانك لو ازلتها وقلت وما لنا ونطمع لم يكن كلاما ويجوز ان يكون ونطمع حالا من لا نؤمن على انهم انكروا على انفسهم انهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك ان يصحبوا الصالحين وان يكون معطوفا على قوله لا نؤمن على معنى وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين المسئلة الثانية تقدير الآية ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه كما قال تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه فاثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم وفيه مسائل المسئلة الاولى ظاهر الآية يدل على انهم انما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لانه تعالى قال فاثابهم الله بما قالوا وذلك غير ممكن لان مجرد القول لا يفيد الثواب واجابوا عنه من وجهين الاول انه قد سبق من وصفهم ما يدل على اخلاصهم فيما قالوا وهو المعرفة وذلك هو قوله مما عرفوا من الحق فلما حصلت المعرفة والاخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف اليه القول لا جرم كمل الايمان والثاني روى عطاء عن ابن عباس انه قال قوله تعالى بما قالوا يريد بما سألوا يعني قولهم فاكتبنا مع الشاهدين المسئلة الثانية الآية دالة على ان المؤمن الفاسق لا يبقى مخلدا في النار وبيانه من وجهين الاول انه تعالى قال وذلك جزاء المحسنين وهذا الاحسان لا بد وان يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة وهو قوله مما عرفوا من الحق ومن الاقرار وهو قوله فاثابهم الله بما قالوا واذا كان كذلك فهذه الآية دالة على ان هذه المعرفة وهذا الاقرار يوجب ان يحصل له هذا الثواب وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الاقرار فوجب ان يحصل له هذا الثواب فاما ان ينقل من الجنة الى النار وهو باطل بالاجماع او يقال يعاقب على ذنبه ثم ينقل الى الجنة وذلك هو المط الثاني انه تعالى قال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر اي اولئك اصحاب الجحيم لا غيرهم والمصاحب للشيء هو الملازم له الذي لا ينفك عنه فهذا يقتضي تخصيص هذا الدوام بالكفار فصارت هذه الآية من هذين الوجهين من اقوى الدلائل على ان الخلود في النار لا يحصل للمؤمن الفاسق قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين اعلم انه تعالى لما استقصى في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده الى بيان الاحكام وذكر جملة انواع منها النوع الاول ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب واللذات فقال يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وفيه مسائل المسئلة الاولى الطيبات اللذيذات التي تشتهيها النفوس وتميل اليها القلوب وفي الآية قولان الاول روي انه عليه السلام وصف القيمة لاصحابه في بيت عثمان بن مظعون وبالغ واشبع الكلام في الانذار والتحذير فعزموا على ان يرفضوا الدنيا ويحرموا على انفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة وان يصوموا النهار ويقوموا الليل وان لا يناموا على الفرش وان يخصوا انفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا في الارض واخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال لهم اني لم اومر بذلك ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فاني اقوم وانام واصوم وافطر واكل اللحم والدسم وآتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الآية وبين ما قبلها وذلك لانه تعالى مدح النصارى بان منهم قسيسين ورهبانا وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها فلما مدحهم اوهم ذلك المدح ترغيبا للمسلمين في مثل تلك الطريقة فذكر تعالى عقيبه تلك الآية ازالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين انهم ليسوا مأمورين بتلك الطريقة فان قيل ما الحكمة في هذا النهي فان من المعلوم ان حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب فاذا توسع الانسان في اللذات والطيبات اشتد ميله اليها وعظمت رغبته فيها وكلما كان ذلك التنعم اكثر وادوم كان ذلك الميل اقوى واعظم وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها وذلك يمنعه من الاستغراق في معرفة الله وفي طاعته ويمنعه عن طلب سعادة الآخرة واما اذا اعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الاعراض اتم وادوم كان ذلك الميل اضعف والرغبة اقل وحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله والاستغراق في خدمته واذا كان الامر كذلك فما الحكمة في نهي الله تعالى عن الرهبانية الجواب من وجوه الاول ان الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ واذا وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل ولا شك ان اكمل السعادات واعظم القربات انما هو معرفة الله تعالى واذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيناه لا جرم وقع النهي عنه والثاني وهو ان حاصل ما ذكرتم ان اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة اما النفوس المستعلية الكاملة فانها لا يكون استكمالها في الاحوال الحسية مانعا لها من الاستكمال بالسعادات العقلية فانا نشاهد ان النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر وقد يكون قوية بحيث لا يكون اشتغالها ببعض المهمات مانعا لها من الاشتغال بمهم آخر فكلما كانت النفس اقوى كانت هذه الحالة اكمل واذا كان كذلك كانت الرهبانية

في بيان نهي الرهبانية في الملة الاسلامية

الخالصة دليلا على نوع من الضعف والقصور وانما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في البابين والثالث وهو
من استوفى اللذات الحسية وكان غرضه منها الاستعانة على استيفاء اللذات العقلية فان رياضته ومجاهدته اتم
من رياضة من اعرض عن اللذات الحسية لان صرف حصة النفس الى جانب الطاعة اشق واشد من الاعراض عن
حصة النفس بالكلية فكان الكمال في هذا اتم والرابع وهو ان الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع
الحرث والنسل واما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والطاعة فانه يفيد عمارة الدنيا والآخرة فكانت
هذه الحالة اكمل فهذا تمام الكلام في هذا القول **المسئلة الثانية** في تفسير هذه الآية ما ذكره القفال وهو انه تعالى
قال في اول السورة اوفوا بالعقود فبين انه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل وكانت العرب تحرم
من الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وقد حكى الله تعالى ذلك في هذه السورة
وفي سورة الانعام وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما فامر الله تعالى ان لا يحرموا ما احله الله ولا يحلوا ما حرمه الله
حتى يدخلوا تحت قوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود **المسئلة الثالثة** قوله لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم
يحتمل وجوها اولها لا تعتقدوا تحريم ما احل الله لكم وثانيها لا تظهروا باللسان تحريم ما احله الله لكم وثالثها
لا تجتنبوا عنها اجتنابا يشبه الاجتناب عن المحرمات فهذه الوجوه الثلثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل
ورابعها لا تحرموا على غيركم بالفتوى وخامسها لا تلتزموا تحريمها بنذر او يمين ونظير هذه الآية قوله تعالى يا ايها النبي لم
تحرم ما احل الله لك وسادسها ان لا يخلط المغصوب بالمملوك خلطا لا يمكنه التمييز وح يحرم الكل فذلك الخلط سبب
لتحريم ما كان حلالا له وكذلك القول فيما اذا خلط النجس بالطاهر فالآية محتملة لكل هذه الوجوه ولا يبعد حملها على الكل
المسئلة الرابعة قوله ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ، فيه وجوه الاول انه تعالى جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلما
فنهى عن الاعتداء ليدخل تحت النهي عن تحريمها والثاني انه لما اباح الطيبات حرم الاسراف فيها بقوله ولا تعتدوا
ونظيره قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا والثالث يعني لما احل لكم الطيبات فاكتفوا بهذه المحللات ولا تعتدوها
الى ما حرم عليكم **ثم قال تعالى** وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون ، وفيه مسائل
المسئلة الاولى وكلوا صيغة الامر وظاهرها للوجوب الا ان المراد ههنا الاباحة والتحليل واحتج اصحاب الشافعي به بان التطوع
لا يلزم بالشروع وقالوا ظاهر هذه الآية يقتضي اباحة الكل على الاطلاق فيتناول ما بعد المشروع في الصوم غايته
انه خص في بعض الصور الا ان العام حجة في غير محل التخصيص **المسئلة الثانية** قوله حلالا طيبا يحتمل ان يكون متعلقا
بالاكل وان يكون متعلقا بالمأكول فعلى الاول يكون التقدير كلوا حلالا طيبا وعلى الثاني كلوا من الرزق الذي يكون
حلالا طيبا اما على التقدير الاول فانه حجة المعتزلة على انه لا يكون الرزق الا حلالا وذلك لان الآية على هذا
التقدير دالة على الاذن في اكل كل ما رزق الله تعالى وانما يأذن الله في اكل الحلال فيلزم ان يكون كل ما كان
رزقا كان حلالا واما على التقدير الثاني فانه حجة لاصحابنا على ان الرزق قد يكون حراما لانه تعالى خصص
اذن الاكل بالرزق الذي يكون حلالا طيبا ولولا ان الرزق قد لا يكون حلالا والا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد
فائدة **المسئلة الثالثة** لم يقل تعالى كلوا ما رزقكم الله ولكن قال كلوا مما رزقكم الله وكلمة من للتبعيض
فكانه قال اقتصروا في الاكل على البعض واصرفوا البقية الى الصدقات والخيرات ولانه ارشاد الى ترك
الاسراف كما قال ولا تسرفوا **المسئلة الرابعة** كلوا مما رزقكم الله يدل على انه تعالى قد تكفل برزق كل احد فانه
لو لم يتكفل برزقه لما قال كلوا مما رزقكم الله فاذا تكفل برزقه وجب ان لا يبالغ في الطلب وان يعول
على وعد الله واحسانه فانه اكرم من ان يخلف الوعد ولذلك قال عليه السلام الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب
اما قوله واتقوا الله فهو تاكيد للتوصية بما امر به وزاد تاكيدا بقوله الذي انتم به مؤمنون لان الايمان
به يوجب التقوى في الانتهاء الى ما امر به وعما نهى عنه **النوع الثاني من الاحكام** المذكورة في هذا الموضع
قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ، قد ذكرنا انه تعالى بين في هذا الموضع انواعا من الشرائع والاحكام
بقي ان يقال اي مناسبة بين هذا الحكم وما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه فنقول قد ذكرنا ان سبب نزول
هذه الآية الاولى ان قوما من الصحابة حرموا على انفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا
على ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا يا رسول الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان الكلام
في ان اليمين اللغو ما هو قد سبق على الاستقصاء تفسيره في سورة البقرة في تفسير قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا وجه للاعادة **ثم قال تعالى** ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم عقدتم بتشديد القاف بغير الف وقرأ حمزة والكسائي
وابو بكر عن عاصم عقدتم بتخفيف القاف وقرأ ابن عامر عاقدتم بالالف والتخفيف قال الواحدي يقال عقد فلان
اليمين والعهد والحبل عقدا اذا وكده واحكمه ومثل ذلك ايضا عقد بالتشديد اذا وكد ومثله ايضا عاقد
بالالف اذا عرفت هذا فنقول اما من قرأ بالتخفيف فانه صالح للقليل والكثير يقال عقد زيد يمينه وعقدوا
ايمانهم واما من قرأ بالتشديد فاعلم ان ابا عبيدة زيف هذه القراءة وقال التشديد للتكرير مرة بعد مرة
فالقراءة بالتشديد يوجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لانها لم يتكرر واجاب الواحدي من وجهين
الاول ان بعضهم قال عقد بالتخفيف والتشديد واحد معنى الثاني هب انها تفيد التكرير كما في قوله وغلقت
الابواب الا ان هذا التكرير يحصل بان يعقدها بقلبه ولسانه ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير
اما لو عقد اليمين باحدهما دون الآخر لم يكن تعقيدا واما من قرأ بالالف فانه من المفاعلة التي تختص بالواحد
مثل عافاه الله وطارقت النعل وعاقبت اللص فتكون هذه القراءة كقراءة من خفف **المسئلة الثانية** ما مع
الفعل بمنزلة المصدر والتقدير ولكن يؤاخذكم بعقدكم او بتعقيدكم **المسئلة الثالثة** في الآية محذوف
والتقدير ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اذا حنثتم فحذف وقت المؤاخذة لانه كان معلوما عندهم
او بنكث ما عقدتم فحذف المضاف اما كيفية استدلال الشافعي بهذه الآية على ان اليمين الغموس

توجب الكفارة فقد ذكرناها في سورة البقرة **ثم قال تعالى** فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او
كسوتهم او تحرير رقبة **اعلم** ان الآية دالة على ان الواجب في كفارة اليمين احد الامور الثلثة ولا يجوز تركها جميعا ومتى
اتى باي واحد من هذه الثلثة فانه يخرج عن العهدة فاذا اجتمعت هذه القيود الثلثة فذاك هو الواجب المخير ومن
الفقهاء من قال الواجب واحد لا بعينه وهذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان يقال الواجب عليه ان يدخل في الوجود
واحدا من هذه الثلثة لا بعينه وهذا محال في العقول لان الشيء الذي لا يكون معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته
وما كان كذلك فانه لا يرد به التكليف والثاني ان يقال الواجب عليه واحد معين في نفسه وفي علم الله تعالى الا انه مجهول
متعين عند الفاعل وذلك ايضا محال لان كون الشيء واجبا بعينه في علم الله تعالى هو انه لا يجوز تركه بحال واجمعت
الامة على انه يجوز له تركه بتقدير الاتيان بغيره والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي والاثبات وهو محال
وتمام الكلام فيه مذكور في اصول الفقه **المسئلة الثانية** قال الشافعي نصيب كل مسكين مد وهو ثلثا
من وهو قول ابن عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم وقال ابو حنيفة الواجب نصف
صاع من الحنطة وصاع من غير الحنطة حجة الشافعي انه تعالى لم يذكر في الاطعام الا قوله من اوسط ما تطعمون
اهليكم وهذا الوسط اما ان يكون المراد منه ما كان متوسطا في العرف او ما كان متوسطا في الشرع
فان كان المراد ما كان متوسطا في العرف فثلثا من من الحنطة اذا جعل دقيقا وجعل خبزا فانه يصير قريبا من المن
وذلك كاف في قوت اليوم الواحد ظاهرا وان كان المراد ما كان متوسطا في الشرع فلم نر في الشرع له مقدارا
الا في موضع واحد وهو ما روى في الخبر المفطر في نهار رمضان ان النبي صلى الله عليه وسلم امره باطعام ستين
مسكينا من غير ذكر مقدار فقال الرجل ما اجد فاتى النبي صلى الله عليه وسلم بفرق فيه خمسة عشر صاعا فقال له
النبي صلى الله عليه وسلم اطعم هذا وذلك يدل على تقدير اطعام المسكين بربع الصاع وهو مد ولا يلزم كفارة
الحلف لانها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة غير مقيدة باطعام الاهل فكان قدرها معتبرا بصدقة الفطر
وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمد وحجة ابي حنيفة انه تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والاوسط
هو الاعدل والذي ذكره الشافعي هو ادنى ما يكفي فاما الاعدل فيكون بادام وهكذا روى عن ابن عباس مد
معه ادامه والادام تبلغ قيمته قيمة مد آخر او يزيد في الاغلب اجاب الشافعي بان قوله من اوسط ما تطعمون
اهليكم يحتمل ان يكون المراد الوسط في المقدار فان الانسان ربما كان قليل الاكل جدا يكفيه الرغيف الواحد
وربما كان كثير الاكل فلا يكفيه المنوان الا ان المتوسط الغالب انه يكفيه من الخبز ما يقرب من المن ويحتمل
ان يكون المراد المتوسط في القيمة بحيث لا يكون غاليا كالسكر ولا يكون خسيس الثمن كالنخالة والذرة ،
والاوسط هو الحنطة والتمر والزبيب والخبز ويحتمل ان يكون المراد الاوسط في الطيب واللذاذة ولما كان
اللفظ محتملا لكل واحد من الامرين فنقول يجب حمل اللفظ على ما ذكرناه لوجهين الاول ان الادام غير واجب بالاجماع
فلم يبق الا حمل اللفظ على التوسط في قدر الطعام الثاني ان هذا القدر واجب بيقين والباقي مشكوك فيه
لان اللفظ لا دلالة فيه عليه فاوجبنا اليقين وطرحنا الشك **المسئلة الثالثة** قال الشافعي الواجب تمليك
الطعام وقال ابو حنيفة اذا غدى وعشى عشرة مساكين جاز حجة الشافعي ان الواجب في هذه الكفارة احد
الامور الثلثة اما الاطعام او الكسوة او الاعتاق ثم اجمعنا على ان الواجب في الكسوة التمليك فوجب ان يكون
الواجب في الطعام هو التمليك حجة ابي حنيفة ان الآية دلت على ان الواجب هو الاطعام والتغدية والتعشية يسمى
اطعاما بدليل قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا وقال من اوسط ما تطعمون اهليكم وطعام الاهل يكون
بالتمكين لا بالتمليك ويقال في العرف فلان يطعم الفقراء اذا كان يقدم الطعام اليهم ويمكنهم من اكله واذا ثبت
انه امر بالاطعام واذا ثبت ان هذا اطعام وجب ان يكون كافيا اجاب الشافعي بانا بينا ان الواجب اما المد او الازيد
والتغدية والتعشية قد يكون اقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة باليقين **المسئلة الرابعة** قال الشافعي لا يجزيه
الا اطعام عشرة مساكين وقال ابو حنيفة لو اطعم مسكينا واحدا عشر مرات جاز حجة الشافعي ان مدار هذا
الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه وما كان كذلك فانه يجب الجري فيه على مورد النص **المسئلة الخامسة** الكسوة
في اللغة معناها اللباس وهو كل ما يكتسى به فاما الذي يجزي في الكفارة فهو اقل ما يقع اسم الكسوة عليه ازار
او رداء او قميص او سراويل او مقنعة او عمامة ثوب واحد لكل مسكين وهو قول الحسن وابن عباس ومجاهد وهو
مذهب الشافعي **المسئلة السادسة** المراد بالرقبة الجملة وقيل الاصل في هذا المجاز وهو ان الاسير في العرب كان
يجمع يداه الى رقبته بحبل فاذا اطلق حل ذلك الحبل فسمى الاطلاق من الرقبة فك الرقبة ثم جرى ذلك على العتق
ومذهب اهل الظاهر ان جميع الرقبات مجزئة وقال الشافعي الرقبة المجزية في الكفارة كل رقبة سليمة من عيب
يمنع من العمل صغيرة او كبيرة ذكرا او انثى بعد ان تكون مؤمنة ولا يجزي اعتاق الكافرة في شيء من الكفارات
ولا اعتاق المكاتب ولا شري القريب وهذه المسائل قد ذكرناها في آية الظهار **المسئلة السابعة** للقائل ان يقول
اي فائدة لتقديم الاطعام على العتق مع ان العتق افضل لا محالة قلنا فيه وجوه احدها ان المقصود منه التنبيه
على ان الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لانها لو وجبت على الترتيب لوجبت البداية بالاغلظ وثانيها
قدم الاطعام لانه اسهل لكون الطعام اعم وجودا والمقصود منه التنبيه على انه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في
التكاليف وثالثها ان الاطعام افضل لان الحر الفقير قد لا يجد الطعام ولا يكون هناك من يعطيه الطعام
فيقع في الضر اما العبد فانه يجب على مولاه اطعامه وكسوته **ثم قال تعالى** فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الشافعي اذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم
عشرة مساكين لزمته الكفارة بالاطعام وان لم يكن عنده هذا القدر جاز له الصيام وعند ابي حنيفة يجوز له
الصيام اذا كان عنده من المال ما لا تجب فيه الزكوة فجعل من لا زكوة عليه عادما حجة الشافعي انه تعالى علق جواز
الصيام على عدم وجدان هذه الثلثة والمعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فعند وجدان هذه الثلثة

على التخيير فان عجز عنها جميعا فالواجب شيء آخر وهو الصوم وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** معنى الواجب المخير هو انه لا يجب عليه الاتيان بكل واحدة من هذه الثلثة صح

الفرق مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا وقد يحرك ، ص

وحيا انه لا يجوز الصوم تركا العمل بما عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوما وليلة لان ذلك كالامر المضطر اليه وقد
ا ينافى الشرع انه متى وقع التعارض فى حق النفس وحق الغير كان تقديم حق النفس واجبا فوجب ان تبقى الاية معمولا
بها فى غير هذه الصورة المسئلة الثانية قال الشافعى فى اصح قوليه انه يصوم ثلثة ايام ان شاء متتابعة وان شاء
متفرقة وقال ابو حنيفة يجب التتابع حجة الشافعى انه تعالى اوجب صيام ثلثة ايام والآتى بصوم ثلثة على التفرق
آت بصوم ثلثة ايام فوجب ان يخرج عن العهدة حجة ابى حنيفة ما روى فى قراءة ابى بن كعب وابن مسعود فصوم
ثلثة ايام متتابعات والجواب ان القراءة الشاذة مردودة لانها لو كانت قراءة لنقلت نقلا متواترا متتابعات خ
اذ لو جوزنا فى القرآن ان لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة فى القرآن وذلك باطل فعلمنا ان القراءة
الشاذة مردودة ولا تصلح ان تكون حجة وايضا نقل ان فى قراءة ابى بن كعب انه قرأ فعدة من ايام اخر متتابعات
مع ان التتابع هناك ما كان شرطا والجواب عنه ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال له على ايام من رمضان
افاقضيها متفرقات فقال عليه السلام ارايت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهم اما كان يجزيك
قال بلى قال فالله احق ان يعفو ويصفح قلنا فهذا الحديث وان ورد جوابا عن هذا السؤال فى صوم رمضان الا ان لفظه
عام وقيله عام فى جميع الصيامات وقد ثبت فى الاصول ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكان ذلك من اقوى
الدلائل على جواز التفريق ههنا ايضا المسئلة الثالثة من صام ستة ايام عن يمينين اجزاء سواء عين احدى الثلاثتين لاحدى
اليمينين او لا والدليل عليه انه تعالى اوجب صيام ثلثة ايام عليه وقد اتى بها فوجب ان يخرج عن العهدة ثم قال تعالى ذلك
كفارة ايمانكم اذا حلفتم قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من الطعام والكسوة وتحرير الرقبة اى ذلك المذكور كفارة ايمانكم
اذا حلفتم وحنثتم لان الكفارة لا تجب بمجرد الحلف الا انه حذف ذكر الحنث لكونه معلوما كما قال فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر اى فافطر احتج الشافعى بهذه الاية على ان التكفير قبل الحنث جائز قال الاية دلت على ان كل واحد من
الاشياء الثلاثة كفارة لليمين عند وجود الحلف فاذا اداها بعد الحلف وقبل الحنث فقد ادى الكفارة عن ذلك
اليمين فاذا كان كذلك فقد وجب ان يخرج عن العهدة وقوله اذا حلفتم فيه دقيقة وهى التنبيه على ان تقديم
الكفارة قبل اليمين لا يجوز واما بعد اليمين وقبل الحنث فانه يجوز ثم قال تعالى واحفظوا ايمانكم وفيه وجهان
الاول المراد منه قللوا الايمان ولا تكثروا منها كما قال كثير قليل الالايا حافظ ليمينه وان سبقت منه الالية برت
فدل قوله وان سبقت منه الالية على ان قوله حافظ ليمينه وصف منه له بانه لا يحلف الثانى واحفظوا ايمانكم
اذا حلفتم عن الحنث لئلا تحتاجوا الى التكفير واللفظ محتمل للوجهين الا ان على هذا التقدير يكون مخصوصا بقوله عليه
السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه ثم قال تعالى كذلك يبين
الله لكم آياته لعلكم تشكرون والمعنى ظاهر والكلام فى لفظ لعل تقدم مرارا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انما الخمر
والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون انما يريد الشيطان ان يوقع
بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون واطيعوا الله
واطيعوا الرسول واحذروا فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين اعلم ان هذا هو النوع الثالث من الاحكام
المذكورة فى هذا الموضع ووجه اتصالها بما قبلها انه تعالى قال فيما تقدم لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم الى قوله كلوا مما
رزقكم الله حلالا طيبا ثم كان من جملة الامور المستطابة للجمهور الخمر والميسر لا جرم انه تعالى بين انهما غير داخلين
فى المحللات بل فى المحرمات واعلم انا ذكرنا فى سورة البقرة معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الانصاب والازلام
فى اول هذه السورة عند قوله وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام ولا بأس باعادة الاستقصاء فلهذا
بهذه المواضع وفى اشتقاق لفظ الخمر وجهان الاول سميت الخمر خمرا لانها خامرت العقل اى خالطته فسترته
والثانى قال ابن الاعرابى تركت فاختمرت اى تغير ريحها والميسر هو قمارهم فى الجزور والانصاب هى الحجر التى
نصبوها يعبدونها والازلام سهام مكتوب عليها خير وشر واعلم انه تعالى وصف هذه الاربعة باربعة اوصاف
الاول قوله رجس من عمل الشيطان والرجس فى اللغة كل ما استقذر يقال رجس الرجل رجسا اذا
عمل عملا قبيحا واصله من الرجس بفتح الراء وهو شدة الصوت يقال سحاب رجاس اذا كان شديد الصوت بالرعد
وكان الرجس هو العمل الذى يكون قوى الدرجة كامل الرتبة فى القبح الوصف الثانى قوله من عمل الشيطان
وهذا ايضا مكمل لكونه رجسا لان الشيطان نجس خبيث لانه كافر والكافر نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس
والخبيث لا يدعو الا الى الخبيث لقوله الخبيثات للخبيثين وايضا كل ما اضيف الى الشيطان فالمراد من تلك
الاضافة المبالغة فى كمال قبحه كما قال تعالى هذا من عمل الشيطان فوكزه موسى فقضى عليه الوصف الثالث
وصف هذه الاربعة بهذين الوصفين قال فاجتنبوه اى فكونوا جانبا منه والهاء عائد الى ماذا فيه وجهان
الاول انها عائدة الى الرجس والرجس واقع على الاربعة المذكورة فكان الامر بالاجتناب متناولا للكل الثانى
انها عائدة الى المضاف المحذوف كانه قيل انما شان الخمر والميسر وتعاطيهما او ما اشبه ذلك ولذلك قال رجس
من عمل الشيطان واعلم انه تعالى لما امر باجتناب هذه الاشياء ذكر فيها نوعين من المفسدة فالاول يتعلق
بالدنيا وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر واعلم انا نشرح وجه العداوة
والبغضاء اولا فى الخمر ثم فى الميسر اما الخمر فاعلم ان الظاهر فيمن يشرب الخمر انه يشربها مع جماعة ويكون
غرضه من ذلك الشرب ان يستأنس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم وكان غرضه من ذلك الاجتماع
تاكيد الالفة والمحبة الا ان ذلك ينقلب فى الاغلب الى الضد لان الخمر يزيل العقل واذا زال العقل استولت
الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين اولئك الاصحاب وتلك
المنازعة ربما ادت الى الضرب والقتل والمشافهة بالفحش وذلك يورث اشد العداوة والبغضاء
فالشيطان يسول ان الاجتماع على الشرب يوجب تاكد الالفة والمحبة وبالآخرة انقلب الامر وحصلت نهاية
العداوة والبغضاء واما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بارباب الاموال لان من صار

مغلوبا فى القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه على رجاء انه ربما صار غالبا فيه وقد يتفق ان لا يحصل ذلك الى ان لا يبقى له شىء
من المال والى ان يقامر على لحيته واهله وولده ولا شك انه بعد ذلك يبقى فقيرا مسكينا ويصير من اعدى الاعداء لاولئك
الذين كانوا غالبين عليه فظهر من هذا الوجه ان الخمر والميسر سببان عظيمان فى اثارة العداوة والبغضاء بين الناس
ولا شك ان شدة العداوة والبغضاء تفضى الى احوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن وكل ذلك مضاد لمصالح
العالم فان قيل لم جمع الخمر والميسر مع الانصاب والازلام ثم افردهما فى هذه الاية قلنا لان هذه الاية خطاب مع المؤمنين
بدليل انه تعالى قال يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر وانما ضم الانصاب والازلام
الى الخمر والميسر تاكيدا لقبح الخمر والميسر واظهارا لان هذه الاربعة متقاربة فى القبح والمفسدة فلما كان المقصود من الاية
النهى عن الخمر والميسر لا جرم افردهما فى آخر الاية بالذكر اما النوع الثانى من المفاسد الموجودة فى الخمر والميسر المفاسد
المتعلقة بالدين وهو قوله ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فنقول اما ان شرب الخمر يمنع من ذكر الله فظاهر
لان شرب الخمر يورث الطرب واللذة الجسمانية والنفس اذا استغرقت فى اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله تعالى
واما عن الصلوة فكذلك لانه ان كان غالبا صار استغراقه فى لذة الغلبة مانعا من ان يخطر بباله شىء سواه
وان كان مغلوبا صار شدة اهتمامه بان يحتال بحيلة يصير بها غالبا مانعا من ان يخطر بباله شىء سواه ولا شك
ان هذه الحالة مما يصدك عن ذكر وعن الصلوة فان قيل الاية صريحة فى ان علة تحريم الخمر هى هذه المعانى
ثم ان هذه المعانى كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع ان تحريم الخمر ما كان حاصلا وهذا يقدح فى صحة هذا التعليل
قلنا هذا هو احد الدلائل على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح فى كونها علة والله اعلم ولما بين تعالى
اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة فى الدين قال تعالى فهل انتم منتهون روى انه لما نزلت
يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قال عمر بن الخطاب اللهم بين لنا فى الخمر بيانا شافيا فلما نزلت
هذه الاية قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه انتهينا يا رب واعلم ان هذا وان كان استفهاما فى الظاهر الا ان المراد منه
هو النهى فى الحقيقة وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى ذم هذه الافعال واظهر قبحها للمخاطب فلما استفهم بعد ذلك
عن تركها لم يقدر المخاطب الا على الاقرار بالترك فكانه قيل له اتفعله بعد ما ظهر من قبحه ما قد ظهر فصار قوله
فهل انتم منتهون جاريا مجرى تنصيص الله على وجوب الانتهاء مقرونا باقرار المكلف بوجوب الانتهاء واعلم ان هذه
الاية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه احدها تصدير الجملة بانما وذلك لان كلمة انما للحصر فكانه تعالى قال
لا رجس ولا شىء من عمل الشيطان الا هذه الاربعة وثانيها انه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الاوثان ومنه قوله
عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وثالثها انه تعالى امر بالاجتناب وظاهر الامر للوجوب ورابعها انه تعالى قال
لعلكم تفلحون جعل الاجتناب من الفلاح واذا كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة وخامسها انه شرح انواع
المفاسد المتعلقة بها فى الدين والدنيا وهى وقوع التعادى والتباغض بين الخلق وحصول الاعراض عن ذكر الله
وعن الصلوة وسادسها قوله فهل انتم منتهون وهو من ابلغ ما ينهى به كانه قيل قد تلى عليكم ما فيها من انواع المفاسد
والقبائح فهل انتم مع هذه الصوارف منتهون ام انتم على ما كنتم عليه حين لم توعظوا بهذه المواعظ وسابعها
انه تعالى قال بعد ذلك واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا والظاهر ان المراد واطيعوا الله واطيعوا الرسول
فيما تقدم ذكره من امرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر وقوله واحذروا اى احذروا عن مخالفتهما فى هذا التكليف
وثامنها قوله فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد فى حق من خالف
فى هذا التكليف واعرض فيه عن حكم الله وبيانه يعنى ان توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن
عهدة التبليغ والاعذار والانذار فاما ما وراء ذلك من عقاب من خالف فى هذا التكليف واعرض عنه فذلك
الى الله تعالى ولا شك انه تهديد شديد فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلا قاهرا وبرهانا باهرا فى تحريم
الخمر واعلم ان من انصف وترك الاعتساف علم ان هذه الاية نص صريح فى ان كل مسكر حرام وذلك لانه تعالى
لما ذكر قوله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن
الصلوة قال بعده فهل انتم منتهون فرتب النهى عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد ومن المعلوم
فى بداية العقول ان تلك المفاسد انما تولدت من كونها مؤثرة فى السكر وهذا يفيد القطع بان علة قوله فهل انتم
منتهون هى كون الخمر مؤثرة فى الاسكار واذا ثبت هذا وجب القطع بان كل مسكر حرام ومن احاط عقله بهذا التقرير
وبقى مصرا على قوله فليس لعناده علاج قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا
وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وفى الاية مسائل المسئلة الاولى
روى انه لما نزلت آية التحريم للخمر قالت الصحابة ان اخواننا قد شربوا الخمر يوم احد ثم قتلوا فكيف حالهم فنزلت هذه
الاية والمعنى لا اثم عليهم فى ذلك لانهم شربوها حال ما كانت محللة وهذه الاية مشابهة لقوله تعالى فى نسخ القبلة
من بيت المقدس الى الكعبة وما كان الله ليضيع ايمانكم اى انكم حين استقبلتم بيت المقدس فقد استقبلتموه بامرى
فلا اضيع ذلك كما قال فاستجاب لهم ربهم انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض المسئلة الثانية
الطعام فى الاغلب من اللغة خلاف الشراب فكذلك يجب ان يكون الطعم خلاف الشرب الا ان اسم الطعام قد يقع
على المشروب كما قال ومن لم يطعمه فانه منى وعلى هذا يجوز ان يكون قوله جناح فيما طعموا اى شربوا الخمر ويجوز ان يكون
معنى الطعم راجعا الى التلذذ بما يؤكل ويشرب وقد تقول العرب تطعم اى ذق حتى تشتهى واذا كان معنى الكلمة راجعا
الى الذوق صلح للمأكول والمشروب معا المسئلة الثالثة زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين فى الخمر انها محرمة عند
ما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلوة بين فى هذه الاية انه لا جناح على
من طعمها اذا لم يحصل معه شىء من تلك المفاسد بل حصل معه انواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان
الى الخلق قالوا ولا يمكن حمله على احوال من شرب الخمر قبل نزول اية التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح
على الذين طعموا كما ذكر مثل ذلك فى اية تحويل القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال

وقولهم تطعم تطعم اى ذق حتى تشتهى وتاكل ص

لعله اما كو...

مغلوبا

ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا ولا شك ان هذا للمستقبل لا للماضي واعلم ان هذا القول
مردود بالاجماع وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل لا للماضي فجوابه ما روى ابو بكر الاصم انه لما نزل تحريم الخمر قال ابو بكر الصديق
رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا القمار وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون
ان الله حرم الخمر وهم يطعمونها فانزل الله تعالى هذه الاية وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول
هذه الاية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص والله اعلم **المسئلة الرابعة** انه تعالى شرط في نفي الجناح حصول
التقوى والايمان مرتين وفي المرة الثالثة حصول التقوى والاحسان واختلفوا في تفسير هذه المراتب الثلاث على وجوه
الاول قال الاكثرون الاول عمل الاتقاء والثاني دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث اتقاء ظلم العباد مع ضم الاحسان اليه
القول الثاني ان الاول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الاية والثاني اتقاء الخمر والميسر وما في هذه الاية والثالث
اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الاية وهذا قول الاصم القول الثالث اتقوا الكفر ثم الكبائر ثم الصغائر القول
الرابع ما ذكره القفال قال التقوى الاولى عبارة عن الاتقاء من القدح في صحة النسخ وذلك لان اليهود يقولون
النسخ يدل على البداء فاوجب على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة ان يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة
والتقوى الثانية الاتيان بالعمل المطابق لهذه الاية وهي الاحتراز عن شرب الخمر والتقوى الثالثة عبارة عن المداومة
على التقوى المذكورة في الاولى والثانية ثم يضم الى هذا التقوى الاحسان الى الخلق والقول الخامس ان المقصود من هذا
التكرير التاكيد والمبالغة في الحث على الايمان والتقوى فان قيل لم شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط
الايمان والتقوى مع ان من المعلوم ان من لم يؤمن ولم يتق ثم تناول شيئا من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول
بل عليه جناح في ترك الايمان وفي ترك التقوى الا ان ذلك لا يتعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز
قلنا ليس هذا للاشتراط بل لبيان ان اولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الاية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدا لاحوالهم
في الايمان والتقوى والاحسان ومثاله ان يقال هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر مباح فتقول ليس على احد
جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا تريد ان زيدا تقي مؤمن محسن فانه غير مؤاخذ بما فعل ثم قال تعالى والله
يحب المحسنين والمعنى انه تعالى لما جعل الاحسان شرطا في نفي الجناح بين ان تاثير الاحسان ليس في نفي الجناح فقط بل وفي
ان الله يحبه ولا شك ان هذه الدرجة اشرف الدرجات واعلى المقامات وقد تقدم تفسير محبة الله لعباده **قوله تعالى**
يا ايها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم **اعلم** ان هذا نوع آخر من الاحكام ووجه النظم
انه تعالى لما قال لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك فكذلك استثنى هذا النوع من
الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات وههنا مسائل **المسئلة الاولى** اللام في قوله ليبلونكم الله لام القسم
لان اللام والنون قد تكونان جوابا للقسم فاذا ترك القسم جيء بهما دليلا على القسم **المسئلة الثانية** الواو في ليبلونكم
مفتوحة لالتقاء الساكنين **المسئلة الثالثة** ليبلونكم اي ليختبرن طاعتكم عن معصيتكم اي ليعاملنكم معاملة
المختبر **المسئلة الرابعة** قال مقاتل بن حيان ابتلاهم الله بالصيد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت الوحش والطير
تغشاهم في رحالهم فيقدرون على الاخذ بالايدي وصيدها بالرماح فما راوا مثل ذلك قط فنهاهم الله تعالى
عنها ابتلاء وقال الواحدي الذي تناله الايدي من الصيد الفراخ والبيض وصغار الوحش والذي تناله
الرماح الكبار وقال بعضهم هذا غير جائز لان الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع **المسئلة الخامسة**
معنى التقليل والتصغير في قوله بشيء من الصيد لان يعلم انه ليس بفتنة من الفتن العظام التي يكون التكليف
فيها صعبا شاقا كالابتلاء ببذل الارواح والاموال وانما هو ابتلاء سهل فان الله تعالى امتحن امة محمد
صلى الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن بني اسرائيل بصيد البحر وهو صيد السمك **المسئلة السادسة**
من في قوله من الصيد للتبعيض من وجهين احدهما ان المراد صيد البر دون صيد البحر والثاني صيد الاحرام
دون صيد الاحلال وقال الزجاج يحتمل ان يكون للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان **المسئلة السابعة**
اراد بالصيد المفعول بدليل قوله تناله ايديكم ورماحكم والصيد اذا كان بمعنى المصدر يكون حدثا وانما يوصف
بنيل اليد والرماح ما كان عينا ثم **قال تعالى** ليعلم الله من يخافه بالغيب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ان هذا مجاز
لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل يعاملكم معاملة من يطلب ان يعلم وقيل ليظهر المعلوم
وهو خوف الخائف وقيل هذا بحذف المضاف والتقدير ليعلم اولياء الله من يخافه بالغيب **المسئلة الثانية**
قوله بالغيب فيه وجهان الاول من يخافه حال ايمانه بالغيب كما ذكر ذلك في اول كتابه يؤمنون بالغيب الثاني
من يخافه بالغيب اي يخافه باخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور احد او غيبته كما في حق المنافقين
الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم **المسئلة الثالثة** الباء في قوله
بالغيب في محل النصب بالحال والمعنى من يخافه حال كونه غائبا عن رؤيته ومثل هذا قوله من خشي الرحمن بالغيب
ويخشون ربهم بالغيب واما معنى الغيب فقد ذكرناه في قوله الذين يؤمنون بالغيب ثم **قال تعالى** فمن اعتدى
بعد ذلك فله عذاب اليم والمعنى عذاب الآخرة او التعزير في الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب هو
ان يضرب ظهره وبطنه ضربا وجيعا وينزع ثيابه قال القفال وهذا جائز لان اسم العذاب قد يقع على
الضرب كما سمي جلد الزانيين عذابا فقال وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقال فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب وقال حكاية سليمان في الهدهد لاعذبنه عذابا شديدا **قوله تعالى** يا ايها الذين
آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في المراد بالصيد قولان الاول انه الذي توحش
سواء كان ماكولا او لم يكن فعلى هذا المحرم اذا قتل سبعا لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجاوز به قيمة شاة وهو قول ابي حنيفة
وقال زفر يجب قيمته بالغا ما بلغ والقول الثاني ان الصيد هو ما يؤكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان البتة
في قتل السبع وهو قول الشافعي وسلم ابو حنيفة انه لا يجب الضمان في قتل الفواسق الخمسة وفي قتل الذئب
حجة الشافعي القرآن والخبر اما القرآن فهو ان الذي يحرم اكله ليس بصيد فوجب ان لا يضمن انما قلنا انه

ليس بصيد لان الصيد ما يحل اكله لقوله تعالى بعد هذه الاية احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وحرم عليكم صيد البر ما دمتم
حرما فهذا يقتضي حل صيد البحر بالكلية وحل صيد البر خارج وقت الاحرام فثبت ان الصيد ما يحل اكله والسبع لا يحل اكله
فوجب ان لا يكون صيدا واذا ثبت انه ليس بصيد وجب ان لا يكون مضمونا لان الاصل عدم الضمان وترك هذا الاصل في ضمان الصيد
بحكم هذه الاية ففيما ليس بصيد يبقى على وفق الاصل واما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام خمس فواسق يقتلن في
الحل والحرم الغراب والحدأة والحية والعقرب والكلب العقور وفي رواية اخرى السبع الضاري والاستدلال
به من وجهين احدهما ان قوله والسبع الضاري نص في المسئلة وثانيها انه عليه السلام وصفها بكونها فواسق ثم حكم بحل
قتلها والحكم اذا ذكر عقيب الوصف المناسب يشعر بكون الحكم معللا بذلك الوصف وهذا يدل على ان كونها فواسق علة لحل قتلها
ولا معنى لكونها فواسق الا كونها موذية وصفة الايذاء في السباع اقوى فوجب جواز قتلها وثالثها ان الشارع خصص
باباحة القتل وانما خصها بهذا الحكم لاختصاصها بمزيد الايذاء وصفة الايذاء في السباع اتم فوجب القول
بجواز قتلها واذا ثبت جواز قتلها وجب ان لا تكون مضمونة لما بيناه في الدليل الاول حجة ابي حنيفة ان السبع
صيد فيدخل تحت قوله لا تقتلوا الصيد وانما قلنا انه صيد لقول الشاعر ليث تردى زبية
فاصطيدا، ولقول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه صيد الملوك ارانب وثعالب، واذا ركبت فصيدي الابطال
والجواب قد بينا بدلالة الاية ان ما يحرم اكله ليس بصيد وذلك لا يعارضه شعر مجهول واما بيت علي رضي الله عنه
فغير وارد لان عندنا الثعلب حلال **المسئلة الثانية** حرم جمع حرام وفيه ثلاثة اقوال قيل حرم اي محرمون
بالحج والعمرة وقيل قد دخلتم الحرم وقيل هما مرادان بالاية وهل يدخل فيه المحرم بالعمرة فيه خلاف **المسئلة الثالثة**
قوله لا تقتلوا يفيد المنع من القتل ابتداء والمنع منه تسببا فليس له ان يتعرض للصيد ما دام محرما لا بالسلاح ولا
بالجوارح من الكلاب والطيور سواء كان الصيد صيد الحل او صيد الحرم واما الحلال فله ان يصيد في الحل وليس
له ان يصيد في الحرم واذا قلنا وانتم حرم يتناول الامرين اعني من كان محرما ومن كان داخلا في الحرم فكانت الاية دالة
على كل هذه الاحكام ثم **قال تعالى** ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرأ عاصم وحمزة والكسائي فجزاء بالتنوين مثل بالرفع والمعنى فعليه جزاء مماثل للمقتول من الصيد فمثل مرفوع لانه
صفة لقوله فجزاء قال الواحدي ولا ينبغي اضافة جزاء الى المثل الا ترى انه ليس عليه جزاء مثل ما قتل في الحقيقة
انما عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل المقتول الذي لم يقتله وقوله من النعم يجوز ان يكون صفة للنكرة التي هي
جزاء والمعنى فجزاء من النعم مثل لما قتل واما سائر القراء فهم قرؤا فجزاء مثل على اضافة الجزاء الى المثل فقالوا
انه وان كان الواجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله فانهم يقولون انا اكرم مثلك يريدون انا اكرمك ونظيره قوله
ليس كمثله شيء والتقدير ليس كهو شيء وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله
في الظلمات ليس بخارج منها والتقدير كمن هو في الظلمات وفيه وجه آخر وهو ان يكون المعنى فجزاء من مثل ما قتل
من النعم كقولك خاتم فضة اي خاتم من فضة **المسئلة الثانية** قال سعيد بن جبير المحرم اذا قتل الصيد خطأ
لا يلزمه شيء وهو قول داود وقال جمهور الفقهاء يلزمه الضمان سواء قتل عمدا او خطأ فحجة داود ان قوله تعالى ومن
قتله منكم متعمدا مذكور في معرض الشرط وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط فوجب ان لا يلزم الجزاء عند
فقدان العمدية قال والذي يؤكد هذا انه تعالى قال في آخر الاية ومن عاد فينتقم الله منه والانتقام انما يكون في العمد
دون الخطأ وقوله ومن عاد المراد ومن عاد الى ما تقدم ذكره وهذا يقتضي ان الذي تقدم ذكره من القتل الموجب
للجزاء هو العمد لا الخطأ وقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ولما كان ذلك حراما بالاحرام صار فعله
محظورا في الاحرام ولا يسقط حكمه بالخطأ والجهل كما في حلق الرأس وكما في ضمان مال المسلم فانه لما ثبت الحرمة لحق
المالك لم يتبدل ذلك بكونه خطأ او عمدا فكذا ههنا وايضا يحتجون بقوله عليه السلام في الضبع كبش اذا قتله المحرم
وقول الصحابة في الظبي شاة وليس فيه ذكر العمد اجاب داود بان نص القرآن خير من خبر الواحد وقول الصحابي
والقياس **المسئلة الثالثة** ظاهر الاية يدل على انه يجب ان يكون جزاء الصيد مثل المقتول الا انهم اختلفوا في المثل
فقال الشافعي ومحمد بن الحسن الصيد ضربان منه ما له مثل ومنه ما لا مثل له فما له مثل يضمن بمثله من النعم
وما لا مثل له يضمن بالقيمة وقال ابو حنيفة وابو يوسف المثل الواجب هو القيمة حجة الشافعي القرآن والخبر
والاجماع والقياس اما القرآن فقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاستدلال به من وجوه
اربعة احدها ان جماعة من القراء قرؤا فجزاء بالتنوين ومعناه فجزاء من النعم مماثل لما قتل فمن قال انه مثله في القيمة
فقد خالف النص وثانيها ان قوما آخرين قرؤا فجزاء مثل ما قتل بالاضافة والتقدير فجزاء ما قتل من النعم
اي فجزاء ما قتل يجب ان يكون من النعم فمن لم يوجبه فقد خالف النص وثالثها قراءة ابن مسعود فجزاؤه مثل ما قتل
من النعم وذلك صريح فيما قلناه ورابعها ان قوله يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة صريح في ان ذلك الجزاء
الذي يحكم به ذوا عدل منهم يجب ان يكون هديا بالغ الكعبة فان قيل انه يشتري بتلك القيمة هذا الهدي قلنا النص
صريح في ان ذلك الشيء الذي يحكم به ذوا عدل يجب ان يكون هديا وانتم تقولون الواجب بقتله القيمة ثم انه يكون بالخيار
ان شاء اشترى بها هديا يهدى الى الكعبة وان شاء لم يفعل فكان ذلك على خلاف النص واما الخبر فما روى جابر بن
عبد الله انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع اصيد هو فقال نعم وفيه كبش اذا اخذه المحرم وهذا نص صريح
واما الاجماع فهو ان الشافعي قال قد تظاهرت الروايات عن عمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس
وابن عمر في بلدان مختلفة وازمان شتى انهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم فحكموا في النعامة ببدنة وفي حمار
الوحش ببقرة وفي الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الظبي بشاة وفي الارنب بجدي وفي رواية بعناق وفي الضب
بسخلة وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على انهم نظروا الى اقرب الاشياء شبها بالصيد من النعم لا بالقيمة ولو حكموا
بالقيمة لاختلفت باختلاف الاسعار والظبي هو الغزال الكبير الذكر والغزال هو الانثى واليربوع هو الفارة الكبيرة
تكون في الصحراء والجفرة انثى اولاد المعز اذا انفصلت عن امها والذكر جفر والعناق الانثى من اولاد المعز اذا قويت

اصل البيت كما في لسان العرب قوله فكان والامر الذي قد كيدا كاللذ تزبى زبية فاصطيدا [illegible]

نص القرآن

قبل تمام الحول واما القياس فهو ان المقصود من الضمان جزاء الهلاك ولا شك ان المماثلة كلما كانت اتم كان الجزاء اتم فكان الايجاب اولى حجة ابي حنيفة لا نزاع ان الصيد المقتول اذا لم يكن له مثل فانه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل من قوله فجزاء مثل ما قتل من النعم هو القيمة في مثل هذه الصورة فوجب ان يكون في سائر الصور كذلك لان اللفظ الواحد لا يجوز حمله الا على المعنى الواحد والجواب ان حقيقة المماثلة امر معلوم والشارع اوجب رعاية المماثلة فيجب رعايتها باقصى الامكان فان امكنت رعايتها في الصورة وجب ذلك وان لم تمكن رعايتها الا بالقيمة وجب الاكتفاء بها للضرورة المسئلة الرابعة جماعة محرمون قتلوا صيدا قال الشافعي لا يجب عليهم الا جزاء واحد وهو قول احمد واسحق وقال ابو حنيفة ومالك والثوري يجب على كل واحد منهم جزاء واحد حجة الشافعي ان الآية دلت على وجوب المثل ومثل الواحد واحد وتاكد هذا بما روي ان عمر رضي الله عنه قال بمثل قولنا حجة ابي حنيفة ان كل واحد منهم قاتل فوجب ان يجب على كل واحد منهم جزاء كامل بيان الاول ان الجماعة لو حلف كل واحد منهم ان لا يقتل صيدا فقتلوا صيدا واحدا لزم لكل واحد منهم كفارة وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحدا واذا ثبت ان كل واحد منهم قاتل وجب ان يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فقوله من قتله منكم متعمدا صيغة عموم فيتناول كل القاتلين اجاب الشافعي بان القتل شيء واحد فيمتنع حصوله بتمامه باكثر من فاعل واحد فاذا اجتمعوا حصل بمجموع افعالهم قتل واحد واذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلا في الحقيقة واذا ثبت ان كل واحد منهم ليس بقاتل لم يدخل تحت هذه الآية واما قتل الجماعة بالواحد فذاك ثبت على سبيل التعبد وكذلك القول في ايجاب الكفارات المتعددة والله اعلم المسئلة الخامسة قال الشافعي المحرم اذا دل غيره على صيد فقتله المدلول عليه لم يضمن الدال الجزاء وقال ابو حنيفة يضمن حجة الشافعي ان وجوب الجزاء متعلق بالقتل في هذه الآية والدلالة ليست بقتل فوجب ان لا يجب الضمان لانه بدل المتلف فلا يجب بالدلالة ككفارة القتل والدية وكالدلالة على مال المسلم حجة ابي حنيفة انه سئل عمر عن هذه المسئلة فشاور عبد الرحمن بن عوف فاجمعا على ان عليه الجزاء وعن ابن عباس انه اوجب الجزاء على الدال اجاب الشافعي بان نص القرآن خير من اثر بعض الصحابة المسئلة السادسة قال الشافعي ان جرح ظبيا فنقص من قيمته العشر فعليه عشر قيمة شاة وقال داود لا يضمن البتة فيما سوى القتل وقال المزني عليه شاة حجة داود ان الآية دالة على ان شرط وجوب الجزاء هو القتل فاذا لم يوجد القتل وجب ان لا يجب الجزاء البتة وجوابه ان المعلق على القتل وجوب مثل المقتول وعندنا ان هذا لا يجب عند عدم القتل فسقط قوله المسئلة السابعة اذا رمى من الحل والصيد في الحل فمر السهم في طائفة من الحرم قال الشافعي يحرم ويجب عليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا يحرم حجة الشافعي ان سبب الذبح مركب من اجزاء بعضها مباح وبعضها محرم وهو المرور في الحرم وما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال لا سيما في الذبح الذي الاصل فيه الحرمة وحجة ابي حنيفة ان قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم نهي له عن الاصطياد حال كونه محرما وحال كونه في الحرم فلما لم يوجد واحد من هذين الامرين وجب ان لا تحصل الحرمة المسئلة الثامنة الحلال اذا اصطاد صيدا فادخله الحرم لزمه الارسال فان ذبحه حرم ولزمه الجزاء وهذا قول ابي حنيفة وقال الشافعي يحل وليس عليه ضمان حجة الشافعي قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم حجة ابي حنيفة قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم نهى عن قتل الصيد حال كونه محرما وهذا يتناول الصيد الذي اصطادوه في الحل والذي اصطادوه في الحرم المسئلة التاسعة اذا قتل المحرم صيدا وادى جزاءه ثم قتل صيدا آخر لزمه جزاء آخر وقال داود لا يجب حجة الجمهور ان قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ظاهره يقتضي ان علته وجوب الجزاء هو القتل فوجب ان يتكرر الحكم عند تكرر العلة فان قيل اذا قال الرجل لنسائه من دخل منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة الدار مرتين لم يقع الا طلاق واحد قلنا الفرق ان القتل علة لوجوب الجزاء فيلزم تكرر الحكم عند تكرر العلة اما ههنا دخول الدار شرط لوقوع الطلاق فلم يلزم تكرر الحكم عند تكرر الشرط حجة داود قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة المسئلة العاشرة قال الشافعي اذا اصاب صيدا اعور او مكسور اليد والرجل فداه بمثله والصحيح احب الي وعلى هذا الكبير اولى من الصغير ويفدي الذكر بالذكر والانثى بالانثى والاولى ان لا يغير لان نص القرآن اوجب المثل والانثى وان كانت افضل من الذكر من حيث انها تلد فالذكر افضل من الانثى من حيث ان لحمها اطيب وصورته احسن ثم قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان منكم اي من اهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران الى اشبه الاشياء به من النعم فيحكمان به واحتج به من نصر قول ابي حنيفة في ايجاب القيمة فقال التقويم هو المحتاج الى النظر والاجتهاد فاما الخلقة والصورة فمشاهدة ولا يحتاج فيها الى الاجتهاد وجوابه ان وجوه المشابهة بين النعم والصيد مختلفة وكثيرة فلا بد من الاجتهاد في تمييز الاقوى من الاضعف والذي يدل على صحة ما ذكرنا انه قال ميمون بن مهران جاء اعرابي الى ابي بكر رضي الله عنه فقال اني قتلت من الصيد كذا وكذا فسئل ابو بكر عن ابي بن كعب فقال الاعرابي اتيتك اسئلك فانت تسئل غيرك فقال ابو بكر وما انكرت من ذلك قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت صاحبي فاذا اتفقنا على شيء امرناك به وعن قبيصة بن جابر انه حين كان محرما ضرب ظبيا فمات فسئل عمر بن الخطاب وكان الى جنبه عبد الرحمن بن عوف فقال عمر لعبد الرحمن ما ترى قال عليه شاة قال وانا ارى مثل ذلك فقال اذهب واهد شاة قال قبيصة فخرجت الى صاحبي وقلت ان امير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سال غيره قال ففاجاني عمر وعلاني بالدرة وقال اتقتل في الحرم وتسفه في الحكم قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن المسئلة الثانية قال الشافعي الذي له مثل ضربان فما حكمت فيه الصحابة بحكم لا يعدل عنه الى غيره لانهم شاهدوا التنزيل وحضروا التأويل وما لم تحكم فيه الصحابة يرجع فيه الى اجتهاد عدلين فينظران الى الاجناس الثلثة من الانعام فكل ما كان اقرب شبها به يوجبانه وقال مالك يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة وفيما لم يحكم به حجة الشافعي ان الآية دلت على انه يجب ان يحكم به ذوا عدل فاذا حكم به اثنان من الصحابة

فقد دخل تحت الآية ثم ذلك اولى لما ذكرنا انهم شاهدوا التنزيل وحضروا التأويل المسئلة الثالثة قال الشافعي يجوز ان يكون القاتل احد العدلين اذا كان اخطأ فيه وان تعمد لا يجوز لانه يفسق به وقال مالك لا يجوز كما في تقويم المتلفات حجة الشافعي انه تعالى اوجب ان يحكم به ذوا عدل واذا صدر عنه القتل خطأ كان عدلا فاذا حكم به هو وغيره فقد حكم به ذوا عدل وايضا روي ان بعض الصحابة اوطأ فرسه ظبيا فسأل عمر عنه فقال احكم فقال انت اعدل يا امير المؤمنين فاحكم فقال انما امرتك ان تحكم وما امرتك ان تزكيني فقال ارى فيه جديا جمع الماء والشجر فقال افعل ما ترى وعلى هذا التقدير قال اصحابنا يجوز ان يكونا قاتلين المسئلة الرابعة لو حكم عدلان بمثل وحكم عدلان آخران بمثل آخر ففيه وجهان احدهما يتخير والثاني يأخذ بالاغلظ المسئلة الخامسة قال بعض مثبتي القياس دلت الآية على ان العمل بالقياس والاجتهاد جائز لانه تعالى فوض تعيين المثل الى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لانه لا شك ان الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة منها الاجتهاد في القبلة ومنها العمل بشهادة الشاهدين ومنها العمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات وارش الجنايات ومنها العمل بتحكيم الحاكم في تعيين مثل الصيد المقتول كما في هذه الآية ومنها عمل العامي بالفتوى ومنها العمل بمقتضى الظن في مصالح الدنيا الا انا نقول ان ادعيتم ان تشبيه صورة شرعية بصورة شرعية في الحكم الشرعي هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل في بديهة العقل وان سلمتم المغايرة لم يلزم من كون الظن حجة في تلك الصور كونه حجة في مسئلة القياس الا اذا قستم هذه المسئلة على تلك المسائل وذلك يقتضي اثبات القياس بالقياس وهو باطل وايضا فالفرق ظاهر بين الناس لان في جميع الصور المذكورة الحكم انما يثبت في شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة واما الحكم الثابت بالقياس فانه شرع عام في حق جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على احكام الاشخاص الجزئية متعذر واما التنصيص على الاحكام الكلية والشرائع العامة الباقية الى آخر الدهر فغير متعذر فظهر الفرق ثم قال تعالى هديا بالغ الكعبة وفيه مسائل المسئلة الاولى في الآية وجهان الاول ان المعنى يحكمان به هديا يساق الى الكعبة فينحر هناك وهذا يؤكد قول من اوجب المثل من طريق الخلقة لانه تعالى لم يقل يحكمان به شيئا يشترى به شيء وانما قال يحكمان به هديا وهذا صريح في انهما يحكمان بالهدي لا غير الثاني ان يكون المعنى يحكمان به شيئا يشترى به ما يكون هديا وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ والحق هو الاول وقوله هديا نصب على الحال من الكناية في قوله به والتقدير يحكم بذلك المثل شاة او بقرة او بدنة فالضمير في قوله به عائد الى المثل والهدي حال منه وعند التفطن لهذين الاعتبارين فمن الذي يرتاب في ان الواجب هو المثل من طريق الخلقة المسئلة الثانية بالغ الكعبة صفة لقوله هديا لان اضافته غير حقيقية تقديره بالغا الكعبة لكن التنوين قد حذف استخفافا ومثله قوله عارض ممطرنا المسئلة الثالثة سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربعها والعرب تسمي كل بيت مرتفع مربع كعبة والكعبة انما اريد بها كل الحرم لان الذبح والنحر لا يقعان في الكعبة ولا عندها ملازقا لها ونظير هذه الآية قوله تعالى محلها الى البيت العتيق المسئلة الرابعة معنى بلوغه الكعبة ان يذبح بالحرم فان دفع مثل الصيد المقتول الى الفقراء حيا لم يجز بل يجب عليه ذبحه في الحرم واذا ذبحه في الحرم قال الشافعي يجب عليه ان يتصدق به في الحرم ايضا وقال ابو حنيفة له ان يتصدق به حيث شاء وسلم الشافعي انه له ان يصوم حيث شاء لانه لا منفعة فيه لمساكين الحرم حجة الشافعي ان نفس الذبح ايلام فلا يجوز ان يكون قربة بل القربة هي ايصال اللحم الى الفقراء فقوله هديا بالغ الكعبة يوجب ايصال تلك الهدية الى اهل الحرم والكعبة وحجة ابي حنيفة انه لما وصلت الى الكعبة فقد صار هديا بالغ الكعبة فوجب الخروج عن العهدة ثم قال تعالى او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن عامر او كفارة طعام على اضافة الكفارة الى الطعام والباقون او كفارة بالرفع والتنوين طعام بالرفع من غير تنوين اما وجه القراءة الاولى فهو انه تعالى لما خير المكلف بين ثلثة اشياء الهدي والصيام والطعام حسن الاضافة فكانه قيل كفارة طعام لا كفارة هدي ولا كفارة صيام فاستقامت الاضافة لكون الكفارة من هذه الاشياء واما وجه قراءة من قرأ او كفارة بالتنوين فهو انه عطف على قوله فجزاء وطعام مساكين عطف بيان لان الطعام هو الكفارة ولم يضف الكفارة الى الطعام لان الكفارة ليست للطعام وانما الكفارة لقتل الصيد المسئلة الثانية قال الشافعي ومالك وابو حنيفة كلمة او في هذه الآية للتخيير وقال احمد وزفر انها للترتيب حجة الاولين ان كلمة او في الاصل للتخيير والقول بانها للترتيب ترك للظاهر حجة الباقين ان كلمة او قد تجيء لا للتخيير كما في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فان المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الاحكام بحالة معينة فثبت ان هذا اللفظ يحتمل الترتيب فنقول الدليل دل على ان المراد هو الترتيب لان الواجب ههنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله ليذوق وبال امره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والتخيير ينافي التغليظ والجواب ان اخراج المثل ليس اغلظ عقوبة من اخراج الطعام فلا يكون التخيير يقدح في القدر الحاصل من العقوبة في ايجاب المثل المسئلة الثالثة قال الشافعي اذا قتل صيدا له مثل فهو مخير بين ثلثة اشياء ان شاء اخرج المثل وان شاء قوم المثل دراهم ويشتري بها طعاما ويتصدق به وان شاء صام واما الصيد الذي لا مثل له فهو مخير فيه بين الشيئين بين ان يقوم الصيد بالدراهم ويشتري بتلك الدراهم طعاما ويتصدق به وبين الصوم فعلم بما ذكرنا ان الصيد الذي له مثل انما يشترى الطعام بقيمة مثله وقال ابو حنيفة ومالك انما يشترى الطعام بقيمة الصيد حجة الشافعي ان المثل من النعم هو الجزاء والطعام بناء عليه فيعدل به الطعام بالطعام وايضا تقويم مثل الصيد ادخل في الضبط من تقويم نفس الصيد وحجة ابي حنيفة ان مثل المتلف انما يعتبر بالمتلف لا بغيره ما امكن والطعام انما وجب مثلا للتالف فوجب ان يقدر به المسئلة الرابعة اختلفوا في موضع التقويم فقال اكثر الفقهاء انما يقوم في المكان الذي قتل فيه الصيد وقال الشعبي يقوم بمكة بثمن مكة لانه يكفر بها المسئلة الخامسة قال الفراء العدل ما عادل الشيء من غير جنسه والعدل المثل تقول عندي عدل غلامك او شاتك اذا كان غلاما او شاة تعدل شاتك اما اذا اردت قيمته من غير جنسه

بصيت العين فقلت عدل قال ابو الهيثم العدل المثل والعدل القيمة فالعدل اسم حمل معدول بحمل آخر مستو به والعدل تقويمك الشئ بشئ من غير جنسه وقال الزجاج وابن الاعرابي العدل والعدل سواء وقوله صياما نصب على التمييز كما تقول عندي رطلان عسلا وملء بيت قتا والاصل فيه ادخال حرف من فيه فان لم يذكر نصب تقول عندي رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام القت الفصفصة ١٢ منه
المسئلة السادسة مذهب الشافعي انه يصوم لكل مد يوما وهو قول عطا ومذهب ابي حنيفة انه يصوم لكل نصف صاع يوما واصل في هذه المسئلة انهما توافقا على ان الصوم مقدر بطعام يوم الا ان طعام اليوم عند الشافعي مقدر بمد وعند ابي حنيفة مقدر بنصف الصاع على ما ذكرناه في كفارة اليمين المسئلة السابعة زعم جمهور الفقهاء ان الخيار في تعيين احد هذه الثلثة الى قاتل الصيد قال محمد بن الحسن الى الحكمين حجة الجمهور انه تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الثلثة على التخيير فوجب ان يكون قاتل الصيد مخيرا بين هذه الاشياء وحجة محمد انه تعالى جعل الخيار الى الحكمين فقال يحكم به ذوا عدل منكم هديا كذا وكذا وجوابنا ان تاويل الاية فجزاء مثل ما قتل من النعم او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما واما الذي يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل اما في القيمة او في الخلقة ثم قال تعالى ليذوق وبال امره وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الوبال في اللغة عبارة عما فيه من الثقل والمكروه يقال مرعى وبيل اذا كان فيه وخامة وماء وبيل اذا لم يستمرأ والطعام الوبيل الذي يثقل على المعدة فلا ينهضم وقال تعالى فاخذناه اخذا وبيلا اي ثقيلا المسئلة الثانية انما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه خيره بين ثلاثة اشياء اثنان منها يوجب تنقيص المال وهو ثقيل على الطبع وهما الجزاء بالمثل والاطعام والثالث يوجب ايلام البدن وهو الصوم وذلك ثقيل على الطبع ايضا والمعنى انه تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الاشياء التي كل واحد منها ثقيل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد في الحرم وفي حال الاحرام ثم قال تعالى عفى الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في الآية وجهان الاول عفى الله عما مضى في الجاهلية وعما سلف قبل التحريم في الاسلام الثاني وهو قول من لا يوجب الجزاء الا في المرة الاولى اما في المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء عليه ويقول انه اعظم من ان يكفره التصدق بالجزاء فعلى هذا المراد عفا الله عما سلف في المرة الاولى بسبب اداء الجزاء ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة تجزيه بل الله ينتقم منه وحجة هذا القول ان الفاء في قوله فينتقم الله منه للجزاء والجزاء هو الكافي فهذا يقتضي ان هذا الانتقام كاف في هذا الذنب وكونه كافيا يمنع من وجوب شئ آخر وذلك يقتضي ان لا يجب الجزاء عليه المسئلة الثانية قال سيبويه في قوله ومن عاد فينتقم الله منه وفي قوله ومن كفر فامتعه قليلا وفي قوله فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا اي في هذه الايات اضمار مقدر والتقدير ومن عاد فهو ينتقم الله منه ومن كفر فانا امتعه ومن يؤمن بربه فانه لا يخاف بخسا وبالجملة فلا بد من اضمار مبتدأ يصير ذلك الفعل خبرا عنه والدليل عليه ان الفعل بنفسه يصير خبرا فلا حاجة الى ادخال حرف الجزاء عليه فيصير ادخال حرف الفاء على الفعل لغوا اما اذا اضمرنا المبتدأ احتجنا الى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا تصير الفاء لغوا قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وفيه مسائل المسئلة الاولى المراد بالصيد المصيد وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة اجناس الحيتان وجميع انواعها حلال والضفادع وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوى هذين فقال ابو حنيفة انه حرام وقال ابن ابي ليلى والاكثرون انه حلال وتمسكوا فيه بعموم هذه الاية والمراد بالبحر جميع المياه والانهار المسئلة الثانية انه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف يقتضي المغايرة وذكروا فيه وجوها الاول وهو الاحسن ما ذكره ابو بكر الصديق رضي الله عنه ان الصيد ما صيد بالحيلة حال حيوته والطعام ما يؤخذ مما لفظه البحر او نضب عنه الماء من غير معالجة في اخذه هذا هو الاصح مما قيل في هذا الموضع والوجه الثاني ان صيد البحر هو الطري واما طعام البحر هو الذي جعل مملحا لانه لما صار عتيقا سقط اسم الصيد عنه وهو قول سعيد بن جبير وابن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لان الذي صار مالحا فقد كان طريا وصيدا في اول الامر فيلزم التكرار والثالث ان الاصطياد قد يكون للاكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الصدف لاجل اللؤلؤ واصطياد بعض الحيوانات البحرية لاجل عظامها واسنانها فقد حصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الاكل من طعام البحر المسئلة الثالثة قال الشافعي السمكة الطافية في البحر محللة وقال ابو حنيفة محرمة حجة الشافعي القران والخبر اما القران فانه يمكن اكله فيكون طعاما فوجب ان يدخل تحت قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه واما الخبر فقوله عليه السلام البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته المسئلة الرابعة قوله وللسيارة يعني احل صيد البحر للمقيم والمسافر فالطري للمقيم والمالح للمسافر المسئلة الخامسة في انتصاب قوله متاعا لكم وجهان الاول قال الزجاج انتصب لكونه مصدرا مؤكدا الا انه لما قيل احل لكم كان دليلا على انه متمتع به كما انه لما قيل حرمت عليكم امهاتكم كان دليلا على انه كتب عليهم ذلك فقال كتاب الله عليكم الثاني قال صاحب الكشاف انتصب لكونه مفعولا له اي احل لكم تمتعا ثم قال تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وفيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة قوله غير محلي الصيد وانتم حرم الى قوله واذا حللتم فاصطادوا وقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما المسئلة الثانية صيد البحر هو الذي لا يعيش الا في الماء اما الذي لا يعيش الا في البر والذي يمكنه ان يعيش في البر تارة وفي البحر اخرى فذاك كله صيد البر فعلى هذا السلحفاة والسرطان والضفدع وطير الماء كل ذلك من صيد البر ويجب على قاتله الجزاء المسئلة الثالثة اتفق المسلمون على ان المحرم يحرم عليه الصيد واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم وفيه اربعة اقوال الاول وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد ابن جبير وطاوس وذكره الثوري واسحق انه يحرم عليه بكل حال وعولوا فيه على قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وذلك لان صيد البر يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال وكل ذلك صيد البر وروى ابو داود في سننه عن حميد الطويل عن اسحق بن عبد الله بن الحرث عن ابيه قال كان الحرث خليفة عثمان رضي الله عنه على الطائف فصنع لعثمان طعاما ووضع فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش فبعث الى علي بن ابي طالب

نضب الماء غار في الارض وسفل ١٢ ص

فجاءه

فجاء الرسول فقال لو اله كل فقال علي اطعموه قوما حلالا فانا حرم ثم قال علي انشد الله من كان ههنا من اشجع اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى اليه رجل حمار وحش وهو محرم فابى ان ياكله قالوا نعم والقول الثاني ان لحم الصيد مباح للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له وهو قول الشافعي وحجته فيه ما روى ابو داود في سننه عن جابر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم والقول الثالث انه اذا صيد [illegible] بغير اعانة واشارة حل له وهو قول ابي حنيفة [illegible] والقول الرابع [illegible] والاعانة [illegible] واعلم ان هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القران بخبر الواحد والثاني في غاية الضعف ثم قال تعالى واتقوا الله الذي اليه تحشرون والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية قوله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد اعلم ان اتصال هذه الاية بما قبلها هو ان الله تعالى حرم في الاية المتقدمة الاصطياد على المحرم فبين ان الحرم كما انه سبب لامن الوحش والطير فكذلك هو سبب لامن الناس عن الآفات والمخافات وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر قيما بغير الف والباقون بالالف [illegible] مهمات الناس [illegible] في سورة النساء المسئلة الثانية جعل فيه [illegible] والثاني [illegible] بالامر والتعريف والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب اليه المسئلة الثالثة سميت الكعبة كعبة [illegible] يقال [illegible] وخرج كاعب وكعاب وكعب الانسان [illegible] عن الساق فالكعبة [illegible] سميت بهذا الاسم [illegible] المسئلة الرابعة [illegible] قياما للناس [illegible] وجوها الاول ان اهل مكة كانوا محتاجين الى حضور اهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة فان مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع وقلما يوجد فيها ما يحتاج اليه فالله تعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار اهل الدنيا راغبين في زيارتها فيسافرون اليها من كل فج عميق لاجل التجارة ويأتون بجميع المطالب والمشتهيات فصار ذلك سببا لاسباغ النعم على اهل مكة الثاني ان العرب كانوا يتقاتلون ويصدون الا في الحرم فكان اهل الحرم آمنين على انفسهم وعلى اموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه او ابنه في الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم الثالث ان اهل مكة صاروا بسبب الكعبة اهل الله وخاصته وسادة الخلق الى يوم القيمة وكل احد يتقرب اليهم ويعظمهم والرابع انه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة وجعل تلك المناسك تحط الخطيئات وترفع الدرجات وتكثر الكرامات واعلم انه لا يبعد حمل الاية على جميع هذه الوجوه وذلك لان قوام المعيشة اما بكثرة المنافع وهو الوجه الاول الذي ذكرناه واما بدفع المضار وهو الوجه الثاني واما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث واما بحصول الدين وهو الوجه الرابع فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الاقسام الاربعة وثبت ان قوام المعيشة ليس الا بهذه الاربعة ثبت ان الكعبة سبب لقوام الناس المسئلة الخامسة المراد بقوله قياما للناس اي لبعض الناس وهم العرب وانما حسن هذا المجاز لان اهل كل بلدة اذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فهم لا يريدون الا اهل بلدتهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم المسئلة السادسة اعلم ان الاية دالة على انه تعالى جعل اربعة اشياء اسبابا لقيام الناس ولقوامهم الاول الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا لقيام الناس واما الثاني فهو الشهر الحرام ومعنى كونه سببا للقيام هو ان العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الاشهر ويغير بعضهم على بعض فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا آمنين على انفسهم واموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من الاموال والاقوات ما يكفيهم طول السنة ولولا حرمة الشهر الحرام لتقاتلوا وهلكوا من الجوع والشدة وكان الشهر الحرام سبب لقيام معيشتهم في الدنيا فهو ايضا سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج واعلم انه تعالى اراد بالشهر الحرام الاشهر الحرم الاربعة الا انه عبر عنها بلفظ الواحد لانه ذهب به مذهب الجنس واما الثالث فهو الهدي فهو انما كان سببا لقيام الناس لان الهدي ما يهدى الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه الى الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقراء واما الرابع فهو القلائد والوجه في كونها قياما للناس ان من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له احد ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدي قد قلده او قلد نفسه من لحاء شجرة الحرم لم يتعرض له احد حتى ان الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدا ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة ولم يتعرض لصاحبه ايضا وكل ذلك انما كان لان الله اوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام فكل من قصده او تقرب اليه صار آمنا من جميع الآفات والمخافات فلما ذكر تعالى انه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة وهي الشهر الحرام والهدي والقلائد لان هذه الثلاثة انما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها الى البيت الحرام فكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت وغاية شرفه ثم قال تعالى ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض وان الله بكل شئ عليم والمعنى انه تعالى لما علم في الازل ان مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم انه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع المعيشة ولادى ذلك الى فنائهم وانقطاعهم بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه القى في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك سببا لحصول الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما حصل الامن في هذا المكان والزمان قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان وفي هذا المكان فاستقامت مصالح معاشهم ومن المعلوم ان مثل هذا التدبير لا يمكن الا اذا كان تعالى في الازل عالما بجميع المعلومات من الجزئيات والكليات حتى يعلم ان الشر غالب على طباعهم

واشجع قبيلة من غطفان ١٢ منه

ويغيرون نسخة

وان ذلك يفضي بهم الى الفناء وانقطاع النسل وانه لا يمكن دفع ذلك الا بهذا الطريق اللطيف وهو القاء تعظيم البيت الحرام في قلوبهم حتى يصير ذلك سببا لحصول الامان في بعض الامكنة والازمنة فح يستقيم امر معاشهم في ذلك المكان وفي ذلك الزمان وهذا بعينه الدليل الذي يتمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالما فانهم يقولون ان افعاله محكمة مطابقة للمصالح وكل من كان كذلك كان عالما ومن المعلوم ان القاء تعظيم الكعبة في قلوبهم لاجل ان يصير ذلك سببا لحصول الامن في بعض الامكنة والازمنة ليصير ذلك سببا لاقدارهم على تحصيل مصالح المعيشة فعل في غاية الاتقان والاحكام فيكون دليلا ظاهرا وبرهانا باهرا على ان صانع العالم عالم بجميع المعلومات فلا جرم قال ذلك لتعلموا اي ذلك التدبير اللطيف لاجل ان يتفكروا فيه فيعلموا انه تدبير لطيف وفعل متقن محكم فيعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ثم اذا عرفتم ذلك عرفتم ان علمه تعالى صفة قديمة ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك امتنع ان يكون مخصوصا بالبعض دون البعض فوجب كونه متعلقا بجميع المعلومات واذا كان كذلك كان تعالى عالما بجميع المعلومات فلذلك قال ان الله بكل شيء عليم فما احسن هذا الترتيب في هذا التقدير والحمد لله الذي هدينا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدينا الله والله اعلم قوله تعالى اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما ذكر انواع رحمته بعباده ذكر بعده انه شديد العقاب لان الايمان لا يتم الا بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على ان جانب الرحمة اغلب لانه تعالى ذكر فيما قبل انواع رحمته وكرمه ثم ذكر انه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من اوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وهذا تنبيه على دقيقة وهو ان ابتداء الخلق والايجاد كان لاجل الرحمة فالظاهر ان الانتهاء لا يكون الا على الرحمة ثم قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون اعلم انه تعالى لما قدم الترغيب والترهيب بقوله ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اتبعه بذكر التكليف فقال ما على الرسول الا البلاغ يعني انه كان مكلفا بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقي الامر من جانبكم وانا اعلم ما تبدون وما تكتمون فان خالفتم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان اطعتم فاعلموا ان الله غفور رحيم ثم قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب اعلم انه تعالى لما زجر عن المعصية ورغب في الطاعة بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ثم اتبعه بالتكليف بقوله ما على الرسول الا البلاغ ثم اتبعه بما يزيد في الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون اتبعه بنوع آخر في الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب وذلك لان الخبيث والطيب قسمان احدهما الذي يكون جسمانيا وهو ظاهر لكل احد والثاني الذي يكون روحانيا واخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية واطيب الطيبات الروحانية معرفة الله وطاعته وذلك لان الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذرا عند ارباب الطباع السليمة فكذلك الارواح الموصوفة بالجهل بالله والاعراض عن طاعة الله تصير مستقذرة عند الارواح الكاملة واما الارواح العارفة بالله المواظبة على خدمة الله فانها تصير مشرقة بانوار المعارف الالهية مبتهجة بالقرب من الارواح المقدسة الطاهرة وكما ان الخبيث والطيب في عالم الجسمانيات لا يستويان فكذلك في عالم الروحانيات لا يستويان بل المباينة بينهما في عالم الروحانيات اشد لان مضرة خبث الخبيث الجسماني شيء قليل ومنفعة طيبه مختصرة واما خبث الخبيث الروحاني فمضرته عظيمة دائمة ابدية وطيب الطيب الروحاني منفعته عظيمة دائمة ابدية وهو القرب من جوار رب العالمين والانخراط في زمرة الملائكة المقربين والمرافقة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فكان هذا من اعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية ثم قال تعالى ولو اعجبك كثرة الخبيث يعني ان الذي يكون خبيثا في عالم الروحانيات قد يكون طيبا في عالم الجسمانيات ويكون كثير المقدار وعظيم الدرجة واللذة الا انه مع كثرة مقداره ولذاذة متناوله وقرب وجدانه سبب للحرمان من السعادات الباقية الابدية السرمدية التي اليها الاشارة بقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا واذا كان الامر كذلك فالخبيث ولو اعجبك كثرته يمتنع ان يكون مساويا للطيب الذي هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة في الطاعات والتحذيرات من المعصية اتبعها بوجه آخر يؤكدها فقال تعالى فاتقوا الله يا اولي الالباب لعلكم تفلحون اي فاتقوا الله بعد هذه البينات الجلية والتعريفات القوية ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدينية والدنيوية العاجلة والآجلة

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما ذكر ههنا ما على الرسول الا البلاغ صار التقدير كانه قال ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه فانكم ان خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم الثاني انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ وهذا ادعاء منه للرسالة ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات اخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكيا عنهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا والمعنى اني رسول امرت بتبليغ الشرائع والاحكام اليكم والله تعالى قد اقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار انواع كثيرة من المعجزات فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم وذلك ليس في وسعي ولعل اظهارها يوجب ما يسوءكم مثل انها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا ثم ان المسلمين لما سمعوا مطالبة الكفار لرسول الله بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل الى اظهارها فمنعوا في هذه الآية انه لا ينبغي ان يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها يوجب ما يسوءهم الوجه الثالث ان هذا متصل بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فاتركوا الامور على ظواهرها ولا تسألوا عن احوال مخفية

ان تبد لكم تسؤكم المسئلة الثانية اشياء جمع شيء وهي غير منصرفة وللنحويين في سبب امتناع الصرف وجوه الاول قال الخليل وسيبويه قولنا شيء جمعه في الاصل شيئاء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع الهمزتين في آخره فنقلوا الهمزة الاولى التي هي لام الفعل الى اول الكلمة فجعل اشياء وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة اوجه واحد منها مذكور واثنان خطر ببالي اما الاول وهو المذكور فهي ان الكلمة لما كانت في الاصل على وزن فعلاء مثل حمراء لم ينصرف كما لم ينصرف حمراء والثاني انها لما كانت في الاصل شيئاء ثم جعلت اشياء كان ذلك تشبيها بالمعدول كما في عمر وعمر وزافر وزفر والعدل احد اسباب منع الصرف والثالث وهو انا لما قطعنا الحرف الاخير منه وجعلناه اوله فالكلمة من حيث انه قطع منها الحرف الاخير صارت كنصف الكلمة ونصف الكلمة لا تقبل الاعراب ومن حيث ان الحرف الذي قطعناه منه ما حذفناه بالكلية بل الصقناه باوله كانها باقية بتمامها فلاجرم منعناه بعض وجوه الاعراب دون بعض تنبيها على هذه الحالة فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام الوجه الثاني في بيان السبب في منع الصرف ما ذكره الاخفش والفراء وهو ان اشياء وزنها افعلاء كقولك اصدقاء واصفياء ثم انهم استثقلوا اجتماع الياء والهمزتين فقدموا الهمزة فلما كان الاشياء في الاصل اشيئاء على وزن افعلاء واصدقاء كان ذلك مما لا يجري فيه الصرف فكذا ههنا الوجه الثالث ما ذكره الكسائي وهو ان اشياء على وزن افعال الا انهم لم يصرفوه لكونه شبيها في الظاهر بحمراء وصفراء والزمه الزجاج ان لا يصرف اسماء وابناء وعندي ان سؤال زجاج ليس بشيء لان للكسائي انه يقول القياس يقتضي ذلك في ابناء واسماء الا انه ترك العمل به للنص لان النص اقوى من القياس ولم يوجد النص الا في لفظ اشياء فوجب الجري فيه على القياس ولان المحققين من النحويين اتفقوا على ان العلل النحوية لا توجب الاطراد الا ترى انا اذا قلنا الفاعلية توجب الرفع لزمنا ان نحكم بحصول الرفع في جميع المواضع كقولنا جاءني هؤلاء وضربني هذا بل نقول القياس ذلك فنعمل به الا اذا عارضه النص فكذا القول فيما اورده الزجاج على الكسائي المسئلة الثالثة روى انس انهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فاكثروا المسئلة فقام على المنبر فقال اسألوني فوالله لا تسألوني عن شيء ما دمت في مقامي هذا الا اخبرتكم به فقام عبد الله بن ابي حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه فقال يا نبي الله من ابي فقال ابوك حذافة بن قيس وقال سراقة بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يا رسول الله الحج علينا في كل عام فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اعاد مرتين او ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت لتركتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وقام آخر فقال يا رسول الله اين ابي فقال في النار ولما اشتد غضب النبي صلى الله عليه وسلم قام عمر رضي الله عنه فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان السؤال عن الاشياء ربما تأدى الى ظهور احوال مكتومة يكره ظهورها وربما ترتب عليه تكاليف شاقة صعبة فالاولى بالعاقل ان يسكت عما لا تكليف عليه فيه الا ترى ان الذي سئل عن ابيه فانه لم يأمن ان يلحقه النبي صلى الله عليه وسلم بغير ابيه فيفتضح واما السائل عن الحج فقد كاد ان يكون ممن قال النبي عليه السلام ان اعظم المسلمين في المسلمين جرما من كان سببا لتحريم حلال اذ لم يؤمن ان يقول نعم فيجب الحج على كل عام وكان عبيد بن عمير يقول ان الله احل وحرم فما احل فاستحلوه وما حرم فاجتنبوه وترك بين ذلك اشياء لم يحللها ولم يحرمها فذلك عفو من الله تعالى ثم يتلو هذه الآية وقال ابو ثعلبة الخشني ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفا عن اشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها ثم قال تعالى وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم وفيه وجوه الاول انه تعالى بين بالآية الاولى ان تلك الاشياء التي سألوا عنها ان ابديت لهم ساءتهم ثم بين بهذه الآية انهم ان سألوا عنها ابديت لهم فكان حاصل الكلام انهم ان سألوا عنها ابديت لهم وان ابديت لهم ساءتهم فيلزم من مجموع المقدمتين انهم ان سألوا عنها ظهر لهم ما يسوءهم ولا يسرهم والوجه الثاني في تأويل الآية ان السؤال على قسمين احدهما السؤال عن شيء لم يجر ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا السؤال منهي عنه بقوله لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والنوع الثاني من السؤال السؤال عن شيء نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي فههنا السؤال واجب وهو المراد بقوله وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم والفائدة في ذكر هذا القسم انه لما منع في الآية الاولى من السؤال اوهم ان جميع انواع السؤال ممنوع عنه فذكر ذلك تمييزا لهذا القسم عن ذلك القسم فان قيل قوله تعالى وان تسألوا عنها هذا الضمير عائد الى الاشياء المذكورة في قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء فكيف يعقل في اشياء بأعيانها ان يكون السؤال عنها ممنوعا وجائزا معا قلنا الجواب من وجهين الاول جاز ان يكون السؤال عنها ممنوعا قبل نزول القرآن بها ومأمورا به بعد نزول القرآن بها الثاني انهما وان كانا نوعين مختلفين الا انهما في كون كل واحد منهما مسئولا عنه شيء واحد فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وان كانا في الحقيقة نوعين مختلفين الوجه الثالث في تأويل الآية ان قوله لا تسألوا عن اشياء دل على سؤالهم عن تلك الاشياء فقوله تعالى وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم فيكون في تلك الاشياء تبين لكم ان تلك السؤالات هل هي جائزة ام لا فالحاصل ان المراد من هذه الآية انه لا يجوز السؤال عن كذا وكذا ام لا ثم قال تعالى عفا الله عنها وفيه وجوه الاول عفا الله عما سلف من مسألتكم واغضابكم للرسول عليه السلام بسببها فلا تعودوا الى مثلها الثاني انه تعالى ذكر ان تلك الاشياء التي سألوا عنها ان ابديت لهم ساءتهم فقال تعالى عفا الله عنها يعني عما ظهر عندكم تلك السؤالات ما يسوءكم ويثقل ويشق عليكم التكليف به الثالث في الآية تقديم وتأخير والتقدير لا تسألوا عن اشياء عفا الله عنها ان تبد لكم تسؤكم وهذا ضعيف لان الكلام اذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز المصير الى التقديم والتأخير وعلى هذا الوجه فقوله عفا الله عنها اي امسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشيء وهذا كقوله عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق اي خففت عنكم باسقاطها ثم قال تعالى والله غفور حليم وهذه الآية تدل على ان المراد من قوله تعالى عفا الله عنها

ماذكرناه في الوجه الاول ثم قال تعالى قد سالها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين • يعني قوم صالح سئلوا الناقة ثم عقروها
وقوم موسى قالوا ارنا الله جهرة فصار ذلك وبالا عليهم وبنو اسرائيل اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله
قال تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم وقالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه فسئلوا
ثم كفروا وقوم عيسى سئلوا المائدة ثم كفروا بها فكانه تعالى يقول اولئك سالوا فلما اعطوا سؤالهم ساءهم ذلك فلا
تسئلوا اشياء فلعلكم ان اعطيتم مسؤلكم ساءكم ذلك فان قيل انه تعالى قال اولا لا تسئلوا عن اشياء ثم قال تعالى قد
سالها قوم من قبلكم فكان الاولى ان يقول قد سئل عنها قوم فما السبب في ذلك قلنا الجواب من وجهين الاول ان
السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حال من احواله وصفة من صفاته وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك
الشيء في نفسه يقال سئلت درهما اي طلبت منه الدرهم ويقال سئلته عن الدرهم اي سئلته عن صفة
الدرهم ونعته فالمتقدمون انما سئلوا من الله تعالى اخراج الناقة من الصخرة وانزال المائدة من السماء فهم سالوا
نفس الشيء واما اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فهم ما سالوا ذلك وانما سئلوا عن احوال الاشياء وصفاتها
فلما اختلف السؤالان اختلفت العبارة ايضا الا ان كل واحد من القسمين يشتركان في وصف واحد وهو انه
خوض في الفضول وشروع فيما لا حاجة اليه وفيه خطر المفسدة والشيء الذي لا يحتاج اليه ويكون فيه
خطر المضرة يجب على العاقل الاحتراز منه فبين تعالى ان قوم محمد صلى الله عليه وسلم في السؤال عن احوال الاشياء
مشابهون لاولئك المتقدمين في سؤال تلك الاشياء في كون كل واحد منهما فضولا وخوضا لا فائدة فيه والوجه الثاني
في الجواب الهاء في قوله قد سالها قوم غير عائد الى الاشياء التي سالوا عنها بل عائد الى سؤالاتهم عن تلك الاشياء والتقدير
قد سئل تلك السؤالات الفاسدة التي ذكرتموها قوم فلما اجيبوا عنها اصبحوا بها كافرين قوله تعالى ما جعل الله من
بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما منع الناس من البحث عن امور
تكلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام امور تكلفوا التزامها ولما كان الكفار يحرمون على انفسهم الانتفاع بهذه
الحيوانات وان كانوا في غاية الاحتياج الى الانتفاع بها بين تعالى ان ذلك باطل فقال ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة
المسئلة الثانية اعلم انه يقال فعل وعمل وجعل وطفق وانشأ واقبل بعضها اعم من بعض واكثرها عموما فعل لانه
واقع على اعمال الجوارح واعمال القلوب اما انه واقع على اعمال الجوارح فظاهر واما انه واقع على اعمال القلوب فالدليل
عليه قوله تعالى لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا الى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم واما عمل فانه اخص من فعل لانه لا يقع
الا على اعمال الجوارح ولا يقع على الهم والعزم والقصد والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم نية المؤمن خير من عمله
فجعل النية خيرا من العمل فلو كانت النية عملا لزم كون النية خيرا من نفسها واما جعل فله وجوه احدها الحكم ومنه
قوله تعالى وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وثانيها الخلق ومنه قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وثالثها
بمعنى التصيير ومنه قوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى ما جعل الله اي ما حكم الله تعالى
بذلك ولا شرع ولا امر به المسئلة الثالثة ذكر الله تعالى ههنا اربعة اشياء اولها البحيرة وهي فعيلة من البحر
وهو الشق يقال بحرنا ناقته اذا شق اذنه وهي بمعنى المفعول قال ابو عبيدة والزجاج والناقة اذا انتجت خمسة ابطن
وكان آخرها ذكرا شقوا اذن الناقة وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيبوها لآلهتهم لا تنحر ولا يجز لها وبر ولا يحمل
على ظهرها ولا تطرد عن ماء ولا ترد عن مرعى ولا ينتفع بها واذا لقيها المعيي لم يركبها واما السائبة فهي فاعلة
من ساب اذا جرى على وجه الارض يقال ساب الماء وسابت الحية والسائبة هي التي تركت حتى تسيبت الى
حيث شاءت وهي المسيبة كعيشة راضية اي مرضية وذكروا فيها وجوها احدها ما ذكره ابو عبيدة وهو ان
الرجل كان اذا مرض او قدم من سفر او نذر نذرا او شكر نعمة سيب بعيرا فكان بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا
لها به وثانيها قال الفراء اذا ولدت الناقة عشرة ابطن كلهن اناث سيبت فلم تركب ولم تحلب ولم يجز لها وبر
ولم يشرب لبنها الا ولد او ضيف وثالثها قال ابن عباس السائبة التي سيبت للاصنام اي يعتق لها وكان الرجل
يسيب من ماله ما يشاء فيجيء به الى السدنة وهم خدمة آلهتهم فيطعمون من لبنها ابناء السبيل ورابعها السائبة
هي العبد يعتق على ان لا يكون عليه ولاء ولا ميراث واما الوصيلة فقال المفسرون اذا ولدت الشاة انثى فهي لهم
وان ولدت ذكرا فهو لآلهتهم فان ولدت ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها فلم يذبح الذكر لآلهتهم فالوصيلة
بمعنى الموصولة كانها وصلت بغيرها فيجوز ان يكون بمعنى الواصلة لانها وصلت اخاها واما الحامي فيقال
حماه يحميه اذا حفظه وفيه وجوه احدها الفحل اذا ركب ولد ولده قيل حمى ظهره اي حفظ عن الركوب فلا
يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى الى ان يموت فح تأكله الرجال والنساء وثانيها اذا انتجت الناقة عشرة
ابطن قالوا حمى ظهرها حكاه ابو مسلم وثالثها الحامي هو الفحل الذي يضرب في الابل عشر سنين فيخلى وهو من
الانعام التي حرمت ظهورها وهو قول السدي فان قيل اذا جاز اعتاق العبيد والاماء فلم لا يجوز اعتاق هذه
البهائم من الذبح والاتعاب والايلام قلت الانسان مخلوق لخدمة الله وعبادته فاذا تمرد عن طاعة الله عوقب
بضرب الرق عليه فاذا ازيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى فكان ذلك عبادة مستحسنة واما هذه البهائم
فهي مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها واهمالها يقتضي فوات المنفعة على مالكها من غير ان يحصل في مقابلتها
فائدة فظهر الفرق وايضا الانسان اذا كان عبدا فاعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه واما البهيمة اذا اعتقت
وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في انواع من المحنة اشد واشق مما كانت فيه حال ما كانت
مملوكة فظهر الفرق ثم قال تعالى ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون • قال المفسرون
ان عمرو بن لحي الخزاعي كان قد ملك الكعبة وكان اول من غير دين اسمعيل فاتخذ الاصنام ونصب الاوثان وشرع
البحيرة والسائبة والوصيلة والحام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد رايته في النار يؤذي اهل النار ريح
قصبه والقصب المعاء وجمعه الاقصاب ويروى يجر قصبه في النار وقال ابن عباس قوله تعالى ولكن الذين
كفروا يفترون على الله الكذب يريد عمرو بن لحي واصحابه يقولون على الله الاكاذيب والاباطيل في تحريمهم

هذه

هذه الانعام والمعنى ان الرؤساء يفترون على الله الكذب واما الاتباع والعوام فاكثرهم لا يعقلون فلا جرم يقبلون
هذه الاكاذيب من اولئك الرؤساء ثم قال تعالى واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه
اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون • والمعنى معلوم وهو رد على اصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام عليه
في مواضع كثيرة واعلم ان الواو في قوله تعالى اولو كان اباؤهم واو الحال وقد دخلت عليها همزة الانكار وتقديره احسبهم
ذلك ولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون والمعنى ان الاقتداء انما يجوز بالعالم المهتدي وانما يكون عالما مهتديا اذا
بنى قوله على الحجة والدليل واذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا فوجب ان لا يجوز الاقتداء به قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون • في الآية مسائل المسئلة
الاولى لما بين انواع التكاليف والشرائع والاحكام ثم قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما
تكتمون الى قوله واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا فكانه تعالى
قال ان هؤلاء الجهال مع ما تقدم من انواع المبالغة في الاعذار والانذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء
منه بل بقوا مصرين على جهلهم مجدين على ضلالتهم فلا تبالوا ايها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم
بل كونوا منقادين لتكاليف الله تعالى مطيعين لاوامره ونواهيه فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم فلهذا قال
يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم المسئلة الثانية قوله تعالى عليكم انفسكم اي احفظوا
انفسكم عن ملابسة المعاصي والاصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة اسماء الافعال
تقول العرب عليك وعندك ودونك فيعدونها الى المفعول ويقيمونها مقام الفعل وينصبون بها فيقولون عليك
زيدا كانه قال خذ زيدا فقد علاك اي اشرف عليك وعندك زيدا اي حضرك فخذه ودونك اي قرب منك
فخذه فهذه الاحرف الثلاث لا خلاف بين النحويين في اجازة النصب بها نقل صاحب الكشاف عليكم انفسكم
بالرفع عن نافع المسئلة الثالثة ذكروا في سبب النزول وجوها احدها ما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قبل من اهل الكتاب الجزية ومن العرب الا الاسلام او السيف عير المنافقون
المؤمنين بقبول الجزية من بعض الكفار دون بعض فنزلت هذه الآية اي لا يضركم ملامة اللائمين اذا كنتم
على الهدى وثانيها ان المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار على كفرهم وضلالهم فقيل لهم عليكم انفسكم
وما كلفتم من اصلاحها والمشي بها في طرق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين وثالثها
انهم كانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عنه والاقرب عندي ان هذا محكي عن بعضهم انهم اذا
قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا فبين تعالى انه لا ينبغي
للمؤمنين ان يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغي ان يعلموا انه لا يضرهم جهل اولئك
الجاهلين اذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه المسئلة الرابعة قال قائل ظاهر الآية يوهم ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر غير واجب قلنا الجواب عنه من وجوه الاول وهو الذي عليه اكثر الناس ان الآية لا تدل على ذلك بل توجب
ان المطيع لربه لا يكون مؤاخذا بذنوب العاصي فاما وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلائل خطب
الصديق رضي الله عنه فقال انكم تقرؤن هذه الآية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم
وتضعونها في غير موضعها واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس اذا راوا المنكر فلم يغيروه
يوشك ان يعمهم الله بعقاب والوجه الثاني في تأويل الآية ما روى عن ابن مسعود وابن عمر انهما قالا قوله
عليكم انفسكم يكون هذا في اخر الزمان قال ابن مسعود [illegible] هذه الآية قال ليس هذا بزمانها ما دامت
قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم بأس بعض فامروا وانهوا فاذا اختلفت القلوب والاهواء واختلفتم
والبستم شيعا وذاق بعضكم بأس بعض فامرؤ ونفسه فعند ذلك جاء تأويل الآية وهذا القول عندي ضعيف لان قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا خطاب عام وهو ايضا خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب الوجه الثالث
في تاويل الآية ما ذهب اليه عبد الله بن المبارك فقال هذا اوكد آية في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فانه قال عليكم انفسكم يعني عليكم اهل دينكم ولا يضركم من ضل من الكفار فهذا كقوله فاقتلوا انفسكم
يعني اهل دينكم فقوله عليكم انفسكم يعني بان يعظ بعضكم بعضا ويرغبه في الخيرات وينفره عن القبائح
والسيئات والذي يؤكد ذلك ما بيناه ان قوله عليكم انفسكم معناه احفظوا انفسكم فكان ذلك امرا بان نحفظ
انفسنا فان لم يكن ذلك الحفظ الا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا الوجه الرابع ان الآية
مخصوصة بالكفار الذين علم انه لا ينفعهم الوعظ ولا يتركون الكفر بسبب الامر بالمعروف فههنا لا يجب على
الانسان ان يأمرهم بالمعروف والذي يؤكد هذا القول ما ذكرناه في سبب النزول ان الآية نازلة في المنافقين
حين عيروا المسلمين باخذ الجزية من اهل الكتاب دون المشركين الوجه الخامس ان الآية مخصوصة بما اذا
خاف الانسان عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه او عرضه او ماله فههنا عليه نفسه لا يضره
ضلالة من ضل ولا جهالة من جهل وكان ابن شبرمة يقول من فر من اثنين فقد فر ومن فر من ثلاثة
فلم يفر الوجه السادس لا يضركم اذا اهتديتم فامرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل
ذلك الوجه السابع عليكم انفسكم في اداء الواجبات التي من جملتها الامر بالمعروف عند القدرة فان لم
يقبلوا ذلك فلا ينبغي ان تستوحشوا من ذلك فانكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم
الوجه الثامن انه تعالى قال لرسوله صلى الله عليه وسلم فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك ولا يدل ذلك
على سقوط الامر بالمعروف عن الرسول صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا المسئلة الخامسة قرئ لا يضركم بفتح الراء
مجزوما على جواب الامر وقرئ لا يضركم بضم الراء وفيه وجهان الاول على وجه الخبر اي لا يضركم
من ضل والثاني ان حقه الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد ثم قال تعالى الى الله مرجعكم
جميعا يريد مصيركم ومصير من خالفكم فينبئكم بما كنتم تعملون يجازيكم باعمالكم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا

شهادة بينكم اعلم انه تعالى لما امر بحفظ النفس فى قوله عليكم انفسكم امر بحفظ المال فى قوله يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم
فيه مسئلتان المسئلة الاولى اتفقوا على ان سبب نزول هذه الآية ان تميم الدارى واخاه عديا كانا نصرانيين خرجا الى الشام
ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلما مهاجرا خرجوا للتجارة فلما قدموا الشام مرض بديل فكتب كتابا فيه نسخة
جميع ما معه فالقاه بين الاقمشة ولم يخبر صاحبيه بذلك ثم اوصى اليهما وامرهما ان يدفعا متاعه اذا رجعا الى اهله
ومات بديل فاخذا من متاعه اناء من فضة منقوشا بالذهب فيه ثلثمائة مثقال ودفعا باقى المتاع الى اهله لما
قدما ففتشوا فوجدوا تلك الصحيفة وفيها ذكر الاناء فقالوا لهما اين الاناء فقالا لا ندرى والذى دفع الينا
دفعناه اليكم فرفعوا الواقعة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل هذه الآية المسئلة الثانية قوله تعالى شهادة
بينكم اى شهادة ما بينكم وما بينكم كناية عن التنازع والتشاجر وانما اضاف الشهادة الى التنازع لان الشهود
انما يحتاج اليهم عند وقوع التنازع وحذف ما من قوله شهادة ما بينكم جائز لظهوره ونظيره قوله تعالى هذا
فراق بينى وبينك اى ما بينى وبينك وقوله تعالى لقد تقطع بينكم فى قراءة من نصب ثم قال تعالى اذا حضر احدكم
الموت حين الوصية يعنى الشهادة المحتاج اليها عند حضور الموت او حين الوصية بدل من قوله حضر احدكم
الموت لان زمان حضور الموت هو زمان حضور الوصية فعرف ذلك الزمان بهذين الامرين الواقعين فيه وهو كما يقال
ايتنى اذا زالت الشمس حين صلوة الظهر والمراد بحضور الموت مشارفته وظهور امارات وقوعه كقوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية قالوا وقوله اذا حضر احدكم الموت حين الوصية دليل على وجوب
الوصية لانه تعالى جعل زمان حضور الموت حين زمان الوصية وهذا انما يكون اذا كانا متلازمين وانما تحصل هذه
الملازمة عند وجوب الوصية ثم قال تعالى اثنان ذوا عدل منكم فيه مسئلتان المسئلة الاولى فى الآية حذف والمراد ان
يشهد اثنان ذوا عدل منكم وتقدير الآية شهادة ما بينكم عند الموت الموصوف هى ان يشهد اثنان ذوا عدل منكم
وانما حسن هذا الحذف لكونه معلوما المسئلة الثانية اختلف اهل التفسير فى قوله تعالى منكم على قولين الاول
وهو قول عامة المفسرين ان المراد اثنان ذوا عدل منكم يا معشر المسلمين اى من اهل دينكم وملتكم وقوله تعالى
او آخران من غيركم ان انتم ضربتم فى الارض يعنى او شهادة آخرين من غير اهل دينكم وملتكم اذا كنتم فى السفر
فالعدلان المسلمان صالحان للشهادة فى الحضر والسفر وشهادة غير المسلمين لا يجوز الا فى السفر وهذا قول
ابن عباس وابى موسى الاشعرى وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وشريح ومجاهد وابن سيرين وابن جريج
قالوا اذا كان الانسان فى الغربة ولم يجد مسلما يشهده على وصيته جاز له ان يشهد اليهودى او النصرانى
او المجوسى او عابد الوثن او اى كافر كان وشهادتهم مقبولة ولا يجوز شهادة الكافرين على المسلمين الا فى هذه
الصورة قال الشعبى مرض رجل من المسلمين فى الغربة فلم يجد احدا من المسلمين يشهده على وصيته فاشهد
رجلين من اهل الكتاب فقدما الكوفة واتيا ابا موسى الاشعرى وكان واليا عليها فاخبراه بالواقعة وقدما
بتركته ووصيته فقال ابو موسى هذا امر لم يكن بعد النبى عليه السلام ثم حلفهما بالله العظيم انهما ما كذبا وما بدلا
واجاز شهادتهما ثم ان القائلين بهذا القول منهم من قال هذا الحكم بقى محكما ومنهم من قال صار منسوخا والقول
الثانى وهو قول الحسن والزهرى وجمهور الفقهاء ان قوله تعالى ذوا عدل منكم اى من اقاربكم وقوله او آخران من
غيركم اى من الاجانب ان انتم ضربتم فى الارض اى ان وقع الموت فى السفر ولم يكن معكم احد من اقاربكم فاستشهدوا
شهيدين اجنبيين على الوصية وجعل الاقارب اولى لانهم اعلم باحوال الميت وهم به اشفق وبورثته ارحم وارأف
واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بوجوه الاول انه تعالى قال فى اول الآية يا ايها الذين آمنوا
فعمم بهذا الخطاب جميع المؤمنين فلما قال بعده او آخران من غيركم كان المراد او آخران من غير جميع المؤمنين لا محالة
الحجة الثانية انه تعالى قال او آخران من غيركم ان انتم ضربتم فى الارض وهذا يدل على ان جواز الاستشهاد بهذين الآخرين
مشروط بكون المستشهد فى السفر فلو كان هذان الشاهدان مسلمين لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطا بالسفر
لان استشهاد المسلم جائز فى الحضر والسفر الحجة الثالث الآية دلت على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلوة
واجمع المسلمون على ان الشاهد المسلم لا يجب عليه حلف فعلمنا ان هذين الشاهدين ليسا من المسلمين الحجة الرابع
ان سبب نزول هذه الآية ما ذكرناه من شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلما الحجة الخامس ما روينا ان ابا موسى
الاشعرى قضى بشهادة اليهوديين بعد ان حلفهما وما انكر عليه احد من الصحابة فكان ذلك اجماعا الحجة السادس
انا انما نجيز اشهاد الكافر اذا لم نجد احدا من المسلمين والضرورات تبيح المحظورات الا ترى انه تعالى اجاز التيمم
والقصر فى الصلاة والافطار فى رمضان واكل الميتة فى حال الضرورة والضرورة حاصلة فى هذه
المسئلة لان المسلم اذا قرب اجله فى الغربة ولم يجد مسلما يشهده على نفسه ولم تكن شهادة الكافر مقبولة
فانه يضيع اكثر مهماته فانه ربما وجبت عليه زكوة وكفارة وما اداها وربما كان عنده ودايع او فى ذمته ديون
وكما يجوز شهادة النساء فيما يتعلق باحوال النساء كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لاجل انه لا يمكن
وقوف الرجال على هذه الاحوال فاكتفينا فيها بشهادة النساء لاجل الضرورة فكذا ههنا قالوا واما قول من
يقول ان هذا الحكم صار منسوخا فبعيد لاتفاق اكثر الامة على ان سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن وليس فيها
منسوخ واحتج القائلون بالقول الثانى بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم والكافر لا يكون عدلا اجاب الاولون
عنه لم لا يجوز ان يكون المراد بالعدل من كان عدلا فى الاحتراز عن الكذب لا من كان عدلا فى الدين والاعتقاد
والدليل عليه انا اجمعنا على قبول شهادة اهل الاهواء والبدع مع انهم ليسوا عدولا فى مذهبهم ولكنهم
لما كانوا عدولا فى الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم فكذا ههنا سلمنا ان الكافر ليس بعدل الا ان قوله
واشهدوا ذوى عدل منكم عام وقوله فى هذه الآية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم ان انتم ضربتم
فى الارض خاص فانه اوجب شهادة العدل الذى يكون منا فى الحضر واكتفاء بشهادة من لا يكون منا
فى السفر فهذه الآية خاصة والآية التى ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص

من الغرائب

قال الشافعى رحه

متأخرا فى النزول ولا شك ان سورة المائدة متأخرة فكان تقديم هذه الآية الخاصة على الآية العامة التى ذكرتموها
واجبا بالاتفاق ثم قال تعالى او آخران من غيركم ان انتم ضربتم فى الارض فاصابتكم مصيبة الموت فيه مسئلتان
المسئلة الاولى قوله او آخران عطف على قوله اثنان والتقدير شهادة بينكم ان يشهد اثنان منكم او آخران من غيركم المسئلة الثانية
قوله تعالى ان انتم ضربتم فى الارض فاصابتكم مصيبة الموت والمقصود منه بيان ان جواز الاستشهاد بآخرين من غيركم مشروط
بما اذا كان المستشهد مسافرا ضاربا فى الارض وحضرت علامات نزول الموت به ثم قال تعالى تحبسونهما من بعد
الصلوة فيه مسائل المسئلة الاولى تحبسونهما من بعد الصلوة اى توقفونهما كما يقول الرجل مر بى فلان على
فرس فحبس على دابته اى اوقفه وحبست الرجل فى الطريق اكلمه اى اوقفته فان قيل ما موقع تحبسونهما قلنا هو
استيناف كانه قيل ما نعمل ان حصلت الريبة فيهما فقيل تحبسونهما المسئلة الثانية قوله تعالى تحبسونهما من بعد
الصلوة فيه اقوال الاول قال ابن عباس من بعد صلوة اهل دينهما الثانى قال عامة المفسرين من بعد صلوة العصر
فان قيل كيف عرف ان المراد هو صلوة العصر مع ان المذكور هو الصلوة المطلقة قلنا انما عرف هذا التعيين من وجوه
الاول ان هذا الوقت كان معروفا عندهم بالتحليف بعدها فالتقييد بالمعروف المشهور اغنى عن التقييد باللفظ
والثانى ما روى انه لما نزلت هذه الآية صلى النبى صلى الله عليه وسلم صلوة العصر ودعى بعدى وتميم فاستحلفهما
عند المنبر فصار فعل الرسول صلى الله عليه وسلم دليلا على التقييد والثالث ان جميع اهل الاديان يعظمون
هذا الوقت ويذكرون الله تعالى فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب واهل الكتاب يصلون عند طلوع الشمس
وغروبها القول الثالث قال الحسن المراد بعد الظهر او بعد العصر لان اهل الحجاز كانوا يقعدون
للحكومة بعدهما القول الرابع ان المراد بعد اداء الصلوة اى صلوة كانت والغرض من التحليف بعد اقامة
الصلوة هو ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فكان احتراز الحالف عن الكذب فى ذلك الوقت اتم وآكد
المسئلة الثالثة قال الشافعى الايمان يغلظ فى الدماء والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ مائتى درهم بالمكان
والزمان فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن والمقام وبالمدينة عند المنبر وفى بيت المقدس عند الصخرة
وفى سائر البلدان فى اشرف المساجد وقال ابو حنيفة يحلف من غير ان يختص الحلف بمكان ولا زمان وهذا
على خلاف الآية ولان المقصود منه التهويل والتعظيم ولا شك ان الذى ذكره الشافعى حق ثم قال تعالى فيقسمان
بالله ان ارتبتم لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى فيه مسائل المسئلة الاولى الفاء فى قوله فيقسمان بالله للجزاء
يعنى تحبسونهما فيقسمان لاجل ذلك الحبس على الحلف المسئلة الثانية قوله تعالى ان ارتبتم اعتراض بين القسم و
المقسم عليه والمعنى ان ارتبتم فى شانهما واتهمتموهما فحلفوهما وبهذا يحتج من يقول الآية نازلة فى اشهاد الكفار
لان تحليف الشاهد غير مشروع ومن قال الآية نازلة فى حق المسلم قال انها منسوخة وعن على رضى الله عنه
انه كان يحلف الشاهد عند التهمة والراوى ايضا المسئلة الثالثة قوله تعالى لا نشترى به ثمنا اى لا نبيع عهد
الله بشيء من الدنيا وهو كقوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اى لا ناخذ ولا نستبدل
ومن باع شيئا فقد اشترى ثمنه وقوله ولو كان ذا قربى اى لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا ولو كان ذلك الشيء
حبوة ذى قربى فى نفسه وخص ذا القربى بالذكر لان الميل اليهم اتم والمداهنة بسببهم اعظم وهو كقوله تعالى
كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ثم قال تعالى ولا نكتم شهادة الله
فيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا عطف على قوله تعالى ولا نشترى به يعنى انهما يقسمان حال ما يقولان لا نشترى
به ثمنا ولا نكتم شهادة الله اى الشهادة التى امر الله بحفظها واظهارها المسئلة الثانية نقل عن الشعبى انه وقف
على قوله شهادة ثم ابتدأ آلله بالمد على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وروى عنه بغير مد
على ما ذكره سيبويه ان منهم من يقول الله لقد كان كذا والمعنى بالله ثم قال انا اذا لمن الآثمين اى ان كتمناها
كنا من الآثمين ثم قال تعالى فان عثر على انهما استحقا اثما قال الليث عثر الرجل يعثر عثورا اذا هجم على امر لم يهجم عليه
غيره واعثرت فلانا على امرى اى اطلعته عليه وعثر الرجل يعثر عثورا اذا وقع على شيء قال اهل اللغة واصل عثر
بمعنى اطلع من العثرة التى هى الوقوع وذلك ان العاثر انما يعثر بشيء كان لا يراه فلما عثر به اطلع عليه ونظر ما هو
فقيل لكل من اطلع على امر كان خفيا عليه فقد عثر عليه واعثر غيره اذا اطلعه عليه ومنه قوله تعالى وكذلك
اعثرنا عليهم اى اطلعنا ومعنى الآية فان حصل العثور والوقوف على انهما اتيا بخيانة واستحقا الاثم بسبب اليمين
الكاذبة ثم قال تعالى فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم
ان معنى الآية فان عثر بعد ما حلف الوصيان على انهما استحقا اثما اى حنثا فى اليمين بكذب فى قول وخيانة فى
مال قام فى اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما وتبديلهما
وما اعتدينا فى ذلك ولا كذبنا روى انه لما نزلت الآية الاولى صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة العصر
ودعى بتميم وعدى فاستحلفهما عند المنبر بالله الذى لا اله الا هو انهم لم توجد منا خيانة فى هذا المال ولما حلفا
خلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الاناء مدة ثم ظهر واختلفوا فقيل وجد بمكة وقيل لما طالت المدة
اظهر الاناء فبلغ ذلك ورثة الميت فطالبوهما فقالا كنا قد اشتريناه فقالوا الم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئا
فقلتما لا فقالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا ان نقر فكتمنا فرفعوا القضية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانزل الله تعالى فان عثر الآية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن ابى رفاعة السهميان فحلفا بالله بعد العصر
فدفع رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء اليهما والى اولياء الميت وكان تميم الدارى يقول بعد ما اسلم صدق الله
ورسوله انا اخذت الاناء واتوب الى الله تعالى وعن ابن عباس انه بقيت تلك الواقعة مخفية الى ان اسلم تميم الدارى
فلما اسلم اخبر بذلك وقال حلفت كاذبا انا وصاحبى بعنا الاناء بالف وقسمنا الثمن ثم دفع خمسمائة من نفسه
ونزع من صاحبه خمسمائة اخرى ودفع الالف الى موالى الميت المسئلة الثانية قوله تعالى فآخران يقومان مقامهما
مقام الشاهدين اللذين هما من غيرنا وقوله من الذين استحق عليهم الاوليان المراد به موالى الميت وقد اكثر الناس

فانه لم وصف موالي الميت بهذا الوصف والاصح عندي فيه وجه واحد وهو انهم انما وصفوا بذلك لانه لما اخذ مالهم فقد استحق عليهم مالهم فان من اخذ مال غيره فقد حاول ان يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به فصح ان يوصف المالك بانه قد استحق عليه ذلك المال المسئلة الثالثة اما قوله الاوليان ففيه وجوه الاول ان يكون خبرا لمبتدأ محذوف والتقدير هما الاوليان وذلك لانه لما قال فآخران يقومان مقامهما فكانه قيل ومن هما فقيل الاوليان والثاني ان يكون بدلا من الضمير الذي في يقومان والتقدير فيقوم الاوليان والثالث اختيار الاخفش ان يكون قوله الاوليان صفة لقوله فآخران وذلك ان النكرة اذا تقدم ذكرها ثم اعيد عليها الذكر صارت معرفة كقوله كمشكاة فيها مصباح المصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال في زجاجة ثم قال الزجاجة وهذا مثل قولك رايت رجلا ثم يقول انسان من الرجل فصار بالعود الى ذكره معرفة الرابع يجوز ان يكون قوله الاوليان بدلا من قوله آخران وابدال المعرفة من النكرة كثير المسئلة الرابعة انما وصفهما بانهما اوليان لوجهين الاول معنى الاوليان الاقربان الى الميت الثاني يجوز ان يكون المعنى الاوليان باليمين والسبب فيه ان الوصيين قد ادعيا ان الميت باع الاناء وهما انكرا ذلك وكان اليمين حقا لهما وهذا كما ان انسانا اذا اقر لاحد بدين ثم ادعى انه قضاه حكم برد اليمين على الذي ادعى الدين اولا لانه صار مدعى عليه انه قد استوفاه المسئلة الخامسة القراءة المشهورة للجمهور استحق بضم التاء وكسر الحاء الاوليان تثنية الاولى وقد ذكرنا وجهه وقراءة حمزة وعاصم في رواية ابي بكر الاولين بالجمع وهو نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الاولين الذين استحق عليهم مالهم وانما قيل لهم الاولين من حيث كانوا اولين في الذكر الا ترى انه قد تقدم يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم وكذلك اثنان ذوا عدل منكم ذكرا في اللفظ قبل قوله فآخران من غيركم وقرا حفص وحده استحق بفتح التاء والحاء الاوليان على التثنية ووجهه ان الوصيين الذين ظهرت خيانتهما هما اوليان من غيرهما بسبب ان الميت عينهما للوصية ولما خانا في مال الورثة صح ان يقال ان الورثة قد استحق عليهم الاوليان اي خان في مالهم الاوليان وقرا الحسن الاولان ووجهه ظاهر مما تقدم ثم قال تعالى فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما وما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين والمعنى ظاهر اي وما اعتدينا في طلب هذا المال وفي نسبتهم الى الخيانة وقوله انا اذا لمن الظالمين اي ان حلفنا موقنين بالكذب معتقدين الزور والباطل ثم قال تعالى ذلك ادنى ان ياتوا بالشهادة على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم والمعنى ذلك الحكم الذي ذكرناه والطريق الذي شرعناه اقرب الى ان ياتوا بالشهادة على وجهها او انهم اتوا بالشهادة لا على وجهها ولكنهم يخافون ان يحلفوا على ما ذكروه لخوفهم من ان ترد ايمانهم على الورثة بعد ايمانهم فيظهر كذبهم ويفتضحون فيما بين الناس ثم قال تعالى واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى اتقوا الله ان تخونوا في الامانات واسمعوا مواعظ الله اي اعملوا بها واطيعوا الله فيها والله لا يهدي القوم الفاسقين وهو تهديد ووعيد لمن خالف حكم الله تعالى واوامره فهذا هو القول في تفسير هذه الاية التي اتفق المفسرون على انها في غاية الصعوبة اعرابا ونظما وحكما وروى الواحدي في البسيط عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال هذه الآية اعضل ما في هذه السورة من الاحكام والحكم الذي ذكرناه في هذه الاية منسوخ عند اكثر الفقهاء قوله تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا لا علم لنا انك انت علام الغيوب اعلم ان عادة الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم بانه اذا ذكر انواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف والاحكام اتبعها اما بالالهيات واما بشرح احوال الانبياء واما بشرح احوال القيمة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع ولا جرم لما ذكر فيما تقدم انواعا كثيرة من الشرائع اتبعها بوصف احوال القيمة اولا ثم ذكر احوال عيسى ثانيا اما وصف حال القيمة فهو قوله تعالى يوم يجمع الله الرسل وفيه مسائل المسئلة الاولى في هذه الاية قولان احدهما انها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه قولان الاول قال الزجاج تقديره واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل ولا يجوز ان ينصب على الظرف لهذا الفعل لانهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم ولكن على المفعول له الثاني قال القفال يجوز ان يكون التقدير والله لا يهدي القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل اي لا يهديهم الى الجنة كما قال تعالى ولا يهديهم طريقا الا طريق جهنم والقول الثاني انها منقطعة عما قبلها وعلى هذا التقدير فيه ايضا وجهان الاول التقدير اذكر يوم يجمع الله الرسل والثاني التقدير يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قوله ماذا منتصب باجبتم انتصاب مصدره على معنى اي اجابة اجبتم اجابة انكار ام اقرار ولو اريد الجواب لقيل بماذا اجبتم فان قيل اي فائدة في هذا الجواب قلنا التوبيخ لقومهم كما ان قوله واذا الموؤدة سئلت باي ذنب قتلت المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل المسئلة الثالثة ظاهر قوله لا علم لنا انك انت علام الغيوب يدل على ان الانبياء عليهم السلام لا يشهدون لاممهم والجمع بين هذا وبين قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا مشكل وايضا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا كانت امتنا تشهد على سائر الامم فالانبياء اولى بان يشهدوا لاممهم بذلك والجواب عنه بوجوه الاول قال جمع من المفسرين ان للقيمة زلازل واهوالا بحيث تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها والانبياء عليهم السلام عند مشاهدة تلك الاهوال ينسون اكثر الامور فهنالك يقولون لا علم لنا فاذا عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون للامم وهذا الجواب وان ذهب اليه جمع كثير من الاكابر فهو عندي ضعيف لانه تعالى قال في صفة اهل الثواب لا يحزنهم الفزع الاكبر وقال ايضا وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة بل انه تعالى قال ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئون من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكيف يكون حال الانبياء والرسل اقل من ذلك ومعلوم انهم لو كانوا خافوا لكانوا اقل منزلة من هؤلاء الذين اخبر الله عنهم انهم لا يخافون البتة والوجه الثاني ان المراد منه المبالغة في

تحقيق فضيحتهم كما يقول الواحد لغيره ما تقول في فلان فيقول انت اعلم به منى كانه قيل لا يحتاج الى الشهادة لظهوره وهذا ايضا ليس بقوي لان السؤال انما وقع عن كل الامة وكل الامة ما كانوا كفرة حتى يريد الرسول بالسكوت تبكيتهم وفضيحتهم الوجه الثالث في الجواب وهو الاصح وهو الذي اختاره ابن عباس انهم انما قالوا لا علم لنا لانك تعلم ما اظهروا وما اضمروا ونحن لا نعلم الا ما اظهروا فعلمك فيهم انفذ من علمنا فلهذا المعنى نفوا العلم عن انفسهم لان علمهم عند الله كلا علم والوجه الرابع في الجواب انهم قالوا لا علم لنا [illegible] منهم بعد وفاتنا والجزاء والثواب انما يحصلان على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا وقوله تعالى انك انت علام الغيوب يشهد بصحة هذين الوجهين الوجه الخامس [illegible] انك قد ثبت في علم الاصول ان العلم غير والظن غير والحاصل عند كل احد من حال الغير انما هو الظن لا العلم ولهذا قال النبي عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقال صلى الله عليه وسلم انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فمن حكمت له بغير حقه فكانما قطعت له قطعة من النار فلهذا السبب قالوا [illegible] الانبياء عليهم السلام قالوا لا علم لنا البتة باحوالهم انما الحاصل عندنا من احوالهم هو الظن والظن كان معتبرا في الدنيا لان الاحكام في الدنيا مبنية على الظنون اما الاخرة فلا التفات فيها الى الظن لان الاحكام في الاخرة مبنية على حقائق الاشياء وبواطن مبنية ٤ الامور فلهذا السبب قالوا لا علم لنا ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن لان الظن لا عبرة به في القيمة الوجه السادس انهم لما علموا انه تعالى عالم لا يجهل حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان قولهم لا يفيد خيرا ولا يدفع شرا فرأوا ان الادب في السكوت وفي تفويض الامر الى عدل الحي القيوم الذي لا يموت [illegible] عز سلطانه المسئلة الرابعة قرئ علام الغيوب بالنصب قال صاحب الكشاف والتقدير ان الكلام قد تم بقوله انك انت اي انت الموصوف باوصاف جلالك وكبريائك ثم نصب علام الغيوب على الاختصاص او على النداء او وصفه لاسم ان المسئلة الخامسة دلت الاية على ان جواز اطلاق لفظ العلام عليه كما جاز اطلاق لفظ الخلاق عليه اما العلامة فانهم اجمعوا على انه لا يجوز اطلاقها في حقه تعالى ولعل السبب ما فيه من لفظ التانيث قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انا بينا ان الغرض من قوله تعالى للرسل عليهم السلام ماذا اجبتم توبيخ من تمرد من اممهم واشد الامم افتقارا الى التوبيخ والملامة النصارى الذين زعموا انهم اتباع عيسى عليه السلام لان طعن سائر الامم كان مقصورا على الانبياء وطعن هؤلاء الملاعين تعدى الى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل ان يصف الاله به وهو اتخاذ الولد والزوجة فلا جرم ذكر الله تعالى انه يعدد انواع نعمه على عيسى بحضرة الرسل واحدة فواحدة والمقصود من ذلك توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم فان كل واحد من النعم المعدودة على عيسى عليه السلام تدل على انه عبد وليس باله والفائدة في هذه الحكاية تنبيه على النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه الاية على قبح مقالتهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم المسئلة الثانية موضع اذ يجوز ان يكون رفعا بالابتداء على معنى ذاك اذ قال الله تعالى ويجوز ان يكون المعنى اذكر اذ قال الله المسئلة الثالثة خرج قوله تعالى اذ قال الله على لفظ الماضي دون المستقبل وفيه وجوه الاول الدلالة على قرب القيمة حتى كانها قد قامت ووقعت وكل ما هو آت قريب ويقال الجيش قد اتى اذا قرب اتيانهم قال تعالى اتى امر الله الثاني انه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كانك بنا وقد دخلنا بلدة كذا فصنعنا فيها كذا اذ صاح صائح فتركتني واجبته ونظيره من القرآن قوله تعالى ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم والوجه في كل هذه الآيات ما ذكرناه من انه خرج على سبيل الحكاية المسئلة الرابعة قوله تعالى يا عيسى بن مريم يجوز ان يكون عيسى في محل الرفع لانه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز ان يكون في محل النصب لانه في نية الاضافة ثم جعل الابن تاكيدا وكل ما كان مثل هذا جاز فيه وجهان نحو يا زيد بن عمرو ويا زيد بن عمرو وانشد النحويون يا حكم بن المنذر بن الجارود برفع الاول ونصبه على ما بيناه المسئلة الخامسة قوله تعالى نعمتي عليك اراد الجمع كقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما جاز ذلك لانه مضاف فصلح للجنس واعلم انه تعالى فسر نعمته بوجوه احدها قوله تعالى اذ ايدتك بروح القدس وفيه وجهان الاول روح القدس هو جبريل عليه السلام الروح هو جبريل والقدس هو الله تعالى كانه اضافه الى نفسه تعظيما له والثاني ان الارواح مختلفة بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ومنها مشرقة ومنها كدرة ومنها حرة ومنها نذلة ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة والله تعالى خص عيسى بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الحرة ولقائل ان يقول لما دلت هذه الاية على ان تاييد عيسى عليه السلام انما حصل من جبريل او بسبب روحه المختص به قدح هذا في دلالة المعجزات على صدق الرسل لانا قبل العلم بعصمة جبريل نجوز انه اعان عيسى على سبيل اغواء الخلق واضلالهم فما لم نعرف عصمة جبريل لا يندفع هذا وما لم نعرف نبوة عيسى لا نعرف عصمة جبريل فيلزم الدور وجوابه ما ثبت من اصلنا ان الخالق ليس الا الله تعالى وبه يندفع هذا السؤال وثانيها قوله تعالى تكلم الناس في المهد وكهلا اما كلام عيسى عليه السلام في المهد فهو قوله تعالى اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقوله تعالى تكلم الناس في المهد والمعنى تكلمهم طفلا وكهلا من غير ان يتفاوت كلامك في هذين الوقتين وهذه خاصية شريفة كانت حاصلة له وما حصلت لاحد من الانبياء قبله ولا بعده وثالثها قوله تعالى واذ علمتك الكتاب والحكمة والتورية والانجيل وفي الكتاب قولان احدهما المراد به الكتابة وهو الخط والثاني المراد به جنس الكتب فان الانسان يتعلم اولا كتبا سهلة مختصرة ثم يترقى منها الى الكتب الشريفة واما الحكمة فهي عبارة عن العلوم النظرية والعلوم العملية ثم ذكر بعده التورية والانجيل وفيه وجهان الاول انه خصهما بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشريف كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوله تعالى من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح والثاني وهو الاقوى لان الاطلاع على اسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ثابتا في اصناف العلوم الشرعية والعقلية التي يبحث عنها العلماء

وقوله تعالى والتورية والانجيل اشارة الى الاسرار التي لا يطلع عليها احد الا اكابر الانبياء عليهم السلام ورابعها قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع فتكون طائرا والباقون طيرا بغير الف وطير جمع طائر كركب وراكب المسئلة الثانية انه تعالى ذكر ههنا فتنفخ فيها وذكر في آل عمران فانفخ فيه والجواب ان قوله تعالى كهيئة الطير اي فتنفخ هيئته مثل هيئة الطير فقوله فتنفخ فيها الضمير للكاف لانها صفة الهيئة التي كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع الى الهيئة المضاف اليها لانها ليست من خلقه ولا نفخه في شيء اذا عرفت هذا فنقول الكاف مؤنث بحسب المعنى لدلالتها على الهيئة التي هي مثل هيئة الطير ومذكر بحسب الظاهر واذا كان كذلك جاز ان يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير واخرى على وجه التانيث المسئلة الثالثة انه تعالى اعتبر الاذن في خلق الطين كهيئة الطير وفي صيرورة ذلك الشيء طيرا وانما اعاد قوله باذني تاكيدا لكون ذلك واقعا بقدرة الله تعالى وتخليقه لا بقدرة عيسى وايجاده وخامسها قوله تعالى وتبرئ الاكمه والابرص باذني والابراء الاكمه والابرص معروف قال الخليل الاكمه من ولد اعمى والاعمى من ولد بصيرا ثم عمي وسادسها قوله تعالى واذ تخرج الموتى باذني اي واذ تخرج الموتى من قبورهم احياء باذني اي بفعلي لذلك عند دعائك وعند قولك للميت اخرج باذن الله من قبرك وذكر الاذن في هذه الافاعيل انما كان على معنى اضافة حقيقة الفعل الى الله تعالى كقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا اي الا بخلق الله الموت فيها وسابعها قوله تعالى واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله تعالى اذ جئتهم بالبينات يحتمل ان يكون المراد من البينات هذه البينات التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير يكون الالف واللام للعهد ويحتمل ان يكون المراد منه جنس البينات المسئلة الثانية روي انه عليه السلام لما اظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله تعالى منهم حيث رفعه الى السماء ثم قال تعالى فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين فيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي ساحر بالالف وكذلك في يونس وهود والصف وقرا ابن عامر وعاصم في يونس بالالف فقط والباقون سحر فمن قرا ساحرا اشار الى الرجل ومن قرا سحر اشار الى ما جاء به وكلاهما حسن لان كل واحد منهما قد تقدم ذكره قال الواحدي والاختيار سحر لجواز وقوعه على الحدث والشخص اما وقوعه على الحدث فظاهر واما وقوعه على الشخص فتقول هذا سحر وتريد به ذو سحر كما جاء به القرآن ولكن البر من آمن اي ذا البر وقال الشاعر * وانما هي اقبال وادبار المسئلة الثانية فان قيل انه تعالى شرع ههنا في تعديد نعمه على عيسى عليه السلام وقول الكفار في حقه ان هذا الا سحر مبين ليس من النعم فكيف ذكره ههنا والجواب ان من الامثال المشهورة ان كل ذي نعمة محسود فطعن الكفار في عيسى عليه السلام بهذا الكلام يدل على ان نعمة الله في حقه كانت عظيمة فحسن ذكره عند تعديد النعم بالوجه الذي ذكرناه وثامنها قوله تعالى واذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا واشهد باننا مسلمون وقد تقدم تفسير الوحي الى الانبياء فمن قال انهم كانوا انبياء الله قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحى الى الانبياء ومن قال انهم ما كانوا انبياء قال المراد بذلك الوحي الالهام والالقاء في القلب كما في قوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وانما ذكر هذا في معرض تعديد النعم لان صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوبا في قلوبهم من اعظم نعم الله تعالى على الانسان وذكر الله تعالى انه لما القى ذلك الوحي في قلوبهم آمنوا واسلموا وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام لان الايمان صفة القلب والاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر يعني آمنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم فان قيل انه تعالى قال في اول الآية اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ثم ان ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى عليه السلام وليس لامه بشيء منها تعلق قلنا كل ما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العلية فهو حاصل على سبيل الضمن والتبع للام ولذلك قال تعالى وجعلنا ابن مريم وامه آية فجعلهما معا آية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر روي انه تعالى لما قال لعيسى اذكر نعمتي عليك كان يلبس الشعر وياكل الشجر ولا يدخر شيئا لغد ويصله مع كل يوم رزقه ولم يكن له بيت فيخرب ولا ولد فيموت اينما امسى بات قوله تعالى اذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء فيه مسائل المسئلة الاولى في قوله اذ قال وجهان الاول اوحيت الى الحواريين اذ قال الحواريون والثاني اذكر اذ قال الحواريون المسئلة الثانية هل يستطيع ربك قرا الكسائي هل تستطيع بالتاء ربك بالنصب وبادغام اللام في التاء وسبب الادغام ان اللام قريبة المخرج من التاء لانهما من حروف طرف اللسان واصول الثنايا وبحسب قرب الحرف من الحرف يحسن الادغام وهذه القراءة مروية عن علي كرم الله وجهه وابن عباس وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت كانوا اعلم بالله تعالى من ان يقولوا هل يستطيع ربك وانما قالوا هل تستطيع ان تسئل ربك وعن معاذ بن جبل قال اقرانى رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تستطيع بالياء وربك برفع الباء فاما القراءة الاولى فمعناها هل تستطيع سؤال ربك قالوا وهذه القراءة اولى من الثانية لان هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة عيسى عليه السلام والثانية لا توجب شكهم في استطاعة الله تعالى ولا شك ان الاول اولى واما القراءة الثانية ففيها اشكال وهو ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا آمنا واشهد بانا مسلمون وبعد الايمان كيف يجوز ان يقال انهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى ما وصفهم بالايمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم اتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء فدل ذلك على انهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان والاسلام مع انهم قالوا ونطمئن قلوبنا وقالوا ونعلم ان قد صدقتنا ويدل هذا على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام اتقوا الله ان كنتم مؤمنين يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان والوجه الثاني

* ترتع ما رتعت حتى اذا ادكرت *
* فانما هي اقبال وادبار *
اي ذات اقبال والبيت للخنساء من قصيدة
ترثي بها اخاها صخرا حيث قالت
* وان صخرا لتأتم الهداة به * كانه علم في
راسه نار * يقال رتعت الابل اذا رعت
وارتعتها تركتها ترعى * وتفصيل القصة
في شرح الشواهد لعبد القادر البغدادي

فالجواب

الجواب انهم كانوا مؤمنين الا انهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمانينة كما قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فان مشاهدة مثل هذه الآية لا شك انها تورث الطمانينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا والوجه الثالث في الجواب ان المراد بهذا الكلام استفهام ان ذلك هل هو جائز في الحكمة ام لا وذلك لان افعال الله لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فان المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة وهذا الجواب يتمشى على قول المعتزلة واما على قولنا فهو محمول على انه تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فانه ان لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور لان خلاف المعلوم غير مقدور والوجه الرابع قال السدي هل يستطيع ربك اي هل يطيعك ربك ان سألته وهذا تفريع على ان استطاع بمعنى اطاع والسين زائدة والوجه الخامس لعل المراد بالرب هو جبريل عليه السلام لانه كان يربيه ويخصه بانواع الاعانة ولهذا قال الله تعالى في اول الآية اذ ايدتك بروح القدس يعني انك تدعي انه يربيك ويخصك بانواع الكرامة فهل يقدر على انزال مائدة من السماء عليك والوجه السادس انه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير ان ذلك في غاية الظهور كمن ياخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون غرضه منه ان ذلك امر جلي واضح لا يجوز لعاقل ان يشك فيه فكذا ههنا المسئلة الثالثة قال الزجاج المائدة فاعلة من ماد يميد اذا تحرك فكانها تميد بما عليها وقال ابن الانباري سميت مائدة لانها عطية من قول العرب ماد فلان فلانا يميده ميدا اذا احسن اليه فالمائدة على هذا القول فاعلة من الميد بمعنى المعطاة وقال ابو عبيدة المائدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية واصلها مميدة ميد بها صاحبها اي اعطاها وتفضل عليه بها والعرب تقول ماد في فلان يميدني اذا احسن اليه ثم قال تعالى قال اتقوا الله ان كنتم مؤمنين وفيه وجهان الاول قال عيسى اتقوا الله في تعيين المعجز فانه جار مجرى التعنت والتحكم وهذا من العبد في حضرة الرب جرم عظيم ولانه ايضا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة وهو جرم عظيم الثاني ان الله تعالى امرهم بالتقوى ليصير التقوى سببا لحصول هذا المطلوب كما قال تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة يعني ان كنتم مؤمنين بكونه تعالى قادرا على انزال المائدة فاتقوا الله ليصير تقواكم وسيلة الى حصول هذا المطلوب ثم قال تعالى قالوا نريد ان ناكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين والمعنى انهم لما طلبوا ذلك قال عيسى لهم انه قد تقدمت المعجزات الكثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات القاهرة فاجابوا وقالوا انا لا نطلب هذه المائدة لمجرد ان تكون معجزة بل لمجموع امور كثيرة احدها انا نريد ان ناكل منها فان الجوع قد غلبنا ولا نجد طعاما آخر وثانيها انا وان علمنا قدرة الله بالدليل ولكنا اذا شاهدنا هذه المعجزة ازددنا يقينا وعرفانا وتاكدت الطمانينة وثالثها ان جميع تلك المعجزات التي اوردتها كانت معجزات ارضية وهذه معجزة سماوية وهي اعجب واعظم فاذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني اسرائيل ونكون من الشاهدين لله تعالى بكمال القدرة ولك بالنبوة ثم قال تعالى قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وانت خير الرازقين فيه مسائل المسئلة الاولى اما الكلام في اللهم فقد تقدم بالاستقصاء في سورة آل عمران في قوله تعالى قل اللهم مالك الملك فقوله اللهم نداء وربنا نداء ثان واما قوله تكون لنا صفة للمائدة وليس بجواب الامر وفي قراءة عبد الله تكن لانه جعله جواب الامر قال الفراء وما كان من نكرة وقع عليها امر جاز في الفعل بعده الجزم والرفع مثاله قوله تعالى رب هب لي من لدنك وليا يرثني بالجزم والرفع فارسله معي ردءا يصدقني بالجزم والرفع واما قوله عيدا لاولنا وآخرنا اي نتخذ اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيدا نعظمه نحن ومن ياتي بعدنا ونزلت يوم الاحد فاتخذه النصارى عيدا والعيد في اللغة اسم لما عاد اليك في وقت معلوم واشتقاقه من عاد يعود واصله العود فسمي العيد عيدا لانه يعود في كل سنة بفرح جديد وقوله تعالى وآية منك اي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك وارزقنا اي وارزقنا طعاما ناكله وانت خير الرازقين معناه ظاهر المسئلة الثانية تامل في هذا الترتيب فان الحواريين لما سالوا المائدة ذكروا في طلبها اغراضا فقدموا ذكر الاكل فقالوا نريد ان ناكل منها واخروا الاغراض الدينية الروحانية فاما عيسى عليه السلام فانه لما طلب المائدة وذكر اغراضه فيها قدم الاغراض الدينية واخر غرض الاكل حيث قال وارزقنا وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الارواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية ثم ان عيسى عليه السلام لشدة صفاء وقته واشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله وارزقنا لم يقف عليه بل انتقل من الرزق الى الرازق فقال وانت خير الرازقين وقوله ربنا ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وتعالى وقوله انزل علينا انتقال من الذات الى الصفات وقوله تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا اشارة الى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث انها نعمة بل من حيث انها صادرة عن المنعم وقوله وآية منك اشارة الى كون هذه المائدة دليلا لاصحاب النظر والاستدلال وقوله وارزقنا اشارة الى حصة النفس وكل ذلك نزول من حضرة الجلال فانظر انه كيف ابتدا بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون ثم قال وانت خير الرازقين وهو عروج مرة اخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله الى الله فهو نزول وعروج مرة اخرى من الاخس الى الاشرف وعند ذلك يلوح لك شمة من كيفية عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا من اهله المسئلة الثالثة في قراءة زيد تكون لنا عيدا لاولانا واخرانا والتانيث بمعنى الامة ثم قال تعالى قال الله اني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وانزل وقيل بالتشديد اي منزلها مرة بعد اخرى وبالتخفيف مرة واحدة المسئلة الثانية قوله فمن يكفر بعد منكم اي بعد انزال المائدة فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين قال ابن عباس يعني مسخهم خنازير وقيل قردة وقيل جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج ويجوز ان يكون ذلك العذاب معجلا لهم في الدنيا ويجوز ان يكون مؤخرا الى الآخرة وقوله من العالمين اي عالمي زمانهم المسئلة الثالثة قيل انهم سألوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند نزولهم

في مفازة على غير ماء ولا طعام ولذلك قالوا نريد ان نأكل منها المسألة الرابعة اختلفوا في ان عيسى عليه السلام سئل المائدة لنفسه او سألها لقومه وان كان قد اضافها لنفسه في الظاهر وكلاهما محتمل المسألة الخامسة اختلفوا في انه هل نزلت المائدة فقال الحسن ومجاهد ما نزلت وقد احتجوا بوجهين الاول ان القوم لما سمعوا قوله تعالى اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين استغفروا وقالوا لا نريدها الثاني انه وصف المائدة بكونها عيدا لاولهم وآخرهم فلو نزلت لبقي ذلك العيد الى يوم القيمة وقال الجمهور الاعظم من المفسرين انها نزلت لانه تعالى قال اني منزلها عليكم وهذا وعد بالانزال جزما من غير تعليق بشرط فوجب حصول هذا النزول والجواب عن الاول ان قوله تعالى فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه شرط وجزاء لا تعلق له بقوله اني منزلها عليكم والجواب عن الثاني ان يوم نزولها كان عيدا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم المسألة السادسة روى ان عيسى عليه السلام لما اراد الدعاء لبس الصوف ثم قال اللهم انزل علينا مائدة فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وغمامة تحتها وهم ينظرون اليها حتى سقطت بين ايديهم فبكى عيسى عليه السلام وقال اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة وقال لهم ليقم احسنكم عملا يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها ويأكل منها فقال شمعون رأس الحواريين انت اولى بذلك فقام عيسى وتوضأ وصلى وبكى ثم كشف المنديل وقال بسم الله خير الرازقين فاذا سمكة مشوية بلا شوك ولا فلوس تسيل دسما وعند رأسها ملح وعند ذنبها خل وحولها من انواع البقول ما خلا الكراث واذا خمسة ارغفة على واحد منها زيتون وعلى الثاني عسل وعلى الثالث سمن وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فقال شمعون يا روح الله امن طعام الدنيا هذا ام من طعام الآخرة فقال ليس منهما ولكنه شيء اخترعه الله بالقدرة العالية كلوا ما سألتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله فقال الحواريون يا روح الله لو اريتنا من هذه الآية آية اخرى فقال يا سمكة احيي باذن الله تعالى فاضطربت ثم قال لها عودي كما كنت فعادت مشوية ثم طارت المائدة ثم عصوا من بعدها فمسخوا قردة وخنازير قوله تعالى واذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله، فيه مسئلتان المسألة الاولى هذا معطوف على قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك، وعلى هذا القول فهذا الكلام انما يذكره لعيسى يوم القيمة ومنهم من قال انه تعالى قال هذا الكلام لعيسى حين رفعه اليه وتعلقوا بظاهر قوله واذ قال الله واذ يستعمل للماضي والقول الاول اصح لان الله تعالى عقب هذه القصة بقوله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم والمراد به يوم القيمة واما التمسك بكلمة اذ فقد سبق الجواب عنه المسألة الثانية في قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فيه سؤالان احدهما ان الاستفهام لا يليق بعلام الغيوب وثانيهما انه تعالى كان عالما بان عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان احدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفي الهية الله تعالى فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم مع ان احدا منهم لم يقل به والجواب عن السؤال الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثاني ان الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقها البتة واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى لم يخلقها فصح انهم اعتقدوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين له مع انه تعالى ليس الها له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية قوله تعالى قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق اما قوله تعالى سبحانك فقد فسرناه في قوله تعالى سبحانك لا علم لنا واعلم انه تعالى لما سئل عيسى انك هل قلت كذا لم يقل عيسى باني قلت او ما قلت بل قال ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق وهذا ليس بحق ينتج انه ما يكون لي ان اقول هذا الكلام ولما بين انه ليس له ان يقول هذا الكلام شرع في بيان انه هل وقع هذا القول منه ام لا فلم يقل باني ما قلت هذا الكلام لان هذا يجري مجرى الطهارة والنزاهة والمقام مقام الخضوع والتواضع ولم يقل باني قلته بل فوض ذلك الى علمه المحيط بالكل فقال ان كنت قلته فقد علمته وهذا مبالغة في الادب وفي اظهار الذلة والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الامور بالكلية الى الله تعالى ثم قال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك، وفيه مسئلتان المسألة الاولى المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما اخفي ولا اعلم ما تخفي وقيل تعلم ما عندي ولا اعلم ما عندك وقيل تعلم ما في غيبي ولا اعلم ما في غيبك وقيل تعلم ما كان مني في الدنيا ولا اعلم ما كان منك في الآخرة وقيل تعلم ما اقول وافعل ولا اعلم ما تقول وتفعل المسألة الثانية تمسكت المجسمة بهذه الآية قالوا النفس هو الشخص وذلك يقتضي كونه تعالى جسما والجواب من وجهين الاول النفس عبارة عن الذات يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد والثاني ان المراد تعلم معلومي ولا اعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام ثم قال انك انت علام الغيوب، وهذا تأكيد للجملتين المتقدمتين اعني قوله ان كنت قلته فقد علمته وقوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ثم قال تعالى حكاية عن عيسى ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله ربي وربكم، ان مفسرة والمفسر هو الهاء في به الراجع الى القول المأمور به والمعنى ما قلت لهم الا القول الذي امرتني به وذلك القول هو ان اقول لهم اعبدوا الله ربي وربكم واعلم انه كان الاصل ان يقول ما امرتهم الا بما امرتني به الا انه وضع القول موضع الامر نزولا على موجب الادب الحسن لئلا يجعل نفسه وربه امرين معا ودل على الاصل بذكر ان المفسرة ثم قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم، اي كنت اشهد على ما يفعلون ما دمت مقيما فيهم فلما توفيتني والمراد منه وفاة الرفع الى السماء في قوله اني متوفيك ورافعك الي كنت انت الرقيب عليهم، قال الزجاج الحافظ عليهم اعمالهم المراقب لاحوالهم وانت على كل شيء شهيد، يعني انت الشهيد لي حين كنت فيهم وانت الشهيد عليهم بعد مفارقتي عنهم فالشهيد الشاهد ويجوز حمله على الرؤية ويجوز حمله على العلم ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة فالشهيد من اسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات ثم قال ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم

وفيه مسائل المسألة الاولى معنى الآية ظاهر وفيه سؤال وهو انه كيف جاز لعيسى ان يقول وان تغفر لهم والله تعالى لا يغفر الشرك والجواب من وجوه الاول انه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله علم ان قوما من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافرا بل يكون مذنبا حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب جائز فلهذا المعنى طلب المغفرة من الله تعالى والثاني انه يجوز على مذهبنا من الله تعالى ان يدخل الكفار الجنة وان يدخل الزهاد والعباد النار لان الملك ملكه ولا اعتراض لاحد عليه فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الامور كلها الى الله تعالى وترك التعرض والاعتراض بالكلية ولذلك ختم الكلام بقوله فانك انت العزيز الحكيم يعني انت قادر على كل ما تريد حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لاحد عليك فمن انا والخوض في احوال الربوبية وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به فنقول ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا لان العقاب حق الله تعالى على المذنب وفي اسقاطه منفعة للمذنب وليس في اسقاطه على الله مضرة فوجب ان يكون حسنا بل دل الدليل السمعي في شرعنا على انه لا يقع فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودا في شرع عيسى عليه السلام الوجه الثالث ان القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز ان يكون بعضهم قد تاب عنه فقال ان تعذبهم علمت ان اولئك المعذبين ماتوا على الكفر فلك ان تعذبهم بسبب انهم عبادك وانت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة وان تغفر لهم علمت انهم تابوا عن الكفر وانت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة الوجه الرابع انا ذكرنا ان من الناس من قال ان قوله تعالى لعيسى ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله انما كان عند رفعه الى السماء لا يوم القيمة وعلى هذا القول فالجواب سهل لان قوله ان تعذبهم فانهم عبادك يعني ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك وان اخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك ايضا ذلك وعلى هذا التقدير فلا اشكال المسألة الثانية احتج بعض الاصحاب بهذه الآية على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق الفساق قالوا لان قول عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك ليس في حق اهل الثواب لان التعذيب لا يليق بهم وليس ايضا في حق الكفار لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بهم فدل على ان ذلك ليس الا في حق الفساق من اهل الايمان واذا ثبت شفاعة الفساق في حق عيسى ثبت في حق محمد صلى الله عليه وسلم بالطريق الاولى ولانه لا قائل بالفرق المسألة الثالثة روى الواحدي ان في مصحف عبد الله وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم سمعت شيخي ووالدي يقول العزيز الحكيم ههنا اولى من الغفور الرحيم لان كونه غفورا رحيما يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج واما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة فان كونه عزيزا يقتضي انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا اعتراض عليه لاحد فاذا كان عزيزا متعاليا عن جميع جهات الاستحقاق ثم حكم بالمغفرة كان الكرم ههنا اتم مما اذا كان غفورا رحيما لان كونه غفورا رحيما يوجب الرحمة والمغفرة وكانت عادته ان يقول عز عن الكل ثم حكم بالرحمة فكان هذا اكمل وقال آخرون انه لو قال فانك انت الغفور الرحيم اشعر ذلك بكونه شفيعا لهم فلما قال فانك انت العزيز الحكيم دل ذلك على ان غرضه تفويض الامر بالكلية الى الله تعالى وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه ثم قال تعالى قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم، وفيه مسائل المسألة الاولى اجمعوا على ان المراد بهذا اليوم يوم القيمة والمعنى ان صدقهم في الدنيا ينفعهم يوم القيمة والدليل على ان المراد ما ذكرنا ان صدق الكفار في القيمة لا ينفعهم الا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم فلم ينفعه هذا الصدق وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به المسألة الثانية قرأ جمهور القراء يوم بالرفع وقرأ نافع يوم بالنصب واختاره ابو عبيدة فمن قرأ بالرفع قال الزجاج التقدير هذا اليوم يوم ينفع الصادقين صدقهم واما النصب ففيه وجوه الاول على انه ظرف لقال والتقدير قال الله هذا القول لعيسى يوم ينفع والثاني ان يكون التقدير هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ويجوز ان يجعل ظرف الزمان اخبارا عن الاحداث بهذا التأويل كقولك القتال يوم السبت والحج يوم عرفة اي واقع في ذلك اليوم والثالث قال الفراء يوم اضيف الى ما ليس باسم فبني على الفتح كما في يومئذ قال البصريون هذا خطأ لان الظرف انما يبنى اذا اضيف الى المبني كقول النابغة ع على حين عاتبت المشيب على الصبى، بني حين لاضافته الى المبني وهو الفعل الماضي وكذلك قوله يوم لا تملك بني يوم لاضافته الى لا وهي مبنية اما ههنا فالاضافة الى معرب لان ينفع فعل مستقبل والمستقبل معرب فالاضافة اليه لا توجب البناء ثم قال تعالى لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما اخبر ان صدق الصادقين في الدنيا ينفعهم يوم القيمة شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب وحقيقة الثواب انها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله تعالى لهم جنات تجري من تحتها الانهار اشارة الى المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم وقوله خالدين فيها ابدا اشارة الى الدوام واعتبر هذه الدقيقة فانه تعالى اينما ذكر الثواب قال خالدين فيها ابدا واينما ذكر عقاب الفساق من اهل الايمان فان ذكر لفظ الخلود لم يذكر معه التأبيد واما قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم فهو اشارة الى التعظيم هذا على ظاهر قول المتكلمين واما عند اصحاب الارواح المشرقة بانوار جلال الله تعالى ففي قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه اسرار عجيبة لا تسمح الاقلام بمثلها جعلنا الله من اهلها وقوله تعالى ذلك الفوز العظيم الجمهور على ان قوله ذلك عائد الى جملة ما تقدم من قوله تعالى لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا رضي الله عنهم ورضوا عنه وعندي انه يحتمل ان يكون ذلك مختصا بقوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه فانه ثبت عند ارباب الالباب ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضوان الله كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف والجنة مرغوب الشهوة والرضوان صفة الحق واي مناسبة بينهما وهذا الكلام يشمئز منه طبع المتكلم الظاهري ولكن كل ميسر لما خلق له ثم قال تعالى لله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير، قيل هذا جواب عن سؤال مقدر كانه قيل من يعطيهم ذلك الفوز العظيم فقيل الذي له ملك السموات والارض وفي هذه الخاتمة الشريفة اسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها الاول

تمامه
وقلت الما اصح والشيب وازع

انه تعالى قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء والسبب فيه التنبيه على
ان كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقضائه وقدره وهم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهايم
التي لا عقل لها فعلم الكل بالنسبة الى علمه كلا علم وقدرة الكل بالنسبة الى قدرته كلا قدرة والثاني ان مفتتح السورة
كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فكمال حال العبد ان
يشرع في العبودية ثم ينتهي الى الفناء المحض عن نفسه بالكلية فالاول هو الشريعة وهو البداية والاخر هو
الحقيقة وهو النهاية فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله تعالى وجلاله وعزته وعلوه وذلك
هو الوصول الى مقام الحقيقة فما احسن المناسبة بين ذلك المفتتح وهذا المختتم والثالث وهو ان السورة
اشتملت على انواع كثيرة من العلوم فمنها بيان الشرايع والاحكام والتكاليف ومنها المناظرة مع اليهود
في انكارهم شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ومنها المناظرة مع النصارى في قولهم بالتثليث فختم السورة بهذه
النكتة الوافية باثبات هذه المطالب فانه تعالى قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ومعناه ان كل ما سوى
الحق سبحانه وتعالى فانه ممكن لذاته موجود بايجاده واذا كان الامر كذلك كان مالكا لجميع الممكنات والكائنات
موجدا لجميع الارواح والاجساد واذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة في هذه السورة واما حسن
التكليف كيف شاء واراد فذلك ثابت لانه تعالى لما كان مالكا للكل كان له ان يتصرف في الكل بالمعروف والنهي
عن المنكر والثواب والعقاب كيف شاء فصح القول بالتكليف على اي وجه اراد الحق سبحانه وتعالى واما الرد على
اليهود فلانه تعالى لما كان مالك الملك فله بحكم المالكية ان ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد صلى الله عليه وسلم
واما الرد على النصارى فلان عيسى ومريم لا شك في كونهما داخلين فيما سوى الله لانا بينا ان الموجود اما ان يكون هو الله
او غيره وعيسى ومريم فلا شك انهما داخلان في هذا القسم فاذا دللنا على ان كل ما سوى الله تعالى ممكن لذاته موجود بايجاد
الله تعالى كائن بتكوين الله تعالى كان عيسى ومريم كذلك ولا معنى للعبودية الا ذلك فثبت كونهما عبدين مخلوقين فظهر بالتقرير المذكور
ان هذه الآية التي جعلها الله تعالى خاتمة لهذه السورة برهان قاطع في صحة جميع العلوم التي اشتملت هذه السورة
عليها والله اعلم باسرار كلامه، وصلى الله على محمد وآله، تم تفسير هذه السورة المباركة والحمد لله رب العالمين،

سورة الانعام مائة وخمس وستون آية مكية قال ابن عباس رضي الله عنهما انها مكية نزلت جملة واحدة فامتلأ منها
الوادي وشيعها سبعون الف ملك ونزلت الملئكة فملؤا ما بين الاخشبين فدعا النبي صلى الله عليه وسلم الكتاب فكتبوها
من ليلتهم الا ست آيات فانها مدنيات، قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى آخر الآيات الثلاث وقوله وما قدروا الله حق
قدره وقوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا، وعن انس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نزل علي سورة من القرآن
جملة واحدة الا سورة الانعام وما جمعت الشياطين لسورة من القرآن جمعها له ولقد بعث بها الي جبريل مع سبعين
الف ملك او خمسين الف ملك تزفها وتحفها حتى اقروها في صدري كما اقر الماء في الحوض ولقد اعزني الله واياكم
بها عزا لا يذلنا بعدها ابدا وبها دحض حجج المشركين ووعد من الله لا يخلف وعن ابن المنكدر لما نزلت سورة
الانعام سبح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لقد شيع هذه السورة من الملئكة ما سد الافق قال الاصوليون
هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة احدهما انها نزلت دفعة واحدة والثاني انها شيعها سبعون الفا
من الملئكة والسبب فيه انها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وابطال مذهب المبطلين
والملحدين وذلك يدل على ان علم الاصول في غاية الجلالة والرفعة وايضا فانزال ما يدل على الاحكام قد تكون المصلحة
ان ينزله الله تعالى على قدر حاجتهم وبحسب النوائب والنوازل واما ما يدل على علم الاصول فقد انزله
الله جملة واحدة وذلك يدل على ان تعلم علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي والله تعالى اعلم،
بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور
ثم الذين كفروا بربهم يعدلون اعلم ان الكلام المستقصى في قوله الحمد لله قد سبق في تفسير سورة الفاتحة ولا بأس
بان نعيد بعض تلك الفوائد، وفيه مسائل المسئلة الاولى في الفرق بين المدح والحمد والشكر اعلم ان المدح اعم من الحمد
والحمد اعم من الشكر اما بيان ان المدح اعم من الحمد فلان المدح يحصل للعاقل وغير العاقل الا ترى انه كما يحسن
مدح الرجل العاقل على انواع فضائله فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته ويمدح الياقوت
على نهاية صفائه فيقال ما احسنه وما اصفاه واما الحمد فانه لا يحصل الا للعاقل المختار على ما يصدر منه
من الانعام والاحسان فثبت ان المدح اعم من الحمد واما بيان ان الحمد اعم من الشكر فلان الحمد عبارة عن
تعظيم الفاعل لاجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا اليك او الى غيرك واما الشكر
فهو عبارة عن تعظيمه لاجل انعام وصل اليك وحصل عندك فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد والحمد
اعم من الشكر اذا عرفت هذا فنقول انما لم يقل المدح لله لانا بينا ان المدح كما يحصل للفاعل المختار فقد يحصل
لغيره اما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار فكان قوله الحمد لله تصريحا بان المؤثر في وجود هذا العالم
فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشية وليس علة موجبة له ايجاب العلة معلولها ولا شك ان هذه الفائدة
عظيمة في الدين وانما لم يقل الشكر لله لانا بينا ان الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب انعام صدر عنه ووصل
اليك وهذا مشعر بان العبد انما ذكر تعظيمه بسبب ما وصل اليه من النعمة فح يكون المطلوب الاصلي له وصول
النعمة اليه وهذه درجة حقيرة فاما اذا قال الحمد لله فهذا يدل على ان العبد حمده لاجل كونه مستحقا للحمد لا لاجل
انه تعالى اوصل اليه النعمة فيكون الاخلاص اكمل واستغراق القلب في مشاهدة نور جلاله اتم وانقطاعه عما سوى
الحق اقوى واثبت المسئلة الثانية الحمد لفظ مفرد محلى بالالف واللام فيفيد اصل الماهية اذا ثبت هذا فنقول

الاخشبان جبلا مكة ١٢ ص

وقيل الثلاث من قل تعالوا ... [illegible]

قوله الحمد لله يفيد ان هذه الماهية لله وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله وهذا يقتضي ان جميع اقسام الحمد والثناء والتعظيم
ليس الا لله فان قيل اليس ان شكر المنعم واجب مثل شكر الاستاذ على تعليمه وشكر السلطان على عدله وشكر المحسن
على احسانه كما قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله قلنا المحمود والمشكور في الحقيقة ليس الا الله وبيانه
من وجوه الاول ان صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب العبد وحصول تلك
الداعية في القلب ليس من العبد والا لافتقر في حصولها الى داعية اخرى فيلزم التسلسل وهو محال بل حصولها
ليس الا من الله فتلك الداعية عند حصولها يجب الفعل وعند زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن في الحقيقة ليس الا الله
فيكون المستحق للحمد في الحقيقة هو الله تعالى الثاني ان كل من احسن من المخلوقين الى الغير فانه انما يقدم على ذلك الاحسان
اما لجلب منفعة او لدفع مضرة اما جلب المنفعة فانه يطمع بواسطة ذلك الاحسان ثناء حسنا بسبب حصول السرور في
قلبه او مكافاة بقليل او كثير في الدنيا او وجدان ثواب في الاخرة واما دفع المضرة فهو ان الانسان اذا رأى حيوانا
في ضر او بلية فانه يرق قلبه عليه وتلك الرقة الوجع المخصوص يحصل في القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان
في تلك المضرة فاذا حاول انقاذ ذلك الحيوان من تلك المضرة زالت تلك الرقة عن القلب وصار فارغ القلب طيب
الوقت فذلك الاحسان كان بسبب افادة تخليص القلب عن الم الرقة الجنسية فثبت ان كل من سوى الحق فانه
يستفيد بفعل الاحسان اما جلب منفعة او دفع مضرة واما الحق سبحانه فانه يحسن ولا يستفيد منه جلب منفعة
ولا دفع مضرة فكان المحسن الحقيقي ليس الا الله سبحانه فلهذا السبب كان المستحق لكل اقسام الحمد هو الله تعالى
فقال الحمد لله والثالث ان كل احسان يقدم عليه احد من الخلق فالانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله تعالى
الا ترى انه لولا انه تعالى خلق انواع النعم والالم لم يقدر الانسان على ايصال تلك الحنطة والفواكه الى الغير وايضا فلولا
انه تعالى اعطى الانسان الحواس الخمس التي بها يمكنه الانتفاع بتلك النعم والا لعجز عن الانتفاع بها ولولا انه تعالى
اعطاه المزاج الصحيح والبنية السليمة والا لما امكنه الانتفاع بها فثبت ان كل احسان يصدر عن محسن سوى الله فان
الانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله تعالى وعند هذا يظهر انه لا محسن في الحقيقة الا الله ولا يستحق الحمد
في الحقيقة احد الا الله تعالى فلهذا قال الحمد لله والرابع ان الانتفاع بجميع النعم لا يمكن الا بعد وجود المنتفع وبعد
كونه حيا قادرا عالما ونعمة الوجود والحياة والقدرة والعقل ليست الا من الله تعالى والتربية الاصلية بالارزاق
المختلفة لا يحصل الا من الله من اول الطفولية الى آخر العمر ثم اذا تأمل الانسان في آثار حكمة الله في خلق
الانسان ووصل الى ما اودع الله في اعضائه من انواع المنافع والمصالح علم انها بحر لا ساحل له كما قال تعالى
وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها فبتقدير ان نسلم ان العبد يمكنه ان ينعم على الغير الا ان نعم العبد كالقطرة
ونعم الله لا نهاية لها اولا وآخرا وظاهرا وباطنا فلهذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس الا الله
فلهذا قال الحمد لله المسئلة الثالثة انما قال الحمد لله ولم يقل احمد الله لوجوه احدها ان الحمد صفة القلب وربما
احتاج الانسان الى ان يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا بقلبه عن استحضار معنى الحمد والثناء فلو قال في
ذلك الوقت احمد الله كان كاذبا واستحق عليه الذم والعتاب حيث اخبر عن وجود شيء مع انه ما كان موجودا
اما اذا قال الحمد لله فمعناه ان ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله وهذا الكلام حق وصدق سواء كان
معنى الحمد والثناء حاضرا في قلبه او لم يكن فكان تكلمه بهذا الكلام عبادة شريفة وطاعة لطيفة فظهر
الفرق بين هذين اللفظين وثانيها روي انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام يأمره بالشكر فقال داود يا رب
كيف اشكرك وشكري لك لا يحصل الا بان توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وانها توجب الشكر
ايضا وذلك يجر الى ما لا نهاية ولا طاقة لي بفعل لا نهاية له فاوحى الله تعالى الى داود عليه السلام لما عرفت
عجزك عن شكري فقد شكرتني اذا عرفت هذا فنقول لو قال العبد احمد الله لكان هذا دعوى لكونه آتيا بالحمد
والشكر فيتوجه اليه ذلك السؤال اما اذا قال الحمد لله فليس فيه ادعاء ان العبد آت بالحمد والثناء بل ليس
فيه الا انه تعالى مستحق للحمد والثناء سواء قدر على الاتيان بذلك الحمد اولا فظهر الفرق بين هذين
اللفظين من هذا الوجه وثالثها انه لو قال احمد الله كان ذلك مشعرا بانه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره
اما اذا قال الحمد لله فقد دخل حمده وحمد غيره من اول خلق العالم الى آخر استقرار المكلفين في درجات الجنان
ودركات النيران كما قال وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فكان هذا الكلام اكمل وافضل المسئلة
الرابعة اعلم ان هذه الكلمة مذكورة في اول سور خمس اولها سورة الفاتحة وقال الحمد لله رب العالمين
وثانيها في اول هذه السورة فقال الحمد لله الذي خلق السموات والارض والاول اعم لان العالم عبارة عما
سوى الله تعالى فقوله الحمد لله رب العالمين يدخل فيه كل موجود سوى الله تعالى اما قوله الحمد لله الذي خلق السموات
والارض لا يدخل فيه الا خلق السموات والارض والظلمات والنور ولا يدخل فيه شيء من الكائنات والمبدعات فكان
التحميد في اول هذه السورة كانه قسم من اقسام داخلة تحت التحميد المذكور في اول سورة الفاتحة وتفصيل لتلك الجملة
وثالثها سورة الكهف فقال الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وذلك ايضا تحميد مخصوص بنوع خاص من
النعم من نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن وبالجملة النعم الحاصلة بواسطة بعثة الرسل ورابعها سورة
سبأ وهي الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وذلك ايضا تحميد مفرع على كونه مالكا لكل ما في السموات
والارض وهو ايضا قسم من اقسام داخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين وخامسها سورة فاطر فقال
الحمد لله فاطر السموات والارض وظاهر ايضا انه قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين
فظهر ان الكلام الكلي التام هو التحميد المذكور في اول سورة الفاتحة وهو قوله الحمد لله رب العالمين
وذلك لان كل موجود فهو اما واجب الوجود لذاته واما ممكن الوجود لذاته وواجب الوجود واحد وهو الله تعالى
وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود الا بايجاد الله وتكوينه والوجود نعمة والايجاد انعام
وتربية فلهذا السبب قال الحمد لله رب العالمين لانه تعالى هو المربي لكل ما سواه والمحسن الى كل ما سواه

فذلك الكلام هو الكلام الكلي الوافي بالمقصود واما التحميدات المذكورة في اوائل هذه السور فكان كل واحد منها قسماً من اقسام ذلك التحميد ونوعا من انواعه فان قيل ما الفرق بين الخالق والفاطر والرب وايضاً لم قال ههنا خلق السموات والارض بصيغة الفعل الماضي وقال في سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات والارض بصيغة اسم الفاعل فنقول في الجواب عن الاول الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الحق عبارة عن علمه النافذ في جميع الكليات والجزئيات الواصل الى جميع ذوات الكائنات والممكنات فاما كونه فاطرا فهو عبارة عن الايجاد والابداع فكونه تعالى خالقا اشارة الى صفة العلم وكونه فاطرا اشارة الى صفة القدرة وكونه ربا ومربيا مشتمل على امرين فكان ذلك اكمل والجواب عن السؤال الثاني ان الخلق عبارة عن التقدير وهو في حقه تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات والعلم بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم الا ترى انه يمكننا ان نعلم الشيء قبل دخوله في الوجود اما ايجاد الشيء فانه لا يحصل الا حال وجود الاثر بناء على مذهبنا ان القدرة انما تؤثر في وجود المقدور حال وجود المقدور فلهذا السبب قال خلق السموات والمراد انه كان عالما بها قبل وجودها وقال فاطر السموات والارض والمراد انه تعالى انما يكون فاطرا لها وموجدا لها عند وجودها المسئلة الخامسة في قوله الحمد لله قولان الاول المراد منه احمدوا الله قالوا وانما جاء على صيغة الخبر لفوائد احديها ان قوله الحمد لله يفيد تعليم اللفظ والمعنى ولو قال احمدوا الله لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين وثانيها انه يفيد انه تعالى مستحق للحمد سواء حمده حامد او لم يحمده وثالثها ان المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر اولى والقول الثاني وهو قول اكثر المفسرين معناه قولوا الحمد لله تعليم الدعاء قالوا والدليل على ان المراد منه تعليم العباد انه تعالى قال في اثناء السورة اياك نعبد واياك نستعين وهذا الكلام لا يليق ذكره الا بالعباد والمقصود انه تعالى لما امر بالحمد وقد تقرر في العقول ان الحمد لا يحسن الا على الانعام فح يصير هذا الامر حاملا للمكلف على ان يتفكر في اقسام نعم الله عليه ثم ان تلك النعم يشتمل تذكرها على مقصودين شريفين احدهما ان هذه النعم قد حدثت بعد ان كانت معدومة فلا بد لها من محدث ومحصل وذلك ليس هو العبد لان كل احد يريد تحصيل جميع انواع النعم لنفسه فلو كان حصول النعم للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره لوجب ان يكون كل احد واصلا الى جميع اقسام النعم اذ لا احد الا وهو يريد تحصيل كل النعم لنفسه ولما ثبت انه لا بد لحدوث هذه النعم من محدث وثبت ان ذلك المحدث ليس هو العبد وجب الاقرار بمحدث قاهر قادر وهو الله تعالى والنوع الثاني من مقاصد هذه الكلمة ان القلوب مجبولة على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها فاذا امر الله العبد بالتحميد كان الامر بالتحميد مما يحمله على تذكر انواع نعم الله صار ذلك التكليف حاملا للعبد على تذكر انواع نعم الله ولما كانت تلك النعم كثيرة خارجة عن الحد والاحصاء صار تذكر تلك النعم موجبا لرسوخ حب الله في قلب العبد فثبت ان تذكر النعم يفيد هاتين الفائدتين الشريفتين احديهما الاستدلال بحدوثها على الاقرار بوجود الله تعالى وثانيهما ان الشعور بكونها نعما يوجب ظهور حب الله في القلب ولا مقصود من جميع العبادات الا هذان الامران فلهذا السبب وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة فقال الحمد لله رب العالمين واعلم ان هذه الكلمة بحر لا ساحل له لان العالم اسم لكل ما سوى الله وما سوى الله اما جسم او حال فيه او لا جسم ولا حال فيه وهو الارواح ثم الاجسام اما فلكية او عنصرية اما الفلكيات فاولها العرش المجيد ثم الكرسي الرفيع ويجب على العاقل ان يعرف ان العرش ما هو وان الكرسي ما هو وان يعرف صفاتهما واحوالهما ثم تأمل ان اللوح والقلم والرفرف والبيت المعمور وسدرة المنتهى ما هي وان يعرف حقايقها ثم يتفكر في طبقات السموات وكيفية اتساعها واجرامها وابعادها ثم تأمل في الكواكب الثابتة والسيارة ثم تأمل في عالم العناصر الاربعة والمواليد الثلثة وهي المعادن والنبات والحيوان ثم تأمل في كيفية حكمة الله في خلقة الاشياء الحقيرة الضعيفة كالبق والبعوض ثم ينتقل منها الى معرفة اجناس الاعراض وانواعها القريبة والبعيدة وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من انواعها ثم ينتقل منها الى تعرف مراتب الارواح السفلية والعلوية والعرشية والفلكية ومراتب الارواح المقدسة عن علايق الاجسام المشار اليها بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فاذا استحضر مجموع هذه الاشياء بقدر القدرة والطاقة فقد حضر في عقله ذرة من معرفة هذا العالم وهو كل ما سوى الله ثم عند هذا يعرف ان كل ما حصل لها من الوجود وكمالات الوجود في ذواتها وصفاتها واحوالها وعلايقها فمن ايجاد الحق ومن وجوده فعند هذا يعرف من معنى قوله الحمد لله رب العالمين ذرة وهذا بحر لا ساحل له وكلام لا آخر له المسئلة السادسة انا وان ذكرنا ان قوله الحمد لله رب العالمين جار مجرى قوله قولوا الحمد لله رب العالمين فانما ذكرناه لان قوله في اثناء السورة اياك نعبد واياك نستعين لا يليق الا للعبد فلهذا السبب افتقرنا هناك الى هذا الاضمار اما هذه السورة وهي قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض لا يبعد ان يكون المراد منه ثناء اثنى الله به على نفسه واذا ثبت هذا فنقول ان هذا يدل من بعض الوجوه على انه تعالى منزه عن التشبيه في الذات والصفات والافعال وذلك لان قوله الحمد لله جار مجرى مدح النفس وذلك قبيح في الشاهد فلما امر بذلك دل هذا على انه لا يمكن قياس الحق على الخلق فكما ان هذا قبيح من الخلق مع انه لا يقبح من الحق فكذلك ليس كل ما يقبح من الخلق وجب ان يقبح من الحق وبهذا الطريق يبطل كلمات المعتزلة في ان ما قبح منا وجب ان يقبح من الله تعالى واذا عرف بهذا الطريق ان افعاله لا تشبه افعال الخلق فكذلك صفاته لا تشبه صفات الخلق وذاته لا تشبه ذات الخلق وعند هذا يحصل التنزيه المطلق والتقديس الكامل عن كونه تعالى مشابها لغيره في الذات والصفات والافعال فهو تعالى واحد في ذاته لا شريك له وواحد في صفاته لا نظير له وواحد في افعاله لا شبيه له تعالى وتقدس اما قوله تعالى الذي خلق السموات والارض ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في السؤالات المتوجهة على هذه الآية وهي ثلثة السؤال الاول ان قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض جار مجرى ما يقال جاءني الرجل الفقيه فان هذا يدل على وجود رجل آخر ليس بفقيه والا لم يكن الى ذكر هذه الصفة حاجة فكذا ههنا قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض يوهم ان ههنا الها لم يخلق السموات والارض والا فاي فائدة في هذه الصفة والجواب انا بينا ان قوله الحمد لله

لعله من ايجاد الحق

جار مجرى اسم العلم واذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكره التمييز بل تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بتلك الصفة مثاله اذا قلنا الرجل العالم فقولنا الرجل اسم الماهية والماهية تتناول الاشخاص الكثيرة وكان المقصود ههنا من ذكر هذا الوصف تمييز هذا الرجل عن سائر الرجال بهذه الصفة اما اذا قلنا زيد العالم فلفظ زيد اسم علم وهو لا يفيد الا هذه الذات المعينة لان اسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات فاذا وصفناه بالعالمية امتنع ان يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بهذه الصفة ولما كان لفظ الله من باب اسماء الاعلام لا جرم كان الامر على ما ذكرناه والله اعلم السؤال الثاني لم قدم ذكر السماء على الارض مع ان ظاهر التنزيل يدل على ان خلق الارض مقدم على خلق السماء والجواب السماء كالدائرة والارض كالمركز وحصول الدائرة يوجب تعين المركز ولا ينعكس فان حصول المركز لا يوجب تعين الدائرة لامكان ان يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها فلما كان السماء متقدمة على الارض بهذا الاعتبار وجب تقديم السماء على الارض السؤال الثالث لم ذكر السماء بصيغة الجمع والارض بصيغة الوحدان مع ان الارضين ايضا كثيرة بدليل قوله تعالى ومن الارض مثلهن الجواب ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض جارية مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة تشابه الاثر وذلك يخل بمصالح هذا العالم اما لما كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول الاربعة وسائر الاحوال المختلفة وحصل بسبب تلك الاختلافات مصالح هذا العالم اما الارض فهي قابلة للاثر والقابل الواحد كاف في القبول واما دلالة الآية المذكورة على تعدد الارض سيأتي ذكرها في موضعها ان شاء الله تعالى المسئلة الثانية اعلم ان المقصود من هذه الآية ذكر الدلالة على وجود الصانع وتقريره ان اجرام السموات والارضين تعددت في امور مخصوصة بمقادير مخصوصة وذلك لا يمكن حصولها الا بتخصيص الفاعل المختار اما بيان المقام الاول فمن وجوه الاول ان كل فلك اختص بمقدار معين مع جواز ان يكون الذي كان حاصلا مقدارا ازيد منه او انقص منه والثاني ان كل فلك فانه مركب من اجزاء والجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا وبالعكس فوقوع كل واحد منها في حيزه الخاص جائز والثالث ان الحركة والسكون جائزان في كل الاجسام بدليل ان الطبيعة الجسمية واحدة ولوازم الامور الواحدة واحدة فاذا صح السكون والحركة على بعض وجب ان يصحا على كلها فاختصاص الجرم الفلكي بالحركة دون السكون اختصاص بامر ممكن والرابع ان كل حركة فانه يمكن وقوعها اسرع مما وقع وابطأ مما وقع فاختصاص تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطوء اختصاص بامر ممكن والخامس ان كل حركة وقعت متوجهة الى جهة فانه يمكن وقوعها متوجهة الى سائر الجهات فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بامر ممكن السادس ان كل فلك فانه يوجد جسم آخر اما اعلا منه واما اسفل وقد كان وقوعه على خلاف ذلك الترتيب امرا ممكنا بدليل ان الاجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية فكل ما صح على بعضها صح على كلها وكان اختصاصه بذلك الحيز والترتيب امرا ممكنا والسابع ان لحركة كل فلك اولا لان وجود حركات لا اول لها محال لان حقيقة الحركة انتقال من حال الى حال وهذا الانتقال يقتضي كونها مسبوقة بالغير والاول ينافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان لكل حركة اولا فاختصاص ابتداء حدوثه بذلك الوقت دون ما قبله او ما بعده اختصاص بامر ممكن الثامن وهو ان الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اتصاف بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس اختصاصا بامر ممكن التاسع وهو ان حركاتها بفعل فاعل مختار ومتى كان كذلك فلها اول بيان المقام الاول ان المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات لزم من دوام تلك العلة دوام آثارها فيلزم من دوام تلك العلة دوام كل واحد من الاجزاء المفترضة في هذه الحركة ولما كان ذلك محالا ثبت ان المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات بل فاعلا مختارا واذا كان كذلك وجب كون ذلك الفاعل متقدما على هذه الحركات وذلك يوجب ان يكون لها بداية العاشر انه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل انا نعلم بالضرورة انا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف الفلك الاعلى فانا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة التي تلي خلفنا وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة واذا كان كذلك ثبت انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له واذا كان كذلك كان حصول هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه دون سائر الاحياز امرا ممكنا فثبت بهذه الوجوه العشرة ان اجرام السموات والارض مخصصة بصفات واحوال كان يجوز في العقل حصول اضدادها ومقابلاتها فوجب ان لا يحصل هذا الاختصاص الخاص الا بمرجح ومقدر والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال واذا ثبت هذا فنقول انه لا معنى للخالق الا المقدر فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة وجب حصول الخالق من هذه الوجوه العشرة فلهذا المعنى قال الحمد لله الذي خلق السموات والارض والله اعلم ومن الناس من قال المقصود من ذكر السموات والارض والظلمات والنور التنبيه على ما فيها من المنافع واعلم ان المنافع في السموات والارض اكثر من ان يحيط بجزء من اجزائها المجلدات وذلك لان السموات بالنسبة الى مواليد هذا العالم جارية مجرى الاب والارض بالنسبة اليها جارية مجرى الام فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة ارضية وبهما يتم امر المواليد الثلثة والاستقصاء في شرح ذلك لا سبيل اليه اما قوله تعالى وجعل الظلمات والنور ففيه مسائل المسئلة الاولى لفظ جعل يتعدى الى مفعول واحد اذا كان بمعنى احدث وانشأ كقوله وجعل الظلمات والنور والى مفعولين اذا كان بمعنى صير كقوله وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين والتصيير كانشاء شيء من شيء او تصيير شيء شيئا كقوله وجعل منها زوجها وقوله وجعلناكم ازواجا وقوله اجعل الآلهة الها واحدا وانما حسن لفظ الجعل ههنا لان النور والظلمة لما تعاقبا صار كان كل واحد منهما انما تولد من الآخر المسئلة الثانية في لفظ الظلمات والنور قولان الاول ان المراد منهما الامران المحسوسان بحس البصر والذي يقوي ذلك ان اللفظ حقيقة فيهما وايضا هذان الامران اذا جعلا مقرونين بذكر السموات والارض فانه لا يفهم منهما الا هاتان الكيفيتان المحسوستان والثاني نقل الواحدي عن ابن عباس انه قال وجعل الظلمات

اى ظلمة الشرك والنفاق والكفر والنور يريد نور الاسلام والايمان والنبوة واليقين ونقل عن الحسن انه قال يعني الكفر
والايمان ولا تفاوت بين هذين القولين وكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس ولقائل ان يقول حمل اللفظ على الوجه
الاول اولى لما ذكرنا ان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة ولان الظلمات والنور اذا كان ذكرهما مقرونا بالسموات والارض
لم يفهم منه الا ما ذكرناه قال الواحدي الاولى حمل اللفظ عليهما معا واقول هذا مشكل لان حمل اللفظ على الوجه
الاول يقتضي حمل اللفظ على مجازه واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لا يمكن حمله على حقيقته ومجازه معا
على حقيقته ومجازه على الوجه الثاني يقتضى حمل اللفظ صح
المسئلة الثالثة انما قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لاجل ان الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي من شانه
قبول النور وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور والدليل عليه انه اذا جلس انسان بقرب السراج
وجلس آخر بالبعد منه فان البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافيا مضيئا واما القريب فانه لا يرى
البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة الى هذين
الشخصين المذكورين وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الظلمة ليست كيفية وجودية واذا ثبت هذا فنقول
عدم المحدثات متقدم على وجودها والظلمة متقدمة في التقرر والتحقق على النور فوجب تقديمها عليه في
اللفظ ومما يقوى ذلك ما روى في الاخبار الالهية انه تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره المسئلة
الرابعة لقائل ان يقول لم ذكر لفظ الظلمات بصيغة الجمع والنور بصيغة الوحدان فنقول اما من حمل الظلمات
على الكفر والنور على الايمان فكلامه ههنا ظاهر لان الحق واحد والباطل كثير واما من حملها على الكيفية
المحسوسة فالجواب ان النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية ثم انها تقبل التناقص قليلا قليلا
وتلك المراتب كثيرة فلهذا السبب عبر عنه بالظلمات بصيغة الجمع اما قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون
العدل هو التسوية يقال عدل الشيء بالشيء اذا سواه به ومعنى يعدلون يشركون به غيره فان قيل على اي شيء عطف قوله
ثم الذين كفروا بربهم يعدلون قلنا يحتمل ان يكون معطوفا على قوله الحمد لله على معنى ان الله حقيق بالحمد على كل ما خلق
لانه ما خلقه الا نعمة ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فيكفرون نعمته ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله خلق
السموات على معنى انه تعالى خلق هذه الاشياء العظيمة التي لا يقدر عليها احد سواه ثم انهم يعدلون به جمادا لا يقدر
على شيء اصلا فان قيل فما معنى ثم قلنا الفائدة فيه استبعاد ان يعدلوا به بعد وضوح آيات قدرته قوله تعالى
هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم انتم تمترون اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه
ذكر دليل آخر من دلائل اثبات الصانع تعالى ويحتمل ان يكون المراد منه ذكر الدليل الدال على صحة المعاد وصحة الحشر
والنشر اما الوجه الاول فتقديره انه تعالى لما استدل بخلقه السموات والارض وتعاقب الظلمات والنور على وجود
الصانع الحكيم اتبعه بالاستدلال بخلقه الانسان على اثبات هذا المطلوب فقال هو الذي خلقكم من طين
والمشهور ان المراد منه انه تعالى خلقهم من آدم وان آدم كان مخلوقا من طين فلهذا السبب قال هو الذي خلقكم
من طين وعندي فيه وجه آخر وهو ان الانسان مخلوق من مني ومن دم الطمث وهما متولدان من الدم والدم
انما يتولد من الاغذية والاغذية اما حيوانية واما نباتية فان كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك
الحيوان كالحال في كيفية تولد الانسان فبقي ان تكون نباتية فثبت ان الانسان مخلوق من الاغذية النباتية
ولا شك انها متولدة من الطين فثبت ان كل انسان فهو متولد من الطين وهذا الوجه عندي اقرب الى
الصواب واذا عرفت هذا فنقول هذا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ثم تولد من
النطفة انواع الاعضاء المختلفة في الصفة والصورة واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد
وانواع الاعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والاوتار وغيرها وتولد الصفات
المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم ومدبر رحيم وذلك هو المطلوب واما الوجه
الثاني وهو ان يكون المقصود من هذا الكلام تقرير امر المعاد فنقول لما ثبت ان تخليق بدن الانسان انما حصل
لان الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم رتب خلقة هذه الاعضاء على هذه الصفات المختلفة بحكمته وقدرته
فنقول تلك القدرة والحكمة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا على اعادتها واعادة الحيوة فيها وذلك
يدل على صحة القول بالمعاد اما قوله تعالى ثم قضى اجلا ففيه ابحاث البحث الاول لفظ القضاء قد يرد بمعنى
الحكم والامر قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين وبمعنى الخبر والاعلام قال تعالى وقضينا الى بني
اسرائيل في الكتاب وبمعنى صفة الفعل اذا تم قال تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه قولهم قضى فلان
حاجة فلان واما الاجل فهو في اللغة عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء المدة واجل الانسان هو
الوقت المضروب لانقضاء عمره واجل الدين محله لانقضاء التاخير فيه واصله من هذا التاخير يقال
اجل الشيء يأجل اجولا وهو آجل اذا تأخر والآجل نقيض العاجل واذا عرفت هذا فنقول قوله ثم قضى اجلا معناه
انه تعالى خصص موت كل احد بوقت معين وذلك التخصيص عبارة عن تعلق مشيته بايقاع ذلك الموت في
ذلك الوقت ونظير هذه الآية قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون واما قوله تعالى واجل مسمى عنده فاعلم ان صريح
هذه الآية يدل على حصول اجلين لكل انسان واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه الاول قال ابو مسلم قوله
ثم قضى اجلا المراد منه آجال الماضين من الخلق وقوله واجل مسمى عنده المراد منه آجال الباقين فهو خص هذا
الاجل الثاني بكونه مسمى عنده لان الماضين لما ماتوا صارت آجالهم معلومة واما الباقون فهم بعد لم يموتوا
فلم تصر آجالهم معلومة فلهذا المعنى قال واجل مسمى عنده والثاني ان الاجل الاول هو اجل الموت والاجل المسمى
عند الله هو اجل القيمة لان مدة حيوتهم في الآخرة لا آخر لها ولا انقضاء ولا يعلم احد كيفية الحال في هذا
الاجل الا الله تعالى والثالث الاجل الاول ما بين ان يخلق الى ان يموت والثاني ما بين الموت والبعث وهو البرزخ
الرابع الاول النوم والثاني الموت الخامس ان الاجل الاول مقدار ما انقضى من عمر كل احد والاجل الثاني
مقدار ما بقي من عمر كل انسان السادس وهو قول حكماء الاسلام ان لكل انسان اجلين احدهما الآجال

الطبيعية

الطبيعية والثاني الاجال الاخترامية اما الاجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجية لانتهت
مدة بقائه الى الوقت الفلاني واما الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب من الاسباب الخارجية كالغرق والحرق ولدغ الحشرات
وغيرها من الامور المنفصلة وقوله مسمى عنده اي معلوم عنده او مذكور اسمه في اللوح المحفوظ ومعنى عنده شبيه بما
يقول الرجل في المسئلة عندي ان الامر كذا وكذا اي هذا اعتقادي وقولي فان قيل المبتدأ النكرة اذا كان خبره ظرفا وجب
تقديمه فلم جاز تقديمه في قوله واجل مسمى عنده قلنا لانه تخصص بالصفة فقارب المعرفة كقوله ولعبد مؤمن خير
من مشرك اما قوله تعالى ثم انتم تمترون فالمعنى انكم تشكون والامتراء هو الشك فان قلنا المقصود من ذكر هذا
الاستدلال على وجود الصانع كان معناه انه بعد ظهور مثل هذه الحجة القاهرة انتم تمترون في صحة التوحيد
وان كان المقصود منه صحة القول بالمعاد فكذلك قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم
ما تكسبون اعلم انا ان قلنا ان المقصود من الآية المتقدمة اقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار قلنا المقصود من
هذه الآية اقامة الدليل على كونه عالما بجميع المعلومات فان الآيتين المتقدمتين تدلان على كمال القدرة وهذه
الآية تدل على كمال العلم وحينئذ يكمل العلم بالصفات المعتبرة في حصول الالهية وان قلنا المقصود من الآية المتقدمة
اقامة الدليل على صحة المعاد فالمقصود من هذه الآية تكميل ذلك البيان وذلك لان منكري المعاد انما ينكرونه
لامرين احدهما انهم يعتقدون ان المؤثر في حدوث بدن الانسان هو امتزاج الطبائع وينكرون ان يكون
المؤثر فيه قادرا مختارا والثاني انهم يسلمون ذلك الا انهم يقولون انه تعالى غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه
تمييز المطيع عن العاصي ولا تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن عمرو ثم انه تعالى اثبت بالآيتين المتقدمتين
كونه تعالى قادرا مختارا لا علة موجبة واثبت بهذه الآية كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وح يبطل جميع الشبهات
التي عليها مدار القول بانكار المعاد وصحة الحشر والنشر فهذا هو الكلام في نظم الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى
القائلون بانه تعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الآية وهو قوله وهو الله في السموات وفي الارض وذلك يدل على ان
الاله مستقر في السموات قالوا ويتأكد هذا ايضا بقوله تعالى ءامنتم من في السماء قالوا ولا يلزمنا ان يقال
فيلزم ان يكون في الارض لقوله تعالى في هذه الآية وهو الله في السموات وفي الارض وذلك يقتضي حصوله تعالى
في المكانين معا وهو محال لانا نقول اجمعنا على انه ليس موجودا في الارض ولا يلزم منا من ترك العمل باحد الظاهرين
ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل فوجب ان يبقى ظاهر قوله وهو الله في السموات على ذلك الظاهر ولان من القراء
من وقف عند قوله وهو الله في السموات ثم يبتدئ بقوله وفي الارض يعلم سركم وجهركم والمعنى انه يعلم سرائركم
الموجودة في الارض فيكون قوله في الارض صلة لقوله سركم وهذا تمام كلامهم واعلم انا نقيم الدلالة على انه لا يمكن
حمل هذا الكلام على ظاهره وذلك من وجوه الاول انه تعالى قال في هذه السورة قل لمن ما في السموات والارض
قل لله فبين بهذه الآية ان كل ما في السموات والارض فهو ملك لله ومملوك له فلو كان الله تعالى احد الاشياء
الموجودة في السموات والارض لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال ونظير هذه الآية قوله في سورة طه له ما في
السموات وما في الارض فان قالوا قوله قل لمن ما في السموات والارض هذا يقتضي ان كل ما في السموات فهو لله
الا ان كلمة ما مختصة بمن لا يعلم فلا يدخل فيها ذات الله تعالى قلنا لا نسلم والدليل عليه قوله والسماء وما بناها
والارض وما طحيها ونفس وما سويها ويدل عليه ايضا قوله ولا انتم عابدون ما اعبد ولا شك ان المراد بكلمة ما
ههنا هو الله تعالى والثاني ان قوله وهو الله في السموات اما ان يكون المراد منه انه موجود في جميع السموات او المراد
انه موجود في سماء واحدة والثاني ترك الظاهر والاول على قسمين لانه اما ان يكون الحاصل منه تعالى في احد السموات
عين ما حصل منه في سائر السموات او غيره والاول يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل ببديهة
العقل والثاني يقتضي كونه تعالى مركبا من اجزاء وابعاض وهو محال والثالث انه لو كان موجودا في السموات لكان
محدودا متناهيا وكل من كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار
المعين بتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث الرابع لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم
آخر فوق هذه السموات ام لا يقدر والثاني يوجب عجزه والاول يقتضي انه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت ذلك العالم والقوم
ينكرون كونه تحت العالم الخامس انه تعالى قال وهو معكم وقال وهو اقرب اليه من حبل الوريد وقال وهو الذي في
السماء اله وفي الارض اله وقال فاينما تولوا فثم وجه الله وكل ذلك يبطل القول بالمكان والجهة لله تعالى فثبت بهذه
الدلائل انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره فوجب التأويل وهو من وجوه الاول ان قوله وهو الله في السموات
وفي الارض اي وهو الله في تدبير السموات والارض كما يقال فلان في امر كذا اي في تدبيره واصلاح مهماته
ونظيره قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله والثاني ان قوله وهو الله كلام تام ثم ابتدأ وقال في
السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم والمعنى انه تعالى يعلم في السموات سرائر الملائكة وفي الارض يعلم سرائر الانس
والجن والثالث ان يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير وهو الله يعلم في السموات وفي الارض
سركم وجهركم ومما يقوى هذه التأويلات ان قوله وهو الله نظير قولنا هو الفاضل العالم وكلمة هو انما يذكر
ههنا لافادة الحصر وهذه الفائدة انما تحصل اذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا فاما لو جعلناه اسم علم محض قائم
مقام التعيين لم يصح ادخال هذه اللفظة عليه واذا جعلنا قوله الله لفظا مفيدا صار معناه وهو المعبود في
السماء والارض وعلى هذا التقدير زال الاشكال المسئلة الثانية المراد بالسر صفات القلوب وهي الدواعي
والصوارف والمراد بالجهر اعمال الجوارح وانما قدم ذكر السر على ذكر الجهر لان المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة
مع الداعي فالداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في اعمال الجوارح المسماة بالجهر وقد ثبت ان العلم بالعلة علة
للعلم بالمعلول والعلة متقدمة على المعلول والمقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ المسئلة الثالثة قوله
تعالى ويعلم ما تكسبون فيه سؤال وهو ان الافعال اما افعال القلوب وهي المسماة بالسر واما افعال الجوارح
وهي المسماة بالجهر فالافعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله ويعلم ما تكسبون يقتضي عطف الشيء

على نفسه وهو فاسد والجواب يجب حمل قوله وما كانوا يكسبون على ما يستحقه الانسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل انه محمول على المكتسب كما يقال هذا المال كسب فلان اى مكتسبه ولا يجوز حمله على نفس الكسب والا لزم عطف الشئ على نفسه على ما ذكرتموه فى السؤال المسئلة الرابعة الاية تدل على كون الانسان مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضى الى اجتلاب نفع او دفع ضر ولهذا السبب لا يوصف فعل الله تعالى بانه كسب لكونه تعالى منزها عن جلب النفع ودفع الضر اما قوله تعالى وما تاتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين اعلم انه تعالى لما تكلم اولا فى التوحيد وثانيا فى المعاد وثالثا فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدأ فيه بان بين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تامل الدلائل غير ملتفتين اليها وهذه الاية تدل على ان التقليد باطل والتامل فى الدلائل واجب ولولا ذلك لما ذم الله المعرضين عن الدلائل قال الواحدى من فى قوله من آية لاستغراق الجنس الذى يقع فى النفى كقولك ما اتانى من احد والثانية وهى قوله من آيات ربهم للتبعيض والمعنى وما يظهر لهم دليل قط من الادلة التى يجب فيها النظر والاعتبار الا كانوا عنها معرضين قوله تعالى فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن اعلم انه تعالى رتب احوال هؤلاء الكفار على ثلث مراتب المرتبة الاولى كونهم معرضين عن التامل فى الدلائل والتفكر فى البينات والمرتبة الثانية كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة ازيد مما قبلها لان المعرض عن الشئ قد لا يكون مكذبا به بل يكون غافلا عنه غير متعرض له فاذا صار مكذبا به فقد زاد على الاعراض والمرتبة الثالثة كونهم مستهزئين بها لان المكذب بالشئ قد لا يبلغ تكذيبه به الى حد الاستهزاء فاذا بلغ الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى فى الانكار فبين تعالى ان اولئك الكفار وصلوا الى هذه المراتب الثلاث على هذا الترتيب واختلفوا فى المراد بالحق فقيل انه المعجزات قال ابن مسعود انشق القمر بمكة وانفلق فلقتين فذهبت فلقة وبقيت فلقة وقيل انه القران وقيل انه محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انه الشرع الذى اتى به محمد صلى الله عليه وسلم والاحكام الذى جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انه الوعد والوعيد الذى يرغبهم به تارة ويحذرهم بسببه اخرى والاولى دخول الكل فيه واما قوله تعالى فسوف يأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن المراد منه الوعيد والزجر عن ذلك الاستهزاء فيجب ان يكون المراد بالانباء لا نفس النبأ بل العذاب الذى انبأ الله به ونظيره قوله ولتعلمن نبأه بعد حين والحكيم اذا توعد فربما قال ستعرف نبأ هذا الامر اذا نزل بك ما تحذره وانما كان كذلك لان الغرض بالخبر الذى هو الوعيد حصول العلم بالعقاب الذى ينزل فنفس العقاب اذا نزل تحقق ذلك الخبر حتى تزول عنه الشبهة ثم المراد من هذا العذاب يحتمل ان يكون عذاب الدنيا وهو الذى ظهر يوم بدر ويحتمل ان يكون عذاب الآخرة قوله تعالى الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الانهار تجرى من تحتهم فاهلكناهم بذنوبهم وانشانا من بعدهم قرنا آخرين اعلم انه تعالى لما منعهم عن ذلك الاعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والتوبيخ والوعيد اتبعه بما يجرى مجرى الموعظة والنصيحة فى هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم فان قيل ما القرن قلنا قال الواحدى القرن القوم المقترنون فى زمان من الدهر فالمدة التى يجتمع فيها قوم ثم يفترقون بالموت فهى قرن لان الذين يأتون من بعدهم اقوام آخرون اقترنوا فهم قوم آخرون والدليل عليه صلى الله عليه وسلم خيركم قرنى واشتقاقه من الاقتران ولما كان اعمار الناس فى الاكثر الستين والسبعين والثمانين لاجرم قال بعضهم القرن هو الستون وقال آخرون هو السبعون وقال قوم هو الثمانون والاقرب انه لا يتقدر بزمان معين لا تقع فيه زيادة ولا نقصان بل المراد اهل كل عصر فاذا انقضى منهم الاكثر قيل قد انقضى القرن واعلم انه تعالى وصف القرون الماضية بثلاثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله تعالى مكناهم فى الارض ما لم نمكن لكم قال صاحب الكشاف مكن له فى الارض جعل له مكانا ونحوه ارض له ومنه قوله تعالى انا مكناهم فى الارض ما لم نمكن لهم واما مكنته فى الارض فمعناه اثبته فيها ومنه قوله ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه ولتقارب المعنيين جمع الله بينهما فى قوله مكناهم فى الارض ما لم نمكن لكم والمعنى لم نعط اهل مكة مثل ما اعطيناه عادا وثمود وغيرهم من البسطة فى الاجسام والسعة فى الاموال والاستظهار باسباب الدنيا والصفة الثانية قوله وارسلنا السماء عليهم مدرارا يريد الغيث والمطر والسماء معناه المطر ههنا والمدرار الكثير الدر واصله من قولهم در اللبن اذا اقبل على الحالب منه شئ كثير فالمدرار يصح ان يكون من نعت السحاب ويجوز ان يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار اذا تتابع امطاره ومفعال يجئ فى نعت يراد المبالغة فيه قال مقاتل مدرارا متتابعة مرة بعد اخرى ويستوى فى المدرار المذكر والمؤنث والصفة الثالثة قوله وجعلنا الانهار تجرى من تحتهم والمراد منه كثرة البساتين واعلم ان المقصود من هذه الاوصاف انهم وجدوا من منافع الدنيا اكثر مما وجده اهل مكة ثم بين تعالى انهم مع مزيد العز فى الدنيا بهذه الوجوه ومع كثرة العدد والبسطة فى المال والجسم جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم به وهذا المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وبقى ههنا سؤالات السؤال الاول ليس فى هذا الكلام الا انهم هلكوا الا ان هذا الهلاك غير مختص بهم بل الانبياء والمؤمنون كلهم ايضا قد هلكوا فكيف يحسن ايراد هذا الكلام فى معرض الزجر عن الكفر مع انه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره والجواب ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك بل المقصود انهم باعوا الدين بالدنيا ففاتتهم الدنيا وبقوا فى العذاب الشديد بسبب الحرمان عن الدين وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمؤمن السؤال الثانى كيف قال الم يروا كم اهلكنا مع ان القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما يخبر عنه وهم ايضا ما شاهدوا وقائع الامم السالفة والجواب ان اقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق فيبعد ان يقال انهم ما سمعوا هذه الحكايات ومجرد سماعها يكفى فى الاعتبار السؤال الثالث ما الفائدة فى ذكر انشأ قوما آخرين بعدهم والجواب ان تلك الفائدة هى التنبيه على انه تعالى لا يتعاظمه

ان يهلكهم ويخلى بلاده منهم لانه تعالى قادر على ان ينشئ مكانهم آخرين يعمر بهم بلاده كقوله ولا يخاف عقباها قوله تعالى ولو نزلنا عليك كتابا فى قرطاس فلمسوه بايديهم لقال الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين اعلم ان الذين يتمردون عن قبول دعوى الانبياء طوائف كثيرة فالطائفة الاولى الذين بلغوا فى حب الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها الى ان استغرقوا فيها واعتمدوا وجدانها فصار ذلك مانعا لهم عن قبول دعوة الانبياء وهم الذين ذكرهم الله تعالى فى الآية المتقدمة وبين ان لذات الدنيا ذاهبة وعذاب الكفر باق وليس من العقل تحمل العقاب الدائم لاجل اللذات المنقرضة الخسيسة والطائفة الثانية الذين يحملون معجزات الانبياء عليهم السلام على انها من باب السحر لا من باب المعجزة وهؤلاء هم الذين ذكرهم الله تعالى فى هذه الآية وههنا مسئلتان المسئلة الاولى بين الله تعالى فى هذه الآية ان هؤلاء الكفار لو انهم شاهدوا نزول كتاب من السماء دفعة واحدة عليك يا محمد لم يؤمنوا به بل حملوه على انه سحر ومخرقة والمراد من قوله فى قرطاس انه لو نزل الكتاب جملة واحدة فى صحيفة واحدة فرأوه فلمسوه وشاهدوه عيانا لطعنوا فيه وقالوا انه سحر فان قيل ظهور الكتاب ونزوله من السماء هل هو من باب المعجزات ام لا فان لم يكن من باب المعجزات لم يكن انكارهم لدلالته على النبوة منكرا ولا يجوز ان يقال انه من باب المعجزات لان الملك يقدر على انزاله من السماء وقبل الايمان بصدق الانبياء والرسل لم تكن عصمة الملئكة معلومة فقبل الايمان بالرسل لا شك انا نجوز ان يكون نزول ذلك الكتاب من السماء من قبل بعض الجن والشياطين او من قبل بعض الملئكة الذين لم تثبت عصمتهم واذا كان هذا التجويز قائما فقد خرج نزول الكتاب من السماء عن كونه دليلا على الصدق قلنا ليس المقصود ما ذكرتم بل المقصود انهم اذا رأوه بقوا شاكين فيه وقالوا انما سكرت ابصارنا فان الملموس بايديهم فقد يقوى الادراك البصرى بالادراك اللمسى وبلغ الغاية فى الظهور والقوة ثم ان هؤلاء يبقون شاكين فى ان ذلك الذى رأوه ولمسوه هل هو موجود ام لا وذلك يدل على انهم بلغوا فى الجهالة الى حد السفسطة فهذا هو المقصود من الآية لا ما ذكرتم المسئلة الثانية قال القاضى دلت هذه الآية على انه لا يجوز من الله تعالى ان يمنع العبد لطفا علم انه لو فعله لامن عنده وذلك لانه بين انه انما لا ينزل هذا الكتاب من حيث انه لو انزله لقالوا هذا القول ولا يجوز ان يخبر بذلك الا والمعلوم انهم لو قبلوه وآمنوا به لانزله لا محالة فثبت بهذا وجوب اللطف ولقائل ان يقول ان قوله لو انزل الله عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل على انه تعالى ينزله عليهم لو لم يقولوا هذا القول الا على سبيل دليل الخطاب وهو عنده ليس بحجة وايضا ليس كل ما فعله الله وجب عليه ذلك وهذه الاية ان دلت فانما تدل على الوقوع لا على وجوب الوقوع قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضى الامر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون اعلم ان هذا هو النوع الثالث من شبه منكرى النبوات فانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق رسولا لوجب ان يكون ذلك الرسول واحدا من الملئكة فانهم اذا كانوا من زمرة الملئكة كانت علومهم اكثر وقدرهم انبل ومهابتهم اعظم وامتيازهم عن الخلق اكمل والشبهات والشكوك فى نبوتهم ورسالتهم اقل والحكيم اذا اراد تحصيل مهم فكل شئ كان اشد افضاء الى تحصيل ذلك المطلوب كان اولى فلما كان وقوع الشبهات فى نبوة الملئكة اقل وجب لو بعث الله رسولا الى الخلق ان يكون ذلك الرسول من الملئكة هذا هو المراد من قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة من وجهين الاول قوله ولو انزلنا ملكا لقضى الامر ومعنى القضاء الاتمام والالزام وقد ذكرنا معانى القضاء فى سورة البقرة ثم ههنا فيه وجوه الاول ان انزال الملك على البشر آية قاهرة فبتقدير انزال الملك على هؤلاء الكفار فربما لم يؤمنوا كما قال تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله واذا لم يؤمنوا وجب اهلاكهم بعذاب الاستيصال فان سنة الله جارية بان عند ظهور الآية القاهرة ان لم يؤمنوا حل بهم عذاب الاستيصال وههنا ما انزل الله الملك عليهم لئلا يستحقوا عذاب الاستيصال الوجه الثانى انهم اذا شاهدوا الملك ذهبت ارواحهم من هول ما يشاهدون وتقريره ان الآدمى اذا رأى الملك فاما ان يراه على صورته الاصلية او على صورة البشر فان كان الاول لم يبق الآدمى حيا الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى جبريل عليه السلام على صورته الاصلية غشى عليه وان كان الثانى فح يكون المرئى شخصا على صورة البشر وذلك لا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو فى نفسه ملكا او بشرا الا ترى ان جميع الرسل عاينوا الملئكة فى صورة البشر كاضياف ابراهيم عليه السلام واضياف لوط عليه السلام وكالذين تسوروا المحراب وكجبريل حيث تمثل لمريم بشرا سويا والوجه الثالث ان انزال الملئكة آية قاهرة جارية مجرى الالجاء وازالة الاختيار وذلك يخل بصحة التكليف والوجه الرابع ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة الا انه يقوى الشبهات من وجه آخر وذلك لان اى معجزة ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القوة والقدرة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته انت فعلمنا ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهة من الوجوه المذكورة لكنه يقوى الشبهة من هذه الوجوه اما قوله تعالى ثم لا ينظرون فالفائدة فى كلمة ثم التنبيه على ان عدم الانظار اشد من قضاء الامر لان مفاجأة الشدة اشد من نفس الشدة اما قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اى لجعلناه فى صورة البشر والحكمة فيه امور احدها ان الجنس الى الجنس اميل وثانيها ان البشر لا يطيق رؤية الملك وثالثها ان طاعات الملئكة قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم فى الاقدام على المعاصى ورابعها ان النبوة فضل من الله تعالى فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا او بشرا ثم قال وللبسنا عليهم ما يلبسون قال الواحدى يقال لبست الامر على القوم البسه لبسا اذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا واصله من الستر بالثوب ومنه لبس الثوب فانه يفيد ستر النفس والمعنى انا اذا جعلنا الملك فى صورة البشر فهم يظنون كون ذلك الملك بشرا فيعود سؤالهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص وتحقيقا للكلام ان الله لو فعل ذلك لصار فعل الله نظيرا لفعلهم

في التلبيس وانما كان ذلك تلبيسا لان الناس يظنون انه ملك مع انه ليس كذلك وانما كان فعلهم تلبيسا لانهم يقولون لعوامهم انه بشر مثلكم والبشر لا يكون رسولا من عند الله تعالى قوله تعالى ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزؤن اعلم ان بعض الاقوام الذين كانوا يقولون ان رسول الله يجب ان يكون ملكا من الملئكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء وكان يضيق صدر الرسول صلى الله عليه وسلم عند سماعه فذكر ذلك ليصير سببا للتخفيف عن قلبه لان احدا ما يخفف عن القلب المشاركة في سبب المحنة والغم فكانه قيل له هذه الانواع الكثيرة من سوء الادب التي كانوا يعاملونك بها كانت موجودة في سائر القرون مع انبيائهم فلست انت فريدا في هذا الطريق وقوله فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزؤن ونظيره قوله تعالى ولا يحيق المكر السيئ الا باهله وفي تفسيره وجوه كثيرة لاهل اللغة وهي باسرها متقاربة قال النضر وجب عليهم وقال الليث الحيق ما حاق بالانسان من سوء او مكر بعمله فنزل ذلك به يقال احاق الله بهم مكرهم وحاق بهم مكرهم وقال الفراء حاق بهم عاد عليهم وقيل حاق بهم حل بهم وقال الزجاج حاق اي احاط وقال الازهري فسر الزجاج حاق بمعنى احاط وكان ماخذه من الحوق وهو ما استدار بالكمرة وفي الآية بحث آخر وهو ان لفظة ما في قوله ما كانوا به يستهزؤن فيه قولان الاول ان المراد به القرآن والشرع وما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير فيصير هذه الآية من باب حذف المضاف والتقدير وحاق بهم عقاب ما كانوا يستهزؤن والقول الثاني ان المراد به انهم كانوا يستهزؤن بالعذاب الذي كانوا يخوفهم الرسول به وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى الاضمار قوله تعالى قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين اعلم انه تعالى كما صبر رسوله صلى الله عليه وسلم بالآية الاولى فكذلك حذر القوم بهذه الآية وقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها وما وصلتم اليها من لذاتها وشهواتها بل سيروا في الارض لتعرفوا صحة ما اخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل في الازمنة السالفة فانكم عند السير في الارض والسفر في البلاد لا بد وان تشاهدوا تلك الآثار فيكمل الاعتبار ويقوى الاستبصار فان قيل ما الفرق بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا قلنا قوله فانظروا يدل على انه تعالى جعل النظر مسببا عن السير فكانه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين اما قوله سيروا في الارض ثم انظروا فمعناه اباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع وايجاب النظر في آثار الهالكين ثم نبه تعالى على هذا الفرق بكلمة ثم لتباعد ما بين الواجب والمباح قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المق[صود] من هذه الآية تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير النبوات وبيانه ان احوال العالم العلوي والسفلي يدل على ان جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها ومقابلاتها ومتى كانت كذلك كان اختصاص كل جزء من الاجزاء الجسمانية بصفته المعينة لا بد وان يكون لاجل ان الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة فهذا يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك لله تعالى واذا ثبت هذا ثبت كونه قادرا على الاعادة وللحشر والنشر لان تركيب الاول انما حصل لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالها فوجب صحة الاعادة ثانيا وايضا ثبت انه ملك مطاع والملك المطاع من له الامر والنهي على عبيده ولا بد من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبياء والرسل من الله تعالى الى الخلق غير ممتنع فثبت ان هذه الآية وافية في اثبات هذه المطالب الثلاثة ولما سبق ذكر هذه المسائل الثلاث ذكر الله بعدها هذه الآية لتكون مقوية لمجموع تلك المطالب من الوجه الذي شرحناه المسئلة الثانية قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض سؤال وقوله قل لله جواب فقد امره الله تعالى بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب قد بلغ في الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا يقدر على دفعه مدافع ولما بينا ان آثار الحدوث والامكان ظاهر في ذوات جميع الاجسام وفي جميع صفاتها لا جرم كان الاعتراف بانها باسرها ملك الله وملك له ومحل تصرفه وقدرته لا جرم امره بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا ليدل ذلك على ان الاقرار بهذا المعنى مما لا سبيل الى دفعه البتة وايضا فالقوم كانوا معترفين بان كل العالم ملك الله وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ثم انه تعالى لما بين بهذه الطريقة كمال الهيته وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية اردفه بكمال رحمته واحسانه الى الخلق فقال كتب على نفسه الرحمة وكانه تعالى قال انه لم يرض من نفسه بان ينعم ولا بان يعد بالانعام بل ابدا ينعم وابدا يعد في المستقبل بالانعام ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك واوجبه ايجاب الفضل والكرم واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم تلك الرحمة هي انه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستيصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا وقيل المراد انه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب واناب وصدق وقبل شريعتهم واعلم انه جاءت الاخبار الكثيرة في سعة رحمة الله تعالى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما فرغ الله من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي فان قيل الرحمة هي ارادة الخير والغضب هي ارادة الانتقام وظاهر هذا الخبر يقتضي كون احدى الارادتين سابقة على الاخرى والمسبوق بالغير محدث فهذا يقتضي كون ارادة الله محدثة قلنا المراد بهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان وعن سلمان انه تعالى لما خلق السماء والارض خلق مائة رحمة كل رحمة ملء ما بين السماء والارض فامسك عنده تسعا وتسعين رحمة وقسم رحمة واحدة بين الخلائق فيها يتعاطفون ويتراحمون واذا كان آخر الامر قصرها على المتقين اما قوله تعالى ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه ففيه ابحاث البحث الاول اللام في قوله ليجمعنكم لام قسم مضمر والتقدير والله ليجمعنكم البحث الثاني اختلفوا في ان هذا الكلام مبتدأ او متعلق بما قبله فقال بعضهم انه كلام مبتدأ وذلك لانه تعالى بين كمال الهيته بقوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله ثم بين انه تعالى يرحمهم في الدنيا بالامهال ودفع عذاب الاستيصال وبين ايضا انه تعالى يجمعهم الى يوم القيمة

فقوله

فقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة انه يمهلهم وقوله ليجمعنكم الى يوم القيمة اعلام لهم بانه يحشرهم ويحاسبهم على كل ما فعلوه والقول الثالث انه متعلق بما قبله والتقدير كتب ربكم على نفسه الرحمة ليجمعنكم الى يوم القيمة وقيل لما انما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة فكانه قيل وما تلك الرحمة فقيل هي انه تعالى يجمعهم الى يوم القيمة وذلك انه لولا خوف العقاب يوم القيمة لحصل الهرج والمرج ولارتفع الضبط وكثر الخبط فصار التهديد بيوم القيمة من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فكان قوله ليجمعنكم الى يوم القيمة كالتفسير لقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة البحث الثالث قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله كلام ورد على لفظ الغيبة وقوله ليجمعنكم الى يوم القيمة كلام ورد على سبيل الخطاب والمقصود منه التاكيد في التهديد كانه قيل لما علمت ان كل ما في السموات والارض لله ملكه وملكه وقد علمت ان الملك الحكيم لا يهمل امور رعيته ولا يجوز في حكمته ان يسوي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها فهل علمت انه يقيم القيمة ويحضر الخلائق ويحاسبهم في الكل البحث الرابع انه قال ليجمعنكم الى يوم القيمة وفيه اقوال الاول انه صلة والمعنى ليجمعنكم يوم القيمة وقيل الى بمعنى في اي ليجمعنكم في يوم القيمة وقيل فيه حذف اي ليجمعنكم الى المحشر في يوم القيمة لان الجمع يكون الى المكان والى الزمان وقيل ليجمعنكم في الدنيا بخلقكم قرنا بعد قرن الى يوم القيمة اما قوله تعالى الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ففيه ابحاث البحث الاول في هذه الآية قولان الاول قوله الذين موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله ليجمعنكم والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا انفسهم وهو قول الاخفش والثاني وهو قول الزجاج ان قوله الذين خسروا انفسهم في موضع رفع بالابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره لان قوله ليجمعنكم مشتمل على الكل الذين خسروا انفسهم وعلى غيرهم والفاء في قوله فهم يفيد معنى الشرط والجزاء كقولهم الذي يكرمني فله درهم لان الدرهم وجب بالاكرام فكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء فان قيل ظاهر اللفظ يدل على ان خسرانهم سبب لعدم ايمانهم والامر على العكس قلنا هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان وذلك هو مذهب اهل السنة قوله تعالى وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم قل اغير الله اتخذ وليا فاطر السموات والارض وهو يطعم ولا يطعم قل اني امرت ان اكون اول من اسلم ولا تكونن من المشركين قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان احسن ما قيل في نظم هذه الآية ما ذكره ابو مسلم فقال ذكر في الآية الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما وفي هذه الآية الليل والنهار اذ لا زمان سواهما فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات واخبر سبحانه انه مالك للمكان والمكانيات ومالك للزمان والزمانيات وهذا بيان في غاية الجلالة واقول ههنا دقيقة اخرى وهي ان الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات وذلك لان المكان والمكانيات اقرب الى العقول والافكار من الزمان والزمانيات لدقائق مذكورة في العقليات الصرفة والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالاظهر فالاظهر مترقيا فيه الى الاخفى فالاخفى فهذا ما يتعلق بوجه النظم المسئلة الثانية قوله وله ما سكن في الليل والنهار يفيد الحصر والتقدير هذه الاشياء له لا لغيره وهذا هو الحق لان كل موجود فهو اما واجب الوجود لذاته واما ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس الا الله الواحد وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وكل ما حصل بايجاده وتكوينه كان ملكا له فثبت ان كل ما سوى الحق الموجود الواجب لذاته فهو ملكه وملكه فلهذا قال وله ما سكن في الليل والنهار المسئلة الثالثة في تفسير هذا السكون قولان الاول المراد منه الشيء الذي سكن بعد ان تحرك فعلى هذا المراد كل ما استقر في الليل والنهار من الدواب وجملة الحيوانات في البر والبحر وعلى هذا التقدير قالوا في الآية محذوف والتقدير له ما سكن وتحرك في الليل والنهار كقوله تقيكم الحر اراد الحر والبرد واكتفى بذكر احدهما عن الآخر لانه يعرف ذلك بالقرينة المذكورة كذلك ههنا حذف ذكر الحركة لان ذكر السكون يدل عليه والقول الثاني انه ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة بل المراد منه السكون بمعنى الحلول كما يقال فلان يسكن ببلد كذا اذا كان محله ومنه قوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وعلى هذا التقدير كان المراد وله كل ما حصل في الليل والنهار والتقدير كل ما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركا او ساكنا وهذا التفسير اولى واكمل والسبب فيه ان كل ما دخل تحت الليل والنهار وحصل في الزمان فقد صدق عليه انه انقضى الماضي ويجيء المستقبل وذلك مشعر بالتغير والحدوث والحدوث ينافي الازلية والدوام وكل ما مر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو حادث وكل حادث فلا بد له من محدث وفاعل وذلك الفاعل يجب ان يكون متقدما عليه والمتقدم على الزمان يجب ان يكون متقدما على الوقت والزمان فلا تجري عليه الاوقات ولا يمر به الساعات ولا يصدق عليه انه كان وسيكون واعلم انه تعالى لما بين بما سبق انه مالك للمكان وجملة المكانيات والزمان والزمانيات بين انه سميع عليم يسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين والمقصود منه الرد على من يقول الاله موجب بالذات فنبه تعالى على انه وان كان مالكا لكل المحدثات لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر واخفى ولما قرر هذه المعاني قال قل اغير الله اتخذ وليا واعلم انه فرق بين ان يقال قل اغير الله اتخذ وليا وبين ان يقال اتخذ غير الله وليا لان الانكار انما حصل على اتخاذ غير الله وليا لا على اتخاذ الولي وقد عرفت انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى فكان قوله قل اغير الله اتخذ وليا اولى من العبارة الثانية ونظيره قوله افغير الله تأمروني اعبد ثم قال فاطر السموات والارض وقرئ فاطر بالجر صفة لله وبالرفع على اضمار هو والنصب على المدح وقرأ الزهري فطر وعن ابن عباس ما عرفت فاطر السموات والارض حتى جاءني اعرابيان يختصمان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها قال ابن الانباري اصل الفطر شق الشيء عند ابتدائه فقوله فاطر السموات والارض يريد خالقهما ومنشئهما بالتركيب الذي سبيله ان يحصل فيه الشق والتأليف عند ضم بعض الاشياء الى بعض فلما كان الاصل فيه الشق جاز ان يكون

في حال شق اصلاح وفي حال آخر شق افساد ففاطر السموات من الاصلاح لا غير وقوله هل ترى من فطور واذا السماء انفطرت من الافساد واصلهما واحد ثم قال تعالى وهو يطعم ولا يطعم اي وهو الرزاق لغيره ولا يرزقه احد فان قيل كيف فسرت الاطعام بالرزق وقال تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون والعطف يوجب المغايرة قلنا لا شك في حصول المغايرة بينهما الا انه قد يحصل جعل احدهما كناية عن الآخر لشدة ما بينهما من المقاربة والمقصود من الآية ان المنافع كلها من عنده ولا يجوز عليه الانتفاع وقرئ ولا يطعم بفتح الياء وروى ابن المأمون عن يعقوب وهو يطعم ولا يطعم على بناء الاول للمفعول والثاني للفاعل وعلى هذا التقدير الضمير عائد الى المذكور في قوله اغير الله وقرأ الاشهب وهو يطعم ولا يطعم على بنائهما للفاعل وفسر بان معناه وهو يطعم ولا يستطعم وحكى الازهري اطعمت بمعنى استطعمت ويجوز ان يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقولك هو يعطي ويمنع ويبسط ويقدر ويغني ويفقر واعلم ان المذكور في صدر الاية هو المنع عن اتخاذ غير الله وليا واحتج عليه بانه فاطر السموات والارض وبانه يطعم ولا يطعم ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا واما بيان انه فاطر السموات والارض فلانا بينا ان ما سوى الواحد ممكن لذاته والممكن لذاته لا يمكن ان يكون موجودا الا بايجاد غيره ينتج ان ما سوى الله فهو حاصل بايجاده وتكوينه فثبت انه تعالى هو الفاطر لكل ما سواه من الموجودات واما بيان انه يطعم ولا يطعم فظاهر لان الاطعام عبارة عن ايصال المنافع وعدم الاستطعام من عدم الانتفاع ولما كان تعالى هو المبدئ لكل ما سواه كان لا محالة هو المبدأ لحصول جميع المنافع ولما كان واجبا لذاته كان لا محالة غنيا ومتعاليا عن الانتفاع بشيء آخر فثبت بالبرهان صحة كونه تعالى فاطر السموات والارض وصحة انه يطعم ولا يطعم واذا ثبت هذا امتنع في العقل اتخاذ غيره وليا لان ما سواه محتاج في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع ما تحت يده والحق سبحانه هو الغني لذاته الجواد لذاته وترك الغني الجواد والذهاب الى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل واذا عرفت هذا فنقول قد سبق في هذا الكتاب بيان ان الولي معناه الاصلي في اللغة هو القريب وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه فقوله قل اغير الله اتخذ وليا يمنع من القرب من غير الله فهذا يقتضي تنزيه القلب عن الالتفات الى غير الله وقطع العلائق عن كل ما سواه تعالى ثم قال تعالى قل اني امرت ان اكون اول من اسلم ولا تكونن من المشركين والسبب ان النبي صلى الله عليه وسلم سابق لامته في الاسلام لقوله وبذلك امرت وانا اول المسلمين وكقول موسى سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين ثم قال تعالى ولا تكونن من المشركين ومعناه امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك ثم انه تعالى لما بين كونه رسولا مأمورا بالاسلام ثم عقبه بكونه منهيا عن الشرك قال تعالى قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمعنى اني ان خالفته في هذا الامر والنهي صرت مستحقا للعذاب العظيم فان قيل قوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم يدل على انه عليه السلام كان يخاف على نفسه من الكفر والمعصية ولولا ان ذلك جائز عليه والا لما كان خائفا والجواب ان الاية لا تدل على انه خاف على نفسه بل الاية تدل على انه لو صدر منه الكفر والمعصية فانه يخاف وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف ومثاله قولنا ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين وهذا لا يدل على ان الخمسة زوج ولا على كونها منقسمة بمتساويين وقوله تعالى قل اني اخاف ان عصيت ربي قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو اني بفتح الياء والباقون بالاسكان قوله تعالى من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه قرأ ابو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي من يصرف بفتح الياء وكسر الراء وفاعل يصرف على هذه القراءة الضمير العائد الى ربي من قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي والتقدير من يصرف هو يومئذ عنه العقاب وحجة هذه القراءة قوله فقد رحمه فلما كان هذا فعلا مسندا الى ضمير اسم الله تعالى وجب ان يكون الامر في تلك اللفظة الاخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان وعلى هذا التقدير يكون صرف العذاب مسندا الى الله وتكون الرحمة بعد ذلك مستندة الى الله فاما الباقون فانهم قرؤا من يصرف على فعل ما لم يسم فاعله والتقدير من يصرف عنه العذاب يومئذ وانما حسن ذلك لانه تعالى اضاف العذاب الى اليوم في قوله عذاب يوم عظيم
فلذلك اضاف الصرف اليه والتقدير من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم صح
المسئلة الثانية ظاهر الآية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفا وذلك محال بل المراد عذاب ذلك اليوم وحسن هذا الحذف لكونه معلوما المسئلة الثالثة دلت الآية على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب لانه تعالى قال من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه اي كل من صرف الله عنه العذاب في ذلك اليوم فقد رحمه وهذا انما يحسن اذا كان ذلك الصرف واقعا على سبيل التفضل اما لو كان واجبا مستحقا لم يحسن ان يقال فيه انه رحمه الا ترى ان الذي يقبح منه ان يضرب الغير فاذا لم يضربه لا يقال انه رحمه اما اذا حسن منه ان يضربه ولم يضربه فانه يقال رحمه فهذه الاية تدل على ان كل عقاب انصرف وكل ثواب حصل فهو ابتداء تفضل واحسان من الله تعالى وهو موافق لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده ما من الناس احد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته ووضع يده على فوق رأسه وطول بها صوته المسئلة الرابعة قال القاضي الاية تدل على ان من لم يعاقب في الاخرة ممن يصرف عنه العقاب فلا بد من ان يثاب وذلك يبطل قول من يقول ان ممن يصرف عنه العقاب من المكلفين من لا يثاب لكنه يتفضل عليه فان قيل اليس من لم يعاقبه الله وتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين وذلك يبطل دلالة الاية على قولكم قلنا هذا الذي ذكرتموه مدفوع من وجوه الاول ان التفضل يكون كالابتداء من قبل الله وليس يكون ذلك مطلوبا من الفعل والفوز هو الظفر بالمطلوب فلا بد وان يفيد امرا مطلوبا الثاني ان الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل بل يجب حمله على ما يقتضي مبالغة في عظمة النعمة وذلك لا يكون الا ثوابا الثالث ان الاية معطوفة على قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقابل للعذاب هو الثواب فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب واعلم ان هذا الاستدلال لضعيف جدا وضعفه ظاهر

فلا حاجة فيه الى الاستقصاء قوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير في الآية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان هذا دليل آخر في بيان انه لا يجوز للعاقل ان يتخذ غير الله وليا وتقريره ان الضر اسم للالم والحزن والخوف وما يفضي اليها او الى احدها والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي اليهما او الى احدهما والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضر وحصول النفع واذا كان الامر كذلك فقد ثبت الحصر في ان الانسان اما ان يكون في الضر او في الخير لان زوال الضر خير سواء حصل فيه اللذة او لم يحصل واذا ثبت هذا الحصر فقد بين الله تعالى ان الضر قليلها وكثيرها لا يندفع الا بالله وان الخيرات كثيرها وقليلها لا يحصل الا بالله والدليل على ان الامر كذلك ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته اما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنا لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل ما سوى الحق فهو انما حصل بايجاد الحق وتكوينه فثبت ان اندفاع جميع المضار لا يحصل الا به وحصول جميع الخيرات والمنافع لا يكون الا به فثبت بهذا البرهان العقلي صحة ما دلت الآية عليه فان قيل فقد نرى الانسان يدفع المضار عن نفسه بماله وباعوانه وقد يحصل الخير له بكسب نفسه وباعانة غيره وذلك يقدح في عموم الآية وايضا فرأس المضار الكفر فوجب ان يقال انه لم يحصل الا بايجاد الله ولو كان الامر كذلك لما وجب على الانسان بارتكاب الكفر عقاب ولا بفعل الايمان ثواب وايضا فانا نرى ان الانسان ينتفع بأكل الدواء ويتضرر بتناول السم وكل ذلك يقدح في ظاهر الآية الجواب عن الاول ان كل فعل يصدر عن الانسان فانما يصدر عنه اذا دعاه الداعي اليه لان الفعل بدون الداعي محال وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله تعالى وهكذا القول في كل ما ذكرتموه من السؤالات المسئلة الثانية انه تعالى ذكر امساس الضر وامساس الخير الا انه ميز الاول عن الثاني بوجوه الاول انه تعالى قدم ذكر امساس الضر على ذكر امساس الخير وذلك تنبيه على ان جميع المضار لا بد وان يحصل عقيبها الخير والسلامة والثاني انه قال في امساس الضر فلا كاشف له الا هو وذكر في امساس الخير انه على كل شيء قدير فذكر في الخير كونه قادرا على كل الاشياء وذلك يدل على ان ارادة الله تعالى لايصال الخيرات غالبة على ارادته لايصال المضار وهذه التنبيهات باسرها دالة على ان جانب الرحمة غالب كما قال سبقت رحمتي غضبي

لا يندفع الا بالله والخيرات هو الله ان يجب ان يقال انه مح

قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير فيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان صفات الكمال محصورة في العلم والقدرة فان قالوا كيف اهملتم وجوب الوجود قلنا ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات لان الصفة القائمة بالذات مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الذات مفتقر الى الغير فيكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب وذلك محال فثبت انه عين الذات فثبت ان الصفات التي هي الكمالات حقيقتها هي القدرة والعلم وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده اشارة الى كمال القدرة وقوله وهو الحكيم الخبير اشارة الى كمال العلم وقوله وهو القاهر يفيد الحصر ومعناه انه لا موصوف بكمال القدرة وكمال العلم الا الحق سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر انه لا كامل الا هو وكل من سواه فهو ناقص اذا عرفت هذا فنقول اما دلالة كونه قاهرا على القدرة فلانا بينا ان ما عدا الحق سبحانه ممكن الوجود لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده الا بترجيحه وتكوينه وايجاده وابداعه فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود على العدم وتارة في طرف ترجيح العدم على الوجود ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا لهم بالموت والفقر والاذلال ويدخل فيه كل ما ذكره الله في قوله قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء الى آخر الآية واما كونه حكيما فلا يمكن حمله ههنا على العلم لان الخبير اشارة الى العلم فيلزم التكرار وانه لا يجوز فوجب حمله على كونه محكما في افعاله بمعنى ان افعاله تكون محكمة متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد والخبير هو العالم بالشيء قال الواحدي تأويله انه العالم بما يصح ان يخبر به قال والخبر علمك بالشيء تقول لي به خبر اي لي به علم واصله من الخبر لانه طريق من طرق العلم المسئلة الثانية المشبهة استدلوا بهذه الآية على انه تعالى موجود في الجهة التي هي فوق العالم واعلم ان ذلك باطل ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان موجودا فوق العالم لكان اما ان يكون في الصغر بحيث لا يتميز جانب منه عن جانب واما ان يكون ذاهبا في الاقطار ممتدا في الجهات والاول يقتضي ان يكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون اله العالم بعض الذرات المخلوطة بالهباءات الواقعة في كوة البيت وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثاني كان متبعضا متجزيا وذلك على الله محال الثاني انه اما ان يكون غير متناه من كل الجوانب فيلزم كون ذاته تعالى مخالطا للقاذورات وهو باطل واما ان يكون متناهيا من كل الجهات وح يصح عليه الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بمقداره المعين لتخصيص مخصص فيكون محدثا او متناهيا من بعض الجوانب فيكون الجانب الموصوف بكونه متناهيا غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك يوجب القسمة والتجزية الثالث انا اما ان نفسر المكان بالسطح الحاوي او بالبعد والخلاء فان كان الاول فنقول اجسام العالم متناهية فخارج العالم لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة فيمتنع حصول ذات الله فيه وان كان الثاني فنقول الخلاء متشابه الاجزاء في حقيقته واذا كان كذلك فلو صح حصول الله في جزء من اجزاء ذلك الخلاء لصح حصوله في سائر الاجزاء ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص مخصص وكل ما كان واقعا بالفاعل المختار فهو محدث فحصول ذاته في الحيز والحيز محدث وذاته لا ينفك عن ذلك الحصول وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم كون ذاته محدثة وهو محال والرابع ان البعد والخلاء امر قابل للقسمة والتجزية وكل ما كان كذلك فهو محدث ممكن لذاته ومفتقر الى الموجد فيكون موجده فيكون ذات الله موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيث والحيز واذا ثبت هذا فبعد حصول الحيز والجهة والخلاء وجب ان تبقى ذات الله كما كانت والا فقد وقع التغير في ذات الله وذلك يوجب كونها ممكنة لذاتها وذلك محال واذا ثبت هذا وجب القول بكونه منزها عن الاحياز والجهات في جميع الاوقات

موجودا قبله مع

وانما سمى ايضا ثبت ان العالم كرة واذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤس قوم يكون تحت اقدام قوم آخرين واذا ثبت هذا فاما ان يقال انه تعالى فوق اقوام باعيانهم او يقال انه تعالى فوق الكل والاول باطل لان كونه فوق البعض يوجب كونه تحتا للآخرين وذلك باطل والثاني يوجب كونه تعالى محيطا بكرة الفلك فيصير حاصل الامر الى ان اله العالم هو فلك محيط بجميع الافلاك وذلك لا يقوله مسلم والسادس وهو ان لفظ الفوقية في هذه الاية مسبوق بلفظ وملحوق بلفظ اما انه مسبوق بلفظ فلانه قال وهو القاهر [illegible] مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة واما انه ملحوق بلفظ فلانها ملحوقة بقوله عباده وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة فان قيل ما ذكرتم على العكس اولى [illegible] وهو القاهر دال على كمال القدرة فاذا حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة لزم التكرار فوجب حمله على فوقية المكان والجهة قلنا الجواب [illegible] يكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض [illegible] فوق عباده دل على ان ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل السابع [illegible] عباده ومتى كان الامر كذلك [illegible] من تلك الفوقية القدرة والقوة واما لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فان ذلك لا يفيد [illegible] الرجوع اليه في كل المطالب [illegible] قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم واوحي الي هذا القران لانذركم به ومن بلغ ائنكم لتشهدون ان مع الله آلهة اخرى قل لا اشهد قل انما هو اله واحد وانني بريء مما تشركون [illegible] المسئلة الاولى [illegible]

[illegible]

المسئلة الثانية [illegible]

[illegible]

ماذكرنا ان المراد

واذا كان مجرا

دخال التخصيص انما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت اليها فيجري وجودها مجرى عدمها فيطلق لفظ الكل على الاكثر تنبيها على ان البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم ان الباري تعالى لو كان مسمى بالشيء لكان [illegible] اعظم الاشياء واشرفها واطلاق لفظ الكل مع انه يكون هذا القسم خارجا عنها يكون محض الكذب ولا يكون من باب التخصيص الثالث التمسك بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم انما يحسن لحسن مسماه وهو ان يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت الجلال ولفظ الشيء اعم الاسماء فيكون مسماه حاصلا في اخس الاشياء وفي ارذلها ومتى كان كذلك لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة من صفات الكمال ولا نعتا من نعوت الجلال فوجب ان لا تجوز دعوة الله تعالى بهذا الاسم لان هذا الاسم لما لم يكن من الاسماء الحسنة والله تعالى امر بان يدعو الله تعالى بالاسماء الحسنة وجب ان لا يجوز دعاء الله بهذا الاسم وكل من منع دعاء الله تعالى بهذا الاسم قال ان هذا اللفظ ليس اسما من اسماء الله البتة الرابع ان اسم الشيء يتناول المعدوم فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله تعالى بيان الاول قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمى الشيء الذي سيفعله غدا باسم الشيء في الحال والذي سيفعله غدا يكون معدوما في الحال وذلك يدل على ان اسم الشيء يقع على المعدوم واذا ثبت ذلك فقولنا انه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصية مميزة ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا لفظا لا يفيد فائدة في حق الله تعالى البتة فكان عبثا مطلقا فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله تعالى والجواب عن هذه الوجوه ان يقال لما تعارضت الدلائل فنقول لفظ الشيء اعم الالفاظ ومتى صدق الخاص صدق العام فمتى صدق فيه كونه ذاتا وحقيقة وجب ان يصدق كونه شيئا وذلك هو المطلوب اما قوله تعالى واوحي الي هذا القران لانذركم به ومن بلغ والمراد انه تعالى اوحى الي هذا القران لانذركم به وهو خطاب لاهل مكة وقوله ومن بلغ عطف على المخاطبين من اهل مكة اى لانذركم به وانذر كل من بلغه القران من العرب والعجم وقيل من الثقلين وعن سعيد بن جبير من بلغه القران فكانما رأى محمدا صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التفسير فيحصل في الاية حذف والتقدير واوحي الي هذا القران لانذركم به ومن بلغه هذا القران الا ان العائد محذوف لدلالة الكلام عليه كما يقال الذي رايت زيد والذي ضربت عمرو وفي تفسير ومن بلغ قول آخر وهو ان يكون قوله ومن بلغ اى ومن احتلم وبلغ حد التكليف وعند هذا لا يحتاج الى اضمار العائد الا ان الجمهور على القول الاول اما قوله تعالى ائنكم لتشهدون ان مع الله آلهة اخرى فنقول فيه بحثان البحث الاول قرا ابن كثير ائنكم بهمزة وكسرة بعدها خفيفة شبه ياء ساكنة بلا مد وابو عمرو وقالون عن نافع كذلك الا انهما يمدان والباقون بهمزتين بلا مد البحث الثاني ان هذا استفهام معناه الجحد والانكار قال الفراء ولم يقل اخر لان الالهة جمع والجمع يقع عليه التانيث كما قال تعالى ولله الاسماء الحسنى وقال فما بال القرون الاولى ولم يقل الاول ولا الاولين وكل ذلك صواب ثم قال تعالى قل لا اشهد قل انما هو اله واحد وانني بريء مما تشركون واعلم ان هذا الكلام دل على ايجاب التوحيد والبراءة عن الشرك من ثلاثة اوجه اولها قوله قل لا اشهد اى لا اشهد بما تذكرونه من اثبات الشركاء وثانيها قوله قل انما هو اله واحد وكلمة انما تفيد الحصر ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء وثالثها قوله وانني بريء مما تشركون وفيه تصريح بالبراءة عن اثبات الشركاء فثبت دلالة هذه الاية على ايجاب التوحيد باعظم طرق البيان وابلغ وجوه التوكيد قال العلماء المستحب لمن اسلم ابتداء ان ياتي بالشهادتين ويتبرا من كل دين سوى دين الاسلام ونص الشافعي على استحباب ضم التبري الى الشهادتين بقوله وانني بريء مما تشركون عقيب التصريح بالتوحيد قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون اعلم انا روينا في الاية الاولى ان الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد صلى الله عليه وسلم فانكروا دلالة التورية والانجيل على نبوته فبين تعالى في الاية الاولى ان شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحققها ثم بين في هذه الاية انهم كذبوا في قولهم انا لا نعرف محمدا صلى الله عليه وسلم لانهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون ابناءهم روى انه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قال عمر لعبد الله بن سلام انزل الله على نبيه هذه الاية فكيف هذه المعرفة فقال يا عمر لقد عرفته فيكم حين رايته كما اعرف ابني ولانا اشد معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم مني بابني لاني لا ادري ما صنع النساء واشهد انه حق من الله تعالى واعلم ان ظاهر هذه الاية يقتضي ان يكون علمهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مثل علمهم بابنائهم وفيه سؤال وهو ان يقال المكتوب في التورية والانجيل مجرد انه سيخرج نبي في آخر الزمان يدعو الخلق الى الدين الحق او المكتوب فيه هذا المعنى مع تعيين الزمان والمكان والنسب والصفة والحلية والشكل فان كان الاول فذلك القدر لا يدل على ان ذلك الشخص هو محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يصح ان يكون علمهم بنبوته كعلمهم ببنوة ابنائهم وان كان الثاني وجب ان يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة بكون محمد صلى الله عليه وسلم نبيا من عند الله والكذب على الجمع العظيم لا يجوز ولانا نعلم بالضرورة ان التورية والانجيل ما كانا مشتملين على عين هذه التفاصيل التامة الكاملة لان هذا التفصيل اما ان يقال انه كان باقيا في التورية والانجيل حال ظهور الرسول عليه السلام او يقال انه ما بقيت هذه التفاصيل في التورية والانجيل في وقت ظهوره لاجل ان التحريف قد تطرق اليهما قبل ذلك والاول باطل لان اخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل الى اهل الشرق والغرب ممتنع والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ونصارى ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد عليه السلام كعلمهم ببنوة ابنائهم وح يسقط هذا الكلام والجواب الاولى ان يقال المراد بالذين آتيناهم الكتاب اليهود والنصارى وهم كانوا اهل النظر والاستدلال وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول عليه السلام فعرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله فالمق من تشبيه احدى المعرفتين بالمعرفة الاخرى هذا القدر الذي ذكرناه اما قوله تعالى خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ففيه قولان الاول ان قوله الذين صفة للذين الاول فيكون عاملهما واحدا ويكون المق وعيد المعاندين الذين يعرفون ويجحدون والثاني قوله الذين خسروا انفسهم مبتدأ وقوله فهم لا يؤمنون خبره وفي قوله الذين خسروا وجهان الاول

وفي الحديث رب اشعث اغبر ذي طمرين لا يؤبه له اى لا يحتفل لحقارته تمت

وقيل من بلغه الى يوم القيمة

انهم خسروا انفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذي حصل لهم بسبب الكفر والثاني جاء في التفسير انه ليس من كافر ولا مؤمن الا وله منزلة في الجنة فمن كفر صارت منزلته الى من اسلم فيكون قد خسر نفسه واهله بان ورث منزلته غيره قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته انه لا يفلح الظالمون ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون اعلم انه تعالى لما حكم على اولئك المنكرين بالخسران في الاية الاولى بين في هذه الاية سبب ذلك الخسران وهو امران الامر الاول ان يفتري على الله كذبا وهذا الافتراء يحتمل وجوها احدها ان كفار مكة كانوا يقولون هذه الاصنام شركاء الله والله امرهم بعبادتها والتقرب اليها وكانوا ايضا يقولون الملائكة بنات الله ونسبوا الى الله تحريم البحائر والسوائب وثانيها ان اليهود والنصارى كانوا يقولون حصل في التورية والانجيل ان هاتين الشريعتين لا يتطرق اليهما النسخ والتغيير وانه لا يجيء بعدهما نبي وثالثها ما ذكره الله تعالى بقوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها ورابعها ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يقولون لن تمسنا النار الا اياما معدودة وخامسها ان بعض الجهال منهم كانوا يقولون ان الله فقير ونحن اغنياء وامثال هذه الاباطيل التي كانوا ينسبونها الى الله تعالى كثيرة وكلها افتراء منهم على الله والامر الثاني من اسباب خسارتهم تكذيبهم بايات الله تعالى والمراد منه قدحهم في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم وطعنهم فيها وانكارهم كون القران معجزة قاهرة بينة ثم انه تعالى لما حكى عنهم هذين الامرين قال انه لا يفلح الظالمون اي لا يظفرون بمطلوبهم في الدنيا والاخرة بل يبقون في الحرمان والخذلان اما قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ففي ناصب قوله يوم اقوال الاول انه محذوف والتقدير يوم نحشرهم كان كيت وكيت فترك ليبقى على الابهام الذي هو ادخل في التخويف والثاني التقدير اذكر يوم نحشرهم الثالث انه معطوف على محذوف كانه قيل لا يفلح الظالمون ابدا ويوم نحشرهم اما قوله تعالى ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون فالمقصود منه التقريع والتبكيت لا السؤال ويحتمل ان يكون المراد اين شفاعتهم لكم وانتفاعكم بهم وعلى كلا الوجهين لا يكون الكلام الا توبيخا وتقريعا وتقريرا في نفوسهم ان الذين كانوا يظنونه مأيوس عنه وصار ذلك تنبيها لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة والعائد الى الموصول من قوله الذين كنتم تزعمون انهم شفعاء فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه قال ابن عباس وكل زعم في كتاب الله كذب قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون اعلم ان ههنا مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم ثم لم تكن فتنتهم بالتاء المنقوطة من فوق فتنتهم بالرفع وقرأ ابو عمرو ونافع وابو بكر عن عاصم ثم لم تكن بالتاء المنقوطة من فوق فتنتهم بالنصب وقرأ حمزة والكسائي ثم لم يكن فتنتهم بالياء المنقوطة من تحت فتنتهم بالنصب اما القراءة بالتاء المنقوطة من فوق ورفع الفتنة فظاهر لان قوله فتنتهم اسم تكن وان قالوا هو الخبر واما القراءة بالتاء المنقوطة من فوق ونصب فتنتهم فههنا قوله ان قالوا في محل الرفع لكونه اسم تكن وانما انث لتأنيث الخبر كقولهم من كانت امك اولان ان قالوا فتنة في المعنى ويجوز تأويل الا ان قالوا الا مقالتهم واما القراءة بالياء المنقوطة من تحت ونصب الفتنة فههنا قوله ان قالوا في محل الرفع لكونه اسم يكن وفتنتهم هو الخبر قال الواحدي الاختيار قراءة من جعل ان قالوا الاسم دون الخبر لان ان اذا وصلت بالفعل لم توصف فاشبهت بامتناع وصفها المضمر فكما ان المضمر والمظهر اذا اجتمعا كان جعل المضمر اسما اولى من جعله خبرا فكذا ههنا تقول كنت القائم فجعلت المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا ههنا وتقول قرأ حمزة والكسائي والله ربنا بنصب قوله ربنا لوجهين الاول باضمار اعني واذكر والثاني على النداء اي والله يا ربنا والباقون بكسر الباء على انه صفة لله المسئلة الثانية قال الزجاج تأويل هذه الاية تأويل حسن في اللغة لا يعرفه الا من عرف معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك وذلك ان الله تعالى بين ان المشركين مفتونون بشركهم متهالكون على حبه فاعلم في هذه الاية انه لم يكن افتتانهم بشركهم واقامتهم عليه الا ان تبرؤا منه وتباعدوا عنه فحلفوا انهم ما كانوا مشركين ومثاله ان ترى انسانا يحب انسانا مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه فيقال له ما كانت محبتك لفلان الا ان انتفيت منه فالمراد بالفتنة ههنا افتتانهم بالاوثان ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس انه قال لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا وهذا القول راجع الى حذف المضاف لان المعنى لم تكن عاقبة فتنتهم الا البراءة ومثله قولك ما كانت محبتك لفلان الا ان فررت منه وتركته المسئلة الثالثة ظاهر الاية يقتضي انهم حلفوا في القيمة على انهم ما كانوا مشركين وهذا يقتضي اقدامهم على الكذب يوم القيمة وللناس فيه قولان الاول وهو قول الجبائي والقاضي ان اهل القيمة لا يجوز اقدامهم على الكذب واحتجا عليه بوجوه الحجة الاولى ان اهل القيمة يعرفون الله بالاضطرار اذ لو عرفوه بالاستدلال لكان موقف القيمة دار التكليف وذلك بط واذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار وجب ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوا القبيح بمعنى انه يعلم انه لو اقدم على فعل القبيح لمنعه الله منه لان مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى لكان ذلك اطلاقا له في فعل القبيح وانه لا يجوز فثبت ان اهل القيمة يعلمون الله بالاضطرار وثبت انه متى كان كذلك كانوا ملجئين الى ترك القبيح وذلك يقتضي ان لا يقدم احد من اهل القيمة على فعل القبيح فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه لا يجوز منهم فعل القبيح اذا كانوا عقلاء الا انا نقول لم لا يجوز ان يقال انه وقع منهم هذا الكذب لانهم لما عاينوا اهوال القيمة اضطربت عقولهم فقالوا هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم او يقال انهم نسوا كونهم مشركين في الدنيا والجواب عن الاول انه تعالى لا يجوز ان يحشرهم ثم يورد عليهم التوبيخ بقوله اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ثم يحكي عنهم ما يجري مجرى الاعتذار مع انهم غير عقلاء لان هذا لا يليق بحكمة الله تعالى وايضا فالمكلفون لا بد وان يكونوا عقلاء يوم القيمة ليعلموا انهم فيما يعاملهم الله به غير مظلومين والجواب عن الثاني ان النسيان لما كانوا عليه في دار الدنيا مع كمال العقل بعيد لان العاقل لا يجوز ان ينسى مثل هذه الاحوال وان بعد العهد وانما يجوز ان ينسى اليسير من الامور ولولا ان الامر كذلك لجوزنا ان يكون العاقل

اين نفس الشركاء ويحتمل ان يكون المراد صح

محذوف والتقدير الذي كنتم تزعمون صح

فنقول

قد مارس الولايات العظيمة دهرا طويلا ومع ذلك فقد نسيه ومعلوم ان تجويزه يوجب السفسطة الحجة الثانية ان القوم الذين اقدموا على ذلك الكذب اما ان يقال انهم ما كانوا عقلاء او كانوا عقلاء فان قلنا انهم ما كانوا عقلاء فهذا باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان يحكى كلام المجانين في معرض تمهيد العذر وان قلنا انهم كانوا عقلاء فهم يعلمون انه تعالى عالم باحوالهم مطلع على افعالهم ويعلمون ان ترويج الكذب على الله محال وانهم لا يستفيدون بذلك الكذب الا زيادة المقت والغضب واذا كان الامر كذلك امتنع اقدامهم في مثل هذه الحالة على الكذب الحجة الثالثة انهم لو كذبوا في موقف القيمة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد اقدموا على هذين النوعين من القبيح والذنب وذلك يوجب العقاب فيصير دار الاخرة دار التكليف وقد اجمعوا على ان الامر ليس كذلك واما ان قيل انهم لا يستحقون على ذلك الكذب وعلى ذلك الحلف الكاذب عقابا ولا ذنبا فهذا يقتضي حصول الاذن من الله في ارتكاب القبائح والذنوب وانه باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اقدام اهل القيمة على القبيح والكذب واذا ثبت هذا فعند ذلك قالوا يحمل قوله والله ربنا ما كنا مشركين اي ما كنا مشركين في اعتقادنا وظننا وذلك لان القوم كانوا يعتقدون في انفسهم انهم كانوا موحدين متباعدين عن الشرك فان قيل فعلى هذا التقدير يكونون صادقين فيما اخبروا عنه لانهم انما اخبروا بانهم كانوا غير مشركين عند انفسهم فلماذا قال تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم قلنا انه ليس تحت قوله انظر كيف كذبوا على انفسهم انهم كذبوا فيما تقدم ذكره من قوله والله ربنا ما كنا مشركين حتى يلزمنا هذا السؤال بل يجوز ان يكون المراد انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا في امور كانوا يخبرون عنها كقولهم انهم على صواب وان ما هم عليه ليس بشرك والكذب يصح عليهم في دار الدنيا وانما ينفى عنهم ذلك في الاخرة والحاصل ان الحق من قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم اختلاف الحالتين وانهم في دار الدنيا كانوا يكذبون ولا يتحرزون عنه وانهم في الاخرة متحرزون عنه ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فلتعلق احد الامرين بالاخر اظهر الله للرسول ذلك وبين ان القوم لاجل شركهم كيف يكون حالهم في الاخرة عند الاعتذار مع انهم كانوا في دار الدنيا يكذبون على انفسهم ويزعمون انهم على صواب هذا جملة كلام القاضي في تقرير هذا القول الذي اختاره ابو علي الجبائي والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الكفار يكذبون في هذا القول في القيمة والدليل على ان الكفار قد يكذبون في القيمة وجوه الاول انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون مع انه تعالى اخبر عنهم بقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والثاني قوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون بعد قوله ويحلفون على الكذب فشبه كذبهم في الاخرة بكذبهم في الدنيا والثالث قوله تعالى حكاية عنهم قالوا كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم وكل ذلك يدل على اقدامهم في بعض الاوقات على الكذب والرابع قوله تعالى حكاية عنهم وقالوا يا مالك ليقض علينا ربك وقد علموا انه تعالى لا يقضي عليهم بالخلاص والخامس انه تعالى في هذه الاية لما حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين فحمل هذا على ان المراد ما كنا مشركين في ظنوننا وعقائدنا مخالف للظاهر ثم قوله تعالى بعد ذلك انظر كيف كذبوا على انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون فحمله على انهم كذبوا في الدنيا يوجب تفكك نظم الاية وصرف اول الاية الى احوال يوم القيمة وصرف اخرها الى احوال الدنيا وهو في غاية البعد اما قوله اما ان يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل او حال نقصانه فنقول لا يبعد ان يقال انهم حال ما عاينوا احوال القيمة وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت قوله كيف يليق بحكمة الله تعالى ان يحكى عنهم ما ذكروه في حال اضطراب العقول قلنا فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال كونهم في الدنيا ولا مقصود من تنزيل هذه الآيات الا ذلك واما قوله ثانيا المكلفون لا بد وان يكونوا عقلاء يوم القيمة فنقول اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقلهم في سائر الاوقات فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة اما قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم فالمراد انكارهم كونهم مشركين وقوله وضل عنهم ما كانوا يفترون عطف على قوله انظر تقديره وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من الاصنام فلم تغن عنهم شيئا وذلك انهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها حتى اذا جاؤك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا اساطير الاولين اعلم انه تعالى لما بين احوال الكفار في الاخرة اتبعه بما يوجب اليأس عن ايمان بعضهم فقال ومنهم من يستمع وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو سفيان والمغيرة والنضر بن الحارث بن علقمة وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وامية بن خلف وابي بن خلف والحرث بن عامر واستمعوا الى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال ما ادري ما يقول ولكني اراه يحرك شفتيه ويتكلم باساطير الاولين كالذي اخبركم به عن اخبار القرون الاولى قال ابو سفيان اني لارى بعض ما يقول حقا قال ابو جهل كلا فانزل الله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا والاكنة جمع كنان وهو ما وقى شيئا وستره مثل عنان واعنة والفعل منه كننت واكننت واما قوله ان يفقهوه فقال الزجاج موضع ان نصب على انه مفعول له والمعنى وجعلنا على قلوبهم اكنة كراهة ان يفقهوه فلما حذفت اللام نصبت الكراهة ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها الى ان قوله وفي اذانهم وقرا قال ابن السكيت الوقر الثقل في الاذن المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يصرف عن الايمان ويمنع منه ويحول بين الرجل وبينه وذلك لان هذه الاية تدل على انه تعالى جعل القلب في الكنان التي تمنعه من الايمان وذلك هو المط قالت المعتزلة لا يمكن اجراء هذه الاية على ظاهرها ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى انما انزل القران ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول فلو كان المراد من هذه الاية انه تعالى يمنع الكفار عن الايمان لكان لهم ان يقولوا للرسول لما حكم تعالى بانه منعنا عن الايمان فلم يذمنا على ترك الايمان ولم يدعونا

الى فعل الايمان الثاني انه تعالى لو منعهم من الايمان ثم دعاهم اليه لكان ذلك تكليفا للعاجز وهو منفي بصريح العقل وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثالث انه تعالى حكى صريح هذا الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر وقال في آية اخرى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم واذا كان قد حكى الله هذا المذهب عنهم في معرض الذم لهم امتنع ان يذكره ههنا في معرض التقرير والتصحيح والا لزم التناقض والرابع انه لا نزاع في ان القوم كانوا يفهمون ويسمعون ويعقلون والخامس ان هذه الآية وردت في معرض الذم لهم على ترك الايمان ولو كان هذا الصد والمنع من قبل الله تعالى لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين والسادس ان قوله حتى اذا جاؤك يجادلونك يدل على انهم كانوا يفقهون ويميزون الحق من الباطل وعند هذا قالوا لا بد من تأويل وهو من وجوه الاول قال الجبائي ان القوم كانوا يستمعون قراءة الرسول صلى الله عليه وسلم ليتوسلوا بسماع قراءته الى معرفة مكانه بالليل فيقصدوا قتله وايذاءه فعند ذلك كان الله تعالى يلقي على قلوبهم النوم وهو المراد من الاكنة ويثقل اسماعهم عن استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم وهو المراد من قوله وفي آذانهم وقرا والثاني ان الانسان الذي علم الله منه انه لا يؤمن وانه يموت على الكفر فانه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة تستدل الملائكة برؤيتها على انهم لا يؤمنون فصارت تلك العلامة دلالة انهم لا يؤمنون اذا ثبت هذا فنقول لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطاء المانع مع ان تلك العلامة في نفسها ليست مانعة من الايمان والتأويل الثالث انهم لما اصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه فصار عدولهم عن الايمان والحالة هذه كالكنان المانع من الايمان فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى والتأويل الرابع انه تعالى لما منعهم الالطاف التي انما تصلح ان تفعل بمن قد اهتدى فاخلاهم منها وفوض امورهم الى انفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد ان يضيف ذلك الى نفسه فيقول وجعلنا على قلوبهم اكنة والتأويل الخامس ان يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر والجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان انه لا يمكن حمل الكنان والوقر على ان الله منعهم من الايمان وهو ان نقول بل البرهان العقلي القاطع قائم على صحة ما قلناه وذلك لان العبد الذي اتى بالكفر ان لم يقدر على الاتيان بالايمان فقد صح قولنا انه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصده عن الايمان واما ان قلنا ان القادر على الكفر كان قادرا على الايمان فنقول يمتنع صيرورة تلك القدرة مصدرا للكفر دون الايمان الا عند انضمام تلك الداعية وقد عرفت في هذا الكتاب ان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل فيكون الكفر على هذا التقدير من الله تعالى فتكون تلك الداعية الجاذبة الى الكفر كنانا للقلب عن الايمان ووقرا للسمع عن استماع دلائل الايمان فثبت بما ذكرنا ان البرهان العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الآية واذا ثبت بالبرهان العقلي صحة ما دل عليه ظاهر الآية وجب حمل هذه الآية عليه عملا بالبرهان وبظاهر القرآن

المسألة الثالثة انه تعالى قال ومنهم من يستمع اليك فذكره بصيغة الافراد ثم قال على قلوبهم فذكره بصيغة الجمع وانما حسن ذلك لان صيغة من واحد في اللفظ جمع في المعنى اما قوله تعالى وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها قال ابن عباس وان يروا كل دليل وحجة لا يؤمنوا بها لاجل انه تعالى جعل على قلوبهم اكنة وهذه الآية تدل على فساد التأويل الذي نقلناه عن الجبائي لانه لو كان المراد من قوله وجعلنا على قلوبهم اكنة القاء النوم على قلوب الكفار لئلا يمكنهم التوسل بسماع صوته الى وجدان مكانه لما كان قوله وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها لائقا بذلك الكلام وايضا لو كان المراد ما ذكره الجبائي لكان يجب ان يقال وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يسمعوه لان المقصود الذي ذكره الجبائي انما يحصل بالمنع من سماع صوت الرسول اما المنع من فقه كلامه ومن فهم مقصوده فلا تعلق له بما ذكره الجبائي فظهر سقوط قوله اما قوله تعالى حتى اذا جاؤك يجادلونك فاعلم ان هذا الكلام جملة اخرى مرتبة على ما قبلها وحتى في هذا الموضع هي التي تقع بعدها الجمل والجملة هي قوله اذا جاؤك يجادلونك وقوله يقول الذين كفروا تفسير لقوله يجادلونك ويجادلونك في موضع الحال والمعنى انه بلغ تكذيبهم بالآيات الى انهم يجادلونك ويناكرونك وفسر مجادلتهم بانهم يقولون ان هذا الا اساطير الاولين قال الواحدي اصل الاساطير من السطر وهو ان يجعل شيئا ممتدا مؤلفا ومنه سطر الكتاب وسطر من شجر مغروس قال ابن السكيت يقال سطر وسطر فجمعه في القليل اسطر والكثير سطور ومن قال سطر فجمعه اسطار والاساطير جمع الجمع وقال الجبائي واحد الاساطير اسطور واسطورة واسطير واسطيرة وقال الزجاج واحد الاساطير اسطورة مثل احاديث واحدوثة وقال ابو زيد الاساطير من الجمع الذي لا واحد له مثل عباديد وقال الجمهور اساطير الاولين ما سطره الاولون قال ابن عباس معناه احاديث الاولين التي كانوا يسطرونها اي يكتبونها واما قول من فسر الاساطير بالترهات فهو معنى وليس بتفسير ولما كانت اساطير الاولين مثل حديث رستم واسفنديار كلاما لا فائدة فيه لا جرم فسرت اساطير الاولين بالترهات

المسألة الرابعة اعلم ان مقصود القوم من ذكر قولهم ان هذا الا اساطير الاولين القدح في كون القرآن معجزا فكأنهم قالوا ان هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة في القصص المذكورة للاولين واذا كان هذا من جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الاولين واقاصيص الاقدمين لم يكن معجزا خارقا للعادات واجاب القاضي عنه بان قال هذا السؤال مدفوع لانه يلزم ان يقال لو كان في مقدورهم معارضته لوجب ان تأتوا بتلك المعارضة وحيث لم تقدروا عليها ظهر انها معجزة ولقائل ان يقول كان للقوم ان يقولوا نحن وان كنا ارباب هذا اللسان العربي الا انا لا نعرف كيفية تصنيف الكتب وكيفية تأليفها ولسنا اهلا لذلك ولا يلزم من عجزنا عن التصنيف ان يكون القرآن معجزا لانا بينا انه من جنس سائر الكتب على اخبار الاولين واقاصيص المتقدمين واعلم ان الجواب عن هذا السؤال سيأتي في الآية المذكورة بعد ذلك

قوله تعالى وهم ينهون عنه وينأون عنه وان يهلكون الا انفسهم وما يشعرون وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما بين انهم طعنوا في كون القرآن معجزا بان قالوا انه من جنس اساطير الاولين واقاصيص الاقدمين

بين في هذه الآية انهم ينهون عنه وينأون عنه وقد سبق ذكر القرآن وذكر محمد صلى الله عليه وسلم فالضمير في قوله عنه يحتمل ان يكون عائدا الى القرآن وان يكون عائدا الى محمد صلى الله عليه وسلم ولهذا السبب اختلف المفسرون فقال بعضهم ينهون عن القرآن وتدبره والاستماع له وقال آخرون بل المراد ينهون عن الرسول واعلم ان النهي عن الرسول صلى الله عليه وسلم محال بل لا بد وان يكون المراد النهي عن فعل يتعلق به عليه السلام وهو غير مذكور فلا جرم حصل فيه قولان منهم من قال المراد انهم ينهون عن التصديق بنبوته والاقرار برسالته وقال عطاء ومقاتل نزلت في ابي طالب كان ينهى قريشا عن ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه والقول الاول اشبه لوجهين الاول ان جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية يقتضي ذم طريقتهم فكذلك قوله وهم ينهون عنه ينبغي ان يكون محمولا على امر مذموم ولو حملناه على ان ابا طالب كان ينهى عن ايذائه لما حصل هذا النظم والثاني انه تعالى قال بعد ذلك وان يهلكون الا انفسهم يعني به ما تقدم ذكره ولا يليق ذلك بان يكون المراد من قوله وهم ينهون عنه النهي عن اذيته لان ذلك حسن لا يوجب الهلاك فان قيل قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى قوله وهم ينأون عنه لا الى قوله ينهون عنه لان المراد بذلك انهم يبعدون عنه بمفارقة دينه وترك الموافقة له وذلك ذم فلا يصح ما رجحتم به هذا القول قلنا ان ظاهر قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى كل ما تقدم ذكره لانه بمنزلة ان يقال ان فلانا يبعد عن الشيء الفلاني وينفر عنه وما يضر بذلك الا نفسه فلا يكون هذا الضرر متعلقا باحد الامرين دون الآخر

المسألة الثانية اعلم ان اولئك الكفار كانوا يعاملون رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوعين من القبيح الاول انهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والاقرار بنبوته والثاني انهم كانوا ينأون عنه والنأي البعد يقال نأى ينأى اذا بعد ثم قال تعالى وان يهلكون الا انفسهم وما يشعرون قال ابن عباس اي ما يهلكون الا انفسهم بسبب تماديهم في الكفر وغلوهم فيه وما يشعرون انهم يهلكون انفسهم ويذهبون بها الى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية

قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون اعلم انه تعالى لما ذكر في صفة من ينهى عن متابعة الرسول وينأى عن طاعته انهم يهلكون انفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الآية وفيها مسائل

المسألة الاولى قوله ولو ترى يقتضي لو جوابا وقد حذف تفخيما للامر وتعظيما للشأن وجاز حذفه لعلم المخاطب به واشباهه كثيرة في القرآن والشعر ولو قدرت الجواب كان التقدير لرأيت سوء منقلبهم او لرأيت سوء حالهم وحذف الجواب في مثل هذه الاشياء ابلغ في المعنى من اظهاره الا ترى انك اذا قلت لغلامك والله لئن قمت اليك وسكت عن الجواب ذهب تفكره الى انواع المكروه من الضرب والقتل وعظم الخوف ولم يدر اي الاقسام يتقي ولو قلت والله لئن قمت اليك لاضربنك فاتيت بالجواب لم يتق شيئا غير الضرب ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه فثبت ان حذف الجواب اقوى تأثيرا في حصول الخوف ومنهم من قال جواب لو مذكور من بعض الوجوه والتقدير ولو ترى اذ وقفوا على النار ينوحون ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا

المسألة الثانية قوله وقفوا يقال وقفته وقفا فوقف وقوفا كما يقال رجعته رجعا فرجع رجوعا قال الزجاج ومعنى وقفوا على النار يحتمل ثلاثة اوجه الاول يجوز ان يكون قد وقفوا عندها وهم يعاينونها فهم موقوفون على ان يدخلوا النار والثاني يجوز ان يكون وقفوا عليها وهي تحتهم بمعنى انهم وقفوا فوق النار على الصراط وهو جسر فوق جهنم والثالث معناه انهم عرفوا حقيقتها تعريفا من قولك وقفت فلانا على كلام فلان اي علمته معناه وعرفته وفيه وجه رابع وهو انهم يكونون في جوف النار وتكون النار محيطة بهم ويكونون غائصين فيها وعلى هذا التقدير فقد اقيم على مقام في وانما صح على هذا التقدير ان يقال وقفوا على النار لان النار دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك معنى الاستعلاء فان قيل فلم قال ولو ترى وذلك يؤذن بالاستقبال ثم قال بعده اذ وقفوا وكلمة اذ للماضي ثم قال بعده فقالوا وهذا يدل على الماضي قلنا ان كلمة اذ تقام مقام اذا اذا اراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد وازالة الشبهة لان الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار

المسألة الثالثة قال الزجاج الامالة في النار حسنة جيدة لان ما بعد الالف مكسور وهو حرف كانه مكرر في اللسان فصارت الكسرة فيه كالكسرتين اما قوله تعالى فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ففيه مسائل

المسألة الاولى قوله يا ليتنا نرد يدل على انهم قد تمنوا ان يردوا الى الدنيا ولا ان يكونوا مكذبين وان يكونوا مؤمنين فان قيل هذا باطل لانه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في آخر الآية وانهم لكاذبون والمتمني لا يوصف بكونه كاذبا الجواب لا نسلم ان المتمني لا يوصف بكونه كاذبا لان من اظهر التمني فقد اخبر ضمنا بكونه مريدا لذلك الشيء فلم يبعد تكذيبه فيه ومثاله ان يقول الرجل ليت الله يرزقني مالا فاحسن اليك فهذا تمن في حكم الواعد فلو رزق مالا ولم يحسن الى صاحبه قيل انه كذب في وعده والقول الثاني ان التمني تم عند قوله يا ليتنا نرد فاما قوله ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فهو كلام مبتدأ وقوله تعالى في آخر الآية وانهم لكاذبون عائد اليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد ثم قالوا ولو رددنا لم نكذب بالدين وكنا من المؤمنين ثم انه تعالى كذبهم وبين انهم لو ردوا لكذبوا ولاعرضوا عن الايمان

المسألة الثانية قرأ ابن عامر نرد ونكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب وقرأ حمزة وحفص عن عاصم نرد بالرفع ونكذب ونكون بالنصب فيهما والباقون بالرفع في الثلاثة فيحصل من هذا انهم اتفقوا على الرفع في قوله نرد وذلك لانه داخل في التمني لا محالة فاما الذين رفعوا قوله ولا نكذب ونكون ففيه وجهان الاول ان يكون معطوفا على قوله نرد فتكون الثلاثة داخلة في التمني وعلى هذا فقد تمنوا الرد وان لا يكذبوا ويكونوا من المؤمنين والوجه الثاني ان نقطع ولا نكذب وما بعده من الاول فيكون التقدير يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فهم ضمنوا انهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد والمعنى يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا رددنا او لم نرد اي قد عاينا وشاهدنا

ما لا نكذب معه ابدا قال سيبويه هو مثل قولك دعني ولا اعود فههنا المطلوب بالسؤال تركه فاما انه لا يعود فغير داخل في الطلب فكذا ههنا قوله يا ليتنا نرد الداخل في هذا التمني والرد فاما ترك التكذيب وفعل الايمان فغير داخل في التمني بل هو حاصل سواء حصل الرد او لم يحصل وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون قالوا الوجه الثاني اقوى وهو ان يكون الرد داخلا في التمني ويكون ما بعده اخبارا محضا واحتجوا عليه بان الله تعالى كذبهم في الآية الثانية فقال وانهم لكاذبون والمتمني لا يجوز تكذيبه وهو اختيار ابي عمرو وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة الا انا قد اجبنا عن هذه الحجة وذكرنا انها ليست قوية واما من قرأ ولا نكذب ونكون بالنصب ففيه وجوه الاول باضمار ان على جواب التمني والتقدير يا ليتنا نرد وان لا نكذب والثاني ان يكون الواو مبدلة من الفاء والتقدير يا ليتنا نرد فلا نكذب فتكون الواو ههنا بمنزلة الفاء في قوله لو ان لي كرة فاكون من المحسنين ويتأكد هذا الوجه بما روي ان ابن مسعود كان يقرأ فلا نكذب بالفاء على النصب والثالث ان يكون معناه الحال والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين كما تقول العرب لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تاكل السمك شاربا للبن واعلم ان على هذه القراءة تكون الامور الثلاثة داخلة في التمني واما ان المتمني كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره واما قراءة ابن عامر فهو انه كان يرفع ولا نكذب وينصب ونكون فالتقدير انه جعل قوله ولا نكذب داخلا في التمني بمعنى انا ان رددنا غير مكذبين نكن من المؤمنين المسئلة الثالثة قوله تعالى فقالوا يا ليتنا نرد لا شبهة في ان المراد منه تمني ردهم الى مثل حالة التكليف لان لفظ الرد اذا استعمل في المنتقل من حال الى حال فالمفهوم منه الرد الى الحالة الاولى والظاهر ان من صدر عنه تقصير ثم عاين الشدائد والاهوال من ذلك التقصير انه يتمنى الرد الى الحالة الاولى ليسعى في ازالة جميع وجوه التقصير ومعلوم ان الكفار قصروا في دار الدنيا ثم هم يتمنون العود اليها لتدارك تلك التقصيرات وذلك التدارك لا يحصل الا بالعود الى الدنيا فقط ولا بترك التكذيب ولا بعمل الايمان بل انما يحصل التدارك لتلك التقصيرات بمجموع هذه الامور الثلاثة فوجب ادخال هذه الثلاثة تحت التمني فان قيل كيف يحسن منهم تمني الرد مع انهم يعلمون ان الرد لا يحصل البتة والجواب من وجوه الاول لعلهم لم يعلموا ان الرد لم يحصل الثاني انهم وان علموا ان ذلك لا يحصل الا ان هذا العلم لا يمنع من حصول ارادة الرد كقوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وقولهم ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله فلما صح ان يريدوا هذه الاشياء مع العلم بانها لا تحصل فبان يتمنوه اولى لان باب التمني اوسع ولانه يصح ان يتمنى ما لا يصح ان يريد من الامور الماضية ثم قال تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى بل ههنا رد كلامهم والتقدير انهم ما تمنوا العود الى الدنيا وترك التكذيب وتحصيل الايمان لاجل كونهم راغبين في الايمان بل لاجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعاينوه وهذا يدل على ان الرغبة في الايمان والطاعة لا تنتفع الا اذا كانت تلك الرغبة رغبة فيه لكونه ايمانا وطاعة واما الرغبة فيه لطلب الثواب والخوف من العقاب فغير مفيد المسئلة الثانية المراد من الآية انه ظهر لهم في الآخرة ما اخفوه في الدنيا وقد اختلفوا في ذلك الذي اخفوه على وجوه الاول قال ابو روق ان المشركين في بعض مواقف القيمة يجحدون الشرك فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل قال الواحدي وعلى هذا القول اهل التفسير الثاني قال المبرد بدا لهم وبال عقائدهم واعمالهم وسوء عاقبتها وذلك لان كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم لان مضار كفرهم كانت خفية فلما ظهرت يوم القيمة لا جرم قال تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل الثالث قال الزجاج بدا للاتباع ما اخفاه الرؤساء عنهم من امر البعث والنشور قال والدليل على صحة هذا القول انه تعالى ذكر عقيبه قالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين وهذا قول الحسن الرابع قال بعضهم هذه الآية في المنافقين وقد كانوا يسترون الكفر ويظهرون الاسلام وبدا لهم يوم القيمة وظهر بان عرف غيرهم انهم كانوا من قبل منافقين الخامس قيل بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون من صحة نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ونعته وصفته في الكتب والبشارة به وما كانوا يحرفونه من التورية مما يدل على ذلك واعلم ان اللفظ يحتمل الوجوه الكثيرة والمقصود منها باسرها انه ظهرت فضيحتهم في الآخرة وانهتكت استارهم وهو معنى قوله يوم تبلى السرائر ثم قال تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان بل كانوا يستمرون على طريقتهم الاولى في الكفر والتكذيب فان قيل ان اهل القيمة قد عرفوا الله بالضرورة وشاهدوا انواع العقاب والعذاب فلو ردهم الله الى الدنيا فمع هذه الاحوال كيف يمكن ان يقال انهم يعودون الى الكفر بالله والى معصيته قلنا قال القاضي تقدير الآية ولو ردوا الى حالة التكليف وانما يحصل الرد الى هذه الحالة لو لم يحصل في القيمة معرفة الله بالضرورة ولم يحصل هناك مشاهدة الاهوال وعذاب جهنم فهذا الشرط يكون مضمرا لا محالة في الآية الا انا نقول هذا الجواب ضعيف لان المقصود من الآية بيان غلوهم في الاصرار على الكفر وعدم الرغبة في الايمان ولو قدرنا عدم معرفة الله في القيمة وعدم مشاهدة الاهوال لم يكن في اصرار القوم على كفرهم الاول مزيد تعجب لان اصرارهم على الكفر يجري مجرى اصرار سائر الكفار على الكفر في الدنيا فعلمنا ان الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة اذا عرفت هذا فنقول قال الواحدي هذه الآية من الادلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة وذلك لانه تعالى اخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه في الازل بالشرك ثم انه تعالى بين انهم لو شاهدوا النار والعذاب ثم سألوا الرجعة وردوا الى الدنيا لعادوا الى الشرك وذلك للقضاء السابق فيهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ثم قال تعالى وانهم لكاذبون وفيه سؤال وهو ان يقال انه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب اليه والجواب انا بينا ان منهم من قال الداخل في التمني هو مجرد قوله يا ليتنا نرد واما الباقي فهو اخبار ومنهم من قال بل الكل داخل في التمني الا ان ادخال التكذيب في التمني ايضا جائز لان التمني يدل على الاخبار على سبيل الضمن والضرورة كقول القائل ليت زيدا جاءنا وكنا نتحدث ونأكل ونشرب فكذا ههنا قوله تعالى وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين اعلم انه حصل في الآية قولان

الاول انه تعالى ذكر في الآية الاولى انهم بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وبين في هذه الآية ان ذلك الذي كانوا يخفونه هو امر المعاد والحشر والنشر وذلك لانهم كانوا ينكرونه ويخفون صحته ويقولون ما لنا حيوة الا هذه الحيوة الدنيوية وليس بعد هذه الحيوة لا حساب ولا عقاب والثاني ان تقدير الآية ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ولانكروا الحشر والنشر ولقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على ربهم قال اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عنهم في الآية الاولى انكارهم الحشر والنشر والبعث والقيمة بين في هذه الآية كيفية احوالهم في القيمة فقال ولو ترى اذ وقفوا على ربهم واعلم ان جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الآية وقالوا ظاهر الآية يدل على ان اهل القيمة يقفون عند الله تعالى بالقرب منه وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه اخرى واعلم ان هذا خطأ وذلك لان ظاهر الآية يدل على كونهم واقفين على الله تعالى كما يقف احدنا على الارض وذلك يدل على كونهم مستعليا على ذات الله تعالى وانه باطل بالاتفاق فوجب المصير الى التأويل وهو من وجوه الاول ان يكون المراد ولو ترى اذ وقفوا على ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المؤمنين وعلى ما اخبرهم به من امر الآخرة والتأويل الثاني المراد من هذا الوقوف المعرفة كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك اي عرفته والثالث ان يكون المراد انهم وقفوا لاجل السؤال فخرج الكلام مخرج ما جرت به العادة من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود منه التعبير عن المقصود بالفاظ فصيحة بليغة المسئلة الثانية المقصود من هذه الآية انه تعالى حكى عنهم في الآية الاولى انهم كانوا ينكرون القيمة والبعث في الدنيا ثم بين انهم في الآخرة يقرون به فيكون المعنى ان حالهم في هذا الانكار سيؤول الى الاقرار وذلك لانهم اذا شاهدوا القيمة والثواب والعقاب قال الله تعالى اليس هذا بالحق فان قيل هذا الكلام يدل على انه تعالى يقول لهم اليس هذا بالحق وهو كالمناقض لقوله تعالى ولا يكلمهم والجواب انا نحمل قوله ولا يكلمهم بالكلام الطيب النافع وعلى هذا التقدير يزول التناقض ثم انه تعالى بين انه اذا قال لهم اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا والمقصود انهم يعترفون بكونه حقا مع القسم واليمين ثم انه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون خص لفظ الذوق لانهم في كل حال يجدونه وجدان الذائق في قوة الاحساس وقوله تعالى بما كنتم تكفرون اي بسبب كفرهم واعلم انه تعالى ما ذكر هذا الكلام احتجاجا على صحة القول بالحشر والنشر لان ذلك الدليل قد تقدم ذكره في اول السورة في قوله هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا على ما قررناه وفسرناه بل المقصود من ذكر هذه الآية الردع والزجر عن هذا المذهب والقول قوله تعالى قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا ساء ما يزرون في الآية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان المقصود من هذه الآية شرح حالة اخرى من احوال منكري البعث والقيمة وهي امران احدهما حصول الخسران والثاني حمل الاوزار العظيمة اما النوع الاول وهو حصول الخسران فتقريره انه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية الى هذا العالم الجسماني واعطاه هذه الآلات الجسمانية والادوات الجسدانية واعطاه العقل والفكر لاجل ان يتوصل بهذه الآلات الجسمانية والادوات الى تحصيل المعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة التي تعظم منافعها بعد الموت فاذا استعمل الانسان هذه الآلات والادوات والقوة العقلية والفكرية في تحصيل هذه اللذات الزائلة والسعادات المنقطعة ثم انتهى الانسان الى آخر عمره فقد خسر خسرانا مبينا لان رأس المال قد فني والربح الذي ظن انه المطلوب قد فني ايضا وانقطع ولم يبق في يده لا من رأس المال اثر ولا من الربح شيء فكان هذا هو الخسران المبين وهذا الخسران انما يحصل لمن كان منكرا للبعث والقيمة وكان يعتقد ان منتهى السعادات ونهايات الكمالات هي هذه السعادات العاجلة الفانية اما من كان مؤمنا بالبعث والقيمة فانه لا يغتر بهذه السعادات الجسمانية ولا يكتفي بهذه الخيرات العاجلة بل يسعى في اعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران فثبت بما ذكرنا ان الذين كذبوا بلقاء الله وانكروا البعث والقيمة فقد خسروا خسرانا مبينا وانهم عند الوصول الى موقف القيمة يتحسرون على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد واما النوع الثاني من وجوه خسرانهم انهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وتقرير الكلام فيه ان كمال السعادة في الاقبال على الله والاشتغال بعبوديته والاجتهاد في حبه وخدمته وايضا في الانقطاع عن الدنيا وفي ترك محبتها وفي قطع العلائق بين القلب وبينها فمن كان منكرا للبعث والقيمة فانه لا يسعى في اعداد الزاد في موقف القيمة ولا يسعى في قطع العلاقة بين القلب وبين الدنيا فاذا مات بقي كالغريب في عالم الروحانيات وكالمنقطع عن احبابه واقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات فيحصل له الخسران العظيم بسبب فقدان الزاد وعدم الاهتداء الى المخالطة باهل ذلك العالم ويحصل له الالم العظيم بسبب الانقطاع عن لذات هذا العالم والامتناع عن الاستسعاد بخيرات هذا العالم فالاول هو المراد من قوله قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها والثاني هو المراد من قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فهذا تقرير الحق من هذه الآية المسئلة الثانية المراد من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب الاليم والذين كذبوا بلقاء الله المراد منهم الذين انكروا البعث والقيمة وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانما حسنت هذه الكناية لان موقف القيمة موقف لا حكم فيه لاحد الا لله تعالى ولا قدرة لاحد على النفع والضر والرفع والخفض الا لله تعالى وقوله تعالى حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة فاعلم ان كلمة حتى غاية لقوله كذبوا لا لقوله قد خسر لان خسرانهم لا غاية له ومعنى حتى ههنا ان منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيمة والمعنى انهم كذبوا الى ان ظهرت الساعة بغتة فان قيل انما يتحسرون عند موتهم قلنا لما كان الموت وقوعا في احوال الآخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة فسمي باسمها ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة القيمة وفي تسمية يوم القيمة بهذا الاسم وجوه الاول ان يوم القيمة يسمى الساعة لسرعة الحساب فيه كانه قيل ما هي الا ساعة الحساب الثاني ان الساعة هي الوقت الذي تقوم فيه القيمة

فسميت ساعة لانها تفجأ الناس فى ساعة لا يعلمها احد الا الله تعالى الا ترى انه قال بغتة والبغتة الفجأة والمعنى ان الساعة لا تجئ الا دفعة لانه لا يعلم احد متى يكون مجيئها وفى اى وقت يكون حدوثها وقوله بغتة انتصابه على الحال بمعنى باغتة او على المصدر كانه قيل بغتتهم الساعة بغتة ثم قال تعالى قالوا يا حسرتنا قال الزجاج معنى دعاء الحسرة تنبيه الناس على ما سيحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن تعظيم امثال هذه الصور بهذه اللفظة كقوله تعالى يا حسرة على العباد ويا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله ويا ويلتا وهذا ابلغ من ان يقال الحسرة علينا فى تفريطنا ومثله يا اسفى على يوسف وتأويله يا ايها الناس تنبهوا على ما وقع لى من الاسف فوقع النداء على غير المنادى فى الحقيقة وقال سيبويه انك اذا قلت يا عجباه فكانك قلت يا عجب احضر وتعال فانه من ازمانك اذا عرفت هذا فنقول قد حصل للنداء ههنا تأويلان احدهما ان النداء للحسرة والمراد منه تنبيه المخاطبين وهو قول الزجاج والثانى ان المنادى هو نفس الحسرة على معنى ان هذا وقتك فاحضرى وهو قول سيبويه وقوله على ما فرطنا فيها ففيه بحثان الاول قال ابو عبيدة يقال فرطت فى الشئ اى ضيعته فقوله فرطنا اى تركنا وضيعنا وقال الزجاج فرطنا اى قدمنا العجز جعله من قولهم فرط فلان اذا سبق وتقدم وفرط الشئ اذا قدمه قال الواحدى فالتفريط عنده تقديم التقصير والبحث الثانى ان الضمير فى قوله فيها الى ماذا يعود فيه وجوه الاول قال ابن عباس فى الدنيا والسؤال عليه انه لم يجر ذكر الدنيا فكيف يمكن عود هذا الضمير اليها وجوابه ان العقل دل على ان موضع التقصير ليس الا الدنيا فحسن عود الضمير اليها لهذا المعنى الثانى قال الحسن المراد يا حسرتنا على ما فرطنا فى السعادة والمعنى على ما فرطنا فى اعداد الزاد للساعة وتحصيل الاهبة لها والثالث ان تعود الكناية الى معنى ما فى قوله ما فرطنا فيها اى يا حسرتنا على الاعمال والطاعات التى فرطنا فيها والرابع قال محمد بن جرير الطبرى الكناية تعود الى الصفقة لانه تعالى لما ذكر الخسران دل ذلك على حصول الصفقة والمبايعة ثم قال تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم واعلم ان المراد من قولهم يا حسرتنا على ما فرطنا فيها اشارة الى انهم لم يحصلوا لانفسهم ما به يستحقون الثواب وقوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم اشارة الى انهم حصلوا لانفسهم ما استحقوا به العذاب العظيم ولا شك ان ذلك نهاية الخسران قال ابن عباس الاوزار الآثام والخطايا قال اهل اللغة الوزر الثقل واصله من الحمل يقال وزرت الشئ اى حملته ازره وزرا ثم قيل للذنوب اوزار لانها تثقل ظهر من يحملها وقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى اى لا تحمل نفس حاملة وقال ابو عبيدة يقال للرجل اذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع احمل وزرك واوزار الحرب اثقالها من السلاح ووزير السلطان الذى يزر عنه اثقال ما يسند اليه من تدبير الولاية اى يحمل وقال الزجاج وهم يحملون اوزارهم اى يحملون ثقل ذنوبهم واختلفوا فى كيفية حملهم الاوزار فقال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شئ هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح طال ما ركبتك فى الدنيا فاركبنى انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا قالوا ركبانا وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شئ هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طال ما ركبتنى فى الدنيا فانا اركبك اليوم فذلك قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وهذا قول قتادة والسدى وقال الزجاج الثقل كما يذكر فى الوزن يذكر ايضا فى الحال والصفة يقال ثقل على خطاب فلان والمعنى كرهت فالمعنى انهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة يثقل ذلك عليهم وقال آخرون معنى قوله وهم يحملون اوزارهم انه لا يزايلهم اوزارهم كما تقول شخصك نصب عينى اى ذكرك ملازم لى ثم قال تعالى الا ساء ما يزرون والمعنى بئس الشئ يزرونه اى يحملونه والاستقصاء فى تفسير هذا اللفظ مذكور فى سورة النساء فى قوله وساء سبيلا قوله تعالى وما الحيوة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الاخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون فى الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المنكرين للبعث والقيمة لعظم رغبتهم فى الدنيا وتحصيل لذاتها فذكر تعالى هذه الاشياء تنبيها على خساستها وركاكتها واعلم ان نفس هذه الحيوة لا يمكن ذمها لان هذه الحيوة العاجلة لا يصح اكتساب السعادات الاخروية الا فيها ولهذا السبب حصل فى تفسير هذه الآية قولان الاول ان المراد منه حيوة الكافر قال ابن عباس يريد حيوة اهل الشرك والنفاق والسبب فى وصف حيوة هؤلاء بهذه الصفة ان حيوة المؤمن يحصل فيها اعمال صالحة فلا يكون لعبا ولهوا والقول الثانى ان هذا عام فى حيوة المؤمن والكافر والمراد اللذات الحاصلة فى هذه الحيوة والطيبات المطلوبة فى هذه الحيوة وانما شبهها باللعب واللهو لان الانسان حال اشتغاله باللعب واللهو يلتذ به ثم عند انقراضه وانقضائه لا يبقى منه الا الندامة فكذلك هذه الحيوة لا يبقى عند انقراضها الا الحسرة والندامة واعلم ان تسمية هذه الحيوة باللعب واللهو فيه وجوه الاول مدة اللعب واللهو قليلة سريعة الانقضاء والزوال ومدة هذه الحيوة كذلك الثانى ان اللعب واللهو لا بد وان ينتهى فى اكثر الامر الى شئ من المكاره واللذات الدنياوية كذلك الثالث ان اللعب واللهو انما يحصل عند الاغترار بظواهر الامور واما عند التأمل التام والكشف عن حقائق الامور لا يبقى اللعب واللهو اصلا ولذلك فان اللعب واللهو لا يحصل الا للصبيان والجهال المغفلين واما العقلاء فقلما يحصل لهم الخوض فى اللعب واللهو فكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل الا للمغفلين الجهال بحقائق الامور فاما الحكماء المحققون فانهم يعلمون ان هذه الحيوة غرور وليس لها فى نفس الامر حقيقة معتبرة الرابع ان اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة والاحوال الدنيوية ليس لها عاقبة محمودة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان اللذات الدنيوية لعب ولهو وليس لهما حقيقة معتبرة ولما بين تعالى ذلك قال بعده وللدار الآخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون وصف الاخرة بكونها خيرا ويدل على ان الامر كذلك حصول التفاوت بين احوال الدنيا واحوال الآخرة فى امور احدها ان خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الاخرة شريفة وبيان ان الامر كذلك فيه وجوه الاول ان خيرات الدنيا ليست الا قضاء الشهوتين وهما فى غاية الخساسة بدليل ان الحيوانات الخسيسة يشاركه الانسان فيه بل ربما كان امر تلك الحيوانات فيها اكمل من امر الانسان فان الجمل اكثر اكلا والديك والعصفور اكثر وقاعا والذئب اقوى على الفساد والتمزيق والعقرب اقوى على الايلام ومما يدل على خساستها انها

لو كانت شريفة لكان الاكثار فيها اشرف وكان يجب ان يكون الانسان الذى وقف كل عمره على الاكل والوقاع اشرف الناس واعلاهم درجة ومعلوم بالبداهة انه ليس الامر كذلك بل مثل هذا الانسان يكون ممقوتا مستقذرا مستحقرا يوصف بانه بهيمة او كلب او اخس ومما يدل على ذلك ان الانسان لا يفتخر بهذه الاحوال بل يخفيها ولذلك فان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون ولا يقدمون على هذه الافاعيل بحضرة من الناس وذلك يدل على ان هذه الافعال لا توجب الشرف بل النقص ومما يدل على ذلك ان الناس اذا شتم بعضهم بعضا لا يذكرون فيه الا الالفاظ الدالة على الوقاع ولولا ان تلك اللذة من جنس النقصانات والا لما كان الامر كذلك ومما يدل عليه ان هذه اللذات يرجع حقيقتها الى دفع الآلام فلذلك فان كل من كان اشد جوعا واقوى حاجة كان التذاذه بهذه الاشياء اكمل واقوى واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا حقيقة لهذه اللذات فى نفس الامر ومما يدل عليه ايضا ان هذه اللذات سريعة الاستحالة سريعة الزوال سريعة الانقضاء والانتقال فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه اللذات واما السعادات الروحانية فانها سعادة عالية شريفة باقية مقدسة فلذلك فان جميع الخلق اذا تخيلوا فى انسان كثرة العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون انفسهم عبيدا لذلك الانسان واشقياء بالنسبة اليه وذلك يدل على شهادة الفطرة الاصلية بخساسة اللذات الجسمانية وكمال مرتبة اللذات الروحانية الوجه الثانى فى بيان ان خيرات الاخرة افضل من خيرات الدنيا هو ان نقول هب ان هذين النوعين تشاركا فى الفضل والمنقبة الا ان الوصول الى الخيرات الموجودة الموعودة فى غد القيمة معلوم قطعا واما الوصول الى الخيرات الموعودة فى غد الدنيا فغير معلوم بل ولا مظنون فكم سلطان قاهر فى بكرة اليوم صار تحت التراب فى آخر ذلك اليوم وكم من امير كبير اصبح فى الملك والامارة ثم امسى اسيرا حقيرا وهذا التفاوت ايضا يوجب المباينة بين النوعين الوجه الثالث هب انه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما آخر فى الدنيا الا انه لا يدرى هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من المال والطيبات واللذات ام لا اما كل ما جمعه من موجبات السعادات فانه يعلم قطعا انه ينتفع به فى دار الاخرة الوجه الرابع هب انه ينتفع بها الا ان انتفاعه بخيرات الدنيا لا يكون خاليا عن شوائب المكروهات وممازجة المحرمات ولذلك قيل من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق وقيل انه سرور يوم بتمامه الوجه الخامس هب انه ينتفع بتلك الاموال والطيبات فى الغد الا ان تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة وكلما كانت تلك المنافع اقوى والذ واكمل وافضل كانت الاحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها اقوى واكمل قال الشاعر

اشد الغم عندى فى سرور ° تيقن عنه صاحبه انتقالا

فثبت بما ذكرنا ان سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة والنقصانات الكاملة وسعادات الاخرة مبرأة عنها فوجب القطع بان الاخرة افضل واكمل وابهى واقوى وابقى واحرى واولى المسئلة الثانية قرأ ابن عامر ولدار الاخرة باضافة الدار الى الاخرة والباقون وللدار الاخرة على جعل الاخرة نعتا للدار اما وجه قراءة ابن عامر فهو ان الصفة فى الحقيقة مغايرة للموصوف فصحت الاضافة من هذا الوجه ونظيره قولهم بارحة الاولى ويوم الخميس وحق اليقين وعند البصريين لا تجوز هذه الاضافة قالوا لان الصفة نفس الموصوف واضافة الشئ الى نفسه ممتنعة واعلم ان هذا بناء على ان الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لانه يعقل تصور الموصوف منفكا عن الصفة ولو كان الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالا ولقولهم وجه دقيق يمكن تقريره الا انه لا يليق بهذا المكان ثم ان البصريين ذكروا فى تصحيح قراءة ابن عامر وجها آخر فقالوا لم يجعل الاخرة صفة للدار لكنها جعلها صفة للساعة فكانه قال ولدار الساعة الاخرة فان قيل فعلى هذا التقدير الذى ذكرتم يكون قد اقيم الاخرة التى هى الصفة مقام الموصوف الذى هو الساعة وذلك قبيح قلنا لا يقبح ذلك اذا كانت الصفة قد استعملت استعمال الاسماء ولفظ الاخرة قد استعمل استعمال الاسماء والدليل عليه قوله وللآخرة خير لك من الاولى واما قراءة العامة فهى ظاهرة لانها يقتضى جعل الاخرة صفة للدار وذلك هو الحقيقة ومتى امكن اجراء الكلام على حقيقته فلا حاجة الى العدول عنه المسئلة الثالثة اختلفوا فى المراد بالدار الاخرة على وجوه الاول قال ابن عباس هى الجنة وانها خير لمن اتقى الكفر والمعاصى وقال الحسن المراد نفس الدار الاخرة خير وقال الاصم التمسك بعمل الآخرة خير وقال آخرون نعيم الاخرة خير من نعيم الدنيا من حيث كانت باقية دائمة مصونة عن الشوائب آمنة من الانقضاء والانقراض ثم قال تعالى للذين يتقون فبين ان هذه الخيرية انما تحصل لمن كان من المتقين من المعاصى والكبائر فاما الكافر والفاسق فلا لان الدنيا بالنسبة اليه خير من الاخرة كما قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال تعالى افلا تعقلون قرأ نافع وابن عامر افلا تعقلون بالياء ههنا وفى سورة الاعراف ويوسف ويس وقرأ حفص عن عاصم فى يس بالتاء والباقى بالياء وقرأ عاصم فى رواية يحيى فى يوسف بالتاء والباقى بالياء وقرأ ابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائى وعاصم فى رواية الاعمش والبرجمى جميع ذلك بالياء قال الواحدى من قرأ بالياء معناه افلا يعقل الذين يتقون ان الدار الاخرة خير لهم من هذه الدار فيعملون بما ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يفترون فى طلب ما يوصل الى ذلك ومن قرأ بالتاء فالمعنى قل لهم افلا تعقلون ايها المخاطبون ان ذلك خير قوله تعالى قد نعلم انه ليحزنك الذى يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون فى الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الكفار كانوا فرقا كثيرة فمنهم من ينكر نبوته لانه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب ان يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد ذكر تعالى فى هذه السورة شبهة هؤلاء واجاب عنها ومنهم من يقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم يخبرنا بالحشر والنشر بعد الموت وذلك محال فكانوا يستدلون بامتناع الحشر والنشر على الطعن فى رسالته وقد ذكر تعالى ذلك واجاب عنه بالوجوه الكثيرة التى تقدم ذكرها ومنهم من كان يسافهه بالسفاهة ويذكر ما لا ينبغى من القول وهو الذى ذكره تعالى فى هذه الاية واختلفوا فى ان ذلك الحزن ما هو فقيل كانوا يقولون انه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن وقيل انهم كانوا يصرحون بانهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته وقيل كانوا ينسبونه الى الكذب والافتعال المسئلة الثانية قرأ نافع انه ليحزنك بضم الياء وكسر الزاى والباقون بفتح الياء وضم الزاى وهما لغتان يقال حزننى كذا واحزننى

المسئلة الثالثة قرأ نافع والكسائي فانهم لا يكذبونك خفيفة والباقون يكذبونك مشددة وفي هاتين القراءتين
قولان الاول ان بينهما فرقا ظاهرا ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين الفرق الاول كان الكسائي يقرأ بالتخفيف ويحتج
بان العرب تقول كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب والى صنعة الاباطيل من القول واكذبته اذا اخبرت بان الذي
يحدث به كذب وان لم يكن ذلك بافتعاله وصنعته قال الزجاج معنى كذبته قلت له كذبت ومعنى اكذبته ان الذي
اتى به في نفسه كذب من غير ادعاء ان ذلك القائل تكلف ذلك الكذب واتى به على سبيل الافتعال والقصد فكان القوم
كانوا يعتقدون ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال والترويج بل تخيل صحة تلك النبوة
وتلك الرسالة الا ان ذلك الذي يتخيله فهو في نفسه بط والفرق الثاني قال ابو علي يجوز ان يكون معنى لا يكذبونك
اي لا يصادفونك كاذبا لانهم يعرفونك بالصدق والامانة كما يقال احمدت الرجل اذا اصبته محمودا واجبنته وابخلته
وافحمته اذا صادفته على هذه الافعال والقول الثاني انه لا فرق بين هاتين القراءتين قال ابو علي يجوز ان يكون معنى الخصال
القراءتين واحدا لان معنى التثقيل النسبة الى الكذب بان تقول له كذبت كما تقول زنيته وفسقته وخطأته اي قلت
له فعلت هذه الاشياء وسقيته ورعيته اي قلت له سقاك الله ورعاك الله وقد جاء في هذا المعنى افعلته قالوا
اسقيته وارعيته اي قلت له سقاك الله ورعاك الله قال ذو الرمة ، واسقيه حتى كاد مما ابثه ، تكلمني احجاره
وملاعبه ، اي انسبه الى السقيا بان اقول سقاك الله فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحدا الا ان فعلت ملاعب الريح مدارجها . ق
اذا ارادوا ان ينسبوه الى امر اكثر من افعلت المسئلة الرابعة ظاهر الاية انهم لا يكذبون محمدا صلى الله عليه وسلم ولكنهم
يجحدون بآيات الله واختلفوا في كيفية الجمع بين الامرين على وجوه الاول ان القوم ما كانوا يكذبونه في السر
ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويجحدون القران والنبوة ثم ذكروا في تصحيح هذا الوجه روايات احدها ان الحرث
بن عامر من قريش قال يا محمد والله ما كذبناك قط ولكنا ان اتبعناك نتخطف من ارضنا فنحن لا نؤمن بك لهذا السبب
وثانيها روي ان الاخنس بن شريق قال لابي جهل يا ابا الحكم اخبرني عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس عندنا احد
غيرنا فقال له والله ان محمدا لصادق وما كذب قط ولكن اذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا
يكون لسائر قريش فنزلت هذه الاية اذا عرفت هذا فنقول معنى الاية على هذا التقدير ان القوم لا يكذبونك بقلوبهم
ولكن يجحدون نبوتك بالسنتهم بظاهر قولهم وهذا غير مستبعد ونظيره قوله تعالى في قصة موسى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا الوجه الثاني في تأويل هذه الاية انهم لا يقولون انك كذاب لانهم جربوك الدهر الطويل والزمان
المديد وما وجدوا منك كذبا البتة وسموك بالامين فلا يقولون فيك انك كاذب ولكن جحدوا صحة نبوتك
ورسالتك اما لانهم اعتقدوا ان محمدا عرض له نوع خبل ونقصان فلاجله تخيل من نفسه كونه رسولا من
عند الله وبهذا التقدير لا ينسبونه الى الكذب او لانهم قالوا انه ما كذب في سائر الامور بل هو امين
في كل ما يقوله الا في هذا الوجه الواحد والوجه الثالث في التأويل انه لما ظهرت المعجزات القاهرة على وفق
دعواه ثم ان القوم اصروا على التكذيب فالله تعالى قال له ان القوم ما كذبوك وانما كذبوني ونظيره ان رجلا
اذا اهان عبد رجل آخر فقال هذا الاخر ايها العبد انه ما اهانك وانما اهانني وليس المقصود منه نفي الاهانة
عنه بل المقصود تعظيم الامر وتفخيم الشان وتقريره ان اهانة ذلك العبد اهانة جارية مجرى اهانته ونظيره
قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الوجه الرابع في التأويل وهو كلام خطر بالبال وهو ان
يقال المراد من قوله فانهم لا يكذبونك اي لا يخصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا
وهو المراد من قوله ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون والمراد انهم يقولون في كل معجزة انه سحر وينكرون دلالة
المعجزة على الصدق على الاطلاق وكان التقدير انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الانبياء
والرسل قوله تعالى ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا واوذوا حتى اتاهم نصرنا ولا مبدل
لكلمات الله ولقد جاءك من نبأ المرسلين ، وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى ازال الحزن
عن قلب رسوله في الاية الاولى بان بين ان تكذيبه يجري مجرى تكذيب الله فذكر في هذه الاية طريقا اخر في
ازالة الحزن عن قلبه في ذلك بان بين ان سائر الامم عاملوا انبياءهم بمثل هذه المعاملة وان اولئك الانبياء
صبروا على تكذيبهم وايذائهم حتى اتاهم النصر والفتح والظفر فيجب ان يقتدي الرسول بهم في هذه الطريقة
والحاصل ان سائر الامم كذبوا انبياءهم واولئك الانبياء صبروا على تكذيبهم وايذائهم الى ان اتاهم الله النصر
فانت اولى بالتزام هذه الطريقة لانك مبعوث الى جميع العالمين فاصبر كما صبروا تظفر كما ظفروا ثم قوى تعالى
هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعني ان وعد الله اياك بالنصر حق وصدق لا يمكن تطرق الخلف والتبدل
اليه ونظيره قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وبالجملة فالخلف
في كلام الله تعالى محال وقوله ولقد جاءك من نبأ المرسلين اي خبرهم في القران كيف انجيناهم ودمرنا قومهم
قال الاخفش من ههنا صلة كما تقول اصابنا من مطر وقال غيره لا يجوز ذلك لانها لا تزاد في الموجب وانما
تزاد في النفي كما تقول ما اتاني من احد ومن ههنا للتبعيض فان الواصل الى الرسول قصص بعض الانبياء لا قصص
كلهم كما قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وفاعل جاء مضمر اضمر لدلالة المذكور
عليه وتقديره ولقد جاءك من نبأ المرسلين نبأ المسئلة الثانية قوله ولا مبدل لكلمات الله يدل على قولنا في
خلق الافعال لان كل ما اخبر الله عن وقوعه فذلك الخبر ممتنع التغير فاذا امتنع تطرق التغير الى ذلك الخبر
امتنع تطرق التغير الى المخبر عنه فاذا اخبر الله عن بعضهم بانه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالا فكان
تكليفه بالايمان تكليفا بما لا يطاق قوله تعالى وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض
او سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ، في الاية مسائل المسئلة الاولى فتاتيهم باية مع
المروي عن ابن عباس ان الحرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف اتى النبي صلى الله عليه وسلم في نفر من قريش فقالوا
يا محمد ائتنا بآية من عند الله كما كانت الانبياء تفعل فانا نصدقك فابى الله ان يأتيهم بها فاعرضوا عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم فشق ذلك عليه فنزلت هذه الاية والمعنى وان كان كبر عليك اعراضهم عن الايمان بك وبصحة القران فان استطعت
ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فافعل فالجواب محذوف وحسن هذا الحذف لانه معلوم والنفق سرب في الارض
له مخلص الى مكان آخر ومنه نافقاء اليربوع لان اليربوع يخرق الارض الى القعر ثم يصعد من ذلك القعر الى وجه الارض
من جانب آخر فكانه ينقب الارض نقبا يحصل له منفذا من جانب آخر ومنه سمي المنافق منافقا لانه يبطن غير ما يظهر
كالنافقاء الذي يتخذه اليربوع واما السلم فهو مشتق من السلامة وهي التي تسلمك الى مصعدك والمقصود من هذا الكلام
ان يقطع الرسول طمعه في ايمانهم وان لا يتاذى بسبب اعراضهم عن الايمان واقبالهم على الكفر المسئلة الثانية قوله تعالى
ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وحيث ما جمعهم على الهدى وجب ان يقال انه ما شاء هداهم وذلك يدل على انه تعالى لا يريد
الايمان من الكافر بل يريد ابقاءه على الكفر والذي يقرر هذا الظاهر ان قدرة الكافر على الكفر اما ان تكون صالحة للايمان
او غير صالحة فان لم تكن صالحة للايمان فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر وغير صالحة للايمان فخالق هذه القدرة
يكون قد اراد الكفر منهم لا محالة واما ان كانت هذه القدرة كما انها صلحت للكفر فهي ايضا صالحة للايمان فلما
استوت نسبة القدرة الى الطرفين امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر الا لداعية مرجحة وحصول تلك الداعية
ليس من العبد والا وقع التسلسل فثبت ان خالق تلك الداعية هو الله تعالى وثبت ان مجموع القدرة مع الداعية الخاصة
يوجب الفعل فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر مريد لذلك الكفر وغير
مريد لذلك الايمان فهذا البرهان اليقيني قوى ظاهر هذه الاية ولا بيان اقوى من ان يتطابق البرهان مع ظاهر القران
قالت المعتزلة المراد ولو شاء الله ان يلجئهم الى الايمان لجمعهم عليه قال القاضي الالجاء هو ان يعلمهم انهم لو حاولوا
غير الايمان لمنعهم منه وح يمتنعون من فعل شيء غير الايمان ومثاله ان احدنا لو حضر بحضرة السلطان وحضر
هناك من حشمه الجمع الكثير وهذا الرجل علم انه لو هم بقتل ذلك السلطان لقتلوه في الحال فان هذا العلم يصير
مانعا له من قصد قتل السلطان فيكون سببا لكونه ملجأ الى ترك ذلك الفعل فكذا ههنا اذا عرفت الالجاء
فنقول انه تعالى ما فعل هذا الالجاء لان ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كان لم يقع وانما اراد تعالى ان ينتفعوا
بما يختارونه من قبل انفسهم من جهة الوصلة به الى الثواب وذلك لا يكون الا اختيارا والجواب انه تعالى اراد منهم
الاقدام على الايمان حال كون الداعي الى الايمان والى الكفر على السوية او حال حصول هذا الرجحان والاول تكليف بما
لا يطاق لان الامر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال وان كان الثاني
فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع وكل ذلك الاقسام ينافي ما ذكره من
المكنة والاختيار فسقط قولهم بالكلية المسئلة الثالثة قوله تعالى في اخر الاية فلا تكونن من الجاهلين نهي له
عن هذه الحالة وهذا النهي لا يقتضي اقدامه على مثل هذه الحالة كما ان قوله ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل
على انه صلى الله عليه وسلم اطاعهم وقبل دينهم والمقصود انه لا ينبغي ان يشتد تحسرك على تكذيبهم ولا يجوز ان تجزع من اعراضهم
عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهلين والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة
قوله تعالى انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون اعلم انه تعالى بين السبب في كونهم بحيث لا يقبلون
الايمان ولا يتركون الكفر فقال انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذين تحرص ان يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون
وانما يستجيب من يسمع كقوله انك لا تسمع الموتى قال علي بن عيسى الفرق بين يستجيب وبين يجيب ان يستجيب فيه قبول لما
دعي اليه وليس كذلك يجيب لانه قد يجيب بالمخالفة كقول القائل اتوافق في هذا المذهب ام تخالف فيقول
المجيب اخالف واما قوله تعالى والموتى يبعثهم الله ففيه قولان الاول انه مثل لقدرته على الجائهم الى الاستجابة والمراد
انه تعالى هو القادر على ان يبعث الموتى من القبور يوم القيمة ثم اليه يرجعون للجزاء فكذلك ههنا انه تعالى هو القادر
على احياء قلوب هؤلاء الكفار بحيوة الايمان وانت لا تقدر عليه والقول الثاني ان المعنى وهؤلاء الموتى يعني
الكفرة يبعثهم الله ثم اليه يرجعون وح يسمعون واما قبل ذلك فلا سبيل الى استماعهم وقرئ يرجعون بفتح
الياء واقول لا شك ان الجسد الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصديد والقيح وانواع العفونات واصلح احواله
ان يدفن تحت التراب وايضا الروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا يستوجب القيد والحبس فالعقل
بالنسبة الى الروح كالروح بالنسبة الى الجسد وايضا العقل بدون معرفة الله تعالى وطاعته كالضائع
الباطل فنسبة التوحيد والمعرفة الى العقل كنسبة العقل الى الروح ونسبة الروح الى الجسد فمعرفة الله
ومحبته روح الروح فالنفس الخالية عن هذه المعرفة يكون بصفة الاموات فلهذا السبب وصف الله
تعالى اولئك الكفار المصرين بانهم من الموتى قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على
ان ينزل آية ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع الرابع من شبهات منكري نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وذلك لانهم قالوا لو كان رسولا من عند الله فهلا انزل عليه آية قاهرة ومعجزة باهرة ويروى ان بعض الملاحدة
طعن وقال لو كان محمد قد اتى بآية ومعجزة لما صح ان يقول اولئك الكفار لولا انزل عليه آية ولما قال ان الله قادر
على ان ينزل آية والجواب عنه ان القران معجزة قاهرة وبينة باهرة بدليل انه عليه السلام تحداهم به فعجزوا عن
معارضته وذلك يدل على كونه معجزا بقي ان يقال فاذا كان الامر كذلك فكيف قالوا لولا انزل عليه آية من ربه فنقول
الجواب عنه من وجوه الاول لعل القوم طعنوا في كون القران معجزا على سبيل اللجاج والعناد وقالوا انه من جنس الكتب
والكتاب لا يكون من جنس المعجزات كما في التورية والزبور والانجيل فلاجل هذه الشبهة طلبوا المعجزة والوجه
الثاني انهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات سائر الانبياء مثل فلق البحر واظلال الجبل واحياء الموتى
والوجه الثالث انهم طلبوا مزيد الآيات والمعجزات على سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملائكة واسقاط
السماء كسفا وسائر ما حكاه عن الكافرين الوجه الرابع ان يكون المراد ما حكاه تعالى عن بعضهم في قوله
واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فكل هذه
الوجوه مما يحتملها لفظ الاية ثم انه تعالى اجاب عن سؤالهم بقوله قل ان الله قادر على ان ينزل آية يعني انه تعالى

قادر على ايجاد ما طلبوه وتحصيل ما اقترحوه ولكن اكثرهم لا يعلمون واختلفوا فى تفسير هذه الكلمة على وجوه الاول
ان يكون المراد انه تعالى لما انزل آية باهرة ومعجزة قاهرة وهى القرآن كان طلب الزيادة جاريا مجرى التحكم والتعنت الباطل
والله تعالى له الحكم والامر فان شاء فعل وان شاء لم يفعل لان فاعليته لا يكون الا بحسب محض المشية على قول اهل السنة
او على وفق المصلحة على قول المعتزلة وعلى التقديرين فانها لا تكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم فان شاء
اجابهم اليها وان شاء لم يجبهم اليها والوجه الثانى وهو انه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الكافية لم يبق له
عذر فبعد ذلك لو اجابهم الله فى ذلك الاقتراح فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا وثالثا ورابعا وهكذا الى ما لا نهاية
له وذلك يفضى الى ان لا يستقر الدليل ولا يتم الحجة فوجب فى اول الامر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من
المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة والوجه الثالث انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة
فلو لم يؤمنوا عند ظهورها لاستحقوا عذاب الاستيصال فاقتضت رحمة الله تعالى صونهم من هذا البلاء فما اعطاهم
هذا المط رحمة منه تعالى عليهم وان كانوا لا يعلمون كيفية هذه الرحمة فلهذا المعنى قال ولكن اكثرهم لا يعلمون
والوجه الرابع انه تعالى علم منهم انهم انما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفائدة بل لاجل العناد والتعصب
وعلم انه تعالى لو اعطاهم مطلوبهم فهم لا يؤمنون ولا يقرون فلهذا السبب ما اعطاهم لعلمه تعالى انه لا فائدة فى
ذلك والمراد من قوله ولكن اكثرهم لا يعلمون هو ان القوم لا يعلمون انهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب
فان الله لا يعطيهم مطلوبهم ولو كانوا عالمين عاقلين لطلبوا ذلك على سبيل طلب الفائدة وح كان الله يعطيهم
ذلك المطلوب على اكمل الوجوه قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
فى الكتاب من شئ ثم الى ربهم يحشرون • فى الاية مسائل المسئلة الاولى فى تقرير وجه النظم فنقول
انه تعالى بين فى الاية الاولى انه لو كان انزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولاظهرها الا انه لما لم يكن
اظهارها مصلحة للمكلفين لا جرم ما اظهرها وهذا الجواب انما يتم اذا ثبت انه تعالى يراعى مصالح المكلفين
ويتفضل عليهم بذلك فبين ان الامر كذلك وقرره بان قال وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا
امم امثالكم فى وصول فضل الله وعنايته وآثار رحمته واحسانه اليهم وكان ذلك كالامر المشاهد المحسوس
فاذا كانت آثار عنايته واصلة الى جميع المخلوقات فلو كانت اظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين
لفعلها ولاظهرها ولا منع ان يبخل بها مع ما ظهر انه لم يبخل على شئ من الحيوانات بمصالحها ومنافعها وذلك
يدل على انه تعالى انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها يخل بمصالح المكلفين فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين
هذه الاية وبين ما قبلها الوجه الثانى فى كيفية النظم قال القاضى انه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين انهم
يرجعون الى الله ويحشرون بين ايضا بعده بقوله وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
امثالكم انهم يحشرون والمق بيان الحشر والنشر كما هو حاصل فى حق الناس فهو ايضا حاصل فى حق البهائم
المسئلة الثانية الحيوان اما ان يكون بحيث يدب او يكون بحيث يطير فجميع ما خلق الله تعالى من الحيوانات فانه لا يخلو
من هاتين الصفتين اما ان يدب واما ان يطير وفى الاية سؤالات السؤال الاول من الحيوان ما لا يدخل فى هذين القسمين
مثل حيتان البحر وسائر ما يسبح فى الماء ويعيش فيه والجواب لا يبعد ان يوصف بانها دابة من حيث انها تدب
فى الماء وهى كالطير لانها تسبح فى الماء كما ان الطير يسبح فى الهواء الا ان وصفها بالدب اقرب الى اللغة من
وصفها بالطيران السؤال الثانى ما الفائدة فى تقييد الدابة بكونها فى الارض والجواب من وجهين الاول انه خص
ما فى الارض بالذكر دون ما فى السماء احتجاجا بالاظهر لان ما فى السموات وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثانى
ان المق من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالى لما كانت حاصلة فى هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة
مصلحة لما منع الله من اظهارها وهذا المق انما يتم بذكر من كان ادون مرتبة من الانسان لا بذكر من كان
اعلى حالا منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها فى الارض السؤال الثالث ما الفائدة فى قوله ولا طائر يطير
بجناحيه مع ان كل طائر انما يطير بجناحيه الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا الوصف انما ذكر للتأكيد
كقولهم نعجة انثى كما يقال كلمته بفى ومشيت اليه برجلى الثانى انه قد يقول الرجل لعبده طر فى حاجتى
والمراد الاسراع وعلى هذا التقدير فقد يحصل الطيران لا بجناح قال الحماسى شعر طاروا اليه زرافات
الزرافات الجماعات ق
ووحدانا • فذكر الجناح ليخلص هذا الكلام بالطير الثالث انه تعالى قال فى صفة الملائكة رسلا اولى اجنحة
مثنى وثلاث ورباع يزيد فى الخلق ما يشاء فذكر ههنا قوله ولا طائر يطير بجناحيه ليخرج عنه الملائكة فانا
بينا ان المق من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان ادون حالا من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه
السؤال الرابع كيف قال الا امم مع افراد الدابة والطائر والجواب لما كان قوله وما من دابة ولا طائر دالا على
معنى الاستغراق مغنيا عن ان يقال وما من دواب ولا طيور لا جرم حمل قوله الا امم على المعنى السؤال الخامس
قوله الا امم امثالكم قال الفراء يقال كل صنف من البهائم امة وجاء فى الحديث لولا ان الكلاب امة تسبح لامرت
بقتلها فجعل الكلاب امة اذا ثبت هذا فنقول الاية دلت على ان هذه الدواب والطيور امثالنا وليس فيها
ما يدل على ان هذه المماثلة فى اى المعانى حصلت ولا يمكن ان يقال المراد حصول المماثلة من كل الوجوه والا
لكان يجب كونها امثالا لنا فى الصورة والصفة والخلقة وذلك بط وظهر انه لا دلالة فى الاية على ان تلك
المماثلة حصلت فى اى الاحوال والامور فبينوا ذلك والجواب اختلف الناس فى تعيين الامر الذى حكم الله
فيه بالمماثلة بين البشر والطيور والدواب فذكروا فيه اقوالا الاول نقل الواحدى عن ابن عباس انه قال
يريد يعرفوننى ويوحدوننى ويسبحوننى ويحمدوننى والى هذا القول ذهبت طائفة من المفسرين وقالوا ان هذه
الحيوانات تعرف الله وتحمده وتسبحه واحتجوا عليه بقوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده وبقوله فى صفة الحيوانات
كل قد علم صلاته وتسبيحه وبما انه تعالى خاطب النمل وخاطب الهدهد وقد استقصينا فى تقرير هذا القول
وتحقيقه فى هذه الاية وعن ابى الدرداء انه قال ابهمت عقول البهائم عن كل شئ الا عن اربعة اشياء

معرفة الاله وطلب الرزق ومعرفة الذكر الانثى وانس كل واحد منهما بصاحبه وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال
من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيمة يعج الى الله يقول يا رب ان هذا قتلنى عبثا لم ينتفع بى ولم يدعنى فآكل من حشاش
الارض والقول الثانى المراد الا امم امثالكم فى كونها امما وجماعات وفى كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا ويأنس
بعضها من بعض ويتولد بعضها من بعض كالانسان الا ان للسائل ان يقول حمل الاية على هذا الوجه لا يفيد فائدة معتبرة
لان كون الحيوانات بهذه الصفة امر معلوم لكل احد فلا فائدة فى الاخبار عنها والقول الثالث المراد انها امثالنا
فى ان دبرها الله وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثانى فى انه يجرى مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة
القول الرابع المراد انه تعالى كما احصى فى الكتاب كل ما يتعلق باحوال البشر من العمر والرزق والاجل والسعادة والشقاوة
كذلك احصى فى الكتاب جميع هذه الاحوال فى حق كل الحيوانات قالوا والدليل عليه قوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب
من شئ وليس لذكر هذا الكلام عقيب قوله الا امم امثالكم فائدة الا ما ذكرنا القول الخامس اراد تعالى انها امثالنا
فى انها تحشر يوم القيمة ويوصل اليها حقوقها كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال يقتص للجماء من القرناء
القول السادس ما اخترناه فى نظم الاية وهو ان الكفار طلبوا من النبى صلى الله عليه وسلم الاتيان بالمعجزات القاهرة
الظاهرة فبين تعالى ان عنايته وصلت الى جميع الحيوانات كما وصلت الى الانسان ومن بلغت رحمته وفضله
الى حيث لا يبخل به على البهائم كان بان لا يبخل به على الانسان اولى فدل منع الله من اظهار تلك المعجزات القاهرة
على انه لا مصلحة لاولئك السائلين فى اظهارها وان اظهارها على وفق سؤالهم واقتراحهم يوجب عود الضرر
العظيم اليهم القول السابع ما رواه ابو سليمان الخطابى عن سفيان بن عيينة انه لما قرأ هذه الاية قال ما فى الارض
آدمى الا وفيه شبه من بعض البهائم فمنهم من يقدم اقدام الاسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبح نباح
الكلاب ومنهم من يتطوس كفعل الطاوس ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو القى اليه الطعام الطيب تركه
واذا قام الرجل عن رجيعه ولغ فيه وكذلك تجد من الآدميين من لو سمع خمسين كلمة حكمية لم يحفظ واحدة منها
فان اخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلسا الا رواه عنه ثم قال فاعلم يا اخى انك انما تعاشر البهائم والسباع
فبالغ فى الاحتراز والحذر وهذا جملة ما قيل فى هذا الموضع المسئلة الثالثة ذهب القائلون بالتناسخ الى ان الارواح
البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة والاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل
الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى عالم الملائكة وان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات
وكلما كانت تلك الارواح اكثر شقاوة واستحقاقا للعذاب نقلت الى بدن حيوان اخس واكثر تعبا وشقاء واحتجوا على
صحة قولهم بهذه الاية فقالوا صريح هذه الاية يدل على انه لا دابة ولا طائر الا وهى امم امثالنا ولفظ المماثلة يقتضى
المساواة فى جميع الصفات الذاتية اما الصفات العرضية المفارقة فالمساواة فيها غير معتبرة فى حصول
المماثلة ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه وقالوا قد ثبت بهذا ان ارواح جميع الحيوانات عارفة بربها وعارفة
بما يحصل لها من السعادة والشقاوة وان الله ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها واحتجوا عليه بانه ثبت
بهذه الاية ان الدواب والطيور امم ثم انه تعالى قال وان من امة الا خلا فيها نذير وذلك تصريح بان لكل طائفة
من هذه الحيوانات رسولا ارسله الله اليها ثم اكدوا ذلك بقصة الهدهد وقصة النمل وسائر القصص المذكورة
فى القرآن واعلم ان القول بالتناسخ قد ابطلناه بالدلائل الجيدة فى علم الاصول واما هذه الاية فقد ذكرنا انه لا دلالة
فيه على حصول المماثلة فى بعض الامور المذكورة فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التناسخ ثم قال تعالى ما فرطنا
فى الكتاب من شئ وفى المراد بالكتاب قولان الاول المراد منه الكتاب المحفوظ فى العرش وعالم السموات المشتمل
على جميع احوال المخلوقات على التفصيل التام كما قال عليه الصلوة والسلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة
والقول الثانى ان المراد منه القرآن وهذا اظهر لان الالف واللام اذا دخلا على الاسم المفرد انصرف الى المعهود
السابق والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن فوجب ان يكون المراد من الكتاب فى هذه الاية
هو القرآن اذا ثبت هذا فلقائل ان يقول كيف قال تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ مع انه ليس فيه تفاصيل علم
الطب وتفاصيل علم الحساب ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم وليس فيه ايضا تفاصيل مذاهب الناس
ودلائلهم فى علم الاصول والفروع والجواب ان قوله ما فرطنا فى الكتاب من شئ يجب ان يكون مخصوصا ببيان
الاشياء التى يجب معرفتها والاحاطة بها وبيانه من وجهين الاول ان لفظ التفريط لا يستعمل نفيا واثباتا الا
فيما يجب ان يبين لان احدا لا ينسب الى التفريط والتقصير فى ان لا يفعل ما لا حاجة اليه وانما يذكر هذا اللفظ
فيما اذا قصر فيما يحتاج اليه الثانى ان جميع آيات القرآن او الكثير منها دالة بالمطابقة او التضمن او الالتزام على
ان المق من انزال هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة الله ومعرفة احكامه واذا كان هذا التقييد معلوما من
كل القرآن كان المطلق ههنا محمولا على هذا المقيد اما قوله ان هذا الكتاب غير مشتمل على جميع علم الاصول والفروع
فنقول اما علم الاصول فانه بتمامه حاصل فيه لان الدلائل الاصلية مذكورة فيه على ابلغ الوجوه واما روايات
المذاهب وتفاصيل الاقاويل فلا حاجة اليها واما تفاصيل علم الفروع فنقول للعلماء ههنا قولان الاول
انهم قالوا ان القرآن دل على ان الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة فى الشريعة فكل ما دل عليه احد هذه
الاصول الثلثة كان ذلك فى الحقيقة موجودا فى القرآن وذكر الواحدى لهذا المعنى امثلة ثلثة المثال الاول
روى ان ابن مسعود كان يقول ما لى لا العن من لعنه الله فى كتابه يعنى الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة
وروى ان امرأة قرأت جميع القرآن ثم اتته فقالت يا ابن ام عبد تلوت البارحة ما بين الدفتين فلم اجد فيه
لعن الواشمة والمستوشمة قال لو تلوتيه لوجدتيه قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
وان مما آتانا الرسول صلى الله عليه وسلم ان قال لعن الله الواشمة والمستوشمة واقول يمكن وجدان هذا المعنى
فى كتاب الله تعالى بطريق اوضح منه وذلك لانه تعالى قال فى سورة النساء وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله
فحكم عليه باللعن ثم عدد بعده قبائح افعاله فذكر من جملتها قوله ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وظاهر الاية يقتضى

ان تغيير الخلق يوجب اللعن والمثال الثاني ذكر ان الامام محمد بن ادريس الشافعي جلس في المسجد الحرام فقال لا تسألوني عن شيء
الا اجبتكم فيه عن كتاب الله فقال له رجل ما تقول اذا قتل المحرم الزنبور فقال لا شيء عليه فقال اين هذا في كتاب الله تعالى
فقال قال الله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه ثم ذكر اسنادا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي ثم ذكر اسنادا الى عمر انه قال للمحرم قتل الزنبور قال الواحدي فاجاب عن كتاب الله مستنبطا
بثلاث درجات واقول ههنا طريق آخر اقرب منه وهو ان الاصل في اموال المسلمين العصمة قال تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت وقال ولا يسألكم اموالكم وقال لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
فنهى عن اكل اموال الناس الا بطريق التجارة فعند عدم التجارة وجب ان يبقى على اصل الحرمة وهذه العمومات يقتضي ان
لا يجب على المحرم الذي قتل الزنبور شيء وذلك لان التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم بمرتبة واحدة واما الطريق
الذي ذكره الشافعي فهو تمسك بالعموم على اربع درجات اولها التمسك بعموم قوله وما آتيكم الرسول فخذوه واحد الامور
الداخلة تحت هذا امر النبي صلى الله عليه وسلم بمتابعة الخلفاء الراشدين وثانيها التمسك بعموم قوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها بيان ان عمر رضي الله عنه كان من الخلفاء الراشدين ورابعها
الرواية عن عمر رضي الله عنه انه لم يوجب في هذه المسئلة شيئا فثبت ان الطريق الذي ذكرناه اقرب المثال الثالث
قال الواحدي روي في حديث العسيف الزاني ان اباه قال للنبي صلى الله عليه وسلم اقض بيننا بكتاب الله فقال والذي
نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف وبالرجم على المرأة اذا اعترفت هذا قال
الواحدي وليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب وهذا يدل على ان كل ما حكم النبي صلى الله عليه وسلم فهو عين
كتاب الله اقول هذا المثال حق لانه تعالى قال لتبين للناس ما نزل اليهم فكل ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم
كان داخلا تحت هذه الآية فثبت بهذه الامثلة ان القرآن لما دل على ان الاجماع حجة وان خبر الواحد حجة وان
القياس حجة فكل حكم ثبت من هذه الطرق الثلثة كان في الحقيقة ثابتا بالقرآن فعند هذا يصح قوله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء هذا تقرير هذا القول وهو الذي ذهب الى نصرته جمهور الفقهاء ولقائل ان يقول حاصل
هذا الوجه راجع الى ان القرآن لما دل على ان خبر الواحد والقياس حجة فكل حكم ثبت باحد هذين الاصلين
كان في الحقيقة قد ثبت بالقرآن الا انا نقول حمل قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء على هذا الوجه لا يجوز لان قوله
ما فرطنا في الكتاب من شيء ذكر في معرض التعظيم لهذا الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ولو حملنا
هذه الآية على هذا المعنى لم يحصل منه ما يوجب التعظيم وذلك لانا لو فرضنا ان الله تعالى قال اعملوا بالاجماع
وخبر الواحد والقياس كان المعنى الذي ذكره حاصلا من هذا اللفظ والمعنى الذي يمكن تحصيله من هذا
اللفظ القليل لم يمكن جعله موجبا لمدح القرآن والثناء عليه بسبب اشتمال القرآن عليه لان هذا انما يوجب
المدح العظيم والثناء التام لو لم يمكن تحصيله بطريق آخر اشد اختصارا منه فاما لما بينا ان هذا المعنى يمكن تحصيله
باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا انه لا يمكن ذكره في معرض تعظيم القرآن فثبت ان هذه الآية مذكورة في معرض التعظيم
للقرآن وثبت ان المعنى الذي ذكروه لا يفيد تعظيم القرآن فوجب ان يقال انه لا يجوز حمل هذه الآية على هذا المعنى فهذا
اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا القول القول الثاني في تفسير هذه الآية قول من يقول ان القرآن واف ببيان
جميع الاحكام وتقريره ان الاصل براءة الذمة في حق جميع التكاليف وشغل الذمة لا بد فيه من دليل منفصل
والتنصيص على اقسام ما لم يرد فيه التكليف ممتنع لان الاقسام التي لم يذكر التكليف فيها غير متناهية والتنصيص على
ما لا نهاية له محال بل التنصيص انما يمكن على المتناهي ولله تعالى مثلا الف تكليف على العباد وذكره في القرآن وامر محمدا صلى الله
عليه وسلم بتبليغ ذلك الالف الى العباد ثم قال بعده ما فرطنا في الكتاب من شيء فكان معناه انه ليس لله على الخلق بعد
ذلك الالف تكليف آخر ثم اكد هذه الآية بقوله اليوم اكملت لكم دينكم وبقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فهذا تقرير مذهب هؤلاء والاستقصاء فيه انما يليق باصول الفقه ولنرجع الآن الى التفسير فنقول قوله من
شيء قال الواحدي من زائدة كقولك ما جاءني من احد وتقديره ما تركنا في الكتاب شيئا لم نبينه واقول كلمة من
للتبعيض فكان المعنى ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج المكلف اليه وهذا نهاية المبالغة في انه تعالى ما ترك
شيئا مما يحتاج المكلف الى معرفته في هذا الكتاب اما قوله تعالى ثم الى ربهم يحشرون فالمعنى انه تعالى يحشر الدواب
والطيور يوم القيمة ويتأكد هذا بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وبما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقتص للجماء
من القرناء وللعلماء فيه قولان الاول انه تعالى يحشر البهائم والطيور لايصال الاعواض اليها وهو قول المعتزلة
وذلك لان ايصال الآلام اليها من غير سبق جناية لا يحسن الا للعوض ولما كان ايصال العوض اليها واجبا فالله تعالى
يحشرها ليوصل تلك الاعواض اليها والقول الثاني قول اصحابنا ان الايجاب على الله محال بل الله يحشرها بمجرد الارادة
والمشيئة ومقتضى الالهية واحتجوا على ان القول بوجوب العوض على الله باطل بامور الحجة الاولى ان الوجوب عبارة
عن كونه مستلزما للذم عند الترك وكونه تعالى مستلزما للذم محال لانه تعالى كامل لذاته والكامل لذاته لا يعقل
كونه مستلزما للذم بسبب امر منفصل لان ما بالذات لا يبطل عند عروض امر من الخارج الحجة الثانية انه تعالى مالك لكل
المحدثات والمالك يحسن تصرفه في ملك نفسه من غير حاجة الى العوض الحجة الثالثة لو حسن ايصال الضرر الى
الغير لاجل التزام العوض لوجب ان يحسن منا ايصال المضار الى الغير لاجل التزام العوض من غير رضاه وذلك
باطل فثبت ان القول بالعوض باطل اذا عرفت هذا فلنذكر بعض التفاريع التي ذكرها القاضي في هذا الباب الفرع الاول
قال القاضي كل حيوان استحق العوض على الله تعالى بما لحقه من الآلام وكان ذلك العوض لم يصل اليه في الدنيا
فانه يجب على الله حشره عقلا في الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض والذي لا يكون كذلك فانه لا يجب حشره عقلا
الا انه تعالى اخبر انه يحشر الكل فمن حيث السمع يقطع بذلك وانما قلنا ان في الحيوانات من لا يستحق العوض
البتة لانها ربما بقيت مدة حياتها مصونة عن الآلام ثم انه تعالى يميتها من غير ايلام اصلا فانه لم يثبت بالدليل
ان الموت لا بد وان يحصل معه شيء من الآلام وعلى هذا التقدير فانه لا يستحق العوض اصلا الفرع الثاني

كل حيوان اذن الله في ذبحه فالعوض على الله تعالى وهي على اقسام منها ما اذن الله في ذبحها لاجل الاكل ومنها ما اذن في
ذبحها لاجل كونها مؤذية مثل السباع العادية والحشرات المؤذية ومنها ما آلمه بالامراض ومنها ما اذن الله في حمل الاحمال
الثقيلة عليها واستعمالها في الافعال الشاقة واما اذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم واذا ظلم بعضها
بعضا فذلك العوض على ذلك الظالم فان قيل اذا ذبح ما يؤكل لحمه لا على وجه التذكية فعلى من العوض اجاب بان ذلك
ظلم والعوض على الذابح ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذبح الحيوان الا لماكله الفرع الثالث المراد من العوض
منافع عظيمة بلغت في الجلالة والرفعة الى حيث لو كانت هذه البهيمة عاقلة وعلمت انه لا سبيل لها الى تحصيل
المنفعة الا بواسطة تحمل ذلك الذبح فانها كانت ترضى به فهذا هو العوض الذي لاجله يحسن الايلام والاضرار
الفرع الرابع مذهب القاضي واكثر المعتزلة من البصريين ان العوض منقطع قال القاضي وهو قول اكثر المفسرين
لانهم قالوا انه تعالى بعد توفية العوض عليها يجعلها ترابا وعنده يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وقال ابو القاسم البلخي يجب
كون العوض دائما واحتج القاضي على قوله بانه يحسن من الواحد منا ان يلتزم عملا شاقا لاجرة منقطعة فعلمنا ان ايصال
الالم الى الغير غير مشروط بدوام الاجرة واحتج البلخي على قوله بان قال انه لا يمكن قطع ذلك العوض الا باماتة تلك
البهيمة واماتتها توجب الالم وذلك الالم يوجب عوضا آخر وهكذا الى ما لا آخر له والجواب عنه انه لم يثبت بالدليل
ان الاماتة لا يمكن تحصيلها الا مع الايلام الفرع الخامس ان البهيمة اذا استحقت على بهيمة اخرى عوضا فان كانت
البهيمة الظالمة قد استحقت عوضا على الله تعالى فانه تعالى ينقل ذلك العوض الى المظلوم وان لم يكن الامر كذلك
فالله تعالى يكمل ذلك العوض فهذا مختصر من احكام الاعواض على قول المعتزلة قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا
صم وبكم في الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم فيه مسائل المسئلة الاولى
في وجه النظم قولان الاول انه تعالى بين من حال الكفار انهم بلغوا في الكفر الى حيث كان قلوبهم قد صارت
ميتة عن قبول الايمان لقوله انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله فذكر هذه الآية تقريرا لهذا المعنى الثاني
انه تعالى لما ذكر قوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم في كونها دالة على كونها تحت تدبير مدبر قديم
وتحت تقدير مقدر حكيم وفي ان عناية الله تعالى محيطة بهم ورحمته واصلة اليهم قال بعده والمكذبون لهذه الدلائل والمنكرون
لهذه العجائب صم لا يسمعون كلاما البتة بكم لا ينطقون بالحق خائضون في ظلمات الكفر غافلون عن تأمل هذه الدلائل
المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الهدى والضلال ليس الا من الله تعالى وتقريره انه تعالى وصفهم بكونهم
صما وبكما بكونهم في الظلمات وهو اشارة الى كونهم عميا فهو بعينه نظير قوله في سورة البقرة صم بكم عمي ثم قال تعالى
من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم وهو صريح في ان الهدى والضلال ليسا الا من الله تعالى
قالت المعتزلة الجواب عن هذا من وجوه الاول قال الجبائي معناه انه تعالى يجعلهم صما وبكما يوم القيمة عند الحشر
ويكونون كذلك في الحقيقة بان يجعلهم في الآخرة صما بكما في الظلمات ويضلهم بذلك عن الجنة وعن طريقها ويصيرهم
الى النار واكد القاضي هذا القول بانه تعالى بين في سائر الآيات انه يحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما
مأواهم جهنم والوجه الثاني قال الجبائي ايضا ويحتمل انهم كذلك في الدنيا فيكون توسعا من حيث جعلوا بتكذيبهم
بآيات الله في الظلمات لا يهتدون الى منافع الدين كالصم والبكم الذين لا يهتدون الى منافع الدنيا فشبههم من هذا
الوجه بهم واجرى عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه الثالث قال الكعبي قوله صم بكم محمول على الشتم والاهانة
لا على انهم كانوا كذلك في الحقيقة اما قوله تعالى من يشأ الله يضلله قال الجبائي يضلله عن طريق الجنة ويصيره الى النار
قال الكعبي ليس هذا على سبيل المجازفة لانه تعالى وان اجمل القول فيه ههنا فقد فصله في سائر الآيات وهو قوله
ويضل الله الظالمين وقوله وما يضل به الا الفاسقين وقوله والذين اهتدوا زادهم هدى وقوله يهدي به الله
من اتبع رضوانه وقوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
فثبت بهذه الآيات ان مشيئة الهدى والضلال وان كانت مجملة في هذه الآية الا انها مخصصة مفصلة في
سائر الآيات فيجب حمل هذا المجمل على تلك المفصلات ثم ان المعتزلة ذكروا تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل من
وجوه الاول ان المراد من قوله من يشأ الله يضلله محمول على منع الالطاف فصاروا عندها كالصم والبكم
والثاني من يشأ الله يضلله يوم القيمة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب ومن يشأ ان يهديه الى الجنة يجعله
على صراط مستقيم وهو الصراط الذي يسلكه المؤمنون الى الجنة وقد ثبت بالدليل انه تعالى لا يشاء الاضلال
الا لمن يستحقه عقوبة كما لا يشاء الهدى الا للمؤمنين واعلم ان هذه الوجوه التي يتكلفها هؤلاء الاقوام انما
يحسن المصير اليها لو ثبت بالدليل العقلي انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره اما لما ثبت بالدليل العقلي
القاطع انه لا يمكن حمل هذا الكلام الا على ظاهره كان العدول الى هذه الوجوه المتكلفة بعيدا جدا وقد دللنا
على ان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعي وبينا ان خالق ذلك الداعي هو الله تعالى وبينا ان عند حصوله
يجب الفعل وهذه المقدمات الثلاث يوجب القطع بان الايمان والكفر من الله وبتخليقه وتقديره وتكوينه
ومتى ثبت بهذا البرهان القاطع صحة هذا الظاهر كان الذهاب الى هذه التكليفات فاسدا قطعا
وايضا قد تتبعنا هذه الوجوه بالابطال والنقض في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وفي سائر الآيات
فلا حاجة الى الاعادة واقربها ان هذا الاضلال والهداية متعلقان بالمشيئة وعلى ما قالوه فهو امر واجب
على الله تعالى يجب عليه ان يفعله شاء او ابى المسئلة الثالثة قوله والذين كذبوا بآياتنا اختلفوا في المراد بتلك
الآيات فمنهم من قال القرآن ومحمد ومنهم من قال انه يتناول جميع الدلائل والحجج وهذا هو الاصح قوله تعالى
قل ارأيتكم ان اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة اغير الله تدعون ان كنتم صادقين بل اياه تدعون فيكشف
ما تدعون اليه ان شاء وتنسون ما تشركون اعلم انه تعالى لما بين من غاية جهل اولئك الكفار بين من حالهم ايضا
انهم اذا نزلت بهم بلية او محنة فانهم يفزعون الى الله ويلتجئون اليه تعالى ولا يتمردون عن طاعته وفي الآية
مسائل المسئلة الاولى قال الفراء للعرب في ارأيت لغتان احدهما رؤية العين فاذا قلت للرجل ارأيتك

كان المراد هل رايت نفسك ثم يثنى ويجمع فتقول ارايتكما كما تقول ارايتكم والمعنى الثانى ان تقول ارايتك وتريد اخبرنى واذا
اردت هذا المعنى تركت التاء موحدة فى كل حال تقول ارايتك ارايتكما ارايتكن اذا عرفت هذا فنقول مذهب البصريين
ان الضمير الثانى وهو الكاف فى قولك ارايتك لا محل له من الاعراب والدليل عليه قوله تعالى ارايتك هذا الذى كرمت على
ويقال ايضا ارايتك زيدا ما شانه فلو جعلت للكاف محلا لكنت كانك تقول ارايت نفسك زيدا ما شانه وذلك كلام
فاسد فثبت ان الكاف لا محل لها من الاعراب بل هو حرف لاجل الخطاب وقال الفرا لو كانت الكاف توكيدا لوقعت
التثنية والجمع على التاء كما يقعان عليها عند عدم الكاف فلما فتحت التاء فى خطاب الجمع ووقعت علامة الجمع على الكاف
دل ذلك على ان الكاف غير مذكور للتوكيد الا ترى ان الكاف لو سقطت لم يصح ان يقال للجماعة ارايت فثبت بهذا
انصراف الفعل الى الكاف وانها واجبة لازمة مفتقر اليها اجاب الواحدى عنه بان هذه الحجة تبطل بكاف
ذلك واولئك فان علامة الجمع يقع عليها مع انها حرف للخطاب مجرد عن الاسمية المسئلة الثانية قرا نافع ارايتكم
وارايت وارايتك واشباه ذلك بتخفيف الهمزة فى كل القران والكسائى بترك الهمزة فى كل القران والباقون بالهمزة
اما تخفيف الهمزة جعلها بين الهمزة والالف على التخفيف القياسى واما مذهب الكسائى فحسن وبه قرا عيسى بن عمر وهو كثير
فى الشعر وقد تكلمت العرب فى مثله بترك الهمزة للتخفيف كما قالوا ويله وكما انشد احمد بن يحيى ع ان لم اقاتل
فالبسونى برقعا ، فحذف الهمزة واراد فالبسونى باثبات الهمزة واما الذين قروا بتخفيف الهمزة فالسبب ان الهمزة
عين الفعل المسئلة الثالثة معنى الاية انه تعالى قال لمحمد عليه الصلوة والسلام قل يا محمد لهؤلاء الكفار ان اتاكم عذاب الله
فى الدنيا او اتاكم العذاب عند قيام الساعة اترجعون الى غير الله فى دفع ذلك البلاء والضراء او ترجعون فيه الى الله تعالى
ولما كان من المعلوم بالضرورة انهم انما يرجعون الى الله فى دفع البلاء والمحنة لا الى الاصنام والاوثان لاجرم قال بل اياه
تدعون يعنى انكم لا ترجعون فى طلب دفع البلية والمحنة الا اليه تعالى ثم قال تعالى فيكشف ما تدعون اليه ان شاء وتنسون
ما تشركون اى يكشف الضر الذى من اجله دعوتم وتنسون ما تشركون وفيه وجوه الاول قال ابن عباس المراد تتركون
الاصنام ولا تدعونهم لعلمكم انها لا تضر ولا تنفع الثانى قال الزجاج يجوز ان يكون المعنى انكم فى ترككم دعاءهم بمنزلة
من نسيهم هذا قول الحسن لانه قال تعرضون عنهم اعراض الناسى ونظيره قوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم
بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله ولا يذكرون
الاوثان المسئلة الرابعة هذه الاية تدل على انه تعالى قد يجيب الدعاء وقد لا يجيبه لانه تعالى قال فيكشف ما تدعون
اليه ان شاء ولقائل ان يقول ان قوله ادعونى استجب لكم يفيد الجزم بحصول الاجابة فكيف الطريق الى الجمع
بين الايتين والجواب ان نقول تارة يجزم تعالى بالاجابة وتارة لا يجيب اما بحسب محض المشية كما يقول اصحابنا
او برعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ولما كان كلا الامرين حاصلا لاجرم وردت الايتان على هذين الوجهين
المسئلة الخامسة حاصل هذا الكلام كانه تعالى يقول لعبدة الاوثان اذا كنتم ترجعون عند نزول المحن والشدائد
الى الله لا الى الاصنام والاوثان فلم تقدمون على عبادة الاصنام التى لا تنتفعون بعبادتها البتة وهذا الكلام
انما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولا اما لو كان ذلك مردودا وكان الواجب هو محض التقليد كان هذا الكلام
ساقطا فثبت ان هذه الاية من اقوى الدلائل على ان اصل الدين حجة ودليل قوله تعالى ولقد ارسلنا
الى امم من قبلك فاخذناهم بالباساء والضراء لعلهم يتضرعون ، فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن قست
قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى بين فى الاية الاولى ان الكفار عند نزول الشدايد يرجعون
الى الله تعالى ثم بين فى هذه الاية انهم لا يرجعون الى الله تعالى عند كل ما كان من جنس الشدايد بل قد يبقون مصرين
على الكفر منجمدين عليه غير راجعين الى الله تعالى وذلك يدل على مذهبنا من ان الله اذا لم يهده لم يهتد سواء شاهد
الايات الهائلة او لم يشاهدها وفى الاية مسئلتان المسئلة الاولى فى الاية محذوف والتقدير ولقد ارسلنا الى
امم من قبلك رسلا فخالفوهم فاخذناهم بالباساء والضراء وحسن الحذف لكونه مفهوما من الكلام المذكور
قال الحسن البأساء شدة الفقر من البؤس والضراء الامراض والاوجاع ثم قال تعالى لعلهم يتضرعون والمعنى انما ارسلنا
الرسل اليهم وانما سلطنا الباساء والضراء عليهم لاجل ان يتضرعوا ومعنى التضرع التخشع وهو عبارة عن
الانقياد وترك التمرد واصله من الضراعة وهى الذلة يقال ضرع الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع اى ذليل
ضعيف والمعنى انه تعالى اعلم نبيه انه قد ارسل قبله الى اقوام بلغوا فى القسوة الى ان اخذوا بالشدة فى انفسهم
واموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا والمقصود منه التسلية للنبى صلى الله عليه وسلم فان قيل اليس قوله بل اياه تدعون
يدل على انهم تضرعوا وههنا يقول قست قلوبهم ولم يتضرعوا قلنا اولئك اقوام وهؤلاء اقوام اخرون او نقول
اولئك تضرعوا لطلب ازالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الاخلاص لله تعالى فلهذا الفرق حسن النفى والاثبات
ثم قال تعالى فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ، معناه نفى التضرع والتقدير لم يتضرعوا اذ جاءهم باسنا وذكر كلمة لولا
ليفيد انه ما كان لهم عذر فى ترك التضرع الا عنادهم وقسوتهم واعجابهم باعمالهم التى زينها الشيطان لهم المسئلة
الثانية احتج الجبائى بقوله لعلهم يتضرعون فقال هذا يدل على انه تعالى انما ارسل الرسل اليهم وانما سلط الباساء
والضراء عليهم لارادة ان يتضرعوا ويؤمنوا وذلك يدل على انه تعالى اراد الايمان والطاعة من الكل والجواب ان
كلمة لعل تفيد الترجى والتمنى وذلك فى حق الله تعالى محال وانتم حملتموه على ارادة هذا المطلوب ونحن نحمله على انه تعالى
عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله لكان المقصود منه هذا المعنى فاما تعليل حكم الله ومشيته فذلك محال على
ما ثبت بالدليل ثم نقول ان دلت هذه الاية على قولكم من هذا الوجه فانها تدل على ضد قولكم من وجه آخر وذلك
لانها تدل على انهم انما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولاجل ان الشيطان زين لهم اعمالهم فنقول تلك القسوة ان
حصلت بفعلهم احتاجوا فى ايجادها الى سبب آخر ولزم التسلسل وان حصلت بفعل الله فالقول قولنا وايضا
هب ان الكفار انما اقدموا على هذا المذهب بسبب تزيين الشيطان الا انا نقول ولم بقى الشيطان مصرا
على هذا الفعل القبيح فان كان ذلك لاجل شيطان آخر تسلسل الى غير النهاية وان بطلت هذه التقادير وانتهت

بالاخرة الى ان كل احد انما يقدم تارة على الخير واخرى على الشر لاجل الدواعى التى تحصل فى قلبه ثم ثبت ان تلك الدواعى لا
تحصل الا بايجاد الله فقد صح قولنا ويفسد بالكلية قولهم قوله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شئ حتى
اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون ، فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين اعلم ان هذا
الكلام من تمام القصة الاولى فبين تعالى انه اخذهم اولا بالباساء والضراء لكى يتضرعوا ثم بين فى هذه الاية انهم لما
نسوا ما ذكروا به من الباساء والضراء فتحنا عليهم ابواب كل شئ ونقلناهم من الباساء والضراء الى الراحة والرخاء
وانواع الالاء والنعماء والمقصود انه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدايد عليهم تارة فلم ينتفعوا به فنقلهم من تلك
الحالة الى ضدها وهو فتح ابواب الخيرات عليهم وتسهيل موجبات المسرات والسعادة لديهم فلم ينتفعوا به ايضا
وهذا كما يفعله الاب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه اخرى طلبا لصلاحه حتى اذا فرحوا بما اوتوا من
الخير والنعم لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا اقدام على اعتذار وتوبة فلاجرم اخذناهم
بغتة واعلم ان قوله فتحنا عليهم ابواب كل شئ كان مغلقا عليهم من الخير حتى اذا فرحوا اى حتى اذا ظنوا ان
الذى نزل بهم من الباساء والضراء ما كان على سبيل الانتقام من الله تعالى ولما فتح عليهم ابواب الخيرات
ظنوا ان ذلك باستحقاقهم فعند ذلك ظهر ان قلوبهم قست وماتت وانه لا يرجى لها انتباه بطريق من الطرق
لاجرم فاجاهم العذاب من حيث لا يشعرون قال الحسن فى هذه الاية مكر بالقوم ورب الكعبة وقال صلى الله عليه
وسلم اذا رايت الله يعطى العاصى فذلك استدراج من الله ثم قرا هذه الاية قال اهل المعانى وانما اخذوا فى
حال الراحة والرخاء ليكون اشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية وقوله تعالى فاذاهم مبلسون
اى آيسون من كل خير قال الفرا المبلس الذى انقطع رجاؤه ولذلك قيل للذى سكت عند انقطاع حجته قد ابلس وقال
الزجاج المبلس الشديد الحسرة والحزن والابلاس فى اللغة يكون بمعنى اليأس من النجاة عند ورود الهلكة ويكون بمعنى
انقطاع الحجة ويكون بمعنى الحيرة وبما يرد على النفس من البلية وهذه المعانى متقاربة ثم قال تعالى فقطع دابر القوم الذين
ظلموا والدابر التابع للشئ من خلفه كالولد للوالد يقال دبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا اذا كان اخرهم ، قال
امية بن ابى الصلت ع فاستوصلوا بعذاب حص دابرهم ، فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا ، وقال ابو عبيدة
دابر القوم اخرهم الذى يدبرهم وقال الاصمعى الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اى اذهب الله اصله وقوله تعالى
والحمد لله رب العالمين فيه وجوه الاول انه تعالى حمد نفسه على ان قطع دابرهم واستاصل شافتهم لان ذلك كان جاريا مجرى
النعمة العظيمة على اولئك الرسل فى ازالة شرهم عن اولئك الانبياء عليهم السلام والثانى انه تعالى لما علم قسوة قلوبهم
لزم ان يقال انه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت انواع كفرهم ومعاصيهم وكانوا يستوجبون به مزيد العقاب والعذاب
فكان افناؤهم واماتتهم فى تلك الحالة موجبا ان لا يصيروا مستوجبين لتلك الزيادات من العقاب فكان
ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم والثالث ان يكون هذا الحمد والثناء انما يحصل على وجود انعام الله عليهم فى
ان كلفهم وازال العذر والعلة عنهم ودبرهم بكل الوجوه الممكنة فى التدابير الحسنة وذلك بان اخذهم
اولا بالباساء والضراء ثم نقلهم الى الالاء والنعماء وامهلهم وبعث الرسل والانبياء اليهم فلما لم يزدادوا
الا انهماكا فى الغى والكفر فلاجرم افناهم الله تعالى وطهر وجه الارض منهم فكان قوله الحمد لله رب العالمين
على تلك النعم الكثيرة المتقدمة قوله تعالى قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله
ياتيكم به انظر كيف نصرف الايات ثم هم يصدفون اعلم ان المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على وجود الصانع
الحكيم المختار وتقريره ان اشرف الاعضاء للانسان هو السمع والبصر والقلب فالاذن محل القوة
السامعة والعين محل القوة الباصرة والقلب محل الحيوة والعقل والعلم فلو زالت هذه الصفات عن هذه
الاعضاء اختل امر الانسان وبطلت مصالحه فى الدنيا والدين ومن المعلوم بالضرورة ان القادر على
تحصيل هذه القوى فيها وصونها من الافات والمخالفات ليس الا الله تعالى واذا كان الامر كذلك كان المنعم
بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله تعالى ووجب ان يقال المستحق للتعظيم والثناء والعبودية
ليس الا الله تعالى وذلك يدل على ان عبادة الاصنام طريقة باطلة فاسدة وفى الاية مسائل المسئلة الاولى
ذكروا فى قوله وختم على قلوبكم وجوها الاول قال ابن عباس معناه وطبع على قلوبكم فلم تعقلوا الهدى الثانى
معناه وازال عقولكم حتى تصيروا كالمجانين والثالث المراد من هذا الختم الاماتة اى ويميت قلوبكم المسئلة
الثانية قوله من اله غير الله من رفع بالابتداء وخبره اله وغير صفة له وقوله ياتيكم به هذه الهاء يعود الى
معنى الفعل والتقدير من اله غير الله ياتيكم بما اخذ منكم المسئلة الثالثة روى عن نافع به انظر بضم الهاء وهو
على لغة من يقرا فخسفنا بهو وبدارهو الارض فحذف الواو لالتقاء الساكنين فصار به انظر والباقون بكسر
الهاء وقرا حمزة والكسائى يصدفون باشمام الزاى والباقون بالصاد اى يعرضون صدف عنه اى اعرض
كالصدف فى رحل البعير للميل او اعراضا حسنا كالصدف فى الجبل والمراد من تصريف الايات ايرادها على الوجوه
المختلفة المتكاثرة بحيث يكون كل واحد منها يقوى ما قبله فى الايصال الى المطلوب فذكر تعالى ان مع هذه المبالغة
فى التفهيم والتقرير والايضاح والكشف انظر يا محمد انهم كيف يصدفون ويعرضون المسئلة الرابعة قال الكعبى
دلت هذه الاية على انه تعالى مكنهم من الفهم ولم يخلق فيهم الاعراض والصدف ولو كان تعالى هو الخالق
لما فيهم من الكفر لم يكن لهذا الكلام معنى واحتج اصحابنا بعين هذه الاية فقالوا انه تعالى بين انه بالغ فى اظهار
هذه الدلائل وفى تقريرها وفى ازالة جهة الشبهات ههنا ثم انهم مع هذه المبالغة القاطعة للعذر ما ازدادوا
الا تماديا فى الكفر والغى والعناد وذلك يدل على ان الهدى والضلال لا يحصلان الا بهداية الله تعالى واضلاله
فثبت ان هذه الاية دلالتها على قولنا اقوى من دلالتها على قولهم قوله تعالى قل ارايتكم ان اتيكم عذاب الله بغتة
او جهرة هل يهلك الا القوم الظالمون اعلم ان الدليل المقدم كان مختصا باخذ السمع والبصر والقلب
وهذا عام فى جميع انواع العذاب والمعنى انه لا دافع لنوع من انواع العذاب الا الله تعالى ولا محصل لخير من الخيرات

معناه فتحنا عليهم ابواب كل شئ

الشاف قرحة تخرج فى اسفل القدم
فتكوى فتذهب وفى المثل استاصل
الله شافته اى اذهبه كما اذهب
تلك القرحة بالكى ، ص

الا الله تعالى فوجب ان يكون هو المعبود بجميع انواع العبادات لا غير فان قيل ما المراد بقوله بغتة او جهرة قلنا العذاب الذى يجيئهم اما ان يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على مجئ ذلك العذاب او مع سبق هذه العلامة فالاول هو البغتة والثانى هو الجهرة والاول سماه الله تعالى بغتة لانه فاجاهم والثانى سماه جهرة لان نفس العذاب وقع بهم وقد عرفوه حتى لو امكنهم الاحتراز منه لاحترزوا منه وعن الحسن انه قال بغتة او جهرة معناه ليلا او نهارا وقال القاضى يجب حمل هذا الكلام على ما تقدم ذكره لانه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا قدومه لم يكن بغتة ولو جاءهم نهارا وهم لا يشعرون بمقدمه لم يكن جهرة فاما اذا حملناه على الوجه الذى تقدم استقام الكلام فان قيل فما المراد بقوله هل يهلك الا القوم الظالمون مع علمكم بان العذاب اذا نزل لم يحصل فيه التمييز قلنا ان الهلاك وان عم الابرار والاشرار فى الظاهر الا ان الهلاك فى الحقيقة مختص بالظالمين الشريرين لان الاخيار يستوجبون بسبب نزول تلك المضار بهم انواعا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله تعالى فذلك وان كان بلاء فى الظاهر الا انه يوجب سعادات عظيمة اما الظالمون فاذا نزل البلاء بهم فقد خسروا الدنيا والاخرة معا فلذلك وصفهم الله تعالى بكونهم هالكين وذلك تنبيه على ان المؤمن التقى النقى هو السعيد سواء كان فى البلاء او فى الالاء والنعماء وان الفاسق والكافر هو الشقى كيف دارت قضيته واختلفت احواله قوله تعالى وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين فمن آمن واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون اعلم انه تعالى حكى عن الكفار فيما تقدم انهم قالوا لولا انزل عليه آية من ربه وذكر فى جوابها ما تقدم من الوجوه الكثيرة ثم ذكر هذه الاية والمقصود منها ان الانبياء والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين ولا قدرة لهم على اظهار الايات وانزال المعجزات بل ذلك مفوض الى مشيئة الله وحكمته فقال وما نرسل المرسلين الا مبشرين بالثواب على الطاعات ومنذرين بالعقاب على المعاصى فمن قبل قولهم واتى بالايمان الذى هو عمل القلب والاصلاح الذى هو عمل الجسد فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب ومعنى المس فى اللغة التقاء الشيئين من غير فصل قال القاضى انه تعالى علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين هذا يقتضى ان يكون كل فاسق كذلك فيقال له هذا معارض بما انه خص الذين كفروا بايات الله بهذا الوعيد وهذا يدل على ان من لم يكن مكذبا بايات الله لا يلحقه الوعيد اصلا وايضا فهذا يقتضى كون هذا الوعيد معللا بفسقهم فلم قلتم ان فسق من عرف الله واقر بالتوحيد والنبوة والمعاد مساو لفسق من انكر هذه الاشياء قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك ان اتبع الا ما يوحى الى قل هل يستوى الاعمى والبصير افلا تتفكرون وفى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا بقية الكلام على قوله لولا انزل عليه آية من ربه فقال تعالى قل لهؤلاء الاقوام انما بعثت مبشرا ومنذرا وليس لى ان اتحكم على الله فامره الله ان ينفى عن نفسه امورا ثلثة احدها لا اقول لكم عندى خزائن الله واعلم ان القوم كانوا يقولون ان كنت رسولا من عند الله فاطلب من الله ان يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها ويفتح علينا ابواب سعاداتها فقال تعالى قل لهم انى لا اقول لكم عندى خزائن الله فهو تعالى يؤتى الملك من يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء بيده الخير لا بيدى والخزائن جمع خزانة وهو اسم للمكان الذى يخزن فيه الشئ وخزن الشئ احرزه بحيث لا تناله الايدى وثانيها قوله تعالى ولا اعلم الغيب ومعناه ان القوم كانوا يقولون ان كنت رسولا من عند الله فلا بد وان تخبرنا عما سيقع فى المستقبل من المصالح والمضار حتى نستعد لتحصيل تلك المصالح ودفع تلك المضار فقال تعالى قل انى لا اعلم الغيب فكيف تطلبون منى هذه المطالب والحاصل انهم فى المقام الاول كانوا يطلبون منه الاموال الكثيرة والخيرات الواسعة وفى المقام الثانى كانوا يطلبون منه الاخبار عن الغيوب ليتوصلوا بمعرفة تلك الغيوب الى الفوز بالمنافع والاجتناب عن المضار والمفاسد وثالثها قوله تعالى ولا اقول لكم انى ملك ومعناه ان القوم كانوا يقولون مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق ويتزوج ويخالط الناس فقال تعالى قل لهم انى لست من الملائكة اعلم ان الناس اختلفوا فى ان ما الفائدة فى ذكر نفى هذه الاحوال الثلثة فالقول الاول ان المراد منه ان يظهر الرسول من نفسه التواضع لله تعالى والخضوع له والاعتراف بعبوديته حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى فى المسيح صلوات الله على نبينا وعليه والقول الثانى ان القوم كانوا يقترحون منه اظهار المعجزات الباهرة القوية كقولهم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الاية فقال تعالى فى آخر الاية قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا يعنى انا لا ادعى الا الرسالة والنبوة فاما هذه الامور التى طلبتموها فلا يمكن تحصيلها الا بقدرة الاله فكان المقصود من هذا الكلام اظهار العجز والضعف وانه لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التى طلبوها منه والقول الثالث ان المراد من قوله قل لا اقول لكم عندى خزائن الله معناه انى لا ادعى كونى موصوفا بالقدرة اللائقة بالله تعالى ولا اعلم الغيب اى ولا ادعى كونى موصوفا بعلم الله تعالى وبمجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعى الالهية ثم قال تعالى ولا اقول لكم انى ملك وذلك لانه ليس بعد الالهية درجة اعلى حالا من الملكية فصار حاصل الكلام كانه يقول لا ادعى الالهية ولا ادعى الملكية ولكن ادعى الرسالة وهذا منصب لا يمتنع حصوله للبشر فكيف اطبقتم على انكار قولى ودفع دعواى المسئلة الثانية قال الجبائى الاية دالة على ان الملائكة افضل من الانبياء لان معنى الكلام لا ادعى منزلة فوق منزلتى ولولا ان الملك افضل والا لم يصح ذلك قال القاضى ان كان الغرض بما نفى طريق التواضع فالاقرب ان يدل ذلك على ان الملك افضل وان كان المراد نفى قدرته على افعال لا يقوى عليها الا الملائكة لم يدل على كونهم افضل المسئلة الثالثة قوله ان اتبع الا ما يوحى الى ظاهره يدل على انه لا يعمل الا بالوحى وهذا يدل على حكمين الاول ان هذا النص يدل على انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحكم من تلقاء نفسه فى شئ من الاحكام وانه ما كان يجتهد بل جميع احكامه صادرة عن الوحى ويتأكد هذا بقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى الثانى ان نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص انه كان النبى صلى الله عليه وسلم ما كان يعمل الا بالوحى النازل فوجب ان لا يجوز لاحد من امته ان يعمل الا بالوحى النازل عليه لقوله تعالى واتبعوه

وذلك ينفى جواز العمل بالقياس ثم اكد هذا بقوله قل هل يستوى الاعمى والبصير وذلك لان العمل بغير الوحى يجرى مجرى عمل الاعمى والعمل بالوحى يجرى مجرى عمل البصير ثم قال تعالى افلا تتفكرون والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل ان يعرف الفرق بين هذين البابين ولا يكون غافلا عن معرفته قوله تعالى وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع لعلهم يتقون ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدوة والعشى يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شئ وما من حسابك عليهم من شئ فتطردهم فتكون من الظالمين اعلم انه تعالى لما وصف الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين امر الرسول فى هذه الاية بالانذار فقال وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم وفى الاية مسائل المسئلة الاولى الانذار الاعلام بموضع المخافة وقوله به قال ابن عباس والزجاج بالقرآن والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الاية ان اتبع الا ما يوحى الى وقال الضحاك وانذر به اى بالله والاول اولى لان الانذار والتخويف انما يقع بالقول والكلام لا بذات الله تعالى اما قوله تعالى الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ففيه اقوال الاول انهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم من عذاب الاخرة وقد كان بعضهم يتأثر من ذلك التخويف ويقع فى قلبه انه ربما كان الذى يقوله محمد حقا فثبت ان الكلام لائق بهؤلاء ولا يجوز حمله على المؤمنين لان المؤمنين يعلمون انهم يحشرون الى ربهم والعلم خلاف الخوف والظن ولقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يدخل فيه المؤمنون لانهم وان تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذى يخاف منه لتجويزهم ان يموت احدهم على الايمان والعمل الصالح وتجويز ان لا يموتوا على هذه الحالة فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر بسبب انهم كانوا مجوزين لحصول العذاب وخائفين منه والقول الثانى ان المراد منه المؤمنون لانهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيمة فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم والقول الثالث انه يتناول الكل لانه لا عاقل الا وهو يخاف الحشر سواء قطع بحصوله او كان شاكا فيه لانه بالاتفاق غير معلوم البطلان بالضرورة وكان هذا الخوف قائما فى حق الكل لانه عليه السلام كان مبعوثا الى الكل وكان مأمورا بالتبليغ الى الكل وخص فى هذه الاية الذين يخافون الحشر لان انتفاعهم بذلك الانذار اكمل بسبب ان خوفهم يحملهم على اعداد الزاد ليوم المعاد المسئلة الثانية المجسمة تمسكوا بقوله تعالى ان يحشروا الى ربهم وهذا يقتضى كونه تعالى مختصا بمكان وجهة لان كلمة الى لانتهاء الغاية والجواب المراد المكان الذى جعله ربهم لاجتماعهم والقضاء عليهم المسئلة الثالثة قوله ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع قال الزجاج موقع ليس نصب على الحال كانه قيل متخلين من ولى ولا شفيع والعامل فيه يخافون ثم ههنا بحث وذلك لانه ان كان المراد من الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم الكفار فالكلام ظاهر لانه ليس لهم عند الله شفيعا وذلك لان اليهود والنصارى كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه والله كذبهم فيه وذكر ايضا فى آية اخرى فقال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقال ايضا فما تنفعهم شفاعة الشافعين وان كان المراد المسلمين فنقول قوله ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع لا ينافى مذهبنا فى اثبات الشفاعة للمؤمنين لان شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين انما يكون باذن الله تعالى لقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت فى الحقيقة من الله تعالى المسئلة الرابعة قوله لعلهم يتقون قال ابن عباس معناه وانذرهم لكى يخافوا فى الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصى قالت المعتزلة وهذه الاية تدل على انه تعالى اراد من الكفار التقوى والطاعة والكلام على هذا النوع من الاستدلال قد سبق مرارا اما قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدوة والعشى يريدون وجهه ففيه مسائل المسئلة الاولى روى عن عبد الله بن مسعود انه قال مر الملأ من قريش على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده صهيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من ضعفاء المسلمين فقالوا يا محمد ارضيت بهؤلاء عن قومك افنحن نكون تبعا لهؤلاء اطردهم عن نفسك فلعلك ان طردتهم اتبعناك فقال صلى الله عليه وسلم ما انا بطارد المؤمنين فقالوا فاقمهم عنا اذا جئنا فاذا قمنا فاقعدهم معك ان شئت فقال نعم طمعا فى ايمانهم وروى ان عمر قال له لو فعلت حتى ننظر الى ماذا يصيرون ثم الحوا وقالوا للرسول عليه السلام اكتب بذلك كتابا فدعا بالصحيفة وبعلى ليكتب فنزلت هذه الاية فرمى بالصحيفة واعتذر عمر عن مقالته فقال سلمان وخباب فينا نزلت وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبنا ركبته وكان يقوم عنا اذا اراد القيام فنزلت قوله واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغدوة والعشى فترك القيام عنا الى ان نقوم عنه وقال الحمد لله الذى لم يمتنى حتى امرنى ان اصبر نفسى مع قوم من امتى معكم المحيا ومعكم الممات المسئلة الثانية احتج الطاعنون فى عصمة الانبياء بهذه الاية من وجوه الاول انه عليه السلام طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك الطرد فكان ذلك الطرد ذنبا والثانى انه تعالى قال فتطردهم فتكون من الظالمين وقد ثبت انه طردهم فيلزم ان يقال انه كان من الظالمين والثالث انه تعالى حكى عن نوح انه قال وما انا بطارد المؤمنين ثم انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بمتابعة الانبياء عليهم السلام فى جميع الاعمال الصالحة حيث قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فوجب ان يقتدى بنوح فى ترك الطرد فلما طردهم كان تاركا لهذا الواجب والرابع انه تعالى ذكر هذه الاية فى سورة الكهف فقال ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحيوة الدنيا ثم انه تعالى نهاه عن الالتفات الى زينة الدنيا فى آية اخرى فقال ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا فكان هو مأمورا بعدم الالتفات الى زينة الحيوة الدنيا ثم انه ذكر فى تلك الاية انه يريد زينة الحيوة الدنيا كان ذلك ذنبا والخامس نقل ان اولئك الفقراء كلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة كان يقول مرحبا بمن عاتبنى ربى فيهم او لفظ هذا معناه وذلك يدل ايضا على الذنب والجواب عن الاول انه عليه السلام ما طردهم لاجل الاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم وانما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذى كان يحضر فيه اكابر قريش وكان غرضه منه التلطف فى ادخالهم فى الاسلام ولعله عليه الصلوة والسلام كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة امر مهم فى الدنيا وفى الدين وهؤلاء الكفار فانه يفوتهم الدين والاسلام فكان ترجيح هذا الجانب اولى واقصى ما يقال ان هذا الاجتهاد وقع خطأ والخطأ فى الاجتهاد مغفور واما قوله ثانيا ان طردهم يوجب كونه عليه السلام من الظالمين فجوابه ان الظالم عبارة عن وضع الشئ فى غير موضعه والمعنى ان اولئك الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا طردهم عن ذلك المجلس فكان ذلك ظلما

الا انه من باب ترك الاولى والافضل لا من باب ترك الواجبات وكذلك الجواب عن سائر الوجوه فانا نحمل كل هذه الوجوه على ترك
الافضل والاكمل والاولى والاحرى المسألة الثالثة قرأ ابن عامر بالغدوة والعشي بالواو وضم الغين وفي سورة الكهف
مثله والباقون بالغداة بالالف وفتح الغين قال ابو علي الفارسي وجه قراءة العامة بالغداة لانها تستعمل نكرة فامكن
تعريفها بادخال لام التعريف عليها فاما غدوة فمعرفة وهو علم وضع له واذا كان كذلك وجب ان يمتنع ادخال لام التعريف
عليه كما يمتنع ادخاله على سائر المعارف وكتابة هذه الكلمة بالواو في المصاحف لا تدل على قراءة ابن عامر الا ترى انهم
كتبوا الصلوة بالواو وهي الف فكذا ههنا قال سيبويه غدوة وبكرة جعل كل واحد منهما اسما للحين كما جعلوا
ام حبين اسما للذات معروفة قال وزعم يونس عن ابي عمرو انك اذا قلت لقيته يوما من الايام غدوة او بكرة وانت تريد
المعرفة لم تنون فهذه الاشياء تقوى قراءة العامة واما وجه قراءة ابن عامر فهو ان سيبويه قال زعم الخليل انه يجوز
ان تقول اتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلها بمنزلة ضحوة المسألة الرابعة في قوله يدعون ربهم بالغدوة والعشي قولان
الاول المراد بالدعاء الصلوة يعني يعبدون ربهم بالصلوة المكتوبة وهي صلوة الصبح وصلوة العصر وهذا قول
ابن عباس والحسن ومجاهد وقيل المراد بالغدوة والعشي طرفا النهار وذكر هذين القسمين تنبيها على كونهم
مواظبين على الصلوات الخمس والقول الثاني ان المراد من الدعاء الذكر قال ابراهيم الدعاء ههنا هو الذكر والمعنى
يذكرون ربهم طرفي النهار المسألة الخامسة المجسمة تمسكوا في اثبات الاعضاء لله تعالى بقوله يريدون وجهه
وبسائر الآيات المناسبة له مثل قوله ويبقى وجه ربك وجوابه ان قوله قل هو الله احد يقتضي الوحدانية التامة
وذلك ينافي التركيب من الاعضاء والاجزاء فثبت انه لا بد من التأويل وهو من وجهين الاول قوله يريدون
وجهه المعنى انهم يريدونه الا انهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم كما يقال هذا وجه هذا الرأي وهذا وجه
هذا الدليل والثاني ان من احب ذاتا احب ان يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا السبب جعل الوجه
كناية عن المحبة وطلب الرضاء وقد تقدم تمام هذا الكلام في قوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله
ثم قال تعالى ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء واختلفوا في ان الضمير في قوله هم
حسابهم وفي قوله عليهم الى ماذا يعود فالقول الاول انه يعود الى المشركين فالمعنى ما عليك من حساب
المشركين من شيء ولا من حسابك على المشركين وانما الله هو الذي يدبر عباده كما شاء واراد والغرض من هذا
الكلام ان النبي صلى الله عليه وسلم مال الى تحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار لعلهم يدخلون في الاسلام
ويتخلصون من عقاب الله تعالى فقال تعالى لا تكن في قيد انهم يبقون في الكفر ام لا فان الله هو الهادي والمدبر والقول الثاني
الضمير عائد الى الذين يدعون ربهم بالغدوة والعشي وهم الفقراء وذلك اشبه بظاهر الآية والدليل عليه ان الكناية
في قوله فتطردهم عائدة لا محالة الى هؤلاء الفقراء فوجب ان يكون سائر الكنايات عائدة اليهم وعلى هذا التقدير قد ذكروا
في قوله ما عليك من حسابهم من شيء قولين الاول ان الكفار طعنوا في ايمان اولئك الفقراء وقالوا يا محمد انهم انما
اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لانهم يجدون بهذا السبب مأكولا وملبوسا عندك والا فهم فارغون عن دينك
فقال تعالى لو كان الامر على ما يقولون فما يلزمك الا اعتبار الظاهر وان كان لهم باطن غير مرضي عند الله فحسابهم
عليهم لازم لا يتعدى اليك كما ان حسابك لا يتعدى اليهم كقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى فان قيل اما كفى قوله
وما عليك من حسابهم من شيء حتى ضم اليه قوله وما من حسابك عليهم من شيء قلنا جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة
وقصد بهما معنى واحدا وهو كمعنى قوله ولا تزر الآية ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعا كانه قيل لا تؤاخذ انت ولا هم
بحساب صاحبه القول الثاني ما عليك من حساب رزقهم من شيء فتملهم فتطردهم ولا حساب رزقك عليهم
وانما الرزاق لهم هو الله فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم واعلم ان هذه القصة شبيهة بقصة نوح عليه
السلام اذ قال له قومه انؤمن لك واتبعك الارذلون فاجابهم نوح عليه السلام فقال وما علمي بما كانوا يعملون
ان حسابهم الا على ربي لو تشعرون وعنوا بقولهم الارذلون الحاكة والمحترفين بالحرف الخسيسة فكذلك ههنا
وقوله فتطردهم جواب النفي معناه ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم يعني انه لم يكن عليك حسابهم حتى انك
لاجل ذلك الحساب تطردهم وقوله فتكون من الظالمين يعني ولا تطرد الذين يدعون ربهم فتكون من الظالمين
ويجوز ان يكون عطفا على قوله فتطردهم على وجه التسبب لان كونه ظالما معلول طردهم ومسبب له واما قوله فتكون
من الظالمين ففيه قولان الاول فتكون من الظالمين لنفسك بهذا الطرد والثاني فتكون من الظالمين لهم لانهم
لما استوجبوا مزيد التقريب والترحيب كان طردهم ظلما لهم قوله تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء
منّ الله عليهم من بيننا أليس الله بأعلم بالشاكرين فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى بيّن في هذه الآية
ان كل احد مبتلى بصاحبه فاولئك الكفار الرؤساء الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم
سابقين في الاسلام مسارعين الى قبوله فقالوا لو دخلنا في الاسلام لوجب علينا ان ننقاد لهؤلاء الفقراء
والمساكين وان نعترف لهم بالتبعية وكان ذلك يشق عليهم ونظيره قوله أألقي الذكر عليه من بيننا لو كان
خيرا ما سبقونا اليه واما فقراء الصحابة فكانوا يرون اولئك الكفار في الراحات والمسرات والطيبات
والخصب والسعة وكانوا يقولون كيف حصلت هذه الاحوال لهؤلاء الكفار مع انا بقينا في الشدة والضيق
والقلة فقال الله تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض فاحد الفريقين يرى الآخر مقدما عليه في المناصب
الدينية والفريق الآخر يرى الفريق الاول مقدما عليه في المناصب الدنيوية فكانوا يقولون هذا هو الذي
فضله الله علينا واما المحققون فهم الذين يعلمون ان كل ما فعله الله فهو حق وحكمة وصدق وصواب
ولا اعتراض عليه اما بحكم المالكية على ما هو قول اصحابنا او بحسب المصلحة على ما هو قول المعتزلة فكانوا
صابرين في وقت البلاء شاكرين في وقت الآلاء والنعماء وهم الذين قال الله في حقهم أليس الله بأعلم بالشاكرين
المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية في مسألة خلق الافعال من وجهين الاول ان قوله وكذلك فتنا بعضهم
ببعض تصريح بان القاء تلك الفتنة من الله تعالى والمراد من تلك الفتنة ليس الا اعتراضهم على الله تعالى

في ان جعل اولئك الفقراء رؤساء في الدين والاعتراض على الله كفر وذلك يدل على انه تعالى هو الخالق للكفر والثاني انه تعالى حكى
عنهم انهم قالوا أهؤلاء منّ الله عليهم من بيننا والمراد من قولهم منّ الله عليهم هو انه منّ الله عليهم بالايمان بالله ومتابعة
الرسول عليه السلام وذلك يدل على ان هذه المعاني انما حصلت من الله تعالى لانه لو كان الموجد للايمان هو العبد فالله ما منّ
عليه بهذا الايمان بل العبد هو الذي منّ على نفسه بهذا الايمان فصارت هذه الآية دليلا على قولنا في هذه المسألة من هذين
الوجهين اجاب الجبائي عنه بان الفتنة في التكليف ما يوجب التشديد وانما فعلنا ذلك ليقولوا أهؤلاء اي ليقول
بعضهم لبعض استفهاما لا انكارا أهؤلاء منّ الله عليهم من بيننا بالايمان واجاب الكعبي عنه بان قال وكذلك
فتنا بعضهم ببعض ليصبروا او يشكروا فكانت عاقبة امرهم ان قالوا أهؤلاء منّ الله عليهم من بيننا على مثال قوله
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا والجواب عن الوجهين انه عدول عن الظاهر من غير دليل لا سيما والدليل
العقلي قائم على صحة هذا الظاهر وذلك انه لما كانت مشاهدة هذه الاحوال توجب الانفة والانفة توجب العصيان
والاصرار على الكفر وموجب الموجب موجب فكان الالزام واردا والله اعلم المسألة الثالثة في كيفية افتتان البعض
بالبعض وجوه الاول ان الغناء والفقر كانا سببين لحصول هذا الافتتان كما ذكرنا في قصة نوح عليه السلام وكما قال في
قوم صالح قال الذين استكبروا للذين استضعفوا انا بالذي آمنتم به كافرون الثاني ابتلاء الشريف بالوضيع الثالث
ابتلاء الذكي بالابله وبالجملة فصفات الكمال مختلفة متفاوتة ولا تجتمع في انسان واحد البتة بل هي موزعة
على الخلق وصفات الكمال محبوبة لذاتها فكل احد يحسد صاحبه على ما آتاه الله من صفات الكمال فاما من عرف
سر الله في القضاء والقدر رضي بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق وعاش عيشا طيبا في الدنيا والآخرة
المسألة الرابعة قال هشام بن الحكم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند حدوثها واحتج بهذه الآية لان الافتتان هو
الاختبار والامتحان وذلك لا يصح الا لطلب العلم وجوابه قد سبق غير مرة والله اعلم قوله تعالى واذا جاءك الذين
يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه
غفور رحيم وفي الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في قوله واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقال بعضهم
هو على اطلاقه في كل من هذه صفته وقال آخرون بل نزلت في اهل الصفة الذين سأل المشركون الرسول صلى الله
عليه وسلم طردهم وابعادهم فاكرمهم الله بهذا الاكرام وذلك لانه تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم اولا عن
طردهم ثم امره بان يكرمهم بهذا النوع من الاكرام قال عكرمة كان عليه السلام اذا رآهم بدأهم بالسلام ويقول
الحمد لله الذي جعل في امتي من امرت ان ابدأهم بالسلام وعن ابن عباس ان عمر رضي الله عنه لما اعتذر من مقالته
واستغفر الله منها وقال للرسول صلى الله عليه وسلم ما اردت بذلك الا الخير نزلت هذه الآية وقال بعضهم بل نزلت
في قوم اقدموا على ذنوب ثم جاؤا رسول الله صلى الله عليه وسلم مظهرين للندامة والاسف فنزلت هذه الآية فيهم
والاقرب من هذه الاقاويل ان تحمل هذه الآية على عمومها فكل من آمن بالله دخل تحت هذا التشريف ولي ههنا
اشكال وهو ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن ان يقال
في كل واحدة من آيات هذه السورة ان سبب نزولها هو الامر الفلاني بعينه المسألة الثانية قوله واذا جاءك الذين
يؤمنون بآياتنا مشتمل على اسرار عالية وذلك لان كل ما سوى الله فهو آيات وجود الله وآيات صفات جلاله و
كبريائه وآيات وحدانيته وما سوى الله فلا نهاية له وما لا نهاية له فلا سبيل للعقلاء الى الوقوف عليه على التفصيل
التام الا ان الممكن هو ان يطلع على بعض الآيات ويتوصل بمعرفتها الى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالبقية على سبيل
الاجمال ثم انه يكون مدة حياته كالسابح في تلك البحار وكالسائح في تلك القفار ولما كان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية
لترقي العبد في معارج تلك الآيات وهذا مشرع جملي لا نهاية لتفاصيله ثم ان العبد اذا صار موصوفا بهذه الصفة
فعند هذا امر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بان يقول سلام عليكم فيكون هذا التسليم بشارة بحصول السلامة
وقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة بشارة بحصول الكرامة عقيب تلك السلامة اما السلامة فبالنجاة من بحر
عالم الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمخافات وموضع التغيرات والتبدلات واما الكرامة فبالوصول
الى الباقيات الصالحات والمجردات القدسيات والوصول الى فسحة عالم الانوار والترقي الى معارج سرادقات
الجلال المسألة الثالثة ذكر الزجاج عن المبرد ان السلام في اللغة اربعة اشياء فمنها سلمت سلاما فهو بمعنى
الدعاء ومنها انه اسم من اسماء الله تعالى ومنها الاسلام ومنها انه اسم للشجر العظيم احسبه سمي بذلك لسلامته
عن الآفات وهو ايضا اسم للحجارة الصلبة وذلك ايضا لسلامتها عن الرخاوة ثم قال الزجاج قوله سلام عليكم
ههنا يحتمل تأويلين احدهما ان يكون مصدر سلمت تسليما وسلاما مثل السراح والتسريح ومعنى سلمت عليه سلاما
دعوت له بان يسلم من الآفات في دينه ونفسه فالسلام بمعنى التسليم والثاني ان يكون السلام جمع السلامة
فمعنى قولك السلام عليكم السلامة عليكم وقال ابو بكر الانباري قال قوم السلام هو الله فمعنى السلام عليكم يعني
الله عليكم اي على حفظكم وهذا بعيد في هذه الآية لتنكير السلام في قوله فقل سلام عليكم ولو كان معرفا لصح هذا
الوجه واقول كتبت فصولا مشبعة كاملة في قولنا سلام عليكم وكتبتها في سورة التوبة وهي اجنبية عن ذلك
الموضع فاذا نقلته الى هذا الموضع كمل هذا البحث اما قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ففيه مسائل المسألة الاولى
قوله كتب كذا على فلان يفيد الايجاب وكلمة على ايضا تفيد الايجاب ومجموعهما مبالغة في الايجاب فهذا يقتضي
كونه تعالى راحما لعباده رحيما بهم على سبيل الوجوب واختلف العقلاء في سبب ذلك الوجوب فقال اصحابنا
له سبحانه ان يتصرف في عبيده كيف شاء واراد الا انه اوجب الرحمة على نفسه على سبيل التفضل والكرم وقالت
المعتزلة ان كونه تعالى عالما بقبح القبائح وعالما بكونه غنيا عنها يمنعه من الاقدام على القبائح ولو فعله كان
ظالما والظلم قبيح والقبيح منه محال وهذه المسألة من المسائل الجليلة في علم الاصول المسألة الثانية دلت هذه
الآية على انه لا يمتنع تسمية ذاته تعالى بالنفس وايضا قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك يدل عليه
والنفس ههنا بمعنى الذات والحقيقة واما بمعنى الجسم والدم فالله تعالى مقدس عنه لانه لو كان جسما لكان مركبا

والمركب ممكن وايضا انه احد والاحد لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا انه غنى كما قال هو الغنى والغنى لا يكون
مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا الاجسام متماثلة فى تمام الماهية فلو كان جسما لحصل له مثل وذلك
باطل لقوله ليس كمثله شئ واما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة قاهرة قوية جلية المسئلة الثالثة قالت المعتزلة قوله
كتب ربكم على نفسه الرحمة ينافى ان يقال انه تعالى يخلق الكفر فى الكافر ثم يعذبه عليه ابد الآباد وينافى ان يقال انه يمنعه
عن الايمان ثم يأمره حال ذلك المنع بالايمان ثم يعذبه على ترك ذلك الايمان وجواب اصحابنا انه ضار نافع محيى ومميت فهو تعالى
فعل تلك الرحمة البالغة وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الامرين المسئلة الرابعة من الناس من قال انه تعالى
لما امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يقول لهم سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة كان هذا من قول الله تعالى ومن كلامه فهذا
يدل على انه تعالى قال لهم فى الدنيا سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة وتحقيق هذا الكلام انه تعالى وعدهم بان يقول
لهم بعد الموت سلام قولا من رب رحيم ثم انهم لما افنوا اعمارهم فى العبودية حتى صاروا فى حيوتهم الدنيوية
كانهم انتقلوا الى عالم القيمة لاجرم صار التسليم الموعود به بعد الموت فى حق اقوام فقدا لهؤلاء حال كونهم فى الدنيا
ومنهم من قال لا بل هذا كلام الرسول وقوله تعالى على التقديرين فهو درجة عالية ثم قال تعالى انه من عمل منكم سوءا بجهالة
ثم تاب من بعده واصلح وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا انما يتناول التوبة من الكفر لان هذا الكلام خطاب
مع الذين وصفهم بقوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فثبت ان المراد منه توبة المسلم عن المعصية والمراد من قوله
بجهالة ليس هو الخطأ والغلط لان ذلك لا حاجة به الى التوبة بل المراد منه ان يقدم على المعصية بسبب الشهوة فكان المراد منه
بيان ان المسلم اذا اقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبا ثم تاب منه توبة حقيقية فانه تعالى يقبل توبته المسئلة الثانية قرا نافع
انه من عمل بفتح الالف فانه غفور رحيم بكسر الالف وقرا عاصم وابن عامر بفتح الالف فيهما والباقون بالكسر فيهما اما فتح الاولى
فعلى التفسير للرحمة كانه قيل كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم واما فتح الثانية فعلى ان يجعله بدلا من الاولى
كقوله ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون وقوله كتب عليه انه من تولاه فانه يضله وقوله الم يعلموا
انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم قال ابو على الفارسى من فتح الاولى فقد جعلها بدلا من الرحمة واما التى بعد الفاء
فعلى انه اضمر له خبرا تقديره فله انه غفور رحيم اى فله غفرانه او اضمر مبتدأ يكون ان خبره كانه قيل فامره انه
غفور رحيم واما من كسرهما جميعا فلانه لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة فقد تم هذا الكلام ثم ابتدأ وقال
انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ودخلت الفاء جوابا للجزاء وكسرت ان لانها
دخلت على المبتدأ وخبره كانه قال فهو غفور رحيم الا ان الكلام الاول اوكد هذا قول الزجاج وقرا نافع الاولى
بالفتح والثانية بالكسر لانه ابدل الاولى من الرحمة واستأنف ما بعد الفاء المسئلة الثالثة قوله من عمل منكم سوءا
بجهالة قال الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل ثم اختلفوا فقيل لانه جاهل بمقدار ما فاته من الثواب وما استحقه
من العقاب وقيل انه وان علم ان عاقبة ذلك الفعل مذمومة الا انه آثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الآجل
ومن آثر القليل على الكثير قيل فى العرف انه جاهل وحاصل الكلام انه وان لم يكن جاهلا الا انه لما فعل ما يليق
بالجهال اطلق عليه لفظ الجاهل وقيل نزلت هذه الآية فى عمر رضى الله عنه حين اشار باجابة الكفرة الى ما
اقترحوه ولم يعلم انه مفسدة ونظير هذه الاية قوله انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة المسئلة الرابعة
قوله ثم تاب من بعده واصلح فقوله تاب اشارة الى الندم على الماضى وقوله واصلح اشارة الى كونه آتيا بالاعمال الصالحة
فى الزمان المستقبل ثم قال فانه غفور رحيم فهو غفور بسبب ازالة العقاب رحيم بسبب ايصال الثواب الذى
هو النهاية فى الرحمة قوله تعالى وكذلك نفصل الايات ولتستبين سبيل المجرمين والمراد كما فصلنا لك فى هذه
السورة دلائلنا على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر فكذلك نميز ونفصل لك دلائلنا وحججنا فى
تقرير كل حق ينكره اهل الباطل وقوله ولتستبين سبيل المجرمين عطف على المعنى كانه قيل ليظهر الحق وليستبين
وحسن هذا الحذف لكونه معلوما واختلف القراء فى قوله ولتستبين فقرا نافع بالتاء وسبيل بالنصب والمعنى لتستبين
يا محمد سبيل هؤلاء المجرمين وقرا حمزة والكسائى وابو بكر عن عاصم وليستبين بالياء وسبيل بالرفع والباقون
بالتاء سبيل بالرفع على تأنيث سبيل واهل الحجاز يؤنثون السبيل وبنو تميم يذكرونه وقد نطق القران بهما
فقال تعالى وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وقال ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا فان قيل لم قال
ولتستبين سبيل المجرمين ولم يذكر سبيل المؤمنين قلنا ذكر احد القسمين يدل على الثانى كقوله سرابيل تقيكم الحر
ولم يذكر البرد وايضا الضدان اذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة فمتى بانت خاصية احد القسمين بانت
خاصية القسم الاخر والحق والباطل لا واسطة بينهما فمتى استبانت طريق المجرمين فقد استبانت طريق المحقين
ايضا لا محالة قوله تعالى قل انى نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله قل لا اتبع اهواءكم قد ضللت اذا وما انا
من المهتدين قل انى على بينة من ربى وكذبتم به ما عندى ما تستعجلون به ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير
الفاصلين اعلم انه لما ذكر فى الآية المتقدمة انه يفصل الايات ليظهر الحق ولتستبين سبيل المجرمين ذكر فى هذه
الآية انه تعالى نهى عن سلوك سبيلهم فقال قل انى نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وبين ان الذين
يعبدونها انما يعبدونها بناء على محض الهوى والتقليد لا على الحجة والدليل لان الاصنام جمادات واحجار
وهى اخس مرتبة من الانسان بكثير وكون الاشرف مشتغلا بعبادة الاخس امر يدفعه صريح العقل وايضا
ان القوم كانوا ينحتون تلك الاصنام ويركبونها ومن المعلوم بالبداهة انه يقبح من هذا العاقل الصانع ان
يعبد معموله ومصنوعه فثبت ان عبادتها مبنية على الهوى ومضادة للهدى وهذا هو المراد بقوله قل لا
اتبع اهواءكم قد ضللت اذا وما انا من المهتدين اى ان اتبعت اهواءهم فانا ضال وما انا من الهدى فى شئ
كانه يقول لهم انتم كذلك ولما نفى ان يكون الهوى متبعا نبه على ما يجب اتباعه بقوله قل انى على بينة من ربى
اى فى انه لا معبود سواه وكذبتم انتم به حيث اشركتم به غيره واعلم انه عليه الصلوة والسلام كان يخوفهم بنزول
العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون بنزول ذلك العذاب فقال تعالى

قل يا محمد ما عندى ما تستعجلون به يعنى قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم
والمراد ان ذلك العذاب ينزله الله فى الوقت الذى اراد انزاله فيه ولا قدرة لى على تقديمه او تاخيره ثم قال ان الحكم الا لله
وهذا مطلق يتناول الكل والمراد ههنا ان الحكم الا لله فقط فى تاخير عذابهم وفيه مسائل المسئلة الاولى يقض الحق اى
القضاء الحق فى كل ما يقضى من التاخير والتعجيل وهو خير الفاصلين اى القاضين المسئلة الثانية احتج اصحابنا بقوله ان
الحكم الا لله على انه لا يقدر العبد على امر من الامور الا اذا قضى الله فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله به وحكم به
وكذلك فى جميع الافعال والدليل عليه انه تعالى قال ان الحكم الا لله وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا حكم الا لله واحتج
المعتزلة بقوله يقضى الحق ومعناه ان كل ما قضى به فهو الحق وهذا يقتضى ان لا يريد الكفر من الكافر ولا المعصية من
العاصى لان ذلك ليس بحق المسئلة الثالثة قرا ابن كثير ونافع وعاصم يقص الحق بالصاد من القصص يعنى ان كل ما انبا الله به
وامر به فهو من اقاصيص الحق كقوله نحن نقص عليك احسن القصص وقرا الباقون يقضى الحق والمكتوب فى المصاحف يقض
بغير ياء لانها سقطت فى اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا سندع الزبانية فما تغن النذر وقوله يقضى بالحق قال الزجاج
فيه وجهان جاز ان يكون الحق صفة للمصدر والتقدير يقضى القضاء الحق ويجوز ان يكون يقضى الحق يصنع الحق لان كل شئ
صنعه الله تعالى فهو حق وعلى هذا التقدير الحق يكون مفعولا به وقضى بمعنى صنع قال الهذلى ع وعليهما مسرودتان
قضاهما داود اى صنعهما داود واحتج ابو عمرو على هذه القراءة بقوله وهو خير الفاصلين قال والفصل يكون فى
القضاء لا فى القصص اجاب ابو على الفارسى قال القصص ههنا بمعنى القول وقد جاء الفصل فى القول قال تعالى انه
لقول فصل وقال احكمت اياته ثم فصلت وقال نفصل الآيات قوله تعالى قل لو ان عندى ما تستعجلون به لقضى الامر
بينى وبينكم والله اعلم بالظالمين اعلم ان المعنى لو ان عندى اى فى قدرتى وامكانى ما تستعجلون به من العذاب لقضى
الامر بينى وبينكم اى لاهلكتكم عاجلا غضبا لربى وامتعاضا من تكذيبكم ولتخلصت سريعا والله اعلم بالظالمين
وبما يجب فى الحكمة من وقت عقابهم ومقداره والمعنى انى لا اعلم وقت عقوبة الظالمين والله تعالى يعلم ذلك فهو يؤخره
الى وقته قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة
فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين اعلم انه تعالى قال فى الاية الاولى والله اعلم بالظالمين يعنى انه تعالى
هو العالم بكل شئ فهو يعجل ما تعجيله اصلح ويؤخر ما تاخيره اصلح وفى الاية مسائل المسئلة الاولى المفاتح جمع مفتح
ومفتح والمفتح بالكسر المفتاح الذى يفتح به والمفتح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو مفتح
قال الفراء فى قوله تعالى ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة اولى القوة يعنى خزائنه فلفظ المفاتح يمكن ان يكون المراد منه
المفاتيح ويمكن ان يراد منه الخزائن اما على التقدير الاول فقد جعل للغيب مفاتح على طريق الاستعارة لان
المفاتح يتوصل بها الى ما فى الخزائن المستوثق منها بالاغلاق والاقفال فالعالم بتلك المفاتح وبكيفية استعمالها
فى فتح تلك الاغلاق والاقفال يمكنه ان يتوصل بتلك المفاتح الى ما فى تلك الخزائن فكذلك ههنا الله تعالى
لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرئ مفاتيح واما على التقدير الثانى فالمعنى وعنده
خزائن الغيب فعلى التقدير الاول يكون المراد العالم بالغيب وعلى التقدير الثانى المراد منه القدرة على كل الممكنات
كما فى قوله وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وللحكماء فى تفسير هذه الاية كلام عجيب مفرع
على اصولهم فانهم قالوا ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وان العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة قالوا واذا
ثبت هذا فنقول الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته والواجب لذاته ليس الا الله تعالى
وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود
بايجاده وكائن بتكوينه وواقع بايقاعه اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة على الترتيب
النازل من عنده طولا وعرضا اذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثر الاول الصادر عنه ثم علمه
بذلك الاثر الاول يوجب علمه بالثانى لان الاثر الاول علة قريبة للاثر الثانى وقد ذكرنا ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فمبدأ علم الغيب ليس الا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار
الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ولما كان علمه بذاته لم يحصل الا لذاته لاجرم صح ان يقال وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الاية بناء على هذه الطريقة ثم اعلم ان ههنا
دقيقة اخرى وهى ان القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين
الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال والفوا استحضار المعقولات المجردة ومثل هذا الانسان يكون
كالنادر وقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذى يقوى
عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا والقران انما انزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو انه
من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة فاذا اراد ايصالها الى عقل كل احد ذكر لها مثالا من الامور المحسوسة
الداخلة تحت هذه القضية العقلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس معلوما لكل احد
والامر فى هذه الاية ورد على هذا القانون لانه قال اولا وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم اكد هذا
المعقول الكلى بجزئى محسوس فقال ويعلم ما فى البر والبحر وذلك لان احد اقسام معلومات الله تعالى هو جميع
دواب البر والبحر والحس والخيال قد وقف على عظمة احوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة
عظمة ذلك المعقول وفيه دقيقة اخرى وهى انه تعالى قدم ذكر البر لان الانسان قد شاهد احوال البر
وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن
واما البحر فاحاطة العقل باحوالها اقل الا ان الحس يدل على ان عجايب البحار فى الحكمة اكثر وطولها وعرضها
اعظم وما فيها من الحيوانات واجناس المخلوقات اعجب فاذا استحضر الخيال صور البر والبحر على هذه الوجوه
ثم عرف ان مجموعهما قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
فصار هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو

تمامه • داود او صنع السوابغ تبع •

امتعضت منه اذا غضبت وشق عليك • ص

ثم انه تعالى كما كشف عن عظمة قوله وعنده مفاتح الغيب بذكر البر والبحر كشف عن عظمة البر والبحر بقوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها وذلك لان العقل يستحضر جميع ما في وجه الارض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر ثم يستحضر انه لا يتغير حال ورقة الا والحق يعلمها ثم يتجاوز هذا المثال الى مثال آخر اشد هيبة منه وهو قوله ولا حبة في ظلمات الارض وذلك لان الحبة تكون في غاية الصغر وظلمات الارض موضع يبقى اكبر الاجسام واعظمها مختفيا فيها فاذا سمع ان تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الارض على اتساعها وعظمها لا تخرج عن علم الله البتة صارت هذه الامثال منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليه بقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو بحيث تتحير العقول فيها وتتقاصر الافكار والالباب عن الوصول الى مباديها ثم انه تعالى لما قوى امر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذكرها عاد الى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة اخرى فقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وهو عين المذكور في قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فهذا ما حصلناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** المتكلمون قالوا انه تعالى فاعل العالم بجواهره واعراضه على سبيل الاحكام والاتقان ومن كان كذلك كان عالما بها فوجب كونه تعالى عالما بها والحكماء قالوا انه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما بكلها واعلم ان هذا الكلام من ادل الدلائل على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وذلك لانه لما ثبت انه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات المتغيرة الزمانية وقد علموا ان العلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما بهذه المتغيرات الزمانية من حيث انها متغيرة زمانية وذلك هو المط **المسئلة الثالثة** قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو يدل على كونه تعالى منزها عن الضد والند وتقريره ان قوله وعنده مفاتح الغيب يفيد الحصر اي عنده لا عند غيره ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكان مفاتح الغيب حاصلة ايضا عند ذلك الآخر وح يبطل هذا الحصر وايضا فكما ان لفظ الآية يدل على هذا التوحيد فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه وتقريره ان المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج هو العلم بالمؤثر والمؤثر الاول في كل الممكنات هو الحق سبحانه فالمفتح الاول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به تعالى لكن العلم به ليس الا له لان ما سواه اثر والعلم بالاثر لا يفيد العلم بالمؤثر فظهر بهذا البرهان ان مفاتح الغيب ليس الا عند الحق سبحانه **المسئلة الرابعة** قرئ ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس بالرفع وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على محل من ورقة وثانيهما ان يكون رفعا على الابتداء وخبره الا في كتاب مبين كقولك لا رجل منهم ولا امرأة الا في الدار **المسئلة الخامسة** قوله الا في كتاب مبين فيه قولان الاول ان ذلك الكتاب المبين هو علم الله لا غير وهذا هو الاصوب والثاني قال الزجاج يجوز ان يكون الله جل ثناؤه اثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل ان يخلق الخلق كما قال تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها وفائدة هذا الكتاب امور احدها انه تعالى انما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وانه لا يغيب عنه مما في السموات والارض شيء فيكون في ذلك عبرة كاملة تامة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث في هذا العالم فيجدونه موافقا له وثانيها يجوز ان يقال انه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيها للمكلفين على امر الحساب واعلاما بانه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا [illegible]

يكون المراد من هذه الفوقية الفوقية بالمكان والجهة بل يجب ان يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة كما يقال امر فلان فوق امر فلان بمعنى انه اعلى وانفذ ومنه قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومما يؤكد ان المراد ذلك ان قوله هو القاهر فوق عباده مشعر بان هذا القهر انما حصل بسبب هذه الفوقية والفوقية المقيدة بصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة اذ من المعلوم ان المرتفع في المكان قد يكون مقهورا وتقرير هذا القهر من وجوه الاول انه قهار للعدم بالتكوين والايجاد والثاني انه قهار للوجود بالافناء والافساد فانه تعالى هو الذي ينقل الممكن من العدم الى الوجود تارة ومن الوجود الى العدم اخرى فلا وجود الا بايجاده ولا عدم الا باعدامه في الممكنات الثالث انه قهار لكل ضد بضده فيقهر النور بالظلمة والظلمة بالنور والنهار بالليل والليل بالنهار وتمام تقريره في قوله قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء واذا عرفت منهج الكلام فاعرف انه بحر لا ساحل له لان كل مخلوق فله ضد فالفوق ضد التحت والماضي ضد المستقبل والنور ضد الظلمة والحيوة ضد الموت والقدرة ضد العجز وتامل في سائر الاحوال والصفات لتعلم ان حصول التضاد بينها يقضي عليها بالمقهورية والعجز والنقصان وحصول هذه الصفة في الممكنات تدل على ان لها مدبرا قاهرا قادرا منزها عن الضد والند مقدسا عن الشبيه والشكل كما قال وهو القاهر فوق عباده والرابع ان هذا البدن مؤلف من الطبايع الاربع وهي متنافرة متناقضة متباعدة بالطبع والخاصية فاجتماعها لا بد وان يكون بقسر قاسر واخطأ من قال ان ذلك القاسر هو النفس الانسانية وهو الذي ذكره ابن سينا في الاشارات لان تعلق النفس بالبدن انما يكون بعد حصول المزاج واعتدال الامشاج والقاهر لهذه الطبايع على الاجتماع سابق على هذا الاجتماع والسابق على حصول الاجتماع مغاير للمتاخر عن حصول الاجتماع فثبت ان القاهر لهذه الطبايع على الاجتماع ليس الا الله تعالى كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا فالجسد كثيف سفلي ظلماني فاسد عفن والروح لطيف علوي نوراني مشرق باق طاهر نظيف فبينهما اشد المنافرة والمباعدة ثم انه تعالى جمع بينهما على سبيل القهر والقدرة وجعل كل واحد منهما مستكملا بصاحبه منتفعا بالآخر فالروح يصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق والبدن يصير آلة للروح في تحصيل السعادات الابدية والمعارف الالهية فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس الا بقهر الله تعالى لهذه الطبايع كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا دخول الروح في الجسد اعطى الروح قدرة على فعل الضدين ومكنه من الطرفين الا انه يمتنع رجحان الفعل على الترك تارة والترك على الفعل اخرى الا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض فلما لم تحصل تلك الداعية امتنع الترك والفعل فكان اقدام الفاعل على الفعل تارة وعلى الترك اخرى بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من الله تعالى وذلك يجري مجرى القهر فكان قاهرا لعباده من هذه الجهة واذا تاملت هذه الابواب علمت ان الممكنات والمبدعات والعلويات والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله مسخرة تحت تسخيره كما قال وهو القاهر فوق عباده **اما قوله تعالى** ويرسل عليكم حفظة فالمراد ان من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة عليهم وهؤلاء الحفظة هم المشار اليهم بقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين واتفقوا على ان المراد ضبط الاعمال ثم اختلفوا فمنهم من يقول انهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات باسرها بدليل قوله تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها وعن ابن عباس ان مع كل انسان ملكين احدهما على يمينه والآخر على يساره فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار انتظره لعله يتوب منها فان لم يتب كتب عليه ومنهم من يقول انهم لا يكتبون الجميع باسره والقول الاول اقوى لان قوله ويرسل عليكم حفظة يفيد حفظ الكل من غير تخصيص والبحث الثاني ان ظاهر هذه الآيات يدل على ان اطلاع الحفظة على الاقوال والافعال اما على صفات القلوب وهي العلم والجهل فليس في هذه الآيات ما يدل على اطلاعهم عليها اما في الاقوال فلقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد واما في الافعال فلقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون فاما الايمان والكفر والاخلاص والاشراك فلم يدل الدليل على اطلاع الملئكة عليها والبحث الثالث ذكروا في فائدة جعل الملائكة موكلين على بني آدم وجوها الاول ان المكلفين اذا علموا ان الملائكة موكلون بهم يحصون عليهم اعمالهم ويكتبونها في صحايف تعرض على رؤوس الاشهاد في مواقف القيمة كان ذلك زاجرا لهم عن القبائح الثاني يحتمل في الكتابة ان تكون الفائدة فيها ان توزن تلك الصحايف يوم القيمة لان وزن الاعمال غير ممكن واما وزن الصحايف فممكن الثالث يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ويجب علينا الايمان بكل ما ورد به الشرع سواء عقلنا الوجه فيه او لم نعقل فهذا حاصل ما قاله اهل الشريعة واما اهل الحكمة فقد اختلفت آراؤهم في هذا الباب على وجوه الاول قال المتاخرون منهم وهو القاهر فوق عباده ومن جملة ذلك القهر ان خلط الطبايع المتضادة ومزج بين العناصر المتنافرة فلما حصل بينها امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية والحركية والنطقية فقالوا المراد من قوله ويرسل عليكم حفظة تلك النفوس والقوى فانها هي التي تحفظ تلك الطبايع المقهورة على امتزاجاتها والقول الثاني وهو قول بعض القدماء ان هذه النفوس البشرية والارواح الانسانية مختلفة بجواهرها متناسبة بماهياتها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول في الذكاء والبلادة والحرية والنذالة والشرف والخساسة وغيرها من الصفات ولكل طائفة من هذه الارواح السفلية روح سماوي هو لها كالاب المشفق والسيد الرحيم يعينها الى مهماتها في يقظتها ومناماتها تارة على سبيل الرؤيا واخرى على سبيل الالهامات والارواح الشريرة لها مبادي في عالم الافلاك وكذا الارواح الخيرة وتلك المبادي في مصطلحهم بالطباع التام يعني تلك الارواح الفلكية في تلك الطبايع والاخلاق تامة كاملة وهذه الارواح السفلية المتولدة منها لان المعلول في كل باب اضعف من علته ولاصحاب الطلسمات

والعزايم الروحانيات في هذا الباب كلام كثير والقول الثالث ان النفس المتعلقة بهذا الجسد لاشك ان في النفوس المفارقة عن الاجساد ما كانت متساوية لهذه في الطبيعة والماهية فتلك النفوس المفارقة تميل الى هذه النفس بسبب ما بينها من المشاكلة والموافقة وهي ايضا تتعلق بوجه ما بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضيات طبيعتها فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الذي جاءت الشريعة الحقة به ليس للفلاسفة ان يمتنعوا عنها لان كلهم قد اقروا بما يقرب منه واذا كان الامر كذلك كان اصرار الجهال منهم على التكذيب باطلا اما قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فنقول فيه حذف والتقدير حتى اذا جاء احدكم وقت الموت توفته رسلنا وههنا ابحاث البحث الاول انه تعالى قال الله يتوفى الانفس حين موتها وقال وهو الذي خلق الموت والحيوة فهذان النصان يدلان على ان توفى الارواح ليس الا من الله تعالى ثم قال قل يتوفيكم ملك الموت وهذا يقتضي ان الوفاة لا تحصل الا من ملك الموت ثم قال في هذه الاية توفته رسلنا فهذه النصوص الثلثة كالمناقضة والجواب ان التوفي في الحقيقة يحصل بقدرة الله وهو في عالم الظاهر مفوض الى ملك الموت وهو الرئيس المطلق في هذا الباب وله اعوان وخدام وانصار فحسنت اضافة التوفي الى هذه الثلثة بحسب الاعتبارات الثلثة البحث الثاني من الناس من قال هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة هم اعيان اولئك الحفظة فهم في هذه الحيوة يحفظونهم من امر الله وعند مجيء الموت يتوفونهم والاكثرون ان الذين يتولون الحفظ غير والذين يتولون امر الوفاة غير ولا دلالة في لفظ الاية يدل على الفرق الا ان الذي مال اليه الاكثرون هو القول الثاني وايضا قد ثبت بالمقاييس العقلية ان الملائكة الذين هم معادن الرحمة والراحة والخير مغايرون للذين هم اصول الحزن والغم فطائفة من الملائكة هم المسمون بالروحانيين لافادتهم الروح والراحة والريحان وبعضهم يسمون بالكروبيين لكونهم مبادي الكرب والغم والحزن البحث الثالث الظاهر من قوله تعالى قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم انه ملك واحد وهو رئيس الملائكة الموكلين بقبض الارواح والمراد بالحفظة المذكورة في هذه الاية

فائدة

اتباعه واشياعه عن مجاهد جعلت الارض مثل الطست لملك الموت يتناول من يتناوله وما من اهل بيت الا ويطوف عليهم في كل يوم مرتين وجاء في الاخبار في صفة ملك الموت وفي كيفية موته عند فناء الدنيا وانقضائها احوال عجيبة البحث الرابع قرا حمزة توفاه بالف ممالة والباقون بالتاء فالاول لتقديم الفعل ولان الجمع قد يذكر والثاني على التانيث للجمع اما قوله تعالى وهم لا يفرطون اي لا يقصرون فيما امرهم الله به وهذا يدل على ان الملائكة

والثاني على تانيث الجمع

الموكلين بقبض الارواح لا يقصرون فيما امروا به وقوله في صفة ملائكة النار لا يعصون الله ما امرهم يدل على ان ملائكة العذاب لا يقصرون في تلك التكاليف وكل من اثبت عصمة الملائكة في هذه الاحوال اثبت عصمتهم على الاطلاق فدلت هذه الاية على ثبوت عصمة الملائكة على الاطلاق اما قوله تعالى ثم ردوا الى الله موليهم الحق ففيه مباحث الاول قيل المردودون هم الملائكة يعني كما يموت بنو آدم تموت ايضا اولئك الملائكة وقيل بل المراد البشر يعني انهم بعد موتهم يردون الى الله واعلم ان هذه الاية من ادل الدلائل على ان الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لان صريح هذه الاية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على انه بعد الموت يرد الى الله تعالى والميت مع كونه ميتا لا يمكن ان يرد الى الله تعالى لان ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة بل يجب ان يكون ذلك الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله تعالى وما لم يكن حيا لا يصح هذا المعنى فيه فثبت انه حصل ههنا موت وحياة اما الموت فنصيب البدن فبقي ان تكون الحياة نصيبا للنفس والروح ولما قال تعالى ثم ردوا الى الله فثبت ان المردود هو النفس والروح ثبت ان الانسان ليس الا الروح والنفس وهو المط فاعلم ان قوله ثم ردوا الى الله مشعر بكون الروح موجودة قبل البدن لان الرد من هذا العالم الى حضرة الجلال انما يكون لو انها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ونظيره قوله تعالى ارجعي الى ربك وقوله اليه مرجعكم جميعا ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وحجة الفلاسفة على اثبات ان النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن حجة ضعيفة بينا ضعفها في الكتب العقلية البحث الثاني كلمة الى تفيد انتهاء الغاية فقوله الى الله يشعر باثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك بط فوجب حمله على انهم ردوا الى حيث لا مالك سواه ولا حاكم غيره البحث الثالث انه تعالى سمى نفسه بهذه الاية باسمين احدهما المولى وقد عرفت ان لفظ المولى ولفظ الولي مشتقان من القرب وهو تعالى القريب البعيد الظاهر الباطن ومن كمال قربه قوله تعالى وهو اقرب اليه من حبل الوريد وقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم وايضا المعتق يسمى مولى وذلك كالمشعر بانه اعتقهم من العذاب وهو المراد من قوله سبقت رحمتي غضبي وايضا اضاف نفسه الى العبيد فقال موليهم وما اضافهم الى نفسه وذلك نهاية الرحمة وايضا قال موليهم الحق والمعنى انهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالي الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كما قال افرايت من اتخذ الهه هواه فلما مات الانسان تخلص من تصرفات الموالي الباطلة وانتقل الى تصرف المولى الحق والاسم الثاني الحق واختلفوا في انه هل هو من اسماء الله تعالى فقيل الحق مصدر وهو نقيض الباطل واسماء المصادر لا تجري على الفاعلين الا مجازا كقولنا فلان عدل ورجاء وغياث وكرم وفضل ويمكن ان يقال الحق هو الموجود واحق الاشياء الموجودة هو الله تعالى لكونه واجبا لذاته فكان احق الاشياء بكونه حقا هو واعلم انه قرئ الحق بالنصب على المدح كقوله الحمد لله الحق اما قوله تعالى الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله الا له الحكم معناه انه لا حكم الا لله ويتاكد ذلك بقوله ان الحكم الا لله وذلك يوجب ان لا حكم لاحد على شيء الا الله وذلك يوجب ان الخير والشر كله بحكم الله وقضائه فلولا ان الله حكم للسعيد بالسعادة وللشقي بالشقاوة والا لما حصل ذلك المسئلة الثانية قال اصحابنا تدل هذه الاية على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب اذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله حكم وهو اخذ الثواب وذلك ينافي ما دلت الاية عليه انه لا حكم الا لله المسئلة الثالثة احتج الجبائي بهذه الاية على حدوث كلام الله تعالى اذ لو كان كلامه قديما لوجب ان يكون متكلما بالمحاسبة الآن وقبل خلقه وذلك محال لان المحاسبة يقتضي

كلمة على تقدم واصحابنا عارضوه بالعلم فانه تعالى كان قبل العالم عالما بانه سيوجد وبعد وجوده صار عالما بانه وجد قبل ذلك ولم يلزم منه تغير العلم فلم لا يجوز مثله في الكلام المسئلة الرابعة اختلفوا في كيفية هذا الحساب فمنهم من قال انه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة لا يشغله كلام عن كلام ومنهم من قال بل يامر الله الملائكة حتى ان كل واحد من الملائكة يحاسب واحدا من العباد لانه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم الله واما الحكماء فلهم كلام في تفسير هذا الحساب وهو انه انما يتم بتقديم مقدمات فالمقدمة الاولى ان كثرة الافعال وتكررها توجب حدوث الملكات الراسخة القوية التامة والاستقراء التام يكشف عن صحة ما ذكرناه الا ترى ان كل من كانت مواظبته على عمل من الاعمال اكثر كان رسوخ الملكة التي تحصل منه فيه اقوى المقدمة الثانية انه لما كان تكرير العمل يوجب حصول الملكة الراسخة وجب ان يكون لكل واحد من تلك الاعمال اثر في حصول تلك الملكة بل كان يجب ان يكون لكل جزء من اجزاء العمل الواحد اثر بوجه ما في حصول تلك الملكة والعقلاء ضربوا لهذا الباب امثلة فالمثال الاول انا لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو القي فيها مائة الف من فانها تغوص في الماء بقدر شبر واحد فلو لم يلق فيها الا حبة واحدة من الحنطة فهذا القدر من ثقل الجسم الخفيف في تلك السفينة يوجب غوصها في الماء بمقدار قليل وان قل وبلغ في القلة الى حيث لا يدركه الحس ولا يضبطه الخيال المثال الثاني انه ثبت عند الحكماء ان البسائط اشكالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب ان يكون كرة والقسي المتشابهة من الدوائر المحيطة بالمركز الواحد متفاوتة فان تحدب القوس الحاصل من الدائرة العظمى يكون اقل من تحدب القوس الحاصل من الدائرة الصغرى واذا كان الامر كذلك فكلما كان الكوز اذا ملئ من الماء ووضع تحت الجبل كان تحدب سطح ذلك الماء اعظم من تحدبه عند ما يوضع الكوز فوق الجبل ومتى كانت الحدبة اعظم كان احتمال الماء اكثر فهذا يوجب ان احتمال الكوز للماء حال كونه تحت الجبل اكثر من احتماله للماء حال كونه فوق الجبل الا ان هذا القدر من التفاوت بحيث لا يفي بادراكه الحس والخيال لكونه في غاية القلة المثال الثالث ان الانسانين اللذين يقف احدهما بالقرب من الاخر فان رجليهما يكونان اقرب الى مركز العالم من راسيهما لان الاجرام الثقيلة تنزل من فضاء المحيط الى ضيق المركز الا ان ذلك القدر من التفاوت لا يفي بادراكه الحس والخيال واذا عرفت هذه الامثلة وعرفت ان كثرة الافعال يوجب حصول الملكات فنقول فلا فعل من افعال الخير والشر بقليل ولا كثير الا ويفيد حصول اثر في النفس اما في السعادة واما في الشقاوة وعند هذا ينكشف بهذا البرهان العقلي القاطع صحة قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولما ثبت ان الافعال توجب حصول الملكات فالافعال الصادرة من اليد هي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة وكذلك الافعال الصادرة من الرجل فلا جرم يكون الايدي والارجل شاهدة يوم القيمة على الانسان بمعنى ان تلك الاثار النفسانية انما حصلت من جواهر النفوس بواسطة هذه الافعال الصادرة عن هذه الجوارح فكان صدور تلك الافعال من تلك الجارحة المخصوصة جاريا مجرى الشهادة بحصول تلك الاثار المخصوصة في جوهر النفس واما الحساب فالمق منه معرفة ما بقي من الدخل والخرج ولما بينا ان لكل ذرة من اعمال الخير والشر اثرا في حصول هيئة في جوهر النفس اما من الهيئات الزاكية الطاهرة واما من الهيئات المذمومة الخسيسة ولا شك ان تلك الاعمال كانت مختلفة فلا جرم كان بعضها متعارضا بالبعض وبعد حصول تلك المعارضات بقي في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر آخر من الخلق الذميم فاذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك الخلق الحميد ومقدار ذلك الخلق الذميم وذلك الظهور انما يحصل في الآن الذي لا ينقسم وهو الآن الذي فيه ينقطع تعلق النفس من البدن فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب فهذه اقوال ذكرت في تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية والله اعلم بحقايق الامور قوله تعالى قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية لئن انجينا من هذه لنكونن من الشاكرين قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم انتم تشركون اعلم ان هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال القدرة الالهية وكمال الرحمة والفضل والاحسان وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي قل من ينجيكم بالتشديد في الكلمتين والباقون بالتخفيف قال الواحدي والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا فان شئت نقلت بالهمزة وان شئت نقلت بتضعيف العين مثل افرحته وفرحته واغرمته وغرمته وفي القران فانجيناه والذين معه وفي اية اخرى ونجينا الذين آمنوا ولما جاء التنزيل باللغتين معا ظهر استواء القراءتين في الحسن غير ان المختار التشديد لان ذلك كان من الله غير مرة وايضا قرا عاصم في رواية ابي بكر خفية بكسر الخاء والباقون بالضم وهما لغتان وعلى هذا الاختلاف في سورة الاعراف وعن الاخفش في خفية وخفية انهما لغتان وايضا الخفية من الاخفاء والخيفة من الرهبة وايضا لئن انجيتنا من هذه قرا عاصم وحمزة والكسائي لئن انجانا على المغايبة والباقون لئن انجيتنا على الخطاب واما الاولون وهم الذين قروا على المغايبة فقد اختلفوا فقرا عاصم بالتفخيم والباقون بالامالة وحجة من قرا على المغايبة ان ما قبل هذا اللفظ وما بعده مذكور بلفظ المغايبة اما ما قبله فقوله تدعونه واما ما بعده فقوله قل الله ينجيكم وايضا فالقراءة بلفظ الخطاب يوجب الاضمار والتقدير ويقولون لئن انجيتنا والاضمار خلاف الاصل وحجة من قرا على المخاطبة قوله تعالى في آية اخرى لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين المسئلة الثانية ظلمات البر والبحر مجاز عن مخاوفهما واهوالهما يقال لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب اي اشتدت ظلمته حتى عادت كالليل وحقيقة الكلام فيه انه يشتد الامر عليه ويشتبه عليه كيفية الخروج ويظلم عليه طريق الخلاص ومنهم من حمله على حقيقته فقال اما ظلمات البحر فهو ان تجتمع ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة السحاب وانضاف الرياح الصعبة والامواج الهائلة اليها فلم يعرفوا كيفية الخلاص فعظم الخوف واما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة السحاب والخوف الشديد من هجوم الاعداء ومن عدم الاهتداء الى طريق الصواب والمق ان عند اجتماع هذه الاسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الانسان الا الى الله وهذا الرجوع يحصل ظاهرا وباطنا لان الانسان في هذه الحالة يعظم اخلاصه في حضرة الله وينقطع رجاؤه عن كل ما سوى الله

وهو المراد من قوله تضرعا وخفية فبين تعالى انه اذا شهدت الفطرة السليمة والخلقة الاصلية في هذه الحالة انه لا ملجأ الا الى الله ولا تعويل الا على فضل الله وجب ان يبقى هذا الاخلاص عند كل الاحوال والاوقات لكنه ليس كذلك فان الانسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة يحيل تلك السلامة الى الاسباب الجسمانية ويقدم على الشرك ومن المفسرين من يقول المقصود من هذه الآية الطعن في الهية الاصنام والاوثان وانا اقول التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب من ان يكون تعلقا بالوثن ولذلك فان اهل التحقيق يسمونه بالشرك الخفي ولفظ الآية يدل على ان عند حصول هذه الشدائد يأتي الانسان بامور احدها الدعاء وثانيها التضرع وثالثها الاخلاص بالقلب وهو المراد من قوله وخفية ورابعها التزام الاشتغال بالشكر وهو المراد من قوله لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ثم بين تعالى انه ينجيهم من تلك المخاوف ومن سائر موجبات الخوف والكرب ثم ان ذلك الانسان يقدم على الشرك ونظير هذه الآية قوله تعالى ضل من تدعون الا اياه وقوله تعالى وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين وبالجملة فعادة اكثر الخلق ذلك اذا شاهدوا الامر الهائل اخلصوا واذا انتقلوا الى الامن والرفاهية اشركوا قوله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا نوع آخر من دلائل التوحيد وهي ممزوجة بنوع من التخويف فبين كونه تعالى قادرا على ايصال العذاب اليهم من هذه الطرق المختلفة فاما ارسال العذاب اليهم تارة من فوقهم وتارة من تحت ارجلهم ففيه قولان الاول حمل اللفظ على حقيقته فنقول العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل عليهم من فوق كما في قصة نوح والصاعقة النازلة عليهم من فوق وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق وكما حصب قوم لوط وكما رمي اصحاب الفيل واما العذاب الذي يظهر من تحت ارجلهم فمثل الرجفة ومثل الخسف لقارون وقيل هو حبس المطر والنبات وبالجملة فهذه الآية تتناول جميع انواع العذاب التي يكون نزولها من فوق وظهورها من تحت القول الثاني ان يحمل هذا اللفظ على مجازه قال ابن عباس في رواية عكرمة عذابا من فوقكم اي من الامراء ومن تحت ارجلكم اي من العبيد والسفلة اما قوله او يلبسكم شيعا ويذيق فاعلم ان الشيع جمع شيعة وكل قوم اجتمعوا على امر فهم شيعة والجمع شيع واشياع قال تعالى كما فعل باشياعهم من قبل واصله من الشيع وهو التبع ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضا قال الزجاج قوله يلبسكم اي يخلط امركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق فيجعلكم فرقا ولا تكونوا فرقة واحدة فاذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضا وهو معنى قوله ويذيق بعضكم بأس بعض عن ابن عباس لما نزل جبريل بهذه الآية شق ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما بقاء امتي ان عوملوا بذلك فقال له جبريل انما انا عبد مثلك فادع ربك لامتك فسأل ربه ان لا يفعل بهم ذلك فقال جبريل ان الله قد امنهم من خصلتين ان لا يبعث عليهم عذابا من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط ولا من تحت ارجلهم كما خسف بقارون ولم يجرهم من ان يلبسهم شيعا بالاهواء المختلفة ويذيق بعضهم بأس بعض بالسيف وعن النبي صلى الله عليه وسلم ان امتي ستفترق على اثنين وسبعين فرقة الناجية فرقة واحدة وفي رواية اخرى كلهم في الجنة الا الزنادقة المسئلة الثانية ظاهر قوله او يلبسكم شيعا هو انه تعالى يحملهم على الاهواء المختلفة والمذاهب المتنافية وظاهر ان الحق منها ليس الا الواحد وما سواه فهو باطل فهذا يقتضي انه تعالى قد يحمل المكلف على الاعتقاد الباطل وقوله ويذيق بعضكم بأس بعض لا شك ان اكثرها ظلم ومعصية فهذا يدل على كونه تعالى خالقا للخير والشر اجاب الخصم عنه بان الآية تدل على انه تعالى قادر عليه وعندنا الله تعالى قادر على القبيح انما النزاع في انه تعالى هل يفعل ذلك ام لا والجواب ان وجه التمسك بالآية شيء آخر فانه قال قل هو القادر على ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب ان لا يكون غير الله قادرا على ذلك وهذا الاختلاف بين الناس حصل وثبت بمقتضى الحصر المذكور ان لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب ان يكون صادرا عن الله وذلك يفيد المطلوب المسئلة الثالثة قالت المقلدة والحشوية هذه الآية من ادل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال وذلك لان فتح تلك الابواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة في الاديان وتفرق الخلق الى المذاهب والاديان وذلك مذموم بحكم هذه الآية والمفضي الى المذموم مذموم فوجب ان يكون فتح باب النظر والاستدلال في الدين مذموما وجوابه سهل المسئلة الرابعة ثم قال تعالى في آخر الآية انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون قال القاضي هذا يدل على انه تعالى اراد بتصريف هذه الآيات وتقرير هذه البينات ان يفهم الكل تلك الدلائل ويفقه الكل تلك البينات وجوابنا بل ظاهر الآية يدل على انه تعالى ما صرف هذه الآيات الا لمن فقه وفهم فاما من اعرض وتمرد فهو تعالى ما صرف هذه الآيات لهم قوله تعالى وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون · الضمير في قوله وكذب به الى ماذا يرجع فيه اقوال الاول انه راجع الى العذاب المذكور في الآية السابقة وهو الحق اي لا بد وان ينزل بهم الثاني الضمير في به للقرآن وهو الحق اي كونه كتابا منزلا من عند الله الثالث يعود الى تصريف الآيات وهو الحق لانهم كذبوا كون هذه الآيات دلالات ثم قال قل لست عليكم بوكيل اي لست عليكم بحافظ حتى اجازيكم على تكذيبكم واعراضكم عن قبول الدلائل انما انا منذر والله هو المجازي لكم باعمالكم قال ابن عباس والمفسرون نسختها آية القتال وهو بعيد ثم قال لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون المستقر يجوز ان يكون موضع الاستقرار ويجوز ان يكون نفس الاستقرار لان ما زاد على الثلاثي كان المصدر منه على وزن اسم المفعول نحو المدخل والمخرج بمعنى الادخال والاخراج والمعنى ان لكل خبر يخبر به الله وقتا ومكانا يحصل فيه من غير خلف ولا تأخير وان جعلت المستقر بمعنى الاستقرار كان المعنى لكل وعد ووعيد من الله استقرار ولا بد وان يعلموا ان الامر كما اخبر الله عنه عند ظهوره ونزوله وهذا الذي خوف الكفار به يجوز ان يكون المراد منه عذاب الآخرة ويجوز ان يكون المراد استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب والقتل والقهر في الدنيا قوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين اعلم انه تعالى لما امر في الآية الاولى وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل فبين به ان الذين يكذبون به فانه لا يجب على الرسول

ان يلازمهم وان يكون حفيظا عليهم ثم بين في هذه الآية ان اولئك المكذبين اذا خاضوا في الكفر وضموا اليه الاستهزاء في الدين والطعن في الرسول فانه يجب الاحتراز عن مقاربتهم وترك مجالستهم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى واذا رأيت قيل انه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد غيره وقيل الخطاب لغيره اي اذا رأيت ايها السامع الذين يخوضون في آياتنا ونقل الواحدي ان المشركين كانوا اذا جالسوا المؤمنين وقعوا في رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن فشتموا واستهزؤا فامرهم الله ان لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره ولفظ الخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه اللعب والعبث قال تعالى حكاية عن الكفار وكنا نخوض مع الخائضين واذا سئل الرجل فقال تركتهم يخوضون افاد ذلك انهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الآية في النهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله وصفاته قال لان ذلك خوض في آيات الله والخوض في آيات الله حرام بدليل هذه الآية والجواب عنه انا نقلنا عن المفسرين ان المراد من الخوض الشروع في آيات الله على سبيل الطعن والاستهزاء وبينا ايضا ان لفظ الخوض وضع في اصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال المسئلة الثانية قرأ ابن عامر ينسينك بالتشديد وفعل وافعل بمعنى واحد كما بيناه في مواضع وفي التنزيل فمهل الكافرين امهلهم رويدا والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره ومعنى الآية انه ان نسيت فقعدت فلا تقعد بعد الذكرى وتم اذا ذكرت والذكرى اسم للتذكر قاله الليث وقال الفراء الذكرى يكون بمعنى الذكر وقوله مع القوم الظالمين يعني مع المشركين المسئلة الثالثة قوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم فهذا الاعراض يحتمل ان يحصل بالقيام عنهم ويحتمل بغيره فلما قال بعد ذلك فلا تقعد بعد الذكرى صار ذلك دليلا على ان المراد ان يعرض عنهم بالقيام من عندهم وههنا سؤالان الاول هل يجوز اظهار الاعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم والجواب الذين يتمسكون بظاهر الالفاظ ويزعمون وجوب اجرائها على ظاهرها لا يجوزون ذلك والذين يقولون المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك وقالوا لان المطلوب اظهار الانكار وكل طريق افاد هذا المقصود فانه يجوز المصير اليه السؤال الثاني لو خاف الرسول من القيام عنهم هل يجب عليه القيام مع ذلك والجواب كل ما وجب على الرسول فعله وجب عليه ذلك سواء ظهر اثر الخوف او لم يظهر فانا ان جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف سقط الاعتماد عن التكاليف التي بلغها الينا اما غير الرسول فانه عند شدة الخوف قد يسقط عنه الفرض لان اقدامه على الترك لا يفضي الى المحذور المذكور المسئلة الرابعة قوله واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى يفيد ان التكليف ساقط عن الناسي قال الجبائي اذا كان عدم العلم بالشيء يوجب سقوط التكليف فعدم القدرة على الشيء اولى بان يوجب سقوط التكليف وهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق لا يقع ويدل على ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لانها لو لم تحصل الا مع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل فوجب ان لا يكون الكافر قادرا على الايمان فوجب ان لا يتوجه اليه الامر بالايمان واعلم ان هذه الكلمات كثر ذكرها في هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام بذكر الجواب قوله تعالى وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون · قال ابن عباس قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا على ان نجلس في المسجد الحرام وان نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت فيها الرخصة للمؤمنين بان يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم قال ومعنى الآية وما على الذين يتقون الشرك والكبائر والفواحش من حسابهم من آثامهم من شيء ولكن ذكرى قال الزجاج قوله ذكرى يجوز ان يكون في موضع رفع وان يكون في موضع نصب اما كونه في موضع الرفع فمن وجهين الاول ولكن عليكم ذكرى اي ان تذكروهم وجائز ان يكون ولكن الذي تأمرونهم به ذكرى فعلى الوجه الاول الذكرى بمعنى التذكير وعلى الوجه الثاني الذكرى يكون بمعنى الذكر واما كونه في موضع النصب فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون والمعنى لعل تلك الذكرى تمنعهم من الخوض في ذلك الفضول قوله تعالى وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحيوة الدنيا وذكر به ان تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اولئك الذين ابسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون اعلم ان هؤلاء هم المذكورون بقوله الذين يخوضون في آياتنا ومعنى ذرهم اي اعرض عنهم وليس المراد ان يترك انذارهم لانه تعالى قال بعده وذكر به ونظيره قوله تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم لا ترك انذارهم وتخويفهم واعلم انه تعالى امر الرسول بان يترك من كان موصوفا بصفتين الصفة الاولى ان يكون من صفتهم انهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وفي تفسيره وجوه الاول المراد انهم اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا اليه وهو دين الاسلام لعبا ولهوا حيث سخروا به واستهزؤا به الثاني اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الاصنام وغيرها دينا لهم الثالث ان الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون في امور الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله عنه بانهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا الرابع قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيدا يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله ثم ان الناس اكثرهم من المشركين واهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهوا ولعبا غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله الخامس وهو الاقرب ان المحقق في الدين هو الذي ينصر الدين لاجل انه قام الدليل على انه حق وصدق وصواب فاما الذين ينصرونه ليتوسلوا به الى اخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصوم وجمع الاموال فهم نصروا الدين للدنيا وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بانها لعب ولهو فالمراد من قوله وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا هو الاشارة الى من يتوسل بدينه الى دنياه واذا تأملت في حال اكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الحالة الصفة الثانية قوله وغرتهم الحيوة الدنيا وهذا يؤكد الوجه الخامس الذي ذكرناه كانه تعالى يقول انما اتخذوا دينهم لعبا ولهوا لاجل انهم غرتهم الحيوة الدنيا فلاجل استيلاء حب الدنيا على قلوبهم اعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر ليتوسلوا بها الى حطام الدنيا اذا عرفت هذا فقوله وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا معناه اعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم ولا تقم لهم

فى نظايره وزنا وقوله تعالى وذكر به واختلفوا فى ان الضمير فى قوله به الى ماذا يرجع قيل وذكر بالقرآن وقيل انه تعالى قال وذر الذين
اتخذوا دينهم لعبا ولهوا والمراد بالدين الذى يجب عليهم ان يتدينوا به فيعتقدوا صحته فقوله وذكر به اى بذلك الدين
لان الضمير يجب عوده الى اقرب مذكور والدين اقرب مذكور فوجب عود الضمير اليه اما قوله تعالى ان تبسل نفس بما كسبت
قال صاحب الكشاف اصل الابسال المنع ومنه هذا عليك بسل اى حرام محظور والباسل الشجاع لامتناعه
من خصمه ولانه شديد البسور يقال بسر الرجل اذا اشتد عبوسه فاذا زاد قال بسل والعابس منقبض الوجه
اذا عرف هذا فنقول قال ابن عباس تبسل نفس بما كسبت اى ترتهن فى جهنم بما كسبت فى الدنيا وقال الحسن
ومجاهد تسلم للهلكة اى تمنع من مرادها وتخذل وقال قتادة تحبس فى جهنم وعن ابن عباس ايضا تفضح وقال الفضل
ومعنى الآية وذكرهم بالقرآن ومقتضى الدين اختيار ابسالهم فى نار جهنم بسبب جناياتهم لعلهم يخافون فيتقون ثم قال تعالى
ليس لها من دون الله ولى ولا شفيع وان تعدل كل عدل لا يوخذ منها اى وان تفتد كل فداء والعدل الفدية
لا يوخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها قال صاحب الكشاف فاعل يوخذ ليس هو قوله عدل لان العدل ههنا مصدر
فلا يسند اليه الاخذ واما فى قوله لا يوخذ منها عدل فبمعنى المفدى به فصح اسناده اليه فنقول الاخذ بمعنى القبول
وارد قال تعالى ويأخذ الصدقات اى يقبلها واذا ثبت هذا فنحمل الاخذ ههنا على القبول ويزول السؤال والمقصود
من هذه الآية بيان ان وجوه الخلاص على تلك النفس منسدة فلا ولى يتولى دفع ذلك المحذور ولا شفيع يشفع فيها
ولا فدية تقبل لتحصل الخلاص بسبب قبولها حتى لو جعلت الدنيا باسرها فدية عن عذاب الله لم ينفع واذا كانت
وجوه الخلاص هى هذه الثلثة من الدنيا وثبت انها لا تفيد فى الآخرة البتة ظهر انه ليس هناك الا الابسال
الذى هو الارتهان والانغلاق والاستسلام فليس لها البتة دافع من عذاب الله واذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا
الوجه يكاد يرتعد اذا اقدم على معاصى الله تعالى ثم انه تعالى بين ما به صاروا مرتهنين وعليه محبوسين فقال لهم شراب
من حميم وعذاب اليم وذلك هو النهاية فى صفة الايلام قوله تعالى قل اندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد
على اعقابنا بعد اذ هدينا الله كالذى استهوته الشياطين فى الارض حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قل
ان هدى الله هو الهدى وامرنا لنسلم لرب العالمين وان اقيموا الصلوة واتقوه وهو الذى اليه تحشرون اعلم ان المقصود
من هذه الآية الرد على عبدة الاصنام وهى مؤكدة لقوله قبل ذلك قل انى نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله
فقال تعالى قل اندعوا من دون الله اى انعبد من دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ولا ضرنا ونرد على اعقابنا
راجعين الى الشرك بعد ان انقذنا الله منه وهدانا للاسلام ويقال لكل من اعرض عن الحق الى الباطل انه رجع الى
خلفه ورجع على عقبيه ونكص على عقبيه والسبب فيه ان الاصل فى الانسان هو الجهل ثم اذا ترقى وتكامل حصل
له العلم قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فاذا رجع من
العلم الى الجهل مرة اخرى فكانه رجع الى اول امره فلهذا السبب يقال فلان رد على عقبيه واما قوله تعالى كالذى استهوته
الشياطين فى الارض حيران فاعلم انه تعالى وصف هذا الانسان بثلاثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله
تعالى استهوته الشياطين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائى استهواه بالامالة على التذكير والباقون
بالتاء لان الجمع يصلح ان يذكر على معنى الجمع ويصلح ان يؤنث على معنى الجماعة المسئلة الثانية اختلفوا فى اشتقاق استهوته
على قولين الاول انه مشتق من الهوى فى الارض وهو النزول من الموضع العالى الى الوهدة السافلة العميقة فى قعر
الارض فشبه الله تعالى حال هذا الضال به وهو كقوله ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء ولا شك ان حال هذا الانسان
عند هويه من المكان العالى الى الوهدة العميقة المظلمة يكون فى غاية الاضطراب والضعف والدهشة والقول الثانى
انه مشتق من اتباع الهوى والميل فان من كان كذلك فانه ربما بلغ النهاية فى الحيرة والقول الاول اولى لانه اكمل فى الدلالة
على الدهشة والضعف الصفة الثانية قوله حيران قال الاصمعى يقال حار يحار حيرة وحيرا وزاد الفراء حيرانا
وحيرورة ومعنى الحيرة التردد فى الامر بحيث لا يهتدى الى مخرجه ومنه يقال الماء يتحير فى الغيم اى يتردد وتحيرت
الروضة بالماء اذا امتلأت وتردد فيها الماء واعلم ان هذا المثال فى غاية الحسن وذلك لان الذى يهوى من
المكان العالى الى الوهدة العميقة يهوى اليها مع الاستدارة على نفسه لان الحجر حال نزوله من الاعلى الى الاسفل
ينزل على الاستدارة وذلك يوجب كمال التردد والتحير وايضا فعند نزوله لا يعرف انه يسقط على موضع يزداد
بلاؤه بسبب سقوطه عليه او يقل فاذا اعتبرت مجموع هذه الاحوال عرفت انك لا تجد مثالا للمتحير المتردد الخائف
احسن ولا اكمل من هذا المثال الصفة الثالثة قوله تعالى له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قالوا نزلت هذه الآية
فى عبد الرحمن بن ابى بكر الصديق رضى الله عنه فانه كان يدعو اباه الى الكفر وابوه يدعوه الى الايمان ويأمره ان يرجع من طريق
الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر الى نور الايمان وقيل المراد ان لذلك الكافر الضال اصحابا يدعونه الى ان يثبت
ويستمر على انه هو الهدى وهذا بعيد والقول الصحيح هو الاول ثم قال تعالى قل ان هدى الله هو الهدى يعنى هو الهدى
الكامل النافع الشريف كما اذا قلت علم زيد هو العلم وملك عمرو هو الملك كان معناه ما ذكرناه من تقرير الامر فى
الكمال والشرف ثم قال تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين واعلم ان فى قوله ان هدى الله هو الهدى دخل فيه جميع اقسام
المأمورات والاحتراز عن كل المنهيات وتقدير الكلام ان كل ما امر الله به فاما ان يكون من باب الافعال
واما ان يكون من باب التروك اما القسم الاول فاما ان يكون من باب اعمال القلوب او من باب اعمال الجوارح ورئيس
اعمال القلوب الايمان بالله والاسلام له ورئيس اعمال الجوارح الصلوة واما الذى يكون من باب التروك
فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا ينبغى فالله تعالى ذكر اولا ان الهدى النافع هو هدى الله
واردف ذلك الكلام الكلى بذكر اشرف اقسامه على الترتيب وهو الاسلام الذى هو رئيس الطاعات الروحانية
والصلوة التى هى رئيس الطاعات الجسمانية والتقوى التى هى رئيسة لباب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغى
ثم بين منافع هذه الاعمال فقال وهو الذى اليه تحشرون يعنى ان منافع هذه الاعمال انما تظهر يوم الحشر
والبعث والقيامة فان قيل كيف حسن عطف قوله وان اقيموا الصلوة واتقوه على قوله وامرنا لنسلم لرب العالمين

قلنا ذكر الزجاج فيه وجهين الاول ان يكون التقدير وامرنا لنسلم لرب العالمين ولان نقيم الصلوة الثانى ان يكون التقدير
وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين واقيموا الصلوة فان قيل هب ان المراد ما ذكرتم لكن ما الحكمة فى العدول عن هذا
اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل الى ذلك اللفظ الذى لا يهتدى العقل الى معناه الا بالتاويل قلنا وذلك لان الكافر
ما دام يبقى على كفره كان كالغائب الاجنبى فلا جرم يخاطب بخطاب الغائبين فيقال له وامرنا لنسلم لرب العالمين
واذا اسلم وآمن ودخل فى الايمان صار كالقريب الحاضر فلا جرم يخاطب بخطاب الحاضرين ويقال له وان اقيموا الصلوة
واتقوه وهو الذى اليه تحشرون فالمقصود من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتى الكفر والايمان
وتقريره ان الكافر بعيد غائب والمؤمن قريب حاضر قوله تعالى وهو الذى خلق السموات والارض بالحق ويوم يقول كن فيكون
قوله الحق وله الملك يوم ينفخ فى الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير اعلم انه تعالى لما بين فى الآيات المتقدمة
فساد طريقة عبادة الاصنام ذكر ههنا ما يدل على انه لا معبود الا الله وهو هذه الآية وذكر ههنا انواعا كثيرة من
الدلائل النوع الاول قوله وهو الذى خلق السموات والارض بالحق اما كونه خالق السموات والارض فقد شرحناه فى قوله
الحمد لله الذى خلق السموات والارض واما انه تعالى خلقهما بالحق فهو نظير قوله فى سورة آل عمران ربنا ما خلقت هذا
باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقوله
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وفيه قولان الاول وهو قول اهل السنة انه تعالى مالك لجميع المحدثات
وكل الكائنات وتصرف المالك فى ملكه حسن وصواب على الاطلاق فكان ذلك التصرف حسنا على الاطلاق
وحقا على الاطلاق والثانى وهو قول المعتزلة ان معنى كونه حقا انه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم
قال القاضى ويدخل فى هذه الآية انه خلق المكلف اولا حتى يمكنه الانتفاع بخلق السموات والارض ولحكماء الاسلام
فى هذا الباب طريقة اخرى وهى انه تعالى اودع فى هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص يصدر بسببها عنها آثار وحركات
مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه النوع الثانى قوله ويوم يقول كن فيكون وفى تأويل الآية قولان الاول التقدير وهو
خلق السموات والارض وخلق يوم يقول كن فيكون والمراد من هذا اليوم يوم القيمة والمعنى انه تعالى هو الخالق للدنيا وكل ما
فيها من الافلاك والطبائع والعناصر والخالق ليوم الدين والبعث ورد الارواح الى الاجساد على سبيل كن فيكون الثانى
فى التأويل ان يكون قوله الحق مبتدأ ويوم يقول كن فيكون ظرف دال على الخبر والتقدير قوله الحق واقع يوم يقول كن فيكون
كقولك يوم الجمعة القتال معناه القتال واقع يوم الجمعة والمراد من كون قوله حقا فى ذلك اليوم انه تعالى لا يقضى الا
بالحق والصدق وان اقضيته منزهة عن الجور والعبث والنوع الثالث قوله وله الملك يوم ينفخ فى الصور فقوله وله
الملك يفيد الحصر والمعنى انه لا ملك فى يوم ينفخ فى الصور الا للحق سبحانه وتعالى فالمراد بالكلام الثانى تقرير الحكم الحق
المبرأ عن العبث والباطل والمراد بهذا الكلام تقرير القدرة التامة التى لا دافع لها ولا معارض فان قيل قول الله حق فى
كل وقت وقدرته كاملة فى كل وقت فما الفائدة فى تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين قلنا لان هذا اليوم هو اليوم
الذى لا يظهر فيه من احد نفع ولا ضر فكان الامر كما قال تعالى والامر يومئذ لله فلهذا السبب حسن هذا التخصيص النوع
الرابع قوله تعالى عالم الغيب والشهادة تقديره وهو عالم الغيب والشهادة واعلم انا ذكرنا فى هذا الكتاب انه تعالى ما ذكر
احوال البعث والقيمة الا وقرر فيهما اصلين احدهما كونه قادرا على كل الممكنات والثانى كونه عالما بكل المعلومات
لان بتقدير ان لا يكون قادرا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر ورد الارواح الى الاجساد وبتقدير ان لا يكون
عالما بجميع الجزئيات لم يصح منه ذلك ايضا لانه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصى والمؤمن بالكافر والصديق بالزنديق
فلا يحصل المقصود الاصلى من البعث والقيمة اما اذا ثبت بالدليل حصول هذين الصفتين كمل الغرض والمقصود فقوله وله الملك
يوم ينفخ فى الصور يدل على كمال القدرة وقوله عالم الغيب والشهادة يدل على كمال العلم فلا جرم لزم من مجموعهما ان يكون
قوله حقا وان يكون حكمه صدقا وان يكون قضاياه منزهة عن الجور والعبث والباطل ثم قال وهو الحكيم الخبير والمراد
من كونه حكيما ان يكون مصيبا فى افعاله ومن كونه خبيرا كونه عالما بحقايقها من غير اشتباه والتباس وههنا مسئلتان
المسئلة الاولى قد ذكرنا فى هذا الكتاب انه ليس المراد من قوله كن فيكون خطاب وامر لان ذلك الامر ان كان للمعدوم
فهو محال وان كان للموجود فهو امر بان يصير الموجود موجودا وهو محال بل المراد منه التنبيه على نفاذ قدرته ومشيته
فى تكوين الكائنات وايجاد الموجودات المسئلة الثانية قوله يوم ينفخ فى الصور لا شبهة ان المراد منه يوم الحشر ولا شبهة
عند اهل الاسلام ان الله تعالى خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملائكة وذلك القرن يسمى بالصور على ما ذكر الله تعالى هذا
المعنى فى مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا فى المراد بالصور عبارة عن النفخ فى صور الموتى وقال ابو عبيدة
الصور جمع صورة مثل سورة البناء وسوره قال الواحدى اخبرنى ابو الفضل العروضى عن الازهرى عن المنذرى
عن ابى الهيثم انه قال ادعى قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصوف جمع الصوفة والثوم جمع ثومة وروى ذلك عن ابى
عبيدة قال ابو الهيثم وهذا خطأ فاحش لانه تعالى قال وصوركم فاحسن صوركم وقال ونفخ فى الصور فمن قرأ ونفخ فى الصور
وقرأ فاحسن صوركم فقد افترى الكذب وبدل كتاب الله وكان ابو عبيدة صاحب اخبار وغريبة ولم يكن له معرفة بالنحو
قال الفراء كل جمع على لفظ الواحد الذكر سبق جمعه واحده فواحده بزيادة هاء فيه وذلك مثل الصوف والوبر والشعر
والقطن والعشب فكل اسم من هذه الاسماء اسم لجميع جنسه فاذا افردت واحدته زدت فيها هاء لان جميع هذا الباب
سبق واحدته ولو ان الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسرة وبسر كما قالوا غرفة وغرف
وزلفة وزلف واما الصور القرن فهو واحد ولا يجوز ان يقال واحدته صورة وانما يجمع صورة الانسان صورا
لان واحدته سبقت جمعه قال الازهرى وقد احسن ابو الهيثم فى هذا الكلام ولا يجوز عندى غير ما ذهب اليه
واقول مما يقوى هذا الوجه انه لو كانت المراد نفخ الروح فى تلك الصور لاضاف ذلك النفخ الى نفسه لان نفخ الارواح
فى الصور يضيفه الله تعالى الى نفسه كما قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحى وقال فنفخنا فيها من روحنا وقال ثم
انشأناه خلقا آخر واما نفخ الصور بمعنى النفخ فى القرن فانه تعالى ما اضافه الى نفسه كما قال فاذا نقر فى الناقور
وقال ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وهذا تمام القول

فى هذه الآية على قولين الاول ان المراد منه
ذلك القرن الذى ينفخ فيه وصفته مذكورة
فى سائر السور والقول الثانى ان الصور
جمع صورة والنفخ فى الصور صح

في هذا البحث قوله تعالى وإذ قال ابرهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة انى اريك وقومك فى ضلال مبين وفى الآية مسائل المسئلة الاولى
اعلم انه تعالى كثيرا ما يحتج على مشركى العرب باحوال ابراهيم عليه السلام وذلك لانه رجل يعترف بفضله جميع الطوائف والملل
فالمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له معترفون
بجلالة قدره فلاجرم ذكر الله حكاية حاله فى معرض الاحتجاج على المشركين واعلم ان هذا المنصب العظيم وهو اعتراف اكثر
اهل العالم بفضله وعلو مرتبته لم يتفق لاحد كما اتفق للخليل عليه السلام والسبب فيه انه حصل بين الرب وبين العبد
معاهدة كما قال اوفوا بعهدى اوف بعهدكم فابراهيم وفى بعهد العبودية والله تعالى شهد بذلك على سبيل الاجمال
تارة وعلى سبيل التفصيل اخرى اما الاجمال ففى آيتين احديهما قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن وهذا
شهادة من الله تعالى له بانه تمم عهد العبودية وثانيتهما قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين واما
التفصيل فهو انه عليه السلام ناظر فى اثبات التوحيد وابطال القول بالشركاء والانداد فى مقامات كثيرة فالمقام
الاول فى هذا الباب مناظرته مع ابيه حيث قال له يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا والمقام
الثانى مناظرته مع قومه وهو قوله فلما جن عليه الليل والمقام الثالث مناظرته مع ملك زمانه فقال
ربى الذى يحيى ويميت والمقام الرابع مناظرته مع الكفار بالفعل وهو قوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم
ثم ان القوم قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال انى
ارى فى المنام انى اذبحك فعند هذا ثبت ان ابراهيم عليه السلام كان من الفتيان لانه سلم قلبه للعرفان
ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم انه عليه السلام سأل ربه فقال
واجعل لى لسان صدق فى الآخرين فوجب فى كرم الله ان يجيب دعاءه ويحقق مطلوبه فى هذا السؤال فلاجرم
اجاب دعاءه وقبل نداءه وجعله مقبولا لجميع الفرق والطوائف الى قيام القيمة ولما كانت العرب معترفين
بفضله لاجرم جعل الله مناظرته مع قومه حجة على مشركى العرب المسئلة الثانية اعلم انه ليس فى العالم
احد يثبت لله شريكا يساويه فى الوجوب والقدرة والحكمة لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل
الخير والثانى سفيه يفعل الشر واما الاشتغال بعبادة غير الله فالذاهبون اليه كثير فمنهم عبدة الكواكب
وهم فريقان منهم من يقول انه تعالى خلق هذه الكواكب وفوض تدبير هذا العالم السفلى اليها فهذه الكواكب
هى المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب ثم ان هذه الكواكب تعبد الله وتطيعه
ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ويقولون هذه الافلاك والكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها
ويمتنع عليها العدم والفناء وهى المدبرة لاحوال هذا العالم الاسفل وهؤلاء هم الدهرية الخالصة
ومنهم من يعبد غير الله وهم النصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم ايضا عبدة الاصنام واعلم ان ههنا بحثا
لا بد منه وهو انه لا دين اقدم من دين عبدة الاصنام والدليل عليه ان اقدم الانبياء الذين وصل الينا تواريخهم
على سبيل التفصيل هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالرد على عبدة الاصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه انهم
قالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وذلك يدل على ان دين عبدة الاصنام
قد كان موجودا قبل نوح عليه السلام وقد بقى ذلك الدين الى هذا الزمان فان اكثر سكان اطراف الارض
مستمرون على هذا الدين والمذهب الذى هذا شانه يمتنع ان يكون معلوم البطلان فى بداهة العقل
لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت فى هذه الساعة ليس هو الذى خلقنى وخلق السموات والارض علم ضرورى
والعلم الضرورى يمتنع اطباق الخلق الكثير على انكاره فظهر انه ليس دين عبدة الاصنام كون الصنم خالقا
للسماء والارض بل لا بد وان يكون لهم فيه تاويل والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد تقدم هذا البحث فى
اول سورة البقرة ولا باس بان نعيده ههنا تكثيرا للفائدة فالتاويل الاول وهو الاقوى ان الناس راوا تغيرات
احوال هذا العالم الاسفل مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الراس
تحدث الفصول الاربعة وبسبب حدوث الفصول الاربعة تحدث الاحوال المختلفة فى هذا العالم
ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب واعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها
فى طوالع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلب على ظنون اكثر الخلق ان مبدا حدوث الحوادث
فى هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا فى تعظيمها ثم منهم
من اعتقد انها واجبة الوجود لذاتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الاكبر الا انهم قالوا
انها وان كانت مخلوقة للاله الاكبر الا انها هى المدبرة لاحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين اثبتوا الوسايط
بين الاله الاكبر وبين احوال هذا العالم وعلى كلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها
ثم انهم لما راوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار فى اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر
المنسوب اليه فاتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالاحجار المنسوبة اليها وهى الياقوت والالماس
واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم اقبلوا على عبادة الاصنام وغرضهم من عبادة الاصنام
عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها وعند هذا البحث يظهر ان المقصد الاصلى من عبادة الاصنام هو عبادة
الكواكب واما الانبياء صلوات الله على نبينا وعليهم اجمعين فلهم ههنا مقامان احدهما اقامة الدلائل
على ان هذه الكواكب لا تاثير لها البتة فى احوال هذا العالم كما قال تعالى الا له الخلق والامر بعد ان بين فى
الكواكب انها مسخرة وثانيهما انها بتقدير ان تفعل شيئا ويصدر عنها تاثيرات فى هذا العالم الا ان دلائل
الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الاصل اولى من الاشتغال بعبادة الفرع
والدليل على ان حاصل دين عبدة الاصنام ما ذكرناه انه تعالى لما حكى عن الخليل عليه السلام انه قال لابيه آزر
اتتخذ اصناما آلهة انى اريك وقومك فى ضلال مبين فافتى بهذا الكلام ان عبادة الاصنام جهل ثم لما اشتغل
بذكر الدليل اقام الدليل على ان الكوكب والقمر والشمس لا يصلح شىء منها للالهية وهذا يدل على ان دين عبدة

الاصنام

الاصنام حاصله راجع الى القول بالهية هذه الكواكب والا لصارت هذه الايات متباينة متنافرة واذا عرفت هذا ظهر انه
لا طريق الى ابطال القول بعبادة الاصنام الا بابطال كون الشمس والقمر وسائر الكواكب آلهة لهذا العالم مدبرة لها
الوجه الثانى فى شرح حقيقة مذهب عبدة الاوثان ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم فى بعض كتبه ان كثيرا من اهل
الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة الا انهم كانوا يعتقدون انه تعالى جسم وذو صورة كاحسن ما يكون
من الصور وللملائكة ايضا صور حسنة الا انهم كلهم محتجبون منا بالسموات فلاجرم اتخذوا صورا وتماثيل
انيقة المنظر حسنة الرواء والهيكل فيتخذون صورة فى غاية الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورا اخرى
دون الصورة الاولى ويجعلونها على صورة الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفى
من الله ومن الملائكة فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب فى عبادتها اعتقاد ان الله تعالى جسم وفى مكان الوجه
الثالث فى هذا الباب ان القوم يعتقدون ان الله فوض تدبير كل واحد من هذه الاقاليم الى ملك بعينه وفوض تدبير
كل قسم من اقسام العالم الى روح سماوى بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك آخر ومدبر
الغيوم والامطار ملك ومدبر الارزاق ملك ومدبر الحروب والمقاتلات ملك آخر فلما اعتقدوا ذلك
اتخذوا لكل واحد من اولئك الملائكة صنما مخصوصا وهيكلا مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك
الروح الفلكى من الآثار والتدبيرات وللقوم تأويلات اخر سوى هذه الثلاثة ذكرناها فى اول سورة البقرة
فلنكتف ههنا بهذا القدر من البيان المسئلة الثالثة ظاهر هذه الآية يدل على ان اسم والد ابراهيم عليه السلام
هو آزر ومنهم من قال اسمه تارخ قال الزجاج لا خلاف بين النسابين ان اسمه تارخ ومن الملاحدة من جعل هذا طعنا فى
القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب وللعلماء ههنا مقامان الاول ان اسم والد ابراهيم هو آزر فاما قول من قال
هو تارخ لاجماع النسابين على ان اسمه تارخ فنقول هذا ضعيف لان ذلك الاجماع انما حصل لان بعضهم يقلد بعضا
وبالآخرة يرجع ذلك الاجماع الى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب او غيرهما وربما تعلقوا بما يجدونه من اخبار
اليهود والنصارى ولا عبرة بذلك فى مقابلة صريح القرآن المقام الثانى سلمنا ان اسمه كان تارخ ثم لنا ههنا وجوه الاول
لعل والد ابراهيم كان مسمى بهذين الاسمين فيحتمل ان يقال ان اسمه الاصلى آزر وجعل تارخ لقبا له فاشتهر هذا اللقب
وخفى الاسم فالله تعالى ذكره بالاسم ويحتمل ان يكون بالعكس وهو ان تارخ كان اسما اصليا وآزر كان لقبا غالبا فذكره
الله تعالى بهذا اللقب الغالب الوجه الثانى ان يكون لفظ آزر صفة مخصوصة فى لغتهم فقيل ان آزر اسم ذم
فى لغتهم وهو المخطئ كانه قيل واذ قال ابراهيم لابيه المخطئ كانه عابه بزيغه وكفره وانحرافه عن الحق وقيل آزر
هو الشيخ الهرم بالخوارزمية وهى ايضا فارسية اصلية واعلم ان هذين الوجهين انما يجوز المصير اليهما عند
من يقول يجوز اشتمال القرآن على الفاظ قليلة من غير لغة العرب الوجه الثالث ان آزر كان اسم صنم يعبده
والد ابراهيم وانما سماه الله بذلك الاسم لوجهين الاول انه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ فى محبة احد فقد يجعل
اسم المحبوب اسما للمحب قال تعالى يوم ندعوا كل اناس بامامهم والثانى ان يكون المراد عابد آزر فحذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه الوجه الرابع ان والد ابراهيم عليه السلام كان تارخ وكان آزر عما له والعم قد يطلق
عليه لفظ الاب كما حكى الله عن اولاد يعقوب انهم قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق
ومعلوم ان اسمعيل كان عما ليعقوب وقد اطلقوا عليه لفظ الاب فكذا ههنا واعلم ان هذه التكلفات انما
يجب المصير اليها لو دل دليل باهر على ان والد ابراهيم ما كان اسمه آزر وهذا الدليل لم يوجد البتة فاى حاجة
تحملنا على هذه التأويلات والدليل القوى على صحة ان الامر على ما يدل عليه ظاهر هذه الآية ان اليهود والنصارى
والمشركين كانوا فى غاية الحرص على تكذيب الرسول عليه السلام واظهار بغضه ونقضه فلو كان هذا النسب كذبا لامتنع
فى العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوه علمنا ان هذا النسب صحيح المسئلة الرابعة قالت الشيعة ان احدا من
آباء الرسول صلى الله عليه وسلم واجداده ما كان كافرا وانكروا ان يقال ان والد ابراهيم كان كافرا وذكروا ان آزر كان
عم ابراهيم عليه السلام وما كان والدا له واحتجوا على قولهم بوجوه الحجة الاولى ان آباء الانبياء عليهم السلام ما كانوا كفارا
ويدل عليه وجوه منها قوله تعالى الذى يراك حين تقوم وتقلبك فى الساجدين قيل معناه انه كان ينقل روحه
من ساجد الى ساجد وبهذا التقدير فالآية دالة على ان جميع آباء محمد صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين وحينئذ يجب
القطع بان والد ابراهيم كان مسلما ان قيل قوله وتقلبك فى الساجدين يحتمل وجوها اخر احدها انه لما نسخ فرض
قيام الليل طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الليلة على بيوت اصحابه لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على
ما يظهر منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من اصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم فالمراد من قوله
وتقلبك فى الساجدين طوافه صلوات الله وسلامه عليه تلك الليلة على الساجدين وثانيها المراد انه عليه السلام كان
يصلى بالجماعة وتقلبه فى الساجدين معناه كونه فيما بينهم ومختلطا بهم حال القيام والركوع والسجود وثالثها
ان يكون المراد انه لا يخفى حالك على الله تعالى كلما قمت وتقلبت مع الساجدين فى الاشتغال باداء الدين ورابعها
المراد تقلب بصره فيمن يصلى خلفه والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اتموا الركوع والسجود فانى اراكم
من وراء ظهرى فهذه الوجوه الاربعة مما يحتملها ظاهر الآية فسقط ما ذكرتم والجواب لفظ الآية محتمل للكل
فليس حمل الآية على البعض اولى من حملها على الباقى فوجب ان نحملها على الكل وحينئذ يحصل المقصود ومما يدل ايضا على ان احدا
من آباء محمد صلى الله عليه وسلم ما كان من المشركين قوله صلى الله عليه وسلم لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين
الى ارحام الطاهرات وقال تعالى انما المشركون نجس وذلك يوجب ان يقال ان احدا من اجداده ما كان من المشركين
اذا ثبت هذا فنقول ثبت بما ذكرنا ان والد ابراهيم ما كان مشركا وثبت ان آزر كان مشركا فوجب القطع بان والد
ابراهيم كان انسانا آخر غير آزر الحجة الثانية على ان آزر ما كان والد ابراهيم عليه السلام ان هذه الآية دالة
على ان ابراهيم عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفاء ومشافهة الاب بالجفاء والغلظة لا تجوز وهذا يدل
على ان آزر ما كان والد ابراهيم انما قلنا ان ابراهيم عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفاء فى هذه الآية لوجهين

الاول انه قرئ واذ قال ابراهيم لابيه آزر بضم آزر وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الاب بالاسم الاصلي من اعظم انواع الجفاء الثاني انه قال لآزر اني اريك وقومك في ضلال مبين فهذا اعظم انواع الايذاء فثبت انه عليه السلام شافه آزر بالجفاء وانما قلنا ان مشافهة الاب بالجفاء لا تجوز لوجوه الاول قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وهذا عام في حق الاب الكافر والمسلم وقال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا ايضا عام في حق الاب الكافر والمسلم الثاني انه تعالى لما بعث موسى الى فرعون امره بالرفق معه فقال فقولا له قولا لينا والسبب فيه ان يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون فههنا الوالد اولى بالرفق الثالث الدعوة مع الرفق اكثر تأثيرا في القلب اما التغليظ فانه يوجب التنفير والبعد عن القبول ولهذا قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم وجادلهم بالتي هي احسن فكيف يليق بابراهيم مثل هذه الخشونة مع ابيه في الدعوة الرابع انه تعالى حكى عن ابراهيم الحلم فقال ان ابراهيم لحليم اواه منيب فكيف يليق بالنبي الحليم مثل هذا الجفاء مع الاب فثبت بهذه الوجوه ان آزر ما كان والد ابراهيم بل كان عمه واما والده فهو تارخ والعم قد يسمى بالاب على ما ذكرنا ان اولاد يعقوب سموا اسمعيل بكونه ابا ليعقوب مع انه كان عما له وقال عليه السلام ردوا على ابي العباس يعني العم وايضا يحتمل ان آزر كان والد ام ابراهيم وهذا قد يقال له الاب والدليل عليه قوله تعالى ومن ذريته داود وسليمن الى قوله وعيسى فجعل عيسى من ذرية ابراهيم مع ان ابراهيم كان جدا لعيسى من قبل الام واما اصحابنا فقد زعموا ان والد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كافرا وذكروا ان نص الكتاب في هذه الاية يدل على ان آزر كان كافرا وكان والد ابراهيم عليه السلام وايضا قوله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه وذلك يدل على قولنا واما قوله تعالى وتقلبك في الساجدين قلنا قد بينا ان هذه الاية تحتمل سائر الوجوه قوله تحمل الاية على الكل قلنا هذا محال لان حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز وايضا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز واما قوله عليه السلام لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات فذلك محمول على انه ما وقع في نسبه ما كان سفاحا واما قوله التغليظ مع الاب لا يليق بابراهيم عليه السلام قلنا لعله اصر على كفره فلاجل الاصرار استحق ذلك التغليظ المسئلة الخامسة قرئ آزر بالنصب وهو عطف بيان لقوله لابيه وبالضم على النداء وسئلني واحد فقال قرئ آزر بهاتين القراءتين واما قوله اذ قال موسى لاخيه هرون قرئ هرون بالنصب وما قرئ البتة بالضم فما الفرق فقلت القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف بالمنادى وذلك لائق بقصة ابراهيم لانه كان مصرا على كفره فحسن ان يخاطب بالغلظة زجرا له عن ذلك القبيح واما قصة موسى عليه السلام فقد كان موسى مستخلف هرون على قومه فما كان الاستخفاف لائقا بذلك الموضع فلاجرم ما كانت القراءة بالضم جائزة المسئلة السادسة اختلف الناس في تفسير لفظ الاله والاصح انه المعبود وهذه الاية تدل على هذا القول لانهم ما اثبتوا للاصنام الا كونها معبودة ولاجل هذا القدر قال ابراهيم لابيه اتتخذ اصناما الهة وهذا يدل على ان تفسير لفظ الاله هو المعبود المسئلة السابعة اشتمل كلام ابراهيم في هذه الاية على ذكر الحجج العقلية على فساد قول عبدة الاصنام من وجهين الاول ان قوله اتتخذ اصناما الهة يدل على انهم كانوا يقولون بكثرة الالهة الا ان القول بكثرة الالهة باطل بالدليل العقلي الذي فهم من قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والثاني ان هذه الاصنام لو حصلت لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيا فلما لم يكن الواحد كافيا دل ذلك على انها وان كثرت فلا نفع فيها البتة المسئلة الثامنة احتج بعضهم بهذه الاية على ان وجوب معرفة الله ووجوب الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع قال لان ابراهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال ولولا الوجوب العقلي لما حكم عليهم بالضلال لان ذلك المذهب كان متقدما على دعوة ابراهيم وللقائل ان يقول انه كان ضلالا بحكم شرع الانبياء الذين كانوا متقدمين على ابراهيم قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين وفيه مسائل المسئلة الاولى الكاف في كذلك للتشبيه وذلك اشارة الى غائب جرى ذكره والمذكور ههنا فيما قبل هو انه عليه السلام استقبح عبادة الاصنام وهو قوله اني اريك وقومك في ضلال مبين فالمعنى ومثل ما اريناه من قبح عبادة الاصنام نريه ملكوت السموات والارض وههنا دقيقة عقلية وهي ان نور جلال الله لائح غير منقطع ولا زائل البتة والارواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الانوار الا لاجل حجاب وذلك الحجاب ليس الا الاشتغال بغير الله واذا كان الامر كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل هذا التجلي فقول ابراهيم اتتخذ اصناما الهة اشارة الى تقبيح الاشتغال بغير الله لان كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله فلما زال ذلك الحجاب لاجرم تجلى له ملكوت الله بالتمام فقوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض معناه وبقدر زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلي جلال الله فكان قوله وكذلك منشأ لهذه الفائدة الشريفة الروحانية المسئلة الثانية لقائل ان يقول هذه الاراءة قد حصلت فيما تقدم من الزمان فكان الاولى ان يقال وكذلك ارينا ابراهيم ملكوت السموات والارض فلم عدل عن هذه اللفظة الى قوله وكذلك نري قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان يكون تقدير الاية وكذلك كنا نري ابراهيم فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضي والمعنى انه تعالى لما حكى عنه انه شافه اباه بالكلام الخشن تعصبا للدين الحق فكانه قيل وكيف بلغ ابراهيم هذا المبلغ العظيم في قوة الدين فاجيب بانا كنا نريه ملكوت السموات والارض في وقت طفوليته لاجل ان يصير من الموقنين زمان بلوغه الوجه الثاني في الجواب وهو اعلى واشرف مما تقدم وهو انا نقول انه ليس المقصود من اراءة الله ابراهيم ملكوت السموات والارض هو مجرد ان يرى ابراهيم هذا الملكوت بل المقصود ان يراها فيتوصل برؤيتها الى معرفة جلال الله وقدسه وعلوه وعظمته ومعلوم ان مخلوقات الله تعالى وان كانت متناهية في الذوات وفي الصفات الا ان جهات دلالتها على الذات والصفات غير متناهية وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر رضي الله عنه قال سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري قال سمعت امام الحرمين يقول معلومات الله غير متناهية ومعلوماته في كل واحد من كل المعلومات ايضا غير متناهية وذلك لان الجوهر الفرد يمكن وقوعه في احياز لا نهاية لها على البدل ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل وكل تلك الاحوال التقديرية

معلوم لله تعالى وكل تلك الاحوال التقديرية دالة على حكمة الله وقدرته ايضا واذا كان الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى كذلك فكيف القول في كل ملكوت الله فثبت ان دلالة ملك الله وملكوته على نعت جلال الله وعظمته وعزته غير متناهية وحصول العلوم التي لا نهاية لها دفعة واحدة في عقول الخلق محال فاذا لا طريق الى تحصيل تلك المعارف الا بان تحصل بعضها عقيب البعض لا الى نهاية ولا الى آخر في المستقبل فلهذا السبب والله اعلم لم يقل وكذلك اريناه بل قال نريه وهذا هو المراد من قول المحققين السفر الى الله له نهاية واما السفر في الله فلا نهاية له المسئلة الثالثة الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كالرغبوت من الرغبة والرهبوت من الرهبة واعلم ان في تفسير هذه الاراءة قولين الاول انه تعالى اراه الملكوت بالعين قالوا ان الله تعالى شق له السموات حتى رأى العرش والكرسي والى حيث تنتهي اليه فوقية العالم الجسماني وشق له الارض الى حيث ينتهي الى السطح الاخير من العالم الجسماني فرأى ما في السموات من العجائب والبدائع ورأى ما في باطن الارض من البدائع والعجائب وعن ابن عباس انه لما اسري بابراهيم عليه السلام الى السماء اري ما في السموات وما في الارض فابصر عبدا على فاحشة فدعا عليه وعلى آخر بالهلاك فقال تعالى له كف عن عبادي فهم بين خلال اما ان اجعل منهم ذرية طيبة او يتوبون فاغفر لهم او النار من ورائهم وطعن القاضي في هذه الرواية من وجوه الاول ان اهل السموات هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله فلا يليق ان يقال انه لما رفع الى السماء ابصر عبدا على فاحشة الثاني ان الانبياء لا يدعون بهلاك المذنب الا عن امر الله تعالى واذا اذن الله فيه لم يجز ان يمنعه من اجابة دعائه الثالث ان ذلك الدعاء اما ان يكون صوابا او خطأ فان كان صوابا فلم رده في المرة الثانية وان كان خطأ فلم قبله في المرة الاولى ثم قال والاخبار الآحاد اذا وردت على خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيها والقول الثاني ان هذه الاراءة كانت بعين البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر والحس الظاهر واحتج القائلون بهذا القول بوجوه الحجة الاولى ان ملكوت السماء عبارة عن ملك السماء والملك عبارة عن القدرة وقدرة الله لا ترى بالبصر وانما تعرف بالعقل وهذا كلام قاطع الا ان يقال المراد بملكوت السموات والارض نفس السموات والارض الا ان على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت فلا يحصل منه فائدة الحجة الثانية انه تعالى ذكر هذه الاراءة في اول الاية على سبيل الاجمال وهو قوله وكذلك نري ابراهيم ثم فسرها بعد ذلك بقوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا فجرى ذكر هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الاراءة فوجب ان يقال ان تلك الاراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال الحجة الثالثة انه تعالى قال في آخر الاية وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه والرؤية بالعين لا تصير حجة على قومه لانهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون ابراهيم فيها وما كان يجوز لهم تصديق ابراهيم في تلك الدعوى الا بدليل منفصل ومعجزة قاهرة وانما كانت الحجة التي اوردها ابراهيم على قومه هي استدلاله بالنجوم من الطريق الذي نطق به القران فان تلك الادلة كانت ظاهرة لهم كما انها كانت ظاهرة لابراهيم الحجة الرابعة ان اراءة جميع العالم تفيد العلم الضروري بان للعالم الها قادرا على كل الممكنات ومثل هذه الحالة لا يحصل للانسان بسببها استحقاق المدح والذم الا ترى ان الكفار في الآخرة يعرفون الله بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب واما الاستدلال بصفات المخلوقات على وجود الصانع وقدرته وحكمته فذلك هو الذي يفيد المدح والتعظيم الحجة الخامسة انه تعالى كما قال في حق ابراهيم وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض فكذلك قال في حق هذه الامة سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم فلما كانت هذه الاراءة بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر فكذلك في حق ابراهيم عليه السلام لا يبعد ان يكون الامر كذلك الحجة السادسة انه عليه السلام لما تم الاستدلال بالنجوم والشمس والقمر قال بعد ذلك اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فحكم على السموات والارض بكونهما مخلوقين لاجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس وذلك الدليل لو لم يكن عاما في كل السموات والارضين لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وانه خطأ فثبت ان ذلك الدليل كان عاما وكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لاراءة الملكوت فوجب ان يكون المراد من اراءة الملكوت تعريف كيفية دلالتها بحسب تغيرها وامكانها وحدوثها على وجود الاله العالم القادر الحكيم فيكون هذه الاراءة بالقلب لا بالعين الحجة السابعة ان اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل اذا كان مسبوقا بالشك وقوله تعالى وليكون من الموقنين كالغرض من تلك الاراءة فيصير تقدير الاية نري ابراهيم ملكوت السموات والارض لاجل ان يصير من الموقنين فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل وجب ان تكون تلك الاراءة عبارة عن الاستدلال الحجة الثامنة ان جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهو انها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج الى الصانع واذا عرف الانسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصانع وكانه بمعرفة هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع باذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة البتة ثم انها غير شاغلة عن الله تعالى بل هي شاغلة للقلب والروح بالله تعالى اما رؤية العين فالانسان لا يمكنه ان يرى بالعين اشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال الا ترى ان من نظر الى صفحة مكتوبة فانه لا يرى من تلك الصفحة رؤية كاملة تامة الا حرفا واحدا فان حدق نظره الى حرف آخر وشغل بصره به صار محروما عن ادراك الحرف الاول وعن ابصاره فثبت ان رؤية الاشياء الكثيرة دفعة واحدة غير ممكنة وبتقدير ان تكون ممكنة فهي مختصة بالظاهر وبتقدير بقائها فهي انها شاغلة عن الله تعالى الا ترى انه مدح سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم في ترك هذه الرؤية فقال ما زاغ البصر وما طغى فثبت بجملة هذه الدلائل ان تلك الاراءة كانت اراءة بحسب بصيرة العقل لا بحسب البصر الظاهري فان قيل رؤية القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين فاي فضيلة تحصل لابراهيم بسببها قلنا جميع الموحدين وان كانوا يعرفون اصل هذا الدليل الا ان الاطلاع على آثار حكمة الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها واحوالها مما لا يحصل الا للاكابر من الانبياء عليهم السلام ولهذا المعنى كان رسولنا وسيدنا صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه ارنا الاشياء كما هي فزال هذا الاشكال المسئلة الرابعة اختلفوا في الواو في قوله وليكون من الموقنين وذكروا فيها وجوها الاول

الواو زائدة والتقدير نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين الثاني التقدير نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض ليستدل بها وليكون من الموقنين والثالث ان يكون هذا كلاما مستأنفا لبيان علة الاراءة والتقدير وليكون من الموقنين نريه ملكوت السموات والارض الرابع ان الاراءة قد تحصل وتصير سببا لمزيد الضلال كما في حق فرعون كما قال تعالى ولقد اريناه آياتنا كلها فكذب وابى وقد يصير سببا لمزيد الهداية واليقين فلما احتمل الاراءة هذين الاحتمالين قال تعالى في حق ابراهيم انا اريناه هذه الآيات ليراها ولاجل ان يكون من الموقنين لا من الجاحدين المسئلة الخامسة اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله تعالى بكونه يقينا لانه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل واعلم ان الانسان في اول ما يستدل فانه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فاذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سببا لحصول اليقين وذلك بوجوه الاول انه يحصل لكل واحد من الدلائل نوع تأثير وقوة فلا يزال القوة تتزايد حتى تنتهي الى الجزم الثاني ان كثرة الافعال سبب لحصول الملكة فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جار مجرى تكرار الدرس الواحد كما ان كثرة التكرار تفيد الحفظ المتأكد الذي لا يزول عن القلب فكذا ههنا الثالث ان القلب عند الاستدلال كان مظلما جدا فاذا حصل فيه الاعتقاد المستفاد من الدليل الاول امتزج نور ذلك الاستدلال بظلمة سائر الصفات الحاصلة في القلب فحصل فيه حالة شبيهة بالحالة الممتزجة من النور والظلمة فاذا حصل الاستدلال الثاني امتزج نوره بالحال الاول فيصير الاشراق واللمعان اتم كما ان الشمس اذا قربت من المشرق ظهر نورها في اول الامر وهو الصبح فكذلك الاستدلال الاول يكون كالصبح ثم كما ان نور الصبح لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الرأس فاذا وصلت الى سمت الرأس حصل النور التام فكذلك العبد كلما كان تدبره في مراتب مخلوقات الله اكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد اجلى الا ان الفرق بين شمس العلم وبين شمس العالم الجسماني ان شمس العالم لها في الارتقاء والتصاعد حد معين لا يمكن ان يزاد عليه في الصعود واما شمس المعرفة والتوحيد والعقل فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها فقوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض اشارة الى مراتب الدلائل والبينات وقوله وليكون من الموقنين اشارة الى درجات انوار التجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد

قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين • فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين • فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون • اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين •

في الآية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف فلما جن عليه الليل عطف على قوله واذ قال ابراهيم لابيه وقوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه المسئلة الثانية قال الواحدي يقال جن عليه الليل واجنه الليل ويقال لكل ما قد ستر قد جن واجن ويقال ايضا جنه الليل ولكن الاختيار جن عليه الليل واجنه الليل هذا قول جميع اهل اللغة ومعنى جن ستر ومنه الجنة والجن والجنون والجان والجنين والمجن وهو المقبور وكل هذا يعود اصله الى الستر والاستتار وقال بعض النحويين جن عليه الليل اي اظلم عليه ولهذا دخلت على عليه كما يقال في اظلم فاما جنه فستره من غير تضمين معنى اظلم المسئلة الثالثة اعلم ان اكثر المفسرين ذكروا ان ملك ذلك الزمان رأى رؤيا فعبرها المعبرون بان يولد غلام ينازعه في ملكه فامر ذلك الملك بذبح كل غلام يولد فحبلت ام ابراهيم به وما اظهرت حبلها للناس فلما جاءها الطلق ذهبت الى كهف في جبل ووضعت ابراهيم وسدت الباب بحجر فجاء جبريل عليه السلام ووضع اصبعه في فمه فمصه فخرج منه رزقه وكان يتعهده جبريل عليه السلام وكانت الام تأتيه احيانا وترضعه وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف ان له ربا فسأل الام وقال لها من ربي فقالت انا وقال من ربك قالت ابوك فقال للاب ومن ربك فقال ملك البلد فعرف ابراهيم جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليرى شيئا يستدل به على وجود الرب سبحانه فرأى النجم الذي كان اضوأ نجم في السماء فقال هذا ربي الى آخر القصة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف عليه ومنهم من قال ان هذا كان قبل البلوغ واتفق اكثر المحققين على فساد القول الاول واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى ان القول بربوبية النجم كفر بالاتفاق والكفر غير جائز على الانبياء بالاجماع على ما بينا الحجة الثانية ان ابراهيم عليه السلام كان قد عرف قبل هذه الواقعة ربه بالدليل ويدل على صحة ما قلنا انه تعالى حكى عنه انه قال قبل هذه الواقعة لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين الحجة الثالثة انه تعالى حكى عنه انه دعى اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالرفق حيث قال يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وحكى في هذا الموضع انه دعى اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالكلام الفاحش واللفظ الموحش ومن المعلوم ان من دعى غيره الى الله فانه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظة ولا يخوض في التعنيف والتغليظ الا بعد المدة المديدة واليأس التام فدل هذا على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان دعى اباه الى التوحيد مرارا واطوارا ولا شك انه انما اشتغل بدعوة ابيه بعد ان فرغ عن مهم نفسه فثبت ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان عرف الله تعالى بمدة الحجة الرابعة ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان اراه الله ملكوت السموات والارض حتى رأى ما فوق العرش والكرسي وما تحتهما الى ما تحت الثرى ومن كان منصبه في الدين كذلك وعلمه بالله كذلك كيف يليق به ان يعتقد الهية الكوكب الحجة الخامسة ان دلائل الحدوث في الافلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها واكثر ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق باقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم ان يقول بربوبية الكوكب فضلا عن اعقل العقلاء واعلم العلماء الحجة السادسة انه قال في صفة ابراهيم اذ جاء ربه بقلب سليم واقل مراتب القلب السليم ان يكون سليما عن الكفر وقال ايضا اذ جاء ربه بقلب منيب وايضا مدحه فقال ولقد آتينا ابراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين اي آتيناه رشده من قبل اي من اول زمان الفكرة وقوله وكنا به عالمين اي بطهارته وكماله ونظيره قوله تعالى

الله اعلم حيث يجعل رسالته الحجة السابعة قوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين فيكون تسبيب تلك الاراءة من الموقنين ثم قال فلما جن عليه الليل والفاء تقتضي التعقيب فدلت الفاء على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان صار ابراهيم عليه السلام من الموقنين العارفين بربه الحجة الثامنة ان هذه الواقعة انما حصلت بسبب مناظرة ابراهيم عليه السلام مع قومه والدليل عليه انه تعالى لما ذكر هذه القصة قال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ولم يقل على نفسه فعلم ان هذه المباحث انما جرت مع قومه لاجل ان يرشدهم الى الايمان والتوحيد لا لاجل ان ابراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه الحجة التاسعة ان القوم يقولون ان ابراهيم انما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار وهذا باطل لانه لو كان الامر كذلك فكيف يقول يا قوم اني بريء مما تشركون مع انه ما كان في الغار لا قوم ولا صنم الحجة العاشرة قال تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان وكيف يحاجونه وهم بعد ما داموا وهو ما رآهم وهذا يدل على انه عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس بعد ان خالط قومه وراهم يعبدون الاصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله لا احب الآفلين ردا عليهم وتنبيها لهم على فساد قولهم الحجة الحادية عشرة انه تعالى حكى عنه انه قال للقوم وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله وهذا يدل على ان القوم كانوا خوفوه بالاصنام كما حكى عن قوم هود عليه السلام انهم قالوا له ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالغار الحجة الثانية عشرة ان تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار ولا شك ان الشمس كانت طالعة في اليوم المتقدم ثم غربت فكان ينبغي ان يستدل بغروبها على انها لا تصلح للالهية واذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للالهية بطل ذلك ايضا في القمر والكوكب بالطريق الاولى هذا اذا قلنا ان هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة لنفس ابراهيم اما اذا قلنا المقصود منها الزام القوم والحامهم فهذا السؤال غير وارد لانه يمكن ان يقال انه انما اتفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم ثم امتدت المناظرة الى ان طلع القمر وطلعت الشمس بعد ذلك وعلى هذا التقدير فالسؤال غير وارد فثبت بهذه الدلائل الظاهرة انه لا يجوز ان يقال ان ابراهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم هذا ربي واذا بطل هذا بقي ههنا احتمالان الاول ان يقال هذا كلام ابراهيم بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية الكواكب بل الغرض منه احد امور ستة الاول ان يقال ان ابراهيم عليه السلام لم يقل هذا ربي على سبيل الاخبار بل الغرض منه انه كان يناظر عبدة الكواكب وكان مذهبهم ان الكواكب ربهم والهتهم فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك القول الذي قالوه بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع اليه فيبطله ومثاله ان الواحد منا اذا ناظر من يقول بقدم الجسم فيقول الجسم قديم فان كان كذلك فلاي شيء نراه ونشاهده مركبا ومتغيرا فهو انما قال الجسم قديم اعادة لكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه فكذا ههنا قال هذا ربي والمقصود منه حكاية قول الخصم ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله لا احب الآفلين وهذا الوجه هو المعتمد في الجواب والدليل عليه انه تعالى مدحه في آخر هذه الآية على هذه المناظرة بقوله وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه الوجه الثاني في التأويل ان يقول قوله هذا ربي معناه هذا ربي في زعمكم واعتقادكم ونظيره ان يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء ان الهه جسم محدود اي في زعمه واعتقاده قال تعالى وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا وقال تعالى ويوم يناديهم فيقول اين شركائي وكان صلوات الله عليه يقول يا اله الآلهة والمراد انه تعالى اله الآلهة في زعمهم وقال ذق انك انت العزيز الكريم اي عند نفسك الوجه الثالث في الجواب ان المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار الا انه اسقط حرف الاستفهام عنه استغناء عن حرف الاستفهام لدلالة الكلام عليه الوجه الرابع ان يكون القول مضمرا فيه والتقدير يقولون هذا ربي واضمار القول كثير كقوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا اي يقولان ربنا وقوله ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي يقولون ما نعبدهم فكذا ههنا التقدير ان ابراهيم عليه السلام قال لقومه يقولون هذا ربي اي هذا هو الذي يدبرني ويربيني الوجه الخامس ان يكون ابراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال لذليل ساد قوما هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء الوجه السادس انه عليه السلام اراد ان يبطل قولهم بربوبية الكواكب الا انه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لاسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل انه لو صرح بالدعوة الى الله تعالى لم يقبلوه ولم يلتفتوا اليه فمال الى طريق به يستدرجهم الى استماع الحجة وذلك بان ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب مع ان قلبه عليه السلام كان مطمئنا بالايمان ومقصوده من ذلك ان يتمكن من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وان يقبلوا قوله وتمام التقرير انه لما لم يجد الى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان عليه السلام مأمورا بالدعوة اليه تعالى كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم ان عند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبان يجوز اظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك اولى وايضا المكره على ترك الصلوة لو صلى حتى قتل استحق الاجر العظيم ثم اذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم انه لو اشتغل بالصلوة انهزم عسكر الاسلام فههنا يجب عليه ترك الصلوة والاشتغال بالقتال حتى لو صلى وترك القتال اثم ولو ترك الصلوة وقاتل استحق الثواب بل نقول ان من كان في الصلوة فرأى طفلا او اعمى اشرف على غرق او حرق وجب عليه قطع الصلوة لانقاذ ذلك الطفل او الاعمى عن ذلك البلاء فكذا ههنا ان ابراهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى اذا اورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل اتم وانتفاعهم باستماعه اكمل ومما يقوي هذا الوجه انه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم فتولوا عنه مدبرين وذلك لانهم كانوا يستدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلة فوافقهم ابراهيم عليه السلام على هذا الطريق في الظاهر مع انه كان بريئا عنه في الباطن ومقصوده ان يتوسل بهذا الطريق الى كسر الاصنام فاذا جازت الموافقة في الظاهر ههنا مع انه كان بريئا عنه في الباطن فلم لا يجوز ان يكون في مسئلتنا كذلك وايضا المتكلمون قالوا انه لا يقبح من الله تعالى اظهار خوارق العادات على يد من يدعي الالهية لان صورة هذا المدعي وشكله يدل على كذبه فلا يحصل فيه التلبيس بسبب ظهور تلك الخوارق على يده ولكن لا يجوز اظهارها على يد من يدعي النبوة لانه موجب التلبيس فكذا ههنا وقوله هذا ربي لا يوجب الضلالة لان دلائل بطلانه

جلية وفي اظهار هذه الكلمة منفعة عظيمة وهي استدراجهم لقبول الدليل فكان جائزا الوجه السابع في الجواب ان القوم لما دعوه الى عبادة النجوم كانوا في تلك المناظرة اذا طلع النجم الدري فقال ابراهيم هذا ربي اى هذا هو الرب الذي تدعونني اليه ثم سكت زمانا حتى افل ثم قال لا احب الآفلين فهذا تمام تقرير هذه الاجوبة على الاحتمال الاول وهو انه عليه السلام ذكر هذا الكلام بعد البلوغ اما الاحتمال الثاني وهو انه ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه فتقريره ان يقال كان قد خص ابراهيم بالعقل الكامل والقريحة الصافية فخطر بباله قبل بلوغه اثبات الصانع تعالى فتفكر فرأى النجم فقال هذا ربي فلما شاهد حركته قال لا احب الآفلين ثم انه تعالى اكمل بلوغه في اثناء هذا البحث فقال في الحال اني بريء مما تشركون فهذا الاحتمال لا بأس به وان كان الاحتمال الاول اولى بالقبول لما ذكرنا من الدلائل الكثيرة على ان هذه المناظرة انما جرت لابراهيم عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم الى التوحيد المسئلة الرابعة قرأ ابو عمرو وورش عن نافع راى بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بكسرهما واذا كان بعد الالف كاف او هاء نحو رآك ورآه وراها فيكسرها حمزة والكسائي ويفتحها ابن عامر وروى يحيى عن ابي بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائي فاذا لقيته الف وصل نحو راى الشمس والقمر فان حمزة ويحيى عن ابي بكر ونصير عن الكسائي يكسرون الراء ويفتحون الهمزة والباقون يقرؤن جميع ذلك بفتح الراء والهمزة واتفقوا في راوك وراه انه بالفتح قال الواحدي اما من فتح الراء والهمزة فعلته واضحة وهو ترك الالف على الاصل نحو رعى ورمى واما من فتح الراء وكسر الهمزة فانه امال الهمزة نحو الكسرة لتميل الالف التي في رأى نحو الياء وترك الراء مفتوحة على الاصل واما من كسرهما جميعا فلاجل ان تصير حركة الراء مشابهة لحركة الهمزة والواحدي اطال في هذا الباب في كتاب البسيط فليرجع اليه المسئلة الخامسة القصة التي ذكرناها ان ابراهيم عليه السلام ولد في الغار وتركته امه وكان جبريل يربيه وكل ذلك محتمل في الحكمة وقال القاضي كل ما يجري مجرى المعجزات فانه لا يجوز لان تقديم المعجزة على وقت الدعوى غير جائز عندهم وهذا هو المسمى بالارهاص الا اذا حضر في ذلك الزمان رسول من الله تعالى فيجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي واما عند اصحابنا فالارهاص جائز فزالت الشبهة المسئلة السادسة ان ابراهيم عليه السلام استدل بافول الكواكب على انه لا يجوز ان يكون ربا له وخالقا له ويجب علينا ان نبحث عن امرين احدهما ان الافول ما هو والثاني ان الافول كيف يدل على عدم ربوبية الكواكب فنقول الافول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره اذا عرفت هذا فلسائل ان يسأل فيقول الافول انما يدل على الحدوث من حيث انه حركة وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع ايضا دليلا على الحدوث فلم ترك ابراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول في اثبات هذا المطلوب على الافول والجواب لا شك ان الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث الا ان الدليل الذي يحتج به الانبياء في معرض دعوة الخلق كلهم الى الله تعالى لا بد وان يكون ظاهرا جليا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل والغافل ودلالة الحركة على الحدوث وان كانت يقينية الا انها دقيقة لا يعرفها الا الفاضل من الخلق اما دلالة الافول فانها دلالة ظاهرة يعرفها كل احد فان الآفل يزول سلطانه وقت الافول فكانت دلالة الافول على هذا المقصود اتم وايضا قال بعض المحققين الهوى في حظيرة الامكان افول واحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج والمحتاج لا يكون مقطعا للحاجات فلا بد من الانتهاء الى ما يكون منزها عن الامكان حتى ينقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال وان الى ربك المنتهى واما الاوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة فكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج الى القديم القادر فلا يكون الآفل الها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الآفل واما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون ان كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره وينقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن كان كذلك فانه لا يصلح للالهية فهذه الكلمة الواحدة اعني قوله لا احب الآفلين كلمة مشتملة على نصيب المقربين واصحاب اليمين واصحاب الشمال فكانت اكمل الدلائل وافضل البراهين وفيه دقيقة اخرى وهو انه عليه السلام انما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهب اهل النجوم ان الكوكب اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا الى وسط السماء كان قويا عظيم التاثير اما اذا كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على ان الاله هو الذي لا يتغير قدرته الى العجز وكماله الى النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة وناقص التاثير عاجزا عن التدبير وذلك يدل على القدح في الهيته فظهر ان على قول المنجمين للافول مزيد خاصية في كونه موجبا للقدح في الهيته اما المقام الثاني وهو بيان ان كون الكوكب آفلا يمنع من ربوبيته فلقائل ايضا ان يقول اقصى ما في هذا الباب ان يكون افوله دالا على حدوثه الا ان حدوثه لا يمنع من كونه ربا لابراهيم ومعبودا له الا ترى ان المنجمين واصحاب الوسائط يقولون ان الاله الاكبر خلق الكواكب وابدعها واحدثها ثم ان هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان في هذا العالم الاسفل فثبت ان افول الكواكب وان دل على حدوثها الا انه لا يمنع من كونها اربابا للانسان والهة لهذا العالم والجواب هنا مقامان المقام الاول ان يكون المراد من الرب والاله هو الموجود الذي عنده ينقطع الحاجات ومتى ثبت بافول الكواكب حدوثها وثبت في بداية العقول ان كل ما كان محدثا كان في وجوده محتاجا الى الغير وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها الى غيرها ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها اربابا والهة بمعنى انه ينقطع الحاجات عند وجودها فثبت ان كونها آفلة يوجب القدح في كونها اربابا والهة بهذا التفسير المقام الثاني ان يكون المراد من الرب والاله من يكون خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنقول افول الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والايجاد وعلى انه لا يجوز عبادتها وبيانه من وجوه الاول انها لما كانت محدثة وحدوثها يدل على افتقارها الى فاعل قديم قادر ويجب ان يكون قادرية ذلك القادر ذاتية والا لافتقر حدوث قادريته الى قادر آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قادريته ذاتية واذا ثبت هذا فنقول الشيء الذي هو مقدور له انما صح كونه مقدورا باعتبار امكانه والامكان واحد في كل الممكنات فثبت ان ما لاجله صار بعض الممكنات مفتقرا الى الله تعالى فهو حاصل في كل الممكنات فوجب في كل الممكنات ان يكون مقدورا لله تعالى واذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء من الممكنات بغيره على ما بيناه بصحة هذه المقدمات بالدلائل اليقينية فاذا اطلع على هذه الاصول وعلم حاصل انه ثبت بالدليل ان الكواكب آفلة يدل على كونها محدثة وان كان لا يثبت هذا المعنى الا بواسطة مقدمات كثيرة ودلائل القران انما تذكر فيها اصول المقدمات فاما التفريع والتفصيل فذلك انما يليق بعلماء الجدل فلما ذكر هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لاجرم كفى بذكرهما في بيان ان الكواكب لا قدرة لها على الايجاد والابداع فلهذا السبب استدل ابراهيم عليه السلام بافولها على امتناع كونها اربابا والهة لحوادث هذا العالم الثاني ان افول الكواكب يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها في وجودها الى القادر المختار فيكون ذلك الفاعل هو الخالق لهذه الافلاك والكواكب ومن كان قادرا على خلق الافلاك والكواكب من دون واسطة شيء كان بان يكون قادرا على خلق الانسان اولى لان القادر على خلق الشيء الاعظم لا بد وان يكون قادرا على خلق الشيء الاضعف واليه الاشارة بقوله لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وبقوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فثبت بهذا الطريق ان الاله الاكبر يجب ان يكون قادرا على خلق البشر وعلى تدبير العالم الاسفل من غير واسطة الاجرام الفلكية واذا كان الامر كذلك كان الاشتغال بعبادة الاله الاكبر اولى من الاشتغال بعبادة الشمس والقمر والكواكب الوجه الثالث انه لو جوزنا كون بعض الكواكب موجدا وخالقا لم يبق الا الاحتمال في معرفة خالقه لانه لا يعرف الانسان ان خالقه هذا الكوكب ام ذلك الآخر ام مجموع الكواكب فيبقى شاكا في معرفة خالقه اما اذا عرف انه لا خالق للكل ولا مدبر للكل الا الواحد فهناك يصح الكل فيمكننا معرفة الخالق والموجد ويمكننا الاشتغال بعبوديته وشكره فثبت بهذه الوجوه ان افول الكواكب كما يدل على امتناع كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها آلهة لهذا العالم واربابا للحيوان والانسان فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل فان قيل الاشكال ان تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل فكان افول الكوكب والقمر والشمس حاصلا في الليل السابق والنهار السابق وبهذا التقدير لا يبقى للافول الحاصل في تلك الليلة مزيد فائدة والجواب انا بينا انه عليه الصلاة والسلام انما اورد هذا الدليل على الاقوام الذين كان يدعوهم من عبادة النجوم الى التوحيد فلا يبعد ان يقال انه عليه السلام كان جالسا مع اولئك الاقوام ليلة من الليالي وزجرهم عن عبادة الكواكب فبينا هو في تقرير ذلك الكلام اذ وقع بصره على كوكب مضيء فلما افل قال عليه السلام لو كان هذا الكوكب الها لما انتقل من الصعود الى الافول ومن القوة الى الضعف ثم في اثناء ذلك الكلام طلع القمر وافل فاعاد عليهم ذلك الكلام وكذا القول في الشمس فهذا جملة ما يحضرنا في تقرير دليل ابراهيم عليه السلام المسئلة السابعة تفلسف الغزالي رحمه الله تعالى في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التي لكل كوكب والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك والشمس على العقل المجرد الذي لكل فلك وكان ابو علي بن سينا يفسر الافول بالامكان فزعم الغزالي ان المراد بافولها امكانها في نفسها وزعم ان المراد من قوله لا احب الآفلين ان هذه الاشياء باسرها ممكنة الوجود لذواتها وكل ممكن فلا بد له من الانتهاء الى واجب الوجود واعلم ان هذا الكلام لا بأس به الا انه يبعد حمل لفظ الاية عليه ومن الناس من حمل الكوكب على الحس والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاث قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها المسئلة الثامنة دل قوله لا احب الآفلين على احكام الحكم الاول هذه الاية تدل على انه تعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لكان غائبا عنا ابدا وكان آفلا ابدا وايضا يمتنع ان يكون تعالى بحيث ينزل من العرش الى السماء تارة ويصعد من السماء الى العرش اخرى والا لحصل معنى الافول الحكم الثاني هذه الاية تدل على انه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما تقوله الكرامية والا لكان متغيرا وحينئذ يحصل معنى الافول وذلك محال الحكم الثالث تدل هذه الاية على ان الدين يجب ان يكون مبنيا على الدليل لا على التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة الحكم الرابع تدل هذه الاية على ان معارف الانبياء بربهم استدلالية لا ضرورية والا لما احتاج ابراهيم عليه السلام الى الاستدلال الحكم الخامس دلت هذه الاية على انه لا طريق الى تحصيل معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال في احوال مخلوقاته اذ لو امكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل ابراهيم الى هذه الطريقة اما قوله تعالى فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال بزغ القمر اذا ابتدأ في الطلوع وبزغت الشمس اذا بدا منها طلوع ونجوم بوازغ قال الازهري كانه ماخوذ من البزغ وهو الشق كانه بنوره يشق الظلمة شقا ومعنى الاية انه اعتبر في القمر مثل ما اعتبر في الكوكب المسئلة الثانية دل قوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين على ان الهداية ليست الا من الله ولا يمكن حمل لفظ الهداية على التمكين وازاحة الاعذار ونصب الدلائل لان كل ذلك كان حاصلا فالهداية التي كان يطلبها بعد حصول تلك الاشياء لا بد وان تكون زائدة عليها واعلم ان كون ابراهيم عليه السلام على مذهبنا اظهر من ان يشتبه على العاقل لانه في هذه الاية اضاف الهداية اليه تعالى وكذا في قوله الذي خلقني فهو يهدين وكذا في قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام اما قوله فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انما قال في الشمس هذا مع انها مؤنثة ولم يقل هذه لوجوه احدها ان الشمس بمعنى الضياء والنور فحمل اللفظ على التأويل فذكر وثانيها ان الشمس لم يحصل فيها علامة التانيث فلما اشبه لفظها لفظ المذكر وكان تأويلها تأويل النور صلح التذكير منها بين الجهتين وثالثها اراد هذا الطالع او هذا الذي رآه ورابعها المقصود منه رعاية الادب وهو ترك التانيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية المسئلة الثانية قوله هذا اكبر المراد منه انه اكبر الكواكب جرما واقواها قوة فكان اولى بالالهية فان قيل لما كان الافول حاصلا في الشمس والافول يمنع من صفة الربوبية واذا ثبت امتناع صفة الربوبية للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب اولى وبهذا الطريق يظهر ان ذكر هذا الكلام في الشمس يغني عن ذكره في القمر والكوكب فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للايجاز والاختصار قلنا ان الاخذ من الادون فالادون مترقيا الى الاعلى فالاعلى له نوع تاثير في التقرير والبيان والتاكيد لا يحصل من غيره فكان ذكره على هذا الوجه اولى اما قوله يا قوم اني بريء مما تشركون والمعنى انه لما ثبت بالدليل ان هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والالهية لاجرم تبرأ من الشرك ولقائل ان يقول هب انه ثبت بالدليل ان الكوكب والشمس والقمر

لاتصلح للربوبية والالوهية ولكن لا يلزم من هذا القدر نفي الشرك مطلقا واثبات التوحيد مطلقا والجواب ان القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء وانما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل ان هذه الاشياء ليست اربابا ولا الهة وثبت بالاتفاق نفي غيرها لاجرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الاطلاق اما قوله تعالى اني وجهت وجهي للذي فطر السموات ففيه مسئلتان المسئلة الاولى فتح الياء من وجهي نافع وابن عامر وحفص عن عاصم والباقون تركوا هذا الفتح المسئلة الثانية هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد وجهت عبادتي وطاعتي وسبب جواز هذا المجاز ان من كان مطيعا لغيره منقادا لامره فانه يتوجه بوجهه اليه فجعل توجيه الوجه اليه كناية عن الطاعة اما قوله للذي فطر السموات ففيه دقيقة وهي انه لم يقل وجهت وجهي الى الذي فطر السموات والارض بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله وجهت وجهي للذي والمعنى ان توجيه وجه القلب ليس اليه لانه متعال عن الجهة والحيز بل توجيه وجه القلب الى خدمته وطاعته لاجل عبوديته وترك كلمة الى ههنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة ومعنى فطر اخرجها الى الوجود واصله من الشق يقال تفطر الشجر بالورق والورد اذا اظهرهما واما الحنيف فهو المائل قال ابو العالية الحنيف الذي يستقبل البيت في صلاته وقيل انه العادل عن كل معبود دون الله تعالى قوله تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان ولا اخاف ما تشركون به الا ان يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء علما افلا تتذكرون اعلم ان ابراهيم عليه السلام لما اورد عليهم الحجة المذكورة فالقوم اوردوا عليه حججا على صحة اقوالهم منها انهم تمسكوا بالتقليد كقولهم انا وجدنا اباءنا على امة وكقولهم للرسول عليه السلام اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ومنها انهم خوفوه بانك لما طعنت في الهية هذه الاصنام وقعت من جهة هذه الاصنام في الآفات والبليات ونظيره ما حكاه الله في قصة قوم هود ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء فذكروا هذا الجنس من الكلام مع ابراهيم عليه السلام فاجاب الله عن حجتهم الاولى بقوله اتحاجوني في الله وقد هدان يعني لما ثبت بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولي فكيف التفت الى حججكم العليلة وكلماتكم الباطلة واجاب عن حجتهم الثانية وهي انهم خوفوه بالاصنام بقوله ولا اخاف ما تشركون به لان الخوف انما يحصل ممن يقدر على النفع والضر والاصنام جمادات لا قدرة لها على النفع والضر فكيف يحصل الخوف منها فان قيل لا شك ان للطلسمات آثارا مخصوصة فلم لا يجوز ان يحصل الخوف منها من هذه الجهة قلنا الطلسم يرجع حاصله الى تاثير الكواكب وقد دللنا على ان قوى الكواكب على التاثيرات انما تحصل من خلق الله فيكون الرجاء والخوف في الحقيقة ليس الا من الله اما قوله الا ان يشاء ربي ففيه وجوه احدها الا ان اذنب فيشاء انزال العقوبة بي وثانيها الا ان يشاء ان يبتليني بمحن الدنيا او يقطع عني بعض عادات نعمه وثالثها الا ان يشاء ربي فاخاف ما تشركون به بان يحييها ويمكنها من ضري ونفعي ويقدرها على ايصال الخير والشر الي واللفظ يحتمل كل هذه الوجوه وحاصل الامر انه لا يبعد ان يحدث للانسان في مستقبل عمره شيء من المكاره والحمقى من الناس يحملون ذلك على انه انما حدث ذلك المكروه بسبب انه طعن في الهية الاصنام فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك حتى انه لو حدث به شيء من المكاره لم يحمل على هذا السبب ثم قال عليه السلام وسع ربي كل شيء علما يعني انه علام الغيوب فلا يفعل الا الخير والصلاح والحكمة فبتقدير ان يحدث شيء من مكاره الدنيا فذلك لانه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لاجل انه عقوبة على الطعن في الهية الاصنام ثم قال افلا تتذكرون والمعنى افلا تتذكرون ان نفي الشركاء والاضداد والانداد عن الله لا يوجب حلول العذاب ونزول العقاب والسعي في اثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العذاب وههنا مسئلتان المسئلة الاولى قرأ نافع وابن عامر اتحاجوني خفيفة النون على حذف احدى النونين والباقون بالتشديد على الادغام واما قوله وقد هدان قرأ نافع وابو عمرو وهداني باثبات الياء على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف المسئلة الثانية ان ابراهيم عليه السلام حاجهم في الله وهو قوله لا احب الآفلين والقوم ايضا حاجوه في الله وهو قوله حكاية عنهم وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان فتحصل لنا من هذه الآية ان المحاجة في الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم والثناء البالغ وهي المحاجة التي ذكرها ابراهيم عليه السلام وذلك المدح والثناء هو قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وتارة تكون موجبة للذم وهي قوله قل اتحاجوننا في الله ولا فرق بين البابين الا ان المحاجة في تقرير الدين الحق يوجب اعظم انواع المدح والثناء والمحاجة في تقرير الدين الباطل يوجب اعظم انواع الذم والزجر واذا ثبت هذا الاصل صار هذا قانونا معتبرا فكل موضع جاء في القرآن والاخبار ما يدل على تهجين امر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل وكل موضع جاء ما يدل على مدحه فهو محمول على تقرير الدين الحق والمذهب الصدق قوله تعالى وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فاي الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون اعلم ان هذا من بقية الجواب عن الكلام الاول والتقدير وكيف اخاف الاصنام التي لا قدرة لها على النفع والضر وانتم لا تخافون من الشرك الذي هو اعظم الذنوب وقوله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فيه وجهان الاول انه ما لم ينزل به عليكم سلطانا كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان في مثل هذه القضية ونظيره قوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه الثاني انه لا يمتنع عقلا ان يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلوة وقوله ما لم ينزل به عليكم سلطانا معناه عدم ورود الامر به وحاصل هذا الكلام وما لكم تنكرون علي الامن في موضع الامن ولا تنكرون على انفسكم الامن في موضع الخوف ولم يقل فانا احق بالامن انا ام انتم احترازا من تزكية نفسه فعدل عنه الى قوله فاي الفريقين احق بالامن يعني فريقي المشركين والموحدين ثم استأنف الجواب عن السؤال بقوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهذا من تمام كلام ابراهيم في المحاجة والمعنى ان الذين حصل لهم الامن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين اولهما الايمان وهو كمال القوة النظرية وثانيهما ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهو كمال القوة العملية ثم قال لهم الامن وهم مهتدون اعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الآية من وجه والمعتزلة يتمسكون بها من وجه آخر اما وجه تمسك اصحابنا بها فهو ان نقول انه تعالى شرط في الايمان الموجب للامن عدم الظلم ولو كان ترك الظلم احد اجزاء مسمى الايمان كان هذا التقييد عبثا فثبت ان الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة

واما وجه تمسك المعتزلة بها فهو انه تعالى شرط في حصول الامن حصول الامرين الايمان وعدم الظلم فوجب ان لا يحصل الامن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له واجاب اصحابنا من وجهين الاول ان قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم المراد من الظلم الشرك لقوله تعالى حكاية عن لقمان انه قال لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم فالمراد ههنا الذين آمنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكا في المعبودية والدليل على ان هذا هو المراد ان هذه القصة من اولها الى آخرها انما وردت في نفي الشركاء والاضداد والانداد وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات فوجب حمل الظلم ههنا على ذلك الوجه الثاني في الجواب ان وعيد الفاسق من اهل الصلوة محتمل يحتمل ان يعذبه الله ويحتمل ان يعفو عنه وعلى التقديرين فالامن زائل والخوف حاصل فلم يلزم من عدم الامن القطع بحصول عذاب الله تعالى قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم في الآية مسائل المسئلة الاولى قوله وتلك اشارة الى ما تقدم وفيه وجوه الاول انه اشارة الى قوله لا احب الآفلين والثاني انه اشارة الى ان القوم قالوا له اما تخاف ان تخبلك آلهتنا لاجل انك شتمتهم فقال لهم افلا تخافون انتم حيث اقدمتم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول والثالث ان المراد هو الكل اذا عرفت هذا فنقول قوله وتلك مبتدأ وقوله حجتنا خبره وقوله آتيناها ابراهيم صفة لذلك الخبر المسئلة الثانية قوله وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم يدل على ان تلك الحجة انما حصلت في عقل ابراهيم عليه السلام بايتاء الله تعالى وباظهاره تلك الحجة في عقله وذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان الا بخلق الله تعالى ويتأكد هذا ايضا بقوله نرفع درجات من نشاء فان المراد انه تعالى رفع درجات ابراهيم بسبب انه تعالى آتاه تلك الحجة ولو كان حصول العلم بتلك الحجة انما كان من قبل ابراهيم لا من قبل الله تعالى لكان ابراهيم عليه السلام هو الذي رفع درجات نفسه وح كان قوله نرفع درجات من نشاء باطلا فثبت ان هذا صريح قولنا في مسئلة الهدى والضلال المسئلة الثالثة هذه الآية من ادل الدلائل على فساد قول الحشوية في الطعن في النظر وتقرير الحجة وذكر الدلائل لانه تعالى اثبت لابراهيم حصول الرفعة والفوز بالدرجات العالية لاجل انه ذكر الحجة في التوحيد وقررها وذب عنها وذلك يدل على انه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة اعلى واشرف من هذه المرتبة المسئلة الرابعة قرأ عاصم وحمزة والكسائي درجات بالتنوين من غير اضافة والباقون بالاضافة فالقراءة الاولى معناها نرفع من نشاء درجات كثيرة فيكون من في موضع النصب قال ابن مقسم هذه القراءة ادل على تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة والرفعة وقال ابو عمرو الاضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات الكثيرة والتنوين لا تدل على الدرجات الكثيرة المسئلة الخامسة اختلفوا في تلك الدرجات فقيل درجات اعماله في الآخرة وقيل تلك الحجج درجات رفيعة لانها توجب الثواب العظيم وقيل نرفع درجات من نشاء في الدنيا بالنبوة والحكمة وفي الآخرة بالجنة والثواب وقيل نرفع درجات من نشاء بالعلم واعلم ان هذه الآية من ادل الدلائل على ان كمال السعادات في الصفات الروحانية والبعد عن الصفات الجسمانية والدليل عليه انه تعالى قال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم ثم قال بعده نرفع درجات من نشاء وذلك يدل على ان الموجب لحصول هذه الرفعة هو ايتاء تلك الحجة وهذا يقتضي ان وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة واطلاعها على اشراقها اقتضى ارتفاع الروح من حضيض العالم الجسماني الى اعالي العالم الروحاني وذلك يدل على انه لا رفعة ولا سعادة الا في الروحانيات اما قوله تعالى حكيم عليم فالمعنى انه يرفع درجات من يشاء بمقتضى الحكمة والعلم لا بموجب الشهوة والمجازفة فان افعال الله منزهة عن العبث والفساد والباطل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمن وايوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى والياس كل من الصالحين واسمعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه اظهر حجة الله في التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه واحسانه عليه فاولها قوله وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم والمراد انا نحن آتيناه تلك الحجة وهديناه اليها واوقفنا عقله على حقيقتها وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية الجمع على وفق ما يقوله عظماء الملوك فعلنا وقلنا وذكرنا ولما ذكر تعالى نفسه ههنا باللفظ الدال على العظمة وجب ان تكون تلك العطية عطية كاملة رفيعة شريفة وذلك يدل على ان ايتاء الله ابراهيم تلك الحجة من اشرف النعم ومن اجل مراتب العطايا والمواهب وثانيها انه تعالى خصه بالرفعة والايصال الى الدرجات العالية الرفيعة وهي قوله نرفع درجات من نشاء وثالثها انه جعله عزيزا في الدنيا وذلك لانه تعالى جعل اشرف الناس وهم الانبياء والرسل من ذريته ونسله وابقى هذه الكرامة في نسله الى يوم القيمة لان من اعظم انواع السرور علم المرء بانه يكون من نسله وعقبه الانبياء والملوك والمقصود من هذه الآيات تعديد انواع نعم الله تعالى على ابراهيم جزاء على قيامه بالذب عن دلائل التوحيد فقال ووهبنا له اسحق لصلبه ويعقوب من بعده من اسحق فان قيل لم لم يذكر اسمعيل عليه السلام مع اسحق بل اخر ذكره عنه بدرجات قلنا لان المقصود بالذكر ههنا انبياء بني اسرائيل وهم باسرهم اولاد اسحق ويعقوب واما اسمعيل فانه ما خرج من صلبه احد من الانبياء الا محمد نبينا صلى الله عليه وسلم ولا يجوز ذكر محمد صلى الله عليه وسلم ههنا لانه تعالى امر محمدا عليه الصلوة والسلام ان يحتج على العرب في نفي الشرك بالله بان ابراهيم لما ترك الشرك بالله واصر على التوحيد رزقه الله النعم العظيمة في الدين والدنيا ومن النعم العظيمة في الدنيا ان آتاه الله اولادا كانوا انبياء وملوكا واذا كان المحتج بهذه الحجة هو محمد صلى الله عليه وسلم امتنع ان يذكر نفسه في هذا المعرض فلهذا السبب لم يذكر اسمعيل مع اسحق اما قوله ونوحا هدينا من قبل فالمراد انه تعالى جعل ابراهيم في اشرف الانساب وذلك لانه رزقه اولادا مثل اسحق ويعقوب وجعل انبياء بني اسرائيل من نسلهما واخرجه من اصلاب آباء طاهرين مثل نوح وادريس وشيث فالمقصود بيان كرامة ابراهيم بحسب الاولاد والآباء اما قوله ومن ذريته داود وسليمن فقيل المراد ومن ذرية نوح ويدل عليه وجوه الاول ان نوحا اقرب المذكورين وعود الضمير الى الاقرب واجب الثاني انه تعالى ذكر من جملتهم لوطا وهو كان ابن اخ ابراهيم وما كان من ذريته بل كان من ذرية نوح عليه السلام وكان رسولا في زمان ابراهيم الثالث ان ولد الانسان لا يقال انه ذريته فعلى هذا اسمعيل عليه السلام ما كان من ذرية ابراهيم وكان من ذرية نوح

الخبل بالتسكين الفساد وقد خبله وخبّله اذا افسد عقله او عضوه ص

الرابع قيل ان يونس عليه السلام ما كان من ذرية ابراهيم والقول الثاني ان الضمير عائد الى ابراهيم والتقدير ومن ذرية ابراهيم داود وسليمن واحتج القائلون بهذا القول بان ابراهيم هو المقصود بالذكر في هذه الآية وانما ذكر تعالى نوحا لان كون ابراهيم عليه السلام من اولاده احد موجبات رفعة ابراهيم واعلم انه تعالى ذكر اولا اربعة من الانبياء وهم نوح وابراهيم واسحق ويعقوب ثم ذكر من ذريتهم اربعة عشر من الانبياء وهم داود وسليمن وايوب ويوسف وموسى وهرون وزكريا ويحيى وعيسى والياس واسمعيل واليسع ويونس ولوط فالمجموع ثمانية عشر فان قيل رعاية الترتيب واجبة والترتيب اما ان يعتبر بحسب الفضل والدرجة واما ان يعتبر بحسب الزمان والمدة والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر في هذه الآية فما السبب فيه قلنا ان حرف الواو لا يوجب الترتيب واحد الدلائل على صحة هذا المطلوب هذه الآية فان حرف الواو حاصل ههنا مع انه لا يفيد الترتيب البتة لا بحسب الشرف ولا بحسب الزمان واقول عندي فيه وجه من وجوه الترتيب وذلك لانه تعالى خص كل طائفة من الانبياء بنوع من الاكرام والفضل فمن المراتب المعتبرة عند جمهور الخلق الملك والسلطان والقدرة والله تعالى قد اعطى داود وسليمان من هذا الباب نصيبا عظيما والمرتبة الثانية البلاء الشديد والمحنة العظيمة وقد خص الله ايوب بهذه المرتبة والخاصية والمرتبة الثالثة من كان مستجمعا لهاتين الحالتين وهو يوسف عليه السلام فانه نال البلاء الشديد الكثير في اول الامر ثم وصل الى الملك في اخر الامر والمرتبة الرابعة من فضائل الانبياء عليهم السلام وخواصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والمهابة العظيمة والصولة الشديدة وتخصيص الله اياه بالتقريب العظيم والتكريم التام وذلك كان في حق موسى وهرون والمرتبة الخامسة الزهد الشديد والاعراض عن الدنيا وترك مخالطة الخلق وذلك كما في حق زكريا ويحيى وعيسى والياس عليهم السلام ولهذا السبب وصفهم بانهم من الصالحين والمرتبة السادسة الانبياء الذين لم يبق لهم فيما بين الخلق اتباع واشياع وهم اسمعيل واليسع ويونس ولوط فاذا اعتبرنا هذا الوجه الذي راعيناه ظهر ان الترتيب حاصل في ذكر هؤلاء الانبياء عليهم السلام بحسب هذا الوجه الذي شرحناه

ثم وصل صح

المسئلة الثانية قال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا اختلفوا في انه تعالى الى ماذا هداهم وكذا الكلام في قوله ونوحا هدينا من قبل وكذلك قوله في آخر الآية ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده فقال بعض المحققين المراد من هذه الهداية الثواب العظيم وهو الهداية الى طريق الجنة وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الهداية قال بعدها وكذلك نجزي المحسنين وذلك يدل على ان تلك الهداية كانت جزاء للمحسنين على احسانهم وجزاء المحسنين على احسانهم لا يكون الا الثواب فثبت ان المراد من هذه الهداية هو الهداية الى الجنة فاما الارشاد الى الدين وتحصيل المعرفة في قلبه فانه لا يكون جزاء على عمله وايضا لا يبعد ان يقال المراد من هذه الهداية هو الهداية الى الدين والمعرفة وانما كان ذلك جزاء على الاحسان الصادر منهم لانهم اجتهدوا في طلب الحق فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والقول الثالث ان المراد من هذه الآية الارشاد الى النبوة والرسالة لان الهداية المخصوصة بالانبياء ليست الا ذلك فان قالوا لو كان الامر كذلك لكان قوله وكذلك نجزي المحسنين يقتضي ان يكون الرسالة جزاء على العمل وذلك عندكم باطل قلنا نحمل قوله وكذلك نجزي المحسنين على الجزاء الذي هو الثواب والكرامة فيزول الاشكال

المسئلة الثالثة احتج القائلون بان الانبياء افضل من الملائكة بقوله تعالى بعد ذكر هؤلاء الانبياء وكلا فضلنا على العالمين وذلك لان العالم اسم لكل ما سوى الله فيدخل في لفظ العالم الملائكة فقوله وكلا فضلنا على العالمين يقتضي كونهم افضل من كل العالمين وذلك يقتضي كونهم افضل من الملائكة ومن الاحكام المستنبطة من هذه الآية ان الانبياء عليهم السلام يجب ان يكونوا افضل من كل الاولياء لان عموم قوله تعالى وكلا فضلنا على العالمين يوجب ذلك ومن الاحكام المستنبطة من هذه الآية انه قال بعضهم وكلا فضلنا على العالمين معناه فضلنا على عالمي زمانهم قال القاضي يمكن ان يقال المراد وكلا من الانبياء مفضلون على كل من سواهم من العالمين ثم الكلام بعد ذلك في ان اي الانبياء افضل من بعض كلام واقع في نوع آخر لا تعلق له بالاول

المسئلة الرابعة قرأ حمزة والكسائي والليسع بتشديد اللام وسكون الياء والباقون واليسع بلام واحدة قال الزجاج يقال فيه والليسع واليسع بتشديد اللام وتخفيفها

المسئلة الخامسة الآية تدل على ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه تعالى جعل عيسى من ذرية ابراهيم مع انه لا ينتسب الى ابراهيم الا بالام وكذلك الحسن والحسين رضي الله عنهما لانهما ينتسبان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالام فوجب كونهما من ذريته ويقال ان ابا جعفر بن محمد الباقر استدل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف

المسئلة السادسة قوله ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم واجتبيناهم وهديناهم يفيد احكاما كثيرة الاول انه تعالى ذكر الآباء والذريات والاخوان فالآباء هم الاصول والذريات هم الفروع والاخوان فروع الاصول وذلك يدل على انه تعالى خص كل من تعلق بهؤلاء الانبياء بنوع من الشرف والكرامة الثاني انه تعالى قال ومن آبائهم وكلمة من للتبعيض فان قلت المراد من تلك الهداية الهداية الى الثواب والجنة او الهداية الى الايمان والمعرفة فهذه الكلمة تدل على انه قد كان في آباء هؤلاء الانبياء من كان غير مؤمن ولا واصل الى الجنة اما لو قلنا المراد بهذه الهداية النبوة لم يفد ذلك الثالث انا اذا فسرنا هذه الهداية بالنبوة كان قوله ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم كالدلالة على ان شرط كون الانسان رسولا من عند الله ان يكون رجلا وان المرأة لا يجوز ان تكون رسولا من عند الله وقوله بعد ذلك واجتبيناهم يفيد النبوة لان الاجتباء اذا ذكر في حق الانبياء لا يليق به الا الحمل على النبوة والرسالة ثم قال تعالى ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده واعلم انه يجب ان يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشرك لانه تعالى قال بعده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وذلك يدل على ان المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريا مجرى الامر المضاد للشرك واذا ثبت ان المراد من هذا الهدى معرفة الله بوحدانيته ثم انه تعالى صرح بان ذلك الهدى من الله ثبت ان الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالى ثم انه تعالى ختم هذه الآية بنفي الشرك فقال ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون والمعنى ان هؤلاء الانبياء لو اشركوا لحبط عنهم طاعاتهم وعباداتهم والمقصود منه تقرير التوحيد وابطال طريقة الشرك واما الكلام في حقيقة الاحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة فلا حاجة الى الاعادة

قوله تعالى اولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين اعلم ان قوله اولئك اشارة الى الذين مضى ذكرهم

الى ذلك وهم الانبياء الثمانية عشر الذين ذكرهم الله قبل ذلك ثم ذكر تعالى انه آتاهم الكتاب والحكم والنبوة واعلم ان العطف يوجب المغايرة فهذه الالفاظ الثلاثة لا بد وان يدل على امور ثلاثة متغايرة واعلم ان الحكام على الخلق ثلاث طوائف احدها الذين يحكمون على بواطن الناس وعلى ارواحهم وهم العلماء وثانيها الذين يحكمون على ظواهر الخلق وهم السلاطين يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة وثالثها الانبياء عليهم السلام وهم الذين اعطاهم الله من العلوم والمعارف ما لاجلها يقدرون على التصرف في بواطن الخلق وارواحهم واعطاهم ايضا من القدرة والمكنة ما لاجله يقدرون على التصرف في ظواهر الخلق وبواطنهم ولما استجمعوا هذين الوصفين لا جرم كانوا هم الحكام على الاطلاق اذا عرفت هذه المقدمة فقوله آتيناهم الكتاب اشارة الى انه تعالى اعطاهم العلم الكثير وقوله والحكم اشارة الى انه تعالى جعلهم حكاما على الناس نافذي الحكم فيهم بحسب الظاهر وقوله والنبوة اشارة الى المرتبة الثالثة وهي الدرجة العالية الرفيعة الشريفة التي يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المتقدمتين المذكورتين وللناس في هذه الالفاظ الثلاثة تفسيرات كثيرة والمختار عندنا ما ذكرناه واعلم ان قوله آتيناهم الكتاب يحتمل ان يكون المراد من هذا الايتاء الايتاء بالوحي والتنزيل عليهم كما في صحف ابراهيم وتوراة موسى وانجيل عيسى وقرآن محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون المراد منه ان يؤتيهم الله تعالى فهما تاما بما في الكتاب وعلما محيطا بحقائقه واسراره وهذا هو الاولى لان الانبياء الثمانية عشر المذكورين ما انزل الله على كل واحد منهم كتابا الهيا على التعيين والتخصيص ثم قال تعالى فان يكفر بها هؤلاء والمراد فان يكفر بهذا التوحيد والطعن في الشرك كفار قريش فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وفيه مسائل

المسئلة الاولى اختلفوا في ان اولئك القوم من هم على وجوه فقيل اهل المدينة وهم الانصار وقيل هم المهاجرون والانصار وقال الحسن هم الانبياء الثمانية عشر الذين تقدم ذكرهم وهو اختيار الزجاج قال والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقال ابو رجاء يعني الملائكة وهو بعيد لان اسم القوم قلما يقع على غير بني آدم وقال مجاهد هم الفرس وقال ابن زيد كل من لم يكفر فهو منهم سواء كان ملكا او نبيا او من الصحابة او من التابعين

المسئلة الثانية قوله تعالى فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين يدل على انه انما خلقهم للايمان واما غيرهم فهو تعالى ما خلقهم للايمان لانه تعالى لو خلق الكل للايمان وكان البيان والتمكين وفعل الالطاف مشتركا فيه بين المؤمن والكافر لم يبق لقوله تعالى فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين معنى واجاب الكعبي عنه من وجهين الاول انه تعالى زاد المؤمنين عند ايمانهم وبعده من الطاف وفوائد وشريف احكامه ما لا يحصيه الا الله تعالى وذكر في الجواب وجها ثانيا فقال وبتقدير ان يسوي لكان بعضهم اذا نقص ولم ينتفع صح ان يقال بحسب الظاهر انه لم يحصل له نعم الله تعالى كالوالد الذي يسوي بين الولدين في العطاء فانه يصح ان يقال انه اعطى احدهما دون الاخر اذا كان ذلك الاخر ضيعه وافسده واعلم ان الجواب الاول ضعيف لان الالطاف الداعية الى الايمان مشترك فيها بين الكافر والمؤمن والتخصيص عند المعتزلة غير جائز والثاني ايضا فاسد لان الوالد لما سوى بين الولدين في العطية ثم ان احدهما ضيع نصيبه فاي عاقل يجوز ان يقول ان الاب ما انعم عليه وما اعطاه شيئا

المسئلة الثالثة دلت هذه الآية على انه تعالى سينصر نبيه ويقوي دينه ويجعله مستعليا على كل من عاداه قاهرا لكل من نازعه وقد وقع هذا الذي اخبر الله عنه في هذا الموضع فكان هذا جاريا مجرى الاخبار عن الغيب فيكون معجزا

قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا اسألكم عليه اجرا ان هو الا ذكرى للعالمين في الآية مسائل

المسئلة الاولى لا شبهة في قوله اولئك الذين هدى الله هم الذين تقدم ذكرهم من الانبياء ولا شك ان قوله فبهداهم اقتده المراد به الرسول صلى الله عليه وسلم وانما كان الكلام في تعيين الشيء الذي امر الله محمدا عليه السلام ان يقتدي فيه فمن الناس من قال المراد ان يقتدي بهم في الامر الذي اجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به في الذات والصفات والافعال وسائر العقليات وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في جميع الاخلاق والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على اذى السفهاء والعفو عنهم وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في شرائعهم الا ما خصه الدليل وبهذا التقدير دلت هذه الآية على ان شرع من قبلنا يلزمنا وقال آخرون انه تعالى انما ذكر الانبياء في الآية المتقدمة ليبين انهم كانوا محترزين عن الشرك ومجاهدين بابطاله بدليل انه ختم الآية بقوله ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ثم اكد اصرارهم على التوحيد وانكارهم للشرك بقوله فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ثم قال تعالى في هذه الآية اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده اي هداهم الله الى ابطال الشرك واثبات التوحيد فبهداهم اقتده اي اقتد بهم في نفي الشرك واثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب وقال آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل الا ما خصه الدليل المنفصل قال القاضي يبعد حمل هذه الآية على امر الرسول بمتابعة الانبياء المتقدمين في شرائعهم لوجوه احدها ان شرائعهم مختلفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها ان يكون مأمورا بالاقتداء بهم في تلك الاحكام المتناقضة وثانيها ان الهدى عبارة عن الدليل دون نفس العمل واذا ثبت هذا فنقول دليل ثبات شرعهم كان مخصوصا بتلك الاوقات لا في غير تلك الاوقات فكان الاقتداء بهم في ذلك الهدى هو ان يعلم وجوب تلك الافعال في تلك الاوقات فقط فكيف يستدل بذلك على اتباعهم في شرائعهم في كل الاوقات وثالثها ان كونه صلى الله عليه وسلم متبعا لهم في شرائعهم يوجب ان يكون منصبه اقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الآية على وجوب الاقتداء بهم في شرائعهم والجواب عن الاول ان قوله فبهداهم اقتده يتناول الكل فاما ما ذكرتم من كون بعض الاحكام متناقضة بحسب شرائعهم فنقول ذلك العام يجب تخصيصه في هذه الصورة فيبقى فيما عداها حجة وعن الثاني انه عليه السلام لو كان مأمورا بان يستدل بالدليل الذي استدل به الانبياء المتقدمون لم يكن ذلك متابعة لان المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال انهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب وذلك لان المستدل بالدليل يكون اصلا في ذلك الحكم ولا تعلق له بمن قبله اصلا والاقتداء والاتباع لا يحصل الا اذا كان فعل الاول سببا لوجوب الفعل على الثاني وبهذا التقدير يسقط السؤال وعن الثالث انه تعالى امر الرسول بالاقتداء بجميعهم في جميع الصفات الحميدة والاخلاق الشريفة وذلك لا يوجب كونه اقل مرتبة منهم بل يوجب كونه اعلى مرتبة من الكل

الحميدة صح

على ما سياتى تقريره بعد ذلك فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على ان شرع من قبلنا يلزمنا المسئلة الثانية احتج العلماء بهذه
الاية على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من جميع الانبياء وتقريره انا بينا ان خصال الكمال وصفات الشرف كانت
متفرقة فيهم فداود وسليمان كانا من اصحاب الشكر على النعمة وايوب كان من اصحاب الصبر على البلاء ويوسف كان جامعا
لهاتين الحالتين وموسى كان من اصحاب الشريعة القوية القاهرة والمعجزات الظاهرة وزكريا ويحيى وعيسى والياس كانوا من
اصحاب الزهد واسمعيل كان صاحب صدق ويونس كان صاحب تضرع فثبت انه تعالى انما ذكر كل واحد من هؤلاء
الانبياء لان الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ثم انه تعالى لما ذكر الكل امر محمدا صلى الله عليه وسلم
بان يقتدى بهم باسرهم فكان التقدير كانه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم ان يجمع من خصال العبودية والطاعة
كل الصفات التى كانت متفرقة فيهم باجمعهم ولما امره تعالى بذلك امتنع ان يقال انه قصر فى تحصيلها فثبت انه حصلها
ومتى كان الامر كذلك ثبت انه اجتمع فيه من خصال الخير ما كان متفرقا فيهم باسرهم ومتى كان الامر كذلك وجب ان
يقال انه افضلهم بكليتهم المسئلة الثالثة قال الواحدى قوله هدى الله دليل على المخصوصون بالهدى لانه لو هدى
جميع المكلفين لم يكن لقوله اولئك الذين هدى الله فائدة تخصيص المسئلة الرابعة قال الواحدى الاقتداء فى اللغة
اتيان الثانى بمثل فعل الاول لاجل انه فعله روى الجبائى عن الكسائى انه قال يقال لى بك قدوة وقدوة وقدوة المسئلة الخامسة
قال الواحدى قرا ابن عامر اقتده بكسر الدال وبشم الهاء الكسر من غير بلوغ ياء والباقون اقتده ساكنة الهاء غير ان حمزة والكسائى
يحذفانها فى الوصل ويثبتانها فى الوقف والباقون يثبتونها فى الوصل والوقف والحاصل انه حصل الاجماع على اثباتها
فى الوقف قال الواحدى الوجه الاثبات فى الوقف والحذف فى الوصل لان هذه الهاء فى السكتة بمنزلة همزة الوصل فى الابتداء
وذلك لان الهاء للوقف كما ان همزة الوصل للابتداء بالساكن فكما لا يثبت الهمزة حال الوصل كذلك ينبغى ان لا تثبت الهاء الا ان
هؤلاء الذين اثبتوا راموا موافقة المصحف فان الهاء ثابتة فى الخط فكرهوا مخالفة الخط فى حالتى الوقف والوصل فاثبتوا
واما قراءة ابن عامر فقال ابو بكر بن مجاهد هذا غلط لان هذه الهاء هاء وقف فلا تعرب فى حال من الاحوال وانما تذكر ليظهر بها
حركة ما قبلها قال ابو على الفارسى ليس بغلط ووجهها ان تجعل الهاء كناية عن المصدر والتقدير فبهداهم اقتد الاقتداء
فاضمر الاقتداء لدلالة الفعل عليه وقياسه اذا وقف ان تسكن الهاء لان هاء الضمير تسكن فى الوقف كما تقول اشتره
اما قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا فالمراد به انه تعالى لما امره بالاقتداء بهدى الانبياء المتقدمين وكان من جملة هداهم
ترك طلب الاجر فى ايصال الدين وابلاغ الشريعة لا جرم اقتدا بهم فى ذلك فقال لا اسئلكم عليه اجرا ولا اطلب منكم
جعلا ولا مالا ان هو يعنى القران الا ذكرى للعالمين يريد كونه مشتملا على كل ما يحتاجون اليه فى معاشهم ومعادهم
وقوله ان هو الا ذكرى للعالمين يدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كل اهل الدنيا لا الى قوم دون قوم قوله تعالى

وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شئ قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس

تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون
اعلم انا ذكرنا فى هذا الكتاب ان مدار امر القران على اثبات التوحيد والنبوة والمعاد وانه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام
انه ذكر دليل التوحيد وابطال الشرك وقرر تعالى ذلك الدليل بالوجوه الواضحة شرع بعده فى تقرير امر النبوة فقال
وما قدروا الله حق قدره حيث انكروا النبوة والرسالة فهذا بيان وجه نظم هذه الايات وانه فى غاية الحسن وفى الاية
مسائل المسئلة الاولى فى تفسير قوله وما قدروا الله حق قدره وجوه قال ابن عباس ما عظموا الله حق تعظيمه وروى عنه
ايضا انه قال معناه ما امنوا ان الله على كل شئ قدير وقال ابو العالية ما وصفوا الله حق صفته وقال الاخفش ما عرفوه حق معرفته
وحقق الواحدى فقال يقال قدر الشئ اذا سبره وجربه واراد ان يعرف مقداره يقدره بالضم قدرا ومنه قوله عليه السلام
ان غم عليكم فاقدروا له اى فاطلبوا ان تعرفوه هذا اصله فى اللغة ثم يقال لمن عرف شيئا هو يقدر قدره واذا لم يعرفه
بصفاته انه لا يقدر قدره فقوله وما قدروا الله حق قدره صحيح فى كل المعانى المذكورة المسئلة الثانية انه تعالى لما حكى
عنهم انهم ما قدروا الله حق قدره بين السبب فيه وذلك هو قولهم ما انزل الله على بشر من شئ واعلم ان كل من انكر النبوة
والرسالة فهو فى الحقيقة ما عرف الله حق معرفته وتقريره من وجوه الاول ان منكر البعث والرسالة اما ان يقول
انه تعالى ما كلف احدا من الخلق تكليفا اصلا او يقول انه تعالى كلفهم بالتكاليف والاول باطل لان ذلك يقتضى
انه تعالى اباح لهم جميع المنكرات والقبائح نحو شتم الله ووصفه بما لا يليق به والاستخفاف بالانبياء والرسل واهل
الدين والاعراض عن شكر المنعم ومقابلة الانعام بالاساءة ومعلوم ان كل ذلك باطل واما ان يسلم انه تعالى كلف
الخلق بالاوامر والنواهى فههنا لا بد من مبلغ وشارح ومبين وما ذاك الا الرسول فان قيل لم لا يجوز ان يقال العقل كاف
فى ايجاب الواجبات واجتناب المقبحات قلنا هب ان الامر كما قلتم الا انه لا يمتنع تاكيد التعريف العقلى بالتعريفات المشروعة
على السنة الانبياء والرسل فثبت ان كل من منع البعثة والرسالة فقد طعن فى حكمة الله تعالى فكان ذلك
جهلا بصفة الالهية وح يصدق فى حقه وما قدروا الله حق قدره الوجه الثانى فى تقرير هذا المعنى ان من
الناس من يقول انه يمتنع بعثة الانبياء والرسل لانه يمتنع اظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقا له والقائلون
بهذا القول لهم مقامان احدهما ان يقولوا انه ليس فى الامكان خرق العادات ولا ايجاد شئ على ما جرت به العادة
والمقام الثانى ان يسلموا ذلك الا انهم يقولون انه بتقدير حصول هذه الافعال الخارقة للعادة لا دلالة لها على صدق
مدعى الرسالة وكلا القولين يوجب القدح فى كمال قدرة الله تعالى اما المقام الاول فهو انه ثبت ان الاجسام متماثلة
وثبت ان ما يحتمله الشئ وجب ان يحتمله مثله واذا كان كذلك لا جرم كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفرق
فان قلنا ان الاله غير قادر عليه كان ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدرة وح يصدق فى حق هذا القائل
انه ما قدر الله حق قدره وان قلنا انه تعالى قادر عليه فح لا يمتنع عقلا انشقاق القمر ولا حصول سائر المعجزات
واما المقام الثانى وهو ان حدوث هذه الافعال الخارقة للعادة عند دعوى مدعى النبوة يدل على صدقهم
وهذا ايضا ظاهر على ما قرر فى كتب الاصول فثبت ان كل من انكر امكان البعثة والرسالة فقد وصف الله تعالى
بالعجز ونقصان القدرة وكل من قال ذلك فهو ما قدر الله حق قدره الوجه الثالث انه لما ثبت حدوث العالم

فنقول حدوثه يدل على ان اله العالم قادر عليم حكيم وان الخلق كلهم عبيده وهو ملك لهم على الاطلاق ومالك لهم على الاطلاق
والملك المطاع يجب ان يكون له امر ونهى وتكليف على عباده وان يكون له وعد على الطاعة ووعيد على المعصية وذلك لا يكمل
ولا يتم الا بارسال الرسل وانزال الكتب فكل من انكر ذلك فقد طعن فى كونه ملكا مطاعا ومن اعتقد ذلك فهو ما قدر
الله حق قدره فثبت ان كل من قال ما انزل الله على بشر من شئ فهو ما قدر الله حق قدره المسئلة الثالثة فى هذه الاية بحث
صعب وهو ان يقال هؤلاء الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شئ اما ان يقال انهم كفار قريش او يقال
انهم اهل الكتاب من اليهود والنصارى فان كان الاول فكيف يمكن ابطال قولهم بقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به
موسى نورا وهدى وذلك لان كفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك ينكرون رسالة
سائر الانبياء فكيف يمكن ايراد هذا الالزام عليهم واما ان كان الحق هو الثانى وهو ان قائل هذا القول قوم من اليهود
والنصارى فهذا ايضا صعب مشكل لانهم لا يقولون هذا القول وكيف يقولونه مع ان مذهبهم ان التورية كتاب
انزله الله على موسى والانجيل كتاب انزله الله على عيسى وايضا فهذه السورة مكية والمناظرات التى وقعت بين رسول الله
صلى الله عليه وسلم وبين اليهود والنصارى كلها مدنية فكيف يمكن حمل هذه الاية عليها فهذا تقرير الاشكال
القائم فى هذه الاية واعلم ان الناس اختلفوا فيه على قولين القول الاول ان هذه الاية نزلت فى حق اليهود وهو القول
المشهور عند الجمهور قال ابن عباس ان مالك بن الضيف كان من احبار اليهود ورؤسائهم وكان رجلا سمينا فدخل
على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انشدك بالله الذى انزل التورية على موسى
هل تجد فيها ان الله يبغض الحبر السمين وانت الحبر السمين قد سمنت من الاشياء التى يطعمك اليهود فضحك القوم فغضب مالك بن الضيف
ثم التفت الى عمر فقال ما انزل الله على بشر من شئ فقال له قومه ويلك ما هذا الذى بلغنا عنك فقال انه اغضبنى ثم
ان اليهود لاجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف فهذه هى الرواية المشهورة فى سبب نزول
هذه الاية وفيها سؤالات الاول اللفظ وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة الا انه قد يتقيد بحسب العرف الا ترى ان المراة
اذا ارادت ان تخرج من الدار فغضب الزوج فقال ان خرجت من الدار فانت طالق فان كثيرا من الفقهاء قالوا اللفظ وان
كان مطلقا الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك المراة فكذا ههنا قوله ما انزل الله على بشر من شئ وان كان مطلقا بحسب
اصل اللغة الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعة فكان قوله ما انزل الله على بشر من شئ مراده منه انه ما انزل الله
على بشر من شئ فى انه يبغض الحبر السمين واذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله من انزل الكتاب
الذى جاء به موسى مبطلا لكلامه فهذا هو احد السؤالات السؤال الثانى ان مالك بن الضيف كان مفتخرا بكونه
يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب لا يمكنه البتة ان يقول ما انزل الله على بشر من شئ الا على سبيل الغضب
المدهش للعقل او على سبيل طغيان اللسان ومثل هذا الكلام لا يليق بالله تعالى انزال القران الباقى على وجه
الدهر فى ابطاله السؤال الثالث ان الاكثرين اتفقوا على ان هذه السورة مكية وانها نزلت دفعة واحدة ومناظرة
اليهود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت مدنية فكيف يمكن حمل هذه الاية على تلك المناظرات وايضا لما نزلت
السورة دفعة واحدة فكيف يمكن ان يقال هذه الاية المعينة انما نزلت فى الواقعة الفلانية فهذه هى السؤالات
الواردة على هذا القول والاقرب عندى ان يقال لعل مالك بن الضيف لما تاذى من هذا الكلام طعن فى نبوة الرسول
صلى الله عليه وسلم وقال ما انزل الله عليك شيئا البتة ولست رسولا من قبل الله البتة فعند هذا الكلام نزلت هذه
الاية والمراد منها انه [illegible] انزل التوراة على موسى
لانى بشر وموسى ايضا بشر فلما سلمت ان الله انزل الوحى والتنزيل على بشر امتنع عليك ان تقطع وتجزم بانه ما انزل على
شيئا فكان المقصود من هذه الاية بيان ان الذى ادعاه محمد صلى الله عليه وسلم ليس من قبيل الممتنعات وانه ليس للخصم اليهودى
ان يصر على انكاره بل اقصى ما فى الباب ان يطالبه بالمعجز فان اتى به فهو المحق والا فلا فاما ان يصر اليهودى على انه تعالى
ما انزل على محمد شيئا مع انه معترف بانه انزل الكتاب على موسى فذلك محض الجهل والتقليد فبهذا الطريق
يظهر الجواب عن السؤالين الاولين واما السؤال الثالث وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل
واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بان سبب نزول هذه الاية هو مناظرة اليهودى فنقول القائلون بهذا القول
قالوا السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة الا هذه الاية فانها نزلت بالمدينة فى هذه الواقعة فهذا منتهى
الكلام فى تقرير هذا القول القول الثانى ان قائل هذا القول اعنى ما انزل الله على بشر من شئ قوم من كفار قريش
فهذا القول قد ذكره بعضهم الا انه يقال لكفار قريش ينكرون نبوة جميع الانبياء عليهم السلام فكيف يمكن الالزام
بنبوة موسى عليه السلام وايضا فما بعد هذه الاية لا يليق بكفار قريش وانما يليق باليهود وهو قوله تجعلونه
قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم فان المعلوم بالضرورة ان هذه الاحوال
لا يليق الا باليهود وقول من يقول ان اول الاية خطاب مع الكفار واخرها خطاب مع اليهود فاسد لانه يوجب
تفكيك نظم الاية وفساد تركيبها وذلك لا يليق بالحكيم فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقرير
الاشكال على هذا القول اما السؤال الاول فيمكن دفعه بان كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى
وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب
العصا ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب انهم
كانوا يطلبون منه امثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا بمثل هذه المعجزات لامنا بك فكان مجموع هذه الكلمات
جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام واذا كان الامر كذلك لم يبعد ايراد نبوة موسى الزاما
عليهم فى قولهم ما انزل الله على بشر من شئ واما السؤال الثانى فجوابه ان كفار قريش واليهود والنصارى
لما كانوا متشاركين فى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يبعد ان يكون الكلام الواحد واردا على سبيل
ان يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبعضه يكون خطابا مع اليهود والنصارى فهذا ما يحضرنى فى هذا
البحث الصعب وبالله التوفيق المسئلة الرابعة مذهب كثير من المحققين ان عقول الخلق لا تصل الى كنه معرفة الله

لقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اى وما عرفوا الله حق معرفته وهذا الاستدلال بعيد لانه تعالى ذكر هذا اللفظ فى القرآن فى ثلاثة مواضع وكلها وردت فى حق الكفار فههنا ورد فى حق اليهود وكذا مكة وكذا القول فى الموضعين الآخرين نوح لا يبعد هذا الاستدلال فائدة المسئلة الخامسة فى هذه الآية احكام الحكم الاول الحرّان النكرة فى موضع النفى تفيد العموم والدليل عليه هذه الآية فان قوله ما انزل الله على بشر من شئ نكرة فى موضع النفى فلو لم تفد العموم لما كان قوله قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا ابطالا له ونقضا عليه ولو لم يكن لك فسد هذا الاستدلال ولما كان ذلك باطلا ثبت ان النكرة فى موضع النفى تعم الحكم الثانى النقض يقدح فى صحة الكلام وذلك لانه تعالى نقض قولهم ما انزل الله على بشر من شئ بقوله قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب واعلم ان قول من يقول ان الفارق بين الصورتين يمنع من القدح ضعيف لانه لو كان الامر كذلك لسقطت حجة الله فى هذه الآية لان اليهود كانوا يقولون معجزات موسى اظهر وابهر من معجزات غيره فلم يلزم من اثبات النبوة هناك اثبات النبوة ههنا ولو كان هذا الفرق معتبرا لسقطت هذه الحجة وحيث لا يجوز القول بسقوطها علمنا ان النقض على الاطلاق مبطل الحكم الثالث تمسك الغزالى وزعم ان هذه الآية مبنية على الشكل الثانى من الاشكال المنطقية وذلك لان تحاصيله يرجع الى ان موسى انزل الله عليه شيئا واحد من البشر ما انزل الله عليه شيئا ينتج من الشكل الثانى ان موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال وليست هذه الاستفادة بحسب شكل القياس ولاجل صحة المقدمة الاولى فلم يبق الا ان يلزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهى قولهم ما انزل الله على بشر من شئ فوجب القول بكونها كاذبة فثبت ان دلالة هذه الآية على المطلوب انما تصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثانى من الاشكال المنطقية وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف واعلم انه تعالى لما قال قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى وصف بعد ذلك كتاب موسى بصفات فالصفة الاولى كونه نورا وهدى للناس واعلم انه تعالى سماه نورا تشبيها له بالنور الذى به يتبين الطريق فان قالوا فعلى هذا التفسير لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق وعطف احدهما على الآخر يوجب التغاير قلنا النور له صفتان احداهما كونه فى نفسه ظاهرا جليا والثانية كونه بحيث يكون سببا لظهور غيره فالمراد من كونه نورا وهدى هذان الامران واعلم انه وصف القرآن ايضا بهذين الوصفين فى آية اخرى فقال ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا الصفة الثانية قوله تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا

وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو وابن كثير يجعلونه على لفظ الغيبة وكذلك يبدون ويخفون لاجل انهم غائبون ويدل عليه قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا فلما وردت هذه الالفاظ على لفظ المغايبة فكذلك القول فى البواقى ومن قرأ بالتاء على الخطاب فالتقدير قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلى هذه قوله وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم فجاء على الخطاب فكذلك ما قبله المسئلة الثانية قال ابو على الفارسى قوله تجعلونه قراطيس تبدونها ذات قراطيس وتودعونه اياها فان قيل كل كتاب فلابد وان يودع فى القراطيس فاذا كان الامر كذلك فى كل الكتب فما السبب فى ان حكى الله تعالى هذا المعنى فى معرض الذم لهم قلنا الذم لم يقع على هذا المعنى فقط بل المراد انهم لما جعلوه قراطيس وفرقوه وبعضوه لاجرم قدروا على ابداء البعض واخفاء البعض وهو الذى فيه صفة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل كيف يقدرون على ذلك مع ان التورية كتاب وصل الى اهل المشرق والمغرب وعرفه اكثر اهل العلم وحفظوه ومثل هذا الكتاب لا يمكن ادخال الزيادة والنقصان فيه والدليل عليه ان الرجل فى هذا الزمان لو اراد ادخال الزيادة والنقصان فى القرآن لم يقدر عليه فكذلك القول فى التورية قلنا قد تقدم فى سورة البقرة ان المراد من التحريف تفسير آيات التورية بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون فى زماننا هذا بآيات القرآن فان قيل هب انه حصل فى التورية آيات دالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا انها قليلة والقوم ما كانوا يخفون من التورية الا تلك الآيات فلم قال ويخفون كثيرا قلنا القوم كما يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك كانوا يخفون الآيات المشتملة على الاحكام الا ترى انهم حاولوا اخفاء الآية المشتملة على رجم الزانى المحصن الصفة الثالثة قوله وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم والمراد ان التورية كانت مشتملة على البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم واليهود قبل مقدم محمد صلى الله عليه وسلم كانوا يقرؤن تلك الآيات وما كانوا يفهمون معانيها فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم ظهر ان المراد من تلك الآيات بعثته صلى الله عليه وسلم فهذا هو المراد من قوله وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم واعلم انه تعالى لما وصف التورية بهذه الصفات الثلث قال قل الله والمعنى انه تعالى قال فى اول الآية قل من انزل الكتاب الذى صفته كذا وكذا فقال بعده قل الله والمعنى ان العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بان الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات الظاهرة القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى عليه السلام لا يكون الا من الله تعالى فلما صار هذا المعنى ظاهرا بسبب ظهور الحجة القاطعة لاجرم قال لمحمد قل المنزل لذلك الكتاب هو الله تعالى ونظيره قوله تعالى قل اى شئ اكبر شهادة قل الله وايضا ان الرجل الذى يحاول اقامة الدليل على وجود الصانع يقول من الذى احدث الحياة بعد عدمها ومن الذى احدث العقل بعد الجهالة ومن الذى اودع فى الحدقة القوة الباصرة وفى الصماخ القوة السامعة ثم ان ذلك القائل بنفسه يقول الله والمقصود انه لما بلغت هذه الدلالة والبينة بحيث يجب على كل عاقل بان يعترف بها فسواء اقر الخصم به او لم يقر فالمقصود حاصل فكذا ههنا ثم قال تعالى بعده ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المعنى انك اذا اقمت الحجة عليهم وبلغت فى الاعذار والانذار هذا المبلغ العظيم لم يبق عليك من امرهم شئ البتة ونظيره قوله تعالى ان عليك الا البلاغ المسئلة الثانية قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لان قوله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون مذكور لاجل التهديد ولا ينافى ذلك حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوب المقاتلة رافعا لشئ من مدلولات هذه الآية فلم يحصل النسخ فيه

قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ولتنذر ام القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون اعلم انه تعالى لما ابطل بالدليل قول من قال ما انزل الله على بشر من شئ ذكر بعده ان القرآن كتاب انزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان قوله وهذا اشارة الى القرآن واخبر عنه انه كتاب

تفسير الكتاب قد تقدم فى اول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة الصفة الاولى قوله انزلناه والمقصود ان يعلم انه من عند الله لا من عند الرسول لانه لا يبعد ان يخص الله محمدا صلى الله عليه وسلم بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب الفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة فبين تعالى انه ليس الامر على هذه الصفة وانه تعالى هو الذى تولى انزاله بالوحى على لسان جبريل عليه السلام الصفة الثانية قوله مبارك قال اهل المعانى كتاب مبارك اى كثير خيره دائمة منفعته مبشر بالثواب والمغفرة يزجر عن القبيح والمعصية واقول العلوم اما نظرية واما عملية اما العلوم النظرية فاشرفها واكملها معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه ولا ترى هذه العلوم اكمل واشرف مما تجده فى هذا الكتاب واما العلوم العملية فالمط اما اعمال الجوارح واما اعمال القلوب وهى المسماة بطهارة الاخلاق وتزكية النفس ولا تجد هذين العلمين مثل ما تجده فى هذا الكتاب الكريم ثم قد جرت سنة الله تعالى بان الباحث عنه والمتمسك به يحصل له عز الدنيا والآخرة يقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازى وانا قد نقلت انواعا من العلوم العقلية والنقلية فلم يحصل لى بسبب شئ من انواع السعادات فى الدنيا والدين مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم الصفة الثالثة قوله مصدق الذى بين يديه فالمراد كونه مصدقا لما قبله من الكتب والامر فى الحقيقة كذلك لان الموجود فى سائر الكتب الالهية اما علم الاصول واما علم الفروع اما علم الاصول فيمتنع وقوع التفاوت بحسب اختلاف الازمنة والامكنة فوجب القطع بان المذكور فى القرآن موافق ومطابق لما فى التورية والانجيل والزبور وسائر الكتب الالهية واما علم الفروع فقد كانت الكتب الالهية المتقدمة على القرآن مشتملة على البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم واذا كان الامر كذلك فقد حصل فى تلك الكتب ان التكاليف الموجودة فيها انما تبقى الى وقت ظهور محمد صلى الله عليه وسلم اما بعد ظهور شرعه فانها تصير منسوخة فثبت ان تلك الكتب دالة على ثبوت تلك الاحكام على هذا الوجه والقرآن مطابق لهذا المعنى وموافق لهذا الحق فثبت كون القرآن مصدقا لكل الكتب الالهية فى جملة علم الاصول والفروع الصفة الرابعة قوله تعالى ولتنذر ام القرى ومن حولها وههنا ابحاث الاول اتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير ولتنذر اهل ام القرى واتفقوا على ان ام القرى هى مكة واختلفوا فى السبب الذى لاجله سميت مكة بهذا الاسم قال ابن عباس سميت مكة بذلك لان الارضين دحيت من تحتها ومن حولها قال ابو بكر الاصم انما سميت بذلك لانها قبلة اهل الدنيا فصارت هى كالاصل وسائر البلاد والقرى تابعة لها وايضا من اصول عبادات اهل الدنيا الحج وهو انما يحصل فى تلك البلدة فلهذا السبب يجتمع الخلق اليها كما يجتمع الاولاد الى الام وايضا فلما كان اهل الدنيا يجتمعون هناك بسبب الحج لاجرم يحصل هناك انواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل فى سائر البلاد ولا شك ان الكسب والتجارة من اصول المعيشة فلهذا السبب سميت مكة بام القرى وقيل ايضا سميت مكة ام القرى لان الكعبة اول بيت وضع للناس وقيل ايضا ان مكة اول بلدة سكنت فى الارض اذا عرفت هذا فنقول قوله ومن حولها دخل فيه سائر البلدان والقرى البحث الثانى زعمت طائفة من اليهود ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان رسولا الى العرب فقط واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية وقالوا انه تعالى بين انه انما انزل عليه هذا القرآن ليبلغه الى اهل مكة والى القرى المحيطة بها والمراد منها جزيرة العرب ولو كان مبعوثا الى كل العالمين لكان التقييد بقوله لتنذر ام القرى ومن حولها باطلا والجواب ان تخصيص هذه المواضع بالذكر لا يدل على انتفاء الحكم فيما سواها الا بدلالة المفهوم وهى ضعيفة لا سيما وقد ثبت بالتواتر الظاهر المقطوع به من دين محمد صلى الله عليه وسلم انه كان يدعى كونه رسولا الى كل العالمين وايضا قوله ومن حولها يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها وبهذا التقدير يدخل فيه جميع بلاد العالم البحث الثالث قرأ عاصم برواية ابى بكر لينذر بالياء جعل الكتاب هو المنذر لان فيه انذارا الا ترى انه قال ولتنذر به اى بالكتاب وقال وانذر به وقال انما انذركم بالوحى فلا يمتنع اسناد الانذار اليه على سبيل الاتساع واما الباقون فانهم قرؤا لتنذر بالتاء خطابا للنبى صلى الله عليه وسلم لان المأمور والموصوف بالانذار هو قال تعالى انما انت منذر وقال تعالى وانذر به الذين يخافون ثم قال تعالى والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وظاهر هذا يقتضى ان الايمان بالآخرة جار مجرى السبب للايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم والعلماء ذكروا فى تقرير هذه السببية وجوها الاول ان الذى يؤمن بالآخرة هو الذى يؤمن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب ومن كان كذلك فانه تعظم رغبته فى تحصيل الثواب ورهبته عن حلول العقاب فيبالغ فى النظر والتأمل فى دلائل التوحيد والنبوة فيصل الى العلم والايمان الثانى ان دين محمد صلى الله عليه وسلم مبنى على الايمان بالبعث والقيمة وليس لاحد من الانبياء مبالغة فى تقرير هذه القاعدة مثل ما فى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فلهذا السبب كان الايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبصحة الآخرة امرين متلازمين الثالث يحتمل ان يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج اهل مكة من قبول هذا الدين لان الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس الا الرغبة فى الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا فى البعث والقيمة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلاجرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال وهم على صلاتهم يحافظون والمراد ان الايمان بالآخرة كما يحمل الرجل على الايمان بالنبوة فكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات وليس لقائل ان يقول الايمان بالآخرة يحمل على كل الطاعات فما الفائدة فى تخصيص الصلوة بالذكر لانا نقول المقصود منه التنبيه على ان الصلوة اشرف العبادات بعد الايمان بالله واعظمها خطرا الا ترى انه لم يقع اسم الايمان على شئ من العبادات الظاهرة الا على الصلوة كما قال تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم ولم يقع اسم الكفر على شئ من المعاصى الا على ترك الصلوة قال النبى صلى الله عليه وسلم من ترك صلاة متعمدا فقد كفر فلما اختصت الصلوة بهذا النوع من التشريف لاجرم خصها الله تعالى بالذكر فى هذا المقام

قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او قال اوحى الى ولم يوح اليه شئ ومن قال سانزل مثل ما انزل الله ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون اعلم انه تعالى لما شرح كون القرآن كتابا نازلا من عند الله وبين ما فيه من صفات الجلالة والشرف والرفعة ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى

تبرك المصنف بعلم التفسير

من العلوم مع

يوم خلقتم فيه مواظبين عليه نعوذ بالله منه ومن آثاره ونتايجه وذكر الواحدي ان المراد بقوله وكنتم عن آياته تستكبرون اى لا تصلون له
صلى الله عليه وسلم من يسجد لله سجدة بنية صادقة فقد برئ من الكبر قوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة
وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم
تزعمون وفى الآية مسائل المسئلة الاولى ان قوله ولقد جئتمونا فرادى يحتمل وجهين الاول ان يكون هذا معطوفا على
قول الملائكة اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون فبين تعالى انهم كما يقولون لهم ذلك على وجه التوبيخ كذلك يقولون
حكاية عن الله تعالى ولقد جئتمونا فرادى فيكون الكلام اجمع حكاية عنهم وانهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار وعلى هذا
التقدير فيحتمل ان يكون قائل هذا القول هم الملائكة الموكلون بقبض ارواحهم ويحتمل ان يكون القائل هم الملائكة
الموكلون بعذابهم والقول الثانى ان قائل هذا القول هو الله تعالى ومنشأ هذا الاختلاف انه تعالى هل يتكلم مع الكفار
ام لا فقوله فى صفة الكفار ولا يكلمهم الله يوجب ان لا يتكلم معهم وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله ولنسألن
الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين يقتضى ان يكون تعالى يتكلم معهم فلهذا السبب وقع هذا الاختلاف والقول الاول
اولى لان هذه الآية معطوفة على ما قبلها والعطف يوجب التشريك المسئلة الثانية فرادى لفظ جمع وفى واحده قولان
الاول قال ابن قتيبة فرادى جمع فردان مثل سكارى وسكران وكسالى وكسلان وقال غيره فرادى جمع فريد مثل ردافى ورديف
وقال الفراء فرادى جمع وواحده فرد وفريد وفردان اذا عرفت هذا فنقول قوله ولقد جئتمونا فرادى المراد منه التقريع والتوبيخ
وذلك لانهم صرفوا جدهم وجهدهم فى الدنيا الى تحصيل امرين الاول تحصيل المال والجاه والثانى انهم عبدوا الاصنام لاعتقادهم
انهم يكونون شفعاء لهم عند الله تعالى ثم انهم لما وردوا محفل القيمة لم يبق معهم من تلك الاموال شىء ولم يجدوا من تلك
الاصنام شفاعة لهم عند الله تعالى فبقوا فرادى عن كل ما حصلوه فى الدنيا وعولوا عليه بخلاف اهل الايمان فانهم صرفوا عمرهم
الى تحصيل المعارف الحقة والاعمال الصالحة فبقيت معهم فى قبورهم وحضرت معهم فى محفل القيمة فهم فى الحقيقة ما حضروا
فرادى بل حضروا مع الزاد ليوم المعاد ثم قال تعالى لقد تقطع بينكم وضل عنكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ نافع وحفص
عن عاصم والكسائى بينكم بالنصب والباقون بالرفع وقال الزجاج الرفع اجود ومعناه لقد تقطع وصلكم والنصب جائز
والمعنى لقد تقطع ما كنتم فيه من الشركة بينكم قال ابو على هذا الاسم يستعمل على ضربين احدهما ان يكون اسما متصرفا
كالافتراق والاخر ان يكون ظرفا والمرفوع فى قراءة من قرأ بينكم بالرفع هو الذى كان ظرفا ثم استعمل اسما والدليل على جواز كونه
اسما قوله تعالى ومن بيننا وبينك حجاب وهذا فراق بينى وبينك فلما استعمل اسما فى هذه المواضع جاز ان يسند اليه الفعل
الذى هو تقطع فى قول من رفع قال ويدل على ان هذا المرفوع هو الذى استعمل ظرفا انه لا يخلو من ان يكون الذى هو ظرف اتسع
فيه او يكون الذى هو مصدر والقسم الثانى باطل والا لصار تقدير الآية لقد تقطع افتراقكم وهذا ضد المراد لان المراد
من الآية لقد تقطع وصلكم وما كنتم تتألفون عليه فان قيل كيف جاز ان يكون بمعنى الوصل مع ان اصله الافتراق
والتباين قلنا هذا اللفظ انما يستعمل فى الشيئين اللذين بينهما مشاركة ومواصلة من بعض الوجوه كقولهم بينى
وبينه شركة وبينى وبينه رحم فلهذا السبب حسن استعمال هذا اللفظ فى معنى الوصلة فقوله لقد تقطع بينكم معناه
لقد تقطع وصلكم اما من قرأ لقد تقطع بينكم بالنصب فوجهه انه اضمر الفاعل والتقدير لقد تقطع وصلكم بينكم وقال سيبويه
قالوا اذا كان غدا فأتنى والتقدير اذا كان الرخاء والبلاء غدا فأتنى فاضمر لدلالة الحال فكذا ههنا وقال ابن الانبارى
التقدير لقد تقطع ما بينكم فحذفت كلمة ما لوضوح معناها المسئلة الثانية اعلم ان هذه الآية مشتملة على قانون شريف
فى معرفة احوال القيمة فاولها ان النفس الانسانية انما تعلقت بهذا الجسد ليصير هذا الجسد آلة لها فى اكتساب المعارف
والاخلاق الفاضلة فاذا فارقت النفس الجسد ولم تحصل هذين المطلوبين البتة عظمت خسارتها وكثرت آفاتها حيث وجدت
مثل هذه الآلة الشريفة التى يمكن اكتساب السعادات الابدية بها ثم انها ضيعتها وابطلتها ولم تنتفع بها البتة وهذا هو المراد
من قوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وثانيها ان هذه النفس مع انها لم تكتسب بهذه الآلة الجسمانية سعادة
روحانية وكمالا روحانيا وقد عملت عملا آخر اردى من الاول وذلك لانها طول العمر كانت فى الرغبة فى تحصيل المال والجاه
وفى تقوية العشق عليهما وتاكيد المحبة فى تحصيلهما والانسان فى الحقيقة متوجه من العالم الجسمانى الى العالم الروحانى
فهذا المسكين قلب القضية واخذ يتوجه من المقصد الروحانى الى العالم الجسمانى ونسى مقصده واغتر باللذات الجسمانية
فلما مات انقلبت القضية شاء ام لا وتوجه من العالم الجسمانى الى العالم الروحانى فبقيت الاموال التى اكتسبها وافنى عمره فى
تحصيلها وراء ظهره والشىء الذى وراء ظهر الانسان لا يمكنه ان ينتفع به وربما بقى معوج الرقبة بسبب التفاته
مع العجز عن الانتفاع بها وذلك يوجب نهاية الخيبة والغم والحسرة وهو المراد من قوله وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم
وهذا يدل على ان كل مال يكتسبه الانسان ولا يصرفه الى مصارف الخيرات فصفته هذه التى ذكرها الله تعالى فى هذه الآية
اما اذا صرفها الى الجهات الموجبة للتعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله تعالى فما ترك تلك الاموال وراء ظهره ولكنه
قدمها الى تلقاء وجهه كما قال تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله وثالثها ان اولئك المساكين اتعبوا
انفسهم فى نصرة الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة وظنوا انهم ينتفعون بها عند الورود الى محفل القيمة فاذا
وردوا وشاهدوا ما فى تلك المذاهب من العذاب الشديد والعقاب الدائم حصلت فيه جهات كثيرة من العذاب
منها عذاب الحسرة والندامة وهو انه كيف انفق له تحمل العناء الشديد والبلاء العظيم فى تحصيل ما لم يحصل له
منه الا العذاب والبلاء والعناء ومنها عذاب الخجالة وهو انه ظهر له ان كل ما كان يعتقده فى الدنيا كان محض
الجهالة وصريح الضلالة ومنها حصول اليأس الشديد بعد الطمع العظيم ولا شك ان مجموع هذه الاحوال يوجب
العذاب الشديد والآلام العظيمة الروحانية وهو المراد من قوله وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم
شركاء ورابعها انه لما بدا له انه فاته الامر الذى به يقدر على اكتساب الخيرات وحصل عنده الامر الذى يوجب المضرات
فان بقى له رجاء فى التدارك من بعض الوجوه فههنا يخف ذلك الالم ويضعف ذلك الحزن اما اذا حصل الجزم
واليقين بان التدارك ممتنع وجبر ذلك النقصان متعذر فههنا يعظم الحزن ويقوى البلاء جدا واليه الاشارة
بقوله تعالى لقد تقطع بينكم والمعنى ان الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد انقطعت ولا سبيل الى تحصيلها مرة اخرى

وعند الوقوف على حقايق هذه المراتب يظهر انه لا بيان فوق هذا البيان في شرح احوال هؤلاء الضالين قوله تعالى ان الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فانى تؤفكون في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما تكلم في تقرير التوحيد ثم اردفه بتقرير النبوة ثم تكلم في بعض تفاريع هذا الاصل عاد ههنا الى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع وكمال قدرته وعلمه وحكمته تنبيها على ان المقصود الاصلي من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكمية والحكمية انما هو معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وافعاله وفي قوله فالق الحب والنوى قولان الاول وهو مروي عن ابن عباس وهو قول الضحاك ومقاتل فالق الحب والنوى اي خالق الحب والنوى قال الواحدي ذهبوا بفالق مذهب فاطر واقول الفطر هو الشق وكذلك الفلق فالشيء قبل دخوله في الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيه ولا انفلاق ولا انشقاق فاذا اخرجه المبدع الموجد من العدم الى الوجود فكانه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه فاخرج ذلك المحدث من ذلك الشق فبهذا التاويل لا يبعد حمل الفالق على الموجد والمبدع والمحدث والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الفالق هو الشق والحب هو الذي يكون مقصودا بذاته مثل حبة الحنطة والشعير وسائر الانواع والنوى هو الشيء الموجود في داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرهما اذا عرفت هذا فنقول انه اذا وقعت الحبة والنواة في الارض الرطبة ثم مر به قدر من المدة اظهر الله في تلك الحبة والنواة شقين من اعلاها شقا ومن اسفلها شقا آخر اما الشق الذي في اعلى الحبة والنواة فانه تخرج منه الشجرة الصاعدة الى الهواء واما الشق الذي يظهر في اسفل تلك الحبة والنواة فانه تخرج منه الشجرة الهابطة في الارض وهي المسماة بعروق الشجرة وتصير تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة في الهوى بالشجرة الهابطة في الارض ثم ههنا عجايب فاحدها طبيعة تلك الشجرة ان كانت تقتضي الهوى في عمق الارض فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة في الهوى وان كان تقتضي الصعود في الهوى فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة في الارض فلما تولدت منها هاتان الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهدان بكون طبيعة احدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الاخرى علمنا ان ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية بل بمقتضى الايجاد والابداع والتكوين والاختراع وثانيها ان باطن الارض جرم صلب كثيف لا ينفذ المسلة القوية فيه ولا تغوص السكين الحادة القوية فيه ثم انا نشاهد اطراف تلك العروق في غاية اللطافة والرقة بحيث لو دلكها الانسان باصبعه بادنى قوة لصار كالماء ثم انها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ في تلك الارض الصلبة والغوص في بواطن تلك الاجرام الكثيفة فحصول هذه القوة الشديدة لهذه الاجرام التي في غاية اللطافة لا بد وان يكون بتقدير العزيز العليم الحكيم وثالثها انه يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل في تلك الشجرة طبايع مختلفة فان قشر الخشبة له طبيعة مخصوصة وفي ذلك القشر جرم الخشبة وفي وسط تلك الخشبة جسم رخو ضعيف يشبه العهن المنفوش ثم انه يتولد من ساق الشجرة اغصانها ويتولد على الاغصان الاوراق اولا ثم الازهار والانوار ثانيا ثم الفاكهة ثالثا ثم قد يحصل للفاكهة اربعة انواع من القشر مثل الجوز واللوز فان قشره الاعلى هو ذلك الجرم الاخضر وتحته ذلك القشر الذي يشبه الخشب وتحته ذلك القشر الذي هو كالغشاء الدقيق المحيط باللب وتحته ذلك اللب وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو ايضا كالقشر وعلى جرم لطيف هو الدهن وهو المقصود الاصلي فتولد هذه الاجسام المختلفة الطبايع والصفات والالوان والاشكال والطعوم مع تساوي تاثيرات الطبايع والنجوم والفصول الاربعة والطبايع الاربع يدل على انها انما حدثت بتدبير الحكيم المختار لا بتدبير الطبايع والعناصر ورابعها انك قد تجد الطبايع الاربعة حاصلة في الفاكهة الواحدة فالاترج قشره حار يابس ولحمه بارد رطب وحماضه بارد يابس وبزره حار يابس وكذا العنب قشره وعجمه بارد يابس وماؤه ولحمه حار رطب فتولد هذه الطبايع المضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لا بد وان يكون بايجاد الفاعل المختار وخامسها انك تجد احوال الفاكهة مختلفة فبعضها يكون اللب في الداخل والقشر في الخارج كما في الجوز واللوز وبعضها تكون الفاكهة المطلوبة في الخارج وتكون الخشبة في الداخل كالخوخ والمشمش وبعضها تكون النواة لها لب كما في المشمش والخوخ وبعضها لا لب له كما في نوى التمر وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر بل يكون كله مطلوبا كالتين فهذه احوال مختلفة في هذه الفواكه وايضا هذه الحبوب مختلفة في الاشكال والصور فشكل الحنطة كانه نصف دائرة وشكل الشعير كانه مخروطان اتصلا بقاعدتيهما وشكل العدس كانه نصف دائرة وشكل الحمص على شكل آخر فهذه الاشكال المختلفة لا بد وان يكون لاسرار وحكم علم الخالق ان تركيبها لا يكمل الا على ذلك الشكل وايضا فقد اودع الخالق في كل نوع من انواع الحبوب خاصية اخرى ومنفعة اخرى وايضا قد تكون الثمرة الواحدة غذاء لحيوان وسما لحيوان آخر فاختلاف هذه الصفات والاشكال والاحوال مع اتحاد الطبايع وتاثيرات الكواكب يدل على ان كلها انما حصل بتخليق الفاعل المختار الحكيم وسادسها انك اذا اخذت ورقة واحدة من اوراق الشجرة وجدت خطا واحدا مستقيما في وسطها كانه بالنسبة الى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة الى بدن الانسان وكما انه ينفصل من النخاع اعصاب كثيرة يمنة ويسرة في بدن الانسان ثم لا يزال ينفصل على كل شعبة شعبة اخرى ولا يزال يستدق حتى يخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر وكذلك في تلك الورقة ينفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطاني خيوط مختلفة وعن كل واحد منها خيوط ادق من الاولى ولا يزال يبقى على هذا النهج حتى يخرج تلك الخيوط عن الحس والبصر والخالق تعالى انما فعل ذلك حتى ان القوى الجاذبة المركوزة في جرم تلك الورقة تقوى على جذب الاجزاء اللطيفة الارضية في تلك المجاري الضيقة فلما وقفت على عناية الخالق في ايجاد تلك الورقة الواحدة علمت ان عنايته في ايجاد جملة تلك الشجرة اكمل وعرفت ان عنايته في تكوين جملة النبات اكمل ثم اذا عرفت انه تعالى انما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت ان عنايته بتخليق الحيوان اكمل ولما علمت ان المقصود من تخليق جملة الحيوانات هو الانسان علمت ان عنايته في تخليق الانسان اكمل ثم انه تعالى انما خلق النبات والحيوان في هذا العالم ليكون دواء وغذاء للانسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانظر ايها المسكين بعين راسك في تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة واعرف كيفية خلقة تلك العروق والاوتار فيها ثم انتقل

مرتبة الى ما فوقها حتى تعرف ان المقصود الاخير منها حصول المعرفة والمحبة في الارواح البشرية ثم ينفتح عليك باب من المكاشفات لا آخر لها ويظهر لك ان انواع نعم الله في حقك غير متناهية كما قال تعالى وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها كل ذلك انما ظهر من كيفية خلقة الورقة من الحبة والنواة فهذا كلام مختصر في تفسير قوله ان الله فالق الحب والنوى ومتى وقف الانسان عليه امكنه تعرفها وتتبعها الى ما لا آخر له المسئلة الثانية اما قوله يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ففيه مباحث المبحث الاول ان الحي اسم لما يكون موصوفا بصفة الحياة والميت اسم لما يكون خاليا من صفة الحياة وعلى هذا التقدير النبات لا يكون حيا اذا عرفت هذا فللناس في تفسير هذا الحي والميت قولان الاول حمل هذين اللفظين على الحقيقة قال ابن عباس يخرج من النطفة بشرا حيا ثم يخرج من البشر الحي نطفة ميتة وكذلك يخرج من البيضة فروجة حية ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة والمقصود منه ان الحي والميت متضادان متنافيان فحصول المثل عن المثل يوهم انه بسبب الطبيعة والخاصية اما حصول الضد من الضد فيمتنع ان يكون بسبب الطبيعة والخاصية بل لا بد وان يكون بتقدير المقدر الحكيم والمدبر العليم والقول الثاني ان يحمل الحي والميت على ما ذكرناه على الوجوه المجازية ايضا وفيه وجوه الاول قال الزجاج يخرج النبات الغض الطري الخضر من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحي النامي الثاني قال ابن عباس يخرج المؤمن من الكافر كما في حق ابراهيم عليه السلام والكافر من المؤمن كما في ولد نوح والعاصي من المطيع وبالعكس الثالث قد يصير بعض ما يقطع عليه بانه يوجب المضرة سببا للنفع العظيم وبالعكس ذكروا في الطب ان انسانا سقوه الافيون الكثير في الشراب لاجل ان يموت فلما تناوله وظن القوم انه سيموت في الحال رفعوه من موضعه ووضعوه في بيت مظلم فخرجت حية عظيمة ولدغته فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر ذلك الافيون منه فان الافيون يقتل بقوة برده وسم الافعى يقتل بقوة حره فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر الافيون فههنا تولد عما يعتقد فيه كونه اعظم موجبات الشر اعظم الخيرات وقد يكون بالعكس من ذلك وكل هذه الاحوال المختلفة والافعال المتدافعة يدل على ان لهذا العالم مدبرا حكيما ما اهمل مصالح الخلق وما تركهم سدى وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة البحث الثاني من مباحث هذه الاية قرأ حمزة ونافع والكسائي وحفص عن عاصم الميت مشددة في الكلمتين والباقون بالتخفيف في الكلمتين وكذلك كل هذا الجنس في القرآن البحث الثالث لقائل ان يقول انه قال اولا يخرج الحي من الميت ثم قال ومخرج الميت من الحي وعطف الاسم على الفعل قبيح فما السبب في اختيار ذلك قلنا قوله ومخرج الميت من الحي معطوف على قوله فالق الحب والنوى وقوله يخرج الحي من الميت كالبيان والتفسير لقوله فالق الحب والنوى لان فلق الحب والنوى بالنبات والشجر النامي من جنس اخراج الحي من الميت لان النامي في حكم الحيوان الا ترى الى قوله يحيي الارض بعد موتها وفيه وجه آخر وهو ان لفظ الفعل يدل على ان ذلك الفاعل يعتني بذلك الفعل في كل حين واوان واما لفظ الاسم فانه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجاني لهذا مثلا في كتاب دلائل الاعجاز فقال قوله هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض انما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله يرزقكم لان صيغة الفعل تفيد انه تعالى يرزقكم حالا فحالا ساعة فساعة واما الاسم فمثاله قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد فقوله باسط يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة اذا ثبت هذا فنقول الحي اشرف من الميت فوجب ان يكون الاعتناء باخراج الحي من الميت اكثر من الاعتناء باخراج الميت من الحي فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الاول بصيغة الفعل وعن الثاني بصيغة الاسم تنبيها على ان الاعتناء بايجاد الحي من الميت اكثر واكمل من الاعتناء بايجاد الميت من الحي ثم قال تعالى في آخر الاية ذلكم الله فانى تؤفكون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال بعضهم معناه ذلكم الله المدبر الخالق النافع الضار المحيي المميت فانى تؤفكون في اثبات القول بعبادة الاصنام والثاني ان المراد انكم لما شاهدتم انه تعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ثم شاهدتم انه اخرج البدن الحي من النطفة الميتة مرة واحدة فكيف تستبعدون ان يخرج البدن الحي من التراب الرميم مرة اخرى والمقصود الانكار على تكذيبهم بالحشر والنشر وايضا الضدان متساويان في النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من احد الضدين الى الاخر وجب ان لا يمتنع الانقلاب من الثاني الى الاول فكما لا يمتنع حصول الموت بعد الحيوة [illegible] وعلى كل التقديرات يخرج منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر المسئلة الثانية تمسك اصحابنا [illegible] بقوله فانى تؤفكون [illegible] والجواب عنه ان القدرة بالنسبة الى الضدين على السوية فان ترجح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح فهذا يكون هذا الرجحان من العبد بل يكون محض الاتفاق فكيف يحسن ان يقال له فانى تؤفكون وان توقف ذلك الترجح على حصول مرجح وهو الداعية الجازمة الى الفعل فحصول تلك الداعية يكون من الله وعند حصولها يجب الفعل وح يلزم [illegible] قوله تعالى فالق الاصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم اعلم ان هذا نوع آخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته فالنوع المتقدم كان ماخوذا من دلالة احوال النبات والحيوان والنوع المذكور في هذه الاية ماخوذ من الاحوال الفلكية وذلك لان فلق ظلمة الليل بنور الصبح اعظم في كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر ولان من المعلوم بالضرورة ان الاحوال الفلكية اعظم في القلوب واكثر وقعا من الاحوال الارضية وتقرير الحجة من وجوه الاول ان الصبح صبحان فالصبح الاول هو الصبح المستطيل كذنب السرحان ثم تعقبه ظلمة خالصة ثم يطلع بعده الصبح المستطير في جميع الافق فنقول اما الصبح الاول وهو المستطيل الذي تحصل عقيبه ظلمة خالصة فهو من اقوى الدلائل على قدرته تعالى وحكمته وذلك لانا نقول ان ذلك النور اما ان يقال انه حصل من تاثير قرص الشمس او ليس الامر كذلك والاول باطل وذلك لان مركز الشمس اذا وصل الى دائرة نصف الليل كان الموضع الذي يكون تحت الدائرة [illegible] قد طلعت الشمس [illegible] الشرقي [illegible] يكون منتشرا مستطيلا في جميع اجزاء الجو ويجب ان يكون ذلك الضوء في كل ساعة الى القوة والزيادة والكمال فالصبح الاول لو كان اثر قرص الشمس لامتنع كونه خطا مستطيلا بل يجب كونه مستطيرا في جميع الافق منتشرا فيه بالكلية وان يكون متزايدا متكاملا بحسب كل حين ولحظة ولما لم يكن الامر كذلك

وجب ايضا ان لا يمتنع حصول الحيوة بعد الموت ٢

ايضا

بل علمنا ان الصبح الاول يبدو كالخيط الابيض الصاعد حتى شبهته العرب بذنب السرحان ثم انه يحصل عقيبه ظلمة خالصة ثم لما حصل المستطير بعد ذلك علمنا ان ذلك الصبح المستطيل ليس من تأثير قرص الشمس ولا من جنس نوره فوجب ان يكون ذلك حاصلا بتخليق الله تعالى ابتداء تنبيها على ان الانوار ليس لها وجود الا بتخليقه وان الظلمات لا ثبات لها الا بتقديره كما قال في اول هذه السورة وجعل الظلمات والنور الوجه الثاني في تقرير هذا الدليل انا لما بحثنا وتأملنا علمنا ان الشمس والقمر وسائر الكواكب لا يقع اضواءها الا على الجرم المقابل لها فاما الذي لا يكون مقابلا لها امتنع وقوع اضوائها عليه وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وبين الرياضيين الباحثين عن احوال الضوء والمضيء ولهم في تقريرها وجوه يقينية اذا عرفت هذا فنقول الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الافق فلا يكون جرم الشمس مقابلا لجزء من اجزاء وجه الارض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الارض واذا كان كذلك امتنع ان يكون ضوء الصبح من تأثير قرص الشمس فوجب ان يكون ذلك بتخليق الله الفاعل المختار القادر القهار فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الشمس حين كونها تحت الارض توجب اضاءة ذلك الهواء المقابلة لها ثم كان ذلك الهواء مقابلا للهواء الواقف فوق الارض فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الارض سببا لضوء الهواء الواقف فوق الارض ثم لا يزال يسري ذلك الضوء من هواء الى هواء آخر ملاصق له حتى يصل الى الهواء المحيط بنا هذا هو الوجه الذي عول عليه ابو علي بن الهيثم في تقرير هذا المعنى في كتابه الذي سماه بالمناظر الكبير والجواب ان هذا العذر باطل من وجهين الاول ان الهواء جرم شفاف عديم اللون وما كان كذلك فانه لا يقبل النور واللون في ذاته وجوهره وهذا متفق عليه بين الفلاسفة واحتجوا عليه بانه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه ولصار ابصاره مانعا من ابصار ما وراءه وحيث لم يكن كذلك علمنا انه لا يقبل اللون والنور في ذاته وما كان كذلك امتنع ان ينعكس النور منه الى غيره فامتنع ان يصير ضوءه سببا لضوء هواء آخر مقابل له فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه حصل من الافق اجزاء كثيفة من الابخرة والادخنة وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس ثم ان حصول الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء في الهواء المقابل له فنقول لو كان السبب ما ذكرتم لكان كلما كانت الابخرة والادخنة في الافق اكثر وجب ان يكون ضوء الصباح اقوى لكنه ليس الامر كذلك بل على العكس منه فبطل هذا العذر الوجه الثاني في ابطال هذا الكلام الذي ذكره ابن الهيثم ان الدائرة التي هي دائرة الافق لنا فهي بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين واذا كان كذلك فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا وجب كونها دائرة الافق لاولئك الاقوام واذا ثبت هذا فنقول اذا وصل مركز الشمس الى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها فالشمس قد طلعت على اولئك الاقوام واستنار نصف العالم هناك والربع من الفلك هو ربع شرقي لاهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة الى تلك البلدة واذا كان كذلك فالشمس اذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذيا لهواء الربع الذي هو الربع الشرقي لاهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب ان يحصل الضوء والنور في هواء الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل وان يصير هواء الربع الشرقي في غاية الاضاءة والانارة بعد نصف الليل وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته واذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابو الهيثم فقد ذكرنا برهانين دقيقين عقليين محضين على ان خالق النور والظلمة هو الله لا قرص الشمس الوجه الثالث هب ان النور الحاصل في العالم انما يكون بتأثير الشمس الا انا نقول الاجسام متماثلة في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس فيجب ان يكون بتخليق الفاعل المختار اما بيان المقام الاول فهو ان الاجسام متماثلة في كونها اجساما ومتحيزة فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعا في مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة ان ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة وذلك الامر اما ان يكون محلا للجسمية او حالا فيها او لا محلا فيها ولا حالا فيها والاول باطل لانه يقتضي كون الجسم صفة قائمة بذات اخرى وذلك محال لان ذلك المحل ان كان متحيزا او مختصا بحيز كان محل الجسم عين الجسم وهو محال وان لم يكن كذلك كان الحاصل في الحيز حالا في محل لا تعلق له بشيء من الاحياز والجهات وذلك مدفوع في بداهة العقل والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير الذوات هي الاجسام وما به حصلت المخالفة هو الصفات وكل ما يصح على الشيء يصح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة في تمام الماهية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وهو المطلوب والثالث وهو القول بان ما به حصلت المخالفة ليس محلا للجسم ولا حالا فيه وفساد هذا القسم ظاهر فثبت بهذا البرهان ان الاجسام متماثلة واذا ثبت هذا فنقول كل ما يصح على احد المثلين فانه يصح ايضا على المثل الآخر واذا استوت الاجسام باسرها في قبول جميع الصفات على البدل كان اختصاص جسم الشمس بهذه الاضاءة والانارة لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار واذا ثبت هذا فنقول كان فالق الاصباح في الحقيقة هو الله تعالى وذلك هو المطلوب الوجه الرابع في تقرير هذا المطلوب ان الظلمة شبيهة بالعدم بل البرهان القاطع قد دل على انه مفهوم عدمي والنور محض الوجود فاذا اظلم الليل حصل الخوف والفزع في قلب الكل واستولى النوم عليهم وصاروا كالاموات وسكنت المتحركات وتعطلت التأثيرات ووقفت التفعيلات فاذا وصل نور الصباح الى هذا العالم فكأنه نفخ في الصور مادة الحيوة وقوة الادراك فضعف النوم وابتدأت اليقظة بالظهور وكلما كان نور الصباح اقوى واكمل كان ظهور قوة الحس والحركة في الحيوانات اكمل ومعلوم ان اعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحيوة والحركة والحس ولما كان النور هو السبب الاصلي لحصول هذه الاحوال كان تأثير قدرة الله تعالى في تخليق النور من اعظم اقسام النعم واجل انواع الفضل والكرم اذا عرفت هذا فكونه فالق الاصباح فكونه دليلا على كمال قدرة الله اجل اقسام الدلائل وفي كونه فضلا ورحمة واحسانا من الله تعالى على الخلق اجل الاقسام واشرف الانواع فهذا ما حضرنا في تقرير دلالة قوله تعالى فالق الاصباح على وجود الصانع القادر المختار الحكيم ولنختم هذه الدلائل بخاتمة شريفة فنقول انه تعالى فالق ظلمة العدم بصباح التكوين والايجاد وفالق ظلمة الجمادية بصباح الحيوة والعقل والرشاد وفالق ظلمة الجهالة بصباح العقل والادراك وفالق ظلمة العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية الى فسحة عالم الافلاك وفالق ظلمات الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر المحدثات

والمبدعات

المبدعات مستقل وتفسير الاصباح وجوه الاول قال الليث الصبح والصباح هما اول النهار وهو الاصباح ايضا قال تعالى فالق الاصباح يعني الصبح قال الشاعر * افنى رياحا وبني رياح * تناسخ الامساء والاصباح * والقول الثاني ان الاصباح مصدر سمي به الصبح فان قيل ظاهر الاية يدل على انه تعالى فلق الصبح وليس الامر كذلك فان الحق انه تعالى فالق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيه فنقول فيه وجوه الاول ان يكون المراد فالق ظلمة الاصباح وذلك لان الافق من الجانب الشمالي والغربي والجنوبي مملوء من الظلمة والنور انما ظهر من الجانب الشرقي فكان الافق كان بحرا مملوءا من الظلمة ثم انه تعالى شق ذلك البحر المظلم بان اجرى جدولا من النور فيه والحاصل ان المراد فالق ظلمة الاصباح بنور الاصباح ولما كان المراد معلوما حسن الحذف والثاني انه تعالى كما شق ظلمة الليل عن نور الصبح فكذلك شق نور الصبح عن بياض النهار فقوله فالق الاصباح اي فالق الاصباح ببياض النهار والثالث ان الظلمة لما ظهر ذلك النور فكذلك تظهر الاصباح الا انه لما كان المقتضى لذلك الاظهار هو ذلك الفالق لا جرم ذكر اسم السبب واراد منه المسبب الرابع قال بعضهم الفالق هو الخالق فكان المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل اما قوله تعالى وجاعل الليل سكنا فاعلم انه تعالى ذكر في هذه الاية ثلاثة انواع من الدلائل الفلكية على التوحيد فاولها ظهور الصبح وقد فسرناه بمقدار الفهم وثانيها قوله وجاعل الليل سكنا وفيه مباحث البحث الاول قال صاحب الكشاف السكن ما يسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استئناسا به واسترواحا اليه من زوج او حبيب ومنه قيل للنار سكن لانه يستأنس بها الا تراهم سموها المؤنسة ثم ان الليل يطمئن اليه الانسان لانه اتعب نفسه بالنهار فاحتاج الى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل فان قيل اليس ان الخلق يبقون في الجنة في اهنأ عيش والذ زمان مع انه ليس هناك ليل فعلمنا ان وجود الليل ليس من ضروريات اللذة والبهجة قلنا كلامنا ههنا في احوال الدنيا والليل والنهار من ضروريات مصالح هذا العالم اما في دار الآخرة فهذه العادات غير باقية فيه فظهر الفرق البحث الثاني قرأ عاصم وحمزة والكسائي وجعل الليل على صيغة الفعل والباقون على صيغة اسم الفاعل وحجة من قرأ باسم الفاعل ان المذكور قبله اسم الفاعل وهو قوله فالق الحب وفالق الاصباح وجاعل الليل ايضا اسم فاعل ويجب ان يكون المعطوف مشاكلا للمعطوف عليه وحجة من قرأ بصيغة الفعل ان قوله والشمس والقمر منصوبان ولا بد لهذا النصب من عامل وما ذاك الا ان يقدر قوله وجاعل بمعنى وجعل الشمس والقمر حسبانا وذلك يفيد المطلوب وثالثها قوله والشمس والقمر حسبانا وفيه ابحاث البحث الاول معناه انه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره في سورة يونس في قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في سورة الرحمن والشمس والقمر بحسبان وتحقيق الكلام فيه انه تعالى قدر حركة الشمس مخصوصة بمقدار معين من السرعة والبطء بحيث تتم الدورة في سنة وقدر حركة القمر بحيث تتم الدورة في شهر وبهذه المقادير ينتظم مصالح العالم في الفصول الاربعة وبسببها يحصل ما يحتاج اليه من نضج الثمار وحصول الغلات ولو قدرنا كونها اسرع وابطأ مما وقع لاختلت هذه المصالح فهذا هو المراد من قوله والشمس والقمر حسبانا البحث الثاني في الحسبان قولان الاول وهو قول ابي الهيثم انه جمع حساب مثل ركبان وركاب وشهبان وشهاب والثاني ان الحسبان مصدر كالرجحان والنقصان قال صاحب الكشاف والحسبان بالضم مصدر حسب يحسب كما ان الحسبان بالكسر مصدر حسب ونظيره الكفران والغفران والسكران اذا عرفت هذا فنقول معنى جعل الشمس والقمر حسبانا جعلهما على حساب لان حساب الاوقات لا يعلم الا بدورهما وسيرهما البحث الثالث قال صاحب الكشاف والشمس والقمر قرئا بالحركات الثلاث فالنصب على اضمار فعل دل عليه قوله جاعل الليل اي وجعل الشمس والقمر حسبانا والجر عطف على لفظ الليل والرفع على الابتداء والخبر محذوف تقديره والشمس والقمر مجعولان حسبانا او محسوبان ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ذلك تقدير العزيز العليم والعزيز اشارة الى كمال قدرته والعليم اشارة الى كمال علمه ومعناه ان تقدير اجرام الافلاك بصفاتها المخصوصة وهيآتها المحدودة وحركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة في البطء والسرعة لا يمكن تحصيله الا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات من الكليات والجزئيات وذلك تصريح بان حصول هذه الافعال والصفات ليس بالطبع والخاصية وانما هو بتخصيص الفاعل المختار

قوله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون

هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة وهو انه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع العباد وهي من وجوه الاول انه تعالى خلقها ليهتدي الخلق بها الى الطرق والمسالك في ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمسا ولا قمرا لان عند ذلك يهتدون بها الى المسالك والطرق التي يريدون المرور فيها والثاني وهو ان الناس يستدلون باحوال حركة الشمس على معرفة اوقات الصلوة وايضا يستدلون بحركة الشمس في النهار على القبلة ويستدلون باحوال الكواكب في الليالي على معرفة القبلة الثالث انه تعالى ذكر في غير هذه السورة كون هذه الكواكب زينة للسماء فقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وقال انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وقال والسماء ذات البروج والرابع انه ذكر في منافعها كونها رجوما للشياطين والخامس يمكن ان يقال لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر اي في ظلمات التعطيل والتشبيه فان المعطل ينفي كونه فاعلا مختارا والمشبه يثبت كونه جسما مختصا بالمكان فهو تعالى خلق هذه النجوم ليهتدى بها في هذين النوعين من الظلمات اما الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل فذلك انا نشاهد هذه الكواكب مختلفة في صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة والثوابت بعضها قريبة في المنطقة وبعضها في القطبين وايضا الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة وايضا بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء وبعضها صغيرة خفية قليلة الضوء وايضا قدروا مقاديرها على سبع مراتب اذا عرفت هذا فنقول قد دللنا على ان الاجسام متماثلة وبينا انه متى كان الامر كذلك كان اختصاص كل واحد منها بصفته المعينة دليلا على ان ذلك ليس الا بتقدير القادر المختار فهذا وجه الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل واما وجه الاهتداء بها في ظلمات بحر التشبيه فلانا نقول انه لا عيب يقدح في الهية هذه الكواكب الا انها اجسام فتكون مؤلفة من الاجزاء والابعاض وايضا انها متناهية ومحدودة وايضا انها متغيرة ومتحركة ومنتقلة من حال الى حال

فهذه الاشياء ان لم تكن عيوبا في الالهية امتنع الطعن في الهيتها وان كانت عيوبا في الالهية وجب تنزيه الاله عنها باسرها فوجب الجزم بان اله السماء والارض والعالم منزه عن الجسمية والابعاض والاعضاء والحد والنهاية والمكان والجهة فهذا بيان الاهتداء بهذه الكواكب في بر التعطيل وبحر التشبيه وهذا وان كان عدولا عن حقيقة اللفظ الى مجازه الا انه قريب مناسب لعظمة كتاب الله تعالى السادس في منافع هذه الكواكب ما ذكره تعالى في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فنبه على سبيل الاجمال على ان في وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة وليس كل ما لا يحيط به عقلنا على التفصيل وجب نفيه فمن اراد ان يقدر حكمة الله في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه فقد ضل ضلالا مبينا ثم انه تعالى لما ذكر الاستدلال باحوال هذه النجوم قال قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون وفيه وجوه الاول المراد ان هذه النجوم كما يمكن ان يستدل بها على الطرقات في ظلمات البر والبحر فكذلك يمكن ان يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم وكمال قدرته وعلمه والثاني ان يكون المراد من العلم ههنا العقل فقوله قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون نظير قوله في سورة البقرة ان في خلق السموات والارض الى قوله لآيات لقوم يعقلون وفي آل عمران ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب والثالث ان يكون المراد من قوله لقوم يعلمون لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول وينتقلون من الشاهد الى الغائب قوله تعالى وهو الذي انشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون • هذا نوع رابع من دلائل وجود الاله وكمال قدرته وعلمه وهو الاستدلال باحوال الانسان فنقول لا شبهة في ان النفس الواحدة هي آدم عليه السلام وهي نفس واحدة وحوا مخلوقة من ضلع من اضلاعه فصار كل الناس من نفس واحدة وهو آدم عليه السلام فان قيل فما القول في عيسى قلنا هو ايضا مخلوق من مريم التي هي مخلوقة من ابويها فان قالوا اليس ان القرآن قد دل على انه مخلوق من الكلمة او من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك قلنا كلمة من تفيد ابتداء الغاية ولا نزاع ان ابتداء تكون عيسى كان من مريم وهذا القدر كاف في صحة هذا اللفظ قال القاضي فرق بين قوله انشأكم وبين قوله خلقكم لان انشأكم يفيد انه خلقكم ابتداء لكن على وجه النمو والنشو لا من مظهر من الابوين كما يقال في النبات انه تعالى انشأه بمعنى النمو والزيادة الى وقت الانتهاء اما قوله تعالى فمستقر ومستودع ففيه مباحث البحث الاول قرأ ابن كثير وابو عمرو فمستقر بكسر القاف والباقون بفتحها قال ابو علي الفارسي قال سيبويه يقال قر في مكانه واستقر فمن كسر القاف كان المستقر بمعنى القار واذا كان كذلك وجب ان يكون خبره المضمر منكم اي منكم مستقر ومن فتح القاف فليس على انه مفعول به لان استقر لا يتعدى فلا يكون له مفعول فيكون اسم مكان والمستقر بمنزلة المقر واذا كان كذلك لم يجز ان يكون خبره المضمر منكم بل يكون خبره لكم فيكون التقدير لكم مقر واما المستودع فان استودع فعل يتعدى الى مفعولين تقول استودعت زيدا الفا واودعت مثله فالمستودع يجوز ان يكون اسما للانسان الذي استودع ذلك المكان ويجوز ان يكون المكان نفسه اذا عرفت هذا فنقول من قرأ مستقر بفتح القاف جعل المستودع مكانا ليكون مثلا للمعطوف عليه والتقدير فلكم مكان استقرار ومكان استيداع ومن قرأ بالكسر فالمعنى منكم مستقر ومنكم مستودع والتقدير منكم من استقر ومنكم من استودع البحث الثاني الفرق بين المستقر وبين المستودع ان المستقر اقرب الى الثبات من المستودع فالشيء الذي حصل في موضع ولا يكون على شرف الزوال يسمى مستقرا فيه واما اذا حصل فيه وكان على شرف الزوال يسمى مستودعا لان المستودع في معرض ان يسترد في كل حين واوان اذا عرفت هذا فنقول كثر اختلاف المفسرين في تفسير هذين اللفظين فالاول وهو المنقول عن ابن عباس في اكثر الروايات ان المستقر هو الارحام والمستودع الاصلاب قال كريب كتب ابن جبير الى ابن عباس يسأله عن هذه الآية فاجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ ونقر في الارحام ما نشاء ومما يدل ايضا على قوة هذا القول ان النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الاب زمانا طويلا والجنين في رحم الام يبقى زمانا طويلا ولما كان المكث في الرحم اكثر مما هو في صلب الاب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم اولى القول الثاني ان المستقر صلب الاب والمستودع رحم الام لان النطفة حصلت في صلب الاب لا من قبل الغير وهي حصلت في رحم الام بفعل الغير فحصول تلك النطفة في الرحم من قبل الرجل شبيه بالوديعة ولان قوله فمستقر ومستودع يقتضي كون المستقر متقدما على المستودع وحصول النطفة في صلب الاب متقدم على حصولها في رحم الام فوجب ان يكون المستقر ما في اصلاب الآباء والمستودع ما في ارحام الامهات والقول الثالث وهو قول الحسن المستقر حالة بعد الموت لانه ان كان سعيدا فقد استقرت تلك السعادة وان كان شقيا فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تتبدل احوال الانسان بعد الموت واما قبل الموت فالاحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مؤمنا والزنديق قد ينقلب صديقا فهذه الاحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعة التي تكون مشرفة على الزوال والذهاب والقول الرابع وهو قول الاصم ان المستقر من قد خلق من النفس الاولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لم يخلق بعد وسيخلق والقول الخامس قول الاصم ايضا المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث وعن قتادة على العكس منه فقال مستقر في القبور ومستودع في الدنيا والقول السادس قول ابي مسلم الاصفهاني ان التقدير هو الذي انشأكم من نفس واحدة فمنكم ذكر ومنكم انثى الا انه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة انما تولدت في صلبه وتستقر هناك وعبر عن الانثى بالمستودع لان رحمها شبيهة بالمستودع لتلك النطفة والله اعلم البحث الثالث المقصود من هذا الكلام ان الناس انما تولدوا من شخص واحد وهو آدم عليه السلام ثم اختلفوا في المستقر بحسب الوجوه المذكورة فنقول الاشخاص الانسانية متساوية في الجسمية ومختلفة في الصفات التي باعتبارها حصل التفاوت في المستقر والمستودع فالاختلاف في تلك الصفات لا بد له من سبب ومؤثر وليس السبب هو الجسمية ولوازمها والا لامتنع حصول التفاوت في الصفات فوجب ان يكون السبب هو الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الدلالة قوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم ثم قال تعالى قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون والمراد بهذا التفصيل انه بين هذه الدلائل على وجه انفصل البعض عن البعض

ترى انه تعالى تمسك اولا بتكون النبات والشجر من الحب والنوى ثم ذكر بعده التمسك بالدلائل الفلكية من ثلثة اوجه ثم ذكر بعده التمسك باحوال النجوم ثم ذكر بعده التمسك باحوال تكون الانسان فقد ميز تعالى بعض هذه الدلائل عن بعض وفصل بعضها عن بعض لقوم يفقهون وفيه ابحاث الاول قوله لقوم يفقهون ظاهره مشعر بانه تعالى قد يفعل الفعل لغرض حكمة وجواب اهل السنة والجماعة ان اللام لام العاقبة او يكون ذلك محمولا على التشبيه بحال من يفعل الفعل لغرض الثاني ان هذه الآية تدل على ان الله تعالى اراد من جميع الخلق الفقه والفهم والايمان وما اراد باحد منهم الكفر وهذا قول المعتزلة وجواب اهل السنة ان المراد منه كانه تعالى يقول انما فصلت هذا البيان لمن عرف وفقه وفهم وهم المؤمنون والثالث انه تعالى ختم الآية السالفة وهي الآية التي استدل فيها باحوال النجوم بقوله يعلمون وختم آخر هذه الآية بقوله يفقهون والفرق ان انشاء الانسان من نفس واحدة وتصريفهم بين احوال مختلفة الطف وادق صنعة وتدبيرا فكان ذكر الفقه ههنا لاجل ان الفقه يفيد مزيد فطنة وقوة ذكاء وفهم قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من اعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون اعلم ان هذا هو نوع خامس من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته ورحمته ووجوه احسانه الى خلقه واعلم ان هذه الدلائل كما انها دلائل فهي ايضا نعم بالغة واحسانات كاملة والكلام اذا كان دليلا من بعض الوجوه وكان انعاما واحسانا من سائر الوجوه كان تأثيره في القلب عظيما وعند هذا يظهر ان المشتغل بدعوة الخلق الى الحق لا ينبغي ان يعدل عن هذه الطريقة وفي الآية مسائل المسألة الاولى ظاهر قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء يقتضي نزول المطر من السماء وعند هذا اختلف الناس فقال ابو علي الجبائي في تفسيره انه تعالى ينزل الماء من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض قال لان ظاهر النص يقتضي نزول المطر من السماء والعدول عن الظاهر الى التأويل انما يحتاج اليه عند قيام الدليل على ان اجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن وفي هذا الموضع لم يقم دليل على امتناع نزول المطر من السماء فوجب اجراء اللفظ على ظاهره واما قول من يقول ان البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الارض ثم تصعد وترتفع الى الهواء فينعقد منها الغيم ويتقاطر وذلك هو المطر فقد احتج الجبائي على فساده من وجوه الاول ان البرد قد يوجد في وقت الحر بل في صميم الصيف ونجد المطر في ابرد وقت ينزل غير جامد وذلك يبطل قولهم ولقائل ان يقول ان القوم يجيبون عنه فيقولون لا شك ان البخار اجزاء مائية وطبيعتها البرد ففي وقت الصيف يستولي الحر على ظاهر السحاب فيهرب البرد الى باطنه فيقوى البرد هناك بسبب الاجتماع فيحدث البرد واما في وقت برد الهواء فيستولي البرد على ظاهر السحاب فلا يقوى البرد في باطنه فلا جرم لا ينعقد جمدا بل ينزل ماء هذا ما قالوه ويمكن ان يجاب عنه بان الطبقة العالية من الهواء باردة جدا عندكم فاذا كان اليوم باردا شديد البرد في صميم الشتاء فتلك الطبقة باردة جدا والهواء المحيط بالارض ايضا بارد جدا فوجب ان يشتد البرد وان لا يحدث المطر في الشتاء البتة وحيث شاهدنا انه قد يحدث فسد قولكم الحجة الثانية مما ذكره الجبائي انه قال ان البخارات اذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت واذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء بل البخار انما يجتمع اذا اتصل بسقف املس كسقوفات الحمامات المصهرجة اما اذا لم يكن كذلك لم يسل منه ماء كثير فاذا تصاعدت البخارات في الهواء وليس فوقها سطح املس يتصل بها تلك البخارات وجب ان لا يحصل منها شيء من الماء ولقائل ان يقول القوم يجيبون عنه بان هذه البخارات اذا تصاعدت وتفرقت فاذا وصلت عند صعودها وتفرقها الى الطبقة الباردة من الهواء بردت والبرد يوجب الثقل والنزول فبسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود الى الهبوط والعالم كري الشكل فلما رجعت من الصعود الى النزول فقد رجعت من فضاء المحيط الى مضيق المركز فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت وتواصلت فحصل من اتصال بعض تلك الذرات ببعض قطرات الامطار الحجة الثالثة مما ذكره الجبائي انه لو كان تولد المطر من صعود البخارات والبخارات دائمة الارتفاع من البحار لوجب ان يدوم هناك نزول المطر وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا فساد قولهم قال فثبت بهذه الوجوه انه ليس تولد المطر من بخار الارض ثم قال والقوم فهمهم انما احتاجوا الى هذا القول لانهم اعتقدوا ان الاجسام قديمة واذا كانت قديمة امتنع دخول الزيادة والنقصان فيها ولا يعني بحدوث الحوادث الا اتصاف تلك الذرات بصفة بعد ان كانت موصوفة بصفة اخرى فلهذا السبب احتالوا في تكوين كل شيء عن مادة معينة واما المسلمون فلما اعتقدوا ان الاجسام محدثة وان خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء واراد فعند هذا لا حاجة الى استخراج هذه التكلفات فثبت ان ظاهر القرآن يدل في هذه الآية على ان الماء نزل من السماء ولا دليل على امتناع هذا الظاهر فوجب القول بحمله على ظاهره ومما يؤكد ما قلناه ان جميع الآيات ناطقة بنزول المطر من السماء قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقال وينزل من السماء من جبال فيها من برد فثبت ان الحق انه تعالى ينزل المطر من السماء بمعنى انه يخترع هذه الاجسام في السماء ثم ينزلها الى السحاب ثم من السحاب الى الارض والقول الثاني انزل من جهة السماء والقول الثالث انزل من السحاب ماء وسمى الله السحاب سماء لان العرب تسمي كل ما فوقك سماء كسماء البيت فهذا ما قيل في هذا الباب المسألة الثانية نقل الواحدي في البسيط عن ابن عباس يريد بالماء ههنا المطر ولا ينزل قطرة من المطر الا ومعها ملك والفلاسفة يحملون هذا الملك على الطبيعة الحالة في تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول فاما ان يكون معه ملك من ملائكة السموات فالقول به مشكل والله اعلم المسألة الثالثة قوله فاخرجنا به نبات كل شيء فيه ابحاث البحث الاول ظاهر قوله فاخرجنا به نبات كل شيء يدل على انه تعالى انما اخرج النبات بواسطة الماء وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه وقد بالغنا في تحقيق هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا فائدة في الاعادة البحث الثاني قال الفراء قوله فاخرجنا به نبات كل شيء ظاهره يقتضي ان يكون لكل شيء نبات وليس الامر كذلك فكان المراد فاخرجنا به نبات كل شيء له نبات فاذا كان كذلك فالذي لا نبات له لا يكون داخلا فيه البحث الثالث قوله فاخرجنا به بعد قوله انزل يسمى التفاتا وبعد ذلك

فصاحة واعلم ان اصحاب العربية ادعوا الفصاحة فيه وما بينوا انه من اي الوجوه يعد من هذا الباب واما نحن فقد اطنبنا
الكلام فيه في تفسير قوله حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة فلا فائدة في الاعادة البحث الرابع قوله فاخرجنا
صيغة الجمع والله تعالى واحد فرد ولا شريك له الا ان الملك العظيم اذا كنى عن نفسه فانما يكني بصيغة الجمع فكذا ههنا ونظيره
قوله انا انزلناه انا ارسلنا نوحا انا نحن نزلنا الذكر اما قوله تعالى فاخرجنا منه خضرا فقال الزجاج معنى خضر كمعنى
اخضر يقال اخضر فهو اخضر وخضر مثل اعور فهو اعور وعور قال الليث الخضر في كتاب الله هو الزرع وفي الكلام
كل نبات من الخضر واقول انه تعالى حصر النبت في الآية المتقدمة في قسمين حيث قال ان الله فالق الحب والنوى فالذي
ينبت من الحب هو الزرع والذي ينبت من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة ايضا في هذه الآية فابتدأ بذكر الزرع وهو
المراد من قوله فاخرجنا منه خضرا وهو الزرع كما رويناه عن الليث وقال ابن عباس يريد القمح والشعير والسلت
والذرة والارز والمراد من هذا الخضر العود الاخضر الذي يخرج اولا ويكون السنبل في اعلاه وقوله تعالى
نخرج منه حبا متراكبا يعني نخرج من ذلك الخضر حبا متراكبا بعضه على بعض من سنبلة واحدة وذلك لان الاصل
هو ذلك العود الاخضر وتكون السنبلة مركبة عليه من فوقه وتكون الحبات متراكبة بعضها فوق بعض
ويحصل فوق السنبلة اجسام دقيقة حادة كأنها الابر والمقصود من تخليقها ان يمتنع الطيور من التقاط تلك
الحبات المتراكبة ولما ذكر ما ينبت من الحب اتبعه بذكر ما ينبت من النوى وهو القسم الثاني فقال ومن النخل
من طلعها قنوان دانية وههنا مباحث البحث الاول انه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر النخل وهذا يدل على ان الزرع
افضل من النخل وهذا البحث قد افرد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا والبحث الثاني روى الواحدي عن ابي عبيد
انه قال اطلعت النخلة اذا اخرجت طلعها وطلعها نوارها قبل ان ينشق عن الاغريض والاغريض يسمى طلعا ايضا
والطلع اول ما يرى من عذق النخلة الواحدة طلعة واما قنوان فقال الزجاج قنوان جمع قنو كصنوان جمع صنو
واذا ثنيت القنو قلت قنوان بكسر النون فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب في النون للجمع اذا عرفت
تفسير اللفظ فنقول قوله تعالى قنوان دانية قال ابن عباس يريد العراجين التي تدلت من الطلع دانية لمن
يجتنيها وروى عنه انه قال يعني قصار النخل اللاصقة عذوقها بالارض قال الزجاج ولم يقل ومنها قنوان
بعيدة لان ذكر احد القسمين يدل على الثاني كما قال سرابيل تقيكم الحر ولم يقل سرابيل تقيكم البرد لان ذكر
احد الضدين يدل على الثاني فكذا ههنا وقيل ايضا ذكر الدانية القريبة وترك البعيدة لان النعمة في القريبة
اكمل واكثر البحث الثالث قال صاحب الكشاف قنوان رفع بالابتداء ومن النخل خبره ومن طلعها بدل منه كأنه
قيل وحاصلة من طلع النخل قنوان ويجوز ان يكون الخبر محذوفا لدلالة اخرجنا عليه تقديره ومخرجة من طلع
النخل قنوان ومن قرأ يخرج منه حب متراكب كان قنوان عنده معطوفا على قوله حب وقرئ قنوان بضم القاف
وفتحها على انه اسم جمع كركب لان فعلان ليس من باب التكسير ثم قال وجنات من اعناب والزيتون والرمان
وفيه ابحاث البحث الاول قرأ عاصم جنات بضم التاء وهي قراءة علي رضي الله عنه والباقون جنات بكسر التاء اما القراءة الاولى
فلها وجهان الاول ان يراد وثم جنات من اعناب اي مع النخل جنات والثاني ان يعطف على قنوان على معنى وحاصلة او مخرجة
من النخل قنوان وجنات من اعناب واما القراءة بالنصب فوجهها العطف على قوله نبات كل شيء والتقدير فاخرجنا به
جنات من اعناب وكذلك قوله والزيتون والرمان قال صاحب الكشاف والاحسن ان ينتصبا على الاختصاص كقوله
تعالى والمقيمين الصلوة لفضل هذين الصنفين البحث الثاني قال الفراء قوله والزيتون والرمان يريد شجر الزيتون
وشجر الرمان كما قال واسئل القرية يريد اهلها البحث الثالث اعلم انه تعالى ذكر ههنا اربعة انواع من الاشجار النخل والعنب
والزيتون والرمان وانما قدم الزرع على الشجر لان الزرع غذاء وثمار الاشجار فواكه والغذاء مقدم على الفواكه وانما قدم
النخل على الفواكه لان التمر يجري مجرى الغذاء بالنسبة الى العرب بل الى سائر الناس فان الحكماء بينوا ان بينه وبين
الحيوان مشابهة في خواص كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابهة في سائر انواع النبات ولهذا المعنى قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام وانما ذكر العنب عقيب النخل لان العنب
اشرف انواع الفواكه وذلك لانه اول ما يظهر يصير منتفعا به الى آخر الحال فاول ما يظهر على الشجر يظهر خيوط
خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة وقد يمكن اتخاذ الطبايخ منه ثم يظهر بعده الحصرم وهو طعام شريف
للاصحاء والمرضى وقد يتخذ رب الحصرم ويتخذ منه اشربة لطيفة المذاق نافعة لاصحاب الصفراء وقد يتخذ
الطبيخ منه فكان الذ الطبايخ ثم اذا تم العنب فهو الذ الفواكه واشهاها ويمكن ادخاره معلقا سنة او اقل او اكثر
وفي الحقيقة الذ الفواكه المدخرة ثم تبقى منه اربعة انواع من المتناولات وهو الزبيب والدبس والخل والخمر
ومنافع هذه الاربعة لا يمكن ذكرها الا في مجلدات والخمر وان كان الشرع قد حرمها ولكنه قال تعالى في وصفها ومنافع
للناس ثم قال واثمهما اكبر من نفعهما فاخس ما في العنب عجمه والاطباء يتخذون منه جوارشات عظيمة النفع للمعدة
الضعيفة الرطبة فثبت ان العنب كأنه سلطان الفواكه واما الزيتون فهو ايضا كثير النفع لانه يمكن تناوله كما هو
وينفصل عنه ايضا دهن عظيم النفع في الاكل وفي سائر وجوه الاستعمال واما الرمان فحاله عجيب جدا وذلك لانه
جسم مركب من اربعة اقسام قشره وشحمه وعجمه وماؤه فاما الاقسام الثلاثة وهي القشر والشحم والعجم باردة
يابسة ارضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات واما ماء الرمان فبالضد من هذه الصفات فانه
الذ الاشربة واطيبها والطفها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطبايع المعتدلة وفيه تقوية للمزاج
الضعيف فهو غذاء من وجه ودواء من وجه فاذا تأملت في الرمان وجدت الاقسام الثلاثة موصوفة بالكثافة
التامة الارضية ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفا باللطافة والاعتدال فكأنه تعالى جمع فيه
بين الضدين المتعاندين فكانت دلالة القدرة والرحمة والحكمة فيه اتم واكمل واعلم ان انواع النبات اكثر من ان
تفي بشرحها المجلدات فلهذا السبب ذكر تعالى هذه الاقسام الاربعة التي هي اشرف انواع النبات واكتفى بذكرها
تنبيها على البواقي بما ذكرها ثم قال تعالى مشتبها وغير متشابه وفيه مباحث البحث الاول في تفسيره وجوه الاول

السلت بالضم ضرب من الشعير ليس له قشر كأنه الحنطة ١ ص

النوار بالضم والتشديد نور الشجر الواحدة نوارة ١ ص

العذق بالكسر الكباسة ١ ص

ان هذه الفواكه قد تكون متشابهة في اللون والشكل مع انها تكون مختلفة في الطعم واللذة فان الاعناب والرمان قد
تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل مع انها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة وبالعكس الثاني ان اكثر
الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابهة مختلفة في الطعم والخاصية واما ما فيها من اللحم والرطوبة فانها
تكون مختلفة في الطعم والصفة والثالث قال قتادة اوراق الاشجار تكون قريبة التشابه اما ثمارها فتكون مختلفة
ومنهم من يقول الاشجار متشابهة والاثمار مختلفة والرابع اقول انك قد تأخذ العنقود من العنب فترى جميع
حباته مدركة حلوة نضيجة طيبة الا حبات مخصوصة منها فانها بقيت على اول حالها من الخضرة والعفوصة
والحموضة وعلى هذا التقدير فبعض حبات ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابهة البحث الثاني يقال
اشتبه الشيئان وتشابها كقولك استويا وتساويا والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا وقرئ متشابها وغير
متشابه البحث الثالث انما قال مشتبها ولم يقل مشتبهين اما اكتفاء بوصف احدهما او على تقدير والزيتون مشتبها
والرمان كذلك قال الشاعر ۞ رماني بامر كنت منه ووالدي ۞ بريئا ومن اجل الطوى رماني ۞ ثم قال تعالى انظروا الى ثمره
اذا اثمر وينعه وفيه مباحث البحث الاول قرأ حمزة والكسائي ثمره بضم الثاء والميم وقرأ ابو عمرو بضم الثاء وسكون
الميم والباقون بفتح الثاء والميم اما قراءة حمزة والكسائي فلها وجهان الاول وهو الابين ان يكون جمع ثمرة على ثمر
كما قالوا خشبة وخشب قال تعالى كأنهم خشب مسندة وكذلك اكمة واكم ثم يخففون فيقولون اكم قال ۞ ترى
الاكم فيه سجدا للحوافر ۞ والوجه الآخر ان يكون جمع ثمرة على ثمار ثم جمع ثمار على ثمر فيكون جمع الجمع اما قراءة ابي
عمرو فوجهها ان يخفف ثمر بمثر كقولهم رسل ورسل واما قراءة الباقين فوجهها ان الثمر جمع ثمرة مثل بقرة وبقر
وشجرة وشجر وجوزة وجوز البحث الثاني قال الواحدي الينع النضج قال ابو عبيدة يقال ينع يينع بالفتح في الماضي
والكسر في المستقبل قال الليث ينعت الثمرة بالكسر واينعت فهي تينع وتونع ايناعا وينعا بفتح الياء وينعا بضم
الياء والنعت يانع ومونع قال صاحب الكشاف قرئ وينعه بضم الياء وقرأ ابن محيصن ويانعه البحث الثالث
قوله انظروا الى ثمره امر بالنظر في حال الثمرة في اول حدوثها وقوله وينعه امر بالنظر في حالها عند تمامها وكمالها
وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التي هي تمام المقصود من هذه الآية وذلك لان هذه الازهار والثمار تتولد في اول
حدوثها على صفات مخصوصة وعند كمالها لا تبقى على حالتها الاولى بل تنتقل الى احوال متضادة للاحوال السابقة
مثل انها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد او بلون الحمرة وكانت موصوفة بالحموضة فتصير
موصوفة بالحلاوة وربما كانت في اول الامر باردة بحسب الطبيعة فتصير في آخر الامر حارة بحسب الطبيعة فحصول
هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب وذلك السبب ليس هو تأثير الطبايع والفصول والانجم والافلاك
لان نسبة هذه الاحوال باسرها الى جميع هذه الاجسام النباتية متساوية متشابهة والسبب المتشابه لا يمكن
ان يكون سببا لحدوث الحوادث المختلفة ولما بطل اسناد حصول هذه الحوادث الى الطبايع والانجم والافلاك
وجب اسنادها الى القادر المختار الحكيم الرحيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة ولما نبه تعالى
على هذا الوجه اللطيف من الدلالة قال ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون قال القاضي المراد لمن يطلب الايمان بالله لانه
آية لمن آمن ولمن لم يؤمن ويحتمل ان يكون وجه تخصيص المؤمنين بالذكر انهم الذين انتفعوا به دون غيرهم كما تقدم تقريره
في قوله هدى للمتقين ولقائل ان يقول ان دلالة هذا الدليل على اثبات الاله القادر المختار ظاهرة قوية جلية فكان
قائلا قال لم وقع الاختلاف بين الخلق في هذه المسئلة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية الظاهرة القوية فاجيب
عنه بان قوة الدليل لا يفيد ولا ينفع الا اذا قدر الله للعبد حصول الايمان فكأنه قيل هذه الدلالة على قوتها وظهورها
دلالة لمن سبق قضاء الله في حقه بالايمان فاما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة اصلا فكان
المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرناه قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات
بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون ۞ في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر هذه البراهين الخمسة من
دلائل العالم الاسفل والعالم الاعلى على ثبوت الالهية وكمال القدرة والرحمة ذكر بعد ذلك ان من الناس من اثبت لله
شركاء فاعلم ان هذه المسئلة قد تقدم ذكرها الا ان المذكور ههنا غير ما تقدم ذكره وذلك ان الذين اثبتوا الشريك لله
تعالى فرق وطوائف الطائفة الاولى عبدة الاصنام فهم يقولون الاصنام شركاء الله في المعبودية ولكنهم معترفون
بان هذه الاصنام لا قدرة لها على الخلق والايجاد والتكوين والطائفة الثانية من المشركين الذين يقولون مدبر هذا
العالم هو الكواكب وهؤلاء فريقان منهم من يقول انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من يقول انها ممكنة الوجود لذواتها
محدثة وخالقها هو الله تعالى الا انه تعالى فوض تدبير هذا العالم الاسفل اليها وهؤلاء هم الذين حكى الله عنهم ان الخليل
ناظرهم بقوله لا احب الآفلين وشرح هذا الدليل قد مضى والطائفة الثالثة من المشركين الذين قالوا لجملة هذا العالم
بما فيه من السموات والارضين الهان احدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر والمقصود من هذه الآية حكاية مذهب هؤلاء
فهذا هو تقرير نظم الآيات والتنبيه على ما فيها من الفوائد فروي عن ابن عباس انه قال قوله تعالى وجعلوا لله شركاء
الجن نزلت في الزنادقة الذين قالوا ان الله وابليس اخوان فالله تعالى خالق الناس والدواب والانعام والخيرات
وابليس خالق السباع والحيات والعقارب والشرور واعلم ان هذا القول الذي ذكره ابن عباس احسن الوجوه
المذكورة في هذه الآية وذلك لان بهذا الوجه يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغايرة لما سبق ذكره في الآيات المتقدمة
قال ابن عباس والذي يقوي هذا الوجه قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وانما وصف بكونه من الجن لان لفظ الجن
مشتق من الاستتار والملائكة والروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كأنها مستترة من العيون فبهذا التأويل اطلق لفظ
الجن عليها واقول هذا مذهب المجوس وانما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة لان المجوس يلقبون بالزنادقة لان الكتاب
الذي زعم زردشت انه نزل عليه من عند الله مسمى بالزند والمنسوب اليه مسمى بالزندي ثم عرب فقيل زنديق ثم جمع
فقيل زنادقة واعلم ان المجوس قالوا كل ما في هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان وجميع ما فيه من الشرور فمن اهرمن
وهو المسمى بابليس في شرعنا ثم اختلفوا فالاكثرون منهم على ان اهرمن محدث ولهم في كيفية حدوثه اقوال عجيبة

صدده

بجمع تصل الباقي نسخة حجراته

والاولون منهم قالوا انه قديم ازلى وعلى القولين اتفقوا على انه شريك الله فى تدبير هذا العالم فخيرات العالم من الله وشروره من ابليس وهذا شرح ما قاله ابن عباس فان قيل فعلى هذا التقدير القوم اثبتوا لله تعالى شريكا وهو ابليس فكيف حكى الله عنهم انهم اثبتوا لله شركاء والجواب انهم يقولون عسكر الله هم الملائكة وعسكر ابليس هم الشياطين والملائكة فيهم كثرة عظيمة وهم ارواح طاهرة مقدسة وهم يلهمون الارواح البشرية بالخيرات والطاعات والشياطين فيهم ايضا كثرة عظيمة وهم يلقون الوساوس الخبيثة الى الارواح البشرية والله مع عسكره من الملائكة يحاربون ابليس مع عسكره من الشياطين فلهذا السبب حكى الله عنهم انهم اثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول اذا عرفت هذا فنقول قوله وخلقهم اشارة الى الدليل القاطع الدال على فساد كون ابليس شريكا لله تعالى فى ملكه وتقريره من وجهين الاول انا نقلنا عن المجوس ان الاكثرين منهم معترفون بان ابليس ليس بقديم بل هو محدث اذا ثبت هذا فنقول كل محدث فله خالق وموجد وما ذاك الا الله تعالى فهؤلاء المجوس يلزمهم القطع بان خالق ابليس هو الله تعالى ولما كان ابليس اصلا لجميع الشرور والآفات والمفاسد والقبائح والمجوس سلموا ان خالقه هو تعالى فح قد سلموا ان اله العالم هو الخالق لما هو اصل الشرور والقبائح والمفاسد واذا كان كذلك امتنع عليهم ان يقولوا لا بد من الهين يكون احدهما فاعلا للخيرات والثانى يكون فاعلا للشرور لان بهذا الطريق ثبت ان اله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذى هو الشر الاعظم فقوله تعالى وخلقهم اشارة الى انه تعالى هو الخالق لهؤلاء الشياطين على مذهب المجوس واذا كان خالقا لهم فقد اعترفوا بكون اله الخير فاعلا لاعظم الشرور واذا اعترفوا بذلك سقط قولهم لا بد للخيرات من اله وللشرور من اله آخر الوجه الثانى فى استنباط الحجة من قوله تعالى وخلقهم ما بينا فى هذا الكتاب وفى كتاب الاربعين فى اصول الدين ان ما سوى الواحد ممكن لذاته فهو محدث ينتج ان ما سوى الواحد الحق فهو محدث فيلزم القطع بان ابليس وجميع جنوده يكونون موصوفين بالحدوث وحصول الوجود بعد العدم وح يعود الالزام المذكور على ما قررناه فهذا تقرير الحق الاصلى من هذه الاية المسئلة الثانية وجعلوا لله شركاء الجن معناه وجعلوا الجن شركاء لله فان قالوا فما فائدة التقديم قلنا قال سيبويه وهم يقدمون الاهم والذى هم بشانه اعنى فالفائدة فى هذا التقديم استعظام ان يتخذ لله شريك سواء كان ملكا او جنيا او انسيا او غير ذلك فهذا هو السبب فى تقديم اسم الله على الشركاء اذا عرفت هذا فنقول قرئ الجن بالنصب والرفع والجر اما وجه النصب فالمشهور انه بدل من شركاء قال بعض المحققين هذا ضعيف لان البدل ما يقوم مقام المبدل ولو قيل وجعلوا لله الجن لم يكن كلاما مفهوما بل الاولى جعله عطف بيان واما وجه القراءة بالرفع فهو انه لما قيل وجعلوا لله شركاء فهذا الكلام لو وقع الاقتصار عليه لصح ان يراد به الجن والانس والحجر والوثن فكانه قيل ومن اولئك الشركاء فقيل الجن واما وجه القراءة بالجر فعلى الاضافة التى للتبيين المسئلة الثالثة اختلفوا فى تفسير هذه الشركة على ثلاثة اقوال فالاول ما ذكرنا من ان المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم الهين احدهما فاعل الخير والثانى فاعل الشر والقول الثانى ان الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله وهؤلاء يقولون المراد من الجن الملائكة وانما حسن اطلاق هذا الاسم عليهم لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة مستترون عن الاعين وكان يجب على هذا القائل ان يبين انه كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله قولهم بجعل الملائكة شركاء لله حتى يتم انطباق لفظ الاية على هذا المعنى ولعله يقال ان هؤلاء كانوا يقولون الملائكة مع انها بنات الله فهى مدبرة لاحوال هذا العالم وح يحصل الشركة والقول الثالث وهو قول الحسن وطائفة من المفسرين ان المراد ان الجن دعوا الكفار الى عبادة الاصنام والى القول بالشرك فقبلوا من الجن هذا القول واطاعوهم فصاروا من هذا الوجه قائلين بكون الجن شركاء لله تعالى واقول الحق هو القول الاول والقولان الاخيران ضعيفان جدا اما تفسير هذه الشركة بقول العرب الملائكة بنات الله فهذا باطل من وجوه الاول ان هذا المذهب قد حكاه الله تعالى بقوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم فالقول باثبات البنات لله ليس الا قول من قال الملائكة بنات الله فلو فسرنا قوله وجعلوا لله شركاء الجن بهذا المعنى لزم منه التكرار فى الموضع الواحد من غير فائدة وانه غير جائز الوجه الثانى فى ابطال هذا المذهب ان العرب قالوا الملائكة بنات الله واثبات الولد لله غير واثبات الشريك له غير والدليل على الفرق بين الامرين انه تعالى ميز بينهما فى قوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ولو كان احدهما عين الاخر لكان هذا التفصيل فى هذه السورة عبثا الوجه الثالث ان القائلين بيزدان واهرمن يصرحون باثبات شريك لاله العالم فى تدبير هذا العالم فصرف هذا اللفظ عنه وحمله على اثبات البنات صرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه من غير ضرورة وانه لا يجوز واما القول الثانى وهو قول من يقول المراد من هذه الشركة ان الكفار قبلوا قول الجن فى عبادة الاصنام فهو فى غاية البعد لان الداعى الى القول بالشريك لا يجوز تسميته بكونه شريكا لله تعالى لا بحسب حقيقة اللفظ ولا بحسب مجازه وايضا لو حملنا هذه الاية على هذا المعنى لزم وقوع التكرار من غير فائدة لان الرد على عبدة الاصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء فثبت سقوط هذين القولين فظهر ان الحق هو القول الذى نصرناه وقويناه اما قوله تعالى وخلقهم ففيه مباحث الاول اختلفوا فى ان الضمير فى قوله وخلقهم الى ماذا يرجع فالقول الاول انه راجع الى الجن والمعنى انهم قالوا الجن شركاء الله ثم ان هؤلاء القوم اعترفوا بان اهرمن محدث ثم ان فى المجوس من يقول انه تعالى فكر فى مملكة نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب فتولد الشيطان من ذلك العجب ومنهم من يقول شك فى قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان فهؤلاء معترفون بان اهرمن محدث وان محدثه هو تعالى وخلقهم اشارة الى هذا المعنى ومتى ثبت ان هذا الشيطان مخلوق لله تعالى امتنع جعله شريكا له فى تدبير العالم لان الخالق اقوى واكمل من المخلوق وجعل الضعيف الناقص شريكا للقوى الكامل محال فى العقول والقول الثانى ان الضمير عائد الى الجاعلين وهم الذين اثبتوا الشركة بين الله وبين الجن وهذا القول عندى ضعيف لوجوه احدها انا اذا حملناه على ما ذكرناه صار ذلك اللفظ الواحد دليلا قاطعا كاملا تاما فى ابطال ذلك المذهب واذا حملناه على هذا الوجه لم يظهر منه فائدة وثانيها ان عود الضمير الى اقرب المذكورات واجب واقربها فى هذه الاية هو الجن فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه البحث الثانى قال صاحب الكشاف قرئ

وخلقهم

وخلقهم اى اختلاقهم لان ذلك اى وجعلوا لله خلقهم حيث نسبوا قبائحهم الى الله فى قولهم والله امرنا بها ثم قال تعالى وخرقوا له بنين وبنات بغير علم وفيه مباحث البحث الاول قال الواحدى ان الله تعالى حكى عن قوم انهم اثبتوا ابليس شريكا لله تعالى ثم بعد ذلك حكى عن اقوام اخرين انهم اثبتوا لله بنين وبنات اما الذين اثبتوا البنين فهم النصارى وقوم من اليهود واما الذين اثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون الملائكة بنات الله وقوله بغير علم كالتنبيه على ما هو الدليل القاطع فى فساد هذا القول وذلك لان الاله يجب ان يكون واجب الوجود لذاته فولده اما ان يكون واجب الوجود لذاته او لا يكون فان كان واجب الوجود لذاته كان مستقلا بنفسه قائما بذاته لا تعلق له فى وجوده بالاخر ومن كان كذلك لم يكن والده البتة لان الولد مشعر بالفرعية والحاجة واما ان كان الولد ممكن الوجود لذاته فهو لا يوجد الا بايجاد واجب الوجود لذاته فيكون عبدا له لا ولدا له فثبت ان من عرف ان الاله ما هو امتنع منه ان يثبت له البنات والبنين الحجة الاخرى ان الولد يحتاج اليه ليقوم مقامه بعد فنائه وهذا انما يعقل فى حق من يفنى اما من تقدس عن ذلك لم يعقل الولد فى حقه الحجة الثالثة ان الولد مشعر بكونه متولدا عن جزء من اجزاء الوالد وذلك انما يعقل فى حق من يكون مركبا ويمكن انفصال بعض اجزائه عنه وذلك فى حق الواحد الفرد الصمد الواجب لذاته محال فثبت [illegible] تفاصيل الكلام [illegible] من علم ان الاله ما حقيقته استحال ان يقول ان له ولدا فكان قوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم اشارة الى هذه الدقيقة البحث الثانى قرأ نافع وخرقوا مشددة الراء والباقون خرقوا مخففة الراء قال الواحدى الاختيار التخفيف لانها اكثر والتشديد للمبالغة والتكثير البحث الثالث قال الفراء معنى خرقوا افتعلوا وافتروا واخترقوا وخلقوا واختلقوا واحد وقال الليث يقال تخرق الكذب وتخلقه وحكى صاحب الكشاف انه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال كلمة عربية كانت العرب تقولها كان الرجل اذا كذب كذبة فى نادى القوم يقول له بعضهم قد خرقها والله ثم قال ويجوز ان يكون من خرق الثوب اذا شققه اى اشتقوا له بنين وبنات ثم قال تعالى ختم هذه الاية فقال سبحانه وتعالى عما يصفون [illegible] سبحانه تنزيه الله عن كل ما لا يليق به واما قوله وتعالى فلا شك انه لا يفيد العلو فى المكان لان المقصود ههنا تنزيه الله عن هذه الاقوال الفاسدة والعلو فى المكان لا يفيد هذا المعنى فثبت ان المراد ههنا التعالى عن كل اعتقاد باطل وقول فاسد فان قالوا فعلى هذا التقدير لا يبقى بين قوله سبحانه وبين قوله وتعالى فرق قلنا [illegible] والمراد وتعالى كونه فى ذاته متعاليا مقدسا عن هذه الصفة سواء سبحه مسبح او لم يسبحه فالتسبيح يرجع الى اقوال المسبحين والتعالى يرجع الى الصفة الذاتية التى حصلت له لذاته لا لغيره ثم قال تعالى بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شىء وهو بكل شىء عليم اعلم انه تعالى لما بين فساد قول طوائف من اهل الدنيا من المشركين شرع فى اقامة الدلالة على فساد قول من يثبت له الولد فقال بديع السموات والارض وفى تفسير قوله بديع السموات والارض وجوه قدمناها فى سورة البقرة الا انا نشير ههنا الى ما هو الاصل من هذه الاية فنقول الابداع عبارة عن تكوين الشىء من غير سبق مثال ولذلك فان من اتى فى فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها يقال انه ابدع فيه اذا عرفت هذا فنقول [illegible] وانما ذكر السموات والارض فقط لم يذكر ما فيهما لان حدوث ما فى السموات والارض ليس على سبيل الابداع اما حدوث ذات السموات والارض فقد كان على سبيل الابداع فكان التمسك بذكر السموات والارض حاصلا [illegible] فهذا ابطال الوجه الاول واما الاحتمال الثانى وهو ان يكون مراد القوم من الولادة هو الامر المعتاد المعروف من الولادة فى الحيوانات فهذا ايضا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان تلك الولادة لا تصح الا ممن كانت له صاحبة وشهوة وينفصل عنه جزء ويحتبس ذلك الجزء فى باطن تلك الصاحبة وهذه الاحوال انما تثبت فى حق الجسم الذى يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية والشهوة واللذة وكل ذلك على خالق العالم محال وهذا هو المراد من قوله انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة والثانى ان تحصيل الولد بهذا الطريق انما يصح فى حق من لا يكون قادرا على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة فلما اراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل الى تحصيله بالطريق المعتاد اما من كان خالقا لكل الممكنات وقادرا على كل المحدثات فاذا اراد احداث شىء قال له كن فيكون ومن كان هذا الذى ذكرناه صفته ونعته امتنع منه احداث شخص بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله وخلق كل شىء الوجه الثالث وهو ان هذا الولد اما ان يكون قديما او محدثا لا جائز ان يكون قديما لان القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان واجبا لذاته كان غنيا عن غيره فامتنع كونه ولدا لغيره فبقى انه لو كان ولدا لوجب كونه حادثا فنقول انه تعالى عالم بجميع المعلومات فاما ان يعلم ان له فى تحصيل الولد كمالا ونفعا او يعلم انه ليس الامر كذلك فان كان الاول فلا وقت يفرض ان الله تعالى خلق هذا الولد فيه الا والداعى الى ايجاد هذا الولد كان حاصلا قبل ذلك ومتى كان الداعى الى ايجاده حاصلا له قبله وجب حصول الولد قبل ذلك وهذا يوجب كون الولد ازليا وهو محال وان كان الثانى فقد ثبت انه تعالى عالم بانه ليس له فى تحصيل الولد كمال حال ولا ازدياد رتبة فى الالهية واذا كان الامر كذلك وجب ان لا يحدثه البتة فى وقت من الاوقات وهذا هو المراد من قوله وهو بكل شىء عليم وفيه وجه اخر وهو ان يقال ان الولد المعتاد انما يحدث بقضاء الشهوة وقضاء الشهوة يوجب اللذة واللذة مطلوبة لذاتها فلو صحت اللذة

علي الله تعالى مع انها مطلوبة لذاتها وجب ان يقال انه لا يوقف الا وعلم الله تحصيل تلك اللذة يدعوه الى تحصيلها قبيلة ذلك الوقت لا ينتج لما كان عالما بكل المعلومات وجب ان يكون هذا المعنى معلوما له واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل تلك اللذة في الازل فيلزم كون الولد ازليا وقد بينا انه محال فثبت انه يمتنع ان يكون تعالى عالما بكل المعلومات مع كونه تعالى لا يريد ان يكون له عليه وهذا هو المراد بقوله وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن اثبات الولد لله تعالى بناء على هذين الاحتمالين المعلومين فاما اثبات الولد لله تعالى على احتمال ثالث فذلك باطل لانه غير متصور ولا مفهوم عند العقل فكان القول باثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذي هو غير متصور خوضا في محض الجهالة فانه باطل وظهر انها هو الحق من هذه الاية ولو ان الاولين والاخرين اجتمعوا على ان يذكروا في هذه المسئلة كلاما يساويه او يقاربه في القوة والكمال لعجزوا عنه والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل اعلم انه تعالى لما اقام الحجة على وجود الاله القادر المختار الحكيم الرحيم وبين فساد قول من ذهب الى الاشراك بالله وفصل مذهبهم على احسن الوجوه وبين فساد كل واحد منها بالدلائل اللائقة به ثم حكى مذهب من اثبت لله تعالى البنين والبنات وبين بالدلائل القاطعة فساد القول بها فعند هذا ثبت ان اله العالم فرد احد صمد منزه عن الشريك والنظير والضد والند ومنزه عن الاولاد والبنين والبنات فعند هذا صرح بالنتيجة فقال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه ولا تعبدوا غيره فانه هو المصلح لمهمات جميع العباد وهو الذي يسمع دعاءهم ويرى ذلهم وخضوعهم ويعلم حاجاتهم وهو وكيل لكل احد على حصول مهماته ومن تأمل في هذا النظم والترتيب في تقرير الدعوة الى التوحيد والتنزيه واظهار فساد الشرك علم انه لا طريق اوضح ولا اصح منه وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الزمخشري ذلكم اشارة الى الموصوف بما تقدم من الصفات وهو مبتدأ وما بعده اخبار مترادفة وهي الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء اي ذلكم الجامع لهذه الصفات هو المستحق للعبادة فاعبدوه ولا تعبدوا غيره لان من حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ولا تعبدوا سواه المسئلة الثانية اعلم انه تعالى بين في هذه السورة بالدلائل الكثيرة افتقار الخلق الى خالق وموجد ومحدث ومبدع ومدبر ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركاء والاضداد والانداد ثم انه تعالى ذكر ابتداء الدلائل الدالة على وجود الصانع بانه تعالى نفى لله شركاء من الجن ثم ابطله ثم انه تعالى بعد ذلك اتى بالتوحيد المحض حيث قال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وعند هذا يتوجه السؤال وهو ان حاصل ما تقدم اقامة الدليل على وجود الخالق وثبت بهذا القدر من اثبت الله تعالى الها فهذا القدر كيف يوجب الجزم بالتوحيد المحض فنقول للعلماء في اثبات التوحيد طرق كثيرة ومن جملتها هذه الطريقة وتقريرها من وجوه الاول ان الصانع الواحد كاف وما زاد على الواحد فالقول فيه متكافئ فوجب القول بالتوحيد اما قولنا الصانع الواحد كاف فلان الاله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كاف في كونه الها للعالم ومدبرا له واما ان الزائد على الواحد فالقول فيه متكافئ فلان الزائد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته فلم يكن اثبات عدد اولى من اثبات عدد آخر فيلزم اما اثبات آلهة لا نهاية لها وهو محال او اثبات عدد معين مع انه ليس ذلك العدد اولى من سائر الاعداد وهو ايضا محال واذا كان القسمان باطلين لم يبق الا القول بالتوحيد الوجه الثاني في تقرير هذه الطريقة ان الاله القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات كاف في تدبير العالم فلو قدرنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون فاعلا مختارا او موجبا بالذات فان كان موجبا لزم من دوامه دوام هذا العالم ولا يكون والاول باطل لانه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فكل فعل يفعله احدهما صار كونه فاعلا لذلك الفعل مانعا للاخر عن تحصيل مقدوره وذلك يوجب كون كل واحد منهما سببا لعجز الاخر وانه محال وان كان الثاني لا يفعل فعلا ولا يوجد شيئا كان ناقصا معطلا وذلك لا يصلح للالهية الوجه الثالث في تقرير هذه الطريقة ان نقول ان هذا الاله الواحد لا بد وان يكون كاملا في صفات الالهية فلو فرضنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون مشاركا للاول في جميع صفات الكمال او لا يكون فان كان مشاركا للاول في جميع صفات الكمال فلا بد وان يكون متميزا عن الاول بامر ما اذ لو لم يحصل الامتياز بامر من الامور لم يحصل التعدد والاثنينية واذا حصل الامتياز بامر ما فذلك الامر المميز اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون فان كان من صفات الكمال مع انه حصل الامتياز به لم يكن جميع صفات الكمال مشتركا فيه بينهما وان لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال فالموصوف به يكون موصوفا بصفة ليست من صفات الكمال وذلك نقصان فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الاله الواحد كاف في تدبير العالم والالهية وان الزائد يجب نفيه فهذه الطريقة هي التي ذكرها الله تعالى ههنا في تقرير التوحيد واما التمسك بدليل التمانع فقد ذكرناه في سائر السور المسئلة الثالثة تمسك اصحابنا بقوله تعالى خالق كل شيء على انه هو الخالق لاعمال العباد قالوا اعمال العباد اشياء والله تعالى خالق لكل شيء بحكم هذه الاية فوجب كونه تعالى خالقا لها واعلم انا اطنبنا الكلام في هذا الدليل في كتاب الجبر والقدر ونكتفي ههنا من تلك الكلمات بنكت قليلة قالت المعتزلة هذا اللفظ وان كان عاما الا انه حصل مع هذه الاية وجوه تدل على ان اعمال العباد خارجة عن هذا العموم فاحدها انه تعالى قال خالق كل شيء فاعبدوه فلو دخلت اعمال العباد تحت قوله خالق كل شيء لصار تقدير الاية انا خلقت اعمالكم فافعلوها باعيانها انتم مرة اخرى ومعلوم ان ذلك فاسد وثانيها انه تعالى انما ذكر خالق كل شيء في معرض المدح والثناء على نفسه فلو دخل تحته اعمال العباد لخرج عن كونه مدحا وثناء لانه لا يليق به تعالى ان يتمدح بخلق الزنا واللواطة والسرقة والكفر وثالثها انه تعالى قال بعد هذه الاية قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وهذا تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وانه لا مانع له البتة من الفعل والترك وذلك يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان مخلوقا لله لما كان العبد مستقلا به لانه اذا اوجده الله امتنع منه الدفع واذا لم يوجده الله امتنع منه التحصيل فلما دلت هذه الاية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت ان كونه كذلك يمنع من ان يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ثبت ان قوله فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها يوجب تخصيص ذلك العموم ورابعها ان هذه الاية مذكورة عقيب قوله وجعلوا لله

شركاء الجن وقد بينا ان المراد منه رواية مذهب المجوس في اثبات الالهين للعالم احدهما يفعل اللذات والخيرات والاخر يفعل الالام والافات فقوله بعد ذلك لا اله الا هو خالق كل شيء يجب ان يكون محمولا على ابطال ذلك المذهب وذلك انما يكون اذا قلنا انه تعالى هو الخالق لكل ما في العالم من السباع والحشرات والامراض والالام واذا حملنا قوله خالق كل شيء على هذا الوجه لم يدخل تحته اعمال العباد قالوا فثبت ان هذه الدلائل الاربع يوجب خروج اعمال العباد عن عموم قوله تعالى خالق كل شيء والجواب ان نقول الدليل العقلي القاطع قد ساعد على صحة ظاهر هذه الاية وتقريره ان الفعل موقوف على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ومجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل وذلك يقتضي كونه تعالى خالقا لافعال العباد واذا تاكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلي القاطع زالت الشكوك والشبهات المسئلة الرابعة قوله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه يدل على ترتيب الامر بالعبادة على كونه تعالى خالقا لكل الاشياء بفاء التعقيب وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء مشعر بالسببية فهذا يقتضي ان يكون كونه تعالى خالق الاشياء هو الموجب لكونه تعالى معبودا على الاطلاق والاله هو المستحق للعبودية فهذا يشعر بصحة ما ذكره بعض اصحابنا من ان الاله عبارة عن القادر على الخلق والابداع والايجاد والاختراع المسئلة الخامسة احتج كثير من المعتزلة بقوله تعالى خالق كل شيء على نفي الصفات وعلى كون القران مخلوقا اما نفي الصفات فلانهم قالوا لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان ذلك العلم والقدرة اما ان يقال انهما قديمان او محدثان والاول بط لان عموم قوله خالق كل شيء يقتضي كونه تعالى خالقا لكل الاشياء فلو ادخلنا التخصيص في هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة انه يمتنع ان يكون خالقا لنفسه فوجب ان يبقى على عمومه فيما سواه والقول باثبات الصفات القديمة يقتضي مزيد التخصيص في هذا العموم وانه لا يجوز والثاني وهو القول بحدوث علم الله وقدرته وهو بط بالاجماع ولانه يلزم افتقار ايجاد ذلك العلم والقدرة الى سبق علم آخر وقدرة اخرى وان ذلك محال واما تمسكهم بهذه الاية على كون القران مخلوقا فقالوا القران شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم فيلزم كون القران مخلوقا لله تعالى اقصى ما في هذا الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله تعالى الا ان العام المخصص حجة في غير محل التخصيص فان دخول هذا التخصيص في هذا العموم لم يمنع اهل السنة من التمسك به في اثبات ان افعال العباد مخلوقة لله وجواب اصحابنا عنه انا نخصص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة وبالدلائل الدالة على ان كلام الله تعالى قديم المسئلة السادسة قوله تعالى وهو على كل شيء وكيل المراد منه ان يحصل للعبد كمال التوحيد وتقريره وهو ان العبد وان كان يعتقد انه لا اله الا الله وانه لا مدبر الا الله الا ان هذا العالم عالم الاسباب وسمعت الشيخ الامام الزاهد الوالد رحمه الله يقول لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب واذا كان الامر كذلك فقد يتعلق الرجل قلبه بالاسباب الظاهرة فتارة يعتمد على الامير وتارة يرجع في تحصيل مهماته الى الوزير فحينئذ لا يناله الا الحرمان ولا يجد الا كثرة الاحزان فالحق سبحانه وتعالى قال وهو على كل شيء وكيل والمقصود ان يعلم الرجل انه لا حافظ الا الله ولا مصلح للمهمات الا الله فحينئذ يقطع طمعه عن كل ما سواه ولا يرجع في مهم من المهمات الا اليه المسئلة السابعة انه تعالى قال قبل هذه الاية بقليل وخلق كل شيء وقال ههنا خالق كل شيء فهذا كالتكرير والجواب من وجوه الاول ان قوله وخلق كل شيء اشارة الى الماضي اما قوله خالق كل شيء فهو اسم فاعل وهو يتناول الاوقات كلها والثاني وهو التحقيق انه تعالى ذكر هناك قوله خلق كل شيء ليجعله مقدمة في بيان انه لا معبود الا هو والحاصل ان هذه المقدمة مقدمة توجب احكاما كثيرة ونتائج مختلفة فهو تعالى يذكرها مرة ليتفرع عليها في كل موضع ما يليق بها من النتيجة المسئلة الثامنة لقائل ان يقول الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا فقوله لا اله الا هو معناه لا مستحق للعبادة الا هو فما الفائدة في قوله بعد ذلك فاعبدوه فان هذا يوجب التكرار الجواب قوله لا اله الا هو معناه لا مستحق للعبادة الا هو وقوله فاعبدوه معناه الامر بالعبادة فصار تقدير الاية لما ثبت انه لا مستحق للعبادة الا هو فاعبدوه ولا تعبدوا غيره المسئلة التاسعة القوم كانوا معترفين بوجود الله كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وما اطلقوا لفظ الله على احد سوى الله تعالى كما قال تعالى هل تعلم له سميا فقال ذلكم الله اي الشيء الموصوف بالصفات التي تقدم ذكرها هو الله ثم قال بعده ربكم يعني الذي يربيكم ويحسن اليكم باصناف التربية ووجوه الاحسان وهي اقسام بلغت في الكثرة الى حيث يعجز العقل عن ضبطها كما قال وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها ثم قال لا اله الا هو يعني انكم لما عرفتم وجود الاله المحسن المفضل المكرم فاعلموا انه لا اله الا هو ولا معبود سواه ثم قال خالق كل شيء يعني انما صح قولنا لا اله سواه لانه لا خالق للخلق سواه ولا مدبر للعالمين الا هو وهذا الترتيب ترتيب مناسب قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير في الاية مسائل المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تجوز رؤيته تعالى وعلى ان المؤمنين يرونه يوم القيمة من وجوه الاول في تقرير هذا المطلوب ان نقول هذه الاية تدل على ان الله تعالى تجوز رؤيته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيمة اما المقام الاول فتقريره انه تعالى تمدح بقوله لا تدركه الابصار وهذا مما يساعد الخصم عليه وعليه بنوا استدلالهم في اثبات مذهبهم في نفي الرؤية واذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله لا تدركه الابصار الا ترى ان المعدوم لا تصح رؤيته والعلوم والقدر والارادات والروائح والطعوم لا تصح رؤية شيء منها ولا مدح لشيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها فثبت ان قوله لا تدركه الابصار يفيد المدح وثبت ان ذلك انما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية وهذا يدل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جائز الرؤية وتمام التحقيق فيه ان الشيء اذا كان في نفسه بحيث تمتنع رؤيته فح لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم لذلك الشيء اما اذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم انه قدر على حجب الابصار عن رؤيته وعن ادراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة فثبت ان هذه الاية دالة على انه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيمة والدليل عليه ان القائل قائلان قائل قال بجواز الرؤية مع ان المؤمنين يرونه وقائل يقول لا يرونه ولا تجوز رؤيته واما القول بانه تعالى تجوز رؤيته مع انه لا يراه احد من المؤمنين فهو قول لم يقل به احد من الامة فكان باطلا فثبت بما ذكرنا ان هذه الاية تدل على انه تعالى جائز الرؤية في ذاته وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب القطع بان المؤمنين يرونه فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على حصول الرؤية وهذا استدلال لطيف من هذه الاية

الوجه الثاني ان نقول المراد بالابصار في قوله لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار فان البصر لا يدرك شيئا البتة في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بان المراد من قوله لا تدركه الابصار هو انه لا يدركه المبصرون واذا كان كذلك كان قوله وهو يدرك الابصار المراد منه وهو يدرك المبصرين ومعتزلة البصرة يوافقوننا على انه تعالى يبصر الاشياء فكان هو تعالى من جملة المبصرين فقوله تعالى وهو يدرك الابصار يقتضي كونه تعالى مبصرا لنفسه واذا كان الامر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته وكان تعالى مرئيا لنفسه وكل من قال انه تعالى جائز الرؤية في نفسه قال ان المؤمنين يرونه يوم القيمة فصارت هذه الآية دالة على انه جائز الرؤية في نفسه وعلى ان المؤمنين يرونه يوم القيمة وان اردنا ان نزيد هذا الاستدلال اختصارا قلنا قوله تعالى وهو يدرك الابصار المراد منه اما نفس البصر او المبصر وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى مبصرا لابصار نفسه او كونه تعالى مبصرا لذات نفسه واذا ثبت هذا وجب ان يراه المؤمنون يوم القيمة ضرورة انه لا قائل بالفرق الوجه الثالث في الاستدلال بالاية ان لفظ الابصار صيغة جمع دخل عليها الالف واللام فهي تفيد الاستغراق وقولنا تدركه الابصار يفيد ان جميع الابصار تدركه واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار يفيد انه لا يراه جميع الابصار فهذا يفيد سلب العموم لا عموم السلب اذا عرفت هذا فنقول تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض افراد المجموع الا ترى ان الرجل اذا قال ان زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد انه ضربه بعضهم واذا قيل ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما آمن به كل الناس افاد انه آمن به بعض الناس فكذا قوله لا تدركه الابصار معناه انه لا تدركه جميع الابصار فثبت ان يفيد انه يدركه بعض الابصار اقصى ما في الباب ان يقال ان هذا تمسك بدليل الخطاب فنقول هب انه كذلك الا انه دليل صحيح لان بتقدير ان لا يحصل الادراك لاحد البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثا وصون كلام الله تعالى عن العبث واجب الوجه الرابع في التمسك بهذه الاية ما نقل عن ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول ان الله تعالى لا يرى بالعين وانما يرى بحاسة سادسة يخلقها يوم القيمة واحتج عليه بهذه الاية وقال دلت هذه الاية على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشيء يدل على ان الحال في غيره بخلافه فوجب ان يكون ادراك الله تعالى بغير البصر جائزا في الجملة ولما ثبت ان سائر الحواس الموجودة الآن لا يصلح لذلك ثبت انه تعالى يخلق يوم القيمة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وادراكه فهذه وجوه اربعة مستنبطة من هذه الاية يمكن التعويل عليها في اثبات ان المؤمنين يرون الله يوم القيمة المسئلة الثانية في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية واعلم انهم يحتجون بهذه الاية من وجهين الاول قالوا ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية بدليل ان قائلا لو قال ادركته ببصري وما رايته او قال رايته وما ادركته ببصري فانه يكون كلامه متناقضا فثبت ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي انه لا يراه شيء من الابصار في شيء من الاحوال والاوقات والدليل على صحة هذا العموم وجهان الاول انه يصح استثناء جميع الاشخاص وجميع الاحوال عنه فيقال لا تدركه الابصار الا بصر فلان والا في الحالة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه فثبت ان عموم هذه الاية يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص وفي جميع الاحوال وذلك يدل على ان احدا لا يرى الله تعالى في شيء من الاحوال والوجه الثاني في بيان ان هذه الاية تفيد العموم ان عائشة رضي الله عنها لما انكرت قول ابن عباس في ان محمدا صلى الله عليه وسلم راى ربه في ليلة المعراج تمسكت في نصرة مذهب نفسها بهذه الاية ولو لم تكن هذه الاية تفيد العموم بالنسبة الى كل الاشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال ولا شك انها كانت من اوفر الناس علما بلغة العرب فثبت ان هذه الاية دالة على النفي بالنسبة الى كل الاشخاص وكل الاحوال وذلك يفيد المط الوجه الثاني في تقرير استدلال المعتزلة بهذه الاية ان قالوا ان ما قبل هذه الاية الى هذا الموضع مشتمل على المدح والثناء وقوله بعد ذلك وهو يدرك الابصار ايضا مدح وثناء فوجب ان يكون قوله لا تدركه الابصار مدحا وثناء والا لزم ان يقال ان ما هو ليس بمدح وثناء وقع في خلال ما هو مدح وثناء وذلك يوجب الركاكة وهي غير لايقة بكلام الله تعالى اذا ثبت هذا فنقول كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وليس كمثله شيء ولم يلد ولم يولد الى غير ذلك فوجب كون الرؤية نقصا في حقه تعالى والنقص على الله تعالى محال فوجب ان كونه مرئيا محال واعلم ان القوم انما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لانه تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وما ربك بظلام للعبيد مع انه تعالى قادر على الظلم عندهم فذكروا هذا القيد دفعا لهذا النقض عن كلامهم فهذه غاية تقرير كلامهم في هذا الباب والجواب عن الوجه الاول من وجوه الاول لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه ان لفظ الادراك في اصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول قال تعالى حكاية عن اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون وقال حتى اذا ادركه الغرق اي لحقه ويقال ادرك فلان فلانا وادرك الغلام الحلم اي بلغ وادركت الثمرة اي نضجت فثبت ان الادراك هو الوصول الى الشيء اذا عرفت هذا فنقول المرئي اذا كان له حد ونهاية وادركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته صار كان ذلك الابصار احاطه فتسمى هذه الرؤية ادراكا اما اذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية ادراكا فالحاصل ان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة ورؤية لا مع الاحاطة والرؤية مع الاحاطة هي المسماة بالادراك فنفي الادراك نفي نوع واحد من نوعي الرؤية ونفي النوع لا يفيد نفي الجنس فلم يلزم من نفي الادراك عن الله نفي الرؤية عن الله تعالى فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الخصم فان قالوا لما بينتم ان الادراك امر مغاير للرؤية فقد افسدتم على انفسكم الوجوه الاربعة التي تمسكتم بها في هذه الاية في اثبات الرؤية على الله تعالى قلنا هذا بعيد لان الادراك اخص من الرؤية واثبات الاخص يوجب اثبات الاعم اما نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فثبت ان البيان الذي ذكرناه يبطل كلامكم ولا يبطل كلامنا الوجه الثاني في الاعتراض ان نقول هب ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية لكن لم قلتم ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص وفي كل الاحوال بل نسلم انه يفيد نفي العموم الا ان نفي العموم غير وعموم النفي غير فقد دللنا على ان هذا اللفظ لا يفيد الا نفي العموم وبينا ان نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص وهو الذي قررناه في وجه الاستدلال واما قوله ان عائشة رضي الله عنها تمسكت بهذه الاية في نفي الرؤية فنقول

معرفة معتزلات الفئة اما كتب من علماء اللغة فاما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه الى التقليد وبالجملة فالدليل العقلي دل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد نفي العموم وثبت بصريح العقل ان نفي العموم مغاير لعموم النفي ومقصودهم اثبات ان الاية تدل على عموم النفي فقط فسقط كلامهم الوجه الثالث ان نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق ايضا واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار يفيد ان الابصار المعهودة في الدنيا لا تدركه ونحن نقول بموجبه فان هذه الابصار وهذه الاحداق ما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى وانما تدرك الله تعالى اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم ان عند حصول هذه التغيرات لا تدرك الله تعالى الوجه الرابع سلمنا ان الابصار البتة لا تدرك الله تعالى فلم لا يجوز حصول ادراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس الخمس كما كان يقول به ضرار بن عمرو وعلى هذا التقدير فلا يبقى التمسك بهذه الاية فانه الوجه الخامس هب ان هذه الاية عامة الا ان الايات الدالة على اثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام وحينئذ ينتقل الكلام من هذا المقام الى بيان ان تلك الايات هل تدل على حصول رؤية الله تعالى ام لا الوجه السادس ان نقول بموجب الاية فنقول سلمنا ان الابصار لا تدرك الله تعالى فلم قلتم ان المبصرين لا يدركون الله تعالى فهذا مجموع الاسولة على الوجه الاول واما الوجه الثاني فقد بينا انه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث يمتنع رؤيته وانما يحصل التمدح لو كان بحيث يصح رؤيته ثم انه تعالى يحجب الابصار عن رؤيته وبهذا الطريق يسقط الكلام بالكلية ثم نقول النفي لا يمتنع ان يكون سببا لحصول المدح والثناء وذلك لان النفي المحض والعدم الصرف لا يكون سببا موجبا للمدح والثناء والعلم به ضروري بل اذا كان النفي دليلا على حصول صفة ثبوتية من صفات المدح والثناء قيل بان ذلك النفي يوجب المدح ومثاله قوله لا تأخذه سنة ولا نوم لا يفيد المدح نظرا الى هذا النفي فان الجماد لا تأخذه سنة ولا نوم الا ان هذا النفي في حق الباري يدل على كونه عالما بجميع المعلومات ابدا من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم يدل على كونه قائما بنفسه غنيا في ذاته لان الجماد ايضا لا يأكل ولا يشرب اذا ثبت هذا فنقول قوله لا تدركه الابصار يمتنع ان يفيد المدح الا اذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء وذلك هو الذي قلناه انه يدل على كونه تعالى قادرا على حجب الابصار ومنعها عن ادراكه ورؤيته فبهذا التقدير ينقلب الكلام عليهم فسقط استدلال المعتزلة بهذه الاية من كل الوجوه المسئلة الثالثة اعلم ان القاضي ذكر في تفسيره وجوها اخر تدل على نفي الرؤية وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الاية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض في علم الاصول ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها فنقول ذكر اصحابنا وجوها دالة على صحة الرؤية واما القاضي فقد تمسك بوجوه عقلية اولها ان الحاسة اذا كانت سليمة وكان المرئي حاضرا وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهي ان لا يحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا تحصل الرؤية جاز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نسمعها ولا نراها وذلك يوجب السفسطة قالوا اذا ثبت هذا فنقول انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حقه تعالى ممتنع فلو صحت رؤيته لوجب ان يكون المقتضي لحصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث تصح رؤيته وهذان المعنيان حاصلان في هذا الوقت فلو كان الله بحيث تصح رؤيته لوجب ان تحصل رؤيته في هذا الوقت وحيث لم تحصل هذه الرؤية علمنا انه ممتنع الرؤية والحجة الثانية ان كل ما كان مرئيا كان مقابلا او في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك فوجب ان يمتنع رؤيته الحجة الثالثة قال القاضي ويقال لهم كيف يراه اهل الجنة دون اهل النار اما ان يقرب منهم او بان يقابلهم فيكون حالهم معه بخلاف حال اهل النار وهذا يوجب انه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب والحجة الرابعة قال اهل الجنة يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره وهو بط او يرونه في حال دون حال وهذا ايضا بط لان ذلك يوجب انه تعالى مرة يقرب ومرة يبعد وايضا فرؤيته اعظم اللذات واذا كان كذلك وجب ان يكونوا مشتهين لتلك الرؤية ابدا فاذا لم يروه في بعض الاوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات اهل الجنة فهذا مجموع ما ذكره في كتاب التفسير واعلم ان هذه الوجوه في غاية الضعف اما الوجه الاول فيقال هب ان رؤية الاجسام والاعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئي وحصول سائر الشرائط واجبة فلم قلتم انه يلزم منه ان يكون رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة وعند كون المرئي بحيث يصح رؤيته واجبة الم تعلموا ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ولا يلزم من ثبوت حكم في شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه والعجب من هؤلاء المعتزلة ان اولهم وآخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون الفطنة التامة والكياسة الشديدة ولم يتنبه احدهم لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام واما الوجه الثاني فيقال له النزاع بيننا وبينكم وقع في ان الموجود الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة هل تجوز رؤيته ام لا فاما ان يدعوا ان العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهي او يقولوا انه علم استدلالي والاول بط لانه لو كان العلم به بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء وايضا فبتقدير ان يكون هذا العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فاتركوا الدليل واكتفوا بادعاء البداهة وان كان الثاني فنقول قولكم المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل اعادة لعين الدعوى لان حاصل الكلام انكم قلتم الدليل على ان ما لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل لا يجوز رؤيته لان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل ومعلوم انه لا فائدة في هذا الكلام الا الاعادة للدعوى واما الوجه الثالث فيقال له لم لا يجوز ان يقال ان اهل الجنة يرونه واهل النار لا يرونه لا لاجل القرب والبعد كما ذكرت بل لانه تعالى يخلق الرؤية في عيون اهل الجنة ولا يخلقها في عيون اهل النار فلو رجعت في ابطال هذا الكلام الى ان تجويزه يفضي الى ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نراها ولا نسمعها كان هذا الكلام رجوعا الى الطريقة الاولى وقد سبق جوابها واما الوجه الرابع فيقال له لم لا يجوز ان يقال ان المؤمنين يرون الله في حال دون حال واما قوله فهذا يقتضي ان يقال انه تعالى يقرب مرة ويبعد مرة فنقول هذا عود الى ان الابصار لا يحصل الا عند حصول الشرائط المذكورة وهو عود

التشنيع على المعتزلة

الى الطريق الاول وقد سبق جوابه وقوله ثانيا الرؤية اعظم اللذات فيقال له انها وان كانت كذلك الا انه لا يبعد ان يقال انهم يشتهونها في حال دون حال بدليل ان سائر لذات الجنة ومنافعها طيبة لذيذة ثم انها تحصل في حال دون حال وكذا ههنا فهذا تمام الكلام في الجواب عن الوجوه التي ذكرها في هذا الباب المسئلة الرابعة في تعديد الوجوه الدالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى ونحن نعدها ههنا عدا ونحيل تقريرها الى المواضع اللايقة بها فالاول ان موسى صلوات الله على نبينا وعليه طلب الرؤية من الله وذلك يدل على جواز رؤية الله والثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز وهذان الدليلان سيأتي تقريرهما ان شاء الله تعالى في سورة الاعراف والحجة الثالثة التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار من الوجوه الاربعة المذكورة والحجة الرابعة التمسك بقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وسيجيء تقريره في سورة يونس الحجة الخامسة التمسك بقوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه وكذلك القول في جميع الايات المشتملة على اللقاء وتقريره قد مر في هذا التفسير مرارا واطوارا الحجة السادسة التمسك بقوله تعالى واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا فان احدى القراآت في هذه الاية وملكا كبيرا بفتح الميم وكسر اللام واجمع المسلمون على ان ذلك الملك هو الله لا غير وعندي التمسك بهذه الاية اقوى من التمسك بغيرها الحجة السابعة التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وتخصيص الكفار بالحجب يدل على ان المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله تعالى الحجة الثامنة التمسك بقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى وسيأتي تقرير هذه الاية في سورة والنجم الحجة التاسعة القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله على اكمل الوجوه واكمل طرق المعرفة هو الرؤية فوجب ان تكون رؤية الله مطلوبة لكل احد واذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى وفيها ما تشتهي الانفس الحجة العاشرة قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا دلت هذه الاية على انه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلا للمؤمنين والاقتصار على النزل لا يجوز بل لابد وان يحصل عقيب النزل تشريف اعظم حالا من ذلك النزل وما ذاك الا الرؤية والحجة الحادية عشر قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وتقرير كل واحد من هذه الوجوه سيأتي في المواضع اللايقة به من هذا الكتاب واما الاخبار فكثيرة منها الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته واعلم ان التشبيه وقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح لا في تشبيه المرئي بالمرئي ومنها ما اتفق عليه الجمهور من انه صلى الله عليه وسلم قرأ قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فقال الحسنى هي الجنة والزيادة النظر الى وجه الله ومنها ان الصحابة اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب وما نسبه الى البدعة والضلالة وهذا يدل على انهم كانوا مجتمعين على انه لا امتناع عقلا في رؤيته تعالى فهذا جملة الكلام في سمعيات مسئلة الرؤية المسئلة الخامسة دل قوله وهو يدرك الابصار على انه تعالى يرى الاشياء ويبصرها ويدركها وذلك لانه اما ان يكون المراد من الابصار عين الابصار او المراد منه المبصرين فان كان الاول وجب الحكم بكونه تعالى رائيا لرؤية الرائين ولابصار المبصرين وكل من قال ذلك قال انه تعالى يرى جميع المبصرات وان كان الثاني وجب الحكم بكونه تعالى رائيا للمبصرين وكل من قال ذلك قال انه يرى جميع المرئيات والمبصرات فعلى كل التقديرات تدل هذه الاية على كونه تعالى مبصرا للمبصرات رائيا للمرئيات المسئلة السادسة قوله تعالى وهو يدرك الابصار يفيد الحصر معناه انه تعالى هو يدرك الابصار ولا يدركها غير الله تعالى والمعنى ان الامر الذي به يصير الحي رائيا للمرئيات ومبصرا للمبصرات ومدركا للمدركات امر عجيب وماهية شريفة لا يحيط العقل بكنهها ومع ذلك فانه تعالى مدرك لحقيقتها مطلع على ماهيتها فيكون المعنى من قوله لا تدركه الابصار هو ان شيئا من القوى المدركة لا يحيط بحقيقته وان عقلا من العقول لا يطلع على كنه صمديته فكلت الابصار عن ابصاره وارتدعت العقول عن الوصول الى ميادين عرفانه وعزته وانحسرت الاوهام عن معرفة جلال احديته وكما ان شيئا لا يحيط به فعلمه محيط بالكل وادراكه متناول للكل فهذا كيفية نظم هذه الاية المسئلة السابعة قوله تعالى وهو اللطيف الخبير اللطافة ضد الكثافة والمراد منه الرقة وذلك في حق الله تعالى ممتنع فوجب المصير فيه الى التأويل وهو من وجوه الاول المراد لطف صنعه في تركيب ابدان الحيوانات من الاجزاء الدقيقة والاغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها احد الا الله تعالى الثاني انه تعالى لطيف بعباده حيث يثني عليهم عند الطاعة ويأمرهم بالتوبة عند المعصية ولا يقطع عنهم مواد رحمته سواء كانوا مطيعين او عاصين الثالث انه تعالى لطيف في الانعام والرأفة والرحمة الرابع انه لطيف بهم حيث لم يأمرهم فوق طاقتهم وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم واما الخبير فهو من الخبر وهو العلم والمعنى انه لطيف بعباده مع كونه عالما بما هم عليه من ارتكاب المعاصي والاقدام على القبائح وقال صاحب الكشاف واللطيف معناه انه يلطف عن ان تدركه الابصار الخبير بكل لطيف فهو يدرك الابصار ولا يلطف شيء عن ادراكه وهذا وجه حسن قوله تعالى قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما انا عليكم بحفيظ في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قرر هذه البيانات الباهرة والدلالات القاهرة في هذه المطالب العالية الشريفة الالهية عاد الى تقرير امر الدعوة والتبليغ والرسالة فقال قد جاءكم بصائر من ربكم والبصائر جمع البصيرة وكما ان البصر اسم للادراك التام الكامل الحاصل بالعين التي في الرأس فالبصيرة اسم للادراك الحاصل في القلب قال تعالى بل الانسان على نفسه بصيرة اي له من نفسه معرفة تامة واراد بقوله قد جاءكم بصائر من ربكم الايات المتقدمة وهي في انفسها ليست بصائر الا انها لقوتها وجلائها توجب البصائر لمن عرفها ووقف على حقائقها فلما كانت هذه الايات اسبابا لحصول البصائر سميت هذه الايات انفسها بصائر والمقصود من هذه الاية بيان ما يتعلق بالرسول وما لا يتعلق به اما القسم الاول وهو الذي يتعلق بالرسول فهو الدعوة الى الدين الحق وتبليغ الدلالات والبينات فيها وانه عليه السلام ما قصر في تبليغها وايضاحها وازالة الشبهات عنها وهو المراد من قوله قد جاءكم بصائر من ربكم واما القسم الثاني وهو الذي لا يتعلق بالرسول فاقدامهم على الايمان وترك الكفر فان هذا لا يتعلق بالرسول

بل يتعلق

يتعلق باختيارهم ونفعه وضرره عائد اليهم والمعنى من ابصر الحق وآمن فلنفسه ابصر واياها نفع ومن عمي عنه فعلى نفسه عمي واياها ضر بالعمى وما انا عليكم بحفيظ احفظ اعمالكم واجازيكم عليها انما انا منذر والله هو الحفيظ عليكم المسئلة الثانية في احكام هذه الاية وهي اربعة ذكرها القاضي فالاول الغرض بهذه البصائر ان ينتفع بها اختيارا ليستحق بها الثواب لا ان يحمل عليها ويلجأ اليها لان ذلك يبطل هذا الغرض والثاني انه تعالى انما انزلها وانواع البيان الى المنافع والاغراض يعود الى الله تعالى والثالث انه المر بعد ولم عن النظر والتدبير مضرته بنفسه ومن بقوت الامر بينهما لا من قبل الله الرابع انه متمكن من الامرين فلذلك قال فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال وفيه ابطال قول المجبرة في المخلوق مضرة وفي انه تعالى كلف بلا قدرة واعلم انه متى شرعت المعتزلة في الحكمة والسفه والامر والنهي فلا طريق الى معارضتهم الا بالداعي لانهم اذا كلموا وكذلك المسئلة الثالثة المراد بالابصار ههنا العلم والعمى الجهل ونظيره قوله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور المسئلة الرابعة قال المفسرون قوله فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها معناه اني لا آخذكم بالايمان اخذ الحفيظ عليه والوكيل قالوا وهذا انما كان قبل الامر بالقتال فلما امر بالقتال صار حفيظا عليهم ومنهم من يقول آية القتال ناسخة لهذه الاية وهو بعيد وكان هؤلاء المفسرين مشغوفون بتكثير النسخ من غير حاجة اليه والحق ما قرره اصحاب اصول الفقه ان الاصل عدم النسخ فالسعي في تقليله بقدر الامكان قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون اعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الالهيات الى هذا الموضع شرع ههنا في اثبات النبوات فبدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فالشبهة الاولى قولهم يا محمد ان هذا القران الذي جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومباحثة العقلاء وتنظمه من عند نفسك ثم تقرأه علينا وتزعم انه وحي نزل عليك من عند الله ثم انه تعالى اجاب عنه بالوجوه الكثيرة فقرر المطلوب وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المراد من قوله وكذلك نصرف الايات بمعنى انه تعالى يأتي بها متواترة حالا بعد حال ثم قال وليقولوا درست وفيه مباحث البحث الاول حكى الواحدي في قوله درست الكتاب قولين الاول قال الاصمعي اصله من قولهم درس الطعام اذا داسه يدرسه دراسا والدراس الدياس بلغة اهل الشام قال ودرس الكلام من هذا اي يدرسه فيخف على لسانه والثاني قال ابو الهيثم درست الكتاب اي ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم درست الثوب ادرسه درسا فهو مدروس ودرس اي اخلقته ومنه قيل للثوب الخلق دريس لانه قد لان والدراسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها قال الواحدي وهذا القول قريب مما قاله الاصمعي بل هو نفسه وعينه لان المعنى فيه يعود الى التذليل والتليين البحث الثاني قرأ ابن كثير وابو عمرو دارست بالالف ونصب التاء وهي قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيرها قرأت على اليهود وقرأوا عليك وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة ويقوي هذه القراءة قوله تعالى ان هذا الا افك افتراه واعانه عليه قوم آخرون وقرأ ابن عامر درست اي هذه الاخبار التي تتلوها علينا قديمة قد درست وانمحت ومضت من الدرس الذي هو تعفي الاثر وانمحاء الرسم قال الازهري ومن قرأ درست فمعناه تقادمت اي هذا الذي تتلوه علينا قد تطاول وهو من قولهم درس الاثر يدرس دروسا واعلم ان صاحب الكشاف روى ههنا قراآت اخر فاحدها درست بضم الراء مبالغة في درست اي اشتد دروسها وثانيها درست على البناء للمفعول بمعنى قرئت وعفيت وثالثها دارست وفسروها بدارست اليهود محمدا صلى الله عليه وسلم ورابعها درس اي درس محمد صلى الله عليه وسلم وخامسها دارسات على معنى هي دارسات اي قديمات او ذات دروس كعيشة راضية البحث الثالث الواو في قوله وليقولوا عطف على مضمر والتقدير وكذلك نصرف الايات لنلزمهم الحجة وليقولوا وحذف المعطوف عليه لوضوح معناه البحث الرابع اعلم انه تعالى قال وكذلك نصرف الايات ثم ذكر الوجه الذي لاجله صرف هذه الايات وهو امران احدهما قوله وليقولوا درست والثاني قوله ولنبينه لقوم يعلمون اما الوجه الثاني فلا اشكال فيه لانه تعالى بين ان الحكمة في هذا التصريف ان يظهر منه البيان والفهم والعلم واما الكلام في الوجه الاول وهو قوله وليقولوا درست لان قولهم للرسول صلى الله عليه وسلم دارست كفر منهم بالقران والرسول وعند هذا الكلام عاد بحث مسئلة الجبر والقدر فاما اصحابنا فانهم اجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه انا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزدادوا كفرا على كفر ونبينه لبعضهم فيزدادوا ايمانا على ايمان نظيره قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقوله واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم واما المعتزلة فقد تحيروا فقال القاضي والجبائي وليس فيه الا احد وجهين الاول ان يحمل هذه الايات على النفي والتقدير وكذلك نصرف الايات لئلا يقولوا درست ونظيره قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا ومعناه لئلا تضلوا والثاني ان يحمل هذه اللام على لام العاقبة والتقدير ان عاقبة امرهم عند تصريفنا هذه الايات ان يقولوا هذا القول مستندين الى اختيارهم عادلين عما يلزمهم من النظر في هذه الدلائل هذا غاية كلام القوم في هذا الباب ولقائل ان يقول اما الجواب الاول فضعيف من وجهين الاول ان حمل الايات على النفي تحريف لكلام الله تعالى وتغيير له وفتح هذا الباب يوجب ان لا يبقى وثوق لا بنفيه ولا باثباته وذلك يخرجه عن كونه حجة وانه باطل والثاني انه بتقدير ان يجوز هذا النوع من التصرف في الجملة الا انه غير لائق البتة بهذا الموضع وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يظهر آيات القران نجما نجما والكفار كانوا يقولون ان محمدا يضم هذه الايات بعضها الى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ولو كان هذا وحيا نازلا اليه من السماء فلم لم يأت بهذا القران دفعة واحدة كما ان موسى اتى بالتوراة دفعة واحدة اذا عرفت هذا فنقول ان تصريف هذه الايات حالا فحالا هي التي اوقعت الشبهة للقوم في ان محمدا صلى الله عليه وسلم انما يأتي بهذا القران على سبيل المدارسة مع الغير والمذاكرة مع اقوام آخرين وعلى ما يقوله الجبائي والقاضي فانه يقتضي ان يكون تصريف هذه الايات حالا بعد حال يوجب ان يمتنعوا من القول بان محمدا صلى الله عليه وسلم انما يأتي بهذا القران على سبيل المدارسة والمذاكرة فثبت ان الجواب الذي ذكروه انما يصح ان لو جعلنا تصريف الايات علة لان يمتنعوا من ذلك القول مع انا بينا ان التصريف الايات هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام واما الجواب الثاني وهو حمل اللام على لام العاقبة

فهو ايضاً بعيد لان حمل هذه اللام على لام العاقبة مجاز وحمله على لام الغرض حقيقة والحقيقة اقوى من المجاز فلو قلنا اللام في قوله وليقولوا درست لام العاقبة وفي قوله ولنبينه لام الغرض فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وانه لا يجوز فثبت بما ذكرنا ضعف هذين الجوابين وان الحق ما ذكرنا ان المراد منه عين المذكور في قوله تعالى يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً ومما يؤكد هذا التأويل قوله ولنبينه لقوم يعلمون يعني انا ما بيناه الا لهؤلاء واما الذين لا يعلمون فما بينا هذه الآيات لهم ولما دل هذا على انه تعالى ما جعله بياناً الا للمؤمنين ثبت انه جعله ضلالاً للكافرين وذلك ما قلناه قوله تعالى اتبع ما اوحي اليك من ربك لا اله الا هو واعرض عن المشركين اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم ينسبونه في اظهار هذا القرآن الى الافتراء والى انه يدارس اقواماً ويستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرآناً ويدعي انه منزل عليه من عند الله تعالى اتبعه بقوله اتبع ما اوحي اليك من ربك لئلا يصير ذلك القول سبباً لفتوره في تبليغ الدعوة والرسالة والمقصود تقوية قلبه وازالة الحزن الذي حصل بسبب سماع تلك الشبهة ونبه بقوله لا اله الا هو على انه تعالى لما كان واحداً في الالهية فانه يجب طاعته ولا يجوز الاعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيغ الزائغين فاما قوله واعرض عن المشركين فقيل المراد ترك المقابلة فلذلك قالوا انه منسوخ وهذا ضعيف لان الامر بترك المقابلة في الحال لا يفيد الامر بتركها دائماً واذا كان الامر كذلك لم يجب التزام النسخ وقيل المراد ترك مقابلتهم فيما يأتون به من سفه وان يعدل صلوات الله عليه الى الطريق الذي يكون اقرب الى القبول وابعد عن التنفير والتغليظ والله تعالى اعلم

قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما انت عليهم بوكيل اعلم ان هذا الكلام ايضاً متعلق بقولهم للرسول صلى الله عليه وسلم انما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم فكانه تعالى يقول لا تلتفت الى سفاهات هؤلاء الكفار ولا يثقل عليك كفرهم فاني لو اردت ازالة الكفر عنهم لقدرت ولكني تركتهم على كفرهم فلا ينبغي ان تشغل قلبك بكلماتهم واعلم ان اصحابنا تمسكوا بقوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا والمعنى ولو شاء الله ان لا يشركوا ما اشركوا وحيث لم يحصل الجزاء علمنا انه لم يحصل الشرط فعلمنا ان مشيئة الله تعالى لعدم اشراكهم غير حاصلة وهذا هو الجواب على قول المعتزلة من ان الله تعالى كان عالماً بعدم الايمان من الكافر ووجود الايمان مع العلم بعدم الايمان متضادان ومع وجود احد الضدين كان حصول الضد الثاني محالاً مع العلم بكونه محالاً غير مراد فامتنع ان يقال انه تعالى مريد الايمان من الكافر قالت المعتزلة ثبت بالدليل انه تعالى اراد من الكل الايمان وما شاء من احد الكفر والشرك وهذه الآية يقتضي انه تعالى ما شاء من الكل الايمان فوجب التوفيق بين الدليلين فنحمل مشيئة الله لايمانهم على مشيئة الايمان الاختياري الموجب للثواب والثناء ونحمل عدم مشيئته لايمانهم على الايمان الحاصل بالقهر والجبر والالجاء يعني انه تعالى ما شاء منهم ان يحملهم على الايمان على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقاق الثواب هذا ما عول القوم عليه في هذا الباب وهو في غاية الضعف والفساد ويدل عليه وجوه الاول لا شك انه تعالى هو الذي اقدر الكافر على الكفر فقدرة الكفر ان لم تصلح للايمان فخالق تلك القدرة لا شك انه كان مريداً للكفر وان كان صالحة للايمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الايمان الا عند حصول داع يدعوه الى الايمان والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال ومجموع القدرة مع الداعي الى الكفر يوجب الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعي هو الله تعالى وثبت ان مجموعهما يوجب الكفر ثبت انه تعالى قد اراد الكفر من الكافر والثاني في تقرير هذا الكلام ان نقول انه تعالى كان عالماً بعدم الايمان من الكافر ووجود الايمان مع العلم بعدم الايمان متضادان ومع وجود احد الضدين كان حصول ضد الثاني محالاً والمحال مع العلم بكونه محالاً غير مراد فامتنع ان يقال انه تعالى مريد للايمان من الكافر والثالث هب ان الايمان الاختياري افضل وانفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر الا انه تعالى لما علم ان ذلك الانفع لا يحصل البتة فقد كان يجب في حكمته ورحمته ان يخلق فيه الايمان على سبيل الالجاء لان هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب العظيم فاقل ما فيه انه يخلصه من العقاب العظيم وترك ايجاد هذا الايمان منه على سبيل الالجاء يوجب وقوعه في اشد العذاب وذلك لا يليق بالرحمة والاحسان ومثاله ان من كان له ولد عزيز وكان هذا الاب في غاية الشفقة وكان هذا الولد واقفاً على طرف البحر فيقول الوالد له غص في قعر هذا البحر لتستخرج اللآلي الرفيعة العالية وعلم الوالد قطعاً انه اذا غاص في البحر هلك وغرق وهذا الاب ان كان ناظراً في حقه مشفقاً عليه وجب عليه ان يمنعه من الغوص في قعر البحر ويقول له اترك طلب اللآلي فانك لا تجدها وتهلك ولكن الاولى لك ان تكتفي بالرزق القليل مع السلامة فاما ان يأمره بالغوص في قعر البحر مع اليقين التام بانه لا يستفيد منه الا الهلاك فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعي في الاهلاك فكذا ههنا واعلم انه تعالى لما بين انه لا قدرة لاحد على ازالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يكمل معه تصبير الرسول وذلك لانه تعالى بين له قدر ما جعل اليه فذكر انه تعالى ما جعله عليهم حفيظاً ولا وكيلاً على سبيل المنع لهم وانما فوض اليه الابلاغ بالامر والنهي في العمل والعلم وفي البيان بذكر الدلائل والتنبيه عليها فان انقادوا للقبول فنفعه عائد اليهم والا فضرره عائد اليهم وعلى التقديرين فلا يخرج صلى الله عليه وسلم من الرسالة والنبوة والتبليغ

قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون اعلم ان هذا الكلام ايضاً متعلق بقولهم للرسول صلى الله عليه وسلم انما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم فانه لا يبعد ان بعض المسلمين اذا سمع ذلك الكلام من الكفار غضب وشتم آلهتهم على سبيل المعارضة فنهى الله تعالى عن هذا العمل لانك متى شتمت آلهتهم غضبوا فربما ذكروا الله بما لا ينبغي من القول فلاجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن ذلك المقال وبالجملة فهو تنبيه على ان خصمك اذا شافهك بجهل وسفاهة لم يجز لك ان تقدم على مشافهته بما يجري مجرى كلامه فان ذلك يوجب فتح باب المشاتمة والسفاهة وذلك لا يليق بالعقلاء وفي الآية مسائل المسألة الاولى ذكروا في سبب نزول الآية وجوهاً الاول قال ابن عباس لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال المشركون لئن لم تنته عن سبنا وسب آلهتنا لنهجون الهك فنزلت هذه الآية ولي ههنا اشكالان الاول ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة فكيف

يمكن ان يقال سبب نزول هذه الآية كذا وكذا الثاني ان الكفار كانوا مقرين بالاله تعالى وكانوا يقولون انما حسنت عبادة الاصنام لتصير شفعاء لهم عند الله واذا كان كذلك فكيف يعقل اقدامهم على شتم الله وسبه والقول الثاني في سبب نزول الآية قال السدي لما قربت وفاة ابي طالب قالت قريش ندخل عليه ونطلب منه ان ينهى ابن اخيه عنا فانا نستحيي ان نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنع عنه فلما مات قتلوه فانطلق ابو سفيان وابو جهل والنضر بن الحرث مع جماعة اليه وقالوا له انت كبيرنا وخاطبوه بما ارادوا فدعا محمداً صلى الله عليه وسلم وقال هؤلاء قومك وبنو عمك يطلبون منك ان تتركهم على دينهم وان يتركوك على دينك فقال صلى الله عليه وسلم قولوا لا اله الا الله فابوا فقال ابو طالب قل غير هذه الكلمة فان قومك يكرهونها فقال صلى الله عليه وسلم ما انا بالذي اقول غيرها حتى يأتوني بالشمس فيضعوها في يدي فقالوا له اترك شتم آلهتنا والا شتمناك ومن يأمرك بذلك فذلك قوله تعالى فيسبوا الله عدواً بغير علم واعلم انا قد دللنا على ان القوم كانوا مقرين بوجود الاله فاستحال اقدامهم على شتم الاله بل ههنا احتمالات احدها انه ربما كان بعضهم قائلاً بالدهر ونفي الصانع فما كان يبالي بهذا النوع من السفاهة وثانيها ان الصحابة متى شتموا الاصنام فهم كانوا يشتمون الرسول صلى الله عليه وسلم فالله تعالى اجرى شتم الرسول مجرى شتم الله تعالى كما في قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وكقوله ان الذين يؤذون الله وثالثها انه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد ان شيطاناً يحمله على ادعاء النبوة والرسالة ثم انه لجهله كان يسمي ذلك الشيطان بانه اله محمد فكان يشتم اله محمد صلى الله عليه وسلم بناء على هذا التأويل المسألة الثانية لقائل ان يقول ان شتم الاصنام من اصول الطاعات فكيف يحسن من الله تعالى ان ينهى عنها والجواب ان هذا الشتم وان كان طاعة الا انه اذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم وجب الاحتراز عنه والامر ههنا كذلك لان هذا الشتم كان يستلزم اقدامهم على شتم الله وشتم رسوله وعلى فتح باب السفاهة وعلى تنفيرهم عن قبول الدين وادخال الغضب والغيظ في قلوبهم ولكونه مستلزماً لهذه المنكرات وقع النهي عنه المسألة الثالثة قرأ الحسن فيسبوا الله عدواً بضم العين وتشديد الواو يقال عدا فلان عدواً وعدواً وعدواناً وعداء اي ظلم ظلماً جاوز القدر قال الزجاج وعدواً منصوب على المصدر لان المعنى فيعدو عدواً ويجوز ان يكون بارادة اللام والمعنى فيسبوا الله للظلم المسألة الرابعة قال الجبائي دلت هذه الآية على انه لا يجوز ان يفعل بالكفار ما يزدادون به بعداً عن الحق ونفوراً اذ لو جاز ان يفعله لجاز ان يأمر به فكان لا ينهى عما ذكرنا وكان لا يأمر بالرفق بهم عند الدعاء كقوله لموسى وهرون فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر او يخشى وذلك يبين بطلان مذهب المجبرة المسألة الخامسة قالوا ان هذه الآية تدل على ان الامر بالمعروف قد يقبح اذا ادى الى ارتكاب منكر والنهي عن المنكر يقبح اذا ادى الى زيادة منكر وغلبة الظن قائم مقام العلم في هذا الباب وفيه تأديب لمن يدعو الى الدين لئلا يتشاغل بما لا فائدة فيه في المطلوب لان وصف الاوثان بانها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدح في الهيتها فلا حاجة مع ذلك الى شتمها اما قوله تعالى كذلك زينا لكل امة عملهم فاحتج اصحابنا بهذه الآية على انها تدل على انه تعالى هو الذي زين للكافر الكفر وللمؤمن الايمان وللعاصين المعصية وللمطيعين الطاعة قال الكعبي حمل الآية على هذا المعنى محال لانه تعالى هو الذي يقول الشيطان سول لهم ويقول والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ثم ان القوم ذكروا في الجواب وجوهاً الاول قال الجبائي زينا لكل امة تقدمت ما امرناهم به من قبول الحق والكعبي ايضاً ذكر عين هذا الجواب فقال المراد انه تعالى زين لهم ما ينبغي ان يعملوا وهم لا ينتهون الثاني قال آخرون المراد زينا لكل امة من امم الكفار سوء عملهم اي خليناهم وشأنهم وامهلناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم والثالث امهلنا الشيطان حتى زين لهم والرابع زيناه في زعمهم وقولهم ان الله امرنا بهذا وزينه لنا هذا مجموع التأويلات المذكورة في هذه الآية والكل ضعيف وذلك لان الدليل العقلي القاطع دل على صحة ما اشعر به ظاهر هذا النص وذلك لانا بينا مراراً ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعي وبينا ان تلك الداعية لابد وان يكون بخلق الله تعالى ولا معنى لتلك الداعية الا علمه واعتقاده او ظنه باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد ومصلحة راجحة واذا كان تلك الداعية حصلت بفعل الله تعالى وتلك الداعية لا معنى لها الا كونه معتقداً لاشتمال ذلك الفعل على النفع الزائد والمصلحة الراجحة ثبت انه يمتنع ان لا يصدر عن العبد فعل ولا حركة ولا سكون الا اذا زين الله تعالى ذلك الفعل في قلبه وضميره واعتقاده وايضاً ان الانسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفراً وجهلاً والعلم بذلك ضروري بل انما يختاره لاعتقاده كونه ايماناً وعلماً وصدقاً وحقاً فلولا سابقة الجهل الاول لما اختار هذا الجهل الثاني ثم انا ننقل الكلام الى ذلك الجهل السابق فان كان ذلك لسابقة جهل آخر فقد لزم ان يستمر ذلك الى غير النهاية وهو محال وان كان بلا ذلك بطل ذلك ووجب انتهاء تلك الجهالات الى جهل اول يخلقه الله فيه ابتداء وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه ايماناً وحقاً وعلماً فثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الكفر والجهل الا اذا زين الله تعالى ذلك الجهل في قلبه فثبت بهذين البرهانين القاطعين ان الذي يدل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذي لا محيد عنه واذا كان الامر كذلك فقد بطلت التأويلات المذكورة باسرها لان المصير الى التأويل انما يكون عند تعذر حمل الكلام على ظاهره اما لما قام الدليل على انه لا يمكن العدول عن الظاهر فقد سقطت هذه التكلفات باسرها وايضاً فقوله كذلك زينا لكل امة عملهم بعد قوله فيسبوا الله عدواً بغير علم مشعر بان اقدامهم على ذلك المنكر انما كان بتزيين الله تعالى فاما ان يحمل ذلك على انه تعالى زين الاعمال الصالحة في قلوب الامم فهذا كلام منقطع عما قبله وايضاً فقوله كذلك زينا لكل امة عملهم يتناول الامم الكافرة والمؤمنة فتخصيص هذا الكلام بالامة المؤمنة ترك لظاهر العموم واما سائر التأويلات فقد ذكرها صاحب الكشاف وسقوطها لا يخفى والله اعلم اما قوله تعالى ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون فالمقصود منه ان امرهم مفوض الى الله تعالى وانه تعالى عالم باحوالهم مطلع على ضمائرهم وسرائرهم ورجوعهم يوم القيامة الى الله تعالى فيجازي كل احد بمقتضى عمله ان خيراً فخير وان شراً فشر والله اعلم قوله تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل انما الآيات عند الله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون اعلم انه تعالى حكى عن الكفار

شبهة توجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهي قولهم ان هذا الذي جئتنا به انما حصل لك لانك تدارس العلماء وتباحث الاقوام الذين عرفوا التورية والانجيل ثم تجمع هذه السور والايات بهذا الطريق ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بما سبق ثم هذه الاية مشتملة على شبهة اخرى وهي قولهم ان هذا القران كيف ما كان امره فليس من جنس المعجزات البتة ولو انك يا محمد جئتنا بمعجزة قاهرة وبينة باهرة لآمنا بك وحلفوا على ذلك وبالغوا في تاكيد ذلك الحلف فالمقصود من هذه الاية تقرير هذه الشبهة وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال الواحدي انما سمي اليمين بالقسم لان اليمين موضوعة لتوكيد الخبر الذي يخبر به الانسان اما مثبتا للشيء واما نافيا ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج المخبر الى طريق به يتوصل الى ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب وذلك هو الحلف ولما كانت الحاجة ملجئة الى ذكر الحلف والحلف انما يحصل عند انقسام الناس عند سماع ذلك الخبر الى مصدق به ومكذب به سموا الحلف بالقسم وبنوا تلك الصيغة على افعل فقالوا اقسم فلان يقسم اقساما وارادوا انه اكد القسم الذي اختاره واحال الصدق الى القسم الذي اختاره بواسطة الحلف واليمين المسألة الثانية ذكروا في سبب النزول وجهين الاول قالوا لما نزل قوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين اقسم المشركون بالله لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها فنزلت هذه الاية الثاني قال محمد بن كعب القرظي ان المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم تخبرنا ان موسى ضرب الحجر بالعصا فانفجر الماء وان عيسى احيى الاموات وان صالحا اخرج الناقة من الجبل فأتنا انت بآية لنصدقك فقال عليه الصلوة والسلام ما الذي تحبون فقالوا ان تجعل لنا الصفا ذهبا وحلفوا لئن فعل ليتبعونه اجمعون فقام صلى الله عليه وسلم يدعو فجاء جبرئيل عليه السلام وقال ان الله تعالى يقول ان شئت كان ذلك ولكن ان لم يؤمنوا عند ذلك لاهلكنهم وان شئت فاتركهم حتى يتوب تائبهم فقال صلى الله عليه وسلم بل اتركهم حتى يتوب تائبهم فانزل الله تعالى هذه الاية المسألة الثالثة ذكروا في تفسير قوله تعالى جهد ايمانهم وجوها الاول قال الكلبي ومقاتل اذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه وقال الزجاج بالغوا في الايمان وقوله لئن جاءتهم اية اختلفوا في المراد بهذه الاية فقيل ما روينا من جعل الصفا ذهبا وقيل هي الاشياء المذكورة في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بان عذاب الاستيصال كان ينزل بالامم المتقدمين الذين كذبوا انبياءهم فالمشركون طلبوا امثالها وقوله تعالى قل انما الايات عند الله ذكروا في تفسير لفظة عند وجوها فيحتمل ان يكون المعنى انه تعالى هو المختص بالقدرة على امثال هذه الايات دون غيره لان المعجزات الدالة على النبوات شرطها ان لا يقدر على تحصيلها احد الا الله تعالى ويحتمل ان يكون المراد بالعندية ان العلم باحداث هذه المعجزات هل يقتضي اقدام هؤلاء الكفار على الايمان ام لا ليس الا عند الله تعالى ولفظ العندية بهذا المعنى كما في قوله وعنده مفاتح الغيب ويحتمل ان يكون المراد انها وان كانت في الحال معدومة الا انه تعالى متى شاء احدثها وهي جارية مجرى الاشياء الموضوعة عند الله يظهرها متى شاء وليس لكم ان تتحكموا في طلبها ولفظ عند في هذا المعنى كما في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه ثم قال تعالى وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون قال ابو علي ما استفهام وفاعل يشعركم ضمير ما والمعنى وما يدريكم ايمانهم فحذف المفعول وحذف المفعول كثير والتقدير وما يدريكم ايمانهم اي بتقدير ان نجيئهم هذه الآيات فهم لا يؤمنون وقوله تعالى انها اذا جاءت لا يؤمنون قرأ ابن كثير وابو عمرو انها بكسر الهمزة على الاستيناف وهي القراءة الجيدة لان الكلام تم عند قوله وما يشعركم اي وما يشعركم ما يكون منهم ثم ابتدأ فقال انها اذا جاءت لا يؤمنون قال سيبويه سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة في ان وقلت لم لا يجوز ان يكون التقدير وما يدريك انه لا يفعل فقال الخليل لا يحسن ذلك ههنا لانه لو قال وما يشعركم انها بالفتح لصار ذلك عذرا لهم هذا كلام الخليل وتفسيره انما يظهر بالمثال فانك اذا اتخذت ضيافة وطلبت من رئيس البلد ان يحضر فلم يحضر فقيل لك لو ذهبت انت بنفسك اليه لحضر فاذا قلت وما يشعرك اني لو ذهبت اليه لحضر كان المعنى اني لو ذهبت اليه بنفسي فانه لا يحضر ايضا فكذا ههنا قوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون معناه انها اذا جاءت امنوا وذلك يوجب مجيء هذه الايات ويصير هذا الكلام عذرا للكفار في طلب تلك الايات والمقصود من الآية دفع حجتهم في طلب الايات فهذا تقرير كلام الخليل وقرأ الباقون من القراء انها بالفتح وفي تفسيره وجوه الاول قال الخليل ان بمعنى لعل تقول العرب ائت السوق انك تشتري لنا شيئا اي لعلك فكانه تعالى قال لعلها اذا جاءت لا يؤمنون قال الواحدي ان بمعنى لعل كثير في كلامهم قال الشاعر * اريني جوادا مات هزلا لانني * ارى ما ترين او بخيلا مخلدا * وقال آخر * هل انتم عائجون بنا فانا * نرى العرصات او اثر الخيام * وقال عدي بن زيد * اعاذل ما يدريك ان منيتي * الى ساعة في اليوم او في ضحى الغد * قال الواحدي وفسر على لعل منيتي وروى صاحب الكشاف ايضا في هذا المعنى قول امرئ القيس * عوجا على الطلل المحيل لاننا * نبكي الديار كما بكى ابن حزام * قال صاحب الكشاف ويقوي هذا الوجه قراءة ابي لعلها اذا جاءتهم لا يؤمنون الوجه الثاني في هذه القراءة ان تجعل لا صلة ومثله ما منعك ان لا تسجد معناه ان تسجد وكذلك قوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون فكذا ههنا التقدير وما يشعركم انها اذا جاءت يؤمنون والمعنى على هذا انها لو جاءت لم يؤمنوا وقال الزجاج وهذا الوجه ضعيف لان لا لو كان لغوا كان لغوا على جميع التقديرات ومن قرأ انها بالكسر فكلمة لا في هذه القراءة ليست بلغو فثبت انه لا يجوز جعل هذا اللفظ لغوا قال ابو علي الفارسي لم لا يجوز ان يكون لغوا على احد التقديرين ويكون مفيدا على التقدير الثاني واختلف القراء في قوله لا يؤمنون فقرأ بعضهم بالياء وهو الوجه لان قوله واقسموا بالله انما يراد به قوم مخصوصون والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وليس كل الناس بهذا الوصف والمعنى وما يشعركم ايها المؤمنون لعلهم اذا جاءتهم الايات التي اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرأ حمزة وابن عامر بالتاء وهو على الانصراف من الغيبة الى الخطاب والمراد بالمخاطبين في يؤمنون هم الغائبون المقسمون الذين اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون وذهب مجاهد وابن زيد الى ان الخطاب في قوله وما يشعركم للكفار الذين اقسموا قال مجاهد وما يدريكم انكم تؤمنون اذا جاءت وهذا يقوي قراءة من قرأ تؤمنون بالتاء وعلى ما ذكرنا اولا الخطاب في قوله وما يشعركم للمؤمنين وذلك لانهم تمنوا نزول الاية ليؤمن المشركون

وقريظة قبيلة من يهود خيبر منهم محمد بن كعب القرظي . ص

[illegible]

هو الوجه كانه قيل لهم متى تمنون ذلك وما يدريكم انهم يؤمنون المسألة الرابعة حاصل الكلام ان القوم طلبوا من الرسول صلى الله عليه وسلم معجزات قوية وحلفوا انها لو ظهرت لآمنوا فبين الله تعالى انهم وان حلفوا على ذلك الا انه تعالى [illegible] انها لو ظهرت لم يؤمنوا واذا كان الامر كذلك لم يجب في الحكمة اجابتهم الى هذا المطلوب قال الجبائي والقاضي هذه الاية تدل على احكام كثيرة متعلقة بنصرة الاعتزال [illegible]

والحق من هذه الاية تقرير ما ذكره في الاية الاولى من ان تلك الايات القاهرة لو جاءتهم لما آمنوا بها ولما انتفعوا بظهورها البتة اجاب الجبائي عنه بان قال المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم في جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا به اول مرة في دار الدنيا واجاب الكعبي عنه بان المراد من قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم بانا لا نفعل بهم ما نفعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث اخرجوا انفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم واجاب القاضي بان المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم في الآيات التي قد ظهرت فلا نجدهم يؤمنون بها آخرا كما لم يؤمنوا بها اولا واعلم ان كل هذه الوجوه في غاية الضعف وليس لاحد ان يعيبنا فيقول انكم تكررون هذه الوجوه في كل موضع فانا نقول ان هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تأويلات ايات الجبر فهم يكررونها في كل آية فنحن ايضا نكرر الجوابات عنها في كل اية فنقول قد بينا ان القدرة الاصلية صالحة للضدين والطرفين على السوية فاذا لم تنضم الى تلك القدرة داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان فاذا انضمت الداعية المرجحة اما الى جانب الفعل او الى جانب الترك ظهر الرجحان وتلك الداعية ليست الا من الله تعالى قطعا للتسلسل وقد ظهر صحة هذه المقدمات بالدلائل القاطعة اليقينية التي لا يشك فيها عاقل وهذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء فالقلب كالموقوف بين داعية الفعل وداعية الترك فان حصل في القلب داعي الفعل ترجح جانب الفعل وان حصل فيه داعي الترك ترجح جانب الترك وهاتان الداعيتان لما كانتا لا تحصلان الا بايجاد الله وتخليقه وتكوينه عبر عنهما باصبعي الرحمن والسبب في حسن هذه الاستعارة ان الشيء الذي يحصل بين اصبعي الانسان يكون كامل القدرة عليه فان شاء امسكه وان شاء اسقطه فههنا ايضا كذلك القلب واقف بين هاتين الداعيتين وهاتان الداعيتان حاصلتان في خلق الله تعالى والقلب مسخر لهاتين الداعيتين فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة وكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك والمراد من كونه تعالى مقلب القلوب انه تعالى يقلبه تارة من داعي الخير الى داعي الشر وبالعكس واذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم محمول على هذا المعنى الظاهر الجلي الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم ولا حاجة البتة الى ما ذكروه من التاويلات المستكرهة وانما قدم تعالى ذكر تقليب الافئدة على تقليب الابصار لان موضع الدواعي والصوارف هو القلب فاذا حصلت الداعية في القلب انصرف البصر اليه شاء او ابى واذا حصلت الصوارف في القلب انصرف البصر عنه فهو وان كان يبصره بحسب الظاهر الا انه لا يصير ذلك الابصار سببا للوقوف على الفوائد المطلوبة وهذا هو المراد من قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا فلما كان المعول عليه هو القلب اما السمع والبصر فهما آلتان للقلب كانا لا محالة تابعين لاحوال القلب فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر تقليب القلب في هذه الاية ثم اتبعه بذكر تقليب البصر وكذلك قوله ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا وقع الابتداء بذكر تحصيل الكنان في القلب ثم اتبعه بذكر السمع فهذا هو الكلام القوي العقلي البرهاني الذي ينطبق عليه لفظ القران فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ على تأويلاتهم التي ذكروها فلنرجع الى ما يليق بتلك الكلمات الضعيفة فنقول اما الوجه الذي ذكره الجبائي فمدفوع لانه تعالى قال ونقلب افئدتهم وابصارهم ثم عطف عليه فقال ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولا شك ان قوله ونذرهم انما يحصل في الدنيا فلو قلنا المراد من قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم انما يحصل في الاخرة كان هذا من سوء النظم في كلام الله تعالى حيث قدم المؤخر واخر المقدم من غير فائدة واما الوجه الذي ذكره الكعبي فضعيف ايضا لانه انما استحق الحرمان من تلك الالطاف

والفوائد بسبب اقدامهم على الكفر فهو الذي اوقع نفسه في ذلك الحرمان والخذلان فكيف تحسن اضافته الى الله في قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم واما الوجه الذي ذكره القاضي فضعيف ايضا لان المراد من قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم تقليب القلب من حالة الى حالة ونقله من صفة الى صفة وعلى ما يقوله القاضي فليس الامر كذلك بل القلب باق على حالة واحدة الا انه تعالى ادخل التقليب والتبديل في الدلائل فثبت ان الوجوه التي ذكروها فاسدة باطلة بالكلية اما قوله كما لم يؤمنوا به اول مرة ففي الكاف فيه وجهان الاول دخلت الكاف على محذوف تقديره فلا يؤمنون بهذه الايات كما لم يؤمنوا بظهور الايات اول مرة يعني اول مرة اتتهم الايات مثل انشقاق القمر وغيره من الآيات والتقدير فلا يؤمنون في المرة الثانية بظهور الايات كما لم يؤمنوا به في المرة الاولى واما الكناية في به فيجوز ان يكون عائدة الى القران او الى محمد او الى ما طلبوا من الايات الوجه الثاني قال بعضهم الكاف في قوله كما لم يؤمنوا بمعنى الجزاء ومعنى الاية ونقلب افئدتهم وابصارهم عقوبة لهم على تركهم الايمان في المرة الاولى يعني كما لم يؤمنوا اول مرة فكذلك نقلب افئدتهم وابصارهم في المرة الثانية وعلى هذا الوجه فليس في الاية محذوف ولا حاجة فيها الى الاضمار اما قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون فالجبائي قال ونذرهم اي لا نحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم من ذلك بمعاجلة الهلاك وغيره لكنا نمهلهم فان اقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم وهو يوجب توكيد الحجة عليهم وقال اصحابنا معناه انا نقلب افئدتهم من الحق الى الباطل ونتركهم في ذلك الطغيان والضلال والعمه ولقائل ان يقول للجبائي انك تقول ان الله العالم ما اراد بعبده الا الخير والرحمة فلم ترك هذا المسكين حتى تمه في طغيانه ولم لا يخلصه منه على سبيل الالجاء والقهر واقصى ما في الباب انه ان فعل به ذلك لم يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط ولكن سلم من العقاب اما اذا تركه في ذلك العمه مع علمه بانه يموت عليه فانه لا يحصل له استحقاق الثواب ويحصل له العقاب العظيم الدائم فالمفسدة الحاصلة عند خلق الايمان فيه على سبيل الالجاء مفسدة واحدة وهي فوت استحقاق الثواب واما المفسدة الحاصلة عند بقائه في ذلك العمه والطغيان حتى يموت عليه فهي فوت استحقاق الثواب مع حصول استحقاق العقاب والرحيم المحسن الناظر لعباده لا بد ان يرجح الجانب الذي هو اكثر صلاحا واقل فسادا فعلمنا ان ابقاء ذلك الكافر في ذلك العمه والطغيان يقدح في انه لا يريد به الا الخير والاحسان قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملئكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولكن اكثرهم يجهلون اعلم انه تعالى بين في هذه الاية تفصيل ما ذكره على سبيل الاجمال بقوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون فبين تعالى انه لو اعطاهم ما طلبوه من انزال الملائكة واحياء الموتى حتى كلموهم بل لو زاد في ذلك على ما لا يبلغه اقتراحهم بان يحشر عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس المستهزؤن بالقران كانوا خمسة الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص بن وائل السهمي والاسود بن عبد يغوث الزهري والاسود بن المطلب والحرث بن حنظلة ثم انهم اتوا الرسول في رهط من اهل مكة وقالوا له ارنا الملائكة لتشهد وانك رسول الله او ابعث لنا بعض موتانا حتى نسألهم احق ما تقوله او باطل او ائتنا بالملائكة قبيلا اي كفيلا بما تدعيه فنزلت هذه الاية وقد ذكرنا مرارا انهم لما اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بان هذه الاية نزلت في الواقعة الفلانية مشكلا صعبا فاما على الوجه الذي قررناه وهو ان المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية لآمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكذبهم وانه لا فائدة في انزال الايات واظهار المعجزات بعد المعجزات بل المعجزة الواحدة لا بد منها لتمييز الصادق عن الكاذب فاما الزيادة عليها فتحكم محض ولا حاجة اليه والا فلهم ان يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية ثالثة وبعد ثالثة رابعة ويلزم ان لا تستقر الحجة وان لا ينتهي الامر الى مقطع ومفصل وذلك يوجب سد باب النبوات المسئلة الثانية قرا نافع وابن عامر قبلا ههنا وفي الكهف بكسر القاف وفتح الباء وقرا عاصم وحمزة والكسائي بالضم فيهما في السورتين وقرا ابن كثير وابو عمرو ههنا بالضم وفي الكهف بالكسر قال الواحدي قال ابو زيد يقال لقيت فلانا قبلا ومقابلة وقبلا وقبيلا كله واحد وهو المواجهة قال الواحدي فعلى قول ابي زيد المعنى في القراءتين واحد وان اختلف اللفظان ومن الناس من اثبت بين اللفظين تفاوتا في المعنى فقال اما من قرا قبلا بكسر القاف وفتح الباء فقال ابو عبيدة والفراء والزجاج معناه عيانا يقال لقيته قبلا اي معاينة روي عن ابي ذر انه قال قلت للنبي صلى الله عليه وسلم اكان آدم نبيا فقال نعم كان نبيا كلمه الله قبلا واما من قرا قبلا فله ثلثة اوجه احدها ان يكون جمع قبيل الذي يراد به الكفيل يقال قبلت بالرجل اقبل قبالة اي تكفلت به ويكون المعنى لو حشرنا عليهم كل شيء وكفلوا بصحة ما يقول ما آمنوا وموضع الاعجاز فيه ان الاشياء المحشورة منها ما ينطق ومنها ما لا ينطق فاذا انطق الله الكل واطبقوا على قبول هذه الكفالة كان ذلك من اعظم المعجزات وثانيها ان يكون قبلا جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى وحشرنا عليهم كل شيء قبيلا قبيلا وموضع الاعجاز هو حشرها بعد موتها ثم انها على اختلاف طبايعها تكون مجتمعة في موقف واحد وثالثها ان يكون قبلا بمعنى قبلا اي مواجهة ومعاينة كما فسره ابو زيد اما قوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله المراد من الاية انه تعالى لو اظهر جميع تلك الاشياء العجيبة الغريبة لهؤلاء الكفار فانهم لا يؤمنون الا ان يشاء الله ايمانهم قال اصحابنا فلما لم يؤمنوا دل ذلك على انه تعالى ما شاء منهم الايمان وهذا نص في المسئلة قالت المعتزلة دل الدليل على انه تعالى اراد الايمان من جميع الكفار والجبائي ذكر الوجوه المشهورة التي لهم في هذه المسئلة اولها انه تعالى لو لم يرد منهم الايمان لما وجب عليهم الايمان وثانيها لو اراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله بفعل الكفر لانه لا معنى للطاعة الا فعل المراد وثالثها لو جاز من الله ان يريد الكفر لجاز ان يأمر به ورابعها لو جاز ان يريد الكفر لجاز ان يأمرنا بان نريده قالوا فثبت بهذه الدلائل انه تعالى شاء الايمان منهم وظاهر هذه الاية يقتضي انه تعالى ما شاء الايمان منهم والتناقض بين الدلائل ممتنع فوجب التوفيق وطريقه ان نقول انه تعالى شاء من الكل الايمان الذي يفعلونه

سبيل الاختيار وانه تعالى ما شاء منهم الايمان على سبيل الالجاء والقهر وبهذا الطريق زال الاشكال واعلم ان هذا الكلام ضعيف من وجوه الاول ان الايمان الذي سموه بالايمان الاختياري ان عنوا به ان قدرته صالحة للايمان والكفر على السوية ثم انه يصدر عنها الايمان دون الكفر لا لداعية مرجحة ولا لارادة مميزة فهذا قول برجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وايضا فبتقدير ان يكون ذلك معقولا في الجملة الا ان حصول ذلك الايمان لا يكون منه بل يكون حادثا لا لسبب ولا لمؤثر اصلا لان الحاصل هناك هو القدرة وهي بالنسبة الى الضدين على السوية ولم يصدر عن القدرة تخصيص احد الطرفين بالوقوع والرجحان الا ان احد الطرفين حصل بنفسه فهذا لا يكون صادرا منه بل يكون صادرا لا عن سبب البتة وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر اصلا ولا يقوله عاقل واما ان كان هذا الذي سموه بالايمان الاختياري هو ان قدرته وان كانت صالحة للضدين الا انها لا تصير مصدرا للايمان الا اذا انضم اليها حصول داعية الايمان كان هذا قولا بان مصدر الايمان هو مجموع القدرة مع الداعي وذلك المجموع يوجب الايمان فهذا عين ما سميتموه بالجبر وانتم تنكرونه فثبت ان هذا الذي سموه بالايمان الاختياري لم يحصل منه معنى معقول مفهوم وقد عرفت ان هذا الكلام في غاية القوة والوجه الثاني سلمنا ان الايمان الاختياري متميز عن الايمان الحاصل بتكوين الله الا انا نقول قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكذا وكذا ما كانوا ليؤمنوا معناه ما كانوا ليؤمنوا ايمانا اختياريا بدليل انه عند ظهور هذه الاشياء لا يبعد ان يؤمنوا ايمانا على سبيل الالجاء والقهر فثبت ان قوله ما كانوا ليؤمنوا المراد ليؤمنوا على سبيل الاختيار ثم استثنى منه فقال الا ان يشاء الله والمستثنى يجب ان يكون من جنس المستثنى منه والايمان الحاصل بالالجاء والقهر ليس من جنس الايمان الاختياري فثبت انه لا يجوز ان يكون المراد منه الايمان الاختياري وحينئذ يتوجه دليل اصحابنا ويسقط عنه سؤال المعتزلة بالكلية المسئلة الثالثة قال الجبائي قوله تعالى الا ان يشاء الله يدل على حدوث المشيئة لانها لو كانت قديمة لم يجز ان يقال ذلك كما لا يقال لا يذهب زيد الى البصرة الا ان يوجد الله وتقريره انا اذا قلنا لا يكون كذا الا ان يشاء الله فهذا يقتضي تعليق حدوث الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة قديمة لكان الشرط قديما ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط فيلزم كون الجزاء قديما والحس دل على انه محدث فوجب كون الشرط حادثا فاذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة هذا تقرير هذا الكلام والجواب ان المشيئة وان كانت قديمة الا ان تعلقها باحداث ذلك المحدث في الحال اضافة حادثة وهذا القدر يكفي في صحة هذا الكلام ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله ولكن اكثرهم يجهلون قال اصحابنا المراد يجهلون بان الكل من الله وبقضائه وقدره وقالت المعتزلة المراد انهم جهلوا انهم يبقون كفارا عند ظهور الايات التي طلبوها والمعجزات التي اقترحوها فكان اكثرهم يظنون ذلك قوله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون في الاية مسائل المسئلة الاولى قوله وكذلك مسوق على شيء وفي تعيين ذلك الشيء قولان الاول انه مسوق على قوله كذلك زينا لكل امة عملهم اي كما فعلنا ذلك كذلك جعلنا لكل نبي عدوا والثاني معناه وجعلنا لك عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الانبياء فيكون قوله وكذلك جعلنا عطفا على ما تقدم من الكلام لان ما تقدم يدل على انه تعالى جعل له اعداء المسئلة الثانية ظاهر قوله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا انه تعالى هو الذي جعل اولئك الاعداء اعداء للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان تلك العداوة معصية وكفر فهذا يقتضي ان خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والايمان والكفر هو الله تعالى اجاب الجبائي عنه بان المراد من هذا الجعل الحكم والبيان فان الرجل اذا حكم بكفر انسان قيل له كفره وان اخبر عن عدالته قيل عدله فكذا ههنا انه تعالى لما بين للرسول كونهم اعداء له لا جرم قال انه جعلهم اعداء له واجاب ابو بكر الاصم عنه بانه تعالى لما ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم الى العالمين وخصه بتلك المعجزات حسدوه وصار ذلك الحسد سببا للعداوة القوية فلهذا التاويل قال انه تعالى جعلهم اعداء له ونظيره قول المتنبي ع فانت الذي صيرتهم لي حسدا واجاب الكعبي عنه بانه تعالى لما امر الانبياء عليهم السلام بعداوتهم اعلمهم كونهم اعداء لهم وذلك يقتضي صيرورتهم اعداء للانبياء لان العداوة لا تحصل الا من الجانبين فلهذا الوجه جاز ان يقال انه تعالى جعلهم اعداء الانبياء عليهم السلام واعلم ان هذه الاجوبة ضعيفة جدا لما بينا ان الافعال مستندة الى الدواعي وهي حادثة من قبل الله تعالى ومتى كان الامر كذلك فقد صح مذهبنا ثم ههنا بحث آخر وهو ان العداوة والصداقة تمتنع ان تحصل باختيار الانسان فان الرجل قد يبلغ في عداوة غيره الى حيث لا يقدر البتة على ازالة تلك الحالة عن قلبه بل قد لا يقدر على اخفاء آثار تلك العداوة ولو اتى بكل تكلف وحيلة لعجز عنه ولو كان حصول العداوة والصداقة في القلب باختيار الانسان لكان الانسان متمكنا من قلب العداوة بالصداقة وبالضد فكيف لا نقول ذلك والشعراء عرفوا ان ذلك خارج عن الوسع قال المتنبي ع يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل والعاشق الذي يشتد عشقه قد يحتال بجميع الحيل في ازالة عشقه ولا يقدر عليه ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره لما عجز عن ازالته المسئلة الثالثة النصب في قوله شياطين فيه وجهان الاول انه منصوب على البدل من قوله عدوا والثاني ان يكون قوله عدوا منصوبا على انه مفعول ثان والتقدير وكذلك جعلنا شياطين الانس والجن اعداء للانبياء المسئلة الرابعة اختلفوا في معنى شياطين الانس والجن على قولين احدهما ان المعنى مردة الانس والجن والشيطان كل عات متمرد من الانس والجن وهذا قول ابن عباس في رواية عطا ومجاهد والحسن وقتادة وهؤلاء قالوا ان من الجن شياطين ومن الانس شياطين والشيطان من الجن اذا اعياه المؤمن ذهب الى متمرد من الانس وهو شيطان الانس فاغراه بالمؤمن ليفتنه والدليل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي ذر هل تعوذت بالله تعالى من شر شياطين الجن والانس قال فقلت هل للانس من شيطان قال نعم هم شر من شياطين الجن والقول الثاني ان الجميع من ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس والقسم الثاني الى وسوسة الجن فالفريقان شياطين الانس والجن ومن الناس من قال القول الاول اولى لان المقصود من الاية الشكاية من سفاهة الكفار الذين هم الاعداء وهم الشياطين ومنهم من قال القول الثاني اولى لان لفظ الاية يقتضي اضافة الشياطين الى الانس والجن والاضافة تقتضي المغايرة

ازل حسد الحساد عني بكبتهم
وهذا من قصيدة مطلعها
لكل امرئ من دهره ما تعودا
وعادات سيف الدولة الطعن في العدا

لوجب ان يكون الانسان

التقدير ان بعضهم يوحى الى بعض زخرف القول ليغتروا بذلك ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا الذنوب ويكون المراد ان مقصود الشياطين من ذلك الايحاء هو مجموع هذه المعانى فهذا جملة ما ذكروه فى هذا الباب اما الوجه الاول وهو الذى عول عليه الجبائى فضعيف من وجوه ذكرها القاضى فاحدها ان الواو فى قوله ولتصغى يقتضى تعلقه بما قبله فحمله على الابتداء بعيد وثانيها ان اللام فى قوله ولتصغى اليه لام كى فيبعد ان يقال انه لام الامر ويقرب ذلك من ان يكون تحريفا لكلام الله وانه لا يجوز واما الوجه الثانى وهو ان يقال هذه اللام لام العاقبة فهو ضعيف لانهم اجمعوا على ان هذا مجاز وحمله على الحقيقة فكان قولنا اولى واما الوجه الثالث وهو الذى ذكره ابو مسلم فهو احسن الوجوه المذكورة فى هذا الباب الا انا نقول ان قوله يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا يقتضى ان يكون الغرض من ذلك الايحاء هو التغرير فاذا عطف عليه قوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون فهو ايضا عين التغرير لانه لا معنى للتغرير الا انه يستميله الى ما يكون باطنه قبيحا وظاهره حسنا وقوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة عين هذه الاستمالة فلو عطفناه عليه لزم ان يكون المعطوف عين المعطوف عليه وانه لا يجوز اما اذا قلنا تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا من شأنه انه يوحى زخرف القول لاجل التغرير وانما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا للنبى لتصغى اليه افئدة الكفار فيبعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبى وح لا يلزم على هذا التقدير عطف الشئ على نفسه فثبت ان ما ذكرناه اولى **المسئلة الثالثة** زعم اصحابنا ان البنية ليست شرطا للحيوة فالحى هو الجزء الذى قامت به الحيوة والعالم هو الجزء الذى قام به العلم وقالت المعتزلة الحى والعالم هو الجملة لا ذلك الجزء اذا عرفت هذا فنقول احتج اصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم لانه تعالى قال ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب لا جملة الحى وذلك يدل على قولنا **المسئلة الرابعة** الذين قالوا الانسان شئ مغاير للبدن اختلفوا فمنهم من قال المتعلق الاول هو القلب وبواسطته يتعلق النفس بسائر الاعضاء كالدماغ والكبد ومنهم من قال بل القلب متعلق بالنفس الحيوانية والدماغ متعلق بالنفس الناطقة والكبد متعلق بالنفس الطبيعية والاولون تعلقوا بهذه الآية فانه تعالى جعل محل الصغو الذى هو عبارة عن الميل والارادة القلب وذلك يدل على ان المتعلق الاول للنفس هو القلب **المسئلة الخامسة** الكناية فى قوله ولتصغى اليه افئدة عائدة الى زخرف القول وكذلك فى قوله وليرضوه واما قوله وليقترفوا ما هم مقترفون فاعلم ان الاقتراف هو الاكتساب يقال فى المثل الاعتراف يزيل الاقتراف كما يقال التوبة تمحو الحوبة وقال الزجاج ليقترفوا اى ليختلقوا وليكذبوا والاول اصح **قوله تعالى** افغير الله ابتغى حكما وهو الذى انزل اليكم الكتاب مفصلا والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين

فى الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها اجاب عنه بانه لا فائدة فى اظهار تلك الآيات لانه تعالى لو اظهرها لبقوا مصرين على كفرهم ثم انه تعالى بين فى هذه الآية ان الدليل الدال على نبوته قد حصل وكمل فكان ما يطلبونه طلبا للزيادة وذلك لا يوجب الالتفات اليه وانما قلنا ان الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين الاول انه تعالى قد حكم بنبوته من حيث انه انزل اليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة وقد عجز الخلق عن معارضته فظهور هذا المعجز عليهم يدل على انه تعالى قد حكم بنبوته بقوله افغير الله ابتغى حكما يعنى قل يا محمد انتم تتحكمون فى طلب سائر المعجزات فهل يجوز فى العقل ان يطلب غير الله حكما بل كل احد يقول ان ذلك غير جائز ثم قل انه تعالى حكم بصحة نبوتى حيث خصنى بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ الى حد الاعجاز والوجه الثانى من الامور الدالة على نبوته اشتمال التورية والانجيل على الآيات الدالة على ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول حق وعلى ان القرآن كتاب حق من عند الله وهو المراد من قوله والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق وبالجملة فالوجهان المذكوران ههنا هما المذكوران فى قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب اما قوله تعالى فى آخر الآية فلا تكونن من الممترين ففيه وجوه الاول ان هذا من باب التهييج والالهاب كقوله تعالى ولا تكونن من المشركين والثانى التقدير فلا تكونن من الممترين فى ان اهل الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والثالث يجوز ان يكون قوله فلا تكونن خطابا لكل احد والمعنى انه لما ظهرت الدلائل فلا ينبغى ان يمترى فيه احد والرابع قيل ان هذا الخطاب وان كان فى الظاهر للرسول عليه السلام الا ان المراد منه امته **المسئلة الثانية** قوله والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق قرأ ابن عامر وحفص منزل بالتشديد والباقون منزل بالتخفيف والفرق بين التنزيل والانزال قد ذكرناه مرارا **المسئلة الثالثة** قال الواحدى افغير الله ابتغى حكما الحكم والحاكم واحد عند اهل اللغة غير ان بعض اهل التأويل قال الحكم اكمل من الحاكم لان الحاكم كل من يحكم واما الحكم فهو الذى لا يحكم الا بالحق والمعنى انه تعالى حكم حق ولا يحكم الا بالحق فلما اظهر المعجز الواحد وهو القرآن فقد حكم بصحة هذه النبوة ولا مرتبة فوق حكمه فوجب القطع بصحة هذه النبوة فاما انه هل يظهر سائر المعجزات ام لا فلا تأثير له فى هذا الباب بعد ان ثبت انه تعالى حكم بصحة هذه النبوة بواسطة المعجز الواحد **قوله تعالى** وتمت كلمت ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم

فى الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائى كلمت ربك بغير الف على الواحد والباقون كلمات على الجمع قال اهل المعانى الكلمة والكلمات معناهما ما جاء من وعد ووعيد وثواب وعقاب ولا تبديل منه ولا تغيير له كما قال ما يبدل القول لدى فمن قرأ كلمات بالجمع قال ان معناها الجمع فوجب ان يجمع فى اللفظ ومن قرأ على الواحد فلانهم قالوا الكلمة قد يراد بها الكلمات الكثيرة اذا كانت مضبوطة بضابط واحد كقولهم قال زهير فى كلمته يعنون خطبته فكذلك مجموع القرآن كلمة واحدة فى كونه حقا وصدقا ومعجزا **المسئلة الثانية** فى تعليق هذه الآية بما قبلها انه تعالى لما بين فى الآية السابقة ان القرآن معجز فذكر فى هذه الآية انه تمت كلمت ربك والمراد بالكلمة القرآن اى تم القرآن فى كونه معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم وقوله صدقا وعدلا اى تمت تماما صدقا وعدلا وقال ابو على الفارسى صدقا وعدلا مصدران ينتصبان على الحال من الكلمة تقديره صادقة عادلة فهذا وجه تعلق الآية بما قبلها **المسئلة الثالثة** اعلم ان هذه الآية تدل على ان كلمة الله تعالى موصوفة بصفات كثيرة فالصفة الاولى كونها تامة واليه الاشارة بقوله وتمت كلمت ربك وفى تفسير هذا التمام وجوه الاول ما ذكرنا انها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق محمد

قصيدته وقال قس فى كلمته يعنى

صلى الله عليه وسلم والثاني انها كافية في بيان ما يحتاج اليه المكلفون الى يوم القيمة علما وعملا والثالث ان حكم الله هو الذي
حصل في الازل ولا يحدث بعد ذلك شيء فذلك الذي حصل في الازل هو التمام والزيادة عليه ممتنعة وهذا الوجه هو المراد
بقوله صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة الصفة الثانية من صفات كلمات الله كونها صدقا
والدليل عليه ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال ولا يجوز اثبات ان الكذب على الله محال بالدلائل السمعية لان صحة
الدلائل السمعية موقوفة على ان الكذب على الله محال فلو اثبتنا امتناع الكذب على الله بالدلائل السمعية لزم الدور
وهو بط واعلم ان هذا الكلام كما يدل على ان الخلف في وعد الله محال فهو ايضا يدل على ان الخلف في وعيده محال بخلاف
ما قاله الواحدي في تفسير قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ان الخلف في وعيد الله جائز
وذلك لان وعد الله ووعيده كلمة الله فلما دلت هذه الاية على ان كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علم ان
الخلف كما امتنع في الوعد فكذلك هو ممتنع في الوعيد الصفة الثالثة من صفات كلمة الله كونها عدلا وفيه وجهان
الاول ان كل ما حصل في القران نوعان الخبر والتكليف اما الخبر فالمراد كل ما اخبر الله عن وجوده او عن عدمه — من المباحث ع
ويدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله تعالى وعن حصول صفاته اعني كونه تعالى عالما قادرا سميعا بصيرا ويدخل فيه
الاخبار عن صفات التقديس والتنزيه كقوله لم يلد ولم يولد وقوله لا تأخذه سنة ولا نوم ويدخل فيه الخبر عن
اقسام افعال الله وكيفية تدبيره في ملكوت السموات والارض وعالمي الارواح والاجسام ويدخل فيه الخبر
عن احكام الله في الوعد والوعيد والثواب والعقاب ويدخل فيه الخبر عن اقسام الله ويدخل فيه الخبر عن النبوات
واقسام المعجزات ويدخل فيه الخبر عن احوال الحشر والقيمة وصفات اهل الجنة والنار ويدخل فيه الخبر
عن احوال المتقدمين والخبر عن الغيوب المستقبلة فكل هذه الاقسام داخل تحت الخبر واما التكليف فيدخل
فيه كل امر ونهي توجه عنه تعالى على عبده سواء كان ذلك العبد ملكا او بشرا او جنا او شيطانا وسواء كان
ذلك في شرعنا او في شرع الانبياء المتقدمين او في شرايع الملائكة المقربين الذين هم سكان السموات والجنة
والنار والعرش وما وراءه مما لا يعلم احوالهم الا الله تعالى اذا عرفت انحصار مباحث القران في هذين القسمين
فنقول قال تعالى وتمت كلمة ربك صدقا ان كان من باب الخبر وعدلا ان كان من باب التكليف وهذا ضبط في غاية
الحسن والقول الثاني في تفسير قوله صدقا وعدلا ان كل ما اخبر الله تعالى عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب
فهو صدق لانه لا بد وان يكون واقعا وهو بعد وقوعه عدل لان افعاله منزه عن وصف الظلم الصفة الرابعة
من صفات كلمة الله قوله لا مبدل لكلماته وفيه وجوه الاول انا بينا ان المراد من قوله وتمت كلمة ربك انها تامة
في كونها معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال لا مبدل لكلماته والمعنى هؤلاء الكفار يلقون الشبهات
في كونها دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم الا ان تلك الشبهات لا تأثير لها في هذه الدلالة لان هذه الدلالة ظاهرة باقية — لان تلك الدلالة ع
جلية قوية لا يزول بسبب ترهات الكفار وشبهات اولئك الجهال والوجه الثاني ان يكون المراد انها تبقى مصونة
عن التحريف والتغيير كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والوجه الثالث ان يكون المراد انها مصونة
عن التناقض كما قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والوجه الرابع ان يكون المراد ان احكام الله تعالى
لا يقبل التبدل والزوال لانها ازلية والازلي لا يجوز عليه الزوال واعلم ان هذا الوجه احد الاصول القوية
في اثبات الجبر لانه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ثم قال لا مبدل لكلمات الله يلزم امتناع ان
ينقلب السعيد شقيا والشقي سعيدا فالسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه قوله تعالى وان تطع
اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله
وهو اعلم بالمهتدين اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوته بين ان بعد زوال الشبهة
وظهور الحجة لا ينبغي ان يلتفت العاقل الى كلمات الجهال ولا ينبغي ان يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال وان
تطع اكثر من في الارض يضلوك وهذا يدل على ان اكثر اهل الارض كانوا ضلالا لان الاضلال لا بد وان يكون
مسبوقا بالضلال واعلم ان حصول هذا الضلال والاضلال لا يخرج عن احد امور ثلاثة اولها المباحث المتعلقة
بالالهيات فان الحق فيها واحد واما الباطل ففيه كثرة ومنها القول بالشرك اما كما تقوله الزنادقة وهو الذي
اخبر الله تعالى عنه في قوله وجعلوا لله شركاء الجن واما كما تقوله عبدة الكواكب واما كما تقوله عبدة الاصنام
وثانيها المباحث المتعلقة بالنبوات اما كما يقوله من ينكر النبوة مطلقا او كما يقوله من ينكر النشور او كما يقوله
من ينكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويدخل في هذا الباب المباحث المتعلقة بالميعاد وثالثها المباحث المتعلقة
بالاحكام وهي كثيرة فان الكفار كانوا يحرمون البحائر والسوائب والوصائل ويحللون الميتة فقال تعالى وان تطع
اكثر من في الارض فيما يعتقدون من الحكم على الباطل بانه حق او على الحق بانه باطل يضلوك عن سبيل الله اي عن
الطريق الحق والمنهج الصدق ثم قال تعالى ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وفيه مسائل المسئلة الاولى
المراد ان هؤلاء الكفار الذين ينازعونك في دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم بل لا يتبعون الا الظن
وهم خراصون كذابون في ادعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون المراد من ذلك الظن يقولون رجوعهم في اثبات
مذاهبهم الى تقليد اسلافهم المسئلة الثانية تمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا رأينا ان الله تعالى ذم الكفار
في كثير من ايات القران بسبب كونهم متبعين للظن والشيء الذي يجعله الله تعالى موجبا لذم الكفار لا بد وان يكون
في اقصى مراتب الذم والعمل بالقياس موجب لاتباع الظن فوجب الحكم بكونه مذموما محرما لا يقال لما ورد الدليل
القاطع بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل مقطوع لا بدليل مظنون لانا نقول هذا مدفوع من وجوه الاول
ان ذلك الدليل القاطع اما ان يكون عقليا واما ان يكون سمعيا والاول باطل لان العقل لا مجال له في ان العمل
بالقياس جائز او غير جائز لا سيما عند من ينكر تحسين العقل وتقبيحه والثاني ايضا بط لان الدليل السمعي انما يكون
قاطعا لو كان متواترا او كانت الفاظه غير محتملة لوجه آخر سوى هذا المعنى الواحد ولو حصل مثل هذا الدليل
لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة ولارتفع الخلاف فيه بين الامة فحيث لم يوجد ذلك علمنا ان الدليل القاطع

على صحة

على حجية القياس مفقود الثاني هب انه وجد الدليل القاطع على ان القياس حجة الا ان مع ذلك فلا بد في العمل بالقياس الاتباع
الظن وبيانه ان التمسك بالقياس يبنى على مقامين احدهما ان الحكم في صورة الوفاق معلل بكذا والثاني ان ذلك المعنى حاصل
في محل الخلاف فهذان المقامان لو كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لا خلاف بين العقلاء في صحته وان
كان مجموعها او احدهما مظنونا فحينئذ لا يتم العمل بهذا القياس الا بمتابعة الظن وح يندرج تحت النص الدال على ان متابعة
الظن مذمومة والجواب لا يجوز ان يقال الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح اذا لم يستند الى امارة وهو مثل ظن الكفار
اما اذا كان الاعتقاد الراجح مستندا الى امارة فهذا الاعتقاد لا يسمى ظنا وبهذا الطريق يسقط هذا الاستدلال ثم قال
ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير الاية قولان احدهما
ان يكون المراد انه بعد ما عرفت ان الحكم [illegible] وان الباطل ما هو فلا تكن في قيد [illegible] فانه تعالى
عالم بان المهتدي من هو والضال من هو فيجازي كل احد بما يليق بعمله والثاني ان يكون المراد ان هؤلاء الكفار وان اظهروا
في انفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون والله تعالى عالم باحوال قلوبهم وبواطنهم ومطلع على كونهم متحيرين
في سبيل الضلال تائهين في اودية الجهل المسئلة الثانية قوله ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله فيه قولان الاول
قال بعضهم اعلم ههنا بمعنى يعلم والتقدير ان ربك يعلم من يضل عن سبيله ويعلم المهتدين فان قيل فهذا يوجب وقوع
التفاوت في علم الله وهو محال قلنا لا شك انه لحصول التفاوت في علم الله محال الا ان المقصود من هذا اللفظ العناية
باظهار هداية المهتدين [illegible] وضلال الضالين ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان
اسأتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة الثاني موضع من رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام
والمعنى ان ربك هو اعلم اي الناس يضل عن سبيله قال وهذا مثل قوله لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وهذا
قول المبرد والزجاج والكسائي والفراء ثم قال تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين وفي الاية مباحث
الاول [illegible] الفاء في قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه يقتضي تعلقا بما تقدم فما ذلك
الشيء والجواب قوله فكلوا مسبب عن انكار اتباع المضلين الذين يحرمون الحلال ويحللون الحرام وذلك انهم كانوا يقولون
للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله احق ان تأكلوا مما قتلتموه انتم فقال الله تعالى للمسلمين ان كنتم
متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهو المذكى بسم الله السؤال الثاني القوم كانوا يبيحون اكل ما ذبح
على اسم الله ولا ينازعون فيه وانما النزاع في انهم كانوا ايضا يبيحون اكل الميتة والمسلمون كانوا يحرمونها واذا كان
كذلك كان ورود الامر باباحة ما ذكر اسم الله عليه عبثا لانه يقتضي اثبات الحكم في المتفق عليه وترك الحكم في
المختلف فيه والجواب فيه وجهان الاول لعل القوم كانوا يحرمون اكل المذكاة ويبيحون اكل الميتة فالله تعالى
رد عليهم في الامرين فحكم بحل المذكاة بقوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وبتحريم الميتة بقوله ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه الثاني ان يحمل قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه على ان المراد اجعلوا اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه
فيكون المعنى على هذا الوجه تحريم اكل الميتة فقط السؤال الثالث قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه صيغة الامر وهي
للاباحة وهذه الاباحة حاصلة في حق المؤمن وغير المؤمن وكلمة ان في قوله ان كنتم بآياته مؤمنين يفيد الاشتراط
ماذكر ع — والجواب التقدير ليكن اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين والمراد انه لو حكم باباحة اكل الميتة
لقدح ذلك في كونه مؤمنا قوله تعالى وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه وان كثيرا ليضلون باهوائهم بغير علم ان ربك هو اعلم بالمعتدين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وحفص عن
عاصم وقد فصل لكم ما حرم عليكم بالفتح في الحرفين وقرأ ابن كثير وابو عمرو وابن عامر بالضم في الحرفين وقرأ حمزة والكسائي
وابو بكر عن عاصم فصل بالفتح حرم بالضم فمن قرأ بالفتح في الحرفين فقد احتج بوجهين الاول انه تمسك في فتح قوله فصل
بقوله قد فصلنا الايات وفي فتح قوله حرم بقوله اتل ما حرم والوجه الثاني التمسك بقوله مما ذكر اسم الله عليه
وقد فصل لكم ما حرم عليكم فيجب ان يكون الفعل مستندا الى الفاعل لتقدم ذكر اسم الله تعالى واما الذين قرؤا بالضم
في الحرفين فحجتهم قوله حرمت عليكم الميتة وقوله حرمت تفصيل لما اجمل في هذه الاية فلما وجب في التفصيل ان
يقال حرمت عليكم الميتة بفعل ما لم يسم فاعله وجب في الاجمال كذلك وهو قوله ما حرم عليكم ولما ثبت وجوب
حرم بضم الحاء فكذلك يجب فصل بضم الفاء لان هذا المفصل هو ذلك المجمل بعينه وايضا فانه تعالى قال
وقوله مفصلا ع — وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا يدل على فصل واما من قرأ فصل بالفتح وحرم بالضم فحجته في قوله فصل
قوله قد فصلنا الايات وفي قوله حرم قوله حرمت عليكم الميتة المسئلة الثانية قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم
اكثر المفسرين قالوا المراد منه قوله تعالى في اول سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وفيه اشكال وهو ان
سورة الانعام مكية وسورة المائدة من آخر ما انزل الله بالمدينة وقوله فصل يقتضي ان يكون ذلك المفصل مقدما
على هذا المجمل والمدني متأخر عن المكي والمتأخر يمتنع كونه متقدما بل الاولى ان يقال المراد قوله تعالى بعد هذه الاية قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وهذه الاية وان كانت مذكورة بعد هذه الاية بقليل الا ان هذا القدر من التأخر
لا يمنع ان يكون هو المراد وقوله الا ما اضطررتم اليه اي دعتكم الضرورة الى اكله بسبب شدة المجاعة ثم قال وان كثيرا
ليضلون وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو ليضلون بفتح الياء وكذلك في يونس ربنا ليضلوا وفي ابراهيم
ليضلوا وفي الحج ثاني عطفه ليضل وفي لقمن لهو الحديث ليضل وفي الزمر اندادا ليضل وقرأ عاصم وحمزة والكسائي
جميع ذلك بضم الياء وقرأ نافع وابن عامر ههنا وفي يونس بفتح الياء وفي سائر المواضع بالضم فمن قرأ بالفتح اشار
الى كونه ضالا ومن قرأ بالضم اشار الى كونه مضلا قال وهذا اقوى في الذم لان كل مضل فانه يجب كونه ضالا وقد
يكون ضالا ولا يكون مضلا فالمضل اكثر استحقاقا للذم من الضال المسئلة الثانية المراد من قوله ليضلون قيل
انه عمرو بن لحي فمن دونه من المشركين لانه اول من غير دين اسمعيل واتخذ البحائر والسوائب واكل الميتة وقوله بغير علم
يريد ان عمرو بن لحي اقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة وقال الزجاج المراد منه الذين
يحللون الميتة ويناظرونكم في احلالها ويحتجون عليها بقولهم لما احل ما تذبحونه انتم فبان يحل ما يذبحه الله اولى

وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة الاوثان والطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانما يتبعون فيه الهوى والشهوة ولا بصيرة
عندهم ولا علم المسئلة الثالثة دلت الاية على ان القول في الدين بمجرد التقليد حرام لان القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة
ولا يصير عندهم علم والآية دالة على ان ذلك حرام ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم بالمعتدين والمراد منه انه هو العالم بما في قلوبهم
وضمائرهم من التعدى وطلب نصرة الباطل والسعى في اخفاء الحق واذا كان عالما باحوالهم وكان قادرا على مجازاتهم
فهو تعالى يجازيهم عليها والمق من هذه الكلمة التهديد والتخويف قوله تعالى وذروا ظاهر الاثم وباطنه ان الذين
يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون اعلم انه تعالى لما بين انه فصل المحرمات اتبعه بايجاب تركها بالكلية
بقوله وذروا ظاهر الاثم وباطنه والمراد من الاثم ما يوجب الاثم وذكروا في ظاهر الاثم وباطنه وجهين الاول ان
ظاهر الاثم الاعلان بالزنا وباطنه الاسرار به قال الضحاك كان اهل الجاهلية يرون الزنا حلالا ما كان سرا فحرم الله
بهذه الآية السر منه والعلانية الثانى ان هذا النهى عام في جميع المحرمات وهو الاصح لان تخصيص اللفظ العام
بصورة معينة من غير دليل غير جائز ثم قيل المراد ما اعلنتم وما اسررتم وقيل ما عملتم وما نويتم وقال ابن الانبارى
يريد وذروا الاثم من جميع جهاته كما تقول ما اخذت من هذا المال قليلا ولا كثيرا تريد ما اخذته بوجه من الوجوه
وقال آخرون معنى الاية النهى عن الاثم مع بيان انه لا يخرج عن كونه اثما بسبب اخفائه وكتمانه ويمكن ان يقال المراد من
قوله وذروا ظاهر الاثم النهى عن الاقدام على الاثم ثم قال وباطنه ليظهر بذلك ان الداعى له الى ترك ذلك الاثم
خوف الله لا خوف الناس وقال آخرون ظاهر الاثم افعال الجوارح وباطنه افعال القلوب من الكبر والحسد والعجب
وارادة السوء للمسلمين ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتمنى والندم على الخيرات وبهذا يظهر فساد
قول من يقول ان ما يوجد في القلب لا يؤاخذ به اذا لم يقترن به عمل فانه تعالى نهى عن كل هذه الاقسام بهذه الاية ثم قال تعالى
ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره فظاهر النص يدل على انه لا بد وان
يعاقب المذنب الا ان المسلمين اجمعوا على انه اذا تاب لم يعاقب واصحابنا زادوا شرطا ثانيا وهو انه تعالى قد يعفو
عن المذنب فيترك عقابه كما قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قوله تعالى ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون
اعلم انه تعالى لما بين انه يحل اكل ما ذبح على اسم الله ذكر بعده تحريم ما لم يذكر اسم الله عليه ويدخل فيه الميتة
وما ذبح على ذكر الاصنام والمق منه ابطال ما ذكره المشركون وفي الاية مسائل المسئلة الاولى نقل عن عطا انه قال
كل ما لم يذكر عليه اسم الله من طعام او شراب فهو حرام تمسكا بعموم هذه الاية واما سائر الفقهاء فانهم اجمعوا
على تخصيص هذا العموم بالذبح ثم اختلفوا فقال مالك كل ذبح لم يذكر اسم الله عليه فهو حرام سواء ترك ذلك الذكر
عمدا او نسيانا وهو قول ابن سيرين وطائفة من المتكلمين وقال ابو حنيفة ان ترك الذكر عمدا حرم وان ترك
نسيانا حل وقال الشافعى يحل متروك التسمية سواء ترك عمدا او خطأ اذا كان الذابح مسلما وقد ذكرنا هذه المسئلة
على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى الا ما ذكيتم فلا فائدة في الاعادة قال الشافعى هذا النهى مخصوص بما ذبح على
اسم النصب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وانه لفسق واجمع المفسرون على انه لا يفسق آكل ذبيحة المسلم
الذى ترك التسمية وثانيها قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وهذه المناظرة انما كانت في مسئلة الميتة
روى ان ناسا من المشركين قالوا للمسلمين ما يقتله الصقر والكلب تأكلونه وما يقتله الله فلا تأكلونه وعن ابن عباس
انهم قالوا تأكلون ما تقتلونه ولا تأكلون ما يقتله الله فهذه المناظرات مخصوصة باكل الميتة وثالثها قوله تعالى
وان اطعتموهم انكم لمشركون وهذا مخصوص بما ذبح على اسم النصب يعنى لو رضيتم بهذه الذبيحة التى ذبحت على اسم
الهة الاوثان فقد رضيتم بالهيتها وذلك يوجب الشرك قال الشافعى فاول الاية وان كان عاما بحسب الصيغة
الا ان آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلاثة علمنا ان المراد من ذلك العموم هو هذا الخصوص ومما يؤكد هذا
المعنى انه تعالى قال ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق فقد صار هذا النهى مخصوصا بما اذا كان هذا الاكل
فسقا ثم طلبنا في كتاب الله تعالى انه متى يصير فسقا فراينا هذا الفسق مفسرا في آية اخرى وهى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى
الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فصار
الفسق في هذه الاية مفسرا بما اهل لغير الله به واذا كان كذلك كان قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه
لفسق مخصوصا بما اهل لغير الله به والمقام الثانى ان نترك التمسك بهذه المخصصات لكن نقول لم قلتم انه لم يوجد
ذكر الله ههنا والدليل عليه ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ذكر الله مع المسلم سواء قال او لم يقل ويحمل
هذا الذكر على ذكر القلب والمقام الثالث وهو ان نقول هب ان هذا الدليل يوجب الحرمة الا ان سائر الدلائل
المذكورة في هذه المسئلة يوجب الحل ومتى تعارضت وجب ان يكون الراجح هو الحل لان الاصل في المأكولات الحل
وايضا يدل عليه جميع العمومات المقتضية لحل الاكل والانتفاع كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله كلوا
واشربوا ولانه مستطاب بحسب الحس فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات ولانه مال لان الطبع يميل اليه
فوجب ان لا يحرم لما روى انه صلى الله عليه وسلم نهى عن اضاعة المال فهذا تقرير الكلام في هذه المسئلة ومع ذلك
فنقول الاولى بالمسلم ان يحترز عنه لان ظاهر هذا النص قوى المسئلة الثانية الضمير في قوله وانه لفسق الى ماذا
يعود فيه قولان الاول ان قوله لا تأكلوا يدل على الاكل لان الفعل يدل على المصدر فهذا الضمير عائد الى هذا
المصدر الثانى كانه جعل ما لم يذكر اسم الله في نفسه فسقا على سبيل المبالغة واما قوله تعالى وان الشياطين
ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم ففيه قولان الاول ان المراد من الشياطين ههنا ابليس وجنوده وسوسوا الى
اوليائهم من المشركين ليخاصموا محمدا صلى الله عليه وسلم واصحابه في اكل الميتة الثانى قال عكرمة وان الشياطين
مردة المجوس ليوحون الى اوليائهم من مشركى قريش وذلك لانه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من اهل فارس
فكتبوا الى قريش وكانت بينهم مكاتبة ان محمدا واصحابه يزعمون انهم يتبعون امر الله ثم يزعمون ان ما يذبحونه حلال
وما يذبحه الله حرام فوقع في انفس ناس من المسلمين من ذلك شىء فانزل الله هذه الاية ثم قال وان اطعتموهم

يعنى في استحلال الميتة انكم لمشركون قال الزجاج فيه دليل على ان كل من احل شيئا مما حرم الله او حرم شيئا مما احل الله فهو
مشرك وانما سمى مشركا لانه اثبت حاكما سوى الله تعالى وهذا هو الشرك المسئلة الثالثة قال الكعبى الاية حجة على ان الايمان اسم
لجميع الطاعات وان كان معناه في اللغة التصديق كما جعل تعالى الشرك اسما لكل ما كان مخالفة لله تعالى وان كان في اللغة مختصا
بمن يعتقد ان لله شريكا بدليل انه تعالى سمى طاعة المؤمنين للمشركين في اباحة الميتة شركا وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون المراد من الشرك ههنا اعتقاد ان لله شريكا في الحكم والتكليف وبهذا التقدير يرجع معنى الشرك الى الاعتقاد فقط
قوله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها
كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى ان المشركين
يجادلون المؤمنين في دين الله ذكر مثلا يدل على حال المؤمن المهتدى وعلى حال الكافر الضال فبين ان المؤمن
المهتدى بمنزلة من كان ميتا فجعل حيا بعد ذلك واعطى نورا اهتدى به في مصالحه وان الكافر بمنزلة من هو في
الظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها فيكون متحيرا على الدوام قال تعالى كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون وعند
هذا عادت مسئلة الجبر والقدر فقال اصحابنا ذلك المزين هو الله تعالى ودليله ما سبق ذكره من ان الفعل يتوقف
على حصول الداعى وحصوله لا بد وان يكون بخلقه تعالى والداعى عبارة عن علم او اعتقاد او ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد
وصلاح راجح فهذا الداعى لا معنى له الا هذا التزيين فاذا كان موجد هذا الداعى هو الله تعالى كان المزين لا محالة هو الله تعالى
وقالت المعتزلة المزين هو الشيطان وحكوا عن الحسن انه قال زينه والله لهم الشيطان واعلم ان هذا في غاية الضعف
لوجوه الاول الدليل القاطع الذى ذكرناه والثانى ان هذا المثل مذكور لتمييز حال المؤمن عن الكافر فيدخل فيه الشيطان
فان كان اقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر لشيطان آخر لزم الذهاب الى مزين آخر الى غير النهاية فلا بد من مزين
آخر سوى الشيطان الثالث انه تعالى صرح بان ذلك المزين ليس الا هو فيما قبل هذه الاية وما بعدها اما ما قبلها
فقوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم واما ما بعد هذه
الاية فقوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها المسئلة الثانية قوله اومن كان ميتا فاحييناه قرأ نافع ميتا مشددا
والباقون مخففا وقال اهل اللغة الميت مخففا تخفيف ميت ومعناهما واحد ثقل او خفف المسئلة الثالثة قال اهل
المعانى قد وصف الكفار بانهم اموات في قوله اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون وايضا في قوله لينذر من كان
حيا وفي قوله انك لا تسمع الموتى وفي قوله وما يستوى الاعمى والبصير وما يستوى الاحياء ولا الاموات فلما جعل الكفر
موتا والكافر ميتا جعل الهدى حيوة والمهتدى حيا وانما جعل الكفر موتا لانه جهل والجهل يوجب الحيرة والدهشة
فهو كالموت الذى يوجب السكون وايضا الميت لا يهتدى الى شىء والجاهل كذلك والهدى علم وبصيرة والعلم والبصيرة
سبب لحصول الرشد والفوز والنجاة وقوله وجعلنا له نورا يمشى به في الناس عطف على قوله فاحييناه فوجب ان يكون
هذا النور مغايرا لتلك الحيوة والذى يخطر بالبال والعلم عند الله ان الارواح البشرية لها اربع مراتب في المعرفة فاولها
كونها مستعدة لقبول هذه المعارف وذلك الاستعداد الاصلى يختلف في الارواح فربما كانت الروح موصوفة
باستعداد كامل قوى شريف وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا ويكون صاحبه بليدا ناقصا والمرتبة الثانية
ان يحصل لها العلوم الكلية الاولية وهى المسماة بالعقل والمرتبة الثالثة ان يحاول ذلك الانسان تركيب تلك
البديهيات ويتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات الكسبية الا ان تلك المعارف لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون
بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها قدر عليه والمرتبة الرابعة ان تكون تلك المعارف القدسية
والجلايا الروحانية حاضرة بالفعل ويكون جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك المعارف مستضيئا مستكملا بظهورها
فيه اذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى وهى حصول الاستعداد فقط فهى المسماة بالموت والمرتبة الثانية وهى ان يحصل
العلوم البديهية الكلية فيه فهى المشار اليها بقوله فاحييناه والمرتبة الثالثة وهى ان تركب تلك البديهيات
حتى يتوصل بتركيباتها الى تعرف المجهولات النظرية فهى المراد من قوله تعالى وجعلنا له نورا والمرتبة الرابعة وهى
قوله يمشى به في الناس اشارة الى انه مستحضر لتلك الجلايا القدسية ناظرا اليها وعند هذا تتم درجات سعادات
النفس الانسانية ويمكن ان يقال ايضا الحيوة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح والنور عبارة عن اتصال
نور الوحى والتنزيل به فانه لا بد في الابصار من امرين من سلامة الحاسة ومن طلوع الشمس فكذلك البصيرة لا بد
فيها من امرين من سلامة حاسة العقل ومن طلوع نور الوحى والتنزيل فلهذا السبب قال المفسرون المراد بهذا
النور القرآن ومنهم من قال هو نور الدين ومنهم من قال نور الحكمة والاقوال باسرها متقاربة والتحقيق ما ذكرناه
واما مثل الكافر فهو كمن في الظلمات وليس بخارج منها وفي قوله ليس بخارج منها دقيقة عقلية وهى ان الشىء
اذا دام حصوله مع الشىء صار كالامر الذاتى والصفة اللازمة له فاذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والاخلاق
الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة اللازمة تعسر ازالتها عنه نعوذ بالله من هذه الحالة وايضا الواقف
في الظلمات يبقى متحيرا لا يهتدى الى وجه خلاصه فيستولى عليه الخوف والفزع والعجز والوقوف المسئلة الرابعة
اختلفوا في ان هذين المثلين المذكورين هل هما مخصوصان بانسانين معينين او هو عام في كل مؤمن وكافر
فيه قولان الاول انه خاص بانسانين على التعيين ثم فيه وجوه الاول قال ابن عباس ان ابا جهل رمى النبى صلى الله
عليه وسلم بفرث وحمزة يومئذ لم يتشرف بشرف الاسلام فاخبر واحمزة بها فجاء حمزة راجعا من الصيد وبيده
قوس فلقى ابا جهل فضرب راسه بقوسه فقال ابو جهل الا ترى ما جاء به سفه عقولنا وسب آلهتنا فقال حمزة
وانتم اسفه الناس تعبدون الحجارة من دون الله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا رسول الله
فنزلت هذه الاية والرواية الثانية قال مقاتل نزلت هذه الاية في النبى صلى الله عليه وسلم وابى جهل وذلك انه
قال زاحمنا بنو عبد مناف في الشرف حتى اذا صرنا كفرسى رهان قالوا منا نبى يوحى اليه والله لا نؤمن به حتى يأتينا
وحى كما يأتيه فنزلت هذه الآية والرواية الثالثة قال عكرمة والكلبى نزلت في عمار بن ياسر وابى جهل والرواية الرابعة
قال الضحاك نزلت في عمر بن الخطاب وابى جهل والقول الثانى ان هذه الاية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين

وهذا هو الحق لان المعنى اذا كان حاصلا فى الكل كان التخصيص محض التحكم وايضا قد ذكرنا ان هذه السورة نزلت دفعة
واحدة فالقول بان سبب نزول هذه الاية المعينة كذا وكذا مشكل الا اذا قيل ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان مراد الله
من هذه الاية العامة فلان بعينه المسئلة الخامسة هذه الاية من اقوى الدلائل ايضا على ان الكفر والايمان من الله
لان قوله فاحييناه وقوله وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس قد بينا انه كناية عن المعرفة والهدى وذلك يدل على ان
كل هذه الامور انما يحصل من الله وبالله والدلائل العقلية ساعدت على صحته وهو دليل الداعى على ما لخصناه
وايضا فان عاقلا لا يختار الكفر والجهل لنفسه فمن المحال ان يختار الانسان جعل نفسه كافرا جاهلا فلما قصد
تحصيل الايمان والمعرفة ولم يحصل ذلك وانما حصل ضده وهو الكفر والجهل علمنا ان ذلك حصل بايجاد غيره
فان قالوا انما اختاره لاعتقاده فى ذلك الجهل انه علم قلنا فحاصل هذا الكلام انه انما اختار هذا الجهل لسابقة جهل
فان كان الكلام فى ذلك الجهل السابق كما فى المسبوق لزم الذهاب الى غير النهاية والا توجب الانتهاء الى جهل يحصل فيه لا
بايجاده وتكوينه وهو المط قوله تعالى وكذلك جعلنا فى كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون الا بانفسهم
وما يشعرون فيه مسائل المسئلة الاولى الكاف فى قوله وكذلك توجب التشبيه وفيه قولان الاول فكما جعلنا
فى مكة صناديدها ليمكروا فيها كذلك جعلنا فى كل قرية اكابر مجرميها الثانى انه معطوف على ما قبله اى كما زينا للكافرين
اعمالهم كذلك جعلنا المسئلة الثانية الاكابر جمع الاكبر الذى هو اسم والاية على التقديم والتاخير تقديره جعلنا
مجرميها اكابر ولا يجوز ان يكون الاكابر مضافا لانه لا يتم المعنى ويحتاج الى اضمار المفعول الثانى للجعل لانك اذا قلت
جعلت زيدا وسكت لم يفد الكلام حتى تقول رئيسا او ذليلا او ما اشبه ذلك لاقتضاء الجعل مفعولين ولانك
اذا اضفت الاكابر فقد اضفت الصفة الى الموصوف وذلك لا يجوز عند البصريين المسئلة الثالثة صار تقدير
الاية وجعلنا فى كل قرية مجرميها اكابر ليمكروا فيها وذلك يقتضى انه تعالى انما جعلهم بهذه المثابة لانه اراد منهم ان يمكروا
بالناس وهذا ايضا يدل على ان الخير والشر بارادة الله تعالى اجاب الجبائى عنه بان حمل هذه اللام لام العاقبة وذكر غيره
انه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيها بما اذا اراد ذلك فجاء الكلام على سبيل التشبيه وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر
مرارا خارجة عن الحد والحصر المسئلة الرابعة قال الزجاج انما جعل المجرمين اكابر لانهم لاجل رياستهم اقدر على المكر
والغدر وترويج الاباطيل على الناس من غيرهم ولان كثرة المال وقوة الجاه يحمل الانسان على المبالغة فى حفظهما
وذلك الحفظ لا يتم الا بجميع الاخلاق الذميمة من الغدر والمكر والكذب والغيبة والنميمة والايمان الكاذبة
ولو لم يكن للمال والجاه عيب سوى ان الله تعالى حكم بانه انما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه لكفى
ذلك دليلا على خساسة المال والجاه ثم قال تعالى وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون المراد منه ما ذكره الله تعالى
فى آية اخرى وهى قوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله وقد ذكرنا حقيقة ذلك فى اول سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى
الله يستهزئ بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون قالت المعتزلة لا شك ان قوله وما يمكرون الا بانفسهم مذكور فى معرض
التهديد والزجر فلو كان ما قبل هذه الاية يدل على انه تعالى اراد منهم ان يمكروا بالناس فكيف يليق بالحكيم الرحيم ان يريد منهم
المكر ويخلق فيهم المكر ثم يهددهم عليه ويعاقبهم اشد العقاب عليه واعلم ان معارضة هذا الكلام بالوجوه المشهورة
ذكرناها مرارا قوله تعالى واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتى رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته
سيصيب الذين اجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون اعلم انه تعالى حكى عن مكر هؤلاء الكفار وحسدهم
انه متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من عند الله وهذا
يدل على نهاية حسدهم وانهم انما هم مصرون على الكفر لا لطلب الحجة والدلائل بل لنهاية الحسد قال المفسرون قال الوليد بن المغيرة
والله لو كانت النبوة حقا لكنت اولى بها من محمد فانى اكثر منه مالا وولدا فنزلت هذه الآية وقال الضحاك اراد كل واحد
منهم ان يخص بالوحى والرسالة كما اخبر الله تعالى عنه فى قوله بل يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة وظاهر الاية
التى نحن فى تفسيرها يدل على ذلك ايضا لانه تعالى قال واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتى رسل الله
وهذا يدل على ان جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام وايضا فما قبل هذه الاية يدل على ذلك ايضا وهو قوله وكذلك
جعلنا فى كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا فيها ثم ذكر عقيب تلك الاية انهم قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتى رسل الله
وظاهره يدل على ان المكر المذكور فى الاية الاولى هو هذا الكلام الخبيث واما قوله لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتى رسل الله
ففيه قولان الاول وهو المشهور اراد القوم ان يحصل لهم النبوة والرسالة كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم وان يكونوا
متبوعين لا تابعين ومخدومين لا خادمين والقول الثانى وهو قول الحسن ومنقول عن ابن عباس ان المعنى واذا جاءتهم آية
من القران تامرهم باتباع النبى صلى الله عليه وسلم قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتى رسل الله وهو قول مشركى العرب
لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه يريدون كتابا من الله الى ابى جهل والى فلان
وفلان كتابا على حدة وعلى هذا التقدير فالقوم ما طلبوا النبوة وانما طلبوا ان تأتيهم آيات قاهرة ومعجزات ظاهرة
مثل معجزات الانبياء المتقدمين كى تدل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قال المحققون والقول الاول اقوى لان قوله
الله اعلم حيث يجعل رسالاته لا يليق الا بالقول الاول ولمن ينصر القول الثانى ان يقول انهم لما اقترحوا تلك الآيات
القاهرة فلو اجابهم الله اليها واظهر تلك المعجزات على وفق التماسهم لكانوا قد قربوا من منصب الرسالة وح يصلح ان
يكون قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته جوابا عن هذا الكلام واما قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته فالمعنى ان للرسالة
موضعا مخصوصا لا يصلح وضعها الا فيه فمن كان موصوفا بتلك الصفات التى لاجلها يصح وضع الرسالة فيه كان رسولا
والا فلا والعالم بتلك الصفات ليس الا الله تعالى واعلم ان من الناس من اختلفوا فى هذه المسئلة فقال بعضهم النفوس
والارواح متساوية فى تمام الماهية فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله واحسان
وتفضيل وقال آخرون بل النفوس البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها فبعضها خيرة طاهرة عن علائق الجسمانيات
مشرقة بالانوار الالهية مستعلية مؤثرة وبعضها خسيسة كدرة محبة للجسمانيات فالنفس ما لم يكن من القسم
الاول لم تصلح لقبول الوحى والرسالة ثم ان القسم الاول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف

الى مراتب لانهاية لها فلاجرم كانت مراتب الرسالة مختلفة فمنهم من حصلت له المعجزات القوية والتبع القليل ومنهم من حصلت
له معجزة واحدة او اثنان وحصل له تبع عظيم ومنهم من كان الرفق غالبا عليه ومنهم من كان التشديد غالبا عليه وهذا
النوع من البحث فيه استقصاء ولا يليق ذكره بهذا الموضع وقوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته فيه تنبيه على دقيقة اخرى
وهى ان اقل ما لابد منه فى حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغدر والغل والحسد فكيف يعقل حصول النبوة
والرسالة مع هذه الصفات ثم بين تعالى انهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم صغار عند الله
وعذاب شديد وتقريره ان الثواب لا يتم الا بامرين التعظيم والمنفعة والعقاب ايضا لا يتم الا بامرين الاهانة والضرر والله تعالى
يوعدهم بمجموع هذين الامرين فى هذه الاية اما الاهانة فقوله سيصيبهم صغار عند الله وانما قدم ذكر الصغار على ذكر
الضرر لان القوم انما تمردوا عن طاعة محمد صلى الله عليه وسلم طلبا للعز والكرامة والله تعالى بين انه يقابلهم بضد مطلوبهم
فاول ما يوصل اليهم انما يوصل الصغار والذل والهوان وفى قوله صغار عند الله وجوه الاول ان يكون المراد ان هذا الصغار
انما يحصل فى الاخرة حيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه الثانى انه يصيبهم صغار بحكم الله وايجابه فى دار الدنيا فلما كان ذلك
الصغار هو حاله جاز ان يضاف الى عند الله الثالث ان يكون المراد سيصيب الذين اجرموا صغار ثم استانف فقال عند الله
اى معد لهم ذلك والمقصود منه التاكيد الرابع ان يكون المراد صغار من عند الله وعلى هذا التقدير فلابد من اضمار كلمة
واما بيان الضرر والعذاب فهو قوله وعذاب شديد فحصل بهذا الكلام انه تعالى اعد لهم الخزى العظيم والعذاب
الشديد ثم بين ان ذلك انما يصيبهم لاجل مكرهم وكذبهم وحسدهم قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون
فيه مسائل المسئلة الاولى تمسك اصحابنا بهذه الاية فى بيان ان الهداية والضلال من الله تعالى واعلم ان هذه الاية كما ان
لفظها يدل على قولنا فكذلك لفظها ايضا يدل على الدليل القاطع العقلى الذى فى هذه المسئلة وبيانه ان العبد قادر على الايمان
وقادر على الكفر فقدرته بالنسبة الى هذين الامرين حاصلة على السوية فيمتنع صدور الايمان عنه بدلا من الكفر والكفر
بدلا من الايمان الا اذا حصل فى القلب داعية اليه وقد بينا ذلك مرارا كثيرة فى هذا الباب وتلك الداعية لا معنى لها
الا علمه او اعتقاده او ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة دعاه ذلك الى تركه وبينا
بالدليل ان حصول هذه الدواعى لابد وان يكون من الله وان مجموع القدرة مع الداعى يوجب الفعل اذا ثبت هذا
فنقول يستحيل ان يصدر الايمان عن العبد الا اذا خلق الله فى قلبه اعتقاد ان الايمان راجح المنفعة زائد المصلحة
واذا حصل فى القلب هذا الاعتقاد مال القلب وحصل فى النفس رغبة شديدة فى تحصيله وهذا هو انشراح
الصدر للايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مثلا واذا حصل فى القلب اعتقاد ان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم
مثلا سبب للمفسدة العظيمة فى الدين والدنيا وانه يوجب المضار الكثيرة فعند هذا ترتب على حصول هذا الاعتقاد
نفرة شديدة عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبنبوة عظيمة عنه وهذا هو المراد من انه تعالى يجعل صدره ضيقا
حرجا فصار تقدير الاية ان من اراد الله منه الايمان قوى دواعيه الى الايمان ومن اراد الله منه الكفر قوى صوارفه
عن الايمان وقوى دواعيه الى الكفر ولما ثبت بالدليل العقلى ان الامر كذلك ثبت ان لفظ القران مشتمل على هذه الدلائل
العقلية واذا انطبق قاطع البرهان على صريح لفظ القران فليس وراءه بيان ولا برهان قالت المعتزلة لنا فى هذه
الاية مقامان المقام الاول بيان انه لا دلالة فى هذه الاية على قولكم والمقام الثانى مقام التاويل المطابق لمذهبنا
وقولنا اما المقام الاول فنقرره من وجوه الاول ان هذه الاية ليس فيها انه تعالى اضل قوما او يضلهم لانه ليس فيها
اكثر من انه متى اراد ان يهدى انسانا فعل به كيت وكيت واذا اراد اضلاله فعل به كيت وكيت وليس فى الاية انه تعالى
يريد ذلك او لا يريد والدليل عليه انه تعالى قال لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فبين تعالى انه
كيف يفعل اللهو لو اراده ولا خلاف انه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله والوجه الثانى انه تعالى لم يقل ومن يرد ان يضله عن
الاسلام بل قال ومن يرد ان يضله فلم قلتم ان المراد ومن يضله عن الايمان والوجه الثالث انه تعالى بين فى آخر الاية
انه انما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره وانه ليس كذلك على سبيل الابتداء فقال كذلك يجعل الله الرجس
على الذين لا يؤمنون والوجه الرابع ان قوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهذا يشعر بان جعل الصدر
ضيقا حرجا يتقدم حصوله على حصول الضلال وان لحصول ذلك المتقدم اثرا فى حصول الضلال وذلك باطل
بالاجماع واما عندنا فلانا لا نقول به واما عندكم فلان المقتضى لحصول الجهل والضلال هو انه تعالى يخلقه فيه
بقدرته فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان هذه الاية لا تدل على قولكم اما المقام الثانى وهو ان تفسير هذه الاية على
وجه يليق بقولنا فنقرره من وجوه الاول وهو الذى اختاره الجبائى ونصره القاضى فنقول تقدير الاية ومن
يرد الله ان يهديه يوم القيمة الى طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه ولا يزول عنه وتفسير هذا
الشرح هو ان الله يفعل به الطافا تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه وهذا النوع من الالطاف لا يمكن فعلها
بالمؤمن الا بعد ان يصير مؤمنا وهى بعد ان يصير الرجل مؤمنا تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه واليه
الاشارة بقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وبقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاذا آمن عبد واراد
ثباته فح يشرح صدره اى يفعل به الالطاف التى يقتضى ثباته على الايمان ودوامه عليه واما اذا كفر وعاند اراد الله
تعالى ان يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقى فى صدره الضيق والحرج ثم سئل الجبائى نفسه فقال وكيف يصح
ذلك ونجد الكفار طيبى النفوس البتة لا غم لهم ولا حزن واجاب عنه بانه تعالى لم يخبر انه يفعل بهم ذلك فى كل
الاوقات فلا يمتنع كونهم فى بعض الاوقات طيبى النفوس وسئل القاضى نفسه على هذا الجواب سؤالا آخر فقال
ويجب ان يقطعوا فى كل كافر بانه يجد فى نفسه ذلك الضيق والحرج فى بعض الاوقات واجاب عنه بان قال وكذلك نقول
ودفع ذلك لا يمكن خصوصا عند ورود ادلة وافية وعند ظهور نصرة الله للمؤمنين وعند ظهور الذلة والصغار
فيهم هذا غاية تقرير هذا الجواب والوجه الثانى فى التاويل قالوا لم لا يجوز ان يقال المراد فمن يرد الله ان يهديه
الى الجنة يشرح صدره للاسلام اى يشرح صدره للاسلام فى ذلك الوقت الذى يهديه فيه الى الجنة

فانه ان حصل هذا المعنى فى القلب دعاه ذلك
الى فعل ذلك الشيء فان حصل فى القلب علم
او اعتقاد او ظن بكون ذلك الفعل مشتملا على
ضرر زائد ومفسدة راجحة صح

لتقدم انه بسبب الايمان وجد هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة تزداد رغبته في الايمان ويحصل في قلبه مزيد انشراح وميل اليه ومن يرد ان يضله يوم القيمة عن طريق الجنة في ذلك الوقت يضيق صدره ويحرج بسبب الحزن الشديد الذي ناله من الحرمان من الجنة والدخول في النار قالوا وهذا وجه قريب واللفظ محتمل له فوجب الحمل عليه والوجه الثالث في التاويل انه لا يحصل في الكلام تقديم وتاخير فيكون المعنى من شرح صدره بنفسه بالايمان فقد اراد الله ان يهديه اي يخصه بالالطاف الداعية الى الثبات على الايمان ويهديه الى الجنة ومن جعل صدره ضيقا حرجا عن الايمان فقد اراد الله ان يضله عن طريق الجنة او يضله بمعنى انه يحرمه عن الالطاف الداعية الى الثبات على الايمان فهذا مجموع كلامهم في هذا الباب والجواب عما قالوه اولا من ان تقديم لا يليق بهذه الاية لانه لا يضله لفعل كذا وكذا فنقول ان قوله في اخر الاية كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون تصريح بانه يفعل بهم ذلك الضلال لانهم اخرجوا الكاف في قوله كذلك للتشبيه والتقدير وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره فكذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون والجواب عما قالوه ثانيا وهو قوله ومن يرد ان يضله بيان ان يضله عن الدين فنقول ان قوله في اخر الاية كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون تصريح بان المراد من قوله ومن يرد ان يضله هو ان يضله عن الدين والجواب عما قالوه ثالثا من ان قوله كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون يدل على انه تعالى انما يلقى ذلك الضيق والحرج في صدورهم جزاء على كفرهم فنقول لا نسلم ان المراد ذلك بل المراد وكذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين فقضى عليهم بانهم لا يؤمنون فاذا حملنا هذه الاية على هذا الوجه سقط ما ذكروه والجواب عما قالوه رابعا من ان ظاهر الاية يقتضي حصول ضيق الصدر وحرجه شيئا متقدما على الضلال وموجبا له فنقول والامر كذلك لانه تعالى اذا خلق في قلبه اعتقادا بان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب الذم في الدنيا والعقوبة في الاخرة فهذا الاعتقاد يوجب اعراض النفس وانزعاج القلب عن قبول ذلك الايمان ويحصل في ذلك القلب نفرة ونبوة عن قبول ذلك الايمان وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد لان الطريق اذا كان ضيقا لم يقدر الداخل ان يدخل فيه فكذلك القلب اذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الايمان فيه فاذا حصول هذه المشابهة من هذا الوجه جاز اطلاق لفظ الضيق والحرج عليه فقد سقط هذا الكلام اما الوجه الاول من التاويلات التي ذكروها فالجواب عنه ان حاصل ذلك الكلام يرجع الى تفسير الضيق والحرج بان كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر فوجب ان يكون ما يحصل في قلب الكافر من الغموم والهموم والاحزان ازيد مما يحصل في قلب المؤمن زيادة يعرفها كل احد ومعلوم انه ليس الامر كذلك بل الامر في حق الكافر والمؤمن على السوية بل كان الحزن والبلاء في حق المؤمن اكثر قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون وقال النبي صلى الله عليه وسلم خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل واما الوجه الثاني من التاويلات الثلاث فهو ايضا مدفوع لانه يرجع حاصله الى ايضاح الواضحات لان كل احد يعلم بالضرورة ان كل من هداه الله الى الجنة فانه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره بسببها وان ذلك مزيد الانشراح في ذلك الوقت في قوله والمراد ومن يرد ان يضله عن طريق الجنة فانه يضيق قلبه في ذلك الوقت فان حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة فحمل الاية عليه اخراج الاية عن الفائدة واما الوجه الثالث من الوجوه الثلاث فهو يقتضي تفكيك نظم الاية وذلك لان الاية تقتضي ان يحصل انشراح الصدر من قبل الله ثم يترتب عليه حصول الهداية والايمان وانتم عكستم القضية فقلتم العبد يجعل نفسه اولا منشرح الصدر ثم انه تعالى يهديه بعد ذلك بمعنى انه يخصه بمزيد الالطاف الداعية له الى الثبات على الايمان والدلائل اللفظية انما يمكن التمسك بها اذا ابقيناها على ما فيها من التركيبات والترتيبات فاما اذا ابطلناها وازلناها لم يمكن التمسك بشيء منها اصلا وفتح هذا الباب يوجب ان لا يمكن التمسك بشيء من الايات والظواهر في القران فيخرج عن كونه حجة فهذا هو الكلام المفصل على هذه السؤالات ثم نختم الكلام في هذه المسئلة بهذه الخاتمة القاهرة وهي انا بينا ان فعل الايمان يتوقف على ان يحصل في القلب داعية جازمة الى فعل الايمان وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى وكذلك القول في جانب الكفر ولفظ الاية منطبق على هذا المعنى لان تقدير الاية فمن يرد الله ان يهديه قوى في قلبه ما يدعوه الى الايمان ومن يرد ان يضله قوى في قلبه ما يصرفه عن الايمان ويدعوه الى الكفر وثبت بالبرهان العقلي ان الامر يجب ان يكون كذلك وعلى هذا التقدير يصير ما ذكروه من السؤالات ساقطا المسئلة الثانية في تفسير الفاظ الاية اما شرح الصدر ففي تفسيره وجهان الاول قال الليث يقال شرح الله صدره فانشرح اي وسع صدره لقبول ذلك الامر فتوسع واقول ان الليث فسر شرح الصدر بتوسيع الصدر ولا شك انه ليس المراد منه توسيع الصدر على سبيل الحقيقة لانه لا شبهة ان ذلك محال بل التفسير توسيع الصدر فنقول تحقيقه ما ذكرناه وتحقيقه قدمنا ولا باس باعادته فنقول ان الانسان في عمل من الاعمال ان نفعه زائد وخيره راجح مال طبعه اليه وقويت رغبته في حصوله وحصل في القلب استعداد شديد لتحصيله فسمي هذه الحالة بسعة النفس واذا اعتقد في عمل من الاعمال ان شره زائد وضرره راجح عظمت النفرة وحصل في الطبع نبوة عن قبوله ومعلوم ان الطريق اذا كان ضيقا لم يمكن الداخل من الدخول فيه واذا كان واسعا قدر الداخل على الدخول فيه واذا حصل اعتقاد ان الامر الفلاني زائد النفع والخير وحصل الميل اليه فقد حصل ذلك الميل في القلب فقيل انشرح الصدر له واذا حصل اعتقاد انه زائد الضرر والمفسدة لم يحصل في القلب ميل اليه فقد صار الصدر بسببها كالطريق الضيق الذي لا يمكن الدخول فيه فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه الوجه الثاني في تفسير الشرح يقال شرح فلان امره اذا اظهره واوضحه وشرح مسئلة اذا كانت مشكلة فبينها واعلم ان لفظ الشرح غير مختص بالجانب الحق لانه ورد في الاسلام في قوله افمن شرح الله صدره للاسلام وفي الكفر في قوله ولكن من شرح بالكفر صدرا قال المفسرون لما نزلت هذه الاية سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل له كيف شرح الله صدره فقال عليه السلام يقذف نورا فيه حتى ينفسح وينشرح فقيل له هل لذلك من علامة يعرف بها فقال عليه الصلوة والسلام التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزول الموت واقول هذا الحديث من دل الدلائل

ن الاول في تفسير

على صحة ما ذكرناه في تفسير شرح الصدر وتقريره ان الانسان اذا تصور ان الاشتغال بعمل الاخرة زائد النفع والخير وان الاشتغال بعمل الدنيا زائد الضرر والشر فاذا حصل الجزم بذلك اما بالبرهان او التجربة او التقليد لابد وان يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الاخرة وهو المراد من الانابة الى دار الخلود والنفرة عن الدنيا وهو المراد من التجافي عن دار الغرور واما الاستعداد للموت قبل نزول الموت فهو مشتمل على امرين اعني النفرة عن الدنيا والرغبة في الاخرة واذا عرفت هذا فنقول الداعي الى الفعل لابد وان يكون قبل حصول الفعل وشرح الصدر للايمان عبارة عن حصول الداعي الى الايمان فلهذا المعنى اشعر ظاهر الاية بان شرح الصدر متقدم على حصول الايمان وكذلك القول في جانب الكفر واما قوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ففيه مباحث البحث الاول قرأ ابن كثير ضيقا ساكنة الياء وكذلك في كل القران والباقون مشددة الياء مكسورة فيحتمل ان يكون المشدد والمخفف بمعنى واحد كسيد وسيد وهين وهين ولين ولين وميت وميت وفي قراءة نافع وابي بكر عن عاصم حرجا بكسر الراء والباقون بفتحها قال الفراء وهو في نصبه وكسره بمنزلة الدنف والدنف والوحد والوحد والفرد والفرد وقال الزجاج الحرج في اللغة اضيق الضيق ومعناه انه ضيق جدا فمن قال رجل حرج الصدر بفتح الراء فمعناه ذو حرج ومن قال حرج جعله فاعلا وكذلك رجل دنف اي ذو دنف ودنف نعت البحث الثاني قال بعضهم الحرج بالكسر الضيق والحرج بالفتح جمع حرجة وهي الموضع الكثير الاشجار الذي لا تناله الراعية وحكى الواحدي في هذا الباب حكايتين احديهما عن عبيد بن عمير عن عبد الله بن عباس انه قرأ هذه الاية وقال هل هنا احد من بني بكر قال رجل نعم قال ما الحرجة فيكم قال الحرجة الوادي الكثير الشجر المشتبك الذي لا طريق فيه قال ابن عباس كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شيء من خير وثانيهما روى الواحدي عن ابي الصلت الثقفي قال قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذه الاية ثم قال ايتوني رجلا من بني كنانة قد جعلوه راعيا فاتوا به فقال له عمر يا فتى ما الحرجة فيكم قال الحرجة فينا الشجرة تحدق بها الاشجار فلا تصل اليها راعية ولا وحشية فقال عمر رضي الله عنه كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شيء من الخير اما قوله تعالى كانما يصعد في السماء ففيه بحثان البحث الاول قرأ ابن كثير يصعد ساكنة الصاد وقرأ ابو بكر عن عاصم يصاعد بالالف وتشديد الصاد بمعنى يتصاعد والباقون يصعد مشددة الصاد والعين بغير الف اما قراءة ابن كثير يصعد فهي من الصعود والمعنى انه في نفوره عن الاسلام وثقله عليه بمنزلة من كلف الصعود الى السماء فكما ان ذلك التكليف ثقيل على القلب فكذلك الايمان ثقيل على قلب الكافر واما قراءة ابي بكر يصاعد فهو مثل يتصاعد واما قراءة الباقين يصعد فهي بمعنى يتصعد فادغمت التاء في الصاد ومعنى يتصعد يتكلف ما يثقل عليه والله اعلم البحث الثاني في كيفية هذا التشبيه وجهان الاول كما ان الانسان اذا كلف الصعود الى السماء ثقل ذلك التكليف عليه وعظم وقعه عليه وقويت نفرته عنه فكذلك الكافر يثقل عليه الايمان ويعظم نفرته عنه والثاني ان يكون التقدير ان قلبه ينافر عن الاسلام ويتباعد عن قبول الايمان فشبه ذلك البعد ببعد من يصعد من الارض الى السماء اما قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ففيه بحثان البحث الاول الكاف في قوله كذلك يفيد التشبيه بشيء وفيه وجهان الاول التقدير ان يجعل الرجس عليهم كجعله ضيق الصدر في قلوبهم والثاني قال الزجاج والتقدير مثل ما قصصنا عليك يجعل الله الرجس البحث الثاني اختلفوا في تفسير الرجس فقال ابن عباس هو الشيطان يسلطه الله عليهم وقال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وقال عطاء الرجس العذاب وقال الزجاج الرجس اللعنة في الدنيا والعذاب في الاخرة ولنختم تفسير هذه الاية بما روي عن محمد بن كعب القرظي انه قال تذاكرنا في امر القدرية عند ابن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا منهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاذا كان يوم القيمة ينادي مناد وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل اين خصماء الله فتقوم القدرية وقد اورد القاضي هذا الحديث في تفسيره وقال هذا الحديث من اقوى ما يدل على ان القدرية هم الذين ينسبون افعال العباد الى الله قضاء وقدرا وخلقا لان هؤلاء الذين يقولون هذا القول هم خصماء الله لانهم يقولون المعاصي خلق الله فاي ذنب لنا حتى يعاقبنا وانت الذي خلقته فينا واردته منا وقضيته علينا ولم تخلقنا الا له وما يسرت لنا غيره فهؤلاء لابد وان يكونوا خصماء الله بسبب هذه الحجة اما الذين قالوا ان الله تعالى مكن وازاح العلة وانما اتى العبد من قبل نفسه فكلامه موافق لما يعامل به من انزال العقوبة فلا يكونون خصماء الله بل يكونون منقادين لله هذا كلام القاضي وهو عجيب جدا لانه يقال له يبعد منك انك ما عرفت من مذاهب خصومك انه ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة وصواب وليس للعبد على ربه اعتراض ولا مناظرة فكيف يصير الانسان الذي هذا دينه واعتقاده خصما لله تعالى اما الذين يكونون خصماء الله فهم المعتزلة وتقريره من وجوه الاول انه يدعي عليه وجوب الثواب والعوض ويقول له لو لم تعطني ذلك لخرجت من الالهية وصرت معزولا عن الربوبية وصرت من جملة السفهاء فهذا الذي مذهبه واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى والوجه الثاني ان من واظب على الكفر سبعين سنة ثم انه تعالى في آخر الرمق من حيوته قال لا اله الا الله محمد رسول الله عن القلب ثم مات ثم ان رب العالمين اعطاه النعم الفائقة والدرجات الزائدة الف الف الف سنة ثم اراد ان يقطع عنه تلك النعم لحظة واحدة فكذلك يقول ايها الاله اياك ثم اياك ان تترك ذلك لحظة واحدة فانك ان تركته لحظة واحدة صرت معزولا عن الالهية والحاصل ان اقدام ذلك العبد على ذلك الايمان لحظة واحدة اوجب على الاله ايصال تلك النعم مدة لا آخر لها ولا طريق له البتة في الخلاص عن هذه العهدة فهذه هي الخصومة اما من يقول انه لا حق لاحد من الملائكة والانبياء على الله وكل ما يوصل اليهم من الثواب فهو تفضل واحسان من الله تعالى فهذا لا يكون خصما لله والوجه الثالث في تقرير هذه الخصومة ما حكي ان الشيخ ابا الحسن الاشعري لما فارق مجلس استاده ابي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على اقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق ان يوما من الايام عقد الجبائي مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس فذهب الشيخ ابو الحسن الى ذلك المجلس وجلس في بعض الجوانب مختفيا عن الجبائي وقال لبعض من حضر هناك من العجائز اني اعلمك مسئلة فاذكريها لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلاثة من البنين واحد كان في غاية الدين والزهد والثاني كان في غاية الكفر والفسق والثالث كان صبيا لم يبلغ فماتوا على هذه الصفات فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر ففي دركات النار واما الصبي فمن اهل السلامة فقال قولي له لو ان الصبي

اراد ان يذهب الى تلك الدرجات العالية التى حصل فيها اخوه الزاهد هل يمكن له فقال الجبائى لا لان الله تعالى يقول له انما وصل اخوك الى تلك الدرجات العالية بسبب انه اتعب نفسه فى العلم والعمل وانت ليس معك ذلك فقال ابو الحسن فولى له لوان الصبى يقول يا رب العالمين ليس الذنب لى لانك امتنى قبل البلوغ ولو امهلتنى فربما زدت على اخى الزاهد فى الزهد والدين فقال الجبائى يقول الله تعالى له علمت انك لو عشت لطغيت وكفرت وكنت تستوجب النار فقبل ان تصل الى تلك الحالة راعيت مصلحتك وامتّك حتى تنجو من العقاب فقال ابو الحسن فولى له لوان الاخ الكافر الفاسق رفع رأسه من الدرك الاسفل من النار وقال يا رب العالمين ويا احكم الحاكمين وارحم الراحمين كما علمت من ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ كفر علمت منى ذلك فلم راعيت مصلحته ولم تراع مصلحتى قال الراوى فلما وصل الكلام الى هذا الموضع انقطع الجبائى فلما نظر راى ابا الحسن فعلم ان هذه المسئلة منه لا من العجوز ثم ان ابا الحسين البصرى جاء بعد اربعة ادوار واكثر من بعد الجبائى فاراد ان يجيب عن هذا السؤال فقال نحن لا نرضى فى حق هؤلاء الاخوة الثلث بهذا الجواب الذى ذكرتم بل لنا ههنا جوابان آخران سوى ما ذكرتم قال وهو مبنى على مسئلة اختلف شيوخنا فيها وهى انه هل يجب على الله ان يكلف العبد ام لا فقال البصريون التكليف محض التفضل والاحسان وهو غير واجب عليه تعالى وقال البغداديون انه واجب على الله قال فان فرعنا على قول البصريين فلله تعالى ان يقول لذلك الصبى انى طولت عمر الاخ الزاهد وكلفته على سبيل التفضل ولم يلزم من كونى متفضلا على اخيك الزاهد بهذا التفضل ان اكون متفضلا عليك بمثله واما ان فرعنا على قول البغداديين فالجواب ان يقال ان اطالة عمر اخيك وتوجيه التكليف عليه كان احسانا فى حقه ولم يلزم منه عود مفسدة الى الغير فلاجرم فعلته واما اطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة الى غيرك فلهذا السبب ما فعلت ذلك فى حقك فظهر الفرق فهذا تلخيص كلام ابى الحسين البصرى سعيا منه فى تخليص شيخه المتقدم عن سؤال الاشعرى بل سعيا منه فى تخليص الهه عن سؤال العبد واقول قبل الخوض فى الجواب عن كلام ابى الحسين صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله تعالى انما لزمت على قول المعتزلة واما على قول اصحابنا فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب فليس للعبد ان يقول لربه لم فعلت كذا وما فعلت كذا فثبت ان خصماء الله هم المعتزلة لا اهل السنة وذلك يقوى غرضنا ويحصل مقصودنا ثم نقول ان الجواب الاول وهو ان اطالة العمر وتوجيه التكليف تفضل فيجوز ان يخص بعضا دون بعض فنقول هذا الكلام مدفوع لانه تعالى لما اوصل التفضل الى احدهما فالامتناع من ايصاله الى الثانى قبيح من الله تعالى لان الايصال الى هذا الثانى ليس فعلا شاقا على الله تعالى ولا يوجب دخول نقصان فى ملكه بوجه من الوجوه وهذا الثانى محتاج الى ذلك التفضل ومثل هذا الامتناع قبيح فى الشاهد الا ترى ان من منع غيره من النظر فى مرآة منصوبة له على الجدار لعامة الناس قبح ذلك لانه منع من النفع من غير اندفاع ضرر عنه ولا وصول نفع اليه فان كان حكم العقل فى التحسين والتقبيح مقبولا ثمة فليكن مقبولا ههنا وان لم يكن مقبولا فى شىء من المواضع بطل كلية مذهبكم فثبت ان هذا الجواب فاسد واما الجواب الثانى فهو ايضا فاسد وذلك لان قولنا تكليفه يتضمن مفسدة ليس معناه ان هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة والا لزم ان يحصل هذه المفسدة ابدا فى حق الكل وانه باطل بل معناه ان الله تعالى علم انه اذا كلف هذا الشخص فان انسانا آخر يختار من قبل نفسه فعلا قبيحا فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تكليفه فكذلك قد علم من ذلك الكافر انه اذا كلفه فانه يختار الكفر عند ذلك التكليف فوجب ان يترك تكليفه وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله من حاله انه يكفر وانتم يجب ههنا لم يجب هناك فاما القول بانه يجب عليه تعالى ترك التكليف اذا علم ان غيره يختار فعلا قبيحا عند هذا التكليف ولا يجب تركه اذا علم تعالى ان ذلك الشخص يختار القبيح عند ذلك التكليف فهذا محض التحكم فثبت ان الجواب الذى استخرجه ابو الحسين بلطيف فكره ودقيق نظره بعد خمسة ادوار ضعيف وظهر ان خصماء الله هم المعتزلة لا اصحابنا قوله تعالى وهذا صراط ربك مستقيما قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون وفى الاية مسائل المسئلة الاولى قوله وهذا اشارة الى مذكور تقدم ذكره وفيه قولان الاول وهو الاقوى عندى انه اشارة الى ما ذكره وقرره فى الاية المتقدمة وهو ان الفعل يتوقف على الداعى وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى فوجب كون الفعل من الله وذلك يوجب التوحيد المحض وهو كونه تعالى مبدا لجميع الكائنات والممكنات وانما سماه صراطا لان العلم به يؤدى الى العلم بالتوحيد الحق وانما وصفه بكونه مستقيما لان قول المعتزلة غير مستقيم وذلك لان رجحان احد طرفى الممكن على الاخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان توقف على المرجح لزم ان يقال الفعل لا يصدر عن القادر الا عند انضمام الداعى اليه وح يتم قولنا ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة واما ان لم يتوقف رجحان احد طرفى الممكن على الاخر على مرجح فوجب ان يحصل هذا الاستغناء فى كل الممكنات والمحدثات وح يلزم نفى الصنع والصانع وابطال القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر فاما القول بان هذا الرجحان يحتاج الى المؤثر فى بعض الصور دون البعض كما يقوله هؤلاء المعتزلة فهو معوج غير مستقيم انما المستقيم هو الحكم بثبوت الحاجة على الاطلاق وذلك يوجب عين مذهبنا فهذا القول هو المختار عندى فى تفسير هذه الاية والقول الثانى ان قوله وهذا صراط ربك اشارة الى كل ما سبق ذكره فى كل القرآن قال ابن عباس يريد هذا الذى انت عليه يا محمد دين ربك وقال ابن مسعود يعنى القرآن والقول الاول اولى لان عود الاشارة الى اقرب المذكورات اولى واذا ثبت هذا فنقول لما امر الله تعالى بمتابعة ما فى الاية المتقدمة وجب ان تكون هى من المحكمات لا من المتشابهات لانه تعالى اذا ذكر شيئا وبالغ فى الامر بالتمسك به والرجوع اليه والتعويل عليه وجب ان يكون من المحكمات فثبت ان الاية المتقدمة من المحكمات وانه يجب اجراؤها على ظاهرها ويحرم التصرف فيها بالتأويل المسئلة الثانية قال الواحدى انتصب مستقيما على الحال والعامل فيه معنى هذا وذلك ان هذا متضمن معنى الاشارة كقولك هذا زيد قائما معناه اشير اليه فى حال قيامه واذا كان العامل فى الحال معنى الفعل لا الفعل لم يجز تقديم الحال عليه ولا يجوز قائما هذا زيد ويجوز ضاحكا جاء زيد اما قوله تعالى قد فصلنا الايات فنقول اما تفصيل الايات فمعناه ذكرها فصلا فصلا بحيث لا يختلط واحد منها بالاخر والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر فى ايات كثيرة من هذه السورة متوالية متعاقبة بطرق كثيرة ووجوه مختلفة

واما قوله تعالى لقوم يذكرون فالذى اظنه والعلم عند الله انه تعالى انما جعل مقطع هذه الاية بهذه اللفظة لانه تقرر فى عقل كل احد ان احد طرفى الممكن لا يترجح على الاخر الا بمرجح فكانه تعالى يقول للمعتزلى ايها المعتزلى تذكر ما تقرر فى عقلك لان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية فى مسئلة القضاء والقدر قوله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما بين عظيم نعمه فى الصراط المستقيم وبين تعالى انه قد بين الايات لمن يكون من المتذكرين بين الفائدة الشريفة التى تحصل من التمسك بذلك الصراط المستقيم فقال لهم دار السلام عند ربهم وفى هذه الاية تشريفات النوع الاول قوله لهم دار السلام وهذا يوجب الحصر فمعناه لهم دار السلام لا لغيرهم وفى قوله دار السلام قولان الاول ان السلام من اسماء الله تعالى فدار السلام هى الدار المضافة الى الله كما قيل للكعبة بيت الله والقول الثانى ان السلام صفة الدار ثم فيه وجهان الاول المعنى دار السلامة والعرب تلحق الهاء فى كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلال وضلالة ورضاع ورضاعة الثانى ان السلام جمع السلامة وانما سميت الجنة بهذا الاسم لان انواع السلامة حاصلة فيها باسرها اذا عرفت هذين القولين فالقائلون بالقول الاول قالوا انه اولى لان اضافة الدار الى الله تعالى نهاية فى تشريفها وتعظيمها فكان ذكر هذه الاضافة مبالغة فى تعظيم الامر والقائلون بالقول الثانى رجحوا قولهم من وجهين الاول ان وصف الدار بكونها دار السلام ادخل فى التعظيم والترغيب من اضافة الدار الى الله والثانى ان وصف الله تعالى بانه السلام فى الاصل مجاز وانما وصف بذلك لانه تعالى ذو السلام واذا امكن حمل هذا الكلام على حقيقته كان اولى النوع الثانى من التشريفات المذكورة فى هذه الاية قوله تعالى عند ربهم وفى تفسيره وجوه الاول ان المراد انه معد عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهيئة حاضرة ونظيره قوله جزاؤهم عند ربهم وذلك نهاية فى بيان وصولهم اليها وكونهم على ثقة من ذلك الوجه الثانى وهو الاقرب الى التحقيق ان قوله عند ربهم يشعر بان ذلك الامر المدخر موصوف بالقرب من الله وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة وذلك يدل على ان ذلك الشىء بلغ فى الكمال والرفعة الى حيث لا يعرف كنهه الا الله تعالى ونظيره قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين الوجه الثالث انه قال فى صفة الملائكة ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقال فى صفة المؤمنين فى الدنيا انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى وقال ايضا انا عند ظن عبدى بى وقال فى صفتهم يوم القيمة فى مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال فى دارهم لهم دار السلام عند ربهم وذلك يدل على ان حصول كمال صفة العندية بواسطة صفة العبدية النوع الثالث من التشريفات المذكورة فى هذه الاية قوله وهو وليهم والولى معناه القريب فقوله وهو وليهم يدل على قرب الله منهم وقوله عند ربهم يدل على قربهم من الله تعالى ولا نرى فى العقل درجة للعبد اعلى من هذه الدرجة وايضا قوله وهو وليهم يفيد الحصر اى لا ولى لهم الا هو وكيف لا وهذا التشريف انما حصل على التوحيد المذكور فى قوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهؤلاء الاقوام قد عرفوا من هذه الآية ان المدبر والمقدر ليس الا هو وان المسعد والمشقى ليس الا هو وانه لا مبدع للكائنات والممكنات الا هو فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه فما كان رجوعهم الا اليه وما كان توكلهم الا عليه وما كان انسهم الا به ولا خشوعهم الا له فلما صاروا بالكلية له لاجرم قال تعالى وهو وليهم وهذا اخبار بانه تعالى متكفل لجميع مصالحهم فى الدين والدنيا ويدخل فيه الحفظ والحراسة والنصرة والمعونة وايصال الخيرات ودفع البليات ثم قال تعالى بما كانوا يعملون وانما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل فان العمل لابد منه وتحقيق القول فيه ان بين النفس والبدن تعلقا شديدا فكما ان الهيئات النفسانية قد تنزل من النفس الى البدن مثل ما اذا تصور امرا مغضبا ظهر الاثر فى البدن فيسخن البدن ويحمى فكذلك الهيئات البدنية قد تصعد من البدن الى النفس فاذا واظب الانسان على اعمال البر والخير ظهرت الآثار المناسبة لها فى جوهر النفس وذلك يدل على ان السالك لابد له من العمل وانه لا سبيل له الى تركه البتة قوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذى اجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله ان ربك حكيم عليم اعلم انه تعالى لما بين حال من تمسك بالصراط المستقيم بين بعده حال من يكون بالضد منه لتكون قصة اهل الجنة مردوفة بقصة اهل النار وليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد وفيه مسائل المسئلة الاولى ويوم يحشرهم منصوب بمحذوف اى واذكر يوم نحشرهم او يوم نحشرهم قلنا يا معشر الجن كان مالا يوصف لفظاعته المسئلة الثانية الضمير فى قوله نحشرهم الى ما يعود فيه قولان الاول انه عائد الى المعلوم لا الى المذكور وهو الثقلان وجميع المكلفين الذين علم الله انه يبعثهم والثانى انه عائد الى الشياطين الذين تقدم ذكرهم فى قوله وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا المسئلة الثالثة فى الاية محذوف والتقدير ويوم نحشرهم جميعا فنقول يا معشر الجن وكون هذا القائل هو الله تعالى انه هو الحاشر جميعهم وهذا القول منه تعالى بعد الحشر يكون على سبيل التبكيت وبيان انهم ما تمردوا فى الدنيا انفسهم على الحالهم فى الآخرة الى الاستسلام والانقياد والاعتراف بالحق وقال الزجاج التقدير فيقال لهم يا معشر الجن لانه يبعد ان يتكلم الله تعالى بنفسه مع الكفار بدليل قوله تعالى فى صفة الكفار ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة اما قوله قد استكثرتم من الانس فنقول هذا لا بد فيه من التأويل لان الجن لا يقدرون على الاستكثار من نفس الانس لا قادر على الجسم وعلى الاحياء والفصل الا الله فوجب ان يكون المراد قد استكثرتم من الدعاء الى الضلال مع مصادفة القبول اما قوله وقال اولياؤهم من الانس فالاقرب ان فيه حذفا فكما قال للجن تبكيتا فكذلك قال للانس توبيخا لانه حصل من الجن الدعاء ومن الانس القبول والمشاركة حاصلة بين الفريقين فلما بكت تعالى الفريقين حكى ههنا جواب الانس بقوله ربنا استمتع بعضنا ببعض ووصفوا انفسهم بالتوفر على منافع الدنيا والاستمتاع بلذاتها الى ان بلغوا هذا المبلغ الذى عنده ايقنوا بسوء عاقبتهم ثم ههنا قولان الاول ان قوله استمتع بعضنا ببعض

المراد انه استمتع الجن بالانس والانس بالجن ثم على هذا القول في المراد بذلك الاستمتاع وجهان الاول ان معنى هذا الاستمتاع هو ان الرجل من العرب كان اذا سافر فامسى بارض قفر وخاف على نفسه قال اعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه فيبيت امنا في نفسه فهذا استمتاع الانس بالجن واما استمتاع الجن بالانس فهو ان الانس اذا عاذ بالجن كان ذلك تعظيما منهم للجن وذلك الجن يقول قد سدت الجن والانس لان الانسي قد اعترف له بانه يقدر ان يدفع عنه وهذا قول الحسن وعكرمة والكلبي وابن جريج واحتجوا على صحته بقوله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن والوجه الثالث في تفسير هذا الاستمتاع ان الانس كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم فصاروا كالرؤساء والانس كالاتباع والخدام المطيعين المنقادين الذين لا يخالفون رئيسهم ومخدومهم في قليل ولا كثير ولا شك ان هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم فهذا استمتاع الجن بالانس واما استمتاع الانس بالجن فهو ان الجن كانوا يدلونهم على انواع الشهوات والطيبات واللذات ويسهلون تلك الامور عليهم وهذا القول اختيار الزجاج قال وهذا اولى من الوجه المتقدم والدليل عليه قوله تعالى قد استكثرتم من الانس ومن كان يقول من الانس اعوذ بسيد هذا الوادي قليل والقول الثاني ان قوله ربنا استمتع بعضنا ببعض هو كلام الانس خاصة لان استمتاع الجن بالانس وبالعكس امر قليل نادر لا يكاد يظهر اما استمتاع بعض الانس ببعض فهو امر ظاهر فوجب حمل الكلام عليه وايضا قوله تعالى وقال اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الانس الذين هم اولياء الجن فوجب ان يكون المراد من استمتاع بعضهم ببعض استمتاع اولئك القوم ببعض ثم قال تعالى حكاية عنهم وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا قال والمعنى ان ذلك الاستمتاع كان حاصلا الى اجل معين ووقت محدود ثم جاءت الخيبة والحسرة والندامة من حيث لا ينفع واختلفوا في ان ذلك الاجل اي الاوقات فقال بعضهم هو وقت الموت وقال آخرون هو وقت التخلية والتمكين وقال قوم ثالث المراد وقت المحاسبة في القيمة والذين قالوا بالقول الاول قالوا انه يدل على ان كل من مات من مقتول وغيره فانه يموت باجله لانهم اقروا انا بلغنا اجلنا الذي اجلت لنا وفيهم المقتول وغير المقتول ثم قال تعالى النار مثويكم المثوى المقام والمقر والمصير ثم لا يبعد ان يكون للانسان مقام ومقر ثم يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثوى فبين تعالى ان ذلك المقام والمثوى مخلد ومؤبد وهو قوله خالدين فيها ثم قال تعالى الا ما شاء الله وفيه وجوه الاول المراد منه استثناء اوقات المحاسبة لانهم في تلك الاحوال ليسوا بخالدين في النار الثاني المراد الاوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار الى عذاب الزمهرير روي انهم يدخلون واديا فيه برد شديد فهم يطلبون الرد من ذلك البرد الى الجحيم الثالث قال ابن عباس استثنى الله قوما سبق في علمه انهم يسلمون ويصدقون النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول يكون ما بمعنى من قال الزجاج والقول الاول اولى لان معنى الاستثناء انما هو من يوم القيمة لان قوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا هو يوم القيمة ثم قال خالدين فيها منذ يبعثون الا ما شاء الله من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في محاسبتهم الرابع قال ابو مسلم هذا الاستثناء غير راجع الى الخلود وانما هو راجع الى الاجل المؤجل لهم فكانهم قالوا وبلغنا اجلنا الذي سميته لنا الا من اهلكته قبل الاجل المسمى كقوله تعالى الم يروا كم اهلكنا قبلهم من قرن وكما فعل في قوم نوح وعاد وثمود ممن اهلكه الله قبل الاجل الذي لو آمنوا لبقوا الى الوصول اليه فتلخيص الكلام ان يقولوا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا ما سميت لنا من الاجل الا من شئت ان تخترمه فاخترمته قبل ذلك لكفره وضلاله

اخترمهم الدهر وتخترمهم اقتطعهم واستاصلهم ق

واعلم ان هذا الوجه وان كان محتملا الا انه ترك لظاهر ترتيب الفاظ هذه الآية ولما امكن اجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة الى هذا الكلام ثم قال تعالى ان ربك حكيم عليم اي فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازات وكانه تعالى يقول انما حكمت لهؤلاء الكفار بعذاب الابد بعلمي انهم يستحقون ذلك المسئلة الرابعة قال ابو علي الفارسي قوله النار مثويكم المثوى اسم للمصدر دون المكان لان قوله خالدين فيها حال واسم المصدر يعمل عمل الفعل فقوله النار مثويكم معناه النار اهل ان تقيموا فيها خالدين قوله تعالى وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون فيه مسائل المسئلة الاولى في الاية فوائد الفائدة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن الجن والانس ان بعضهم يتولى بعضا بين ان ذلك انما حصل بتقديره وقضائه فقال وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا والدليل عليه ان الامر كذلك ان القدرة صالحة للطرفين اعني العداوة والصداقة فلولا حصول الداعي الى الصداقة لما حصلت الصداقة وتلك الداعية لا تحدث الا بخلق الله تعالى قطعا للتسلسل فثبت بهذا البرهان انه تعالى هو الذي يولي بعض الظالمين بعضا وبهذا التقدير يصير هذه الاية دليلا لنا في مسئلة الجبر والقدر الفائدة الثانية انه تعالى لما بين في اهل الجنة ان لهم دار السلام بين تعالى انه وليهم بمعنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة فكذلك لما بين حال اهل النار ذكر ان مقرهم ومثواهم النار ثم بين ان اولياءهم من يشبههم في الظلم والخزي والنكال وهذه مناسبة حسنة لطيفة الفائدة الثالثة كاف التشبيه في قوله وكذلك نولي يقتضي شيئا تقدم ذكره والتقدير كانه قال كما انزلت بالجن والانس الذين تقدم ذكرهم العذاب الدائم الذي لا مخلص منه كذلك نولي بعض الظالمين بعضا الفائدة الرابعة وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا لان الجنسية علة الضم فالارواح الخبيثة تنضم الى ما يشاكلها في الخبث وكذلك القول في الطاهرة فكل احد يهتم بشان من يشاكله في النصرة والمعونة والتقوية المسئلة الثانية الآية تدل على ان الرعية متى كانوا ظالمين فالله تعالى يسلط عليهم ظالما مثلهم فان ارادوا ان يتخلصوا من ذلك الامير الظالم فليتركوا الظلم وايضا الاية تدل على انه لا بد في الخلق من امير وحاكم لانه تعالى اذا كان لا يخلي الظلمة من امير ظالم فبان لا يخلي اهل الصلاح من امير يحملهم على زيادة الصلاح كان اولى قال علي كرم الله وجهه لا يصلح للناس الا امير عادل او جائر فانكروا قوله او جائر فقال نعم يؤمن السبيل ويمكن من اقامة الصلوات وحج البيت وروى ان اباذر سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم الامارة فقال انك ضعيف وانها امانة وهي في القيمة خزي وندامة الا من اخذها بحقها وادى الذي عليه فيها وعن مالك بن دينار جاء في بعض كتب الله انا الله مالك الملوك قلوب الملوك بيدي فمن اطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة فلا تشغلوا انفسكم بسب الملوك لكن توبوا الى اعطفهم عليكم اما قوله تعالى بما كانوا يكسبون فالمعنى نولي بعض الظالمين بعضا بسبب كون ذلك البعض مكتسبا للظلم والمراد منه ما بينا من ان الجنسية علة الضم والله اعلم قوله تعالى يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحيوة الدنيا

وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين اعلم ان هذه الاية من بقية ما ذكره الله تعالى في توبيخ الكفار يوم القيمة وبين انه لا يكون لهم في المحجة على ذلك سبيل فيشهدون على انفسهم بانهم كانوا كافرين وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال اهل اللغة المعشر كل جماعة امرهم واحد ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة والجمع المعاشر المسئلة الثانية قوله الم يأتكم رسل منكم اختلفوا في انه هل كان من الجن رسول ام لا فقال الضحاك ارسل من الجن رسل كالانس وتلا هذه الاية وتلا قوله وان من امة الا خلا فيها نذير وقال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا والمعنى ان استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فوجب في حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس ليكمل هذا الاستيناس اذا ثبت هذا المعنى فهذا السبب حاصل في الجن فوجب ان يكون رسول الجن من الجن والقول الثاني وهو قول الاكثرين انه ما كان من الجن رسول البتة وانما كانت الرسل من الانس وما رايت في تقرير هذا القول حجة الا ادعاء الاجماع وهو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف ويمكن ان يستدل فيه بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين اجمعوا على ان المراد بهذا الاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم فقط واما الجواب عن التمسك بظاهر هذه الاية فمن وجوه الاول انه تعالى قال يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم فهذا يقتضي ان رسل الجن والانس تكون بعضا من ابعاض هذا المجموع واذا كان الرسل من الانس كان الرسل بعضا من ابعاض ذلك المجموع فكان هذا القدر كافيا في حمل اللفظ على ظاهره فلم يلزم من هذه الاية اثبات رسول من الجن الثاني لا يبعد ان يقال الرسل كانوا من الانس الا انه تعالى كان يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبروهم بما سمعوه من الرسل وينذروهم كما قال تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن فاولئك الجن كانوا رسل الرسل فكانوا رسلا لله تعالى والدليل عليه انه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه فقال اذ ارسلنا اليهم اثنين وتحقيق القول فيه انه تعالى انما بعث الرسل الى الكل مبشرين ومنذرين فاذا وصلت البشارة والنذارة الى الكل بهذا الطريق فقد حصل ما هو المقصود من ازاحة العذر وازالة العلة فكان المقصود حاصلا الوجه الثالث في الجواب قال الواحدي قوله تعالى رسل منكم اراد من احدكم وهو الانس وهذا كقوله يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اي من احدهما وهو المالح الذي ليس بعذب واعلم ان الوجهين الاولين لا حاجة معهما الى ترك الظاهر اما هذا الثالث فانه يوجب ترك الظاهر ولا يجوز المصير اليه الا لدليل منفصل اما قوله تعالى يقصون عليكم آياتي فالمراد التنبيه على الادلة بالتلاوة والتاويل وينذرونكم لقاء يومكم هذا اي يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك الا الاعتراف فلذلك قالوا شهدنا على انفسنا فان قيل ما السبب في انهم اقروا في هذه الاية بالكفر وجحدوه في قوله والله ربنا ما كنا مشركين قلنا يوم القيمة يوم طويل والاحوال فيه مختلفة تارة يقرون واخرى يجحدون وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب احوالهم فان من عظم خوفه كثر الاضطراب في كلامه ثم قال تعالى وغرتهم الحيوة الدنيا والمعنى انهم لما اقروا على انفسهم بالكفر فكانه تعالى يقول وانما وقعوا في ذلك الكفر بسبب انهم غرتهم الحيوة الدنيا ثم قال تعالى وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين والمراد انهم وان بالغوا في عداوة الانبياء والطعن في شرايعهم ومعجزاتهم الا ان عاقبة امرهم انهم اقروا على انفسهم بالكفر ومن الناس من حمل قوله وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين بانه تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر ومقصودهم دفع التكرار عن الاية وكيف ما كان فالمقصود من شرح احوالهم في القيمة زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية واعلم ان اصحابنا يتمسكون بقوله تعالى الم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا على انه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع فانه لو حصل الوجوب واستحقاق العذاب قبل ورود الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة والله اعلم قوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون اعلم انه تعالى لما بين انه ما عذب الكافر الا بعد ان بعث اليهم الانبياء والرسل بين في هذه الاية ان هذا هو العدل والحق والواجب وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قوله ذلك اشارة الى ما تقدم من بعث الرسل اليهم وانذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدا محذوف والتقدير الامر ذلك اما قوله تعالى ان لم يكن ربك مهلك القرى ففيه وجوه احدها انه تعليل والمعنى الامر ما قصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم وكلمة ان ههنا هي التي تنصب الافعال وثانيها يجوز ان تكون مخففة من الثقيلة والمعنى انه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في قوله انه ضمير الشان والحديث والتقدير ان الشان والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وثالثها ان يجعل قوله ان لم يكن ربك بدلا من قوله ذلك كقوله وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين اما قوله بظلم ففيه وجهان الاول ان يكون المعنى وما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم اقدموا عليه والثاني ان يكون المراد وما كان ربك مهلك القرى ظالما عليهم وهو كقوله وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون في سورة هود فعلى الوجه الاول يكون الظلم فعلا للكفار وعلى الثاني يكون عائدا الى فعل الله تعالى والوجه الاول اليق بقولنا لان القول الثاني يوهم انه تعالى لو اهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالما لهم وليس الامر عندنا كذلك لانه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ولا اعتراض عليه لاحد في شيء من افعاله واما المعتزلة فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم وموافق لمعتقدهم واما اصحابنا فمن فسر الاية بهذا الوجه الثاني قال انه تعالى لو فعل ذلك لم يكن ظلما ولكنه يكون في صورة الظلم فيما بيننا فوصف بكونه ظالما مجازا وسيأتي تمام الكلام في هذين القولين في سورة هود عند قوله بظلم واهلها مصلحون واما قوله واهلها غافلون فليس المراد من هذه الغفلة ان يتغافل المرء فيما يوعظ به بل معناه انه لا يبين الله لهم كيفية الحال واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية في اثبات انه لا يحصل الوجوب قبل الشرع وان العقل المحض لا يدل على الوجوب البتة قالوا لانها تدل على انه تعالى لا يعذب احدا على امر من الامور الا بعد بعثة الرسل والمعتزلة قالوا انها تدل من وجه آخر على ان الوجوب قد يتقرر قبل مجيء الشرع لانه تعالى قال لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون فهذا الظلم اما ان يكون عائدا الى العبد

اوالى الله تعالى فان كان الاول فهذا يدل على امكان ان يصدر منه الظلم قبل البعثة وانما يكون الفعل ظلما قبل البعثة لو كان قبيحا وذنبا قبل بعثة الرسل وذلك هو المطلوب وان كان الثانى فذلك يقتضى ان يكون هذا الفعل قبيحا من الله تعالى وذلك لا يتم الا مع الاعتراف بتحسين العقل وتقبيحه قوله تعالى ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وحده تعملون على الخطاب والباقون على الغيبة المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل الثواب والدرجات واحوال اهل العقاب والدركات ذكر كلاما كليا فقال ولكل درجات مما عملوا وفيه قولان الاول ان قوله ولكل درجات مما عملوا عام فى المطيع والعاصى والتقدير ولكل عامل عمل فله فى عمله درجات فتارة يكون فى درجة ناقصة واخرى يترقى منها الى درجة كاملة والله تعالى عالم بها على التفصيل التام فيرتب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به من الجزاء ان خيرا فخير وان شرا فشر والقول الثانى ان قوله ولكل درجات مما عملوا مختص باهل الطاعة لان لفظ الدرجة لا يليق الا بهم وقوله وما ربك بغافل عما يعملون مختص باهل الكفر والمعصية والصواب هو الاول المسئلة الثالثة ان هذه الاية تدل ايضا على صحة قولنا فى مسئلة الجبر والقدر وذلك لانه تعالى حكم لكل واحد فى وقت معين بحسب فعل معين بدرجة معينة وعلم تلك الدرجة بعينها واثبتها فى اللوح المحفوظ واشهد عليه زمر الملائكة المقربين فلو لم تحصل تلك الدرجة لذلك الانسان لبطل ذلك الحكم ولصار ذلك الاشهاد كذبا وكل ذلك محال فثبت ان لكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون واذا كان الامر كذلك فقد جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة فالسعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه

قوله تعالى وربك الغنى ذو الرحمة ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما انشأكم من ذرية قوم اخرين انما توعدون لات وما انتم بمعجزين فى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين ثواب اصحاب الطاعات وعقاب اهل المعاصى والمحرمات وذكر ان لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة بين ان تخصيص المطيعين بالثواب والمذنبين بالعقاب ليس لاجل انه يحتاج الى طاعة المطيعين وينتقص بمعصية المذنبين فانه تعالى غنى لذاته عن جميع العالمين ومع كونه غنيا فان رحمته عامة كاملة ولا سبيل الى تربية هذه الارواح البشرية والنفوس الانسانية وايصالها الى درجات السعداء الابرار الا بترتيب الترغيب على الطاعات والترهيب عن المحظورات فقال وربك الغنى ذو الرحمة ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية فلنفتقر ههنا الى بيان امرين الاول بيان كونه تعالى غنيا فنقول انه غنى فى ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه لانه لو كان محتاجا لكان مستكملا بذلك الفعل والمستكمل بغيره ناقص بذاته وهو على الله محال وايضا فكل ايجاب او سلب يفرض فان كانت ذاته كافية فى تحققه وجب دوام ذلك الايجاب او السلب بدوام ذاته وان لم تكن كافية فى يتوقف حصول تلك الحالة وعدمها على وجود سبب منفصل او عدمه فذاته لا تنفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك السبب المنفصل وعدمه والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته فهو محال فثبت انه تعالى غنى على الاطلاق واعلم ان قوله وربك الغنى يفيد الحصر معناه انه لا غنى الا هو والامر كذلك لان واجب الوجود لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج فثبت انه لا غنى الا هو فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله تعالى وربك الغنى اما اثبات انه ذو الرحمة فالدليل عليه انه لا شك فى وجود خيرات وسعادات ولذات وراحات اما بحسب الاحوال الجسمانية واما بحسب الاحوال الروحانية وثبت بالبرهان الذى ذكرناه ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته وانما يدخل فى الوجود بايجاده وتكوينه وتخليقه فثبت ان كل ما دخل فى الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الحق وبايجاده وتكوينه ثم ان الاستقراء دل على ان الخير غالب على الشر فان المريض وان كان كثيرا فالصحيح اكثر منه والجايع وان كان كثيرا الا ان الشبعان اكثر منه والاعمى وان كان كثيرا الا ان البصير اكثر منه فثبت انه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة وثبت انه اغلب من الشر والالم والآفة وثبت ان مبدأ تلك الراحات والخيرات باسرها هو الله تعالى فثبت بهذا البرهان انه تعالى هو ذو الرحمة واعلم ان قوله تعالى وربك الغنى ذو الرحمة يفيد الحصر فمعناه انه لا رحمة الا منه والامر كذلك لان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وكل ما سواه فهو منه والرحمة داخلة فيما سواه فثبت انه لا رحمة الا من الحق فظهر بهذا البرهان صحة هذا الحصر وثبت انه لا غنى الا هو وثبت انه لا رحيم الا هو فان قال قائل فكيف يمكنا انكار رحمة الوالد على الولد والمولى على عبده وكذلك سائر انواع الرحمة والجواب ان كلها عند التحقيق من الله تعالى ويدل عليه وجوه الاول لولا انه تعالى القى فى قلب هذا الرحيم داعية الرحمة لما اقدم على الرحمة فلما كان موجد تلك الداعية هو الله تعالى كان الرحيم هو الله تعالى الا ترى ان الانسان قد يكون شديد الغضب على انسان قاسى القلب عليه ثم ينقلب رحيما رؤفا عطوفا فانقلابه من الحالة الاولى الى الثانية ليس الا لانقلاب تلك الدواعى وثبت ان مقلب القلوب هو الله بالبرهان قطعا للتسلسل وبالقران وهو قوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم فثبت انه لا رحمة الا من الله والثانى هب ان الرحيم اعطى الطعام والذهب والثوب ولكن لولا صحة المزاج والتمكن من الانتفاع بتلك الاشياء فكيف يمكن الانتفاع فالذى اعطى صحة المزاج والقدرة والمكنة هو الرحيم فى الحقيقة الثالث ان من اعطى غيره شيئا فهو انما يعطيه لطلب عوض وهو اما الثناء فى الدنيا او الثواب فى الاخرة او دفع الرقة الجنسية عن القلب وهو تعالى يعطى لا لعوض اصلا فكان تعالى هو الرحيم الكريم فظهر بهذه البراهين اليقينية القطعية صحة قوله تعالى وربك الغنى ذو الرحمة بمعنى انه لا غنى ولا رحيم الا هو واذا ثبت انه تعالى ذو الرحمة ثبت انه لا يستكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصى المذنبين واذا ثبت انه تعالى ذو الرحمة ثبت انه ما رتب العذاب على الذنوب ولا الثواب على الطاعات الا لاجل الفضل والكرم والجود والاحسان كما قال فى اية اخرى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فهذا البيان الاجمالى كاف فى هذا الباب واما تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان التام فمما لا يليق بهذا الموضع اما المعتزلة فقالوا هذه الاية اشارة الى الدليل الدال على كونه تعالى منزها عن فعل القبيح وعلى كونه رحيما محسنا

بيانه

بيانه اما المطلوب الاول فالاقرب انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك فهو متعال عن فعل القبيح اما المقدمة الاولى فتقريرها انما يتم بمجموع مقدمات ثلاث احدها ان فى الحوادث ما يكون قبيحا كالظلم والسفه والكذب والعبث وهذه المقدمة غير مذكورة فى الاية لغاية ظهورها وثانيها كونه تعالى عالما بالمعلومات واليه الاشارة بقوله قبل هذه الاية وما ربك بغافل عما يعملون وثالثها كونه غنيا عن الحاجات واليه الاشارة بقوله وربك الغنى واذا ثبت مجموع هذه المقدمات الثلاث ثبت انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنها واذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها لان المقدم على فعل القبيح اما ان يقدم عليه لجهله بكونه قبيحا واما لاحتياجه فاذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا بقبح القبائح واذا كان غنيا عن الكل امتنع كونه محتاجا الى فعل القبائح وذلك يدل على انه تعالى منزه عن فعل القبائح متعال عن الظلم [illegible] فاذا كلف عبيده الافعال الشاقة وجب ان يثيبهم عليها وان رتب العقاب والعذاب على فعل المعاصى وجب ان يكون عادلا فيها فبهذا الطريق ثبت كونه تعالى عادلا فى الكل ثم قال [illegible] ذو الرحمة [illegible] ان الفائدة فى التكليف [illegible] احسان ورحمة على ما هو مقرر فى كتب الكلام فقوله وربك الغنى اشارة الى المقام الاول وقوله ذو الرحمة اشارة الى المقام الثانى وهى اشارة الى الدلائل التى استنبطها طوائف العقلاء من هذه الاية على صحة قولهم واعلم ان [illegible] الكل انما يحاولون التقديس والتعظيم وسمعت الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين قال سمعت الشيخ ابا القاسم سليمان بن ناصر الانصارى يقول نظر اهل السنة على تعظيم الله فى جانب القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة على تعظيم الله فى جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغى فاذا تاملت علمت ان احدا لم يصف الله الا بالتعظيم والاجلال والتقديس والتنزيه لكن منهم من اخطأ ومنهم من اصاب ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهى قوله وربك الغنى ذو الرحمة ثم قال تعالى ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء والمعنى انه تعالى لما وصف نفسه بانه ذو الرحمة فقد كان يجوز ان يظن ظان انه وان كان ذا رحمة الا ان لرحمته معدنا مخصوصا وموضعا معينا فبين تعالى انه قادر على وضع الرحمة فى هذا الخلق وقادر على ان يخلق قوما اخرين ويضع رحمته فيهم وعلى هذا الوجه يكون الاستغناء عن العالمين اكمل واتم والمقصود التنبيه على ان تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لاجل انه لا يمكنه اظهار رحمته الا بخلق هؤلاء اما قوله تعالى ان يشأ يذهبكم فالاقرب ان المراد به الاهلاك والاماتة ويحتمل ايضا ان لا يبلغ مبلغ التكليف واما قوله ويستخلف من بعدكم يعنى من بعد اذهابكم لان الاستخلاف لا يكون الا على طريق البدل من فائت واما قوله ما يشاء فالمراد منه خلق ثالث ورابع واختلفوا فقال بعضهم خلقا اخر من امثال الجن والانس يكونون اطوع وقال ابو مسلم بل المراد انه قادر على ان يخلق خلقا ثالثا مخالفا للجن والانس قال القاضى وهذا الوجه اقرب لان القوم يعلمون بالعادة انه تعالى قادر على انشاء امثال هذا الخلق فمتى حمل على خلق ثالث ورابع يكون اقوى فى دلالة القدرة فكانه تعالى نبه على ان قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التى هى الثواب فبين بهذا الطريق انه تعالى لرحمته لهؤلاء الاقوام الحاضرين ابقاهم وامهلهم ولو شاء لاماتهم وافناهم وابدل بهم سواهم ثم بين تعالى علة قدرته على ذلك فقال كما انشأكم من ذرية قوم اخرين لان العاقل اذا تفكر علم انه تعالى خلق الانسان من نطفة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير فوجب ان يكون ذلك بمحض القدرة والحكمة واذا كان كذلك فكما قدر تعالى على تصوير هذه الاجسام بهذه الصورة فكذلك يقدر على تصويرهم بصورة مخالفة لها وقرأ القراء كلهم ذرية بضم الذال وقرأ زيد بن ثابت بكسر الذال قال الكسائى هما لغتان ثم قال تعالى انما توعدون لات قال الحسن اى من مجئ الساعة لانهم كانوا ينكرون القيمة واقول فيه احتمال اخر وهو ان الوعد مخصوص بالاخبار عن الثواب فقوله انما توعدون لات يعنى كلما تعلق بالوعد بالثواب فهو ات لا محالة تخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على ان جانب الوعيد ليس كذلك ويقوى هذا الوجه اخر الاية وهو قوله تعالى وما انتم بمعجزين اى لا تخرجون عن قدرتنا وحكمنا والحاصل انه تعالى لما ذكر الوعد جزم بكونه اتيا ولما ذكر الوعيد ما زاد على قوله وما انتم بمعجزين وذلك يدل على ان جانب الرحمة غالب قوله تعالى قل يا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار انه لا يفلح الظالمون اعلم انه تعالى لما بين بقوله انما توعدون لات امر رسوله من بعد ان يهدد من ينكر البعث من الكفار فقال قل يا قوم اعملوا على مكانتكم وفيه ابحاث الاول قرأ ابو بكر عن عاصم مكاناتكم بالالف على الجمع فى كل القران والباقون مكانتكم قال الواحدى والوجه الافراد لانه مصدر والمصادر فى اكثر الامر مفردة وقد تجمع ايضا فى بعض الاحوال الا ان الغالب هو الاول البحث الثانى قال صاحب الكشاف والمكانة تكون مصدرا يقال مكن مكانة اذا تمكن ابلغ التمكن وبمعنى المكان يقال مكان ومكانة ومقام ومقامة فقوله اعملوا على مكانتكم يحتمل اعملوا على تمكنكم من امركم واقصى استطاعتكم وامكانكم ويحتمل ان يراد ايضا اعملوا على حالتكم التى انتم عليها يقال للرجل اذا امر ان يثبت على حاله على مكانتك يا فلان اى اثبت على ما انت عليه لا تنحرف عنه قوله انى عامل اى انا عامل على مكانتى التى انا عليها والمعنى اثبتوا على كفركم وعداوتكم لى فانى ثابت على الاسلام وعلى مصابرتكم فسوف تعلمون اينا تكون له العاقبة المحمودة وطريقة هذا الامر طريقة قوله اعملوا ما شئتم وهو تفويض الامر اليه على سبيل التهديد البحث الثالث فى قوله فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار ذكر الفراء فى موضعه من الاعراب وجهين الاول انه نصب لوقوع العلم عليه الثانى ان يكون رفعا على معنى تعلمون اينا تكون له عاقبة الدار كقوله تعالى لنعلم اى الحزبين البحث الرابع قوله فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار يوهم ان الكافر ليست له عاقبة الدار وذلك مشكل قلنا العاقبة تكون على الكافر ولا تكون له كما يقال لهم الكرة ولهم الظفر وفى ضده يقال عليهم الكرة والظفر البحث الخامس قرأ حمزة والكسائى من يكون بالياء وفى القصص ايضا والباقون بالتاء فى السورتين قال الواحدى العاقبة مصدر كالعافية وتأنيثه غير حقيقى فمن انث فهو كقوله تعالى فاخذتهم الصيحة ومن ذكر فكقوله واخذ الذين ظلموا الصيحة وقال قد جاءتكم موعظة وفى اية اخرى فمن جاءه موعظة ثم قال تعالى لا يفلح الظالمون والغرض منه بيان ان قوله اعملوا على مكانتكم تهديد وتخويف لا امر وطلب ومعناه ان هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطالبهم البتة قوله تعالى وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم

ترجمة والد المصنف

فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون اعلم انه تعالى لما بين قبح طريقتهم فى انكار البعث
والقيمة ذكر عقيبه انواعا من جهالاتهم وركاكات اقوالهم تنبيها على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفيرا
للعقلاء عن الالتفات الى كلماتهم فمن جملتها انهم يجعلون لله من حرثهم كالتمر والقمح ومن انعامهم كالضأن والمعز
والابل والبقر نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم يريد تكذيبهم فان قيل اليس ان جميع الاشياء لله فكيف نسبوا
الكذب فى قولهم هذا لله قلنا افرازهم نصيبين نصيبا لله ونصيبا للشيطان هو الكذب قال الزجاج وتقدير الكلام
جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا ودل على هذا المحذوف تفصيله للقسمين فيما بعد وهو قوله هذا لله بزعمهم
وهذا لشركائنا وجعلوا الاوثان شركاء لانهم جعلوا لها نصيبا من اموالهم ينفقونها عليها ثم قال تعالى فما كان
لشركائهم وفى تفسيره وجوه الاول قال ابن عباس كان المشركون يجعلون لله من حروثهم وانعامهم نصيبا وللاوثان
نصيبا فما كان للصنم انفقوه عليه وما كان لله اطعموه للضيفان والمساكين ولا يأكلون منه البتة ثم ان سقط
مما جعلوه لله فى نصيب الاوثان تركوه للاوثان وقالوا ان الله غنى عن هذا وان سقط مما جعلوه للاصنام فى نصيب
الله اخذوه وردوه الى نصيب الصنم وقالوا انه فقير الثانى قال الحسن والسدى كان اذا هلك مما لاوثانهم شئ
اخذوا بدله مما لله ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله تعالى الثالث قال مجاهد المعنى انه اذا انفجر من سقى ما جعلوه للشيطان
فى نصيب الله تعالى سدوه وان كان على ضد ذلك تركوه الرابع قال قتادة اذا اصابهم القحط استعانوا بما لله تعالى
ووفروا ما جعلوه لشركائهم الخامس قال مقاتل ان زكا ونما نصيب الالهة ولم يزك نصيب الله تركوا نصيب الالهة
وقالوا لو شاء الله زكى نصيب نفسه واما ان زكى نصيب الله ولم يزك نصيب الالهة قالوا لابد لالهتنا من نفقة
فاخذوا نصيب الله واعطوه السدنة فذلك قوله فما كان لشركائهم يعنى من نماء الحرث والانعام فلا يصل
الى الله يعنى الى المساكين وانما قال الى الله لانهم كانوا يفرزونه لله تعالى ويسمونه نصيب الله وما كان لله فهو
يصل الى شركائهم ثم انه تعالى ذم هذا الفعل فقال ساء ما يحكمون وذكر العلماء فى كيفية هذه الاشياء
وجوها كثيرة الاول انهم رجحوا جانب الاصنام فى الرعاية والحفظ على جانب الله وهو سفه الثانى انهم
جعلوا بعض النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع انه تعالى الخالق للجميع وهو ايضا سفه الثالث ان ذلك الحكم
حكم احدثوه من قبل انفسهم ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع فكان ايضا سفها الرابع انه لو حسن افراز
نصيب الاصنام لحسن افراز النصيب لكل حجر ومدر الخامس انه لا تأثير للاصنام فى حصول الحرث
والانعام ولا قدرة لها ايضا على الانتفاع بذلك النصيب فكان افراز النصيب لها عبثا فثبت بهذه
الوجوه انه ساء ما يحكمون والمقصود من حكاية امثال هذه المذاهب الفاسدة ان يعرف الناس قلة عقول
القائلين بهذه المذاهب وان يصير ذلك موجبا لتحقيرهم فى اعين العقلاء وان لا يلتفت احد الى كلامهم
البتة قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم
ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون فى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو النوع الثانى
من احكامهم الفاسدة ومذاهبهم الباطلة وقوله وكذلك عطف على قوله وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث اى كما
فعلوا ذلك فكذلك زين لكثير منهم شركاؤهم قتل الاولاد والمعنى ان جعلهم لله نصيبا وللشركاء نصيبا نهاية
فى الجهل بمعرفة الخالق المنعم واقدامهم على قتل اولاد انفسهم نهاية فى الجهالة والضلالة وذلك يفيد التنبيه
على ان احكام هؤلاء واحوالهم يشاكل بعضها بعضا فى الركاكة والخساسة المسئلة الثانية كان اهل
الجاهلية يدفنون بناتهم احياء خوفا من الفقر ومن التزويج وهو المراد من هذه الاية واختلفوا فى المراد بالشركاء
فقال مجاهد شركاؤهم شياطينهم امروهم بان يقتلوا اولادهم خشية العيلة وسميت الشياطين شركاء
لانهم اطاعوهم فى معصية الله واضيفت الشركاء اليهم لانهم اتخذوها كقوله تعالى اين شركاؤكم الذين كنتم
تدعون من دون الله وقال الكلبى كان لالهتهم سدنة وخدام وهم الذين كانوا يزينون للكفار قتل اولادهم وكان
الرجل يقوم فى الجاهلية فيحلف بالله ان ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن احدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله
وعلى هذا القول الشركاء هم السدنة سموا شركاء كما سميت الشياطين شركاء فى قول مجاهد المسئلة الثالثة قرأ
ابن عامر وحده زين بضم الزاى وكسر الياء قتل بضم اللام اولادهم بالنصب شركائهم بالخفض والباقون زين بفتح الزاى
والياء قتل بفتح اللام اولادهم بالجر شركاؤهم بالرفع اما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير زين لكثير من المشركين قتل اولادهم
شركائهم الا انه فصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول به وهو الاولاد وهو مكروه فى الشعر كما فى قوله
شعر فزججتها بمزجة متمكنا زج القلوص ابى مزاده وان كان ذلك مستكرها فى الشعر فكيف فى القران الذى
هو معجز فى الفصاحة قالوا والذى حمل ابن عامر على هذه القراءة انه راى فى بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء
ولو قرأ بجر الاولاد والشركاء لاجل ان الاولاد شركاؤهم فى اموالهم لوجد فى ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب
واما القراءة المشهورة فليس فيها الا تقديم المفعول على الفاعل ونظيره قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها وقوله
واذ ابتلى ابراهيم ربه والسبب فى تقديم المفعول انهم يقدمون الاهم والذى هم بشانه اعنى وموضع التعجب ههنا
اقدامهم على قتل اولادهم فلهذا السبب حصل هذا التقديم ثم قال تعالى ليردوهم وليلبسوا والارداء فى اللغة الاهلاك
وفى القران ان كدت لتردين قال ابن عباس ليردوهم فى النار واللام ههنا محمول على لام العاقبة كما فى قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله وليلبسوا عليهم دينهم اى ليخلطوا لانهم كانوا على دين اسمعيل
فهذا الذى اتاهم بهذه الاوضاع الفاسدة اراد ان يزيلهم عن ذلك الدين الحق ثم قال ولو شاء ربك ما فعلوه
قال اصحابنا انه يدل على ان كل ما فعله المشركون فهو بمشية الله تعالى وقالت المعتزلة انه محمول على مشية الالجاء
وقد سبق ذكره مرارا فذرهم وما يفترون وهذا على قانون قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله وما يفترون يدل
على انهم كانوا يقولون ان الله امرهم بقتل اولادهم وكانوا كاذبين فى ذلك القول قوله تعالى وقالوا هذه انعام وحرث حجر
لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم

وفى رواية فزججتها متمكنا

بما كانوا يفترون اعلم ان هذا هو نوع ثالث من احكامهم الفاسدة وهى انهم قسموا انعامهم اقساما فاولها ان قالوا هذه انعام وحرث
حجر فقوله حجر بمعنى مفعول كالذبح والطحن ويستوى فى الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع لان حكمه حكم الاسماء
غير الصفات واصل الحجر المنع وسمى العقل حجرا لمنعه من القبائح وفلان فى حجر القاضى اى فى منعه وقرأ الحسن وقتادة
بضم الحاء وعن ابن عباس حرج وهو من التضييق وكانوا اذا عينوا شيئا من حرثهم وانعامهم لآلهتهم وقالوا لا يطعمها
الا من نشاء يعنون خدم الاوثان والرجال دون النساء والقسم الثانى من انعامهم التى قالوا فيه انعام حرمت
ظهورها وهى البحائر والسوائب والحوامى وقد تقدم تفسيره فى سورة المائدة والقسم الثالث انعام لا يذكرون
اسم الله عليها فى الذبح وانما يذكرون عليها اسماء الاصنام وقيل لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها ثم قال تعالى
افتراء عليه وانتصابه على انه مفعول له او حال او مصدر مؤكد لان قولهم ذلك فى معنى الافتراء ثم قال تعالى سيجزيهم
بما كانوا يفترون والمقصود منه الوعيد قوله تعالى وقالوا ما فى بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا
وان يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم فى الاية مسائل المسئلة الاولى هذا نوع رابع من
قضاياهم الفاسدة كانوا يقولون فى اجنة البحائر والسوائب ما ولد منها حيا فهو خالص للذكور لا يأكل منه الاناث
وما يولد ميتا اشترك فيه الذكور والاناث سيجزيهم وصفهم المراد منه الوعيد انه حكيم عليم ليكون الزجر واقعا
على حد الحكمة وبحسب الاستحقاق المسئلة الثانية ذكر ابن الانبارى فى تأنيث خالصة ثلاثة اقوال قول الفراء
وقول الكسائى احدها ان التاء ليست للتأنيث وانما هى للمبالغة فى الوصف كما قالوا راوية وعلامة ونسابة
والداهية والطاغية كذلك تقول هو خالصة لى وخالص لى وهذا قول الكسائى والقول الثانى ان ما فى قوله
ما فى بطون هذه الانعام عبارة عن الاجنة واذا كان عبارة عن مؤنث جاز تأنيثه على المعنى وتذكيره على اللفظ
كما قالوا فى هذه الاية فانه انث خبره الذى هو خالصة بمعناه وذكر فى قوله محرم على اللفظ والثالث ان يكون مصدرا
والتقدير ذو خالصة كقولهم عطاؤك عافية والمطر رحمة والرخص نعمة المسئلة الثالثة قرأ ابن عامر وان تكن
بالتاء ميتة بالرفع وقرأ ابن كثير وان يكن بالياء ميتة بالرفع وقرأ ابو بكر عن عاصم تكن بالتاء ميتة بالنصب
والباقون يكن بالياء ميتة بالنصب اما قراءة ابن عامر فوجهها انه الحق الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل مؤنثا
فى اللفظ واما قراءة ابن كثير فوجهها ان قوله ميتة اسم يكن وخبره مضمر والتقدير وان يكن لهم ميتة او ان يكن هناك
ميتة وذكر لان الميتة فى معنى الميت وقال ابو على لم يلحق الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل المسند اليه تأنيثه
غير حقيقى ولا يحتاج الكون الى الخبر لانه بمعنى حدث ووقع واما قراءة عاصم وان تكن بالتاء ميتة بالنصب فتأويلها
وان تكن المذكورة ميتة فانث الفعل لهذا السبب واما قراءة الباقين وان يكن بالياء ميتة بالنصب فتأويلها وان يكن
المذكور ميتة ذكر الفعل لانه مسند الى ضمير ما تقدم فى قوله ما فى بطون هذه الانعام وهو مذكر وانتصب قوله
ميتة لما كان الفعل مسندا الى الضمير قوله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم
الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين اعلم انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله
ثم انه تعالى جمع هذين الامرين فى هذه الاية وبين ما لزمهم على هذا الحكم وهو الخسران والسفاهة وعدم العلم وتحريم
ما رزقهم الله والافتراء على الله والضلال وعدم الاهتداء فهذه امور سبعة كل واحد منها سبب تام فى حصول
الذم اما الاول فهو الخسران وذلك لان الولد نعمة عظيمة من الله على العبد فاذا سعى فى ابطالها فقد خسر خسرانا مبينا
لاسيما ويستحق على ذلك الابطال الذم العظيم فى الدنيا والعقاب الاليم فى الاخرة اما الذم فى الدنيا فلان الناس يقولون
قتل ولده خوفا من ان يأكل طعامه واما العقاب فى الاخرة فلان قرابة الولادة
اعظم موجبات المحبة فمع حصولها اذا اقدم على الحاق اعظم المضار به كان ذلك اعظم انواع الذنوب فكان موجبا
لاعظم انواع العذاب والنوع الثانى السفاهة وهى عبارة عن الخفة المذمومة وذلك لان قتل الولد انما يكون للخوف
من الفقر والفقر وان كان ضررا الا ان القتل اعظم منه وايضا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر متوهم فالتزام
اعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر متوهم لا شك انه سفاهة النوع الثالث قوله بغير علم فالمقصود ان هذه
السفاهة انما تولدت من عدم العلم ولا شك ان الجهل من اعظم المنكرات والقبائح والنوع الرابع تحريم ما رزقهم الله وهو
ايضا من اعظم انواع الحماقة لانه يمنع نفسه عن تلك المنافع والطيبات ويستوجب بسبب ذلك المنع اعظم انواع العذاب
والعقاب والنوع الخامس الافتراء على الله ومعلوم ان الجراءة على الله والافتراء عليه اعظم الذنوب واكبر الكبائر والنوع السادس
الضلال عن الرشد فى مصالح الدين ومنافع الدنيا والنوع السابع انهم ما كانوا مهتدين والفائدة فيه انه قد يضل الانسان
عن الحق الا انه قد يعود الى الاهتداء فبين تعالى انهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء قط فثبت ان من الموصوفين بقتل الاولاد
وتحريم ما احل الله لهم بهذه الصفات السبع الموجبة لاعظم انواع الذم وذلك نهاية المبالغة قوله تعالى وهو الذى انشأ
جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا اكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا
من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين فى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة والمعاد واثبات القضاء والقدر وانه تعالى بالغ فى تقرير
هذه الاصول وانتهى الكلام الى شرح احوال السعداء والاشقياء ثم انتقل منه الى تهجين طريقة من انكر البعث
والقيمة ثم اتبعه بحكاية اقوالهم الركيكة وكلماتهم الفاسدة فى مسائل اربع والمقصود التنبيه على ضعف عقولهم وقلة
محصولهم وتنفير الناس عن الالتفات الى اقوالهم والاغترار بشبهاتهم فلما تمم هذه الاشياء عاد بعدها الى ما هو
المقصود الاصلى وهو اقامة الدلائل على تقرير التوحيد فقال وهو الذى انشأ جنات معروشات واعلم انه قد سبق ذكر هذا
الدليل فى هذه السورة وهو قوله وهو الذى انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شئ فاخرجنا منه خضرا نخرج منه
حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من اعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا الى ثمره
اذا اثمر وينعه ان فى ذلكم لايات لقوم يؤمنون فالاية المتقدمة ذكر فيها خمسة انواع وهى الزرع والنخل وجنات من اعناب
والزيتون والرمان وفى هذه الاية التى نحن فى تفسيرها ذكر هذه الخمسة باعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب

لانه ذكر العنب ثم ذكر النخل ثم ذكر الزرع ثم الزيتون ثم الرمان وذكر في الآية المتقدمة مشتبها وغير متشابه وفي هذه الآية متشابها وغير متشابه وذكر في الآية المتقدمة انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فامر هناك بالنظر في احوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم وذكر في هذه الآية كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده فاذن في الانتفاع بها وامر بصرف جزء منها الى الفقراء فالذى حصل به الامتياز بين الآيتين ان هناك امر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم وههنا اذن في الانتفاع بها وذلك تنبيه على ان الامر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم مقدم على الاذن في الانتفاع لان الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية ابدية والحاصل من الانتفاع بهذه سعادة جسمانية سريعة الانقضاء والاول اولى بالتقديم فلهذا السبب قدم الله الامر بالاستدلال بها على الاذن بالانتفاع **المسئلة الثانية** هو الذى انشأ اى خلق يقال نشأ الشئ نشأة ونشأ اذا ظهر وارتفع والله ينشئه انشاء اى يظهره ويرفعه وقوله جنات معروشات يقال عرشت الكرم اعرشه عرشا وعرشته تعريشا اذا عطفت العيدان التى يرسل عليها قضبان الكرم الواحد عرش والجمع عروش ويقال عريش وجمعه عرش واعترش العنب العريش اعتراشا اذا علاه اذا عرفت هذا فنقول في قوله معروشات وغير معروشات اقوال الاول ان المعروشات وغير المعروشات كلاهما الكرم فان بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش بل يبقى على وجه الارض منبسطا والثانى المعروشات العنب التى يجعل لها عروش وغير المعروشات كل ما ينبت منبسطا على وجه الارض مثل القرع والبطيخ والثالث المعروشات ما يحتاج الى ان يتخذ له عريش يحمل عليه فيمسكه وهو الكرم وما يجرى مجراه وغير المعروش وهو القائم من الشجر المستغنى باستوائه وذهابه علوا وقوة ساقه عن العريش والرابع المعروشات ما يحصل في البساتين والعمرانات مما يعرشه الناس واهتموا به وعرشوه وغير معروشات مما انبته الله وحشيا في البرارى والجبال وهو غير معروش **وقوله** والنخل والزرع فسر ابن عباس الزرع بجميع الحبوبات التى يقتات مختلفا اكله اى لكل شئ منها طعم غير طعم الآخر والاكل كل ما اكل وههنا المراد ثمر النخل والزرع ومر القول في الاكل عند قوله فآتت اكلها ضعفين **وقوله** مختلفا انتصب على الحال اى انشأه في حال اختلاف اكله فان قيل كيف يقال انشأه في حال اختلاف اكله وهو قد انشأه من قبل ظهور اكله واكل ثمره الجواب انه تعالى انشأها حال اختلاف ثمرها وصدق هذا لانا في صدق انه تعالى انشأها قبل ذلك ايضا وايضا انما نصب على الحال مع انه يؤكل بعد ذلك بزمان لان اختلاف اكله مقدر كما تقول مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اى مقدرا الصيد به غدا وقرأ ابن كثير ونافع أكله بتخفيف الكاف والباقون بضم الكاف اكله في كل القرآن واما توحيد الضمير في قوله مختلفا اكله فالسبب فيه انه اكتفى باعادة الذكر على احدهما من اعادته عليهما جميعا كقوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها والمعنى اليهما وقوله والله ورسوله احق ان يرضوه **واما قوله** متشابها وغير متشابه فقد سبق تفسيره في الآية المتقدمة **ثم قال تعالى** كلوا من ثمره اذا اثمر وفيه مباحث البحث الاول انه تعالى لما ذكر كيفية خلقه لهذه الاشياء ذكر ما هو المقصود الاصلى من خلقها وهو انتفاع المكلفين بها فقال كلوا من ثمره واختلفوا ما الفائدة فيه فقال بعضهم الاباحة وقال آخرون بل المقصود منه اباحة الاكل قبل اخراج الحق لانه تعالى لما اوجب الحق فيه كان يجوز ان يحرم على المالك تناوله لمكان شركة المساكين فيه بل هذا هو الظاهر فاباح تعالى هذا الاكل واخرج وجوب الحق فيه من ان يكون مانعا من هذا التصرف وقال بعضهم بل اباح تعالى ذلك ليبين ان القصد بخلق هذه النعم اما الاكل واما التصدق وانما قدم ذكر الاكل على ذكر التصدق لان رعاية النفس مقدمة على رعاية الغير قال تعالى ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك [illegible] يقوله ابو حنيفة فان قالوا لفظ الحصاد مخصوص بالزرع فنقول لفظ الحصد في اللغة غير مخصوص بالزرع و

الدليل عليه ان الحصد في اللغة عبارة عن القطع وذلك يتناول الكل وايضا الضمير في قوله حصاده يجب عوده الى اقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه البحث الرابع قال ابو حنيفة العشر واجب في القليل والكثير وقال الاكثرون انه لا يجب الا اذا بلغ خمسة اوسق واحتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال قوله وآتوا حقه يقتضى ثبوت الحق في القليل والكثير فاذا كان ذلك هو الزكوة وجب القول بوجوب الزكوة في القليل والكثير **اما قوله تعالى** ولا تسرفوا فاعلم ان لاهل اللغة في تفسير الاسراف قولين الاول قال ابن الاعرابى السرف تجاوز ما حد لك الثانى قال شمر سرف المال ما ذهب منه من غير منفعة اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين فيه اقوال الاول ان الانسان اذا اعطى كل ماله ولم يوصل الى عياله شيئا فقد اسرف لانه جاء في الخبر ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وروى ان ثابت بن قيس عمد الى خمسمائة نخلة فجذها ثم قسمها في يوم واحد ولم يدخل منها الى منزله شيئا فانزل الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا اى لا تعطوا كله والثانى قال سعيد بن المسيب لا تسرفوا اى لا تمنعوا الصدقة وهذان القولان يشتركان في ان المراد من الاسراف مجاوزة الحد الا ان الاول مجاوزة في الاعطاء والثانى مجاوزة في المنع والثالث قال مقاتل معناه لا تشركوا الاصنام في الحرث والانعام وهذا ايضا من باب المجاوزة لان من اشرك الاصنام في الحرث والانعام فقد جاوز ما حد له الرابع قال الزهرى معناه لا تنفقوا في معصية الله قال مجاهد لو كان ابو قبيس ذهبا فانفقه رجل في طاعة الله لم يكن مسرفا ولو انفق درهما في معصية الله كان مسرفا وهذا المعنى اراد حاتم الطائى حين قيل له لا خير في السرف فقال لا سرف في الخير وهذا على القول الثانى في معنى السرف فان من انفق في معصية الله فقد انفق فيما لا نفع فيه **ثم قال تعالى** انه لا يحب المسرفين والمقصود منه الزجر لان كل مكلف لا يحبه الله فهو من اهل النار والدليل عليه قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فدل هذا على ان كل من احبه الله فليس من اهل النار وذلك يفيد من بعض الوجوه ان من لا يحبه الله فهو من اهل النار **قوله تعالى** ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين ثمانية ازواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئونى بعلم ان كنتم صادقين **اعلم** انه تعالى لما ذكر كيفية انعامه على عباده بالمنافع النباتية اتبعها بذكر انعامه عليهم بالمنافع الحيوانية فقال ومن الانعام حمولة وفرشا وفى الآية مسائل **المسئلة الاولى** الواو في قوله تعالى ومن الانعام حمولة وفرشا يوجب العطف على ما تقدم من قوله وهو الذى انشأ جنات معروشات وغير معروشات والتقدير انشأ جنات وانشأ من الانعام حمولة وفرشا وكثرت اقوالهم في تفسير الحمولة والفرش واقربها الى التحصيل وجهان الاول ان الحمولة ما يحمل الاثقال والفرش ما يفرش للذبح او ينسج من وبره وصوفه وشعره للفرش والثانى الحمولة الكبار التى تصلح للحمل والفرش الصغار كالفصلان والعجاجيل والغنم لانها دانية من الارض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش المفروش عليها **ثم قال تعالى** كلوا مما رزقكم الله يريد ما احل لكم قالت المعتزلة انه تعالى امر باكل الرزق ومنع من اكل الحرام ينتج ان الرزق ليس بحرام **ثم قال تعالى** ولا تتبعوا خطوات الشيطان اى في التحليل والتحريم من عند انفسكم كما فعله اهل الجاهلية وخطوات جمع خطوة وهى ما بين القدمين قال الزجاج في خطوات الشيطان ثلاثة اوجه بضم الطاء وفتحها واسكانها ومعناها طرق الشيطان اى لا تسلكوا الطريق الذى يسوله لكم الشيطان **ثم قال تعالى** انه لكم عدو مبين اى بين العداوة لاخراج آدم من الجنة وهو القائل لاحتنكن ذريته الا قليلا **ثم قال تعالى** ثمانية ازواج وفيه بحثان البحث الاول في انتصاب قوله ثمانية وجهان الاول قال الفراء بالبدل من قوله حمولة وفرشا والثانى وهو ان يكون التقدير كلوا مما رزقكم الله ثمانية ازواج البحث الثانى الواحد اذا كان وحده فهو فرد واذا كان معه غيره من جنسه يسمى زوجا وهما زوجان بدليل قوله تعالى خلق الزوجين الذكر والانثى وبدليل قوله ثمانية ازواج ثم فسرها بقوله تعالى من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين **ثم قال تعالى** من الضأن اثنين يعنى الذكر والانثى والضأن ذوات الصوف من الغنم قال الزجاج وهو جمع ضائن وضائنة مثل تاجر وتجر ويجمع الضأن ايضا على الضئين بكسر الضاد وفتحها **وقوله تعالى** ومن المعز اثنين قرئ من المعز بفتح العين والمعز بسكونها والمعز ذوات الشعر ويقال للواحد ماعز ومعزى فمن قرأ المعز بفتح العين فهو جمع ماعز مثل خادم وخدم وطالب وطلب وحارس وحرس ومن قرأ بسكون العين فهو ايضا جمع ماعز كصاحب وصحب وتاجر وتجر وراكب وركب واما انتصاب اثنين فلان تقدير الآية انشأ ثمانية ازواج انشأ من الضأن اثنين ومن المعز اثنين **وقوله تعالى** قل آلذكرين حرم ام الانثيين نصب الذكرين بقوله حرم والاستفهام يعمل فيه ما بعده ولا يعمل فيه ما قبله قال المفسرون ان المشركين من اهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام فاحتج الله تعالى على ابطال قولهم بان ذكر الضأن والمعز والابل والبقر وذكر من كل واحد من هذه الاربع زوجين ذكرا وانثى ثم قال ان كان حرم منها الذكر وجب ان يكون كل ذكورها حراما وان كان حرم الانثى وجب ان يكون كل اناثها حراما **وقوله تعالى** اما اشتملت عليه ارحام الانثيين وجب تحريم الاولاد كلها لان الارحام تشتمل على الذكور والاناث هذا ما اطبق عليه المفسرون في تفسير هذه الآية وهو عندى بعيد جدا لان لقائل ان يقول هب ان هذه الانواع الاربعة اعنى الضأن والمعز والابل والبقر محصورة في الذكور والاناث الا انه لا يجب ان يكون علة ما حكموا بتحريمه محصورة في الذكورة والانوثة بل علة تحريمها كونها بحيرة او سائبة او وصيلة او حاما او سائر الاعتبارات كما اذا قلنا انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لاجل الاكل فاذا قيل ان ذلك الحيوان ان كان قد حرم لكونه ذكرا وجب ان يحرم كل حيوان ذكر وان كان قد حرم لكونه انثى وجب ان يحرم كل حيوان انثى ولما لم يكن هذا الكلام لازما علينا فكذا هذا الوجه الذى ذكره المفسرون في تفسير هذه الآية ويجب على العاقل ان يذكر في تفسير كلام الله وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجه الفاسد فلا يجوز والاقرب عندى فيه وجهان احدهما ان يقال ان هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل هو استفهام على سبيل الانكار يعنى انكم لا تقرون بنبوة نبى ولا تعترفون بشريعة شارع فكيف تحكمون بان هذا يحل وذلك يحرم وثانيهما ان حكمهم بالبحيرة والوصيلة والسائبة والحام مخصوص بالابل فالله تعالى بين ان النعم عبارة عن هذه الانواع الاربعة فلما لم تحكموا بهذه الاحكام في الاقسام الثلثة وهى الضأن والمعز والبقر فكيف خصصتم الابل بهذا الحكم على التعيين فهذا ما عندى في تفسير هذه الآية **ثم قال تعالى** ام كنتم شهداء اذ وصاكم الله بهذا

المراد هل شاهدتم الله تعالى حرم هذا ان كنتم لا تؤمنون برسول وحاصل الكلام من هذه الآية انكم لا تعترفون بنبوة احد من الانبياء فكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفة ولما بين ذلك قال فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم قال ابن عباس يريد عمرو بن لحي لانه هو الذي غير شريعة اسمعيل عليه السلام والاقرب ان يكون هذا محمولا على كل من فعل ذلك لان اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة والتخصيص تحكم محض قال المحققون اذا ثبت ان من افترى على الله الكذب في تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد فمن افترى على الله الكذب في مسائل التوحيد ومعرفة الذات والصفات في النبوات والملائكة ومباحث المعاد كان وعيده اشد قال القاضي ودل ذلك على ان الاضلال عن الدين مذموم لا يليق بالله تعالى لانه تعالى اذا ذم الاضلال الذي ليس فيه الا تحريم المباح فالذي هو اعظم منه اولى بالذم وجوابه انه ليس كل ما كان منا مذموما كان من الله الا ترى ان الجمع بين العبيد والاماء وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من اسباب الفجور مذموم منا وليس مذموما من الله تعالى وكذا ههنا ثم قال تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين قال القاضي لا يهديهم الى ثوابه والى زيادات الهدى التي يختص المهتدي بها وقال اصحابنا المراد منه الاخبار بانه تعالى لا يهدي اولئك المشركين اي لا ينقلهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان والكلام في ترجيح احد القولين على الآخر معلوم والله اعلم

قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين اعلم انه تعالى لما بين فساد طريقة اهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات اتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب فقال قل لا اجد فيما اوحي الي وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وحمزة الا ان تكون بالتاء ميتة بالنصب على تقدير الا ان تكون العين او النفس او الجثة ميتة وقرأ ابن عامر الا ان تكون بالتاء ميتة بالرفع بمعنى الا ان تقع ميتة او تحدث ميتة والباقون الا ان يكون ميتة اي الا ان يكون المأكول ميتة او الا ان يكون الموجود ميتة المسئلة الثانية لما بين تعالى ان التحريم والتحليل لا يثبت الا بالوحي قال تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه اي على آكل يأكله وذكر هذا ليظهر ان المراد منه بيان ما يحل وما يحرم من المأكولات ثم ذكر امورا اربعة اولها الميتة وثانيها الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فانه رجس ورابعها الفسق وهو الذي اهل لغير الله به فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا هذه الاربعة مبالغة في بيان انه لا يحرم الا هذه الاربعة وذلك لانه لما ثبت انه لا طريق الى معرفة المحرمات والمحللات الا بالوحي وثبت انه لا وحي من الله الا الى محمد صلى الله عليه وسلم وثبت انه تعالى امره ان يقول لا اجد فيما اوحي الي محرما الا هذه الاربعة كان هذا مبالغة في بيان انه لا يحرم الا هذه الاربعة واعلم ان هذه السورة مكية فبين تعالى في هذه السورة المكية انه لا محرم الا هذه الاربعة ثم اكد هذا بان قال في سورة النحل انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به وكلمة انما تفيد الحصر فقد حصلت لنا آيتان مكيتان تدلان على حصر المحرمات في هذه الاربعة ثم ذكر تعالى في سورة المائدة احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اجمع المفسرون على ان المراد بقوله الا ما يتلى عليكم هو ما ذكره بعد هذه الآية بقليل وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به ثم قال والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وهذه الاشياء اقسام الميتة وانه تعالى اعادها بالذكر لانهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل ثم بين في سورة البقرة وهي مدنية ايضا انه لا محرم الا هذه الاربعة فقال انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وكلمة انما تفيد الحصر فصارت هذه الآية المدنية مطابقة لتلك الآية المكية لان كلمة انما تفيد الحصر فكلمة انما في الآية المدنية مطابقة لقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا كذا وكذا في الآية المكية فثبت ان الشريعة من اولها الى آخرها كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا الحصر فان قال قائل فيلزمكم في التزام هذا الحصر تحليل النجاسات والمستقذرات ويلزم عليه تحليل الخمر وايضا فيلزمكم تحليل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة مع ان الله تعالى حكم بتحريمها قلنا هذا لا يلزمنا من وجوه الاول انه تعالى قال في هذه الآية او لحم خنزير فانه رجس معناه انه تعالى انما حرم لحم الخنزير لكونه نجسا فهذا يقتضي ان النجاسة علة لتحريم الاكل فوجب ان يكون كل نجس يحرم اكله واذا كان هذا مذكورا في الآية كان السؤال ساقطا والثاني انه قال في آية اخرى ويحرم عليهم الخبائث والنجاسات خبائث فوجب القول بتحريمها الثالث ان الامة مجمعة على حرمة تناول النجاسات فهب انا التزمنا تخصيص هذه الصورة بدلالة النقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم في باب النجاسات فوجب ان يبقى فيما سواها على وفق الاصل تمسكا بعموم كتاب الله تعالى في الآية المكية والآية المدنية فهذا اصل مقرر [illegible]

فيما اوحي الي محرما الا ما كان يحرمه اهل الجاهلية من السوائب والبحائر وغيرهما اذ لو كان المراد ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب داخلا تحته ولو لم تكن هذه الاشياء داخلة تحت قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لما حسن استثناؤها منه ولما رأينا ان هذه الاشياء مستثناة عن تلك الكلمة علمنا انه ليس المراد من تلك الكلمة ما ذكروه وثانيها انه تعالى حكم بفساد قولهم في تحريم تلك الاشياء ثم انه تعالى في هذه الآية حصر المحرمات في هذه الاربعة وتحليل تلك الاشياء التي حرمها اهل الجاهلية لا يمنع من تحليل غيرها فوجب ابقاء هذه الآية على عمومها لان تخصيصها يوجب ترك العمل بعمومها من غير دليل وثالثها انه تعالى قال في سورة البقرة انما حرم عليكم هذه الاشياء الاربعة وكلمة انما تفيد الحصر وهذه الآية في سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية اقوال اهل الجاهلية في تحريم البحائر والسوائب فسقط هذا العذر واما جوابهم الثاني وهو ان المراد وقت نزول هذه الآية لم يكن محرم الا هذه الاربعة فجوابه من وجوه الاول ان قوله تعالى في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله آية مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة وكلمة انما تفيد الحصر فدلت هاتان الآيتان على ان الحكم الثابت في شريعة محمد عليه السلام من اولها الى آخرها ليس الا حصر المحرمات في هذه الاشياء وثانيها انه لما ثبت بمقتضى هاتين الآيتين حصر المحرمات في هذه الاربعة كان هذا اعترافا بحل ما سواها فالقول بتحريم شيء خامس يكون نسخا ولا شك ان مدار الشريعة على ان الاصل عدم النسخ لانه لو كان احتمال طريان الناسخ معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان فحينئذ لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في اثبات شيء من الاحكام لاحتمال ان يقال انه وان كان ثابتا الا انه زال ولما اتفق الكل على ان الاصل عدم النسخ وان القائل به والذاهب اليه هو المحتاج الى الدليل علمنا فساد هذا السؤال واما جوابهم الثالث وهو انا نخصص عموم القرآن بخبر الواحد فنقول ليس هذا من باب التخصيص بل هذا صريح النسخ لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه مبالغة في انه لا يحرم سوى هذه الاربعة وقوله في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة وكذا وكذا تصريح بحصر المحرمات في هذه الاربعة لان كلمة انما تفيد الحصر فالقول بانه ليس الامر كذلك يكون رفعا لهذا الحصر الذي ثبت بمقتضى هاتين الآيتين انه كان ثابتا في اول الشريعة بمكة وفي آخرها بالمدينة ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز واما جوابهم الرابع فضعيف ايضا لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي يتناول كل ما كان وحيا سواء كان ذلك الوحي قرآنا او غيره وايضا فقوله انما حرم عليكم الميتة يزيل هذا الاحتمال فثبت بالتقدير الذي ذكرناه قوة هذا الكلام وصحة هذا المذهب وهو الذي كان يقول به مالك بن انس رحمه الله ومن السؤالات الضعيفة ان كثيرا من الفقهاء خصصوا عموم هذه الآية بما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ما استخبثه العرب فهو حرام وقد علم ان الذي يستخبثه العرب غير مضبوط فسيد العرب بل سيد العالمين محمد صلى الله عليه وسلم لما رآهم يأكلون الضب قال يعافه طبعي ثم ان هذا الاستقذار ما صار سببا لتحريم الضب واما سائر العرب ففيهم من لا يستقذر شيئا وقد يختلفون في بعض الاشياء فيستقذرها قوم ويستطيبها آخرون فعلمنا ان امر الاستقذار غير مضبوط بل هو مختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الامر الذي ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم المسئلة الثالثة اعلم انا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الاشياء الاربعة في سورة البقرة على سبيل الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة فاولها الميتة ودخلها التخصيص بقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان السمك والجراد وثانيها الدم المسفوح والسفح الصب يقال سفح الدم والدمع سفحا وسفوحا اذا سال وانشد ابو عبيدة لكثير شعر اقول ودمعي واكف عند رسمها عليك سلام الله والدمع يسفح قال ابن عباس يريد ما خرج من الانعام وهي احياء وما يخرج من الاوداج عند الذبح وعلى هذا التقدير فلا يدخل فيه الكبد والطحال لجمودهما ولا ما يختلط باللحم من الدم فانه غير سائل وسئل ابو مجلز عما يتلطخ من اللحم بالدم وعن القدر التي ترى فيها حمرة الدم فقال لا بأس به انما نهي عن الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فانه رجس ورابعها قوله او فسقا اهل لغير الله به وهو منسوق على قوله الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فسمي ما اهل به لغير الله فسقا لتوغله في باب الفسق كما يقال فلان كرم وجود اذا كان كاملا فيهما ومنه قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق واما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فالمعنى انه تعالى لما بين في هذه الاربعة انها محرمة بين ان عند الاضطرار يزول ذلك التحريم وهذه الآية قد استقصينا في تفسيرها في سورة البقرة وقوله تعالى عقيب ذلك فان ربك غفور رحيم يدل على حصول الرخصة ثم بين تعالى انه حرم على اليهود اشياء اخر سوى هذه الاربعة وهي نوعان الاول انه تعالى حرم كل ذي ظفر وفيه مباحث الاول قال الواحدي في الظفر لغات ظفر بضم الفاء وهو اعلاها وظفر بسكون الفاء وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء وهي قراءة الحسن وظفر بكسرهما وهي قراءة ابن السماك البحث الثاني قال الواحدي اختلفوا في كل ذي ظفر الذي حرم الله على اليهود فروى عطاء عن ابن عباس انه الابل فقط وفي رواية اخرى عن ابن عباس انه الابل والنعامة وهو قول مجاهد وقال عبد الله بن سلام كل ذي مخلب من الطير وكل ذي حافر من الدواب ثم قال كذلك قال المفسرون قال ويسمى الحافر ظفرا على الاستعارة واقول اما حمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين الاول ان الحافر لا يكاد يسمى ظفرا والثاني لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر وذلك باطل لان الآية تدل على ان البقر والغنم مباحان لهم مع حصول الحافر لهما واذا ثبت هذا فنقول وجب حمل الظفر على المخالب والبراثن لان المخالب آلات الجوارح الصيد في الاصطياد والبراثن آلات للسباع في الاصطياد وعلى هذا التقدير يدخل فيه انواع السباع والكلاب والسنانير ويدخل فيه الطيور التي تصطاد لان هذه الصفة تعم هذه الاجناس واذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين الاول ان قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كذا وكذا يفيد الحصر في اللغة والثاني انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة في حق الكل لم يبق لقوله وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة فثبت ان تحريم السباع وذي المخلب من الطير مختص باليهود فوجب ان لا يكون محرمة على المسلمين وعند هذا نقول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ضعيف لانه خبر واحد على خلاف كتاب الله فوجب ان لا يكون مقبولا وعلى هذا التقدير يقوى قول مالك في هذه المسئلة

النوع الثاني من الاشياء التي حرمها الله على اليهود خاصة قوله تعالى ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما فبين تعالى انه حرم
على اليهود شحوم البقر والغنم ثم في الاية قولان الاول انه تعالى استثنى من هذا التحريم ثلاثة انواع اولها قوله الا ما حملت
ظهورهما قال ابن عباس الا ما علق بالظهور من الشحم فاني لم احرمه وقال قتادة الا ما علق بالظهر والجنب من داخل
بطونهما واقول ليس على الظهر والجنب شحم الا اللحم الابيض السمين الملتصق باللحم الاحمر وعلى هذا التقدير فهذا اللحم السمين
الملتصق يسمى بالشحم وبهذا التقدير فلو حلف لا ياكل الشحم وجب ان يحنث باكل ذلك اللحم السمين والاستثناء الثاني قوله تعالى
او الحوايا قال الواحدي وهي المباعر والمصارين واحدتها حاوية وحوية وقال ابن الاعرابي هي الحوية والحاوية وهي الدوارة التي
في بطن الشاة وقال ابن السكيت يقال حاوية وحوايا مثل زاوية وزوايا اذا عرفت هذا فالمراد ان الشحوم الملتصقة بالمباعر
والمصارين غير محرمة والاستثناء الثالث قوله تعالى او ما اختلط بعظم قالوا انه شحم الا انه في قول المفسرين شحم الالية
وقال ابن جريج كل شحم في القوائم والجنب والرأس وفي العينين والاذنين يقولون انه اختلط بعظم فهو حلال لهم وعلى هذا
التقدير فالشحم الذي حرمه الله عليهم هو الثرب وشحم الكلية القول الثاني في الاية ان قوله او الحوايا غير معطوف
(في الهامش: الثرب شحم قد غشي الكرش والامعاء)
على المستثنى منه فالتقدير حرمت عليهم شحومهما او الحوايا او ما اختلط بالعظم الا ما حملت الظهور فانه غير محرم
قالوا ودخول كلمة او كدخولها في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا والمعنى كل هؤلاء اهل ان يعصى فاعص هذا واعص
هذا فكذا ههنا المعنى حرمنا عليهم هذا وهذا ثم قال تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم والمعنى انما خصصناهم بهذا التحريم
جزاء على بغيهم وهو قتلهم الانبياء واخذهم الربوا واستحلالهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ثم قال تعالى وانا لصادقون اي في الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم بسبب بغيهم
قال القاضي نفس التحريم لا يجوز ان يكون عقوبة على جرم صدر منهم لان التكليف تعريض للثواب والتعريض للثواب احسان
فلم يجز ان يكون التكليف جزاء على الجرم المتقدم والجواب ان المنع من الانتفاع يمكن ان يكون لمزيد استحقاق الثواب ويمكن ايضا ان
يكون للجرم المتقدم وكل واحد منهما غير مستبعد ثم قال تعالى فان كذبوك يعني ان كذبوك في ادعاء النبوة والرسالة وكذبوك في تبليغ
هذه الاحكام فقل ربكم ذو رحمة واسعة فلذلك لا يعجل عليهم بالعقوبة ولا يرد بأسه اي عذابه اذا جاء الوقت عن القوم المجرمين
الذين كذبوك فيما تقول قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب
الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون قل فلله
الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين اعلم انه تعالى عن اهل الجاهلية اقدامهم على الحكم في دين الله بغير حجة ولا دليل
(في الهامش: لما حكى صح)
حكى عنهم عذرهم في كل ما يقدمون عليه من الكفريات فيقولون لو شاء الله منا ان لا نكفر لمنعنا من هذا الكفر وحيث لم يمنعنا
عنه ثبت انه مريد لذلك واذا اراده منا امتنع تركه منا فكنا معذورين فيه وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
اعلم ان المعتزلة زعموا ان هذه الاية تدل على قولهم في مسئلة ارادة الكائنات من سبعة اوجه الاول انه تعالى حكى عن الكفار
صريح قول المجبرة وهو قولهم لو شاء الله منا ان لا نشرك لم نشرك وانما حكى عنهم هذا القول في معرض الذم والتقبيح فوجب
كون هذا المذهب مذموما باطلا والثاني انه تعالى قال كذب وفيه قراءتان بالتخفيف والتثقيل اما القراءة الاولى فهي
تصريح بانهم قد كذبوا في هذا القول وذلك يدل على ان الذي تقوله المجبرة في هذه المسئلة كذب واما القراءة الاخرى
فلا يمكن حملها على ان القوم استوجبوا الذم بسبب انهم كذبوا هذا المذهب لانا لو حملنا الاية عليه لكان هذا المعنى
ضد المعنى الذي تدل عليه قراءة التخفيف وح تصير احدى القراءتين ضدا للقراءة الاخرى وذلك يوجب دخول
التناقض في كلامه تعالى واذا بطل ذلك وجب حمله على ان المراد منه ان كل من كذب نبيا من الانبياء في الزمان المتقدم
فانما كذبه بهذا الطريق لانه يقول الكل بمشيئة الله فهذا الذي انا عليه من الكفر انما حصل بمشيئة الله تعالى فلم
يمنعني منه فهذا طريق معين لكل الكفار المتقدمين والمتاخرين في تكذيب الانبياء وفي دفع دعوتهم عن انفسهم
واذا حملنا الاية على هذا الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف ويصير مجموع القراءتين
دالا على ابطال قول المجبرة الوجه الثالث في دلالة الاية على قولنا قوله تعالى حتى ذاقوا بأسنا وذلك يدل على انهم
استوجبوا الوعيد من الله في ذهابهم الى هذا المذهب الوجه الرابع قوله تعالى قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ولا شك
انه استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على ان القائلين بهذا القول ليس لهم فيه علم ولا حجة وهذا يدل على
فساد هذا المذهب لان كل ما كان حقا كان القول به علما الوجه الخامس قوله تعالى ان تتبعون الا الظن مع انه تعالى
قال في سائر الايات ان الظن لا يغني من الحق شيئا الوجه السادس قوله تعالى وان انتم الا تخرصون والخرص اقبح
انواع الكذب وايضا قال تعالى قتل الخراصون الوجه السابع قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة وتقريره انهم احتجوا
في دفع دعوة الانبياء والرسل عن انفسهم بان قالوا كل ما حصل فهو بمشيئة الله تعالى واذا شاء الله منا ذلك فكيف
يمكننا تركه واذا كنا عاجزين فكيف يامرنا بتركه وهل في وسعنا وطاقتنا ان ناتي بفعل على خلاف مشيئة الله
فهذا هو حجة الكفار على الانبياء فقال تعالى بل الحجة البالغة لله من وجهين الاول انه تعالى اعطاكم عقولا كاملة
وافهاما وافية وآذانا سامعة وعيونا ناظرة واقدركم على الخير والشر وازال الاعذار والموانع بالكلية عنكم فان
شئتم ذهبتم الى عمل الخيرات والا فالى عمل المعاصي والمنكرات وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة وزوال
الموانع والعوائق معلوم الثبوت ايضا بالضرورة واذا كان الامر كذلك كان ادعاؤكم انكم عاجزون عن الايمان والطاعة
دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا انه ليس لكم على الله حجة بل لله الحجة البالغة عليكم الوجه الثاني انكم تقولون لو كانت
افعالنا واقعة على خلاف مشيئة الله لكنا قد غلبنا الله وقهرناه واتينا بالفعل على مضادته ومخالفته وذلك يوجب
كونه تعالى عاجزا ضعيفا وذلك يقدح في كونه الها فاجاب تعالى عنه بان العجز والضعف انما يلزم اذا لم اكن قادرا على
حملهم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء وانا قادر على ذلك وهو المراد من قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين
الا اني لا احملكم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من التكليف فثبت
بهذا البيان ان الذي يقولونه من انا لو عملنا على خلاف مشيئة الله تعالى فانه يلزم منه كونه تعالى ضعيفا كلام باطل
وهذا اقصى ما يمكن ان يذكر في تمسك المعتزلة بهذه الاية والجواب المعتمد في هذا الباب ان نقول انا بينا ان هذه

السورة من اولها الى آخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا ونقلنا في كل آية ما يذكرونه من التأويلات واجبنا عنها باجوبة واضحة
مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة واذا ثبت هذا فلو كان المراد من هذه الاية ما ذكرتم لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى
وانه يوجب اعظم انواع الطعن فيه واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى حكى عن القوم انهم قالوا لو شاء الله ما اشركنا ثم ذكر عقيبه
كذلك كذب الذين من قبلهم فهذا يدل على ان القوم قالوا لما كان الكل بمشيئة الله وتقديره كان التكليف عبثا فكانت
دعوة الانبياء باطلة ونبوتهم ورسالتهم باطلة ثم انه تعالى بين ان التمسك بهذا الطريق في ابطال النبوة باطل وذلك
لانه اله العالم يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض لاحد في فعله فهو تعالى شاء الكفر من الكافر ومع هذا فبعث اليه الانبياء
وامره بالايمان وورود الامر على خلاف الارادة غير ممتنع فالحاصل انه تعالى حكى عن الكفار انهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في ابطال نبوة
الانبياء ثم انه تعالى بين ان هذا الاستدلال فاسد فانه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الامور دفع دعوة الانبياء وعلى
هذا الطريق يبطل هذا الاستدلال بالكلية وجميع الوجوه التي ذكروها في التقبيح والتحسين عائد الى تمسكهم بثبوت المشيئة لله
على دفع دعوة الانبياء فيكون الحاصل ان هذا الاستدلال باطل وليس فيه البتة ما يدل على ان القول بمشيئة الله باطل
فان قالوا هذا العذر انما يستقيم اذا قرأنا قوله كذلك كذب بالتشديد اما اذا قرأناه بالتخفيف فانه يسقط هذا العذر
بالكلية فنقول فيه وجهان الاول انا نمنع صحة هذه القراءة والدليل عليه انا بينا ان هذه السورة من اولها
الى آخرها تدل على قولنا فان كانت هذه الاية دالة على قولهم لوقع التناقض وخرج القرآن عن كونه كلام الله تعالى
ويندفع هذا التناقض بان لا نقبل هذه القراءة فوجب المصير اليه والثاني انا ان سلمنا صحة هذه القراءة لكنا
نحملها على ان القوم كذبوا في انه يلزم من ثبوت مشيئة الله في كل افعال العباد سقوط نبوة الانبياء وبطلان دعوتهم
واذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الاية تمسك البتة والحمد لله الذي اعاننا على الخروج عن هذه
العقدة القوية ومما يقوي ما ذكرناه ما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول
لا قدر فقال ان كان في البيت احد منهم اتيت عليه ويله اما يقول الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر انا نحن نحيي الموتى
ونكتب ما قدموا وآثارهم وقال ابن عباس اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب القدر الى قيام الساعة فجرى بما يكون
الى يوم القيمة وقال صلوات الله عليه المكذبون بالقدر مجوس هذه الامة المسئلة الثانية زعم سيبويه ان عطف
الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح فلا يجوز ان يقال قمت وزيد وذلك لان المعطوف عليه اصل والمعطوف فرع
والمضمر ضعيف والمظهر قوي وجعل القوي فرعا للضعيف لا يجوز اذا عرفت هذا الاصل فنقول ان جاء الكلام في جانب
الاثبات وجب تاكيد الضمير فنقول قمت انا وزيد وان جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى
لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا فعطف قوله ولا اباؤنا على الضمير في قوله ما اشركنا الا انه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن
هذا العطف قال جامع الاصفهاني ان حرف العطف يجب ان يكون متاخرا عن الكلمة المؤكدة للضمير حتى يحسن الضمير
ويندفع المحذور المذكور من عطف القوي على الضعيف وهذا المعنى انما يحصل اذا قلنا ما اشركنا لا واباؤنا حتى يكون كلمة لا
مقدمة على حرف العطف اما ههنا حرف العطف مقدم على كلمة لا وح يعود المحذور المذكور والجواب ان كلمة لا لما دخلت
على قوله اباؤنا كان ذلك موجبا لاضمار فعل هناك لان صرف النفي الى ذوات الاباء محال بل يجب صرف هذا النفي الى
فعل يصدر منهم وذلك هو الاشراك فكان التقدير ما اشركنا ولا اشرك اباؤنا وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل
المسئلة الثالثة احتج اصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله فلو شاء لهديكم اجمعين وكلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الشيء
لانتفاء غيره فدل هذا على انه تعالى ما شاء ان يهديهم وما هداهم ايضا وتقريره بحسب الدليل العقلي ان قدرة الكافر على الكفر
ان لم تكن صالحة للايمان فانه تعالى على هذا التقدير ما اقدره على الايمان فلو شاء الايمان منه فقد شاء الفعل من غير قدرة
على الفعل وذلك محال ومشيئة المحال محال وان كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمان فحينئذ توقف رجحان احد الطرفين
على حصول الداعية قال فلما انه تعالى خلق هذه الداعية فحينئذ حصلت الداعية المرجحة مع القدرة ومجموعهما
موجب للفعل فحيث لم يحصل الفعل علمنا ان تلك الداعية لم تحصل واذا لم تحصل امتنع منه فعل الايمان واذا امتنع
منه ذلك امتنع ان يريده الله منه لان ارادة المحال محال فثبت ان ظاهر القرآن دل على انه تعالى ما اراد الايمان من الكافر
والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه ايضا فبطل قولهم من كل الوجوه واما قولهم حمل هذه الاية على مشيئة الالجاء
فنقول هذا التاويل انما يحسن المصير اليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام اما لما
قام البرهان العقلي على ان الحق ليس الا ما دل عليه الظاهر فكيف يصار الى هذا التاويل ثم نقول هذا التاويل
باطل من وجوه الاول ان هذا الكلام لا بد فيه من اضمار فنحن نقول التقدير لو شاء الهداية لهديكم وانتم تقولون
التقدير لو شاء الهداية على سبيل الالجاء لهداكم فاضماركم اكثر فكان قولكم مرجوحا الثاني انه تعالى يريد من الكافر
الايمان الاختياري والايمان الحاصل بالالجاء غير الايمان الحاصل بالاختيار وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزا عن تحصيل
مراده لان مراده هو الايمان الاختياري وانه لا يقدر البتة على تحصيله فكان القول بالعجز لازما الثالث ان هذا
الكلام موقوف على الفرق بين الايمان الحاصل بالاختيار وبين الحاصل بالالجاء اما الايمان الحاصل بالاختيار فانه
يمتنع حصوله الا عند حصول داعية جازمة وارادة لازمة فان الداعية التي يترتب عليها حصول الفعل اما ان تصير
بحيث يجب ترتب الفعل عليها او لا يجب فان وجب فهي الداعية الضرورية فيرجع الى لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالالجاء
فرق وان لم يجب ترتب الفعل عليها فح يمكن تخلف الفعل عنها فلنفرض تارة ذلك الفعل متخلفا وتارة غير متخلف فامتياز
احد الوقتين عن الآخر لا بد وان يكون لمرجح زائد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية وقد فرضناه كذلك هذا خلف
ثم اذا عند انضمام هذا القيد الزائد وجب الفعل فح يكون الفعل ضروريا وان لم يجب افتقر الى قيد زائد ولزم التسلسل
وهو محال فثبت ان الفرق الذي ذكروه بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وان كان في الظاهر معتبرا
الا انه عند التحقيق والبحث لا يبقى له محصول قوله تعالى قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ان الله حرم هذا فان شهدوا
فلا تشهد معهم ولا تتبع اهواء الذين كذبوا باياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون اعلم انه تعالى
لما ابطل على الكفار جميع انواع حججهم بين انه ليس لهم على قولهم شهود البتة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى

هلم كلمة دعوة الى الشيء والمعنى هاتوا شهداءكم وفيه لغتان الاول انه يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع والذكر والانثى قال تعالى هلم شهداءكم الذين يشهدون وقال والقائلين لاخوانهم هلم الينا واللغة الثانية يقال للاثنين هلما وللجمع هلموا وللمرأة هلمي وللاثنين هلما وللجمع هلممن والاول افصح المسئلة الثانية في اصل هذه الكلمة قولان قال الخليل وسيبويه انها ها ضمت اليها لم ومعنى اجمع ويكون بمعنى ادن ويقال لفلان لمة اى دنو ثم جعلتا كالكلمة الواحدة والفائدة في قولنا ها استعطاف المأمور واستدعاء اقباله على الامر الا انه لما كثر استعماله حذف عنه الالف على سبيل التخفيف كقولهم لم ابل ولم ادر ولم اك وقال الفراء اصلها هل ام ارادوا بها حرف الاستفهام و بقولنا ام اى اقصد والتقدير هل اقصد والمقصود من هذا الاستفهام الامر بالقصد كانك تقول اقصد وفيه وجه آخر وهو ان يقال كان الاصل ان قالوا هل لك في الطعام ام اى اقصد ثم شاع في الكل كما ان كلمة تعال كانت مخصوصة بصورة معينة ثم عمت المسئلة الثالثة امر تعالى نبيه باستدعاء اقامة الشهداء من الكافرين ليظهر ان لا شاهد لهم على تحريم ما حرموه ومعنى هلم احضروا شهداءكم ثم قال تعالى فان شهدوا فلا تشهد معهم تنبيها على كونهم كاذبين ثم بين تعالى انه ان وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى فامر نبيه ان لا يتبع اهواءهم ثم زاد في تقبيح ذلك بانهم لا يؤمنون بالاخرة وكانوا ممن ينكرون البعث والنشور وزاد في تقبيحهم بانهم يعدلون بربهم فيجعلون له شركاء قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ان لا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا ولا تقتلوا اولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصيكم به لعلكم تعقلون اعلم انه تعالى لما بين فساد ما يقوله الكفار ان الله حرم علينا كذا وكذا اردفه ببيان الاشياء التي حرمها عليهم وهي الاشياء المذكورة في هذه الاية وفيها مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف تعال من الخاص الذي صار عاما واصله ان يقوله من كان في مكان عال لمن هو اسفل منه ثم كثر وعم وما في قوله ما حرم ربكم منصوب وفي ناصبه وجهان الاول انه منصوب بقوله اتل والتقدير اتل الذي حرمه عليكم والثاني انه منصوب بحرم والتقدير اتل انه حرم اى الاشياء عليكم فان قيل قوله ان لا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا كالتفصيل لما اجمله في قوله ما حرم ربكم عليكم وذلك بط لان ترك الشرك والاحسان بالوالدين واجب لا محرم الجواب من وجوه الاول ان المراد من التحريم ان يجعل له حريما معينا وذلك بان يبينه بيانا مضبوطا معينا فقوله اتل ما حرم ربكم عليكم معناه اتل عليكم ما بينه بيانا شافيا بحيث جعل له حريما معينا وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والثاني ان الكلام تم وانقطع عند قوله تعالى اتل ما حرم ربكم ثم ابتدا فقال عليكم ان لا تشركوا كما قال عليكم انفسكم الثالث ان يكون قوله ان لا تشركوا بمعنى لئلا تشركوا والتقدير اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئا والرابع ان يكون ان في قوله ان لا تشركوا مفسرة بمعنى اى وتقدير الاية اتل ما حرم ربكم عليكم اى لا تشركوا اى ذلك التحريم هو قوله لا تشركوا به شيئا فان قيل قوله وبالوالدين احسانا معطوف على قوله ان لا تشركوا به شيئا فوجب ان يكون قوله وبالوالدين احسانا مفسرا لقوله اتل ما حرم ربكم عليكم فيلزم ان يكون الاحسان اليهما حراما وهو بط قلنا لما اوجب الاحسان اليهما فقد حرم الاساءة اليهما المسئلة الثانية انه تعالى اوجب في هذه الاية امورا خمسة النوع الاول قوله تعالى ان لا تشركوا به شيئا واعلم انه تعالى قد شرح فرق المشركين في هذه السورة على احسن الوجوه وذلك لان طائفة من المشركين يجعلون الاصنام شركاء لله واليه الاشارة بقوله حكاية عن ابراهيم عليه السلام واذ قال ابراهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة والطائفة الثانية من المشركين عبدة الكواكب وهم الذين قال الله حكاية عن ابراهيم انه ابطل قولهم بقوله لا احب الآفلين والطائفة الثالثة هم الذين حكى الله عنهم انهم جعلوا لله شركاء الجن وهم القائلون بيزدان واهرمن والطائفة الرابعة الذين اثبتوا لله بنين وبنات واقام الدلائل على فساد اقوال هؤلاء الطوائف والفرق فلما بين بالدليل فساد اقوال هؤلاء الطوائف قال ههنا ان لا تشركوا به شيئا والنوع الثاني من الاشياء التي اوجبها ههنا قوله وبالوالدين احسانا وانما ثنى بهذا التكليف لان اعظم النعم على الانسان نعمة الله ويتلوها نعمة الوالدين لان المؤثر الحقيقي في وجود الانسان هو الله تعالى وفي الظاهر هو الابوان ثم نعمهما كثيرة عظيمة وهي نعم التربية والشفقة والحفظ عن الضياع والهلاك في وقت الصغر والنوع الثالث قوله ولا تقتلوا اولادكم من املاق اى من خوف الفقر وقد صرح تعالى بذكر الخوف في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والمراد منه النهي عن الموؤدة لانهم كانوا يدفنون البنات احياء بعضهم للغيرة وبعضهم خوف الفقر وهو السبب الغالب فبين تعالى فساد هذه العلة بقوله نحن نرزقكم واياهم لانه تعالى اذا كان متكفلا برزق الولد والوالد فوجب على الوالد تبقية النفس والاتكال في رزقها على الله تعالى وكذلك القول في حال الولد قال سيبويه املق لازم ومتعد يقال املق الرجل فهو مملق اذا افتقر فهذا هو اللازم واملق الرجل ما عنده اذا افسده والاملاق الافساد والنوع الرابع قوله ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن قال ابن عباس كانوا يكرهون الزنا علانية ويفعلون ذلك سرا فنهاهم الله عن الزنا علانية وسرا والاولى ان لا يكون هذا النهي مخصوصا بنوع معين بل يجري على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها لان اللفظ عام والمعنى الموجب لهذا النهي هو كونه فاحشة عام ايضا ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل وفي قوله ما ظهر منها وما بطن دقيقة وهي ان الانسان اذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم يحترز عنها في الباطن دل ذلك على ان احترازه عنها ليس لاجل عبودية الله تعالى وطاعته ولكن لاجل الخوف من مذمة الناس وذلك بط لان من كان مذمة الناس عنده اعظم وقعا من عقاب الله تعالى فانه يخشى عليه الكفر اما من ترك المعصية ظاهرا وباطنا دل ذلك على انه انما تركها تعظيما لامر الله وخوفا من عقابه ورغبة في عبوديته والنوع الخامس قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق واعلم ان هذا داخل في جملة الفواحش الا انه تعالى افرده بالذكر لفائدتين احديهما ان الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال والثانية انه تعالى اراد ان يستثني منه ولا يتاتى هذا الاستثناء في جملة الفواحش اذا عرفت هذا فنقول قوله الا بالحق اى قتل النفس المحرمة قد يكون حقا لجرم يصدر منها والحديث ايضا موافق له وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق والقران دل على سبب رابع وهو قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا والحاصل ان الاصل في قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا بدليل منفصل ثم انه تعالى لما بين احوال هذه الاقسام الخمسة اتبعه باللفظ الذي يقرب الى القلب

والقبول

والقبول فقال ذلكم وصيكم به لما في هذه اللفظة من اللطف والرأفة وكل ذلك ليكون المكلف اقرب الى القبول ثم اتبعه بقوله لعلكم تعقلون اى لكي تعقلوا فوائد هذه التكاليف ومنافعها في الدنيا والدين قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا الا وسعها واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله اوفوا ذلكم وصيكم به لعلكم تذكرون اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى خمسة انواع من التكاليف وهي امور ظاهرة جلية لا حاجة فيها الى الفكر والاجتهاد ثم ذكر في هذه الاية اربعة انواع من التكاليف وهي امور خفية يحتاج المرء في معرفة مقدارها الى التفكر والتامل والاجتهاد فالنوع الاول من التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واعلم انه تعالى قال في سورة البقرة ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير والمعنى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن الا بان يسعى في تنميته وتحصيل الربح له ورعاية وجوه الغبطة اليه والمصلحة له ثم ان كان القيم فقيرا محتاجا اكل بالمعروف وان كان غنيا فاحترز عنه كان اولى فقوله الا بالتي هي احسن معناه كمعنى قوله ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف واما قوله حتى يبلغ اشده فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ اشده فاذا بلغ اشده فادفعوا اليه ماله واما معنى الاشد وتفسيره قال الليث الاشد مبلغ الرجل الحنكة والمعرفة قال الفراء الاشد واحدها شد في القياس ولم اسمع لها بواحد وقال ابو الهيثم واحد الاشد شدة كما ان واحد الانعم نعمة والشدة القوة والجلادة والشديد الرجل القوي وفسروا بلوغ الاشد في هذه الاية بالاحتلام بشرط ان يونس منه الرشد وقد تقدم هذا الفصل في اول سورة النساء والنوع الثاني قوله واوفوا الكيل والميزان بالقسط واعلم ان كل شيء بلغ تمام الكمال فقد وفى وتم يقال درهم واف وكيل واف ووفيته حقه اذا اتممته واوفى الكيل اذا اتمه ولم ينقص منه شيئا وقوله والميزان اى الوزن بالميزان وقوله بالقسط اى بالعدل لا بخس ولا نقصان فان قيل ايفاء الكيل والميزان هو عين القسط فما الفائدة في هذا التكرار قلنا امر الله المعطي بايفاء ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب الحق باخذ حقه من غير طلب الزيادة واعلم انه لما كان يجوز ان يتوهم الانسان انه يجب الايفاء على التحقيق وذلك صعب شديد في العدل اتبعه الله بما يزيل هذا التشديد فقال لا نكلف نفسا الا وسعها اى الواجب في ايفاء الكيل والوزن هو القدر الممكن في ايفاء الكيل والوزن اما التحقيق فغير واجب قال القاضي واذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع ان ما هو التضييق مقدور عليه فكيف يتوهم انه تعالى يكلف الكفار بالايمان مع انه لا قدرة لهم عليه بل قالوا انه يخلق الكفر فيه ويريده منه ويحكم به عليه ويخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر والداعية الموجبة له ثم ينهاه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد وهو ايفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق فكيف يجوز ان يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد واعلم انا نعارض القاضي وشيوخه في هذا الموضع بمسئلة العلم ومسئلة الداعي وح ينقطع ولا يبقى لهذا الكلام رواء ولا رونق النوع الثالث من التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله اوفوا واعلم ان هذا ايضا من الامور الخفية التي اوجب الله فيها اداء الامانة والمفسرون حملوه على اداء الشهادة فقط او الامر والنهي فقط قال القاضي وليس الامر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول فيدخل فيه ما يقوله المرء في الدعوة الى الدين وتقرير الدلائل عليه بان يذكر الدليل ملخصا عن الحشو والزيادة بالفاظ مفهومة معتادة قريبة من الافهام ويدخل فيه ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعا على وجه العدل من غير زيادة في الايذاء والايحاش ونقصان عن القدر الواجب ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل حتى لا يزيد فيها ولا ينقص عنها ومن جملته تبليغ الرسالات الى الناس فانه يجب ان يؤديها من غير زيادة ولا نقصان ويدخل فيه حكم الحاكم بالعدل ثم انه تعالى بين انه يجب ان يسوي فيه القريب والبعيد لانه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقريب والبعيد والنوع الرابع من هذه التكاليف قوله تعالى وبعهد الله اوفوا وهذا من خفيات الامور لان الرجل قد يحلف مع نفسه فيكون ذلك الحلف خفيا ويكون بره وحنثه ايضا خفيا ولما ذكر تعالى هذه الاقسام قال ذلكم وصيكم به لعلكم تذكرون فان قيل فما السبب في ان جعل خاتمة الاية الاولى قوله لعلكم تعقلون وخاتمة هذه الاية قوله لعلكم تذكرون الجواب ان التكاليف الخمسة المذكورة في الاية الاولى امور ظاهرة جلية فوجب تعقلها وتفهمها واما التكاليف الاربعة المذكورة في هذه الاية فهي امور خفية غامضة لا بد فيها من الاجتهاد والفكر الكثير حتى يقف على موضع الاعتدال فلهذا السبب قال لعلكم تذكرون قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالتخفيف والباقون بتشديد الذال في كل القران وهما بمعنى واحد قوله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون في الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وان هذا بفتح الالف وسكون النون وقرأ حمزة والكسائي وان بكسر الالف وتشديد النون والباقون بفتح الالف وتشديد النون اما قراءة ابن عامر فاصلها وانه هذا صراطي والهاء ضمير الشان والحديث وعلى هذا الشرط تخفف قال الاعشى شعر في فتية كسيوف الهند قد علموا ان هالك كل من يحفى وينتعل اى قد علموا انه هالك واما كسر ان فالتقدير اتل ما حرم واتل ان هذا صراطي بمعنى اقول وقيل على الاستيناف واما فتح ان فقال الفراء بفتح ان مع وقوع اتل عليها يعني واتل عليكم ان هذا صراطي مستقيما قال وان شئت جعلتها خفضا والتقدير ذلكم وصيكم به وبان هذا صراطي مستقيما وقال ابو علي من فتح ان فقياس قول سيبويه انه حملها على قوله فاتبعوه والتقدير ولان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه كقوله وان هذه امتكم امة واحدة قال سيبويه والتقدير ولان هذه امتكم وقال في قوله وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا المعنى ولان المساجد لله المسئلة الثانية القراء اجمعوا على سكون الياء من صراطي وعن ابن عامر انه فتحها وقرأ ابن كثير سراطي بالسين وحمزة بين الصاد والزاي والباقون بالصاد صافية كلها لغات قال صاحب الكشاف قرأ الاعمش وهذا صراطي وفي مصحف عبد الله وهذا صراط ربكم وفي مصحف ابي وهذا صراط ربك المسئلة الثالثة انه تعالى لما بين في الايتين المتقدمتين ما وصى اجمل في اخره اجمالا يقتضي دخول ما تقدم فيه ودخول سائر الشريعة فقال وان هذا صراطي مستقيما فيدخل فيه

حنك الشيء فهمه واحكمه حنكا والاسم الحنكة ق

واوفيته ع

كل ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم من دين الاسلام وهو المنهج القويم والصراط المستقيم فاتبعوا جملته وتفصيله ولا تعدلوا
عنه فتقعوا في الضلالات وعن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خط خطا ثم قال هذا سبيل الرشد
ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا ثم قال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو اليه ثم تلا هذه الآية
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وعن ابن عباس هذه الآيات محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب من عمل بهن دخل الجنة
ومن تركهن دخل النار ثم قال تعالى ذلكم وصيكم به اي في الكتاب لعلكم تتقون المعاصي والضلالات المسئلة الرابعة
هذه الآية تدل على ان كل ما كان حقا فهو واحد ولا يلزم منه ان يقال ان كل ما كان واحدا فهو حق واذا كان الحق واحدا
كان كل ما سواه باطلا وما سوى الحق اشياء كثيرة فيجب الحكم بان كل كثير باطل ولا يلزم ان يكون كل باطل كثيرا بعين
ما قررناه في القضية الاولى قوله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى
ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون اعلم ان في قوله ثم آتينا وجوها الاول التقدير ثم اني اخبركم بعد تعديد المحرمات
وغيرها من الاحكام انا آتينا موسى الكتاب فذكرت كلمة ثم لتاخير الخبر عن الخبر الاول لا لتاخير الواقعة ونظيره
قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم والثاني ان التكاليف التسعة المذكورة في الآية المتقدمة
تكاليف لا يجوز اختلافها بحسب اختلاف الشرائع بل هي احكام واجبة الثبوت من اول زمان التكاليف الى قيام القيمة
واما الشرائع التي كانت التورية مختصة بها فهي انما حدثت بعد تلك التكاليف التسعة فتقدير الآية انه تعالى لما ذكرها قال
ذلكم وصيكم به يا بني آدم قديما وحديثا ثم بعد ذلك آتينا موسى الكتاب الثالث ان فيه حذفا تقديره ثم قل يا محمد انا آتينا موسى
فتقديره اتل ما اوحي اليك ثم اتل عليهم خبر ما آتينا موسى اما قوله تماما على الذي احسن ففيه وجوه الاول معناه
تماما للكرامة والنعمة على الذي احسن اي على من كان محسنا صالحا ويدل عليه قراءة عبد الله على الذين احسنوا والثاني
المراد اتماما للنعمة والكرامة على العبد الذي احسن الطاعة في التبليغ لكل ما امر به والثالث تماما على الذي احسن موسى من العلم
والشرائع من احسن الشيء اذا اجاد معرفته اي زيادة على علمه على وجه التتميم وقرأ يحيى بن يعمر على الذي احسن اي على الذي
هو احسن بحذف المبتدأ كقراءة من قرأ مثلا ما بعوضة بالرفع وتقدير الآية على الذي هو احسن دينا وارضاه او يقال
المراد آتينا موسى الكتاب تماما اي تاما كاملا على احسن ما يكون عليها الكتب اي على الوجه الذي هو احسن وهو معنى
قول الكلبي اتم له الكتاب على احسنه ثم بين تعالى ما في التورية من النعم في الدين وهو تفصيل كل شيء والمراد به
ما يختص بالدين فدخل في ذلك بيان نبوة رسولنا صلى الله عليه وسلم وصحة دينه وشرعه وسائر الادلة والاحكام
الا ما نسخ منها ولذلك قال وهدى ورحمة والهدى معروف وهي الدلالة والرحمة هي النعمة لعلهم بلقاء ربهم
يؤمنون اي لكي يؤمنوا بلقاء ربهم والمراد به لقاء ما وعدهم الله به من ثواب وعقاب قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وان كنا عن دراستهم
لغافلين او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة فمن اظلم
ممن كذب بآيات الله وصدف عنها سنجزي الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون اعلم ان قوله تعالى
وهذا كتاب لا شبهة في ان المراد هو القرآن وفائدة وصفه بانه مبارك انه لا يتطرق اليه النسخ كما في الكتابين او المراد
انه كثير الخير والنفع ثم قال فاتبعوه والمراد ظاهر ثم قال واتقوا لعلكم ترحمون اي لكي ترحموا وفيه ثلاثة اقوال قيل اتقوا
مخالفته على رجاء رحمته وقيل اتقوا لترحموا اي ليكن الغرض بالتقوى رحمة الله وقيل لترجوا اخيرا على التقوى ثم قال تعالى
ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وفيه وجوه الاول قال الكسائي والفراء التقدير انزلناه لئلا تقولوا
ثم حذف الجار وحرف النفي كقوله يبين الله لكم ان تضلوا وقوله رواسي ان تميد بكم اي لئلا والوجه الثاني وهو قول البصريين
معناه انزلناه كراهة ان تقولوا ولا يجوزون اضمار لا فانه لا يجوز ان تقول جئت ان اكرمك بمعنى ان لا اكرمك وقد تقدم هذا
في آخر النساء الوجه الثالث قال الفراء يجوز ان يكون ان متعلقة بالتقوى والتأويل واتقوا ان تقولوا انما انزل الكتاب
البحث الثاني قوله ان تقولوا خطاب لاهل مكة والمعنى كراهة ان يقول اهل مكة انما انزل الكتاب وهو التورية والانجيل
على طائفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى وان كنا ان هي المخففة من الثقيلة واللام هي الفارقة بين النافية وبينها
واصله وانه كنا عن دراستهم لغافلين والمراد من هذه الآية اثبات الحجة عليهم بانزال القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم
كيلا يقولوا يوم القيمة ان التورية والانجيل انزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما فقطع الله عذرهم بانزال
القرآن عليهم وقوله تعالى وان كنا عن دراستهم لغافلين اي لا نعلم ما هي لان كتابهم ليس بلغتنا ومعنى او تقولوا لو انا انزل
علينا الكتاب لكنا اهدى منهم مسالك للاول في ان معناه لئلا تقولوا او تحتجوا بذلك ثم بين تعالى قطع احتجاجهم
بهذا فقال فقد جاءكم بينة من ربكم وهو القرآن وما جاء به الرسول وهدى ورحمة فان قيل البينة والهدى واحد
فما الفائدة في التكرار قلنا القرآن بينة فيما يعلم سمعا وهو هدى فيما يعلم سمعا وعقلا فلما اختلفت الفائدة صح
هذا العطف وقد بينا ان معنى رحمة الله انه نعمة في الدين ثم قال فمن اظلم ممن كذب بآيات الله والمراد اعظام
كفر من كذب بآيات الله وصدف عنها اي منع عنها لان الاول ضلال والثاني منع عن الحق واضلال قوله تعالى
هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا
ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا قل انتظروا انا منتظرون قرأ حمزة والكسائي يأتيهم بالياء
وفي النحل مثله والباقون بالتاء اعلم انه تعالى لما بين انه انزل الكتاب ازالة للعذر وازاحة للعلة بين انهم لا
يؤمنون البتة وشرح احوالا توجب اليأس عن دخولهم في الايمان فقال هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة نظير
هذه الآية قوله في سورة البقرة هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ومعنى ينظرون ينتظرون وهل
استفهام ومعناه النفي وتقدير الآية انهم لا يؤمنون بك الا اذا جاءهم احد هذه الامور الثلثة وهي مجيء
الملائكة او مجيء الرب او مجيء الآيات القاهرة من الرب فان قيل قوله او يأتي ربك هل يدل على جواز المجيء والغيبة
على الله قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا حكاية عنهم وهم كفار واعتقاد الكفار ليس بحجة والثاني ان
هذا مجاز ونظيره قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله والثالث

ثم قال سنجزي الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب وهو كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب ١٢

تمام الدلائل القاطعة على ان المجيء والغيبة على الله محال واقربها قول الخليل صلوات الله عليه في الرد على عبدة الكواكب لا احب
الآفلين فان قالوا قوله او يأتي ربك لا يمكن حمله على اتيان اثر من آثار قدرته لان على هذا التقدير يصير هذا عين قوله او يأتي
بعض آيات ربك فوجب حمله على ان المراد منه اثبات اتيان الرب قلنا الجواب المعتمد ان هذا حكاية مذهب الكفار فلا يكون
حجة وقيل يأتي ربك بالعذاب او يأتي بعض آياته وهو المعجزات القاهرة ثم قال تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل واجمعوا على ان المراد بهذه الآيات علامات القيمة عن البراء بن عازب قال كنا نتذاكر
امر الساعة اذ اشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تتذاكرون قلنا نتذاكر الساعة قال انها لا تقوم حتى
تروا قبلها عشر آيات الدخان ودابة الارض وخسفا بالمشرق وخسفا بالمغرب وخسفا بجزيرة العرب والدجال وطلوع
الشمس من مغربها ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى ونارا تخرج من عدن وقوله لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله نفسا
وقوله او كسبت في ايمانها خيرا صفة ثانية معطوفة على الصفة الاولى والمعنى ان اشراط الساعة اذا ظهرت ذهب
اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان نفسا ما آمنت من قبل ذلك وما كسبت في ايمانها خيرا قبل ذلك ثم قال تعالى
قل انتظروا انا منتظرون وهو وعيد وتهديد والله اعلم قوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم
في شيء انما امرهم الى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون قرأ حمزة والكسائي فارقوا بالالف والباقون فرقوا والقراءتان
عند التحقيق واحد لان الذي فرق دينه بمعنى انه اقر ببعض وانكر بعضا فقد فارقه في الحقيقة وفي الآية اقوال الاول
المراد سائر الملل قال ابن عباس يريد المشركين بعضهم يعبدون الملائكة ويزعمون انهم بنات الله وبعضهم يعبدون
الاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعا اي فرقا واحزابا في الضلالة
وقال مجاهد وقتادة هم اليهود والنصارى وذلك لان النصارى تفرقوا فرقا ويكفر بعضهم بعضا وكذلك
اليهود وهم اهل كتاب واحد واليهود يكفر النصارى والنصارى يكفر اليهود والقول الثاني المراد من الآية انهم
اخذوا بعضا وتركوا بعضا كما قال تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وقال ايضا ان الذين يكفرون بالله
ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض والقول الثالث قال مجاهد ان الذين
فرقوا دينهم هم من هذه الامة وهم اهل البدع والشبهات واعلم ان المراد من الآية الحث على ان تكون كلمة المسلمين
واحدة وان لا يتفرقوا في الدين ولا يبتدعوا البدع وقوله لست منهم في شيء فيه قولان الاول انت بريء منهم
وهم منك براء وتأويله انك بعيد عن اهوائهم ومذاهبهم والعقاب اللازم على تلك الاباطيل مقصور عليهم
ولا يتعداهم والثاني لست من قتالهم في شيء قال السدي يقول لم تؤمر بقتالهم فلما امر بقتالهم نسخ وهذا بعيد
لان المعنى لست من قتالهم في هذا الوقت في شيء فورود الامر بالقتال في وقت آخر لا يوجب النسخ ثم قال انما امرهم الى الله
اي فيما يتصل بالامهال والانظار والاستيصال والاهلاك ثم قال ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون والمراد به الوعيد
قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون في الآية مسائل
المسئلة الاولى قال بعضهم الحسنة قول لا اله الا الله والسيئة هي الشرك وهذا بعيد بل يجب ان يكون محمولا على العموم
اما تمسكا باللفظ واما لاجل انه حكم مرتب على وصف مناسب له فيقتضي كون الحكم معللا بذلك الوصف فوجب ان يحكم
بعموم العلة المسئلة الثانية قال الواحدي حذفت الهاء من عشر والامثال جمع مثل والمثل مذكر لانه اريد من
عشر حسنات امثالها ثم حذفت الحسنات واقيمت الامثال التي هي صفتها مقامها وحذف الموصوف كثير في الكلام
ويقوي هذا قراءة من قرأ عشر امثالها بالرفع والتنوين المسئلة الثالثة مذهبنا ان الثواب تفضل من الله تعالى
في الحقيقة وعلى هذا التقدير فلا اشكال في الآية واما المعتزلة فهم فرقوا بين الثواب والتفضل بان الثواب
هو المنفعة المستحقة والتفضل هو المنفعة التي لا تكون مستحقة ثم انهم على تفريع مذهبهم اختلفوا فقال
بعضهم هذه العشرة تفضل والثواب غيرها وهو قول الجبائي لانه لو كان الواحد ثوابا وكانت التسعة تفضلا لزم
ان يكون الثواب دون التفضل وذلك لا يجوز لانه لو جاز ان يكون التفضل مساويا للثواب في الكثرة والشرف
لم يبق في التكليف فائدة اصلا فيصير عبثا وقبيحا ولما بطل ذلك علمنا ان الثواب يجب ان يكون اعظم في القدر
وفي التعظيم من التفضل وقال آخرون لا يبعد ان يكون الواحد من هذه العشرة ثوابا ويكون التسعة الباقية
تفضلا الا ان ذلك الواحد يكون اوفر واعظم واعلا شانا من التسعة الباقية المسئلة الرابعة قال بعضهم
التقدير بالعشر ليس المراد منه التحديد بل اراد الاضعاف مطلقا كقول القائل لئن اسديت الي معروفا
لاكافينك بعشر امثاله وفي الوعيد يقال لئن كلمتني بواحدة لاكلمنك عشرا ولا يريد التحديد فكذا ههنا والدليل
على انه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل
سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء ثم قال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها اي الاجزاء يساويها ويوازيها
روى ابو ذر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحسنة عشر او ازيد والسيئة واحدة او اغفر فالويل لمن غلبت آحاده اعشاره
وقال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى اذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها له حسنة وان لم يعملها وان عملها فاكتبوها
عشر امثالها وان هم بسيئة فلا تكتبوها فان عملها فاكتبوها سيئة واحدة وقوله وهم لا يظلمون اي لا ينقص من ثواب
طاعاتهم ولا يزاد على عقاب سيئاتهم وفي الآية سؤالات الاول كفر ساعة كيف يوجب عقاب الابد على نهاية التغليظ
الجواب انه كان الكافر على عزم انه لو عاش ابدا لبقي على ذلك الاعتقاد ابدا فلما كان ذلك العزم مؤبدا عوقب بعقاب الابد
بخلاف المسلم المذنب فانه يكون على عزم الانقلاع عن ذلك الذنب فلا جرم كانت عقوبته منقطعة السؤال الثاني
اعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما وهو في كفارة الظهار وتارة جعل بدلا عن صيام
ايام قلائل وذلك يدل على ان المساواة غير معتبرة وجوابه ان المساواة انما تحصل بوضع الشرع وحكمه
السؤال الثالث اذا احدث في رأس انسان موضحتين وجب فيهما ارشان فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب
ارش موضحة واحدة فههنا ازدادت الجناية وقل العقاب فالمساواة غير معتبرة الجواب ان ذلك من تعبدات
الشرع وتحكماته السؤال الرابع انه يجب في مقابلة تفويت كل واحد من اعضائه دية كاملة ثم اذا قتله وفوت

الموضحة الشجة التي تبدي وضح العظام اي بياضه ١٢ ص

كل الاعضاء وجب دية واحدة وذلك يمنع القول برعاية المماثلة وجوابه انه من باب تحكمات الشرع قوله تعالى قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم انه تعالى لما علم رسوله انواع الدلائل في التوحيد والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد وبالغ في تقرير اثبات القضاء والقدر ورد على اهل الجاهلية في اباطيلهم امره ان يختم الكلام بقوله انني هداني ربي الى صراط مستقيم وذلك يدل على ان الهداية لا تحصل الا بالله وانتصب دينا لوجهين الاول على البدل من محل صراط لان معناه هداني ربي صراطا مستقيما كما قال ويهديك صراطا مستقيما والثاني ان يكون التقدير الزموا دينا وقوله قيما قال صاحب الكشاف القيم فيعل من قام كسيد من ساد وهو ابلغ من القائم وقرأ اهل الكوفة قيما مكسورة القاف خفيفة الياء قال الزجاج وهو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشبع والتأويل دينا ذا قيم او وصف الدين بهذا المصدر على سبيل المبالغة وقوله ملة ابراهيم حنيفا فقوله ملة بدل من قوله دينا قيما وحنيفا منصوب على الحال من ابراهيم والمعنى هداني وعرفني ملة ابراهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ثم قال تعالى في صفة ابراهيم وما كان من المشركين والمقصود منه الرد على المشركين قوله تعالى قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين اعلم انه تعالى لما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويؤديه فقوله ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله يدل على ان يؤديه مع الاخلاص واكده بقوله لا شريك له وهذا يدل على انه لا يكفي في العبادات ان يؤتى بها كيف كانت بل يجب ان يؤتى بها مع تمام الاخلاص وهذا من اقوى الدلائل على ان شرط صحة الصلاة ان يؤتى بها مقرونة بالاخلاص اما قوله ونسكي فقد قيل المراد بالنسك الذبيحة بعينها تقول من فعل كذا فعليه نسك اي دم يهريقه وجمع بين الصلوة وبين النحر كما في قوله فصل لربك وانحر وروى ثعلب عن ابن الاعرابي قال النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة وقيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه عن دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة عن الخبث وعلى هذا التأويل فالنسك كل ما يتقرب به الى الله تعالى الا ان الغالب عليه في العرف الذبح وقوله تعالى ومحياي ومماتي اي حياتي وموتي واعلم انه قال ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فاثبت كون الكل لله والمحيا والممات ليس لله بمعنى انه يؤتى بهما لطاعة الله فان ذلك محال بل معنى كونهما لله انهما حاصلان بخلق الله فكذلك يجب ان يكون كون الصلوة والنسك لله مفسرا بكونهما واقعين بخلق الله وذلك من ادل الدلائل على ان طاعة العبد مخلوق لله وقرأ نافع محياي ساكنة الياء ونصبها في مماتي واسكان الياء في محياي شاذ غير مستعمل لان فيه جمعا بين الساكنين ولا يلتقيان على هذا الحد في نثر ولا نظم ومنهم من قال انه لغة لبعضهم وحاصل الكلام انه تعالى امر رسوله بان يبين ان صلاته وسائر عباداته وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله وتقديره وقضائه وحكمه ثم نص على انه لا شريك له في الخلق والتقدير ثم يقول وبذلك امرت اي وبهذا التوحيد امرت ثم يقول وانا اول المسلمين اي المستسلمين لقضائه وقدره ومعلوم انه ليس اولا لكل مسلم فيجب ان يكون المراد كونه صلى الله عليه وسلم اول المسلمين من امته قوله تعالى قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون اعلم انه تعالى لما امر محمدا عليه السلام بالتوحيد المحض وهو ان يقول ان صلاتي الى قوله لا شريك له امره بان يذكر ما يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد وتقريره من وجهين الاول ان اصناف المشركين اربعة لان عبدة الاصنام اشركوا بالله وعبدة الكواكب اشركوا بالله والقائلون بيزدان واهرمن وهم الذين قال الله في حقهم وجعلوا لله شركاء الجن اشركوا بالله والقائلون بان المسيح ابن الله والملائكة بنات الله اشركوا ايضا بالله فهؤلاء هم فرق المشركين وكلهم معترفون بان الله خالق الكل وذلك لان عبدة الاصنام معترفون بانه تعالى هو الخالق للسموات والارض ولكل ما في العالم من الموجودات وهو الخالق للاصنام والاوثان واما عبدة الكواكب فهم معترفون بانه تعالى خالقها وموجدها واما القائلون بيزدان واهرمن فهم ايضا معترفون بان الشيطان محدث وان محدثه هو الله واما القائلون بالمسيح والملائكة فهم ايضا معترفون بانه تعالى خالق الكل فثبت بما ذكرنا ان طوائف المشركين اطبقوا واتفقوا على انه تعالى خالق هؤلاء الشركاء اذا عرفت هذا فالله تعالى قال له يا محمد قل اغير الله ابغي ربا مع ان هؤلاء الذين اتخذوا ربا غير الله اقروا بان الله خالق تلك الاشياء وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل العبد شريكا للمولى وجعل المخلوق شريكا للخالق ولما كان الامر كذلك ثبت بهذا الدليل ان اتخاذ رب غير الله قول فاسد ودين باطل الوجه الثاني في تقرير هذا الكلام ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وثبت ان الواجب لذاته واحد وثبت ان ما سواه ممكن لذاته وثبت ان الممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان الامر كذلك كان تعالى ربا لكل شيء واذا ثبت هذا فنقول صريح العقل يشهد بانه لا يجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق شريكا للخالق فهذا هو المراد من قوله تعالى قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ثم انه تعالى لما بين بهذا الدليل القاهر القاطع هذا التوحيد وبين انه لا يرجع اليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب فقال تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ومعناه ان اثم الجاني عليه لا على غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تؤخذ نفس باثم اخرى ثم بين تعالى ان رجوع هؤلاء المشركين الى موضع لا حاكم فيه ولا آمر فيه الا الله وهو قوله ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون قوله تعالى وهو الذي جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتيكم ان ربك سريع العقاب وانه لغفور رحيم اعلم ان في قوله جعلكم خلائف الارض وجوها احدها جعلكم خلائف الارض لان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليهم الصلوة والسلام فخلفت امته سائر الامم وثانيها جعلكم يخلف بعضكم بعضا وثالثها انهم خلفاء الله في ارضه يملكونها ويتصرفون فيها ثم قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات في الشرف والعقل والمال والجاه والرزق واظهار هذا التفاوت ليس لاجل العجز والجهل والبخل فانه تعالى متعال عن هذه الصفات وانما هو لاجل الابتلاء والامتحان وهو المراد من قوله ليبلوكم في ما آتيكم وقد ذكرنا ان حقيقة الابتلاء والامتحان على الله محال الا ان المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان ذلك

باسم جامع

شبيها

شبيها بالابتلاء والامتحان فسمي بهذا الاسم لاجل هذه المشابهة ثم ان هذا المكلف اما ان يكون مقصرا فيما كلف به واما ان يكون موفرا فيه فان كان الاول كان نصيبه من التخويف والترهيب هو قوله ان ربك سريع العقاب ووصف العقاب بالسرعة لان ما هو آت قريب وان كان الثاني وهو ان يكون موفرا في تلك الطاعة كان نصيبه من التشريف والترغيب هو قوله وانه لغفور رحيم اي يغفر الذنوب ويستر العيوب في الدنيا بستر فضله وكرمه ورحمته وفي الآخرة بان يفيض عليه انواع نعمه وهذا الكلام بلغ في شرح الاعذار والانذار والترغيب والترهيب المبحث الى حد لا يمكن الزيادة عليه وهذا آخر الكلام في تفسير سورة الانعام والحمد لله الملك العلام وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه الكرام

سورة الاعراف مائتان وست آيات

قال ابن عباس رضي الله عنهما انها مكية وعن قتادة آية من الاعراف مدنية وهي قوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر الى آخر الآية وهي مائتان وست آيات

بسم الله الرحمن الرحيم المص كتاب انزل اليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين في الآية مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس المص انا الله افصل وعنه ايضا انا الله اعلم وافصل قال الواحدي وعلى هذا التفسير فهذه الحروف في موضع جمل والجملة اذا كانت ابتداء وخبرا لا موضع لها من الاعراب فقوله انا الله اعلم لا موضع له من الاعراب فقوله انا مبتدأ والله خبره وقوله اعلم خبر بعد خبر واذا كان معنى المص انا الله اعلم كان اعرابها كاعراب الشيء الذي هو تأويلها قال السدي المص على هجاء قولنا في اسماء الله انه المصور قال القاضي ليس حمل هذا اللفظ على قوله انا الله افصل اولى من حمله على قوله انا الله اصلح انا الله امتحن انا الله املك لانه ان كان المراد بحرف الصاد فهو موجود في قوله انا الله افصل وان كانت العبرة بحرف الميم فكما انه موجود في العلم فهو ايضا موجود في الملك والامتحان فكان حمل قوله المص على ذلك المعنى بعينه محض التحكم وايضا فلو جاز تفسير الالفاظ بناء على ما فيها من الحروف من غير ان تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى انفتحت طريقة الباطنية في تفسير سائر الالفاظ القرآنية بما يشاكل هذا الطريق واما قول بعضهم انه من اسماء الله تعالى فابعد لانه لا يليق جعله اسما لله تعالى او لمن جعله ليس بعض رسله من الملائكة والانبياء ولان الاسم انما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح وذلك مفقود ههنا بل الحق ان قوله المص اسم لقب لهذه السورة واسماء الالقاب لا تفيد فائدة في المسميات بل هي قائمة مقام الاشارات ولله تعالى ان يسمي هذه السورة بقوله المص كما ان الواحد منا اذا حدث له ولد فانه يسميه بمحمد اذا عرفت هذا فنقول قوله المص مبتدأ وقوله كتاب خبره وقوله انزل اليك صفة لذلك الخبر اي السورة المسماة بقوله المص كتاب انزل اليك من ربك فان قيل الدليل الذي دل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو ان الله تعالى خصه بانزال هذا القرآن فما لم نعرف هذا المعنى لا يمكننا ان نعرف نبوته وما لم نعرف نبوته لا يمكننا ان نحتج بقوله فلو اثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عند الله تعالى بقوله لزم الدور قلنا نحن بمحض العقل نعلم ان هذه السورة كتاب انزل عليه من عند الله والدليل انه عليه السلام ما تلمذ لاستاذ ولا تعلم من معلم ولا طالع كتابا ولم يخالط العلماء والشعراء واهل الاخبار وانقضى من عمره اربعون سنة ولم يتفق له شيء من هذه الاحوال ثم بعد انقضاء الاربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز المشتمل على علوم الاولين والآخرين وصريح العقل يشهد بان هذا لا يحصل الا بطريق الوحي من عند الله تعالى فثبت بهذا الدليل العقلي ان المص كتاب انزل على محمد من عند ربه واله المسألة الثانية احتج القائلون بخلق القرآن بقوله كتاب انزل اليك فقالوا انه تعالى وصفه بكونه منزلا والانزال يقتضي الانتقال من حال الى حال وذلك لا يليق الى القديم فدل على انه محدث وجوابه ان الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف ولا نزاع في كونها محدثة مخلوقة فان قيل فهب ان المراد منه الحروف الا ان الحروف اعراض غير باقية بدليل انها متوالية وكونها متوالية يشعر بعدم بقائها واذا كان كذلك فالعرض الذي لا يبقى زمانين كيف يعقل وصفه بالنزول والجواب انه تعالى احدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح المحفوظ ثم ان الملك يطالع تلك النقوش وينزل من السماء الى الارض ويعلم محمدا تلك الحروف والكلمات فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة هو ان الملك نازل من السماء الى الارض المسألة الثالثة الذين اثبتوا لله تعالى مكانا تمسكوا بهذه الآية فقالوا ان كلمة من لابتداء الغاية وكلمة الى لانتهاء الغاية فقوله انزل اليك من ربك يقتضي حصول مسافة مبدؤها هو الله تعالى وغايتها محمد صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على انه تعالى مختص بجهة فوق لان النزول هو الانتقال من فوق الى اسفل وجوابه لما ثبت بالدلائل القاطعة القاهرة ان المكان والجهة على الله تعالى محال وجب حمله على التأويل الذي ذكرنا وهو ان الملك انتقل ثم قال تعالى فلا يكن في صدرك حرج منه وفي تفسير الحرج قولان الاول الحرج الضيق والمعنى لا يضيق صدرك بسبب ان يكذبوك في التبليغ والثاني فلا يكن في صدرك حرج منه اي شك كقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك وسمي الشك حرجا لان الشاك ضيق الصدر كما ان المتيقن منشرح الصدر منفسح القلب ثم قال تعالى لتنذر به هذا اللام بماذا يتعلق فيه اقوال الاول قال الفراء انه متعلق بقوله انزل على التقديم والتأخير والتقدير كتاب انزل اليك لتنذر به فلا يكن في صدرك حرج منه فان قيل ما السبب في التزام هذا التقديم والتأخير قلنا لان الاقدام على الانذار والتبليغ لا يتم ولا يكمل الا عند زوال الحرج عن الصدر فلهذا السبب امره تعالى بازالة الحرج عن الصدر ثم امره بعد ذلك بالانذار والتبليغ الثاني قال ابن الانباري اللام ههنا بمعنى كي والتقدير فلا يكن في صدرك شك كي تقدر ان تنذر غيرك الثالث قال صاحب النظم اللام ههنا بمعنى ان والتقدير لا تضيق صدرك ولا تضعف عن ان تنذر به غيرك والعرب تضع هذه اللام موضع ان قال تعالى يريدون ان يطفؤا نور الله وفي موضع آخر يريدون ليطفؤا نور الله وهما بمعنى واحد والرابع تقدير الكلام ان هذا الكتاب انزله الله عليك واذا علمت انه تنزيل الله فاعلم ان عناية الله معك واذا علمت هذا فلا يكن في صدرك حرج لان كل من كان الله حافظا له وناصرا لم يخف احدا واذا زال الخوف والضيق عن القلب فاشتغل بالانذار والتبليغ والتذكير اشتغال الرجال الابطال ولا تبال باحد من اهل الزيغ والضلال والابطال ثم قال تعالى وذكرى للمؤمنين قال ابن عباس يريد ومواعظ للمصدقين قال الزجاج وهو اسم في موضع المصدر وقال الليث الذكرى اسم للتذكرة

وفي محل ذكرى من الاعراب وجوه قال الفراء يجوز فيه ان يكون في موضع نصب على معنى لتنذر به ولتذكر ويجوز ان يكون رفعا بالرد على قوله كتاب والتقدير كتاب حق وذكرى ويجوز ان يكون التقدير وهو ذكرى ويجوز ان يكون خفضا لان معنى لتنذر به لان تنذر به فهو موضع خفض لان المعنى للانذار والذكرى فان قيل لم قيد هذا الذكرى بالمؤمنين قلنا هو نظير قوله هدى للمتقين والبحث العقلي فيه ان النفوس البشرية على قسمين نفوس بليدة جاهلة بعيدة عن عالم الغيب غريقة في طلب اللذات الجسمانية والشهوات الجسدانية ونفوس شريفة مشرقة بالانوار الالهية مستسعدة بالجواذب الروحانية فبعثة الانبياء والرسل في حق القسم الاول الانذار والتخويف فانهم لما غرقوا في نوم الغفلة ورقدة الجهالة احتاجوا الى موقظ يوقظهم والى منبه ينبههم واما في حق القسم الثاني فتذكير وتنبيه وذلك لان هذه النفوس بمقتضى جواهرها الاصلية مستعدة للانجذاب الى عالم القدس والاتصال بالحضرة الصمدية الا انه ربما غشيها غواش من عالم الجسم فيعرض لها نوع ذهول وغفلة فاذا سمعت دعوة الانبياء واتصل بها انوار ارواح رسل الله تذكرت مركزها وابصرت منشأها واشتاقت الى ما حصلت هنالك من الروح والراحة والريحان فثبت انه تعالى انما انزل هذا الكتاب على رسوله ليكون انذارا في حق طائفة وذكرى في حق طائفة اخرى قوله تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون اعلم ان امر الرسالة انما يتم بالمرسل وهو الله والمرسل وهو الرسول والمرسل اليه وهو الامة فلما امر في الاية الاولى الرسول بالتبليغ والانذار مع قلب قوي وعزم صحيح امر المرسل اليه وهم الامة بمتابعة الرسول فقال اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال الحسن يا ابن آدم امرت باتباع كتاب الله وسنة رسول الله واعلم ان قوله اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم يتناول القرآن والسنة فان قيل لماذا قال وما انزل اليكم وانما انزل على الرسول قلنا انه منزل على الكل بمعنى انه خطاب للكل اذا عرفت هذا فنقول هذه الاية تدل على ان تخصيص عموم القرآن بالقياس لا يجوز لان عموم القرآن منزل من عند الله والله تعالى اوجب متابعته فوجب العمل بعموم القرآن ولما اوجب العمل به امتنع العمل بالقياس والا لزم التناقض فان قالوا لما ورد الامر بالقياس في القرآن وهو قوله فاعتبروا كان العمل بالقياس عملا بما انزل الله قلنا هب انه كذلك الا انا نقول الاية الدالة على وجوب العمل بالقياس انما يدل على الحكم المثبت بالقياس لا ابتداء بل بواسطة ذلك القياس واما عموم القرآن فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم ابتداء لا بواسطة ولما وقع التعارض كان الذي دل عليه ما انزله الله ابتداء اولى بالرعاية من الحكم الذي دل عليه ما انزله الله بواسطة شيء آخر فكان الترجيح من جانبنا المسئلة الثانية قوله ولا تتبعوا من دونه اولياء قالوا معناه ولا تتولوا من دونه من شياطين الجن والانس فيحملوكم على عبادة الاوثان والاهواء والبدع ولقائل ان يقول الاية تدل على ان المتبوع اما ان يكون هو الشيء الذي انزله الله او غيره اما الاول فهو الذي امر الله باتباعه واما الثاني فهو الذي نهى الله عن اتباعه فكان المعنى ان كل ما يغاير الحكم الذي انزله الله فانه لا يجوز اتباعه اذا ثبت هذا فنقول ان نفاة القياس تمسكوا به في نفي القياس فقالوا الاية تدل على انه لا يجوز متابعة غير ما انزله الله تعالى والعمل بالقياس متابعة لغير ما انزله الله فوجب ان لا يجوز فان قالوا لما دل قوله فاعتبروا على العمل بالقياس كان العمل بالقياس عملا بما انزله تعالى واجيب عنه بان العمل بالقياس لو كان عملا بما انزله تعالى لكان تارك العمل بمقتضى القياس كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وحيث اجمعت الامة على عدم التكفير علمنا ان العمل بحكم القياس ليس عملا بما انزل الله وحينئذ يتم الدليل واجاب عنه مثبتوا القياس بان كون القياس حجة ثبت باجماع الصحابة والاجماع دليل قاطع وما ذكرتموه تمسك بظاهر العموم وهو دليل مظنون والقاطع اولى من المظنون واجاب الاولون بانكم اثبتم ان الاجماع حجة بعموم قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وعموم قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وعموم قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وبعموم قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وعلى هذا فاثبات كون الاجماع حجة فرع على التمسك بالعمومات والفرع لا يكون اقوى من الاصل واجاب مثبتوا القياس بان الآيات والاحاديث والاجماع لما تعاضدت في اثبات القياس قويت الحجة وحصل الترجيح المسئلة الثالثة الحشوية الذين ينكرون النظر العقلي والبراهين العقلية تمسكوا بهذه الاية وهو بعيد لان العلم بكون القرآن حجة موقوف على صحة التمسك بالدلائل العقلية فلو جعلنا القرآن طاعنا في صحة الدلائل العقلية لزم التناقض وهو باطل المسئلة الرابعة قرأ ابن عامر قليلا ما يذكرون بالياء تارة وبالتاء اخرى وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالتاء وتخفيف الذال والباقون بالتاء وتشديد الذال قال الواحدي تذكرون اصله تتذكرون فادغمت تاء تفعل في الذال لان التاء مهموسة والذال مجهورة والمجهور ازيد صوتا من المهموس فحسن ادغام الانقص في الازيد وما موصولة بالفعل وهي معه بمنزلة المصدر والمعنى قليلا تذكركم واما قراءة ابن عامر تذكرون بياء وتاء فوجهها ان هذا خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم اي قليلا ما يتذكر هؤلاء الذين ذكروا بهذا الخطاب واما قراءة حمزة والكسائي وحفص خفيفة الذال شديدة الكاف فقد حذفوا التاء التي ادغمها الاولون وذلك حسن لاجتماع ثلثة احرف متقاربة قال صاحب الكشاف وقرأ مالك بن دينار ولا تبتغوا من الابتغاء من قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا او هم قائلون فما كان دعويهم اذ جاءهم بأسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين اعلم انه تعالى لما امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالانذار والتبليغ وامر القوم بالقبول والمتابعة ذكر في هذه الاية ما في ترك المتابعة والاعراض عنها من الوعيد وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج موضع كم رفع بالابتداء وخبره اهلكناها قال وهو احسن من ان يكون في موضع نصب لان قولك زيد ضربته اجود من قولك زيدا ضربته والنصب جيد عربي ايضا كقوله انا كل شيء خلقناه بقدر المسئلة الثانية قيل في الاية محذوف والتقدير وكم من اهل قرية ويدل عليه وجوه احدها قوله فجاءها بأسنا والبأس لا يليق الا بالاهل وثانيها قوله او هم قائلون فعاد الضمير الى اهل القرية وثالثها ان الزجر والتحذير لا يقع الا للمكلفين وباهلاكهم ورابعها ان البيات والقائلة لا يصح الا فيهم فان قيل فلماذا قال اهلكناها اجابوا بانه تعالى رد الكلام على اللفظ دون المعنى كقوله تعالى وكاين من قرية عتت فرده على اللفظ

الحشوية

ثم قال

فاء التفسير

ثم قال تعالى اعد الله لهم فرده على المعنى ولهذا السبب قال الزجاج ولو قال فجاءهم بأسنا لكان صوابا وقال بعضهم لا محذوف في الآية والمراد اهلاك نفس القرية لان في اهلاكها بهدم او خسف او غيرهما اهلاك لمن فيها ولان على هذا التقدير كان قوله فجاءها بأسنا محمولا على ظاهره ولا حاجة فيه الى التأويل المسئلة الثالثة لقائل ان يقول وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا يقتضي ان يكون الاهلاك متقدما على مجيء البأس ومجيء البأس مقدم على الاهلاك والعلماء اجابوا عن هذا السؤال من وجوه اولها المراد بقوله اهلكناها حكمنا باهلاكها فجاءها بأسنا وثانيها كم من قرية اردنا اهلاكها فجاءها بأسنا كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة وثالثها انه لو قال وكم من قرية اهلكناها فجاءها اهلاكنا لم يكن السؤال واردا فكذا ههنا لانه تعالى عبر عن ذلك الاهلاك بلفظ البأس فان قالوا السؤال باق لان الفاء في قوله فجاءها بأسنا فاء التعقيب وهو يوجب المغايرة فنقول الفاء قد يجيء بمعنى التفسير كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه فالفاء في قوله فيغسل للتفسير لان غسل الوجه واليدين كالتفسير لوضع الطهور مواضعه فكذلك ههنا البأس جار مجرى التفسير لذلك الاهلاك لان الاهلاك قد يكون بالموت المعتاد وقد يكون بتسليط البأس والبلاء عليهم فكان ذكر البأس تفسيرا لذلك الاهلاك الرابع قال الفراء لا يبعد ان يقال البأس والهلاك يقعان معا كما يقال اعطيتني فاحسنت وما كان الاحسان بعد الاعطاء ولا قبله وانما وقعا معا فكذلك ههنا وقوله بياتا قال الفراء يقال بات الرجل يبيت بيتا وربما قالوا بياتا وقال سمي البيت بيتا لانه يبات فيه قال صاحب الكشاف قوله بياتا مصدر وقع موقع الحال بمعنى بائتين وقوله او هم قائلون فيه بحثان الاول انه حال معطوفة على قوله بياتا كانه قيل فجاءها بأسنا بائتين او قائلين قال الفراء فيه واو مضمرة معطوفة على قوله بياتا والمعنى اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا او وهم قائلون الا انهم استثقلوا الجمع بين حرفي العطف ولو قيل كان صوابا وقال الزجاج انه ليس بصواب لان واو الحال قريبة من واو العطف والجمع بينهما يوجب الجمع بين المثلين وانه لا يجوز ولو قلت جاءني زيد راجلا او هو فارس لم يحتج فيه الى واو العطف البحث الثاني كلمة او دخلت ههنا بمعنى انه جاءهم بأسنا مرة ليلا ومرة نهارا وفي القيلولة قولان قال الليث القيلولة نومة نصف النهار وقال الازهري القيلولة عند العرب استراحة نصف النهار اذا اشتد الحر وان لم يكن مع ذلك نوم والدليل عليه ان الجنة لا نوم فيها والله تعالى يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا ومعنى الآية انهم جاءهم بأسنا وهم غير متوقعين له اما ليلا وهم نائمون او نهارا وهم قائلون والمقصود انه جاءهم العذاب على حين غفلة منهم من غير تقدم امارة تدلهم على نزول ذلك العذاب فكانه قيل للكفار لا تغتروا باسباب الامن والراحة والفراغ فان عذاب الله اذا وقع وقع دفعة من غير سبق امارة فلا تغتروا باحوالكم ثم قال تعالى فما كان دعواهم قال اهل اللغة الدعوى اسم يقوم مقام الادعاء ومقام الدعاء حكى سيبويه اللهم اشركنا في صالح دعاء المسلمين ودعوى المسلمين قال ابن عباس فما كان تضرعهم اذ جاءهم بأسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين فاقروا على انفسهم بالشرك وقال ابن الانباري فما كان قولهم اذ جاءهم بأسنا الا الاعتراف بالظلم والاقرار بالاساءة وقوله تعالى الا ان قالوا الاختيار عند النحويين ان يكون موضع ان رفعا بكان ويكون قوله دعواهم نصبا كقوله تعالى فما كان جواب قومه الا ان قالوا ويجوز ان يكون على الضد من هذا بان يكون الدعوى رفعا وان قالوا نصبا كقوله تعالى ليس البر ان تولوا على قراءة من رفع البر والاصل في هذا الباب انه متى حصل بعد كان معرفتان فانت بالخيار في رفع ايهما شئت وفي نصب الآخر كقولك كان زيد اخوك وان شئت كان زيدا اخاك قال الزجاج الا ان الاختيار اذا جعلت قوله دعواهم في موضع رفع ان تقول فما كانت دعواهم فلما قال كان دل على ان الدعوى في موضع نصب ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز تذكير الدعوى وان كانت رفعا فتقول كان دعواه باطلا وباطلة قوله تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى في تقرير وجه النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر الرسول في الآية المتقدمة بالتبليغ وامر الامة بالقبول والمتابعة وذكر التهديد على ترك القبول والمتابعة بذكر نزول العذاب في الدنيا اتبعه بنوع آخر من التهديد وهو انه تعالى يسئل الكل عن كيفية اعمالهم يوم القيمة والوجه الثاني انه تعالى لما قال فما كان دعواهم اذ جاءهم بأسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين اتبعه بانه لا يقع يوم القيمة الاقتصار على ما يكون منهم من الاعتراف بل ينضاف اليه انه تعالى يسئل الكل عن كيفية اعمالهم وبين ان هذا السؤال لا يختص باهل العذاب بل هو عام في اهل العقاب والثواب المسئلة الثانية الذين ارسل اليهم هم الامة والمرسلون هم الرسل فبين تعالى انه يسئل هذين الفريقين ونظير هذه الآية قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون ولقائل ان يقول المقصود من السؤال ان يخبر المسؤول عنه عن كيفية اعماله فبين في الآية المتقدمة بانهم يعترفون بانهم كانوا ظالمين فما الفائدة في ذكر هذا السؤال بعده وايضا قال تعالى بعد هذه الآية فلنقصن عليهم بعلم فاذا كان يقصه عليهم بعلم فما معنى هذا السؤال والجواب انهم لما اقروا بانهم كانوا ظالمين مقصرين سئلوا بعد ذلك عن سبب الظلم والتقصير والمقصود منه التقريع والتوبيخ فان قيل فما الفائدة في سؤال الرسل مع العلم بانه لم يصدر عنهم تقصير البتة قلنا لانهم اذا اثبتوا انه لم يصدر عنهم تقصير البتة التحق التقصير بكليته بالامة فيتضاعف اكرام الله في حق الرسل لظهور براءتهم عن جميع موجبات التقصير ويتضاعف اسباب الخزي والاهانة في حق الكفار لما ثبت ان كل التقصير كان منهم ثم قال تعالى فلنقصن عليهم بعلم والمراد انه تعالى يكرر ويبين للقوم ما اعلنوه واسروه من اعمالهم وان يقص الوجوه التي لاجلها اقدموا على تلك الاعمال ثم بين تعالى انه انما يصح منه ان يقص تلك الاحوال عليهم لانه ما كان غائبا عن احوالهم بل كان عالما بها وما خرج عن علمه شيء منها وذلك يدل على انه تعالى عالم بجميع الجزئيات حتى يمكنه ان يميز المطيع عن العاصي والمسيء عن المحسن فظهر ان كل من انكر كونه تعالى عالما بالجزئيات امتنع منه الاعتراف بكونه تعالى آمرا ناهيا مثيبا معاقبا ولهذا السبب انه تعالى اينما ذكر احوال البعث والقيمة بين كونه تعالى عالما بجميع المعلومات المسئلة الثالثة انه تعالى قال فلنقصن عليهم بعلم يدل على انه تعالى عالم بالعلم وان قول من قال لا علم لله باطل فان قيل كيف الجمع بين قوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين وبين قوله فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان

تمامه ‹ وانذى العالمين بطون راح ‹

وقوله ولا يسئل عن ذنوبهم المجرمون قلنا فيه وجوه احدها ان القوم لا يسئلون عن الاعمال لان الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسئلون عن الدواعي التي دعتهم الى الاعمال وعن الصوارف التي صرفتهم عنها وثانيها ان السؤال قد يكون لاجل الاسترشاد والاستفادة وقد يكون لاجل التوبيخ والاهانة كقول القائل الم اعظك وقوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم وقال الشاعر ‹ الستم خير من ركب المطايا ‹ اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لا يسئل احدا لاجل الاسترشاد والاستفادة ويسئل لاجل التوبيخ للكفار واهانتهم ونظيره قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون ثم قال فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فان الآية الاولى تدل على ان المساءلة الحاصلة بينهم انما كانت على سبيل ان بعضهم يلوم بعضا والدليل عليه قوله فاقبل بعضهم على بعض يتلاومون وقوله فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون معناه انه لا يسئل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف لان النسب يوجب الميل والرحمة والاكرام الوجه الثالث في الجواب ان يوم القيمة يوم طويل ومواقفها كثيرة فاخبر عن بعض الاوقات لحصول السؤال وعن بعضها لعدم السؤال المسئلة الرابعة الآية تدل على انه تعالى يحاسب كل عباده لانهم لا يخرجون عن ان يكونوا مرسلين او مرسلا اليهم فيبطل قول من يزعم انه لا حساب على الانبياء والكفار المسئلة الخامسة الآية تدل على انه تعالى متعال عن المكان والجهة لانه تعالى قال وما كنا غائبين ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا فان قالوا نحمله على انه ما كان غائبا عنهم بالعلم والاحاطة قلنا هذا تأويل والاصل في الكلام حمله على الحقيقة فان قالوا فانتم لما قلتم انه تعالى غير مختص بشيء من الاحياز والجهات فقد قلتم ايضا بكون الله تعالى غائبا قلنا هذا باطل لان الغائب هو الذي يعقل ان يحضر بعد غيبة وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة فاما الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالا في حقه امتنع وصفه بالغيبة والحضور فظهر الفرق والله اعلم قوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى من جملة احوال القيمة السؤال والحساب بين في هذه الآية ان من احوال يوم القيمة ايضا وزن الاعمال وفي الآية مسائل المسئلة الاولى الوزن مبتدأ ويومئذ ظرف له والحق خبر المبتدأ ويجوز ان يكون يومئذ الخبر والحق صفة للوزن اي الوزن الحق اي العدل يوم يسئل الله الامم والرسل المسئلة الثانية في تفسير وزن الاعمال قولان الاول في الخبر انه تعالى ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيمة يوزن به اعمال العباد خيرها وشرها قال ابن عباس اما المؤمن فيؤتى بعمله في احسن صورة فيوضع في كفة الميزان فيثقل حسناته على سيئاته فذلك قوله فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون اي الناجون قال وهذا كما قال في سورة الانبياء ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا واما كيفية وزن الاعمال على هذا القول ففيه وجهان الاول ان اعمال المؤمن يتصور بصورة حسنة واعمال الكافر يتصور بصورة قبيحة فتوزن تلك الصورة كما ذكره ابن عباس والثاني ان الوزن يعود الى الصحف التي تكون فيها اعمال العباد مكتوبة وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيمة فقال الصحف وهذا القول مذهب عامة المفسرين في هذه الآية وعن عبد الله بن سلام ان ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والانس يستقبل به العرش احدى كفتي الميزان على الجنة والاخرى على جهنم ولو وضعت السموات والارض في احديهما لوسعتهن وجبرئيل آخذ بعموده ينظر الى لسانه وعن عبد الله ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى برجل يوم القيمة الى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالانملة فيه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فتوضع في الاخرى فترجح وعن الحسن بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم واضع رأسه في حجر عائشة رضي الله عنها قد اغفى اذ سالت الدموع من عينيها فقال ما اصابك ما ابكاك قالت ذكرت حشر الناس وهل يذكر احد احدا فقال لها يحشرون حفاة عراة غرلا لكل امرئ يومئذ شأن يغنيه لا يذكر احد احدا عند الصحف وعند وزن الحسنات والسيئات وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الاكول الشروب فلا يكون له وزن بعوضة والقول الثاني وهو قول مجاهد والضحاك والاعمش ان المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتأخرين ذهبوا الى هذا القول وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان ان حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة فلان العدل في الاخذ والاعطاء لا يظهر الا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ومما يقوي ذلك ان الرجل اذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره يقال ان فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا ويقال ايضا ان فلانا استخف بفلان ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اي يعادله ويساويه مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة وقال الشاعر ‹ قد كنت قبل لقائكم ذا مرة ‹ عندي لكل مخاصم ميزانه ‹ اراد عندي لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون المراد من الآية هذا المعنى فقط والدليل عليه ان الميزان انما يراد ليتوصل به الى معرفة مقدار الشيء ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن اظهارها بالميزان لان اعمال العباد اعراض وهي قد فنيت وعدمت ووزن المعدوم محال وايضا بتقدير بقائها كان وزنها محالا اما قولهم الموزون صحايف الاعمال او صور مخلوقة على حسب مقادير الاعمال فنقول ان المكلف يوم القيمة اما ان يكون مقرا بانه تعالى عادل حكيم او لا يكون مقرا بذلك فان كان مقرا بذلك فحينئذ كفاه حكم الله بمقادير الثواب والعقاب في علمه بانه عدل وصواب وان لم يكن مقرا بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات او بالعكس حصول الرجحان لاحتمال انه تعالى اظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والانصاف فثبت ان هذا الوزن لا فائدة فيه البتة واجاب الاولون وقالوا ان جميع المكلفين يوم القيمة يعلمون انه تعالى منزه عن الظلم والجور والفائدة في وضع ذلك الميزان ان يظهر ذلك الرجحان لاهل القيمة فان كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لاهل القيمة وان كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحته في موقف القيمة ثم اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات وظلمة في رجحان السيئات وآخرون قالوا بل يظهر رجحان في الكفة المسئلة الثالثة الاظهر اثبات موازين في يوم القيمة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة

المرة القوة وشدة العقل ورجل مرير قوي ذو مرة ‹ ص

وقال في هذه الآية فمن ثقلت موازينه وعلى هذا فلا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول ميزان آخر قال الزجاج انما جمع الله الموازين ههنا فقال فمن ثقلت موازينه ولم يقل ميزانه لوجهين الاول ان العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد فيقولون خرج فلان الى مكة على البغال والثاني ان الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان واراد بالموازين الاعمال الموزونة ولقائل ان يقال هذان الوجهان يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ وذلك انما يصار اليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع ههنا منه فوجب اجراء اللفظ على حقيقته فكما لم يمتنع اثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع اثبات موازين بهذه الصفة فما الموجب لترك الظاهر والمصير الى التأويل واما قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اعلم ان في هذه الآية مسئلتين المسئلة الاولى انها تدل على ان اهل القيمة فريقان منهم من تزيد حسناته على سيئاته ومنهم من تزيد سيئاته على حسناته فاما القسم الثالث وهو الذي تكون حسناته وسيئاته متساوية فانه غير موجود المسئلة الثانية قال اكثر المفسرين المراد بقوله ومن خفت موازينه الكافر والدليل عليه القرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون ولا معنى لكون الانسان ظالما بآيات الله الا كونه كافرا بها منكرا لها فدل هذا على ان المراد من هذه الآية اهل الكفر واما الخبر فما روي انه اذا خفت حسنات المؤمن اخرج رسول الله عليه الصلوة والسلام من حجزته بطاقة كالانملة فيلقيها في كفة الميزان اليمنى التي فيها حسناته فترجح فيقول ذلك العبد المؤمن للنبي صلى الله عليه وسلم بابي انت وامي ما احسن وجهك وما احسن خلقك فمن انت فيقول انا نبيك محمد وهذه صلواتك التي كنت تصلي علي وقد وفيتك احوج ما تكون اليها وهذا الخبر ما رواه الواحدي في البسيط واما جمهور العلماء فرووا ههنا الخبر الذي ذكرناه من انه تعالى يلقي في كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة ان لا اله الا الله قال القاضي يجب ان يحمل هذا على انه اتى بالشهادتين بحقهما من العبادات لانه لو لم يعتبر ذلك لكان من اتى بالشهادتين يعلم ان المعاصي لا تضره وذلك اغراء بمعصية الله ولقائل ان يقول العقل يدل على صحة ما دل عليه هذا الخبر وذلك لان العمل كلما كان اشرف واعلى درجة وجب ان يكون اكثر ثوابا ومعلوم ان معرفة الله تعالى ومحبته اعلى شانا واعظم درجة من سائر الاعمال واما الاثر فلان ابن عباس واكثر المفسرين حملوا هذه الآية على اهل الكفر واذا ثبت هذا الاصل فنقول ان المرجئة الذين يقولون المعصية لا تضر مع الايمان تمسكوا بهذه الآية وقالوا انه تعالى حصر اهل الموقف في قسمين احدهما الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم عليهم بالفلاح والثاني الذين رجحت كفة سيئاتهم وحكم عليهم بانهم اهل الكفر الذين كانوا يظلمون بآيات الله وذلك يدل على ان المؤمن لا يعاقب البتة فنقول في الجواب اقصى ما في الباب انه تعالى لم يذكر هذا القسم الثالث في هذه الآية الا انه تعالى ذكر في سائر الآيات فقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمنطوق راجح على المفهوم فوجب المصير الى اثباته وايضا قال تعالى في صفة هذا القسم فاولئك الذين خسروا انفسهم ونحن نسلم ان هذا لا يليق الا بالكافر فاما العاصي المؤمن فانه يعذب اياما ثم يعفى عنه ويتخلص الى رحمة الله فهو في الحقيقة ما خسر نفسه بل فاز برحمة الله ابد الآباد من غير زوال ولا انقطاع قوله تعالى ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون في الآية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما امر الخلق بمتابعة الانبياء وقبول دعوتهم ثم خوفهم بعذاب الدنيا وهو قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها ثم خوفهم بعذاب الآخرة من وجهين الاول السؤال وهو قوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم والثاني بوزن الاعمال وهو قوله والوزن يومئذ الحق رغبهم في قبول دعوة الانبياء في هذه الآية بطريق آخر وهو انه ذكر كثرة نعم الله عليهم وكثرة النعم توجب الطاعة فقال ولقد مكناكم في الارض فقوله مكناكم في الارض اي جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا او مكناكم فيها واقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معايش المراد من المعايش وجوه المنافع وهي على قسمين منها ما يحصل بخلق الله ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها ومنها ما يحصل بالاكتساب وكلاهما في الحقيقة انما يحصل بفضل الله واقداره وتمكينه فيكون الكل انعاما من الله وكثرة الانعام لا شك انها توجب الطاعة والانقياد ثم بين تعالى انه مع هذا الافضال والانعام عالم بانهم لا يقومون بشكره كما ينبغي فقال قليلا ما تشكرون وهذا يدل على انهم قد يشكرون والامر كذلك وذلك لان الاقرار بوجود الصانع كالامر الضروري اللازم بجبلة عقل كل عاقل ونعم الله على الانسان كثيرة فلا انسان الا ويشكر الله في بعض الاوقات على نعمه انما التفاوت في ان بعضهم قد يكون كثير الشكر وبعضهم يكون قليل الشكر المسئلة الثانية روى خارجة عن نافع انه همز معايش قال الزجاج جميع النحويين البصريين يزعمون ان همز معايش خطأ وذكروا انه انما يجوز جعل الياء همزة اذا كانت زائدة نحو صحيفة وصحايف فاما معايش فمن العيش والياء اصلية وقراءة نافع لا اعرف لها وجها الا ان لفظ هذه الياء التي هي من نفس الكلمة اسكن في معيشة فصارت هذه الكلمة مشابهة لقولنا صحيفة فجعل قولنا معايش شبيها بقولنا صحايف فكما ادخلوا الهمزة في قولنا صحايف فكذا في قولنا معايش على سبيل التشبيه الا ان الفرق ما ذكرنا ان الياء في معيشة اصلية وفي صحيفة زائدة قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى رغب الامم في قبول دعوة الانبياء بالتخويف اولا ثم بالترغيب ثانيا على ما بيناه والترغيب انما كان لاجل التنبيه على كثرة نعم الله تعالى على الخلق فبدأ في شرح تلك النعم بقوله ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش ثم اتبعه بذكر انه خلق ابانا آدم وجعله مسجودا للملائكة والانعام على الاب يجري مجرى الانعام على الابن فهذا هو وجه النظم في هذه الآيات ونظيره انه تعالى قال في اول سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم فمنع الله تعالى عن المعصية بقوله كيف تكفرون بالله وعلل ذلك المنع بكثرة نعمه على الخلق وهو انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم خلق لهم ما في الارض جميعا من المنافع ثم اتبع تلك المنفعة بان جعل آدم خليفة في الارض ومسجودا للملائكة والمقصود من الكل تقرير ان مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم التمرد والجحود فكذا في هذه السورة ذكر تعالى عين هذا المعنى

وقعد تحجره اي ناحية واحاطوا بحجرتي العسكر ... واحتجر الشيء ... في حجرته وحضنه ‹ الناس ... وحجزة الازار معقده ‹ ص

بين هذا الترتيب وهذا بيان وجه النظم على احسن الوجوه المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر قصة آدم عليه السلام
مع قصة ابليس عليه اللعنة في القرآن في سبع مواضع اولها في سورة البقرة وثانيها في هذه السورة وثالثها في سورة
الحجر ورابعها في بني اسرائيل وخامسها في سورة الكهف وسادسها في سورة طه وسابعها في سورة ص اذا عرفت هذا فنقول
في هذه الآية سؤال وهو ان قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم يفيد ان المخاطب بهذا الخطاب نحن ثم قال بعده ثم قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم وكلمة ثم للتراخي فظاهر الآية يقتضي ان امر الملائكة بالسجود لآدم وقع بعد خلقنا وتصويرنا
ومعلوم ان الامر ليس كذلك فلهذا السبب اختلف الناس في تفسير هذه الآية على اربعة اقوال الاول ان قوله ولقد
خلقناكم اي خلقنا اباكم آدم وصورناكم اي صورنا اباكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وهو قول الحسن ويونس النحوي
وهو المختار وذلك لان امر الملائكة بالسجود لآدم متأخر عن خلق آدم وتصويره ولم يتأخر عن خلقنا وتصويرنا
اقصى ما في الباب ان يقال كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق آدم وتصويره فنقول ان آدم عليه السلام
اصل البشر فوجب ان تحسن هذه الكناية نظيره قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور اي ميثاق اسلافكم
من بني اسرائيل في زمن موسى عليه السلام ويقال قتلت بنو اسد فلانا وانما قتله احدهم قال عليه السلام ثم انتم
يا خزاعة قد قتلتم هذا القتيل وانما قتله احدهم وقال تعالى مخاطبا لليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ
نجيناكم من آل فرعون واذ قتلتم نفسا والمراد من جميع هذه الخطابات اسلافهم فكذا ههنا الثاني ان يكون قوله
خلقناكم اي آدم ثم صورناكم اي صورنا ذرية آدم في ظهره ثم بعد ذلك قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وهذا
قول مجاهد وذكر انه تعالى خلق آدم اولا ثم اخرج اولاده من ظهره في صورة الذر ثم بعد ذلك امر الملائكة بالسجود
لآدم والثالث خلقناكم ثم صورناكم ثم انا نخبركم انا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فهذا العطف يفيد ترتيب خبر
على خبر ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر الوجه الرابع ان الخلق في اللغة عبارة عن التقدير كما قررناه في هذا
الباب وتقدير الله عبارة عن علمه ومشيته لتخصيص كل شيء بمقداره المعين فقوله خلقناكم اشارة الى حكم الله وتقديره
لاحداث البشر في هذا العالم وقوله صورناكم اشارة الى انه تعالى اثبت في اللوح المحفوظ صور كل كائن محدث الى يوم
القيمة على ما جاء في الخبر انه تعالى قال للقلم اكتب ما هو كائن الى يوم القيمة فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيته
والتصوير عبارة عن اثبات صور الاشياء في اللوح ثم بعد هذين الامرين احدث الله آدم فامر الملائكة بالسجود له
وهذا التأويل اقرب عندي عن سائر الوجوه المسئلة الثالثة ذكرنا في سورة البقرة ان هذه السجدة فيها ثلاثة
اقوال احدها ان المراد منها مجرد التعظيم لا نفس السجدة وثانيها ان المراد هو السجدة الا ان المسجود له هو الله تعالى
وآدم كان كالقبلة وثالثها ان المسجود له هو آدم وايضا قد ذكرنا ان الناس اختلفوا في ان الملائكة الذين امرهم الله تعالى
بالسجود لآدم هل هم ملائكة السموات والعرش او المراد ملائكة الارض فيه خلاف وهذه المباحث قد سبق ذكرها
في سورة البقرة المسئلة الرابعة ظاهر الآية يدل على انه تعالى استثنى ابليس من الملائكة فوجب كونه منهم وقد تقدم
في سورة البقرة وكان الحسن يقول ان ابليس لم يكن من الملائكة لانه خلق من نار والملائكة من نور والملائكة
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يعصون وليس كذلك ابليس فقد عصى واستكبر والملائكة ليسوا
من الجن وابليس من الجن والملائكة رسل الله وابليس ليس كذلك وابليس اول خليقة الجن وابوهم كما ان آدم اول
خليقة الانس وابوهم قال الحسن ولما كان ابليس مأمورا مع الملائكة استثناه الله وكان اسم ابليس شيئا آخر
فلما عصى الله سماه بذلك وكان مؤمنا عابدا في السماء حتى عصى ربه فاهبط الى الارض قوله تعالى قال ما منعك
الا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها
فاخرج انك من الصاغرين فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذه الآية تدل على انه تعالى لما امر الملائكة بالسجود
فان ذلك الامر قد تناول ابليس وظاهر هذا يدل على ان ابليس كان من الملائكة الا ان الدلائل التي قد ذكرناها تدل
على ان الامر ليس كذلك واما الاستثناء فقد اجبنا عنه في سورة البقرة المسئلة الثانية ظاهر الآية يقتضي انه تعالى
طلب من ابليس ما منعه من ترك السجود وليس الامر كذلك لان المقصود طلب ما منعه من السجود ولهذا الاشكال حصل
في الآية قولان الاول وهو المشهور ان كلمة لا صلة زائدة والتقدير ما منعك ان تسجد وله نظائر في القرآن كقوله
لا اقسم معناه اقسم وقوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون وقوله لئلا يعلم اهل الكتاب
وهذا قول الكسائي والفراء والزجاج والاكثرين والقول الثاني ان كلمة لا ههنا مفيدة وليست لغوا وهذا هو
الصحيح لان الحكم بان كلمة من كتاب الله لغو لا فائدة فيه مشكل صعب وعلى هذا القول في تأويل الآية وجهان
الاول ان يكون التقدير اي شيء منعك من ترك السجود ويكون هذا استفهاما على سبيل الانكار ومعناه
انه ما منعك عن ترك السجود كقول القائل لمن ضربه ظلما ما الذي منعك من ضربي أدينك ام عقلك ام حياؤك والمعنى
انه لم يوجد احد هذه الامور وما امتنعت من ضربي الثاني قال القاضي ذكر الله تعالى المنع واراد الداعي فكانه قال
ما دعاك الى ان لا تسجد لان مخالفة امر الله تعالى حالة عظيمة يتعجب منها ويسئل عن الداعي اليها المسئلة الثالثة
احتج العلماء بهذه الآية بان صيغة الامر تفيد الوجوب فقالوا انه تعالى ذم ابليس بهذه الآية على ترك ما امر به
ولو لم يفد الامر الوجوب لما كان مجرد ترك المأمور به موجبا للذم فان قالوا هب ان هذه الآية تدل على ان ذلك الامر
كان يفيد الوجوب فلعل تلك الصيغة في ذلك الامر كانت تفيد الوجوب فلم قلتم ان جميع الصيغ يجب ان يكون
كذلك قلنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الامر لان قوله اذ
امرتك مذكور في معرض التعليل والمذكور في قوله اذ امرتك هو الامر من حيث انه امر لا كونه امرا مخصوصا في صورة
مخصوصة واذا كان كذلك وجب ان يكون ترك الامر من حيث انه امر موجبا للذم وذلك يفيد ان كل امر فانه
يقتضي الوجوب وهو المطلوب المسئلة الرابعة احتج من زعم ان الامر يفيد الفور بهذه الآية وقال انه ذم
ابليس على ترك السجود في الحال ولو كان الامر لا يفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك السجود في الحال المسئلة
الخامسة اعلم ان قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد طلب للداعي الذي دعاه الى ترك السجود فحكى تعالى عن ابليس

ذكر ذلك

ذكر ذلك الداعي وهو انه تعالى قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومعناه ان ابليس قال انا لم اسجد لآدم
لاني خير منه ومن كان خيرا من غيره فانه لا يجوز امر ذلك الاكمل بالسجود لذلك الادون ثم بين المقدمة الاولى وهي
قوله انا خير منه بان قال خلقتني من نار وخلقته من طين والنار افضل من الطين والمخلوق من الافضل افضل فوجب
كون ابليس خيرا من آدم اما بيان ان النار افضل من الطين فلان النار مشرقة علوية لطيفة خفيفة حارة يابسة
مجاورة لجواهر السموات ملاصقة لها والطين مظلم سفلي كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات
وايضا فالنار قوية التأثير والفعل والارض ليس لها الا القبول والانفعال والفعل اشرف من الانفعال وايضا
فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهي مادة الحيوة واما الارضية فالبرد واليبس فيها يناسبان الموت والحيوة
اشرف من الموت وايضا فنضج الثمار متعلق بالحرارة وايضا فسن النمو والشباب لما كان وقت كمال الحرارة كان
غاية كمال الحيوان حاصلا في هذين الوقتين واما وقت الشيخوخة فهو وقت البرد واليبس المناسبين للارضية
لا جرم كان هذا الوقت اردأ اوقات عمر الحيوان اما بيان ان المخلوق من الافضل افضل فظاهر لان شرف الاصول
يوجب شرف الفروع واما بيان ان الاشرف لا يجوز ان يؤمر بخدمة الادون الادنى فلانه قد تقرر في العقول ان من امر
ابا حنيفة والشافعي رضي الله عنهما وسائر اكابر الفقهاء بخدمة الفقيه نازل الدرجة كان ذلك قبيحا في العقول فهذا هو
تقرير شبهة ابليس فنقول هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاث اولها ان النار افضل من التراب وهذا قد تكلمنا عليه
في سورة البقرة واما المقدمة الثانية وهي ان من كانت مادته افضل فهو افضل فهذا محل النزاع والبحث لانه لما كانت الفضيلة
من الله تعالى ابتداء لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة الا ترى انه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر والنور
من الظلمة والظلمة من النور وذلك يدل على ان الفضيلة لا تحصل الا بفضل الله لا بسبب فضيلة الاصل والجوهر وايضا
التكليف انما يتناول الحي بعد انتهاء كمال العقل فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما خلق منه وايضا فالفضل انما يكون
بالاعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة الا ترى ان الحبشي المؤمن مفضل على القرشي الكافر المسئلة السادسة احتج
من قال انه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بانه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جائزا لما استوجب ابليس هذا
التعنيف الشديد والتوبيخ العظيم فلما حصل ذلك دل على ان تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز وبيان الملازمة ان
قوله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم خطاب عام يتناول جميع الملائكة ثم ان ابليس اخرج نفسه من العموم بالقياس وهو انه
مخلوق من النار والنار اشرف من الطين ومن كان اصله اشرف فهو اشرف فيلزم كون ابليس اشرف من آدم ومن كان
اشرف من غيره فانه لا يجوز ان يؤمر بخدمة الادون الادنى والدليل عليه ان هذا الحكم ثابت في جميع النظائر ولا معنى للقياس
الا ذلك فثبت ان ابليس ما عمل في هذه الواقعة شيئا الا انه خصص عموم قوله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم بهذا القياس فلو كان
تخصيص النص بالقياس جائزا لوجب ان لا يستحق ابليس الذم على هذا العمل وحيث استحق الذم الشديد عليه علمنا ان تخصيص
النص بالقياس لا يجوز وايضا في الآية دلالة على صحة هذه المسئلة من وجه آخر وذلك لان ابليس لما ذكر هذا القياس
قال تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فوصف الله تعالى ابليس بكونه متكبرا بعد ان حكى عنه ذلك القياس الذي
يوجب تخصيص النص وهذا يقتضي ان من حاول تخصيص النص بالقياس فقد تكبر على الله تعالى ولما دلت هذه الآية على ان
تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله ودلت هذه الآية على ان الكبر على الله يوجب العقاب الشديد والاخراج من
زمرة الاولياء والادخال في زمرة الملعونين ثبت ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وهذا هو المراد مما نقله الواحدي
في البسيط عن ابن عباس انه قال كانت الطاعة اولى بابليس من القياس فعصى ربه وقاس واول من قاس ابليس وكفر
بقياسه فمن قاس الدين بشيء من رأيه قرنه الله ابليس هذه جملة الالفاظ التي نقلها الواحدي في البسيط عن ابن عباس
فان قيل القياس الذي يبطل النص بالكلية بط اما القياس الذي يخصص النص في بعض الصور فلم قلتم انه بط وتقريره
انه لو قبح امر من كان مخلوقا من النار بسجود من كان مخلوقا من الارض لكان قبح امر من كان مخلوقا من النور المحض بسجود من
كان مخلوقا من الارض اولى واقوى لان النور اشرف من النار وهذا القياس يقتضي ان يقبح امر احد من الملائكة بسجود آدم
فهذا القياس يقتضي رفع مدلول النص بالكلية وانه بط اما القياس الذي يقتضي تخصيص مدلول النص العام فلم قلتم
انه بط فهذا سؤال حسن اورده على هذه الطريقة وما رأيت احدا ذكر هذا السؤال ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كونه
اشرف من غيره يقتضي قبح امر من لا يرضى ان يلجأ الى الخدمة الادنى الادون اما لو رضي ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح
لانه لا اعتراض عليه في ان يسقط حق نفسه اما الملائكة فقد رضوا بذلك فلا بأس به واما ابليس فانه لم يرض باسقاط
هذا الحق فوجب ان يقبح امره بذلك السجود فهذا قياس مناسب وانه يوجب تخصيص النص ولا يوجب رفعه بالكلية ولا
ابطاله فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لما استوجب الذم العظيم فلما استوجب هذا الذم العظيم في حقه علمنا
ان ذلك انما كان لاجل ان تخصيص النص بالقياس غير جائز المسئلة السابعة قوله تعالى ما منعك الا تسجد لاشك ان قائل
هذا القول هو الله تعالى لان قوله اذ امرتك لا يليق الا بالله تعالى واما قوله تعالى قال انا خير منه خلقتني من نار فلا شك ان
قائل هذا القول هو ابليس واما قوله قال فاهبط منها فلا شك ان قائل هذا القول هو تعالى ومثل هذه المناظرة بين الله وبين
ابليس مذكور في سورة ص على سبيل الاستقصاء اذا ثبت هذا فنقول انه لم يتفق لاحد من اكابر الانبياء عليهم السلام
مكالمة مع الله مثل ما اتفق لابليس وقد عظم الله تشريف موسى عليه السلام بان كلمه حيث قال ولما جاء موسى لميقاتنا
وكلمه ربه وقال وكلم الله موسى تكليما فان كانت هذه المكالمة تفيد الشرف العظيم فكيف حصلت على اعظم الوجوه
لابليس وان لم توجب الشرف العظيم فكيف ذكره الله تعالى في معرض التشريف الكامل لموسى عليه السلام الجواب ان بعض العلماء
قال انه تعالى قال لابليس على لسان من يؤدي اليه من الملائكة ما منعك من السجود له ولم يسلم انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة
قالوا لانه ثبت ان غير الانبياء لا يخاطبهم الله الا بواسطة ومنهم من قال انه تعالى تكلم مع ابليس لا بواسطة لكن على
سبيل الاهانة بدليل انه تعالى قال له فاخرج انك من الصاغرين وتكلم مع موسى ومع سائر الانبياء على سبيل الاكرام
الا ترى انه تعالى قال لموسى وانا اخترتك فاستمع لما يوحى وهذا نهاية الاكرام وقال له واصطنعتك لنفسي وهذا
نهاية الاكرام المسئلة الثامنة قوله تعالى فاهبط منها قال ابن عباس يريد من الجنة وكان في جنة عدن وفيها خلق آدم

وقال بعض المعتزلة انه انما امر بالهبوط من السماء وقد تقدم الكلام في هذه المسئلة في سورة البقرة وقوله فما يكون لك ان تتكبر فيها اي في السماء قال ابن عباس يريد ان اهل السموات ملائكة متواضعون خاشعون فاخرج انك من الصاغرين والصغار الذلة قال الزجاج ان ابليس طلب التكبر فابتلاه الله بالذلة والصغار تنبيها على صحة ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر على الله وضعه الله وقال بعضهم لما اظهر الاستكبار البس الصغار قوله تعالى قال انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين قال فبما اغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين في الآية مسائل المسئلة الاولى قوله انظرني الى يوم يبعثون يدل على انه طلب الانظار من الله الى يوم يبعثون وهو وقت النفخة الثانية حين يقوم الناس لرب العالمين ومقصوده ان لا يذوق الموت فلم يعطه الله ذلك بل قال انك من المنظرين ثم ههنا قولان الاول انه تعالى انظره الى النفخة الاولى لانه تعالى قال في آية اخرى انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم والمراد منه اليوم الذي يموت فيه الاحياء كلهم وقال آخرون لم يوقت الله له اجلا بل قال انك من المنظرين وقوله في الآية الاخرى الى يوم الوقت المعلوم المراد منه الوقت المعلوم في علم الله قالوا والدليل على صحة هذا القول ان ابليس كان مكلفا والمكلف لا يجوز ان يعلم ان الله تعالى اخر اجله الى الوقت الفلاني لان ذلك المكلف يعلم انه متى تاب قبلت توبته فاذا علم ان وقت موته هو الوقت الفلاني اقدم على المعصية بقلب فارغ فاذا قرب وقت اجله تاب عن تلك المعاصي فثبت ان تعريف وقت الموت بعينه يجري مجرى الاغراء بالقبيح وذلك غير جائز على الله تعالى واجاب الاولون بان تعريف الله كونه من المنظرين الى يوم القيمة لا يقتضي اغراءه بالقبيح لانه تعالى يعلم انه يموت على اقبح انواع الكفر والفسق سواء اعلمه وقت موته او لم يعلمه ذلك فلم يكن ذلك الاعلام موجبا اغراءه بالقبيح ومثاله انه تعالى عرف انبياءه انهم يموتون على الطهارة والعصمة ولم يكن ذلك موجبا اغراءهم بالقبيح لاجل انه تعالى علم منهم انه سواء عرفهم تلك الحالة او لم يعرفهم هذه الحالة فانهم يموتون على الطهارة والعصمة فلما كان لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف فلا جرم لم يكن ذلك التعريف اغراء بالقبيح فكذلك ههنا المسئلة الثانية قول ابليس فبما اغويتني يدل على انه اضاف اغواءه الى الله تعالى وقال في آية اخرى فبعزتك لاغوينهم اجمعين يدل على انه اضاف اغواء العباد الى نفسه فالاول يدل على كونه على مذهب الجبرية والثاني يدل على كونه على مذهب القدرية وهذا يدل على انه كان متحيرا في هذه المسئلة او يقال انه كان يعتقد ان الاغواء لا يحصل الا بالمغوي فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ثم زعم ان المغوي له هو الله تعالى قطعا للتسلسل واختلف الناس في تفسير هذه الكلمة اما اصحابنا فقالوا الاغواء القاء الغي في القلب وهو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على انه كان يعتقد ان الحق والباطل لا يقع في القلب الا من الله تعالى واما المعتزلة فلهم ههنا مقامان احدهما ان يفسروا الغي بما ذكرناه والثاني ان يذكروا في تفسيره وجها آخر اما الوجه الاول فلهم فيه اعذار الاول ان قالوا هذا قول ابليس فهب ان ابليس اعتقد ان خالق الغي والجهل والكفر هو الله تعالى الا ان قوله ليس بحجة الثاني قالوا ان الله تعالى لما امره بسجود آدم فعند ذلك ظهر غيه وكفره فجاز ان يضيف ذلك الغي الى الله تعالى بهذا المعنى وقد يقول القائل لا تحملني على ما اضربك عنده اي لا تفعل ما اضربك عنده الثالث قال رب بما اغويتني اي لعنتني لاقعدن لهم والمعنى انك لما لعنتني بسبب آدم فانا لاجل هذه العداوة القي الوساوس في قلوبهم الرابع رب بما اغويتني خيبتني من جنتك عقوبة على علي لاقعدن لهم الوجه الثاني في تفسير الاغواء الاغواء الاهلاك ومنه قوله تعالى فسوف يلقون غيا اي هلاكا وبلاء ومنه ايضا قولهم غوى الفصيل يغوى غويا اذا اكثر من اللبن حتى يفسد جوفه ويشارف الهلاك والعطب وفسروا قوله تعالى ان كان الله يريد ان يغويكم اي يهلككم بعنادكم الحق فهذه جملة الوجوه المذكورة واعلم انا لا نبالغ في بيان ان المراد من الاغواء في هذه الآية الاضلال لان حاصله يرجع الى قول ابليس وانه ليس بحجة الا انا نقيم البرهان اليقيني على ان المغوي لابليس هو الله تعالى وذلك لان الغاوي لا بد له من مغو كما ان المتحرك لا بد له من محرك والساكن لا بد له من مسكن والمهتدي لا بد له من هاد فلما كان ابليس غاويا فلا بد له من مغو والمغوي له اما ان يكون نفسه او مخلوقا آخر او الله تعالى والاول باطل لان العاقل لا يختار الغواية مع العلم بكونها غواية والثاني ايضا باطل والا لزم التسلسل او الدور والثالث هو الحق والله اعلم المسئلة الثالثة الباء في قوله فبما اغويتني فيه وجوه الاول انه باء القسم اي باغوائك اياي لاقعدن لهم صراطك المستقيم اي بقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لاقعدن لهم على الصراط المستقيم الذي يسلكونه الى الجنة بان ازين لهم الباطل وما يكسبهم المآثم ولما كانت الباء باء القسم كانت اللام جواب القسم وما بتأويل المصدر واغويتني صلتها الثاني ان قوله فبما اغويتني اي فبسبب اغوائك اياي لاقعدن لهم والمراد انك لما اغويتني فانا ايضا اسعى في اغوائهم الثالث قال بعضهم ما في قوله فبما اغويتني للاستفهام كانه قال باي شيء اغويتني ثم ابتدأ فقال لاقعدن لهم وفيه اشكال وهو ان اثبات الالف اذا دخل حرف الجر على ما الاستفهامية قليل المسئلة الرابعة قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم لا خلاف بين النحويين ان على محذوفة والتقدير لاقعدن لهم على صراطك المستقيم قال الزجاج ومثاله قولك ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن والقاء كلمة على جائز لان الصراط ظرف في المعنى فاحتمل ما يحتمله اليوم والليلة في قوله اتيتك غدا وفي غد اذا عرفت هذا فنقول لاقعدن لهم صراطك المستقيم فيه ابحاث الاول ان المراد منه انه يواظب على الافساد مواظبة بحيث لا يفتر عنه ولهذا المعنى ذكر القعود لان من اراد ان يبالغ في تكميل امر من الامور قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه اتمام المقصود ومواظبته على الافساد هي مواظبته على الوسوسة حتى لا يفتر عنها البحث الثاني ان هذه تدل على انه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح لانه قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم وصراط الله المستقيم هو دينه الحق البحث الثالث الآية تدل على ان ابليس كان عالما بان الذي هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال لانه لو لم يكن كذلك لما قال رب بما اغويتني وايضا كان عالما بالدين الحق ولولا ذلك لما قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم اذا ثبت هذا فكيف يمكن ان يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم فان المرء انما يعتقد الاعتقاد الفاسد اذا غلب على ظنه كونه حقا فاما من علم انه باطل وضلال وغواية يستحيل ان يختاره ويرضى به ويعتقده

واعلم ان من الناس من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل لانه متى علم ان مذهبه ضلال وغواية فقد علم ان ضده هو الحق فكان انكاره انكارا بمحض اللسان فكان ذلك كفر عناد ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله بما اغويتني وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم يريد به في زعم الخصم وفي اعتقاده المسئلة الخامسة احتج اصحابنا بهذه الآية في بيان انه لا يجب على الله رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره ان ابليس استمهل الزمان الطويل فامهله الله ثم بين انه انما يستمهله لاغواء الخلق واضلالهم والقاء الوساوس في قلوبهم فكان تعالى عالما بان اكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فثبت بهذا ان انظار ابليس وامهاله في هذه المدة الطويلة يقتضي حصول المفاسد العظيمة والكفر العظيم فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع ان يمهله وان يمكنه من هذه المفاسد فحيث انظره وامهله علمنا انه لا يجب عليه شيء من رعاية المصالح اصلا ومما يقوي ذلك انه تعالى بعث الانبياء دعاة الى الحق وعلم من حال ابليس انه لا يدعو الا الى الكفر والضلال ثم انه تعالى امات الانبياء وابقى ابليس وسائر الشياطين الذين هم دعاة الخلق الى الكفر والباطل ومن كان مريدا لمصالح العباد امتنع منه ان يفعل ذلك قالت المعتزلة اختلف شيوخنا في هذه المسئلة فقال الجبائي انه لا يختلف الحال بسبب وجوده وعدمه ولا يضل بقوله احد الا من لو فرضنا عدم ابليس لكان يضل ايضا والدليل عليه قوله تعالى ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم ولانه لو كان يضل به واحد لكان بقاؤه مفسدة وقال ابو هاشم يجوز ان يضل به قوم ويكون خلقه جاريا مجرى خلق زيادة الشهوة فان هذه الزيادة من الشهوة لا توجب فعل القبيح الا ان الامتناع منها يصير اشق ولاجل تلك الزيادة من المشقة تحصل الزيادة من الثواب فكذا ههنا بسبب بقاء ابليس يصير الامتناع من القبائح اشد واشق ولكنه لا ينتهي الى حد الالجاء والاكراه والجواب اما قول ابي علي فضعيف وذلك لان الشيطان لا بد وان يزين القبائح في قلب الكافر ويحسنها اليه ويذكره ما في القبائح من انواع اللذات والطيبات ومن المعلوم ان حال الانسان مع حصول هذا التذكير والتزيين لا يكون مساويا لحاله عند عدم هذا التذكير والتزيين والدليل عليه العرف فان الانسان اذا حصل له جلساء يرغبونه في امر من الامور ويحسنونه في عينه ويسهلون عليه طريق الوصول اليه ويواظبون على دعوته اليه فانه لا يكون حاله في الاقدام على ذلك كحاله اذا لم يوجد هذا التذكير والتزيين والعلم ضروري بهذا واما قول ابي هاشم فضعيف ايضا لانه اذا صار حصول هذا التذكير والتزيين حاملا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح كان ذلك سعيا في القائه في المفسدة وما ذكره في خلق الزيادة في الشهوة فهو حجة اخرى لنا في انه تعالى لا يراعي المصلحة فكيف يمكنه ان يحتج به والذي يقرره غاية التقرير انه بسبب حصول تلك الزيادة في الشهوة لو لم يحترز من تلك الشهوة يقع في الكفر وعقاب الابد ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته انه يزداد ثوابه بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب شيء لا حاجة اليه البتة اما دفع العقاب المؤبد فاليه اعظم الحاجات فلو كان اله العالم مراعيا لمصالح العباد لاستحال ان يهمل الاكمل الاعظم لطلب الزيادة التي لا حاجة اليها ولا ضرورة فثبت فساد هذه المذاهب وانه لا يجب على الله شيء اصلا اما قوله تعالى ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين ففيه مسائل المسئلة الاولى في ذكر هذه الجهات الاربع قولان الاول ان كل واحدة منها مختصة بنوع من الآفة في الدين والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها ثم لآتينهم من بين ايديهم يعني اشككهم في صحة البعث والقيمة ومن خلفهم القي اليهم ان الدنيا قديمة ازلية وثانيها لآتينهم من بين ايديهم يعني افترهم عن الرغبة في سعادات الآخرة ومن خلفهم يعني اقوي رغبتهم في لذات الدنيا وطيباتها واحسنها في اعينهم وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله بين ايديهم الآخرة لانهم يردون اليها ويصلون اليها فهي بين ايديهم فاذا كانت الآخرة بين ايديهم كانت الدنيا خلفهم لانهم يخلفونها وثالثها وهو قول الحكم والسدي من بين ايديهم يعني الدنيا ومن خلفهم يعني الآخرة وانما فسرنا بين ايديهم بالدنيا لانها بين يدي الانسان يسعى فيها ويشاهدها واما الآخرة فهي تأتي بعد ذلك ورابعها من بين ايديهم في تكذيب الانبياء والرسل الذين يكونون حاضرين ومن خلفهم في تكذيب من تقدم من الانبياء والرسل واما قوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم ففيه وجوه احدها عن ايمانهم في الكفر والبدعة وعن شمائلهم في انواع المعاصي وثانيها عن ايمانهم في الصرف عن الحق وعن شمائلهم في الترغيب في الباطل وثالثها عن ايمانهم يعني افترهم في الحسنات وعن شمائلهم اقوي دواعيهم في السيئات قال ابن الانباري فقول من قال الايمان كناية عن الحسنات والشمائل كناية عن السيئات قول حسن لان العرب تقول اجعلني في يمينك ولا تجعلني في شمالك تريد اجعلني من المقدمين عندك ولا تجعلني من المؤخرين وروى ابو عبيد عن الاصمعي انه يقال هو عندنا باليمين اي بمنزلة حسنة فاذا خست منزلته قال انت عندي بالشمال فهذا تلخيص ما ذكره المفسرون في تفسير هذه الجهات الاربع اما حكماء الاسلام فقد ذكروا فيها وجوها اخر اولها وهو الاقوى والاشرف ان في البدن قوى اربعا هي الموجبة لفوات السعادات الروحانية فاحدها القوى الخيالية التي تجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها وهي موضوعة في البطن المقدم من الدماغ وصور المحسوسات انما ترد عليها من مقدمها واليه الاشارة بقوله من بين ايديهم والقوة الثانية القوة الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالاحكام المناسبة للمحسوسات وهي موضوعة في البطن المؤخر من الدماغ واليها الاشارة بقوله ومن خلفهم والقوة الثالثة الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي من يمين البدن والقوة الرابعة الغضب وهي موضوعة في البطن الايسر من القلب فهذه القوى الاربع هي التي يتولد عنها احوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين الخارجة ما لم تستعن بشيء من هذه القوى الاربع لم تقدر على القاء الوسوسة فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الاربع وهو وجه تحقيق شريف وثانيها ان قوله لآتينهم من بين ايديهم المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه اما في الذات والصفات مثل شبه المجسمة واما في الافعال مثل شبه المعتزلة في التعديل والتجوير والتحسين والتقبيح ومن خلفهم المراد منه الشبهات الناشئة من التعطيل وانما جعلنا قوله من بين ايديهم شبهات التشبيه لان الانسان يشاهد هذه الجسميات واحوالها فهي حاضرة بين يديه فيعتقد ان الغائب يجب ان يكون مساويا لهذا الشاهد

واما جعلنا قوله من بين ايديهم كناية عن التشبيه ضد التعطيل فلما جعلنا قوله من بين ايديهم كناية عن التشبيه وجب ان نجعل قوله ومن خلفهم كناية عن التعطيل واما قوله وعن ايمانهم فالمراد الترغيب في ترك المامورات وعن شمائلهم الترغيب في فعل المنهيات وثانيها نقل عن شقيق البلخي انه قال ما من صباح الا ويأتيني الشيطان من الجهات الاربع من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي اما من بين يدي فيقول لا تخف فان الله غفور رحيم فاقرأ وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى واما من خلفي فيخوفني من وقوع اولادي في الفقر فاقرأ وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واما من قبل يميني فيأتيني من قبل الثناء فاقرأ والعاقبة للمتقين واما من قبل الشمال فيأتيني من قبل الشهوات فاقرأ وحيل بينهم وبين ما يشتهون القول الثاني في هذه الابيات ما حكى عن الشيطان ذكر هذه الوجوه الاربعة والغرض منه انه يبالغ في القاء الوسوسة ولا يقصر في وجه من الوجوه الممكنة وتقدير الاية ثم لآتينهم من جميع الجهات الاربعة الممكنة بجميع الاعتبارات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الشيطان قعد لابن آدم بطرق فقعد له بطريق الاسلام فقال له تدع دينك ودين آبائك فعصاه فاسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال له تدع ديارك وتتغرب فعصاه فهاجر ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له تقاتل فتقتل فيقسم مالك وتنكح امرأتك فعصاه فقاتل فهذا الخبر يدل على ان الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة الا ويلقيها في القلب فان قيل فلم لم يذكر مع الجهات الاربع من فوقهم ومن تحتهم قلنا اما التحقيق فقد ذكرنا ان القوى التي يتولد منها ما يوجب تفويت السعادات الروحانية فهي موضوعة في هذه الجوانب الاربعة من البدن واما في الظاهر فيروى ان الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر فقالوا يا الهنا كيف يتخلص الانسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الاربع فاوحى الله اليهم انه بقي للانسان جهتان الفوق والتحت فاذا رفع يديه الى فوق بالدعاء على سبيل الخضوع او وضع جبهته على الارض على سبيل الخشوع غفرت له ذنوب سبعين سنة المسئلة الثانية انه تعالى قال من بين ايديهم ومن خلفهم فذكر هاتين الجهتين بكلمة من وقال وعن ايمانهم وعن شمائلهم فذكر هاتين الجهتين بكلمة عن ولا بد في هذا الفرق من فائدة فنقول اذا قال القائل جلس عن يمينه معناه انه جلس متجافيا عن صاحب اليمين غير ملتصق به قال تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد فبين انه تعالى خص اليمين والشمال بكلمة عن لاجل ان الملك والشيطان يتباعد عن الملك فلهذا المعنى خص اليمين والشمال بكلمة عن لاجل انها تفيد البعد والمباينة وايضا فقد ذكرنا ان المراد من قوله من بين ايديهم ومن خلفهم الخيال والوهم والضرر الناشئ منهما هو حصول العقائد الباطلة وذلك هو حصول الكفر وقوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم الشهوة والغضب والضرر الناشئ منهما هو حصول الاعمال الشهوانية والغضبية وذلك هو المعصية ولا شك ان الضرر الحاصل من الكفر لازم لان عقابه دائم واما الضرر الحاصل من المعصية فسهل لان عقابه منقطع فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة عن تنبيها على ان هذين القسمين في اللزوم والاتصال دون القسم الاول والله اعلم المسئلة الثالثة قال القاضي هذا القول من ابليس كالدلالة على بطلان ما يقال انه يدخل في بدن ابن آدم ويخالطه لانه لو امكنه ذلك لكان بان يذكره في باب المبالغة احق ثم قال تعالى حكاية عن ابليس انه قال ولا تجد اكثرهم شاكرين وفيه سؤال وهو ان هذا من باب الغيب فكيف عرف ابليس ذلك فلهذا السبب اختلف العلماء فيه فقال بعضهم كان قد رآه في اللوح المحفوظ فقاله على سبيل القطع واليقين وقال آخرون انه قاله على سبيل الظن لانه كان عازما على المبالغة في تزيين الشهوات وتحسين الطيبات وعلم انها اشياء يرغب فيها فغلب على ظنه انهم يقبلون قوله فيها على سبيل الاكثر والاغلب ويتأكد هذا القول بقوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين والعجب ان ابليس قال للحق سبحانه ولا تجد اكثرهم شاكرين فقال الحق تعالى ما يطابق ذلك وقليل من عبادي الشكور وفيه وجه آخر وهو انه حصل للنفس تسعة عشر قوة وكلها تدعو النفس الى اللذات الجسمانية والطيبات الشهوانية فخمسة منها هي الحواس الظاهرة وخمسة منها هي الحواس الباطنة واثنان الشهوة والغضب وسبعة هي القوى النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة فمجموعها تسعة عشر وهي بأسرها تدعو النفس الى عالم الجسم وترغبها في طلب اللذات البدنية واما العقل فهو قوة واحدة وهي التي تدعو النفس الى عبادة الله تعالى وطلب السعادات الروحانية ولا شك ان استيلاء تسعة عشر قوة اكمل من استيلاء القوة الواحدة لا سيما وتلك القوى التسعة عشر تكون في اول الخلقة قوية ويكون العقل ضعيفا جدا وهي بعد قوتها لا تجتمع الا ضعيفة مرجوحة فلما كان الامر كذلك لزم القطع بان اكثر الخلق يكونون طالبين لهذه اللذات الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته فلهذا السبب قال ولا تجد اكثرهم شاكرين قوله تعالى قال اخرج منها مذؤما مدحورا لمن تبعك منهم لاملأن جهنم منكم اجمعين اعلم ان ابليس لما وعد بالافساد الذي ذكره خاطبه الله تعالى بما يدل على الزجر والاهانة فقال اخرج منها اي من الجنة او من السماء مذؤما قال الليث ذأمت الرجل فهو مذؤم اي محقور والذام الاحتقار وقال الفراء ذأمته اذا عبته ويقولون في المثل لا تعدم الحسناء ذاما وقال ابن الانباري المذؤم المذموم وقال ابن قتيبة مذؤما مذموما بابلغ الذم وقال امية بن الصلت وقال لابليس رب العباد ان اخرج دحيرا لعينا مذؤما واما قوله مدحورا فالدحر في اللغة الطرد والتبعيد يقال دحره دحرا ودحورا اذا طرده وبعده ومنه قوله ويقذفون من كل جانب دحورا قوله تعالى لمن تبعك منهم لاملأن جهنم منكم اجمعين قال الكلبي لمن تبعك منهم اللام لام القسم وجوابه لاملأن جهنم قال صاحب الكشاف وروى عن عاصم لمن تبعك بكسر اللام بمعنى لمن تبعك منهم هذا الوعيد وهو قوله لاملأن جهنم على ان لاملأن في محل الابتداء ولمن تبعك خبره وقال ابو بكر بن الانباري الكناية في قوله لمن تبعك منهم عائدة الى ولد آدم لانه حين قال ولقد خلقناكم كان مخاطبا لولد آدم فرجعت الكناية اليهم قال القاضي دلت هذه الاية على ان التابع والمتبوع متفقان في ان جهنم تمتلئ منهما ثم ان الكافر يتبعه فكذلك الفاسق يتبعه فيجب القطع بدخول الفاسق في النار وجوابه ان المذكور في الاية ان الله تعالى يملأ جهنم ممن تبعه وليس في الاية ان كل من تبعه فانه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال ونقول ان هذه الاية تدل على ان جميع اصحاب البدع والضلال

من قبل الثناء

من المتقارب على ان والعباد من الشطر الثاني

يدخلون جهنم لان كلهم متابعون لابليس عليه اللعنة قوله تعالى ويا ادم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين اعلم ان هذه الاية مشتملة على مسائل احدها ان قوله اسكن امر تعبد او امر اباحة واطلاق من حيث لا مشقة فيه فلا يتعلق به التكليف وثانيها ان زوج آدم هو حوا ويجب ان يذكر انه تعالى كيف خلق حوا وثالثها ان تلك الجنة كانت جنة الخلد او جنة من جنات السماء او من جنات الارض ورابعها ان قوله فكلا امر اباحة او امر تكليف وخامسها ان قوله ولا تقربا نهي تنزيه او نهي تحريم وسادسها ان قوله هذه الشجرة المراد شجرة واحدة بالشخص او بالنوع وسابعها تلك الشجرة اى شجرة كانت وثامنها ان ذلك الذنب كان صغيرا او كبيرا وتاسعها انه ما المراد من قوله فتكونا من الظالمين وهل يلزم من كونه ظالما بهذا التفسير الدخول تحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وعاشرها ان هذه الواقعة هل وقعت قبل نبوة آدم عليه السلام او بعدها فهذه المسائل قد سبق تقريرها وتفصيلها في سورة البقرة فلا نعيدها والذي بقي علينا من هذه الاية حرف واحد وهو انه تعالى قال في سورة البقرة وكلا بالواو وههنا بالفاء فما السبب فيه وجوابه من وجهين الاول ان الواو تفيد الجمع المطلق والفاء تفيد الجمع على سبيل التعقيب فالمفهوم من الفاء نوع داخل تحت المفهوم من الواو ولا منافاة بين النوع والجنس ففي سورة البقرة ذكر الجنس وههنا ذكر النوع قوله تعالى فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوآتهما وقال ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فدليهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناديهما ربهما الم انهكما عن تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين يقال وسوس اذا تكلم كلاما خفيا يكرره وبه سمي صوت الحلي وسواسا وهو فعل غير متعد يقال ولولت المرأة ووعوع الذئب ورجل موسوس بكسر الواو ولا يقال موسوس بالفتح وكل موسوس له موسوس اليه وهو الذي يلقي اليه الوسوسة ومعنى وسوس له اى فعل الوسوسة لاجله ووسوس اليه القاها اليه وههنا سؤالات الاول كيف وسوس اليه وآدم في الجنة وابليس اخرج منها والجواب قال الحسن كان يوسوس من الارض الى السماء والى الجنة بالقوة القوية التي جعلها الله فيه وقال ابو مسلم الاصفهاني بل كان آدم وابليس في الجنة لان هذه الجنة كانت بعض جنات الارض والذي يقوله بعض الناس من ان ابليس دخل في جوف الحية فدخلت الحية في الجنة فتلك قصة ركيكة مشهورة وقال آخرون ان آدم وحواء ربما قربا من باب الجنة وكان ابليس واقفا من خارج الجنة على بابها فيقرب احدهما من الآخر فحصلت الوسوسة هناك السؤال الثاني ان آدم عليه السلام كان يعرف ما بينه وبين ابليس من العداوة فكيف قبل قوله الجواب لا يبعد ان يقال ان ابليس لقي آدم مرارا كثيرة ورغبه في اكل الشجرة بطرق كثيرة فلاجل المواظبة والمداومة على هذه التمويه اثر كلامه في آدم عليه السلام السؤال الثالث لم قال فوسوس لهما الشيطان والجواب معنى وسوس له اى فعل الوسوسة لاجله اما قوله تعالى ليبدي لهما ففي هذه اللام قولان احدهما انه لام العاقبة كما في قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وذلك لان الشيطان لم يقصد بالوسوسة ظهور عورتهما ولم يعلم انهما ان اكلا من الشجرة بدت سوآتهما وانما كان قصده ان يحملهما على المعصية فقط والثاني لا يبعد ايضا ان يقال انها لام الغرض ثم فيه وجهان الاول ان يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه والمعنى ان غرضه من تلك الوسوسة الى آدم زوال حرمته وذهاب منصبه الثاني لعله رأى في اللوح المحفوظ وسمع من بعض الملائكة انه اذا اكل من الشجرة بدت عورته وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة فكان يوسوس اليه لحصول هذا الغرض وقوله تعالى ما ووري عنهما من سوآتهما فيه مباحث البحث الاول ما ووري مأخوذ من المواراة يقال واراه اى ستر عورته ومنه قوله تعالى كيف يواري سوأة اخيه وقال صلى الله عليه وسلم لعلي لما اخبر بوفاة ابيه اذهب فواره البحث الثاني السوءة فرج المرأة والرجل وذلك لان ظهوره يسوء الانسان قال ابن عباس كانا قد البسا ثوبا يستر عورتهما فلما عصيا زال عنهما ذلك الثوب وذلك قوله فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما البحث الثالث دلت هذه الاية على ان كشف العورة من المنكرات وانه لم يزل مستهجنا في الطباع مستقبحا في العقول قوله ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ويمكن ان يكون هذا الكلام ذكره ابليس بحيث خاطب به آدم وحوا ويمكن ايضا ان يكون بوسوسة اوقعها في قلبهما والامران مرويان الا ان الاغلب انه كان ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين ومعنى الكلام ان ابليس قال لهما في الوسوسة الا ان تكونا ملكين واراد به ان تكونا بمنزلة الملائكة ان اكلتما منها او تكونا من الخالدين ان اكلتما فرغبهما بان اوهمهما ان من اكلها صار كذلك وانه تعالى انما نهاهما عنها لكيلا يكونا بمنزلة الملائكة ولا يخلدا وفي الاية سؤالات السؤال الاول كيف اطمع ابليس آدم في ان يكون ملكا بالاكل من الشجرة مع انه شاهد الملائكة متواضعين ساجدين له معترفين بفضله والجواب من وجوه احدها ان هذا المعنى احد ما يدل على ان الملائكة الذين سجدوا لآدم هم ملائكة الارض اما ملائكة السموات وسكان العرش والكرسي والملائكة المقربون فما سجدوا البتة لآدم ولو كانوا قد سجدوا له لكان هذا التطميع فاسدا مختلا وثانيها نقل الواحدي عن بعضهم انه قال ان آدم علم ان الملائكة لا يموتون الى يوم القيمة ولم يعلم ذلك لنفسه فعرض عليه ابليس ان يصير مثل الملك في البقاء واقول هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير فالمطلوب من الملائكة هو الخلود وح لا يبقى فرق بين قوله الا ان تكونا ملكين وبين قوله او تكونا من الخالدين الوجه الثالث قال الواحدي كان ابن عباس يقرأ ملكين ويقول ما طمعا في ان يكونا ملكين لكنهما استشرفا الى ان يكونا ملكين وانما اتاهما الملعون من جهة الملك ويدل على هذا قوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى قال صاحب الكشاف وهذا الجواب ضعيف وبيانه من وجهين الاول هب انه حصل الجواب على هذه القراءة فهل يقول ابن عباس ان تلك القراءة المشهورة باطلة او لا يقول ذلك والاول بط لان تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها واما الثاني فعلى هذا التقدير الاشكال باق لان على تلك القراءة يكون التطميع قد وقع

في ان يصير بواسطة ذلك الاكل من جملة الملائكة وح يعود السؤال والوجه الثاني انه تعالى جعله مسجود الملائكة واذن له ان
يسكن في الجنة وان يأكل منها رغدا كيف شاء واراد ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة السؤال الثاني هل تدل هذه
الاية على ان درجة الملائكة اكمل وافضل من درجة الانبياء والجواب من وجوه الاول انا اذا قلنا ان هذه الواقعة
كانت قبل النبوة لم تدل على ذلك لان آدم عليه السلام حين طلب الوصول الى درجة الملائكة ما كان من الانبياء
وعلى هذا التقدير فزال الاشكال والثاني ان بتقدير ان تكون هذه الواقعة قد وقعت في زمان النبوة فلعل آدم
رغب في ان يكون من الملائكة في القوة والقدرة والشدة او في خلقة الذات بان يصير جوهرا نورانيا او في ان
يصير من سكان العرش والكرسي وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال السؤال الثالث نقل ان عمرو بن عبيد
قال للحسن في قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وفي قوله وقاسمهما فهل صدقاه في ذلك قال الحسن معاذ الله
لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السؤال انه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير ان يصدقا ابليس في ذلك
القول والجواب ذكروا في تقرير ذلك التكفير انه عليه السلام لو صدق ابليس في الخلود لكان ذلك انكارا للبعث
والقيمة وانه كفر ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر وبيانه من وجهين
الاول ان لفظ الخلود محمول على طول المكث لا على الدوام وعلى هذا الوجه يندفع ما ذكروه والوجه الثاني هب
ان الخلود مفسر بالدوام الا انا لا نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب التكفير وتقريره ان العلم بانه تعالى
هل يميت هذا المكلف او لا يميته علم بانه لا يحصل الا من دليل السمع فلعله تعالى ما بين في وقت آدم انه يميت
الخلق ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعي كان آدم عليه السلام يجوز دوام البقاء فلهذا السبب رغب فيه
وعلى هذا التقدير فالتكفير غير لازم السؤال الرابع ثبت بما سبق ان آدم وحواء لو صدقا ابليس فيما قال لم يلزم
تكفيرهما فهل يقولون انهما صدقاه قطعا او لم يحصل القطع فهل يقولون انهما ظنا ان الامر كما قال او ينكرون
هذا الظن ايضا والجواب ان المحققين انكروا حصول هذا التصديق قطعا وظنا بل الصواب انهما اقدما على
الاكل لغلبة الشهوة لا انهما صدقاه علما او ظنا كما نجد انفسنا عند الشهوة نقدم على الفعل اذا زين لنا الغير
ما نشتهيه وان لم نعتقد ان الامر كما قال السؤال الخامس قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين هذا الترغيب
والتطميع وقع في مجموع الامرين او في احدهما والجواب قال بعضهم الترغيب في مجموع الامرين لانه ادخل في الترغيب
وقيل بل هو على ظاهره على طريقة التخيير ثم قال تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين اي واقسم لهما اني لكما لمن
الناصحين فان قيل المقاسمة ان تقسم لصاحبك ويقسم لك تقول قاسمت فلانا اي حالفته وتقاسما اي تحالفا
ومنه قوله تعالى تقاسموا بالله لنبيتنه قلنا فيه وجوه الاول التقدير انه قال اقسم لكما اني لكما لمن الناصحين
فجعل ذلك مقاسمة بينهم والثاني اقسم لهما بالنصيحة واقسما له بقبولها والثالث انه اخرج قسم ابليس على زنة
المفاعلة لانه اجتهد فيه اجتهاد المقاسم اذا عرفت هذا فنقول قال قتادة حلف لهما بالله حتى خدعهما وقد يخدع
المؤمن بالله وقوله اني لكما لمن الناصحين اي قال ابليس اني خلقت قبلكما وانا اعلم احوالا كثيرة من المصالح والمفاسد
لا تعرفانها فامتثلا قولي ارشدكما قال تعالى فدليهما بغرور ذكر ابو منصور الازهري لهذه الكلمة اصلين احدهما
قال اصله ان الرجل العطشان يدلي رجله في البئر ليأخذ الماء فلا يجد فيها ماء فوضعت التدلية موضع الطمع فيما لا
فائدة فيه فيقال دلاه اذا اطمعه الثاني فدلاهما بغرور اي جرأهما ابليس على اكل الشجرة بغرور والاصل فيه دللهما
من الدال والدالة وهما الجرأة اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس فدليهما بغرور اي غرهما باليمين وكان آدم يظن ان
احدا لا يحلف بالله كاذبا وعن ابن عمر انه كان اذا رأى من عبده طاعة وحسن صلاة اعتقه فكان عبيده يفعلون ذلك
طلبا للعتق فقيل له انهم يخدعونك فقال من خدعنا بالله انخدعنا له ثم قال تعالى فلما ذاقا الشجرة وذلك يدل على انهما
تناولا اليسير قصدا الى معرفة طعمه ولولا انه تعالى ذكر في آية اخرى انهما اكلا منها لكان ما في هذه الاية لا يدل على الاكل
لان الذائق قد يكون ذائقا من دون الاكل ثم قال تعالى بدت لهما سوآتهما اي ظهرت عوراتهما وزال النور عنهما وطفقا قال
الزجاج طفق اخذ في الفعل وقوله يخصفان اي يجعلان ورقة على ورقة ومنه قيل للذي يرقع النعل خصاف وفيه دليل
على ان كشف العورة قبيح من لدن آدم الا ترى انهما كيف بادرا الى التستر لما تقرر في عقلهما من قبح كشف العورة وناديهما
ربهما قال عطا بلغني ان الله ناداهما افرارا مني يا آدم قال بل حياء منك يا رب ما ظننت ان احدا يقسم باسمك كاذبا ثم ناداه
ربه اما خلقتك بيدي اما نفخت فيك من روحي اما اسجدت لك ملائكتي اما اسكنتك جنتي في جواري ثم قال واقل لكما
ان الشيطان لكما عدو مبين قال ابن عباس بين العداوة حيث ابى السجود وقال لاقعدن لهم صراطك المستقيم
قوله تعالى قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين اعلم ان هذه الاية مفسرة في سورة البقرة
وقد تقدم ان هذه الاية تدل على صدور الذنب العظيم منه عليه السلام الا انا نقول ان هذا الذنب انما صدر منه قبل
النبوة وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل قوله تعالى قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع
الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون اعلم ان الذي تقدم ذكره هو آدم وحوا وابليس واذا كان كذلك
فقوله اهبطوا يجب ان يتناول هؤلاء الثلثة بعضكم لبعض عدو يعني العداوة ثابتة بين الانس وابليس لا تزول
البتة وقوله فيها تحيون الكناية عائدة الى الارض في قوله ولكم في الارض المراد في الارض تعيشون وفيها تموتون ومنها
تخرجون للبعث والقيمة وقرأ حمزة والكسائي تخرجون بفتح التاء وضم الراء والباقون بضم التاء وفتح الراء قوله تعالى
يا بني آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون
في نظم الاية وجهان الاول انه تعالى لما بين انه امر آدم وحوا بالهبوط الى الارض وجعل الارض لهما مستقرا بين بعده
انه تعالى انزل كل ما يحتاجون اليه في الدين والدنيا ومن جملتها اللباس الذي يحتاج اليه في الدنيا والدين الوجه الثاني
انه تعالى لما ذكر واقعة آدم في انكشاف العورة وانهما كانا يخصفان الورق عليهما اتبعه بان بين انه خلق اللباس للخلق
ليستتروا به عوراتهم ونبه به على المنة العظمى على الخلق بسبب انه اقدرهم على التستر فان قيل ما معنى انزال اللباس
قلنا انه تعالى انزل المطر وبالمطر يتكون الاشياء التي منها يحصل اللباس فصار كانه تعالى انزل اللباس

وتحقيق القول ان الاشياء التي تحدث في الارض لما كانت متعلقة بامور النازلة من السماء صار كانه تعالى انزلها من السماء
ومنه قوله تعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وقوله وانزلنا الحديد فيه بأس شديد واما قوله وريشا ففيه بحثان
الاول الريش لباس الزينة استعير من ريش الطير لانه لباسه وزينته اي انزلنا عليكم لباسين لباسا يواري سوآتكم
ولباسا يزينكم لان الزينة غرض صحيح كما قال تعالى لتركبوها وزينة وقال ولكم فيها جمال البحث الثاني روي عن عاصم
رواية غير مشهورة ورياشا وهو مروي ايضا عن عثمان رضي الله عنه والباقون وريشا واختلفوا في الفرق بين الريش
والرياش فقيل الرياش جمع ريش كذياب جمع ذئب وقلاح جمع قدح وشعاب جمع شعب وقيل هما واحد كلباس ولبس
وخلال وخل وروى ثعلب عن ابن الاعرابي قال كل شيء يعيش به الانسان من مال او متاع او مأكول فهو ريش ورياش
قال ابن السكيت الرياش مختص بالثياب والاثاث والريش قد يطلق على سائر الاموال وقوله ولباس التقوى فيه
بحثان الاول قرأ نافع وابن عامر والكسائي ولباس بالنصب عطفا على قوله لباسا والعامل فيه انزلنا وعلى
هذا التقدير فقوله ذلك مبتدأ وقوله خير خبره والباقون بالرفع وعلى هذا التقدير فقوله ولباس التقوى
مبتدأ وقوله ذلك صفة او بدل او عطف بيان وخير خبره ومعنى قولنا صفة ان قوله ذلك اشير به الى اللباس
كانه قال ولباس التقوى المشار اليه خير البحث الثاني اختلفوا في تفسير قوله ولباس التقوى والضابط فيه
ان منهم من حمله على نفس الملبوس ومنهم من حمله على غيره اما القول الاول ففيه وجوه الاول ان المراد ان اللباس
الذي انزله الله تعالى ليواري سوآتكم هو لباس التقوى وعلى هذا التقدير فلباس التقوى هو اللباس الاول
وانما اعاده الله لاجل ان يخبر عنه بانه خير لان جماعة من اهل الجاهلية كانوا يتعبدون بالتعري وخلع الثياب
في الطواف بالبيت فجرى هذا في التكرير موضع قول القائل قد عرفتك الصدق في باب البر والصدق خير لك
من غيره فيعيد ذلك الصدق ليخبر عنه بذلك المعنى والثاني ان المراد من لباس التقوى ما يلبس من الدروع والجواشن
والمغافر وغيرها مما يتقى به في الحروب والثالث المراد من لباس التقوى الملبوسات المعدة لاجل اقامة الصلوة
والقول الثاني ان يحمل قوله ولباس التقوى على المجاز ثم اختلفوا فقال قتادة والسدي وابن جريج لباس التقوى الايمان
وقال ابن عباس لباس التقوى العمل الصالح وقيل هو السيمة الحسنة وقيل هو العفاف والتوحيد لان المؤمن لا تبدو
عورته وان كان عاريا عن الثياب والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وان كان كاسيا وقال معبد هو الحياء وقيل
هو ما يظهر على الانسان من السكينة والاخبات والعمل الصالح وانما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لان
اللباس الذي يفيد التقوى ليس الا هذه الاشياء اما قوله ذلك خير قال ابو علي الفارسي معنى الاية ولباس التقوى
خير لصاحبه اذا اخذ به واقرب له الى الله مما خلق له من اللباس والرياش الذي يتجمل به قال واضيف اللباس الى التقوى
كما اضيف الى الجوع في قوله فاذاقها الله لباس الجوع وقوله ذلك من آيات الله معناه من آيات الله الدالة على فضله
ورحمته على عباده يعني انزال اللباس لعلهم يذكرون فيعرفون عظيم النعمة قوله تعالى يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان
كما اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم انا جعلنا
الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون اعلم ان المقصود من ذكر قصص الانبياء عليهم السلام حصول العبرة لمن يسمعها
فكانه تعالى لما ذكر قصة آدم وبين فيها شدة عداوة الشيطان لآدم واولاده اتبعها بان حذر اولاده من قبول وسوسته
فقال يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة وذلك لان الشيطان لما بلغ بكيده وعداوته ولطف
وسوسته وشدة اهتمامه الى ان قدر على القاء آدم في الزلة الموجبة لاخراجه من الجنة فبان يقدر على امثال
هذه المضار في حق بني آدم اولى فبهذا الطريق حذر تعالى بني آدم عن وسوسة الشيطان فقال لا يفتننكم الشيطان
فيترتب عليه ان لا تدخلوا الجنة كما فتن ابويكم فترتب عليه خروجهما منها واصل الفتون عرض الذهب على النار
وتخليصه من الغش ثم اتى في القرآن بمعنى المحنة وههنا بحثان الاول قال الكعبي هذه الاية حجة على من نسب المعاصي
اليه تعالى لانه تعالى نسب خروج آدم وحواء وسائر وجوه المعاصي الى الشيطان وذلك يدل على انه تعالى بريء عنها
فيقال له لم قلتم ان كون هذا العمل منسوبا الى الشيطان يمنع من كونه منسوبا اليه تعالى ولم لا يجوز ان يقال انه تعالى
لما خلق القدرة والداعية الموجبتين لهذا العمل كان منسوبا اليه تعالى ولما اجرى عادته بان يخلق تلك الداعية بعد
تزيين الشيطان وتحسينه لتلك الاعمال عند ذلك الكافر كان منسوبا الى الشيطان البحث الثاني ظاهر الاية يدل
على انه تعالى انما اخرج آدم وحواء من الجنة عقوبة لهما على تلك الزلة وظاهر قوله اني جاعل في الارض خليفة يدل على انه
تعالى انما خلقهما للخلافة في الارض وانزالهما من الجنة الى الارض لهذا المقصود فكيف الجمع بين الوجهين وجوابه انه ربما قيل
حصل لمجموع الامرين ثم قال ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما وفيه مباحث الاول ينزع عنهما لباسهما حال
اي اخرجهما نازعا لباسهما واضاف نزع اللباس الى الشيطان وان لم يباشر ذلك لانه كان بسببه فاسند اليه
كما تقول انت فعلت هذا لمن حصل منه ذلك الفعل بسببه وان لم يباشره كذلك لما كان نزع لباسهما بوسوسته وغروره
اسند اليه البحث الثاني اللام في قوله ليريهما لام العاقبة كما ذكرنا في قوله ليبدي لهما قال ابن عباس ليرى آدم
سوءة حوا وحوا ترى سوءة آدم البحث الثالث اختلفوا في اللباس الذي ينزع منهما فقال بعضهم النور وقال بعضهم
التقى وقال بعضهم الثياب التي هي لباس الجنة وهذا القول اقرب لان اطلاق اللباس يقتضيه والمقصود من هذا الكلام
تاكيد التحذير لبني آدم لانه لما بلغ تأثير كيد وسوسة الشيطان في حق آدم مع جلالة قدره الى هذا الحد فكيف
يكون حال آحاد الخلق ثم اكد هذا التحذير بقوله انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وفيه مباحث الاول
انه يريكم يعني ابليس هو وقبيله اعاد الكناية ليحسن العطف كقوله اسكن انت وزوجك الجنة البحث الثاني قال
ابو عبيد عن ابي زيد القبيل الجماعة يكونون من ثلثة فصاعدا من قوم شتى وجمعه قبل والقبيلة بنو اب واحد
قال ابن قتيبة قبيله اصحابه وجنده وقال الليث هو وقبيله اي هو ومن كان من نسله البحث الثالث قال اصحابنا
انهم يرون الانس لانه تعالى خلق في اعينهم ادراكا والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق هذا الادراك في عيونهم
وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن رقة اجسامهم ولطافتها والوجه في رؤية الجن للانس

كثافة اجسام الانس والوجه فى ان يرى بعض الجن بعضا لانه تعالى يقوى شعاع ابصار الجن ويزيد فيه ولو زاد الله فى قوة بصرنا لرايناهم كما يرى بعضهم بعضا ولو انه تعالى كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرايناهم وعلى هذا التقدير كون الانسى مبصرا للجنى موقوف عند المعتزلة على ازدياد كثافة الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس البحث الرابع قوله تعالى من حيث لا ترونهم يدل على ان الانسان لا يرى الجن لان قوله من حيث لا ترونهم يتناول اوقات الاستقبال من غير تخصيص قال بعض العلماء ولو قدر الجن على تغيير صورة انفسهم باى صورة شاؤا وارادوا لوجب ان ترتفع الثقة عن معرفة الناس فلعل هذا الذى اشاهده واحكم عليه بانه ولدى او زوجتى جنى صور نفسه بصورة زوجتى او ولدى وعلى هذا التقدير فيرتفع الوثوق عن معرفة الاشخاص وايضا فلو كانوا قادرين على تخبيط الناس وازالة العقل عنهم مع انه تعالى بين العداوة الشديدة بينهم وبين البشر فلم لا يفعلون ذلك فى حق اكثر البشر وفى حق العلماء والافاضل والزهاد لان هذه العداوة بينهم وبين العلماء والزهاد اكثر واقوى ولما لم يكن شئ من ذلك ثبت انه لا قدرة لهم على البشر بوجه من الوجوه ويتاكد هذا بقوله وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى قال مجاهد قال ابليس اعطينا اربع خصال نرى ولا نرى ونخرج من تحت الثرى ويعود شيخنا فتى ثم قال تعالى انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون وقد احتج اصحابنا بهذا النص على انه تعالى هو الذى سلط عليهم الشياطين حتى اضلهم واغواهم قال الزجاج ويتاكد هذا النص بقوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين قال القاضى معنى قوله جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون هو انا حكمنا بان الشيطان ولى لمن لا يؤمن قال ومعنى قوله انا ارسلنا الشياطين على الكافرين هو انا خلينا بينهم وبينهم كما يقال لمن يربط الكلب فى داره ولا يمنعه من الوثوب على الداخل انه ارسل عليه كلبه والجواب ان القائل اذا قال ان فلانا جعل هذا الثوب ابيض او اسود لم يفهم منه انه حكم بانه حصل البياض او السواد فيه فكذلك ههنا وجب حمل الجعل على التاثير والتحصيل لا على مجرد الحكم وايضا فهب انه تعالى حكم بذلك لكن مخالفة حكم الله توجب كونه كاذبا وهو محال والمفضى الى المحال محال فكون العبد قادرا على خلاف ذلك وجب ان يكون محالا واما قوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين اى خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف الا ترى ان اهل السوق يؤذى بعضهم بعضا ويشتم بعضهم بعضا ثم ان زيدا وعمرا اذا لم يمنع بعضهم عن بعض لا يقال انه ارسل بعضهم على البعض بل لفظ الارسال انما يصدق اذا كان يسلط بعضهم على البعض بسبب من جهته فكذا ههنا

قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون اعلم ان من الناس من حمل الفحشاء على ما كانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة والوصيلة وغيرها ومنهم من حمله على انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء والاولى ان يحكم بالتعميم والفحشاء عبارة عن كل معصية كبيرة فيدخل فيه جميع الكبائر واعلم انه ليس المراد ان القوم كانوا يسلمون كون تلك الافعال فواحش ثم انهم كانوا يزعمون ان الله امرهم بها فان ذلك لا يقوله احد بل المراد ان تلك الاشياء كانت فى انفسها فواحش والقوم كانوا يعتقدون انها كانت طاعات وان الله امرهم بها ثم انه تعالى حكى عنهم انهم كانوا يحتجون على اقدامهم على تلك الفواحش بامرين الاول انا وجدنا عليها اباءنا والثانى انه تعالى امرنا بها اما الحجة الاولى فما ذكر الله عنها جوابا لانها اشارة الى محض التقليد وقد تقرر فى عقل كل احد انه طريقة فاسدة لان التقليد حاصل فى الاديان المتناقضة فلو كان التقليد طريقا حقا لزم الحكم بكون كل واحد من المتناقضين حقا ومعلوم انه باطل ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرا جليا لكل احد لم يذكر الله تعالى الجواب عنه واما الحجة الثانية وهى قولهم والله امرنا بها فقد اجاب عنها بقوله قل ان الله لا يامر بالفحشاء والمعنى انه لما ثبت على لسان الانبياء والرسل كون هذه الافعال منكرة قبيحة فكيف يمكن القول بانه تعالى امرنا بها واقول للمعتزلة ان يحتجوا بهذه الاية على ان الشئ انما يقبح لشئ عائد اليه ثم انه تعالى نهى عنه لكونه مشتملا على ذلك الوجه لان قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اشارة الى انه لما كان ذلك موصوفا فى نفسه بكونه من الفحشاء امتنع ان يامر الله به وهذا يقتضى كونه فى نفسه فحشا مغايرا لتعلق الامر والنهى به وذلك يفيد المطلوب وجوابه يحتمل انه لما ثبت بالاستقراء انه تعالى لا يامر الا بما يكون مصلحة للعباد ولا ينهى الا عما يكون مفسدة لهم فقد صح هذا التعليل لهذا المعنى ثم قال تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وفيه بحثان الاول المراد منه ان يقال انكم تقولون انه تعالى امركم بهذه الافعال المخصوصة فعلمكم بان الله امركم بها حصل لكم لانكم سمعتم كلام الله ابتداء من غير واسطة او عرفتم ذلك بطريق الوحى الى الانبياء اما الاول فمعلوم الفساد بالضرورة واما الثانى فباطل على قولكم لانكم تنكرون نبوة الانبياء على الاطلاق لان هذه المناظرة وقعت مع كفار قريش وهم كانوا منكرين لاصل النبوة واذا كان الامر كذلك فلا طريق لهم الى تحصيل العلم باحكام الله تعالى فكان قولهم ان الله امرنا بها قولا على الله بما لا يكون معلوما وانه باطل البحث الثانى نفاة القياس قالوا الحكم المثبت بالقياس مظنون غير معلوم وما لا يكون معلوما لم يجز القول به لقوله تعالى فى معرض الذم والتهجين اتقولون على الله ما لا تعلمون وجواب مثبتى القياس عن امثال هذه الدلالة قد ذكرناه مرارا

قوله تعالى قل امر ربى بالقسط واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله ويحسبون انهم مهتدون اعلم انه تعالى لما تبرأ من الامر بالفحشاء بين انه تعالى امر بالقسط والعدل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله قل امر ربى بالقسط يدل على ان الشئ فى نفسه يكون قسطا لوجوه عائدة اليه فى ذاته ثم انه تعالى يامر به لكونه كذلك فى نفسه وذلك يدل ايضا على ان الحسن انما يحسن لوجوه عائدة اليه فى ذاته ثم انه تعالى يامر به لكونه كذلك فى نفسه وجوابه ما سبق ذكره المسئلة الثانية قال عطاء والسدى بالقسط بالعدل وبما ظهر فى العقول كونه حسنا وصوابا وقال ابن عباس هو قول لا اله الا الله والدليل عليه قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وذلك القسط ليس الا شهادة لا اله الا الله فثبت ان القسط ليس الا قول لا اله الا الله اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر فى هذه الاية بثلاثة اشياء اولها انه امر بالقسط وهو قول لا اله الا الله وهو يشتمل على معرفة الله بذاته وصفاته وافعاله واحكامه ثم على معرفة انه واحد لا شريك له وثانيها انه تعالى امر بالصلوة وهو قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وفيه مباحث الاول الظاهر ان يقول امر ربى بالقسط وباقامة الوجوه فقوله واقيموا وجوهكم امر وعطف الامر على الخبر لا يجوز وجوابه التقدير قل امر ربى بالقسط وقل اقيموا وجوهكم البحث الثانى فى الاية قولان الاول المراد بقوله واقيموا هو استقبال الكعبة والثانى ان المراد هو الاخلاص والسبب فى ذكر هذين القولين ان اقامة الوجه فى العبادة قد يكون باستقبال القبلة وقد يكون بالاخلاص فى تلك العبادة والاقرب هو الاول لان الاخلاص مذكور من بعد ولو حملناه على معنى الاخلاص صار كانه قال واخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين وذلك لا يستقيم فان قيل يستقيم ذلك اذا علقت الاخلاص بالدعاء فقط قلنا لما امكن رجوعه اليهما لم يجز قصره على احدهما خصوصا مع قوله مخلصين له الدين فتم كما ينبغى فاذا ثبت هذا فنقول قوله عند كل مسجد اختلفوا فى ان المراد منه زمان الصلوة او مكانه والاقرب هو الاول لان الموضع الذى يمكن فيه اقامة الوجه للقبلة وكان يرتفع حق لنا لانه اعتبر الاماكن لم يعتبر القبلة فكان المعنى وجهوا وجوهكم حيث ما كنتم فى الصلوة الى الكعبة وقال ابن عباس المراد منه اذا حضرت الصلوة وانتم عند مسجد فصلوا فيه ولا يقولن احدكم لا اصلى الا فى مسجدى ولقائل ان يقول لفظ الاية على ما بعد لان لفظ الاية يدل على وجوب اقامة الوجه فى كل مسجد ولا يدل على انه لا يجوز العدول من مسجد الى مسجد واما قوله وادعوه مخلصين له الدين فاعلم انه تعالى امر فى الاية الاولى بالتوجه الى القبلة امر بعده بالدعاء والاظهر عندى ان المراد به اعمال الصلوة وسماها دعاء لان الصلوة فى اصل اللغة عبارة عن الدعاء ولان اشرف اجزاء الصلوة هو الدعاء والذكر وبين انه يجب ان يؤتى بذلك الدعاء مع الاخلاص ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ثم قال كما بدأكم تعودون وفيه قولان الاول قال ابن عباس كما بدأ خلقكم مؤمنا وكافرا تعودون فبعث المؤمن مؤمنا والكافر كافرا فان من خلقه الله فى اول الامر للشقاوة استعمله بعمل اهل الشقاوة وكانت عاقبته الشقاوة وان خلقه للسعادة استعمله بعمل اهل السعادة وكانت عاقبته السعادة والقول الثانى قال الحسن ومجاهد كما بدأكم خلقكم فى الدنيا ولم تكونوا شيئا فكذلك تعودون احياء والقائلون بالقول الاول احتجوا على صحته بانه تعالى ذكر عقيبه قوله فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وهذا يجرى مجرى التفسير لقوله كما بدأكم تعودون وذلك يوجب ما قلناه قال القاضى هذا القول باطل لان احدا لا يقول انه تعالى بدأنا مؤمنين او كافرين لانه لا بد فى الايمان والكفر ان يكون طاريا وهذا السؤال ضعيف لان جوابه ان يقال كما بدأكم بالايمان او الكفر او السعادة او الشقاوة فكذلك يكون الحال عليه يوم القيمة واعلم انه تعالى امر فى الاية اولا بكلمة القسط وهى كلمة لا اله الا الله ثم امر بالصلوة ثانيا ثم بين ان الفائدة فى الاتيان بهذه الاعمال انما تظهر فى الاخرة ونظيره قوله تعالى فى طه لموسى اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى واقم الصلوة لذكرى ان الساعة آتية اكاد اخفيها ثم قال تعالى فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفيه بحثان الاول احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الهدى والضلال من الله تعالى وقالت المعتزلة المراد فريقا هدى الى الجنة والثواب وفريقا حق عليهم الضلالة اى العذاب والصرف عن طريق الثواب قال القاضى لان هذا هو الذى يحق عليهم دون غيره اذ العبد لا يستحق لان يضل عن الدين اذ لو استحق ذلك لجاز ان يامر انبياءه باضلالهم عن الدين كما امرهم باقامة الحدود المستحقة وفى ذلك زوال الثقة بالنبوة واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول ان قوله فريقا هدى اشارة الى الماضى وعلى التاويل الذى ذكروه يصير المعنى الى انه تعالى سيهديهم فى المستقبل ولو قال ان المراد انه تعالى حكم فى الماضى بانه سيهديهم الى الجنة كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة لانا بينا بالدلائل العقلية القاطعة ان الهدى والضلال ليسا الا من الله تعالى والثانى ان نقول هب ان المراد من الهداية والضلال حكم الله بذلك الا انه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور غيره والا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا والكذب على الله محال والمفضى الى المحال محال فكان صدور غير ذلك الفعل من العبد محالا وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة من هذا الوجه البحث الثانى انتصاب قوله وفريقا حق عليهم الضلالة بفعل يفسره ما بعده كانه قيل وخذل فريقا حق عليهم الضلالة ثم بين تعالى ان الذى لاجله حقت على هذه الفرقة الضلالة هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله فقبلوا ما دعوهم اليه ولم يتاملوا فى التمييز بين الحق والباطل فان قيل كيف يستقيم هذا التعليل مع قولكم بان الهدى والضلال انما حصلا بخلق الله ابتداء فنقول عندنا مجموع القدرة والداعى يوجب الفعل والداعية التى دعتهم الى ذلك الفعل هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء ثم قال تعالى ويحسبون انهم مهتدون قال ابن عباس يريد ما بين لهم عمرو بن لحى وهو بعيد بل هو محمول على عمومه فكل من شرع فى باطل فهو مستحق الذم والعذاب سواء حسب كونه هدى حقا او لم يحسب ذلك وهذه الاية تدل على ان مجرد الظن والحسبان لا يكفى فى صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين لانه تعالى عاب الكفار بانهم يحسبون كونهم مهتدين ولولا ان هذا الحسبان مذموم لما ذمهم بذلك

قوله تعالى يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين اعلم انه تعالى لما امر بالقسط فى الاية الاولى وكان من جملة القسط امر اللباس وامر الماكول والمشروب اتبعه بذكرهما وايضا لما امرنا باقامة الصلوة فى قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلوة اتبعه بذكر اللباس وفى الاية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس ان اهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال بالنهار والنساء بالليل وكانوا اذا وصلوا الى مسجد منى طرحوا ثيابهم واتوا المسجد عراة وقالوا لا نطوف فى ثياب اصبنا الذنوب فيها ومنهم من يقول نفعل ذلك تفاؤلا حتى نتعرى عن الذنوب كما تعرينا عن الثياب وكانت المرأة منهم تتخذ سترا تعلقه على حقويها لتستتر به عن الحمس وهم قريش فانهم كانوا لا يفعلون ذلك بل كانوا يطوفون فى ثيابهم ولا ياكلون الطعام الا قوتا ولا ياكلون دسما فقال المسلمون يا رسول الله فنحن احق ان نفعل ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية اى البسوا ثيابكم وكلوا اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا المسئلة الثانية المراد من الزينة الثياب والدليل عليه قوله تعالى ولا يبدين زينتهن يعنى الثياب وايضا فالزينة لا تحصل الا

وانما سميت قريش وكنانة حمسا لتشددهم فى دينهم والقوت ما يقوم به بدن الانسان من الطعام . ص

بالستر التام للعورات ولذلك صار التزيين باجود الثياب في الجمع والاعياد سنة وايضا فانه تعالى قال في الآية
المتقدمة قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا فبين ان اللباس الذى يوارى سوآتكم من قبل الرياش والزينة
ثم انه تعالى امر باخذ الزينة في هذه الآية فوجب ان يكون المراد من هذه الزينة هو الذى تقدم ذكره في تلك الآية فوجب حمل
الزينة على ستر العورة وايضا فقد اجمع المفسرون على ان المراد بالزينة ههنا لبس الثياب التى تستر العورة وايضا
فقوله خذوا زينتكم امر والامر للوجوب فثبت ان اخذ الزينة واجب وكل ما سوى اللبس فغير واجب فوجب حمل الزينة
على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى خذوا زينتكم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا
يدل على وجوب ستر العورة عند اقامة كل صلوة وههنا سؤالان الاول انه تعالى عطف عليه قوله وكلوا واشربوا ولا
شك ان ذلك امر اباحة فوجب ان يكون قوله خذوا زينتكم امر اباحة ايضا وجوابه انه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف
تركه في المعطوف عليه وايضا فالاكل والشرب قد يكونان واجبين في الجملة السؤال الثانى ان هذه الآية نزلت
في المنع عن الطواف حال العرى والجواب انا بينا في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم عند كل مسجد يقتضى وجوب اللبس التام عند كل صلوة لان اللبس التام
هو الزينة ترك العمل به في القدر الذى لا يجب ستره من الاعضاء اجماعا فبقى الباقى داخلا تحت اللفظ واذا ثبت ان
ستر العورة واجب في الصلوة وجب ان تفسد الصلوة عند تركه لان تركه يوجب ترك المأمور وترك المأمور
معصية والمعصية توجب العقاب على ما شرحنا هذه الطريقة في الاصول المسألة الثالثة تمسك اصحاب ابى
حنيفة بهذه الآية في مسألة ازالة النجاسة فقالوا امر بالصلوة في قوله اقيموا الصلوة والصلوة عبارة عن الدعاء
وقد اتى به والاتيان بالمامور به يوجب الخروج عن العهدة فيقتضى هذا الدليل ان لا يتوقف صحة الصلوة على
ستر العورة الا انا اوجبنا هذا المعنى عملا بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ولبس الثوب المغسول بماء الورد
على اقصى وجوه النظافة اخذ للزينة فوجب ان يكون كافيا في صحة الصلوة وجوابنا ان الالف واللام في قوله
اقيموا الصلوة ينصرف الى المعهود السابق وذلك هو عمل الرسول فلم قلتم ان الرسول صلى الله عليه وسلم صلى
في الثوب المغسول بماء الورد اما قوله تعالى وكلوا واشربوا فاعلم انا ذكرنا ان اهل الجاهلية كانوا لا ياكلون من الطعام
في ايام حجهم الا القليل وكانوا لا ياكلون الدسم يعظمون بذلك حجهم فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان فساد
تلك الطريقة والقول الثانى انهم كانوا يقولون ان الله حرم علينا شيئا مما في بطون الانعام وحرم علينا البحيرة
والسائبة فانزل تعالى هذه الآية بيانا لفساد قولهم في هذا الباب واعلم ان قوله وكلوا واشربوا مطلق يتناول
الاوقات والاحوال ويتناول جميع المطعومات والمشروبات فوجب ان يكون الاصل فيها هو الحل في كل الاوقات
وفى كل المطعومات والمشروبات الا ما خصه الدليل المنفصل والعقل مؤكد له لان الاصل في المنافع الحل
والاباحة واما قوله ولا تسرفوا ففيه قولان الاول بان ياكل ويشرب بحيث لا يتعدى الى اكل الحرام ولا يكثر الانفاق
المستقبح ولا يتناول مقدارا كثيرا يضره ولا يحتاج اليه والقول الثانى وهو قول ابى بكر الاصم ان المراد من الاسراف
قولهم بتحريم البحيرة والسائبة فانهم اخرجوها عن ملكهم وتركوا الانتفاع بها وايضا انهم حرموا على انفسهم في
وقت الحج اشياء احلها الله لهم وذلك اسراف واعلم ان حمل لفظ الاسراف على الاستكثار مما لا ينبغى اولى من حمله على المنع
مما يجوز وينبغى ثم قال تعالى انه لا يحب المسرفين وهذا نهاية التهديد لان كل من لا يحبه الله بقى محروما من الثواب
لان معنى محبة الله للعبد ايصال الثواب اليه فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ومتى لم يحصل الثواب
فقد حصل العقاب لانعقاد الاجماع على انه ليس في الوجود مكلف لا يعاقب ولا يثاب ثم قال تعالى قل من حرم زينة الله
التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق وفى الآية مسائل المسألة الاولى ان هذه الآية ظاهرها الاستفهام الا ان المراد
منه تقرير الانكار والمبالغة في تقرير ذلك الانكار وفى الآية قولان الاول ان المراد من الزينة في هذه الآية اللباس
الذى يستر به العورة وهو قول ابن عباس وكثير من المفسرين والقول الثانى انه يتناول جميع انواع الزينة فيدخل
تحت الزينة جميع انواع الملبوس ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه ويدخل تحتها المركوب ويدخل تحتها
ايضا انواع الحلى لان كل ذلك زينة ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والابريسم على الرجال لكان داخلا تحت
هذا العموم ويدخل تحت الطيبات من الرزق كل ما يستلذ ويشتهى من انواع الماكولات والمشروبات ويدخل ايضا
تحته التمتع بالنساء وبالطيب وروى عن عثمان بن مظعون انه اتى النبى صلى الله عليه وسلم وقال غلبنى حديث النفس
وقد عزمت على ان اختصى فقال مهلا يا عثمان ان خصاء امتى الصيام فقال ان نفسى تحدثنى بالترهب قال ان ترهب
امتى القعود في المساجد لانتظار الصلوات فقال تحدثنى نفسى بالسياحة فقال سياحة امتى الغزو والحج
والعمرة فقال ان نفسى تحدثنى ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفى نفسك وعيالك وترحم المساكين وان ترحم
اليتيم فتعطيهم افضل من ذلك فقال ان نفسى تحدثنى ان اطلق خولة فقال ان الهجرة في امتى هجرة ما حرم الله قال وان
نفسى تحدثنى ان لا اغشاها فقال ان المسلم اذا غشى اهله او ما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كان له
وصيف في الجنة وان كان له ولد مات قبله او بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيمة وان مات قبل ان يبلغ الحنث
كان له شفيعا ورحمة يوم القيمة قال فان نفسى تحدثنى ان لا آكل اللحم قال مهلا انى آكل اللحم اذا وجدته ولو سألت الله
ان يطعمنيه كل يوم فعله قال فان نفسى تحدثنى ان لا امس الطيب فقال مهلا فان جبريل امرنى بالطيب غبا وقال
لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمان لا ترغب عن سنتى فان من رغب عن سنتى فمات قبل ان يتوب صرفت الملائكة
وجهه عن حوضى واعلم ان هذا الحديث يدل على ان هذه الشريعة الكاملة تدل على ان جميع انواع الزينة مباح
مأذون فيه الا ما خصه الدليل فلهذا السبب ادخلنا الكل تحت قوله قل من حرم زينة الله المسألة الثانية
مقتضى هذه الآية ان كل ما تزين الانسان به وجب ان يكون حلالا وكذلك كل ما يستطاب وجب ان يكون حلالا
فهذه الآية تقتضى حل كل المنافع وهذا اصل معتبر في الشريعة لان كل واقعة تقع فاما ان يكون النفع
فيها خالصا او راجحا او الضرر يكون خالصا او راجحا او يتساوى الضرر والنفع او يرتفعان اما القسمان

الاخيران وهو ان يتعادل الضرر والنفع او لم يوجدا قط ففى هاتين الصورتين وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان وان كان النفع
خالصا وجب الاطلاق بمقتضى هذه الآية وان كان النفع راجحا والضرر مرجوحا يقابل المثل بالمثل ويبقى القدر
الزائد نفعا خالصا فيلتحق بالقسم الاول وهو الذى يكون النفع فيه خالصا وان كان الضرر راجحا بقى القدر الزائد
ضررا خالصا فكان تركه نفعا خالصا فبهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الاحكام التى لا نهاية لها في الحل
والحرمة ثم ان وجدنا نصا خاصا في الواقعة قضينا به وان لم نجد نصا قضينا في النفع بالحل وفى الضرر بالحرمة
وبهذا الطريق صار جميع الاحكام التى لا نهاية لها داخلا تحت النص ثم قال نفاة القياس فلو تعبدنا الله بالقياس
لكان حكم ذلك القياس اما ان يكون موافقا لحكم هذا النص العام وح يكون ضايعا لان هذا النص مستقل به واما
ان يكون مخالفا وح يكون ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص فيكون مردودا لان العمل بالنص اولى من العمل
بالقياس قالوا وبهذا الطريق يكون القرآن وحده وافيا ببيان كل احكام الشريعة ولا حاجة معه الى طريقة اخرى
فهذا تقرير قول من يقول القرآن واف ببيان جميع الوقايع اما قوله تعالى قل هى للذين آمنوا في الحيوة الدنيا خالصة
يوم القيمة ففيه مسئلتان المسألة الاولى تفسير الآية هى للذين آمنوا في الحيوة الدنيا غير خالصة لهم لان المشركين
شركاؤهم فيها خالصة يوم القيمة لا يشركهم فيها احد فان قيل هلا قيل هى للذين آمنوا ولغيرهم قلنا لينبه على انها خلقت
للذين آمنوا على طريق الاصالة وان الكافر تبع لهم كقوله تعالى فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار والحاصل ان
ذلك تنبيه على ان هذه النعم انما تصفو عن شوائب الرحمة يوم القيمة اما في الدنيا فانها تكون مكدرة مشوبة المسألة
الثانية قرأ نافع خالصة بالرفع والباقون بالنصب قال الزجاج الرفع على انه خبر بعد خبر كما تقول زيد عاقل لبيب
والمعنى قل هى ثابتة للذين آمنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة قال ابو على ويجوز ان يكون قوله خالصة
خبر المبتدأ وقوله للذين آمنوا متعلقا بخالصة والتقدير هى خالصة للذين آمنوا في الحيوة الدنيا واما القراءة
بالنصب فعلى الحال والمعنى انها ثابتة للذين آمنوا حال كونها خالصة لهم يوم القيمة ثم قال تعالى كذلك نفصل
الآيات لقوم يعلمون ومعنى تفصيل الآيات قد سبق تقريره وقوله لقوم يعلمون اى لقوم يمكنهم النظر والاستدلال
حتى يتوصلوا به الى تحصيل العلوم النظرية قوله تعالى قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى
بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون في الآية مسئلتان المسألة الاولى
سكن حمزة الياء في ربى والباقون فتحوها المسألة الثانية اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الذى حرموه ليس
بحرام بين في هذه الآية انواع المحرمات فحرم اولا الفواحش وثانيا الاثم واختلفوا في الفرق بينهما على وجوه
الاول ان الفواحش عبارة عن الكبائر لانه قد تفاحش قبحها اى تزايد والاثم عبارة عن الصغائر فكان
معنى الآية انه حرم الكبائر والصغائر وطعن القاضى فيه فقال هذا يقتضى ان يقال الزنا والسرقة والكفر ليس باثم
وهو بعيد والوجه الثانى ان الفواحش اسم لما يجب فيه الحد والاثم اسم لما لا يجب فيه الحد وهذا وان كان مغايرا
للاول الا انه قريب منه والسؤال فيه ما تقدم والوجه الثالث ان الفاحشة اسم للكبيرة والاثم اسم لمطلق الذنب
صغيرا كان او كبيرا والفائدة فيه انه تعالى لما حرم الكبيرة اردفه بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم ان التحريم مقصور
على الكبيرة وهذا الوجه اختيار القاضى الرابع ان الفاحشة وان كانت بحسب اصل اللغة اسما لكل ما تفاحش وتزايد
في امر من الامور الا انه في العرف مخصوص بالزنا والدليل عليه انه تعالى قال في الزنا انه كان فاحشة ولان لفظ
الفاحشة اذا اطلق لم يفهم منه الا ذاك واذا قيل فلان فاحش فهم انه يشتم الناس بالفاظ الوقاع فوجب حمل
لفظ الفاحشة على الزنا فقط واذا ثبت هذا فنقول في قوله ما ظهر منها وما بطن على هذا التفسير وجهان
الاول يريد سر الزنا وهو الذى يقع على سبيل العشق والمحبة وما ظهر منه بان يقع علانية والثانى ان يراد
بما ظهر من الزنا الملامسة والمعانقة وبما بطن الدخول واما الاثم فيجب تخصيصه بالخمر لانه تعالى قال في صفة
الخمر واثمهما اكبر من نفعهما وبهذا التقدير يظهر الفرق بين اللفظين النوع الثالث من المحرمات قوله والبغى بغير
الحق فنقول اما الذين قالوا المراد بالفواحش جميع الكبائر وبالاثم جميع الذنوب قالوا ان البغى والشرك لا بد
وان يكونا داخلين تحت الفواحش وتحت الاثم الا انه تعالى خصهما بالذكر تنبيها على انهما اقبح انواع الذنوب كما في قوله
وملائكته وجبريل وميكال وفى قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح واما الذين قالوا الفاحشة
مخصوصة بالزنا والاثم بالخمر قالوا البغى والشرك على هذا التقدير غير داخلين تحت الفواحش والاثم
فنقول البغى لا يستعمل الا في الاقدام على الغير نفسا او مالا او عرضا وايضا قد يراد بالبغى الخروج على
سلطان الوقت فان قيل البغى لا يكون الا بغير الحق فما الفائدة في ذكر هذا الشرط قلنا انه مثل قوله تعالى
ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق والمعنى لا تقدموا على ايذاء الناس بالقتل والقهر الا ان يكون لكم فيه حق
فيخرج من ان يكون بغيا النوع الرابع من المحرمات قوله وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وفيه سؤال
وهو انه يوهم ان في الشرك بالله ما قد انزل به سلطانا وجوابه ان المراد منه الاقرار بالشئ الذى ليس
على ثبوته حجة ولا سلطان ممتنع فلما امتنع حصول الحجة والبينة على صحة القول بالشرك وجب ان يكون
القول به باطلا على الاطلاق وهذه الآية من اقوى الدلائل على ان القول بالتقليد باطل النوع الخامس من
المحرمات المذكورة في هذه الآية قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد سبق تفسير هذه الآية في هذه السورة
عند قوله ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وبقى في الآية سؤالان الاول كلمة انما تفيد
الحصر فقوله انما حرم ربى كذا وكذا يفيد الحصر والمحرمات غير محصورة في هذه الاشياء والجواب ان قلنا
ان الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر والاثم على مطلق الذنب دخل كل الذنوب فيه وان حملنا الفاحشة على
الزنا والاثم على الخمر قلنا الجنايات محصورة في خمسة انواع احدها الجنايات على الانساب وهو انما يحصل
بالزنا وهو المراد من قوله انما حرم ربى الفواحش وثانيها الجنايات على العقول وهى شرب الخمر واليه الاشارة
بقوله والاثم وثالثها ورابعها الجنايات على النفوس والاموال واليها الاشارة بقوله والبغى بغير الحق

وخامسها الجنايات على الاديان وهي من وجهين احدهما الطعن في توحيد الله واليه الاشارة بقوله تعالى وان تشركوا بالله وثانيهما القول في دين الله من غير معرفة واليه الاشارة بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلما كانت اصول الجنايات هي هذه الاشياء وكانت البواقي كالفروع والتوابع لاجرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل فادخل فيها كلمة انما المفيدة للحصر السؤال الثاني الفاحشة والاثم هو الذي نهى الله عنه فصار تقدير الآية انما حرم ربي المحرمات وهو كلام خال عن الفائدة والجواب كون الفعل فاحشة واثما انما هو عبارة عن اشتماله في ذاته على امور باعتبارها يجب النهي عنه وعلى هذا التقدير يسقط السؤال قوله تعالى ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما بين الحلال والحرام واحوال التكليف بين ان لكل واحد اجلا معينا فاذا جاء ذلك الاجل مات لا محالة والغرض منه التخويف ليتشدد المرء في القيام بالتكاليف كما ينبغي المسئلة الثانية اعلم ان الاجل هو الوقت الموقت المضروب لانقضاء المهلة وفي هذه الآية قولان الاول وهو قول ابن عباس والحسن ومقاتل ان المعنى الله تعالى مهل كل امة كذبت رسولها الى وقت معين وهو تعالى لا يعذبهم الى ان يبلغوا ذلك الوقت الذي يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستيصال فاذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة والقول الثاني ان المراد بالاجل اجل العمر فاذا انقطع ذلك الاجل وكمل امتنع وقوع التقديم والتاخير فيه والقول الاول اولى لانه تعالى قال ولكل امة اجل ولم يقل ولكل واحد اجل وعلى القول الثاني انما قال ولكل امة ولم يقل ولكل احد لان الامة هي الجماعة في زمان واحد ومعلوم من حالها التقارب في الاجل ولان ذكر الامة فيما يجري مجرى الوعيد افخم وايضا فالقول الاول يقتضي ان يكون لكل امة من الامم وقت معين في نزول عذاب الاستيصال عليهم وليس الامر كذلك لان امتنا ليست كذلك المسئلة الثالثة اذا حملنا الآية على القول الثاني لزم ان يكون لكل احد اجل لا يقع فيه التقديم والتاخير فيكون المقتول ميتا باجله وليس المراد منه انه تعالى لا يقدر على تبقيته ازيد من ذلك ولا انقص ولا يقدر على ان لا يميته في ذلك الوقت لان هذا يقتضي خروجه تعالى عن كونه قادرا مختارا وصيرورته كالموجب لذاته وذلك في حقه تعالى ممتنع بل المراد انه تعالى اخبر ان الامر يقع على هذا الوجه المسئلة الرابعة قوله تعالى لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون المراد انه لا يتأخر عن ذلك الاجل المعين لا بساعة ولا بما هو اقل من ساعة الا انه تعالى ذكر الساعة لان هذا اللفظ اقل اسماء الاوقات فان قيل ما معنى قوله ولا يستقدمون لان عند حضور الاجل يمتنع عقلا وقوع ذلك الاجل في الوقت المتقدم عليه الجواب نحمل قوله فاذا جاء اجلهم على قرب حضور الاجل تقول العرب جاء الشتاء اذا قارب وقته ومع مقاربة الاجل يصح التقدم على ذلك الوقت تارة والتأخر اخرى قوله تعالى يا بني آدم اما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما بين احوال التكليف وبين ان لكل احد اجلا معينا لا يتقدم ولا يتأخر بين انهم بعد الموت ان كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا حزن وان كانوا متمردين وقعوا في اشد العذاب وقوله اما يأتينكم هي ان الشرطية ضمت اليها ما مؤكدة لمعنى الشرط ولذلك لزمت فعلها النون الثقيلة وجزاء هذا الشرط هو الفاء وما بعده من الشرط والجزاء وهو قوله فمن اتقى واصلح وانما قال رسل وان كان خطابا للرسول صلى الله عليه وسلم وهو خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانه تعالى اجرى الكلام على ما تقتضيه سنته في الامم وانما قال منكم لان كون الرسول منهم اقطع لعذرهم وابين للحجة عليهم من جهات احدها ان معرفتهم باحواله وبطهارته تكون متقدمة وثانيها ان معرفتهم بما يليق بقدرته تكون متقدمة فلاجرم لا يقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في انها حصلت بقدرة الله تعالى لا بقدرته صلى الله عليه وسلم ولهذا السبب قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وثالثها ما يحصل من الالف وسكون القلب الى ابناء الجنس بخلاف ما لا يكون من الجنس فانه لا يحصل معه الالف اما قوله تعالى يقصون عليكم آياتي فقيل تلك الآيات هي القرآن وقيل الدلائل وقيل الاحكام والشرائع والاولى دخول الكل فيه لان جميع هذه الاشياء آيات الله لان الرسل اذا جاؤا فلابد وان يذكروا جميع هذه الاقسام ثم قسم تعالى حال الامة فقال فمن اتقى واصلح فجمع هاتين الحالتين مما يوجب الثواب لان المتقي هو الذي يتقي كل ما نهى الله عنه ودخل في قوله واصلح انه اتى بكل ما امر به ثم قال تعالى فلا خوف عليهم اي بسبب الاحوال المستقبلة ولا هم يحزنون اي بسبب الاحوال الماضية لان الانسان اذا جوز وصول المضرة في الزمان المستقبل خاف واذا تفكر فعلم انه وصل اليه بعض ما لا ينبغي في الزمان الماضي حصل الحزن في قلبه لهذا السبب والاولى في نفي الحزن ان يكون المراد انه لا يحزن على ما فاته في الدنيا لان حزنه على عقاب الآخرة يجب ان يرتفع بما حصل له من زوال الخوف فيكون كالمعاد وحمله على الفائدة الزائدة اولى فبين تعالى ان حاله في الآخرة تفارق حاله في الدنيا فانه في الآخرة لا يحصل في قلبه خوف ولا حزن البتة واختلف العلماء في ان المؤمنين من اهل الطاعات هل يلحقهم خوف وحزن عند اهوال القيامة فذهب بعضهم الى انه لا يلحقهم ذلك والدليل عليه هذه الآية وايضا قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وذهب بعضهم الى انه يلحقهم ذلك الفزع الاكبر لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى اي من شدة الخوف واجاب هؤلاء عن هذه الآية بان معناها ان امرهم يؤل الى الامن والسرور كقول الطبيب للمريض لا بأس عليك اي يؤل امرك الى العافية والسلامة وان كان في الوقت في بأس من علته ثم بين تعالى ان الذين كذبوا بهذه الآيات التي يجيء بها الرسل واستكبروا عنها اي عن قبولها وتمردوا عن التزامها فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقد تمسك اصحابنا بهذه الآية على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يبقى مخلدا في النار لانه تعالى بين ان المكذبين بآيات الله والمستكبرين عن قبولها هم الذين يبقون مخلدين في النار وكلمة هم تفيد الحصر وذلك يقتضي ان من لا يكون موصوفا بذلك التكذيب والاستكبار لا يبقى مخلدا في النار قوله تعالى فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب بآياته اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين اعلم ان قوله فمن اظلم ممن افترى يرجع الى قوله والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها

وقوله فمن اظلم اي فمن اعظم ظلما ممن يقول على الله ما لم يقله او كذب ما قاله والاول هو الحكم بوجود ما لم يوجد والثاني هو الحكم بانكار ما وجد والاول دخل فيه قول من اثبت الشريك لله تعالى سواء كان ذلك الشريك عبارة عن الاصنام او عن الكواكب او عن مذهب القائلين بيزدان واهرمن ويدخل فيه قول من اثبت البنات والبنين لله تعالى ويدخل فيه قول من اضاف الاحكام الباطلة اليه تعالى والثاني دخل فيه قول من كذب القرآن ناكرا انه من عند الله وقول من انكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب واختلفوا في المراد بذلك النصيب على قولين الاول المراد منه العذاب والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذي جعله نصيبا لهم في الكتاب ثم اختلفوا في ذلك العذاب المعين فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقة العين والدليل عليه قوله تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وقال الزجاج هو المذكور في قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى وفي قوله تعالى فاسلكوه سلسلة ذرعها سبعون وفي قوله تعالى اذ الاغلال في اعناقهم فهذه الاشياء هي نصيبهم من الكتاب على قدر ذنوبهم في كفرهم والقول الثاني ان المراد من هذا النصيب شيء سوى العذاب واختلف فيهم فقيل هم اليهود والنصارى يجب علينا اذا كانوا اهل ذمة لنا الا نتعدى عليهم وان ننصفهم وان نذب عنهم فذلك هو معنى النصيب من الكتاب وقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب اي ما سبق لهم في حكم الله ومشيئته من الشقاوة والسعادة فان قضى الله لهم بالختم على الشقاء ابقاهم على كفرهم وان قضى لهم بالختم على السعادة نقلهم الى الايمان والتوحيد وقال الربيع وابن زيد يعني ما كتب لهم من الارزاق والاعمار والاعمال فاذا فنيت وانقرضت وفرغوا منها جاءتهم رسلنا يتوفونهم واعلم ان هذا الاختلاف انما حصل لانه تعالى قال اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ولفظ النصيب مجمل محتمل لكل الوجوه المذكورة وقال بعض المحققين حمله على العمر والرزق اولى لانه تعالى بين انهم وان بلغوا في الكفر ذلك المبلغ العظيم الا ان ذلك ليس بمانع من ان ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر تفضلا من الله تعالى لكي يصلحوا او يتوبوا وايضا فقوله اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم يدل على ان مجيء الرسل للتوفي وهو الغاية لحصول ذلك النصيب فوجب ان يكون حصول ذلك النصيب متقدما على حصول الوفاة والمتقدم على حصول الوفاة ليس الا العمر والرزق ثم قال تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اين ما كنتم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الخليل وسيبويه لا يجوز امالة حتى والى واما وهذه الفات الزمت الفتح لانها اواخر حروف جاءت لمعان ففصل بينها وبين اواخر الاسماء التي فيها الالف نحو حبلى وهدى الا ان حتى كتبت بالياء لانها على اربعة احرف فاشبهت سكرى وقال بعض النحويين لا تجوز امالة حتى لانها حرف لا تتصرف والامالة ضرب من التصرف المسئلة الثانية قوله تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم فيه قولان الاول المراد هو قبض الروح لان لفظ الوفاة يفيد هذا المعنى قال ابن عباس الموت قيامة الكافر فالملائكة تطالبون الكفار بهذه الاشياء عند الموت على سبيل الزجر والتوبيخ والتهديد وهؤلاء الرسل هو ملك الموت واعوانه والقول الثاني وهو قول الحسن واحد قولي الزجاج ان هذا يكون في الآخرة ومعنى قوله حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم اي ملائكة العذاب يتوفونهم اي يتوفون عدتهم عند حشرهم الى النار على معنى انهم يستكملون عدتهم حتى لا ينفلت منهم احد المسئلة الثالثة قوله اين ما كنتم معناه اين الشركاء الذين كنتم تدعونهم وتعبدونهم من دون الله ولفظة ما وقعت موصولة باين في خط المصحف قال صاحب الكشاف وكان حقها ان تفصل لانها موصولة بمعنى اين الآلهة الذين تدعون ثم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ضلوا عنا اي بطلوا وذهبوا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين عند معاينة الموت واعلم ان على جميع الوجوه فالمقصود من الآية زجر الكفار عن الكفر لان التهويل بذكر هذه الاحوال مما يحمل العاقل على المبالغة في النظر والاستدلال والتشدد في الاحتراز عن التقليد، قوله تعالى قال ادخلوا في امم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار كلما دخلت امة لعنت اختها حتى اذا اداركوا فيها جميعا قالت اخريهم لاوليهم ربنا هؤلاء اضلونا فآتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون، وقالت اوليهم لاخريهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اعلم ان هذه الآية بقية شرح احوال الكفار وهو انه تعالى يدخلهم في النار اما قوله تعالى قال ادخلوا ففيه قولان الاول انه تعالى يقول ذلك والثاني قال مقاتل هو من كلام خازن النار وهذا الاختلاف بناء على انه تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا وقد تقدم ذكر هذا اما قوله ادخلوا في امم ففيه وجهان الاول التقدير ادخلوا في النار مع الامم وعلى هذا القول في الآية اضمار ومجاز اما الاضمار فلانا اضمرنا فيها قولنا في النار واما المجاز فلانا حملنا كلمة في على معنى مع فمعنى في امم مع امم والوجه الثاني ان لا نلتزم الاضمار ولا المجاز على جعل قوله تعالى في النار صفة لامم والمعنى ادخلوا في امم في النار ومعنى الدخول في الامم الدخول فيما بينهم وقوله تعالى قد خلت من قبلكم من الجن والانس اي تقدم زمانهم زمانكم وهذا يشعر بانه تعالى لا يدخل الكفار باجمعهم في النار دفعة واحدة بل يدخل الفوج بعد الفوج فيكون فيهم سابق ومسبوق ليصح هذا القول ويشاهد الداخل من الامة في النار من سبقها وقوله تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها والمعنى ان اهل النار يلعن بعضهم بعضا ويتبرأ بعضهم من بعض كما قال تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين والمراد بقوله اختها اي في الدين والمعنى ان المشركين يلعنون المشركين وكذلك اليهود يلعن اليهود والنصارى يلعن النصارى وكذلك القول في المجوس والصابئة وسائر اديان الضلالة وقوله تعالى حتى اذا اداركوا فيها جميعا، بمعنى تلاحقوا واجتمعوا في النار وادرك بعضهم بعضا واستقر معهم، قالت اخريهم لاوليهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير الاولى والاخرى قولان الاول قال مقاتل اخريهم بمعنى آخرهم دخولا في النار لاوليهم دخولا فيها والثاني اخريهم منزلة وهم الاتباع والسفلة لاوليهم منزلة وهم القادة والرؤساء المسئلة الثانية اللام في قوله لاوليهم لام اجل والمعنى لاجلهم ولاضلالهم اياهم قالوا ربنا هؤلاء اضلونا وليس المراد انهم ذكروا هذا القول لاوليهم لانهم ما خاطبوا اوليهم وانما خاطبوا الله بهذا الكلام اما قوله تعالى ربنا هؤلاء اضلونا والمعنى ان الاتباع يقولون ان المتقدمين اضلونا واعلم ان هذا الاضلال يقع من المتقدمين للمتأخرين على وجهين الاول بالدعوة الى الباطل وتزيينه في اعينهم والسعي

في اخفاء الدلائل المبطلة لتلك الاباطيل والوجه الثاني بان يكون المتاخرون معظمين لاولئك المتقدمين فيقلدونهم في تلك
الاباطيل والاضاليل التي لفقوها ويتأسون بهم فيصير ذلك شبيها باقدام اولئك المتقدمين على الاضلال ثم حكى تعالى
عن هؤلاء المتاخرين انهم يدعون على اولئك المتقدمين بمزيد العذاب وهو قوله فآتهم عذابا ضعفا من النار وفي الضعف
قولان الاول قال ابو عبيدة الضعف هو مثل الشيء مرة واحدة وقال الشافعي ما يقارب هذا فقال في رجل اوصى
فقال اعطوا فلانا ضعف نصيب ولدي قال يعطى مثله مرتين والقول الثاني قال الازهري والضعف في كلام
العرب المثل الى ما زاد وليس بمقصور على المثلين وجائز في كلام العرب ان يقال هذا ضعفه اي مثلاه وثلاثة امثاله
لان الضعف في الاصل زيادة غير محصورة والدليل عليه قوله تعالى فاولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا ولم يرد به
مثلا ولا مثلين بل اولى الاشياء به ان يجعل عشرة امثاله لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فثبت ان
اقل الضعف محصور وهو المثل واكثره غير محصور الى ما لا نهاية له واما مسئلة الشافعي فاعلم ان التركة متعلقة
بحقوق الورثة الا انا لاجل الوصية صرفنا طائفة منها الى الموصى له والقدر المتيقن في الوصية هو المثل والباقي
مشكوك فلا جرم اخذنا المتيقن وطرحنا المشكوك فلهذا السبب حملنا الضعف في تلك المسئلة على المثلين اما قوله تعالى
لكل ضعف ولكن لا تعلمون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابو بكر عن عاصم يعلمون بالياء على الحكاية عن الغائب والمعنى
لا يعلم كل فريق مقدار عذاب الفريق الآخر فيحمل الكلام على كل لانه وان كان للمخاطبين فهو اسم ظاهر موضوع للغيبة
فحمل على اللفظ دون المعنى واما الباقون قرؤا بالتاء على الخطاب والمعنى ولكن لا تعلمون ايها المخاطبون ما لكل فريق منهم
من العذاب ويجوز ولكن لا تعلمون يا اهل الدنيا ما مقدار ذلك العذاب المسئلة الثانية لقائل ان يقول ان كان المراد
من قوله لكل ضعف اي لكل واحد من العذاب ضعف ما يستحقه فذلك غير جائز لانه ظلم وان لم يكن المراد ذلك
فما معنى كونه ضعفا والجواب ان عذاب الكفار مؤبد فكل الم يحصل فيه فانه يعقبه حصول الم آخر لا الى نهاية
فكانت تلك الآلام متضاعفة متزايدة لا الى آخر ثم بين تعالى ان اخريهم كما خاطب اوليهم فكذلك يجيب اوليهم
لاخراهم فقال وقالت اوليهم لاخريهم فما كان لكم علينا من فضل اي في ترك الكفر والضلال وانا متشاركون في
استحقاق العذاب ولقائل ان يقول هذا منهم كذب لانهم لكونهم رؤساء وسادة وقادة قد دعوا الى الكفر
وبالغوا في الترغيب فكانوا ضالين ومضلين واما الاتباع والسفلة فهم وان كانوا ضالين الا انهم ما كانوا مضلين
فبطل قولهم انه لا فضل للاتباع على الرؤساء في ترك الضلال والكفر وجوابه ان اقصى ما في الباب ان الكفار كذبوا
في هذا القول يوم القيمة وعندنا ان ذلك جائز وقد قررناه في سورة الانعام في قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان
قالوا والله ربنا ما كنا مشركين اما قوله تعالى فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون فهذا يحتمل ان يكون من قول القادة
وان يكون من قول الله تعالى لهم جميعا واعلم ان المقصود من الكلام التخويف والزجر لانه تعالى لما اخبر عن الرؤساء والاتباع
ان بعضهم يتبرأ من بعض وبعضهم يلعن بعضا كان ذلك سببا لوقوع الخوف الشديد قوله تعالى ان الذين كذبوا
باياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وكذلك نجزي
المجرمين لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وكذلك نجزي الظالمين اعلم ان المقصود منه اتمام الكلام في وعيد
الكفار وذلك لانه تعالى قال في الاية المتقدمة والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون ثم شرح تعالى في هذه الاية كيفية ذلك الخلود في حق اولئك المكذبين المستكبرين فقوله كذبوا باياتنا اي بالدلائل
الدالة على المسائل التي هي اصول الدين فالدهرية ينكرون دلائل اثبات الذات والصفات والمشركون ينكرون
دلائل التوحيد ومنكروا النبوات يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات ومنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
ينكرون الدلائل الدالة على صحة نبوته ومنكروا المعاد ينكرون الدلائل على صحة المعاد فقوله كذبوا باياتنا يتناول
الكل ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ في حق البشر يدل على الذم قال تعالى في صفة فرعون
واستكبر هو وجنوده في الارض بغير الحق اما قوله تعالى لا تفتح لهم ابواب السماء ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو
لا يفتح بالياء والتخفيف وقرأ حمزة والكسائي تفتح بالتاء والتخفيف والباقون بالتاء والتشديد اما القراءة بالتشديد
فوجهها قوله تعالى مفتحة لهم الابواب وقياس مفتحة تفتح واما قراءة ابي عمرو بفتح خفيفة فوجهها قوله تعالى فتحنا
عليهم ابواب كل شيء ففتحنا ابواب السماء واما قراءة حمزة والكسائي فوجهها ان الفعل متقدم عليه المسئلة الثانية
قوله لا تفتح لهم ابواب السماء فيه اقوال قال ابن عباس يريد لا تفتح لاعمالهم ولا لدعائهم ولا لشيء مما يريدون به طاعة الله
وهذا التاويل مأخوذ من قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومن قوله تعالى كلا ان كتاب
الابرار لفي عليين وقال السدي وغيره لا تفتح لارواحهم ابواب السماء وتفتح لارواح المؤمنين ويدل على صحة هذا
التاويل ما روي في حديث طويل ان روح المؤمن يعرج بها الى السماء فيستفتح لها فيقال لها مرحبا بالنفس الطيبة
التي كانت في الجسد الطيب ويقال لها ذلك حتى تنتهي الى السماء السابعة ويستفتح لروح الكافر فيقال لها
ارجعي ذميمة فانه لا تفتح لك ابواب السماء والقول الثالث ان الجنة في السماء والمعنى لا يؤذن لهم في صعود السماء
ولا يطرق لهم اليها ليدخلوا الجنة والقول الرابع لا ينزل عليهم البركة والخير من السماء وهو مأخوذ من قوله
تعالى ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر واقول هذه الاية تدل على ان الارواح اما ان تكون سعيدة اما بان تنزل عليها أذا كانت سعيدة نسخه
من السماء انواع الخيرات واما بان يصعد اعمال تلك الارواح الى السموات واما ان تكون شقية فلا ينزل
عليهم من السماء شيء من الخيرات ولا يصعد اعمالهم الى السموات وهذا يدل على ان السموات مواضع بهجة
الارواح واماكن سعادتها ومنها ينزل الخير والبركات واليها يصعد الارواح حال فوزها بكمال السعادات
ولما كان الامر كذلك كان قوله لا تفتح لهم ابواب السماء من اعظم انواع الوعيد والتهديد واما قوله تعالى
ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ففيه مسائل المسئلة الاولى الولوج الدخول والجمل مشهور والسم
بفتح السين وضمها ثقب الابرة وقرأ ابن سيرين سم بالضم وقال صاحب الكشاف يروى سم بالحركات الثلاث
وكل ثقب لطيف في البدن فهو سم وجمعه سموم ومنه قيل السم القاتل لانه ينفذ بلطفه في مسام البدن

صدره
حتى يصل الى القلب والخياط ما يخاط به وقال الفراء يقال خياط ومخيط كما يقال ازار ومئزر ولحاف وملحف وقناع ومقنع
لا بأس بالقوم من طول ومن عظم
وانما خص الجمل من بين سائر الحيوانات لانه اكبر الحيوانات جسما عند العرب قال جسم الجمال واحلام العصافير
فجسم الجمل اعظم الاجسام وثقب الابرة اضيق المنافذ فكان ولوج الجمل في تلك الثقبة الضيقة محالا فلما وقف الله تعالى
دخولهم في الجنة على حصول هذا الشرط وكان هذا الشرط محالا وثبت في العقول ان الموقوف على المحال محال وجب ان
يكون دخولهم الجنة مأيوسا عنه قطعا المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف وقرأ ابن عباس الجمل بوزن القمل وسعيد
القلس حبل عظيم من ليف ص ابن جبير الجمل بوزن النغر وقرئ الجمل بوزن القفل والجمل بوزن النصب والجمل بوزن الحبل ومعناها القلس الغليظ
لانها حبال جمعت وجعلت جملة واحدة وعن ابن عباس انه تعالى احسن تشبيها من ان يشبه بالجمل يعني ان الحبل مناسب
للخيط الذي يسلك في سم الابرة والبعير لا يناسبه الا انا ذكرنا الفائدة فيه والله اعلم المسئلة الثالثة القائلون
بالتناسخ احتجوا بهذه الاية فقالوا ان الارواح التي كانت في اجساد البشر لما عصت واذنبت فانها بعد موت الابدان
ترد من بدن الى بدن ولا تزال تبقى في التعذيب حتى انها تنتقل من بدن الجمل الى بدن الدودة التي تنفذ من سم الخياط
فحينئذ تصير مطهرة من كل الذنوب والمعاصي وح تدخل الجنة وتصل الى السعادة واعلم ان القول بالتناسخ باطل فهذا
الاستدلال ضعيف ثم قال تعالى وكذلك نجزي المجرمين اي ومثل هذا الذي وصفنا نجزي المجرمين والمجرمون والله اعلم
ههنا الكفار لان الذي تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بايات الله والاستكبار عنها واعلم انه تعالى لما بين من
احوالهم انهم لا يدخلون الجنة البتة بين ايضا انهم يدخلون النار ووصف تلك النار فقال لهم من جهنم مهاد
ومن فوقهم غواش وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المهاد جمع مهد وهو الفراش وقال الازهري المهد في اللغة
الفرش يقال للفراش مهاد والغواشي جمع غاشية وهي كل ما يغشاك اي يغطيك وجهنم لا تنصرف لاجتماع التانيث
والتعريف وقيل اشتقاقها من الجهومة وهي الغلظ يقال رجل جهم الوجه غليظه فسميت بهذا لغلظ امرها
في العذاب قال المفسرون المراد بهذه الاية الاخبار عن احاطة النار بهم من كل جانب فلهم منها غطاء ووطاء
وفراش ولحاف المسئلة الثانية لقائل ان يقول ان غواشي على وزن فواعل فيكون غير منصرف فكيف دخله التنوين وجوابه
على مذهب الخليل وسيبويه ان هذا جمع والجمع اثقل من الواحد وايضا الجمع الاكثر الذي يتناهى الجموع اليه فزاده
ذلك ثقلا ثم وقعت الياء في آخره وهي ثقيلة فلما اجتمعت هذه الاشياء خففوه بحذف الياء فلما حذفوا الياء
نقص عن مثال فواعل فصار غواش بوزن جناح فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال اما قوله تعالى وكذلك نجزي
الظالمين قال ابن عباس يريد الذين اشركوا بالله واتخذوا من دونه الها وعلى هذا التقدير فالظالمون ههنا الكافرون
قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفسا الا وسعها اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون ونزعنا
ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم الانهار وقالوا الحمد لله الذي هدينا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدينا
الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون اعلم انه تعالى لما استوفى
الكلام في الوعيد اتبعه بالوعد في هذه الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى اعلم ان اكثر اصحاب المعاني على ان قوله
لا نكلف نفسا الا وسعها اعتراض وقع بين المبتدا والخبر والتقدير والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب
الجنة هم فيها خالدون وانما حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدا والخبر لانه من جنس هذا الكلام لانه لما ذكر عملهم
الصالح ذكر ان ذلك العمل في وسعهم وغير خارج عن قدرتهم وفيه تنبيه للكفار على ان الجنة مع عظم محلها
يوصل اليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب وقال قوم موضعه رفع لانه خبر عن ذلك المبتدا والعائد محذوف
كانه قيل لا نكلف نفسا منهم الا وسعها وانما حذف العائد للعلم به المسئلة الثانية الوسع ما يقدر الانسان
عليه في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدة والدليل عليه ان معاذ بن جبل قال في هذه الاية
يسرها لا عسرها واما اقصى الطاقة فانه يسمى جهدا لا وسعا وغلط من ظن ان الوسع بذل المجهود المسئلة
الثالثة قال الجبائي هذا يدل على بطلان مذهب الجبرية في ان الله يكلف العبد بما لا يقدر عليه لانه تعالى
اكذبهم في ذلك واذا ثبت هذا الاصل بطل قولهم في خلق افعال العباد لانه لو كان خالق افعال العباد هو الله تعالى
كان ذلك تكليفا بما لا يطاق لانه تعالى ان كلفه بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فذلك تكليف ما لا يطاق لانه امر
بتحصيل الحاصل وذلك غير مقدور وان كلفه به حال ما لم يخلق ذلك الفعل فيه كان تكليفا ايضا بما لا يطاق لان على
هذا التقدير لا قدرة للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله قالوا وايضا اذا ثبت هذا الاصل ظهر ان الاستطاعة
قبل الفعل اذ لو كانت حاصلة مع الفعل فالكافر لا قدرة له على الايمان مع انه مأمور به فكان هذا تكليف ما لا يطاق
ولما دلت هذه الاية على نفي تكليف ما لا يطاق ثبت فساد هذين الاصلين والجواب انا نقول وهذا الاشكال
ايضا وارد عليكم لانه تعالى يكلف العبد بايجاد الفعل حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدى
الداعيتين على الاخرى والاول باطل لان الايجاد ترجيح لجانب الفعل وحصول الترجيح حال الاستواء محال
والثاني باطل لان حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا فان وقع الامر بالطرف الراجح كان امرا بتحصيل
الحاصل وان وقع بالطرف المرجوح كان امرا بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحا فيكون امرا بالجمع بين النقيضين
وهو محال فكل ما يجعلونه جوابا عن هذا السؤال فهو جوابنا عن كلامهم اما قوله تعالى ونزعنا ما في صدورهم
من غل فاعلم ان نزع الشيء قلعه عن مكانه والغل الحقد قال اهل اللغة وهو الذي يغل بلطفه الى صميم
القلب اي يدخل ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة الى الذنوب الدقيقة ويقال انغل في الشيء وتغلغل
فيه اذا دخل فيه بلطافته كالحب يدخل في صميم الفؤاد اذا عرفت هذا فنقول لهذه الاية تأويلان الاول
ان يكون المراد ازلنا الاحقاد التي كانت لبعضهم على بعض في دار الدنيا ومعنى نزع الغل تصفية الطباع
واسقاط الوساوس ومنعها من ان ترد على القلوب فان الشيطان لما كان في العقاب لم يتفرغ لالقاء الوساوس
في القلوب والى هذا المعنى اشار امير المؤمنين علي كرم الله وجهه اني ارجو ان اكون انا وعثمان وطلحة والزبير
من الذين قال الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل والقول الثاني ان المراد منه ان درجات اهل الجنة

متفاوتة بحسب الكمال والنقصان فالله تعالى ازال الحسد عن قلوبهم حتى ان صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة الكاملة قال صاحب هذا التاويل وهذا اولى من الوجه الاول حتى يكون هذا فى مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبرى بعض اهل النار من بعض ولعن بعضهم بعضا ليعلم ان حال اهل الجنة فى هذا المعنى ايضا مفارقة لحال اهل النار فان قالوا كيف يعقل ان يشاهد الانسان النعم العظيمة والدرجة العالية ويرى نفسه محروما عنها وعاجزا عن تحصيلها ثم انه لا يميل طبيعته اليها ولا يغتم بسبب الحرمان عنها وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا ان يعيدهم الله ولا يخلق فيهم شهوة الاكل والشرب والوقاع ويغنيهم عنها قلنا الكل ممكن والله سبحانه قادر عليه الا انه تعالى وعد بازالة الحقد والحسد عن القلوب وما وعد بازالة شهوة الاكل والشرب عن النفوس فظهر الفرق بين البابين ثم انه تعالى قال تجرى من تحتهم الانهار والمعنى انه تعالى كما خلصهم من زحمة الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة فقد انعم عليهم باللذات العظيمة وقوله تجرى من تحتهم الانهار يمكن اجراؤه على ظاهره ويمكن حمله على انه تجرى من تحتهم الانهار من رحمة الله وفضله واحسانه وانواع المكاشفات والسعادات الروحانية ثم انه تعالى حكى عن اهل الجنة انهم قالوا الحمد لله الذى هدينا لهذا وقال اصحابنا معنى هدانا الله اعطانا القدرة وضم اليها الداعية الجازمة وصير مجموع القدرة والداعى موجبا لحصول تلك الفضيلة فانه لو اعطى القدرة وما خلق الداعية لم يحصل الاثر ولو خلق الداعية الفاترة المعارضة ايضا بسائر الدواعى الصارفة لم يحصل الفعل ايضا اما لما خلق القدرة وخلق الداعية الجازمة وكان مجموع القدرة مع الداعية المعينة موجبا للفعل كانت الهداية حاصلة فى الحقيقة بتقدير الله وتكوينه وقالت المعتزلة التحميد انما وقع على انه تعالى اعطى العقل ووضع الدلائل وازال الموانع وعند هذا يرجع مباحث القدر على سبيل الكمال والتمام ثم قال تعالى وما كنا لنهتدى لولا ان هدينا الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابن عامر ما كنا بغير واو وكذلك هو فى مصحف اهل الشام والباقون بالواو والوجه فى قراءة ابن عامر ان قوله ما كنا لنهتدى لولا ان هدينا الله جاريا مجرى التفسير لقوله تعالى هدانا لهذا فلما كان احدهما غير الاخر وجب حذف حرف العاطف المسئلة الثانية قوله وما كنا لنهتدى لولا ان هدينا الله دليل على ان المهتدى من هداه الله وان من لم يهده الله لم يهتد بل نقول ان مذهب المعتزلة ان كل ما فعله الله فى حق الانبياء والاولياء من انواع الهداية والارشاد فقد فعله فى حق جميع الكفار والفساق وانما حصل الامتياز بين المؤمن والكافر والمحق والمبطل بسعى نفسه واختيار نفسه فكما يجب عليه ان يحمد الله كان يجب ان يحمد نفسه لانه هو الذى حصل لنفسه الايمان وهو الذى اوصل نفسه الى درجات الجنان وخلصها من دركات النيران فلما لم يحمد نفسه البتة وانما حمد الله تعالى فقط علمنا ان الهادى ليس الا الله تعالى ثم حكى تعالى عنهم انهم قالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق وهذا من قول اهل الجنة حين رأوا ما وعدهم الرسل عيانا وقالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق ثم قال تعالى ونودوا ان تلكم الجنة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ذلك النداء منه تعالى او يكون من الملائكة والاولى ان يكون المنادى هو الله تعالى المسئلة الثانية ذكر الزجاج فى كلمة ان ههنا وجهين الاول انها مخففة من الثقيلة والتقدير انه والضمير للشان والمعنى نودوا بانه تلكم الجنة اى نودوا بهذا القول والثانى قال وهو الاجود عندى ان يكون ان فى معنى تفسير النداء وكان المعنى ونودى ان تلكم الجنة والمعنى قيل لهم تلكم الجنة كقوله تعالى وانطلق الملأ منهم ان امشوا اى امشوا قال وانما قال تلكم لانهم وعدوا بها فى الدنيا فكانه قيل لهم هذه تلكم الجنة التى وعدتم بها وقوله اورثتموها فيه قولان الاول وهو قول اهل المعانى ان معناه صارت اليكم كما يصير الميراث الى اهله والارث قد يستعمل فى اللغة ولا يراد به زوال الملك عن الميت الى الحى كما يقال هذا الفعل يورثك الشرف ويورثك العار اى يصيرك اليه ومنهم من يقول انهم اعطوا تلك المنازل من غير تعب فى الحال فصار شبيها بالميراث والقول الثانى ان اهل الجنة يرثون منازل اهل النار قال صلى الله عليه وسلم ليس من كافر ولا مؤمن الا وله فى الجنة والنار منزل واذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار رفعت الجنة لاهل النار فنظروا الى منازلهم فيها فيقال لهم هذه منازلكم لو عملتم بطاعة الله تعالى ثم يقال يا اهل الجنة رثتم بما كنتم تعملون فيقسم بين اهل الجنة منازلهم وقوله بما كنتم تعملون فيه مسئلتان المسئلة الاولى تعلق من قال العمل يوجب الجزاء بهذه الاية فان الباء فى قوله بما كنتم تعملون تدل على العلية وذلك يدل على ان العمل يوجب الجزاء وجوابنا انه علة للجزاء لكن بسبب ان الشرع جعله علة لا لاجل انه لذاته يوجب ذلك الجزاء والدليل عليه ان نعم الله تعالى على العبد لا نهاية لها فاذا اتى العبد بعدها بطاعة وقعت هذه الطاعة فى مقابلة تلك النعم السابقة فيمتنع ان تصير موجبة للثواب المتأخر المسئلة الثانية طعن بعضهم فقال هذه الاية تدل على ان العبد انما يدخل الجنة بعمله وقوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل الجنة احد بعمله وانما يدخلونها برحمة الله يدل على انهم يدخلونها برحمة الله وبينهما تناقض وجوابه ما ذكرنا ان العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته وانما يوجبه لاجل انه تعالى بفضله جعله علامة عليه ومعرفة له وايضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة فى الحقيقة ليس الا بفضله تعالى المسئلة الثالثة قال القاضى قوله تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون خطاب عام فى حق جميع المؤمنين وذلك يدل على ان كل من دخل الجنة فانما دخلها بعمله واذا كان الامر كذلك امتنع قول من يقول ان الفساق يدخلون الجنة تفضلا منه تعالى واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يخرج الفاسق من النار لانه لو خرج لكان اما ان يدخل الجنة او لا يدخلها والثانى باطل بالاجماع والاول لا يخلو اما ان يدخل الجنة على سبيل التفضل او على سبيل الاستحقاق والاول باطل لانا بينا ان هذه الاية تدل على ان احدا لا يدخل الجنة بالتفضل والثانى ايضا باطل لانه لما دخل النار وجب ان يقال انه كان مستحقا للعقاب فلو دخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقا للثواب وحينئذ يلزم حصول الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وهو محال لان الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب الضرر والعقاب مضرة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة والجمع بينهما محال واذا كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقيهما محالا والجواب هذا بناء على ان استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمعان وقد تقدم الكلام فى ابطال هذا فى سورة البقرة قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم

ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة كافرون اعلم انه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب اهل الايمان والطاعات اتبعه بذكر المناظرات التى تدور بين الفريقين وهى الاحوال التى ذكرها فى هذه الاية واعلم انه تعالى لما ذكر فى الاية المتقدمة قوله ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها دل ذلك على انهم استقروا فى الجنة فى وقت هذا النداء فلما قال بعده ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار دل ذلك على ان هذا النداء انما حصل بعد الاستقرار وقال ابن عباس وجدنا ما وعدنا ربنا فى الدنيا من الثواب حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا والغرض من هذا السؤال اظهار انه وصل الى السعادات الكاملة وايقاع الحزن فى قلب العدو وههنا سؤالات السؤال الاول اذا كانت الجنة فى اعلى السموات والنار فى اسفل الارضين فمع هذا البعد الشديد كيف يصح هذا النداء والجواب هذا يصح على قولنا لان عندنا البعد الشديد والقرب الشديد ليس من موانع الادراك والتزم القاضى ذلك وقال ان فى العلماء من يقول فى الصوت خاصة ان البعد فيه وحده لا يكون مانعا من السماع السؤال الثانى هذا النداء يقع من كل اهل الجنة لكل اهل النار او من البعض للبعض والجواب ان قوله ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار يفيد العموم والجمع اذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد فكل فريق من اهل الجنة ينادى من كان يعرفه من الكفار فى الدنيا السؤال الثالث ما معنى ان فى قوله ان قد وجدنا الجواب انه يحتمل ان يكون مخففة من الثقيلة وان يكون مفسرة كالتى سبقت فى قوله ان تلكم الجنة وكذلك فى قوله ان لعنة الله على الظالمين السؤال الرابع هلا قيل ما وعدكم ربكم كما قيل ما وعدنا ربنا حقا والجواب قوله وعدنا ربنا يدل على انه تعالى خاطبهم بهذا الوعد وكونهم مخاطبين من قبل الله تعالى بهذا الوعد يوجب مزيد تشريف ومزيد التشريف لا يليق بحال المؤمنين اما الكافر فليس اهلا لان يخاطبه الله تعالى فلهذا السبب لم يذكر الله تعالى انه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى انه بين هذا الحكم اما قوله تعالى قالوا نعم ففيه مسائل المسئلة الاولى الاية تدل على ان الكفار يعترفون يوم القيمة بان وعد الله ووعيده حق وصدق ولا يمكن ذلك الا اذا كانوا عارفين يوم القيمة بذات الله وصفاته فان قيل لما كانوا عارفين بذاته وصفاته وثبت ان من صفاته انه يقبل التوبة من عباده وعلموا بالضرورة ان عند قبول التوبة يتخلصون من العذاب فلم لم يتوبوا ليتخلصوا انفسهم من العذاب وليس لقائل ان يقول انه تعالى انما يقبل التوبة فى الدنيا لان قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات عام فى الاحوال كلها وايضا فالتوبة اعتراف بالذنب واقرار بالذلة والمسكنة واللائق بالرحيم الكريم التجاوز عن هذه الحالة سواء كان فى الدنيا او فى الاخرة اجاب المتكلمون بان شدة اشتغالهم بتلك الالام الشديدة يمنعهم عن الاقدام على التوبة ولقائل ان يقول اذا كانت تلك الالام لا يمنعهم عن هذه المناظرات فكيف يمنعهم عن التوبة التى بها يتخلصون عن تلك الالام الشديدة واعلم ان المعتزلة الذين يقولون يجب على الله قبول التوبة لا خلاص لهم عن هذا السؤال اما اصحابنا لما قالوا ان ذلك غير واجب عقلا قالوا لله تعالى ان يقبل التوبة فى الدنيا وان لا يقبلها فى الاخرة فزال السؤال والله اعلم المسئلة الثانية قال سيبويه نعم عدة وتصديق وقال الذين شرحوا كلامه معناه انه يستعمل تارة عدة وتصديقا تارة وليس معناه انه عدة وتصديق معا الا ترى انه اذا قال اتعطينى فقال نعم كان عدة ولا تصديق فيه واذا قال قد كان كذا وكذا فقلت نعم فقد صدقت ولا عدة فيه وايضا اذا استفهمت عن موجب فقلت ايقوم زيد قلت نعم ولو كان مكان الايجاب نفيا لقلت بلى ولم تقل نعم فلفظ نعم مختص بالجواب عن الايجاب ولفظ بلى مختص بالنفى كما فى قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى المسئلة الثالثة قرأ الكسائى نعم بكسر العين فى كل القران قال ابو الحسن هما لغتان وقال ابو حاتم الكسر ليس بمعروف واحتج الكسائى بانه يروى عن عمر انه سأل قوما عن شىء فقالوا نعم فقال عمر اما النعم فالابل قولوا نعم قال ابو عبيدة هذه الرواية عن عمر غير مشهورة اما قوله تعالى فاذن مؤذن بينهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى التاذين فى اللغة النداء والتصويت بالاعلام والاذان للصلاة اعلام بها وبوقتها وقالوا فى اذن مؤذن نادى مناد اسمع الفريقين وقال ابن عباس وذلك المؤذن من الملائكة هو صاحب الصور المسئلة الثانية قوله تعالى بينهم يحتمل ان يكون ظرفا لقوله اذن والتقدير ان المؤذن اوقع ذلك الاذان بينهم وفى وسطهم ويحتمل ان يكون صفة لقوله مؤذن والتقدير ان مؤذنا من بينهم اذن بذلك الاذان والاول اولى اما قوله تعالى ان لعنة الله على الظالمين ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابو عمرو وعاصم ان مخففة لعنة بالرفع والباقون بالتشديد لعنة بالنصب قال الواحدى رحمه الله من شدد فهو الاصل ومن خفف فهى مخففة من الشديدة على ارادة اضمار القصة والحديث تقديره انه لعنة الله ومثله قوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين التقدير انه ولا تخفف ان الا ويكون معه اضمار الحديث والشان ويجوز ايضا ان تكون المخففة التى هى للتفسير كانها تفسير لما اذنوا به كما ذكرنا فى قوله ان قد وجدنا وروى صاحب الكشاف ان الاعمش قرأ ان لعنة بكسر ان على ارادة القول او على اجراء اذن مجرى قال المسئلة الثانية اعلم ان هذه الاية تدل على ان ذلك المؤذن اوقع لعنة الله على من كان موصوفا بصفات اربع الاولى كونهم ظالمين لانه قال ان لعنة الله على الظالمين قال اصحابنا المراد منه المشركون وذلك لان المناظرة المتقدمة انما وقعت بين اهل الجنة وبين الكفار بدليل ان قال اهل الجنة هل وجدتم ما وعد ربكم حقا وهذا لا يليق ذكره الا مع الكفار واذا ثبت هذا فنقول قول المؤذن بعد ذلك ان لعنة الله على الظالمين يجب ان يكون منصرفا اليهم فثبت ان المراد بالظالمين ههنا المشركون وايضا انه وصف هؤلاء الظالمين بصفات ثلث هى مختصة بالكفار وذلك يقوى ما ذكرناه وقال القاضى المراد منه كل من كان ظالما سواء كان كافرا او فاسقا تمسكا بعموم اللفظ الصفة الثانية قوله الذين يصدون عن سبيل الله معناه انهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق تارة بالزجر والقهر واخرى بسائر الحيل الصفة الثالثة قوله ويبغونها عوجا والمراد منه القاء الشكوك والشبهات فى دلائل الدين الحق الصفة الرابعة قوله وهم بالاخرة كافرون واعلم انه تعالى لما بين ان تلك اللعنة انما وقعت على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلاث كان ذلك تصريحا بان تلك اللعنة ما وقعت الا على الكافرين وذلك يدل على فساد ما ذكره القاضى من ان ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر قوله تعالى

وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون ۞
واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين ۞ اعلم ان قوله تعالى وبينهما حجاب يعني
بين الجنة والنار او بين الفريقين وهذا الحجاب هو السور المذكور في قوله تعالى فضرب بينهم بسور فان قيل فاي حاجة
في ضرب هذا السور بين الجنة والنار وقد ثبت ان الجنة فوق السموات وان الجحيم في اسفل السافلين قلنا بعد احدهما
عن الاخرى لا يمنع ان يحصل بينهما سور وحجاب واما الاعراف فهو جمع عرف وهو كل مرتفع عال ومنه عرف الفرس
والديك وكل مرتفع من الارض عرف وذلك لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه اذا عرفت هذا فنقول
في تفسير لفظ الاعراف قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد من الاعراف اعالي ذلك السور المضروب
بين الجنة والنار وهو قول ابن عباس وروي ايضا عنه انه قال الاعراف شرف الصراط والقول الثاني وهو قول
الحسن وقول الزجاج في احد قوليه ان قوله وعلى الاعراف اي وعلى معرفة اهل الجنة والنار رجال يعرفون كل واحد
من اهل الجنة والنار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم
جعلهم الله على تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض عن البعض والله لا ادري لعل بعضهم الآن معنا اما القائلون
بالقول الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف من هم ولقد كثرت الاقوال فيهم وهي محصورة في قولين
احدهما ان يقال انهم الاشراف من اهل الطاعة واهل الثواب والثاني ان يقال انهم اقوام يكونون في الدرجة السافلة
من اهل الثواب اما على التقدير الاول ففيه وجوه احدها قال ابو مجلز هم ملائكة يعرفون اهل الجنة واهل النار
فقيل له يقول الله وعلى الاعراف رجال وتزعم انهم ملائكة فقال الملائكة ذكور لا اناث ولقائل ان يقول الوصف
بالرجولية انما يحسن في الموضع الذي يحصل في مقابلة الرجل من يكون انثى ولما امتنع كون الملك انثى امتنع
وصفهم بالرجولية وثانيها قالوا انهم الانبياء عليهم السلام اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن
سائر اهل القيمة واظهارا لشرفهم وعلو مرتبتهم واجلسهم على ذلك المكان العالي ليكونوا مشرفين على
اهل الجنة والنار مطلعين على احوالهم ومقادير ثوابهم وعقابهم وثالثها قالوا هم الشهداء قالوا لانه تعالى
وصف اهل الاعراف بانهم يعرفون كل احد من اهل الجنة واهل النار ثم قال قوم انهم يعرفون اهل الجنة بكون
وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم وهذا الوجه بط لانه تعالى
خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كل احد من اهل الجنة والنار بسيماهم ولو كان المراد ما ذكره صاحب هذا القول
لما بقي لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان كل احد من اهل الجنة والنار يعرفون هذه الاحوال من اهل الجنة
والنار ولما بطل هذا الوجه ثبت ان المراد من قوله يعرفون كلا بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير
والايمان والصلاح واهل الشرك والكفر والفساد وهم كانوا في الدنيا شهداء الله على اهل الايمان والطاعة وعلى اهل الكفر والمعصية
فهو تعالى يجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية الرفيعة ليكونوا مطلعين على الكل يشهدون على كل احد بما يليق به
ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات وان اهل العقاب الى الدركات فان قيل هذه الوجوه الثلثة باطلة لانه
تعالى قال في صفة اهل الاعراف لم يدخلوها وهم يطمعون اي لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون دخولها وهذا الوصف
لا يليق بالملائكة والانبياء والشهداء واجاب الذاهبون الى هذا الوجه بان قالوا لا يبعد ان يقال انه تعالى
بين من صفة اهل الاعراف ان دخولهم الجنة متأخر والسبب فيه انه تعالى يميزهم عن اهل الجنة واهل النار
واجلسهم على تلك الشرفات العالية والامكنة المرتفعة ليشاهدوا احوال اهل الجنة واهل النار فيلحقهم
السرور العظيم بمشاهدة تلك الاحوال ثم اذا استقر اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فح ينقلهم الله
الى امكنتهم العالية في الجنة فثبت ان كونهم غير داخلين في الجنة لا يمنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم اما قوله
تعالى وهم يطمعون ۞ فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى انه تعالى قال حكاية عن ابراهيم والذي اطمع ان يغفر لي
خطيئتي يوم الدين وذلك الطمع كان طمع يقين فكذا ههنا فهذا تقرير قول من يقول ان اصحاب الاعراف هم
اشرف اهل الجنة والقول الثاني وهو قول من يقول ان اصحاب الاعراف اقوام يكونون في الدرجة النازلة من
اهل الثواب والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها انهم اقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا جرم
ما كانوا من اهل الجنة ولا من اهل النار فاوقفهم الله تعالى على هذه الاعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة
والنار ثم يدخلهم الله الجنة بفضله ورحمته وهم اخر قوم يدخلون الجنة وهذا قول حذيفة وابن مسعود
واختيار الفراء وطعن الجبائي والقاضي في هذا القول واحتجا على فساده من وجهين فالاول انهما قالوا ان قوله
تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون يدل على ان كل من دخل الجنة فانه لا بد وان يكونوا مستحقا لدخولها
وذلك يمنع من القول بوجود اقوام لا يستحقون الجنة ولا النار ثم انهم يدخلون الجنة بمحض التفضل لا بسبب
الاستحقاق وثانيهما ان كونهم من اصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم عن جميع اهل القيمة بان اجلسهم على
الاماكن العالية المشرفة على اهل الجنة والنار وذلك تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف
ولا شك ان الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم درجتهم قاصرة لا يليق بهم هذا التشريف والجواب عن الاول
انه يحتمل ان يكون قوله تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها خطابا مع قوم معينين فلم يلزم ان يكون كل اهل الجنة
كذلك والجواب عن الثاني انا لا نسلم انه تعالى اجلسهم على تلك المواضع على سبيل التخصيص بمزيد التشريف والاكرام بل انما
اجلسهم عليها لانها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار وهل النزاع الا في ذلك فثبت ان الحجة التي عولوا عليها
في ابطال هذا الوجه ضعيف الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في تفسير اصحاب الاعراف قالوا المراد من اصحاب
الاعراف قوم خرجوا الى الغزو بغير اذن آبائهم فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار واعلم ان هذا القول داخل
في القول الاول لان هؤلاء انما صاروا من اصحاب الاعراف لان معصيتهم ساوت طاعتهم بالجهاد فهذا احد
الامور الداخلة تحت الوجه الاول وبتقدير ان يصح ذلك الوجه فلا معنى لتخصيص هذه الصورة وقصر لفظ
الآية عليها والوجه الثالث قال عبد الله بن الحارث انهم مساكين اهل الجنة والوجه الرابع قال قوم انهم الفساق

من اهل الصلوة يعفو الله عنهم ويسكنهم في الاعراف فهذا كله شرح قول من يقول الاعراف عبارة عن الامكنة
العالية على السور المضروب بين الجنة والنار اما الذين يقولون الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون اهل الجنة
والنار فهذا القول ايضا غير بعيد الا ان هؤلاء الاقوام لا بد لهم من مكان عال يشرفون منه على اهل الجنة والنار
وح يعود هذا القول الى القول الاول فهذا تفاصيل اقوال الناس في هذا الباب ثم انه تعالى اخبر ان اصحاب
الاعراف يعرفون كلا من اهل الجنة والنار بسيماهم واختلفوا في المراد بقوله بسيماهم على وجوه فالقول الاول
وهو قول ابن عباس ان سيما الرجل المسلم من اهل الجنة بياض وجهه كما قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وكون
وجوههم مسفرة ضاحكة مستبشرة وكون كل واحد منهم غرا محجلا من آثار الوضوء وعلامة الكفار سواد
وجوههم وكون وجوههم عليها غبرة ترهقها قترة وكون عيونهم زرقا ولقائل ان يقول انهم لما شاهدوا اهل
الجنة في الجنة واهل النار في النار فاي حاجة الى ان يستدل على كونهم من اهل الجنة بهذه العلامات لان هذا
يجري مجرى الاستدلال على ما علم وجوده بالحس وذلك بط وايضا فهذه الاية تدل على ان اصحاب الاعراف مختصون
بهذه المعرفة ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا الاختصاص لان هذه الاحوال امور محسوسة فلا يختص
بمعرفتها شخص دون شخص والقول الثاني في تفسير هذه الاية ان اصحاب الاعراف كانوا يعرفون المؤمنين في
الدنيا بظهور علامات الايمان والطاعة عليهم ويعرفون الكافرين في الدنيا ايضا بظهور علامات الكفر
والفسق عليهم فاذا شاهدوا اولئك الاقوام في محفل القيمة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التي
شاهدوها عليهم في الدنيا وهذا الوجه هو المختار اما قوله تعالى ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم والمعنى اذا
نظروا الى اهل الجنة سلموا على اهلها وعند هذا تم كلام اصحاب الاعراف ثم قال تعالى لم يدخلوها وهم يطمعون ۞
والمعنى انه تعالى اخبر ان اهل الاعراف لم يدخلوا الجنة ومع ذلك فهم يطمعون في دخولها ثم ان قلنا ان اصحاب
الاعراف هم الاشراف من اهل الجنة فقد ذكرنا انه تعالى انما اجلسهم على الاعراف واخر ادخالهم في الجنة ليطلعوا
على احوال اهل الجنة والنار ثم انه تعالى ينقلهم الى الدرجات العالية في الجنة كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ان اهل الدرجات العالية ليراهم من تحتهم كما ترون الكوكب الدري في افق السماء وان ابا بكر وعمر منهم ۞
وتحقيق الكلام ان اصحاب الاعراف هم اشراف اهل القيمة فعند وقوف اهل القيمة في الموقف يجلس الله اهل الاعراف
في الاعراف وهي المواضع العالية الشريفة واذا ادخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نقلهم الله الى الدرجات
العالية الشريفة في الجنة فهم ابدا لا يجلسون الا في الدرجات العالية واما ان فسرنا اصحاب الاعراف بانهم الذين
يكونون في الدرجة النازلة من اهل النجاة قلنا انه تعالى يجلسهم في الاعراف وهم يطمعون من فضل الله واحسانه
ان ينقلهم من تلك المواضع الى الجنة اما قوله تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قال الواحدي التلقاء
جهة اللقاء وهي جهة المقابلة ولذلك كان ظرفا من ظروف المكان يقال فلان تلقاءك كما يقال هو حذاءك وهو مصدر
في الاصل استعمل ظرفا ثم نقل الواحدي باسناده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين انهما قالا لم يأت من المصادر
على تفعال الا حرفان تبيان وتلقاء فاذا تركت هذين استوى لك القياس فقلت في كل مصدر تفعال بفتح التاء مثل
تسيار وتهمام وقلت في كل اسم تفعال بكسر التاء مثل تمثال وتقصار ومعنى الاية انه كلما وقعت ابصار اصحاب الاعراف فائدة
على اهل النار تضرعوا الى الله في ان لا يجعلهم من زمرتهم والمقصود من جميع هذه الآيات التخويف ليقدم المرء على النظر
والاستدلال ولا يرضى بالتقليد ليفوز بالدين الحق فيصل بسببه الى الثواب المذكور في هذه الآيات ويتخلص من العذاب
المذكور فيها قوله تعالى ونادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم
تستكبرون ۞ اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون ۞
اعلم انه تعالى لما بين بقوله واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار اتبعه ايضا بان اصحاب الاعراف
ينادون رجالا من اهل النار واستغنى عن ذكر النار لاجل ان الكلام المذكور لا يليق الا بهم وهو قولهم ما اغنى عنكم
جمعكم وما كنتم تستكبرون وذلك لا يليق الا بمن يبكت ويوبخ ولا يليق منهما ايضا الا باكابرهم والمراد بالجمع
اما جمع المال واما الاجتماع والكثرة وقوله وما كنتم تستكبرون والمراد استكبارهم عن قبول الحق واستكبارهم
على الناس المحقين وقرئ تستكثرون من الكثرة وهذا كالدلالة على ان اصحاب الاعراف يختصون بتوبيخ اولئك
المخاطبين بالعقاب [illegible] عظيم يحصل لاولئك المخاطبين بهذا الكلام ثم زادوا على هذا
التبكيت وهو قولهم اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة اي الفقراء من اهل الجنة الذين كانوا
تستضعفونهم وتستحقرونهم وتحلفون انهم لا يدخلون الجنة [illegible]
حصول المنزلة العالية لمن كان مستضعفا عندهم اقلق لذلك واعظم حزنا وندامة على ما كان منه في
نفسه فاما قوله ادخلوا الجنة فقد اختلفوا فيه فقيل [illegible]
[illegible] وقيل بل بعضهم يقول لبعض والمراد انه تعالى يحث اصحاب الاعراف بالدخول في الجنة
واللحوق بالمنزل العالي الذي اعده الله لهم وعلى هذا التقدير فقوله اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله
برحمة من كلام اصحاب الاعراف وقوله ادخلوا الجنة من كلام الله تعالى ولا بد ههنا من اضمار والتقدير فقال
الله لهم هذا كما قال يريد ان يخرجكم من ارضكم وانقطع ههنا كلام الملأ ثم قال فرعون فماذا تأمرون فاتصل
كلامه بكلامهم من غير اظهار فارق فكذا ههنا قوله تعالى ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا
من الماء او مما رزقكم الله قالوا ان الله حرمهما على الكافرين ۞ الذين اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة
الدنيا فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا باياتنا يجحدون ۞ اعلم انه تعالى لما بين ما يقوله اصحاب
الاعراف لاهل النار اتبعه بذكر ما يقوله اهل النار لاهل الجنة قال ابن عباس لما صار اصحاب الاعراف الى الجنة
طمع اهل النار بفرج بعد اليأس فقالوا يا رب ان لنا قرابات من اهل الجنة فأذن لنا حتى نراهم ونكلمهم [illegible]
[illegible] اهل الجنة [illegible] ما هم فيه من النعيم [illegible] اهل الجنة

الى قراباتهم من اهل جهنم فلم يعرفوهم وقد اسودت وجوههم وصاروا خلقا آخر فنادى اصحاب النار اصحاب الجنة باسمائهم وقالوا ان افيضوا علينا من الماء وانما طلبوا الماء خاصة لشدة ما فى بطونهم من الاحتراق واللهب لشدة حر جهنم وقوله تعالى افيضوا كالدلالة على ان اهل الجنة اعلى مكانا من اهل النار فان قيل سئلوا مع الرجاء والجواز او مع الياس قلنا ما حكيناه عن ابن عباس يدل على انهم طلبوا الماء مع جواز الحصول وقال القاضى بل مع الياس لانهم قد عرفوا دوام عقابهم وانه لا يفتر عنهم لكن الآيس من الشئ قد يطلبه كما يقال فى المثل الغريق يتعلق بالزبد وان علم انه لا يغنيه وقوله او مما رزقكم الله فقيل انه الثمار وقيل انه الطعام وهذا الكلام يدل على حصول العطش الشديد والجوع الشديد لهم وعن ابى الدرداء انه تعالى يرسل على اهل النار الجوع حتى يزداد عذابهم فيستغيثون فيغاثون بالضريع لا يسمن ولا يغنى من جوع ثم يستغيثون فيغاثون بطعام ذى غصة ثم يذكرون الشراب فيستغيثون فيرفع اليهم الحميم والصديد بكلاليب الحديد فيقطع ما فى بطونهم ويستغيثون الى اهل الجنة كما فى هذه الاية فيقول اهل الجنة ان الله حرمهما على الكافرين ويقولون لمالك ليقض علينا ربك فيجيبهم على ما قيل بعد الف سنة فيقول انكم ماكثون ويقولون ربنا اخرجنا منها فيقال لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون فبعد ذلك ييأسون من كل خير ويأخذون فى الزفير والشهيق وعن ابن عباس انه ذكر فى صفة اهل الجنة انهم يرون الله فى كل جمعة وللمنزل كل واحد منهم الف باب فاذا راوا الله دخل من كل باب ملك بالهدايا الشريفة وقال ان نخل الجنة خشبها الزمرد وترابها الذهب الاحمر وسعفها حلل وكسوة لاهل الجنة وثمرتها امثال القلال والدلاء اشد بياضا من الفضة والين من الزبد واحلى من العسل لا عجم له فهذا صفة اهل النار وصفة اهل الجنة ورايت فى بعض الكتب ان قارئا قرأ قوله تعالى حكاية عن الكفار افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله فى تذكير الاستاذ ابى على الدقاق فقال الاستاد وهؤلاء كانت شهوتهم ورغبتهم فى الدنيا فى الشرب والاكل وفى الاخرة بقوا على هذه الحالة وهذا يدل على ان الرجل يموت على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه ثم بين تعالى ان هؤلاء الكفار لما طلبوا الماء والطعام من اهل الجنة قال اهل الجنة ان الله حرمهما على الكافرين ولا شك ان ذلك يفيد الخيبة التامة ثم انه تعالى وصف هؤلاء الكفار بانهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وفيه وجهان الاول انهم اعتقدوا فيه ان دينهم تلاعبوا فيه وما كانوا فيه مجدين والثانى انهم اتخذوا اللهو واللعب دينا لانفسهم قال ابن عباس يريد المستهزئين المقتسمين ثم قال تعالى وغرتهم الحيوة الدنيا وهى مجاز لان حيوة الدنيا لا تغر فى الحقيقة بل المراد انه حصل الغرور عند هذه الحيوة الدنيا لان الانسان يطمع فى طول العمر وحسن العيش وكثرة المال وقوة الجاه فلشدة رغبته فى هذه الاشياء يصير محجوبا عن طلب الدين غرقا فى طلب الدنيا ثم لما وصف الله اولئك الكفار بهذه الصفات قال فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وفى تفسير هذا النسيان قولان الاول ان النسيان هو الترك والمعنى نتركهم فى عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم وهذا قول الحسن ومجاهد والسدى والاكثرين والقول الثانى ان معنى ننساهم كما نسوا لقاء يومهم اى نعاملهم معاملة من نسى نتركهم فى النار كما فعلوا فى الاعراض عن اياتنا وبالجملة فسمى الله جزاء نسيانهم بالنسيان كما فى قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها والمراد من هذا النسيان انه تعالى لا يجيب دعاءهم ولا يرحم ضعفهم وذلهم ثم بين تعالى ان كل هذه التشديدات انما كان لانهم كانوا باياتنا يجحدون وفى الاية لطيفة عجيبة وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم كافرين ثم بين من حالهم انهم اتخذوا دينهم لهوا اولا ثم لعبا ثانيا ثم غرتهم الحيوة الدنيا ثالثا ثم صارت عاقبة هذه الاحوال والدرجات انهم جحدوا بايات الله وذلك يدل على ان حب الدنيا مبدأ كل آفة كما قال صلى الله عليه وسلم حب الدنيا راس كل خطيئة وقد يؤدى حب الدنيا الى الكفر والضلال قوله تعالى ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل الجنة واهل النار واهل الاعراف ثم شرح الكلمات الدائرة بين هؤلاء الفرق الثلاث على وجه يصير سماع تلك المناظرات حاملا للمكلف على الحذر والاحتراز وداعيا له الى النظر والاستدلال بين شرف هذا الكتاب العظيم ونهاية منفعته فقال ولقد جئناهم بكتاب وهو القران فصلناه اى ميزنا بعضه عن بعض تمييزا يهدى الى الرشد ويؤمن عن الغلط والخبط اما قوله تعالى على علم فالمراد ان ذلك التفصيل والتمييز انما حصل مع العلم التام بما فى كل فصل من تلك الفصول من الفوائد المتكاثرة والمنافع المتزايدة وقوله هدى ورحمة لقوم يؤمنون قال الزجاج هدى فى موضع نصب اى فصلناه هاديا وذا رحمة وقوله لقوم يؤمنون يدل على ان القران جعل هدى لقوم مخصوصين والمراد انهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله تعالى فى سورة البقرة هدى للمتقين واحتج اصحابنا بقوله فصلناه على علم على انه تعالى عالم بالعلم خلافا لما تقوله المعتزلة من انه ليس لله علم قوله تعالى هل ينظرون الا تاويله يوم ياتى تاويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل قد خسروا انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون اعلم انه تعالى لما بين ازالة العلة بسبب انزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة بين بعده حال من كذب فقال هل ينظرون الا تاويله والنظر ههنا بمعنى الانتظار والتوقع فان قيل كيف يتوقعون وينتظرون مع جحدهم وانكارهم قلنا لعل فيهم اقواما تشككوا او توقفوا فلهذا السبب انتظروا وايضا انهم وان كانوا جاحدين الا انهم بمنزلة المنتظرين من حيث ان تلك الاحوال تاتيهم لا محالة وقوله تعالى الا تاويله قال الفراء الضمير فى قوله الا تاويله للكتاب يريد عاقبة ما وعدوا به على السنة الرسل من الثواب والعقاب والتاويل مرجع الشئ ومصيره من قولهم آل الشئ يؤل وقد احتج بهذه الآية من ذهب الى ان قوله وما يعلم تاويله الا الله اى ما يعلم عاقبة الامر فيه الا الله وقوله يوم ياتى تاويله يريد يوم القيمة قال الزجاج قوله يوم نصب بقوله يقول الذين نسوه من قبل معناه انهم صاروا فى الاعراض عنه بمنزلة من نسيه ويجوز ان يكون معنى نسوه اى تركوا العمل به والايمان به وهذا كما ذكرنا فى قوله كما نسوا لقاء يومهم هذا ثم بين تعالى ان هؤلاء الذين نسوا يوم القيمة يقولون قد جاءت رسل ربنا والمراد انهم اقروا بان الذى جاءت الرسل به من ثبوت الحشر والنشر والبعث والقيمة والثواب

والعقاب

والعقاب كل ذلك كان حقا وانما اقروا بحقية هذه الاشياء لانهم شاهدوها وعاينوها وبين تعالى انهم لما راوا انفسهم فى العذاب قالوا هل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل والمعنى انه لا طريق لنا الى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد الا احد هذين الامرين وهو ان يشفع لنا شفيع فلاجل تلك الشفاعة يزول هذا العذاب او يردنا الى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمله يعنى نوحد الله بدلا عن الكفر ونطيعه بدلا من المعصية فان قيل قالوا هذا الكلام مع الرجاء او مع الياس والجواب عنه مثل ما ذكرناه فى قوله افيضوا علينا من الماء ثم بين تعالى بقوله قد خسروا انفسهم ان الذى طلبوه لا يكون لان ذلك المطلوب لو حصل لما كان حكم الله عليهم بانهم قد خسروا انفسهم ثم قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون يريد انهم لم ينتفعوا بالاصنام التى عبدوها فى الدنيا ولم ينتفعوا بنصرة الاديان الباطلة التى بالغوا فى نصرتها قال الجبائى هذه الاية تدل على حكمين الاول قال الاية تدل على انهم كانوا فى حال التكليف قادرين على الايمان والتوبة فلذلك سئلوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا فى الدنيا غير قادرين كما تقوله المجبرة لم يكن لهم فى الرد فائدة ولا جاز ان يسئلوا ذلك والحكم الثانى ان الاية تدل على بطلان قول المجبرة الذين يزعمون ان اهل الاخرة مكلفون لانه لو كان كذلك لما سئلوا الرد الى حال وهم فى الوقت على مثلها بل كانوا يتوبون ويؤمنون فى الحال فبطل ما حكى عن النجار وطبقته ان التكليف باق على اهل الاخرة قوله تعالى ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين اعلم انا بينا ان مدار امر القران على تقرير هذه المسائل الاربع وهى التوحيد والنبوة والمعاد والقضاء والقدر ولا شك ان مدار اثبات المعاد على اثبات التوحيد والقدرة والعلم فلما بالغ تعالى فى تقرير امر المعاد عاد الى ذكر الدلائل الدالة على التوحيد وكمال القدرة والعلم لتصير تلك الدلائل مقررة لاصول التوحيد ومقررة ايضا لاثبات المعاد وفى الاية مسائل المسئلة الاولى حكى الواحدى عن الليث انه قال الاصل فى الست والستة سدس وسدسة ولما كان مخرج الدال والتاء قريبا ادغم احدهما فى الاخر واكتفى بالتاء والدليل عليه انك تقول فى تصغير ستة سديسة وكذلك الاسداس وجميع تصرفاته يدل عليه المسئلة الثانية الخلق والتقدير على ما قررنا فخلق السموات والارض اشارة الى تقدير حالة من احوالهما وذلك التقدير يحتمل وجوها كثيرة اولها تقدير ذواتها بمقدار معين مع ان العقل يقتضى بان الازيد منه والانقص منه جائز فاختصاص كل واحد منهما بمقداره المعين لا بد وان يكون بتخصيص مخصص وذلك يدل على افتقار السموات والارض الى الفاعل المختار وثانيها ان كون هذه الاجسام متحركة فى الازل محال لان الحركة انتقال من حال الى حال فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة اخرى والازل ينافى المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الازل محالا اذا ثبت هذا فنقول هذه الافلاك والكواكب اما ان يقال ان ذواتها كانت معدومة فى الازل ثم وجدت او يقال انها وان كانت موجودة ولكنها كانت واقفة ساكنة فى الازل ثم ابتدات بالحركة وعلى كلا التقديرين فتلك الحركات ابتدات بالحدوث والوجود فى وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده واذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتلك الاوقات المعينة تقديرا وخلقا ولا يحصل ذلك الاختصاص الا بتخصيص مخصص قادر مختار وثالثها ان اجرام الافلاك والعناصر والكواكب مركبة من اجزاء صغيرة ولا بد وان يقال ان بعض تلك الاجزاء حصلت فى داخل ذلك الثخن وبعضها حصلت على سطوحها فاختصاص حصول كل واحد من تلك الاجزاء بحيزه المعين وموضعه المعين لا بد وان يكون لتخصيص المخصص القادر المختار ورابعها ان بعض الافلاك اعلى من بعض وبعض الكواكب حصل فى المنطقة وبعضها فى القطب فاختصاص كل واحد منها بموضعه المعين لا بد وان يكون لمخصص قادر مختار وخامسها ان كل واحد من الافلاك متحركة الى جهة مخصوصة وحركته مختصة بمقدار مخصوص من البطؤ والسرعة وذلك ايضا خلق وتقدير يدل على وجود مخصص قادر وسادسها ان كل واحد من الكواكب مختص بكون مخصوص مثل كمودة زحل ودرية المشترى وحمرة المريخ وضياء الشمس واشراق الزهرة وصفرة عطارد ومحو القمر والاجسام متماثلة فى تمام الماهية فكان اختصاص كل واحد منها بلونه المعين خلقا وتقديرا دليلا على افتقارها الى الفاعل المختار وسابعها ان الافلاك والعناصر مركبة من الاجزاء الصغيرة وواجب الوجود لا يكون اكثر من واحد فهى ممكنة الوجود فى ذواتها وكل ما كان ممكنا لذاته فهو محتاج الى المؤثر والحاجة الى المؤثر لا يكون فى حال البقاء والا لزم تكوين الكائن فتلك الحاجة لا تكون الا فى زمان الحدوث او فى زمان العدم وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الاجزاء محدثة واذا كانت محدثة كان حدوثها مختصا بوقت معين وذلك خلق وتقدير يدل على الحاجة الى الصانع القادر المختار وثامنها ان هذه الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فهذه الاجسام محدثة وكل محدث فقد حصل حدوثه فى وقت معين وذلك خلق وتقدير فلا بد له من الصانع القادر المختار وتاسعها ان الاجسام متماثلة فاختصاص بعضها بالصفات التى لاجلها كانت سموات وكواكب والبعض بالصفات التى لاجلها كانت ارضا او ماء او هواء لا بد وان يكون امرا جائزا وذلك لا يحصل الا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وهو المطلوب وعاشرها انه كما حصل الامتياز المذكور بين الافلاك والعناصر فقد حصل ايضا مثل هذا الامتياز بين الكواكب والافلاك والعناصر بل حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب وذلك يدل على الافتقار الى الفاعل القادر المختار واعلم ان الخلق عبارة عن التقدير فاذا دللنا على ان الاجسام متماثلة وجب القطع بان كل صفة حصلت لجسم معين فان حصول تلك الصفة ممكن لسائر الاجسام واذا كان الامر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقا وتقديرا فكان داخلا تحت قوله تعالى ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض المسئلة الثالثة لسائل ان يقول كون هذه الاشياء مخلوقة فى ستة ايام لا يمكن جعله دليلا على اثبات الصانع وبيانه من وجوه الاول ان وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها او امكانها او مجموعهما فاما وقوع ذلك الحدوث فى ستة ايام او فى يوم واحد فلا اثر له فى ذلك البتة والثانى

ان العقل يدل على ان الحدوث على جميع الاحوال جائز واذا كان كذلك فح لا يمكن الجزم بان هذا الحدوث وقع في ستة ايام الا باخبار مخبر صادق وذلك موقوف على العلم بوجود الاله الفاعل المختار فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة في اثبات الصانع لزم الدور والثالث ان حدوث السموات والارض دفعة واحدة ادل على كمال القدرة والعلم من حدوثها في ستة ايام واذا ثبت ماذكرنا من الوجوه الثلثة فنقول ما الفائدة في ذكر انه تعالى انما خلقها في ستة ايام في اثناء ذكر ما يدل على وجود الصانع والسؤال الرابع ما السبب في انه اقتصر ههنا على ذكر السموات والارض ولم يذكر سائر الاشياء والسؤال الخامس اليوم انما يمتاز عن الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الايام والسؤال السادس انه تعالى قال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهذا كالمناقض لقوله خلق السموات والارض في ستة ايام والسؤال السابع هب انه خلق السموات والارض في مدة متراخية فما الحكمة في تقييدها وضبطها بالايام الستة فنقول اما على مذهبنا فالامر في الكل سهل واضح لانه تعالى يفعل ما يريد ويحكم ما يشاء ولا اعتراض عليه في امر من الامور وكل شيء صنعه فلا علة لصنعه ثم نقول اما السؤال الاول فجوابه انه تعالى ذكر في اول التورية انه خلق السموات والارض في ستة ايام والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر انهم سمعوا ذلك منهم فكانه تعالى يقول لا تشتغلوا بعبادة الاوثان والاصنام فان ربكم هو الذي سمعتم من عقلاء الناس انه هو الذي خلق السموات والارض على غاية عظمتها ونهاية جلالتها في ستة ايام اما السؤال الثالث فجوابه ان المقصود منه انه تعالى وان كان قادرا على ايجاد جميع الاشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل شيء حدا محدودا ووقتا مقدرا فلا يدخله في الوجود الا على ذلك الوجه فهو وان كان قادرا على ايصال الثواب للمطيعين في الحال وعلى ايصال العقاب الى المذنبين في الحال الا انه يؤخرهما الى اجل معلوم مقدر فهذا التاخير ليس لاجل انه تعالى اهمل العباد بل لما ذكرنا انه خص كل شيء بوقت معين لسابق مشيئته فلا يغيره عنه ويدل على هذا قوله تعالى ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون بعد ان قال قبل هذا وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم اشد منهم بطشا فنقبوا في البلاد هل من محيص ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد فاخبرهم بانه قد اخبر من المشركين المكذبين لانبيائه من كان اقوى بطشا من مشركي العرب الا انه امهل هؤلاء لما فيه من المصلحة كما خلق السموات والارض وما بينهما في ايام متصلة لا لاجل لغوب لحقه في الامهال وكما بين بهذا الطريق انه تعالى خلق العالم لا دفعة واحدة لكن قليلا قليلا فقال بعده فاصبر على ما يقولون من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله وفوض الامر اليه وهذا معنى ما يقوله المفسرون انه تعالى انما خلق العالم في ستة ايام ليعلم عباده الرفق في الامور والصبر فيها ولاجل ان لا يحمل المكلف تاخير الثواب والعقاب على الاهمال والتعطيل ومن العلماء من ذكر فيه وجهين آخرين فالاول ان الشيء اذا احدث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الاحداث فلعله يخطر ببال بعضهم ان ذلك انما وقع على سبيل الاتفاق واما اذا احدث الاشياء على التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة كان ذلك اقوى في الدلالة على كونها واقعة باحداث محدث حكيم وقادر عليم رحيم الوجه الثاني انه قد ثبت بالدليل انه تعالى يخلق العاقل اولا ثم يخلق بعده السموات والارض ثم ان ذلك العاقل اذا شاهد من كل حين وساعة حدوث شيء آخر على التعاقب والتوالي كان ذلك اقوى لعلمه وبصيرته لانه يتكرر على عقله ظهور هذا الدليل لحظة بعد لحظة فكان ذلك اقوى في افادة اليقين اما السؤال الرابع فجوابه ان ذكر السموات والارض في هذه الاية يشتمل ايضا على ذكر ما فيهما والدليل عليه انه تعالى ذكر سائر المخلوقات في سائر الآيات فقال الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش وقال وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده الى قوله الذي خلق السموات والارض وما بينهما وقال تعالى ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام اما السؤال الخامس فجوابه ان المراد انه تعالى خلق السموات والارض في مقدار ستة ايام وهو كقوله ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والمراد على مقدار البكرة والعشي في الدنيا لانه لا ليل ثمه ولا نهار واما السؤال السادس فجوابه ان قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر محمول على ايجاد كل واحد من الذوات وعلى اعدام كل واحد منها لان ايجاد الذات الواحدة والموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله الا دفعة واما الامهال والمدة فلا يحصل الا في المدة واما السؤال السابع وهو تقدير هذه المدة بستة ايام فهو غير وارد لانه تعالى لو احدثه في مقدار آخر من الزمان لعاد ذلك السؤال وعلى هذا التقدير فالستة اولى بالذكر من بين سائر الاعداد لانها العدد التام وبيانه ان نصفها ثلثة وثلثها اثنان وسدسها واحد فاذا جمعت هذه الاجزاء كانت ستة بخلاف سائر الاعداد فانك اذا اخذت النصف اي عدد شئت وثلثه وربعه على ما يتفق لذلك العدد وجمعت تلك الاجزاء وجدتها اما زائدة على الاصل او ناقصة عنه بخلاف الستة فانه لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان فكانت اولى وايضا قال بعضهم لعدد السبعة شرف عظيم وهي مذكور في تقدير ان ليلة القدر هي الليلة السابعة والعشرون اذا ثبت هذا قالوا فالايام الستة في تخليق العالم واليوم السابع في حصول كمال الملك والملكوت وبهذا الطريق حصل الكمال في الايام السبعة **المسئلة الرابعة** في هذه الاية بشارة عظيمة للعقلاء لانه قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والمعنى ان الذي يربيكم ويصلح شأنكم ويوصل اليكم الخيرات ويرفع عنكم المكروهات هو الذي بلغ كمال قدرته وعلمه وحكمته الى حيث خلق هذه الاشياء العظيمة واودع فيها اصناف المنافع وانواع الخيرات ومن كان له مربيا موصوفا بهذه الحكمة والقدرة والرحمة فكيف يليق به ان يرجع الى غيره في طلب الخيرات او يعول الى غيره في تحصيل السعادات ثم في الاية دقيقة اخرى فانه لم يقل هو معبودكم بل قال هو ربكم ودقيقة اخرى وهو انه تعالى لما نسب نفسه الينا سمى نفسه في هذه الحالة بالرب وهو مشعر بالتربية وكثرة الفضائل والاحسان فكانه يقول من كان له مرب مع كثرة هذه الرحمة والفضل فكيف يليق به ان يشتغل بعبادة غيره **اما قوله تعالى** ثم استوى على العرش فاعلم انه لا يمكن ان يكون المراد منه كونه مستقرا على العرش

ويدل

ويدل على فساده وجوه عقلية ووجوه نقلية اما العقلية فامور اولها انه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا والا لزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال وكل ما كان متناهيا فان العقل يقضي بانه لا يمتنع ان يصير غيره ازيد منه او انقص بذرة والعلم بهذا الجواز ضروري فلو كان الباري تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص مخصص وتقديم مقدم وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت انه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا ولو كان كذلك لكان محدثا وهذا محال فكونه على العرش يجب ان يكون محالا وثانيها لو كان في مكان وجهة لكان اما ان يكون غير متناه من كل الجهات واما ان يكون متناهيا في كل الجهات واما ان يكون متناهيا من بعض الجهات دون بعض والكل بط فالقول بكونه في المكان والحيز بط قطعا بيان فساد القسم الاول انه يلزم ان يكون ذاته مخالطة لجميع الاجسام السفلية والعلوية وان يكون مخالطة للقاذورات والنجاسات وتعالى الله عنه وايضا فعلى هذا التقدير تكون السموات حالة في ذاته تعالى وتكون الارضون ايضا حالة في ذاته واذا ثبت هذا فنقول الشيء الذي هو محل السموات اما ان يكون هو عين الشيء الذي هو محل الارضين او غيره فان كان الاول لزم كون السموات والارضين حالين في محل واحد من غير امتياز بين محليهما اصلا وكل حالين حلا في محل واحد لم يكن احدهما ممتازا عن الاخر فيلزم ان يقال السموات لا تمتاز عن الارضين في الذات وذلك بط وان كان الثاني لزم ان تكون ذات الله تعالى مركبة من الاجزاء والابعاض وهو محال وثالثها وهو ان ذات الله اذا كانت حاصلة في جميع الاحياز والجهات فاما ان يقال الشيء الذي حصل فوق هو عين الشيء الذي حصل تحت فح تكون الذات الواحدة دفعة واحدة قد حصلت في احياز كثيرة فان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا حصول الجسم الواحد في احياز كثيرة دفعة واحدة وهو محال في بديهة العقل واما ان قيل الشيء الذي حصل فوق غير الشيء الذي حصل تحت فح يلزم حصول التبعيض والتركيب في ذات الله وهو محال واما بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال انه متناه من كل الجهات فنقول كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لاجل تخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فهو محدث وايضا فان جاز ان يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديما ازليا فاعلا للعالم فلم لا يعقل ان يقال خالق العالم هو الشمس او القمر او الكوكب الآخر وذلك بط بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يقال انه متناه من بعض الجوانب وغير متناه من سائر الجوانب فهذا ايضا بط لوجوه احدها ان الجانب الذي صدق عليه كونه متناهيا غير ما صدق عليه كونه غير متناه والا لصدق النقيضان معا وهو محال واذا حصل التغاير لزم كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وثانيها ان الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه متناهيا اما ان يكون مساويا للجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه واما ان لا يكون كذلك والاول بط لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية كل ما صح على واحد منها صح على الاخر الباقي واذا كان كذلك فالجانب الذي هو غير متناه يمكن ان يصير متناهيا والجانب الذي هو متناه يمكن ان يصير غير متناه ومتى كان الامر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفرق والتمزق على ذاته ممكنا وكل ما كان كذلك فهو محدث وذلك على الاله القديم محال فثبت انه تعالى لو كان حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون متناهيا من كل الجهات او غير متناه من كل الجهات او كان متناهيا من بعض الجهات وغير متناه من سائر الجهات وثبت ان الاقسام الثلثة بط فوجب ان يقال القول بكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة محال البرهان الثالث لو كان الباري تعالى حاصلا في الجهة والمكان لكان الامر المسمى بالجهة اما ان يكون موجودا مشارا اليه واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فكان القول بكونه تعالى في المكان والجهة باطلا اما بيان فساد القسم الاول فلانه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشارا اليه فح يكون المسمى بالجهة والحيز بعدا وامتدادا والحاصل فيه ايضا يجب ان يكون له في نفسه بعد وامتداد والا لامتنع حصوله فيه وح يلزم تداخل البعدين وذلك محال للدلائل الكثيرة المشهورة في هذا الباب وايضا فيلزم من كون الباري قديما ازليا كون الجهة والحيز ازليا وح يلزم ان يكون قد حصل في الازل موجود قائم بنفسه سوى الله تعالى وذلك بط باجماع اكثر العقلاء واما بيان فساد القسم الثاني فهو من وجهين احدهما ان العدم نفي محض وعدم صرف وما كان كذلك امتنع كونه ظرفا لغيره وجهة لغيره وثانيهما ان كل ما كان حاصلا في جهة فجهته مخصوصة ممتازة في الحس عن جهة غيره فلو كانت تلك الجهة عدما محضا لزم كون العدم المحض مشارا اليه بالحس وذلك بط فثبت انه تعالى لو كان في حيز وجهة لافضى الى احد هذين القسمين الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا فان قيل فهذا ايضا وارد عليكم في قولكم الجسم حاصل في الحيز والجهة فنقول نحن على هذا الطريق لا نثبت للجسم حيزا ولا جهة اصلا البتة بحيث يكون ذات الجسم نافذا فيه وساريا بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا المعنى محال بالاتفاق في حقه تعالى فسقط هذا السؤال البرهان الرابع لو امتنع وجود الباري الا بحيث يكون مختصا بالحيز والجهة لكانت ذات الباري مفتقرة في تحققها ووجودها الى الغير وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج انه لو امتنع وجود الباري الا في جهة لزم كونه ممكنا لذاته ولما كان هذا محالا كان القول بوجوب حصوله في الحيز محالا بيان المقام الاول وهو انه لو امتنع حصول ذات الله الا اذا كان مختصا بالجهة والحيز لكان الباري تعالى مفتقرا الى الغير فنقول لا شك ان الحيز والجهة امر مغاير لذات الله فح تكون ذات الله تعالى مفتقرة في تحققها الى امر يغايرها وكل ما افتقر في تحققه الى الغير كان ممكنا لذاته والدليل عليه ان الواجب لذاته هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه والمفتقر الى الغير هو الذي يلزم من عدم غيره عدمه فلو كان الواجب لذاته مفتقرا الى الغير لزم ان يصدق عليه النقيضان وهو محال فثبت انه تعالى لو وجب حصوله في الحيز لكان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته وذلك محال والوجه الثاني في تقرير هذه الحاجة ان الممكن محتاج الى الحيز والجهة اما الحيز والجهة فغير محتاج الى ذلك الممكن اما عند من يثبت الخلاء فلا شك ان الجهة والحيز متقرر مع عدم المتمكن واما عند من ينفي الخلاء فانه وان كان يعتقد انه لا بد من متمكن يحصل في الجهة الا انا نقول بانه لا بد لتلك الجهة من متمكن معين بل اي شيء كان فقد كفى في كونه شاغلا لذلك الحيز اذا ثبت هذا فنقول لو كان ذات الله تعالى مختصا بجهة وحيز لكانت ذاته مفتقرة الى ذلك الحيز وكان ذلك الحيز غنيا في تحققه

عن ذات الله وح يلزم ان يقال الحيز واجب لذاته غني عن غيره وان يقال ذات الله مفتقرة في ذاتها واجبة لغيرها وذلك يقدح في قولنا الاله واجب الوجود لذاته فان قيل الحيز والجهة ليس بامر موجود حتى يقال ان ذات الله مفتقرة اليه فنقول هذا بط قطعا لان بتقدير ان يقال ان ذات الله مختصة بجهة فوق فانا نميز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل فيه الامتياز بحسب الحس كيف يعقل ان يقال انه عدم محض ونفي صرف ولو جاز ذلك لجاز مثله في كل المحسوسات وذلك يوجب حصول الشك في وجود كل المحسوسات وذلك لا يقوله عاقل البرهان الخامس في تقرير انه تعا يمتنع كونه مختصا بالحيز والجهة ان نقول الحيز والجهة لا معنى له الا الفراغ المحض والخلاء الصرف وصريح العقل يشهد بان هذا المفهوم مفهوم واحد لا اختلاف فيه البتة واذا كان الامر كذلك كانت الاحياز باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول لو كان الاله مختصا بحيز لكان محدثا وهذا محال فذاك محال بيان الملازمة ان الاحياز لما ثبت انها باسرها متساوية فلو اختص ذات الله بحيز معين لكان اختصاصه به لاجل ان مخصصا خصصه بذلك الحيز وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فوجب ان يكون اختصاص ذات الله بالحيز المعين محدثا فاذا كانت ذاته ممتنعة الخلو عن الحصول في الحيز وثبت ان الحصول في الحيز محدث وبديهة العقل شاهدة بان ما لا يخلو من المحدث فهو محدث لزم القطع بانه لو كان حاصلا في الحيز لكان محدثا ولما كان هذا محالا كان ذلك ايضا محالا فان قالوا الاحياز مختلفة بحسب ان بعضها علو وبعضها سفل فلم لا يجوز ان يقال ذات الله تعا لذاته مختصة بجهة علو فنقول هذا بط لان كون بعض الجهات علوا وبعضها سفلا احوال لا تحصل الا بالنسبة الى وجود هذا العالم فلما كان هذا العالم محدثا كان قبل حدوثه لا علو ولا سفل ولا يمين ولا يسار بل ليس الا الخلاء المحض واذا كان الامر كذلك فح يعود الالزام المذكور بتمامه وايضا لو جاز القول بان ذات الله تعا مختصة ببعض الاحياز على سبيل الوجوب فلم لا يعقل ايضا ان يقال ان بعض الاجسام اختص ببعض الاحياز على سبيل الوجوب وعلى هذا التقدير فذاك الجسم لا يكون قابلا للحركة والسكون فلا يجري فيه دليل حدوث الاجسام فالقائل بهذا القول لا يمكنه اقامة الدليل على حدوث كل الاجسام بطريق الحركة والسكون والكرامية يوافقوننا على ان تجويز هذا يوجب الكفر البرهان السادس لو كان الباري تعا حاصلا في الحيز والجهة لكان مشارا اليه بحسب الحس وكل ما كان كذلك فاما ان لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه او يقبل فان قلنا انه تعالى يمكن ان يشار اليه بحسب الحس مع انه لا يقبل القسمة المقدارية البتة كان ذلك نقطة لا تنقسم او جوهرا فردا لا ينقسم وكان في غاية الصغر والحقارة وهذا بط باجماع جميع العقلاء وذلك لان الذين ينكرون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعا كذلك والذين يثبتون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعا في الصغر والحقارة مثل الجزء الذي لا يتجزى فثبت ان هذا باجماع العقلاء بط فلو جاز ذلك فلم لا يعقل ان يقال اله العالم جزء من الف جزء من رأس ابرة او ذرة ملتصقة بذنب قملة او نملة ومعلوم ان كل قول يفضي الى هذه الاشياء فهو سخيف بط فان صريح العقل يوجب تنزيه الله عنه واما القسم الثاني وهو انه تعا يقبل القسمة فنقول كل ما كان كذلك فذاته مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو مفتقر الى الموجد والمؤثر وذلك على الاله الواجب لذاته محال البرهان السابع ان نقول كل ذات قائمة بنفسها يشار اليها بحسب الحس فهو منقسم وكل منقسم ممكن فكل ذات قائمة بنفسها مشارا اليها بحسب الحس فهو ممكن فما لا يكون ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع كونه مشارا اليه بحسب الحس اما المقدمة الاولى فلان كل ذات قائمة بالنفس مشارا اليها بحسب الحس فلا بد وان يكون جانب يمينه مغايرا لجانب يساره وكل ما كان كذلك فهو منقسم واما المقدمة الثانية وهي ان كل منقسم ممكن فلان كل منقسم فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل منقسم فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته واعلم ان المقدمة الاولى من مقدمات هذا الدليل انما يتم بنفي الجوهر الفرد البرهان الثامن لو كان تعا في حيز لكان اما ان يكون اعظم من العرش او مساويا له او اصغر منه فان كان الاول كان منقسما لان القدر الذي منه يساوي العرش يكون مغايرا للقدر الذي منه يفضل على العرش وان كان الثاني كان منقسما لان العرش منقسم والمساوي للمنقسم منقسم وان كان الثالث فح يلزم ان يكون العرش اعظم منه وذلك بط باجماع الامة اما عندنا فظ واما عند الخصوم فلانهم ينكرون كون غير الله اعظم من الله فثبت ان هذا المذهب بط بالاتفاق البرهان التاسع لو كان الاله حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون متناهيا من كل الجوانب واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فالقول بكونه حاصلا في الحيز والجهة بط اما بيان انه لا يجوز ان يكون متناهيا من كل الجهات لان على هذا التقدير يحصل فوقه احياز خالية وهو تعالى قادر على خلق الجسم في ذلك الحيز الخالي وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما اخر لحصل هو تعالى تحت العالم وذلك عند الخصم محال وايضا فقد كان يمكن ان يخلق من الجوانب الستة لتلك الذات اجساما اخر وعلى هذا التقدير فيحصل ذاته تعالى وسط تلك الاجسام محصورة فيها ويحصل بينه وبين الاجسام الاجتماع تارة والافتراق اخرى وكل ذلك عليه تعالى محال واما القسم الثاني وهو ان يكون غير متناه من بعض الجهات فهذا ايضا محال لانه ثبت بالبرهان انه يمتنع وجود بعد لا نهاية له وايضا فعلى هذا التقدير لا يمكن اقامة الدلالة على ان العالم متناه لان كل دليل يذكر في تناهي الابعاد فان ذلك الدليل ينتقض بذاته تعالى فانه على مذهب الخصم بعد لا نهاية له وهو وان انكر اللفظ الا انه مساعد على المعنى والمباحث العقلية مبنية على المعاني لا على المشاحة في الالفاظ البرهان العاشر لو كان الاله حاصلا في الحيز والجهة لكان كونه تعا هناك اما ان يمنع من حصول جسم اخر او لا يمنع والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز اما فساد القسم الاول لانه لما كان كونه هناك مانعا من حصول جسم آخر هناك كان هو تعالى مساويا لسائر الاجسام في كونه جسما متحيزا ممتدا في الحيز والجهة مانعا من حصول غيره في الحيز الذي هو فيه واذا ثبت حصول المساواة في هذا المفهوم بينه وبين سائر الاجسام فاما ان يحصل بينه وبينها مخالفة من سائر الوجوه او لا يحصل والاول بط لوجهين الاول انه اذا حصلت المشاركة بين ذاته تعالى وبين سائر الاجسام من بعض الوجوه والمخالفة من سائر الوجوه كان ما به المشاركة مغايرا لما به المخالفة وح تكون ذات الباري مركبة من هذين الاعتبارين وقد دللنا على ان كل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف والثاني وهو ان ما به المشاركة وهو طبيعة البعد والامتداد اما ان يكون محلا لما به المخالفة واما ان يكون حالا فيه واما ان يقال

انه لا محل له ولا حال فيه اما الاول وهو ان يكون محلا لما به المخالفة فعلى هذا التقدير طبيعة البعد والامتداد هي الجوهر القائم بنفسه والامور التي بها حصلت المخالفة اعراض وصفات فيه واذا كانت الذوات متساوية في تمام الماهية فكل ما صح على بعضها وجب ان يصح على البواقي فعلى هذا التقدير كل ما صح على جميع الاجسام وجب ان يصح على الباري وبالعكس ويلزم منه صحة التفرق والتمزق والنمو والذبول والعفونة والفساد على ذاته تعالى وكل ذلك محال واما القسم الثاني وهو ان يقال ما به المخالفة محل وذات وما به المشاركة حال وصفة فهذا محال لان على هذا التقدير يكون طبيعة البعد والامتداد صفة قائمة بمحل فذلك المحل ان كان له ايضا اختصاص بحيز وجهة وجب افتقاره الى محل اخر لا الى نهاية وان لم يكن كذلك فح يكون موجودا مجردا لا تعلق له بالحيز والجهة والاشارة الحسية البتة وطبيعة البعد والامتداد واجبة الاختصاص بالحيز والجهة والاشارة الحسية وحلول ما هذا شانه في ذلك المحل يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال واما القسم الثالث وهو ان لا يكون احدهما حالا في الاخر ولا محلا له فنقول فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما مباينا عن الاخر وعلى هذا التقدير فيكون ذات الله تع مساويا لسائر الذوات الجسمانية في تمام الماهية لان ما به المخالفة بين ذاته وسائر الذوات ليست حالة في هذه الذوات ولا محلا لها بل امور اجنبية عنها فتكون ذات الله مساوية لذوات الاجسام في تمام الماهية وح يعود الالزام المذكور فثبت ان القول بان ذاته تعالى يختص بالحيز والجهة بحيث يمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب كونه باطلا واما القسم الثاني وهو ان يقال ان ذاته وان كانت مختصة بالحيز والجهة الا انه لا يمنع من حصول جسم آخر في ذلك الحيز والجهة فهذا ايضا محال لانه يوجب كون ذاته مخالطة سارية في ذات ذلك الجسم الذي يحصل في ذلك الجهة والحيز وذلك بالاجماع محال ولانه لو عقل ذلك فلم لم يعقل حصول الاجسام الكثيرة في الحيز الواحد فثبت انه تعالى لو كان حاصلا في حيز لكان اما ان يمنع حصول جسم آخر في ذلك الحيز او لا يمنع وثبت فساد القسمين فكان القول بحصوله تعالى في الحيز والجهة محالا البرهان الحادي عشر على انه يمتنع حصول ذات الله في الحيز والجهة هو ان نقول لو كان مختصا بحيز وجهة لكان اما ان يكون بحيث يمكنه ان يتحرك عن تلك الجهة او لا يمكنه ذلك والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز اما القسم الاول وهو انه يمكنه ان يتحرك فنقول هذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثتان لان على هذا التقدير السكون والحركة جائزان عليه ومتى كان كذلك لم يكن المؤثر في تلك الحركة والا لامتنع طريان ضده والتقدير هو تقدير انه يمكنه ان يتحرك وان يسكن واذا كان كذلك كان المؤثر في حصول تلك الحركة وذلك السكون هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فالحركة والسكون محدثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو محدث فيلزم ان يكون ذاته تعا محدثة وهو محال واما القسم الثاني وهو انه تعا يكون مختصا بحيز وجهة مع انه لا يقدر على ان يتحرك عنه فهذا ايضا محال لوجوه الاول ان على هذا التقدير يكون كالزمن المقعد العاجز وذلك نقص وهو على الله محال والثاني انه لو لم يمتنع فرض موجود حاصل في حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر ممتنع الزوال لم يبعد ايضا فرض اجسام اخر مختصة باحياز معينة بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز وعلى هذا التقدير فلا يمكن اثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون والكرامية يساعدون على انه كفر والثالث انه تعا متى كان حاصلا في الحيز والجهة كان مساويا للاجسام في كونه متحيزا شاغلا للاحياز ثم نقيم الدلالة المذكورة على ان المتحيزات لما كانت متساوية في صفة التحيز وجب كونها متساوية في تمام الماهية لانه لو خالف بعضها بعضا لكان ما به المخالفة اما ان يكون حالا في المتحيز او محلا له او لا حالا ولا محلا والاقسام الثلاثة باطلة على ما سبق واذا كانت متساوية في تمام الماهية فكما ان الحركة صحيحة على هذه الاجسام وجب القول بصحتها على ذاته تعا وح يتم الدليل البرهان الثاني عشر لو كان تعالى مختصا بحيز معين لكنا اذا فرضنا وصول انسان الى طرف ذلك الشيء وحاول الدخول فيه فاما ان يمكنه النفوذ والدخول فيه او لا يمكنه ذلك فان كان الاول كان كالهواء اللطيف والماء اللطيف وح يكون قابلا للتفرق والتمزق وان كان الثاني كان صلبا كالحجر الصلد الذي لا يمكنه النفوذ فيه فثبت انه تعا لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لكان اما ان يكون رقيقا سهل التفرق والتمزق كالماء والهواء واما ان يكون صلبا يابسا كالحجر الصلد وقد اجمع المسلمون على ان هاتين الصفتين في حق الاله كفر والحاد في صفته وايضا فبتقدير ان يكون مختصا بمكان وجهة لكان اما ان يكون نورانيا او ظلمانيا وجمهور المشبهة يعتقدون انه نور محض لما اعتقدوا ان النور شريف والظلمة خسيسة الا ان الاستقراء التام دل على ان الاشياء النورانية دقيقة لا يمنع النافذ من النفوذ فيها والدخول بين اجزائها وعلى هذا التقدير فان ذلك الذي ينفذ فيه يمتزج به ويفرق بين اجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذي يتصل تارة وينفصل اخرى ويجتمع تارة ويتمزق اخرى وذلك مما لا يليق بالمسلم ان يصف اله العالم به ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان خالق العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب او يقال انه بعض هذه الانوار والاضواء التي تشرق على الجدران والذين يقولون انه لا يقبل التمزق والتفرق ولا يتمكن النافذ من النفوذ فيه فانه يرجع حاصل كلامه الى انه حصل فوق العالم جبل صلب شديد وان اله هذا العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز العالي واذا كان له نهاية وطرف فهل حصل لذلك الشيء ثخن وعمق او لم يحصل فان كان الاول فح يكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره فكان مؤلفا مركبا من الظاهر والباطن مع ان باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه وان كان الثاني فح يكون ذاته سطحا رقيقا في غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل ارق منه الف الف مرة والعاقل لا يرضى ان يجعل مثل هذا الشيء اله العالم فثبت ان كونه تعالى في الجهة والحيز يفضي الى فتح باب هذه الاقسام الباطلة الفاسدة البرهان الثالث عشر العالم كرة واذا كان كذلك امتنع ان يكون اله العالم حاصلا في جهة فوق اما المقام الاول فهو مستقصى في علم الهيئة الا انا نقول انا اذا اعتبرنا كسوفا قمريا حصل في اول الليل في البلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا في البلاد الشرقية في اول النهار فعلمنا ان اول الليل في البلاد الغربية هو بعينه اول النهار في البلاد الشرقية وذلك لا يمكن الا اذا كانت مستديرة من الشرق الى الغرب وايضا اذا توجهنا الى الجانب الشمالي فكلما كان توغلنا اكثر كان ارتفاع القطب الشمالي اكثر وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالي ينخفض القطب الجنوبي وذلك يدل على ان الارض مستديرة

ولا في ذلك السكون ذاته تع

من الشمال الى الجنوب ومجموع هذين الاعتبارين يدل على ان الارض كرة واذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا انسانين وقف احدهما على نقطة المشرق والاخر على نقطة المغرب صار اخمص قدميهما متقابلين والذى هو فوق بالنسبة الى احدهما يكون تحتا بالنسبة الى الثانى فلو فرضنا ان اله العالم حصل فى الحيز الذى هو فوق بالنسبة الى احدهما فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة الى الثانى وبالعكس فثبت انه تعالى لو حصل فى حيز معين لكان ذلك الحيز تحتا لاهل الدنيا محال بالاتفاق بالنسبة الى اقوام معينين وكونه تعالى تحتا مح فوجب ان لا يكون حاصلا فى حيز معين وايضا فعلى هذا التقدير انه كلما كان فوق بالنسبة الى اقوام آخرين وكان يمينا كان تحت بالنسبة الى اقوام مح بالنسبة الى ثالث وشمالا بالنسبة الى رابع وقدام الوجه بالنسبة الى خامس وخلف الرأس بالنسبة الى سادس فان كون الارض كرة يوجب ذلك الا ان حصول هذه الاحوال باجماع العقلاء محال فى حق اله العالم الا اذا قيل انه محيط بالارض من جميع الجوانب فيكون هذا فلكا محيطا بالارض وحاصله يرجع الى ان اله العالم هو بعض الافلاك المحيطة بهذا العالم وذلك لا يقوله مسلم البرهان الرابع عشر لو كان اله العالم فوق العرش لكان اما ان يكون مماسا للعرش او مباينا له ببعد متناه او ببعد غير متناه والاقسام الثلث باطلة فالقول بكونه فوق العرش بط اما بيان فساد القسم الاول فهو انه بتقدير ان يصير مماسا للعرش فان كان الطرف الاسفل منه مماسا للعرش فهل يبقى فوق ذلك الطرف منه شئ غير مماس للعرش او لم يبق فان كان الاول فالشئ الذى منه صار مماسا لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش فيلزم ان يكون ذات الله مركبة من الاجزاء والابعاض ويكون ذاته فى الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوعة بعضها فوق بعض وذلك هو القول بكونه جسما مؤلفا من الاجزاء والابعاض وذلك محال وان كان الثانى فح يكون ذاته تعالى سطحا رقيقا لا ثخن له البتة ثم يعود التقسيم فيه وهو انه ان حصل له تمدد فى اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبا من الاجزاء والابعاض وان لم يكن له تمدد فى الاحياز بحسب الجهات الست كانت ذرة من الذرات وجزء لا يتجزى مخلوطا بالهباآت وذلك لا يقول به عاقل واما القسم الثانى وهو ان يقال بينه وبين العالم بعد متناه فهذا ايضا محال لان على هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجهة التى فيها حصلت ذاته تعالى الى ان يصير العالم مماسا له وح يعود المحال المذكور فى القسم الاول واما القسم الثالث وهو ان يقال انه تعالى مباين للعالم ببينونة غير متناهية فهذا اكثر فسادا من كل الاقسام لانه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذات الله وذات العالم فكان البعد بين ذات الله تعالى وذات العالم محصورا بين هذين الحاصرين والبعد المحصور بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه بعدا غير متناه فان قيل اليس انه تعالى متقدم على العالم من الازل الى الابد فتقدمه على العالم محصور بين حدين وطرفين احدهما الازل والثانى اول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين ان يكون لهذا التقدم اول وبداية فكذا ههنا هذا هو الذى عول عليه محمد بن الهيثم فى دفع هذا الاشكال عن هذا القسم والجواب ان هذا محض المغالطة لانه ليس الازل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال انه تعالى مقدم على العالم من ذلك الوقت الى الوقت الذى هو اول العالم فان كل وقت معين يفرض فمن ذلك الوقت الى الوقت الاخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين وذلك لا يعقل فيه ان يكون غير متناه بل الازل عبارة عن نفى الاولية من غير ان يشار به الى وقت معين البتة اذا عرفت هذا فنقول انك اما ان تقول انه تعالى مختص بجهة معينة وحاصل فى حيز معين واما ان لا تقول ذلك فان قلت بالاول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والمقطع لا كونه غير متناه مح والطرف وكونه محصورا بين الحاصرين معناه اثبات الحد والمقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال ونظيره ما ذكرناه انه متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذى حصل فيه اول العالم بعدا متناهيا لا محالة واما ان قلنا بالقسم الثانى وهو انه تعالى غير مختص بحيز معين وحاصل فى جهة معينة فهذا عبارة عن نفى كونه فى الجهة لان كون الذات المعينة حاصلة لا فى جهة معينة فى نفسها قول محال ونظير هذا قول من يقول الازل ليس عبارة عن وقت معين بل اشارة الى نفى الاولية والحدوث فظهر ان هذا الذى قاله ابن الهيثم تخيل خال عن التحصيل البرهان الخامس عشر انه ثبت فى العلوم العقلية ان المكان اما السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى واما البعد المجرد والفضاء الممتد وليس يعقل فى المكان قسم ثالث اذا عرفت هذا فان كان المكان هو الاول فنقول ثبت ان اجسام العالم متناهية فخارج العالم الجسمانى لا خلاء ولا ملا ولا مكان ولا جهة فيمتنع ان يحصل الاله فى مكان خارج العالم وان كان المكان هو الثانى فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة فى تمام الماهية فلو حصل الاله فى حيز لكان ممكن الحصول فى سائر الاحياز فح يصح عليه الحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثا بالدلائل المشهورة المذكورة فى علم الاصول وهى مقبولة عند جمهور المتكلمين فيلزم كون الاله محدثا وهو محال فثبت ان القول بانه تعالى حاصل فى الحيز والجهة قول بط على كل الاعتبارات البرهان السادس عشر وهى حجة استقرائية اعتبارية لطيفة وهى انا راينا ان الشئ كلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى واثبت كانت القوة الفاعلية فيه اضعف وانقص وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقل واضعف كان حصول القوة الفاعلية اقوى واكمل وتقريره ان نقول وجدنا الارض اكثف الاجسام واقواها جسمية فلاجرم لم يحصل فيها الا خاصية قبول الاثر فقط فاما ان يكون للارض الخالصة تأثير فى غيره فقليل جدا واما الماء فهو اقل كثافة وجسمية من الارض فلاجرم حصلت فيه قوة مؤثرة فان الماء جار بطبعه فاذا اختلط بالارض ترفيها انواعا من التأثيرات واما الهواء فانه اقل كثافة وجسمية فلاجرم كان اقوى على التأثير من الماء فلذلك قال بعضهم ان الحيوة لا تكمل الا بالنفس وزعموا انه لا معنى للروح الا الهواء المستنشق واما النار اقل كثافة من الهواء فلاجرم كانت اقوى الاجسام العنصرية على التأثير فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج ويتكون المواليد الثلثة اعنى المعادن والنبات والحيوان واما الافلاك فانها الطف من الاجرام العنصرية فلاجرم كانت هى المستولية على مزاج الاجرام العنصرية بعضها ببعض وتوليد الانواع والاصناف المختلفة

من تلك القرنيجات فهذا الاستقراء المطرد يدل على ان الشئ كلما كان اكثر حجمية وجرمية وجسمية كان اقل قوة وتأثيرا وكلما كان اقوى قوة وتأثيرا كان اقل حجمية وجرمية واذا كان الامر كذلك افاد هذا الاستقراء ظنا قويا انه حيث حصل كمال القدرة والقوة على الاحداث والابداع لم يحصل هناك اصلا معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالجهة والحيز وهذا وان كان بحثا استقرائيا الا انه عند التأمل التام شديد المناسبة للقطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والوضع والحيز فهذه جملة الوجوه العقلية فى بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة واما الدلائل السمعية فكثيرة اولها قوله تعالى قل هو الله احد وصفه بكونه احدا والاحد مبالغة فى كونه واحدا والذى يمتلئ منه العرش ويفضل على العرش يكون مركبا من اجزاء كثيرة جدا فوق اجزاء العرش وذلك ينافى كونه احدا ورايت جماعة من الكرامية عند هذا الالزام يقولون انه تعالى ذات واحدة ومع كونها واحدة حصلت فى كل هذه الاحياز دفعة واحدة قالوا فلاجل انه تعالى حصل دفعة واحدة فى جميع الاحياز امتلأ العرش منه فقلت حاصل هذا الكلام يرجع الى انه يجوز حصول الذات الشاغلة للحيز والجهة فى احياز كثيرة دفعة واحدة والعقلاء اتفقوا على ان العلم بفساد ذلك من اجل العلوم الضرورية وايضا فان جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يقال جميع العالم من العرش الى ما تحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد الا ان ذلك الجزء الذى لا يتجزى حصل فى جملة هذه الاحياز فيظن انه اشياء كثيرة ومعلوم ان من جوزه فقد التزم منكرا من القول عظيما فان قالوا انما عرفنا ههنا حصول التغاير بين هذه الذوات لان بعضها يفنى مع بقاء الباقى وذلك يوجب التغاير وايضا فنرى بعضها متحركا وبعضها ساكنا والمتحرك غير الساكن فوجب القول بالتغاير وهذه المعانى غير حاصلة فى ذات الله فظهر الفرق فنقول اما قولك انا نشاهد ان هذا الجزء يبقى مع انه يفنى ذلك الجزء الاخر وذلك يوجب التغاير فنقول لا نسلم انه فنى شئ من الاجزاء بل نقول لم لا يجوز ان يقال ان جميع اجزاء العالم جزء واحد فقط ثم انه حصل ههنا وهناك وايضا حصل موصوفا بالسواد والبياض وجميع الالوان والطعوم فالذى يفنى انما هو حصوله هناك فاما ان يقال انه فنى فى نفسه فهذا غير مسلم واما قوله نرى بعض الاجسام متحركا وبعضها ساكنا وذلك يوجب التغاير لان الحركة والسكون لا يجتمعان فنقول انما حكمنا بان الحركة والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا ان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة فى حيزين فاذا رايناه الساكن يبقى ههنا والمتحرك ليس ههنا قضينا بان المتحرك غير الساكن واما بتقدير انه يجوز كون الذات الواحدة حاصلة فى حيزين دفعة واحدة لم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة وساكنة معا لان اقصى ما فى الباب انه بسبب السكون بقى ههنا وبسبب الحركة حصل فى الحيز الاخر الا انا لما جوزنا ان تحصل الذات الواحدة دفعة واحدة فى حيزين معا لم يبعد ان تكون الذات الساكنة عين الذات المتحركة فثبت انه لو جاز ان يقال انه تعالى فى ذاته واحد لا يقبل القسمة ثم مع ذلك يمتلئ العرش منه لم يبعد ايضا ان يقال ان العرش فى نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزى ومع ذلك فقد حصل فى كل تلك الاحياز وحصل منه كل العرش ومعلوم ان تجويزه يفضى الى فتح باب الجهالات وثانيها انه تعالى قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان اله العالم فى العرش لكان حامل العرش حاملا للاله فوجب ان يكون الاله محمولا لحامل ومحفوظا لحافظ وذلك لا يقوله عاقل وثالثها انه تعالى قال الله الغنى حكم بكونه على الاطلاق غنيا وذلك يوجب كونه تعالى غنيا عن المكان والجهة ورابعها ان فرعون لما طلب حقيقة الاله من موسى عليه السلام لم يزد موسى على ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات فانه لما قال وما رب العالمين فى المرة الاولى قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وفى المرة الثانية قال ربكم ورب ابائكم الاولين وفى المرة الثالثة قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وكل ذلك اشارة الى الخلاقية واما فرعون فانه قال يا هامان ابن لى صرحا لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى فطلب الاله فى السماء فعلمنا ان وصف الاله بالخلاقية وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى وجميع الانبياء عليهم السلام ووصفه تعالى بكونه فى السماء دين فرعون واحزابه من الكفرة وخامسها انه تعالى قال فى هذه الآية ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش وكلمة ثم للتراخى وهذا يدل على انه تعالى انما استوى على العرش بعد تخليق السموات والارض فان كان المراد من الاستواء الاستقرار لزم ان يقال انه ما كان مستقرا على العرش بل كان معوجا مضطربا ثم استوى عليه بعد وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الاجسام من الاضطراب والحركة تارة والسكون اخرى وذلك لا يقوله عاقل وسادسها هو انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه انما طعن فى الهية الكوكب والقمر والشمس بكونها آفلة غاربة فلو كان اله العالم جسما لكان ابدا غاربا آفلا ولكان منتقلا من الاضطراب والاعوجاج الى الاستواء والسكون والاستقرار وكل ما جعله ابراهيم طعنا فى الهية الشمس والقمر يكون حاصلا فى اله العالم فكيف يمكن الاعتراف بالهيته وسابعها انه تعالى ذكر قبل قوله ثم استوى على العرش شيئا وبعده شيئا آخر اما الذى ذكره قبل هذه الكلمة فهو قوله ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض وقد بينا ان خلق السموات والارض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة اما الذى ذكره بعد هذه الكلمة فاشياء اولها قوله يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا وذلك احد الدلائل الدالة على وجود الله تعالى وقدرته وحكمته وثانيها قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وهو ايضا من الدلائل الدالة على الوجود والعلم والقدرة وثالثها قوله الا له الخلق والامر وهو ايضا اشارة الى كمال قدرته وحكمته واذا ثبت هذا فنقول اول الآية اشارة الى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم وآخر الآية ايضا امور مذكورة تدل على هذا المطلوب واذا كان الامر كذلك فقوله ثم استوى على العرش وجب ان يكون دليلا على كمال القدرة والعلم لانه لو لم يدل عليه بل كان المراد كونه مستقرا على العرش كان ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده فان كونه مستقرا لا يمكن جعله دليلا على كماله فى القدرة والحكمة وليس ايضا من صفات المدح والثناء لانه تعالى قادر على ان يجلس جميع اعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش فثبت ان كونه تعالى جالسا على العرش ليس من دلائل اثبات الذات والصفات ولا من صفات المدح والثناء فلو كان المراد من قوله ثم استوى على العرش كونه جالسا على العرش لكان ذلك

كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده وذلك يوجب نهاية الركاكة فثبت ان المراد منه ليس ذلك بل المراد منه كمال قدرته في
تدبير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب وثامنها ان السماء عبارة عن كل ما
ارتفع وسما وعلا والدليل عليه انه تعالى سمى السحاب سماء حيث قال وينزل من السماء ماء ليطهركم به واذا كان كذلك فكل
ما له ارتفاع وعلو وسمو كان سماء فلو كان اله العالم موجودا فوق العرش لكان ذات الاله تعالى سماء لساكني العرش
فثبت انه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء والله تعالى حكم بكونه خالقا لكل السموات في آيات كثيرة منها هذه الاية وهو
قوله ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فلو كان فوق العرش وسماء لسكان اهل العرش لكان خالقا لنفسه وذلك محال
واذا ثبت هذا فنقول قوله الذى خلق السموات والارض آية محكمة دالة على ان قوله ثم استوى على العرش من المتشابهات
التى يجب تأويلها وهذه نكتة لطيفة ونظير هذا انه تعالى قال في اول سورة الانعام وهو الله في السموات ثم قال بعده
بقليل قل لمن ما في السموات والارض قل لله فدلت هذه الآية المتأخرة على ان كل ما في السموات فهو ملك لله تعالى فلو كان
تعالى في السموات لزم كونه مالكا لنفسه وذلك محال فكذا ههنا فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية انه لا يمكن
حمل قوله تعالى ثم استوى على العرش على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان
الاول ان نقطع بكونه تعالى عاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الاية على التفصيل بل نفوض علمها اليه تعالى وهو الذى
قررناه في تفسير قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به وهذا المذهب هو الذى نختاره
ونقول به ونعتمد عليه والقول الثانى ان نخوض في تأويله على التفصيل وفيه قولان ملخصان الاول ما ذكره القفال
فقال العرش في كلامهم هو السرير الذى يجلس عليه الملك ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك فيقال ثل عرشه
اى انتقض ملكه وفسد واذا استقام ملكه واطرد امره وحكمه قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه
هذا ما قاله القفال واقول ان الذى قاله حق وصدق وصواب ونظيره قولهم للرجل الطويل فلان طويل النجاد
وللرجل الذى يكثر الضيافة كثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيبا وليس المراد في شئ من هذه الالفاظ
اجراؤها على ظاهرها انما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش والمراد
نفاذ القدرة وجريان المشيئة وقال القفال والله تعالى دل على ذاته وصفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذى الفوه من ملوكهم
ورؤسائهم ليستقر في قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله الا ان ذلك مشروط بنفي التشبيه فاذا قال انه عالم فهموا منه انه
لا يخفى عليه شئ ثم علموا بعقولهم انه لم يحصل ذلك العلم بفكر وروية ولا باستعمال حاسة واذا قال قادر علموا منه انه
متمكن من ايجاد الممكنات وتكوين المكونات ثم علموا بعقولهم انه غنى في ذلك الايجاد والتكوين عن الآلات والادوات وسبق
المادة والمدة والفكرة والروية وهكذا القول في كل صفاته واذا اخبر ان له بيتا يجب على عباده حجه فهموا منه انه
نصب لهم موضعا يقصدونه لمسألة ربهم حوائجهم كما يقصد بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب ثم علموا بعقولهم
نفى التشبيه وانه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد بسببه عن نفسه واذا امرهم بتحميده
وتمجيده فهموا منه انه امرهم بنهاية تعظيمه ثم علموا بعقولهم انه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والاعراض
عنه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى اخبر انه خلق السموات والارض كما اراد وشاء من غير منازع ومدافع
ثم اخبر بعده انه استوى على العرش اى حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء واراد فكان قوله ثم استوى على العرش
اى بعد خلق السموات والارض استوى على عرش الملك والجلال ثم قال القفال والدليل على ان هذا هو المراد قوله تعالى
في سورة يونس ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر فقوله يدبر الامر
يجرى مجرى التفسير لقوله استوى على العرش وقال في هذه الآية التى نحن في تفسيرها ثم استوى على العرش يغشى الليل
النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر وهذا يدل على ان قوله ثم استوى على العرش
اشارة الى ما ذكرناه فان قيل فاذا حملتم قوله ثم استوى على العرش على ان المراد استوى على الملك وجب ان يقال ان الله
لم يكن مستويا قبل خلق السموات والارض الجواب انه تعالى كان قبل خلق العالم قادرا على تخليقهما وتكوينهما اما ما كان
مكونا لهما ولا موجدا لهما باعيانهما لان احياء زيد واماتة عمرو واطعام هذا وارواء ذلك لا يحصل الا عند حصول
هذه الاحوال فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الاحوال صح ان يقال انه تعالى انما استوى ملكه بعد ان خلق
السموات والارض بمعنى انه انما ظهر تصرفه في هذه الاشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والارض وهذا جواب
حق في هذا الموضع والقول الثانى في الجواب ان يقال استوى بمعنى استولى وهذا يأتى ذكره في سورة طه
ان شاء الله تعالى والقول الثالث ان نفسر العرش بالملك واستوى بمعنى علا واستعلى فيكون المعنى انه تعالى استعلى
على الملك بمعنى ان قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت واعلم انه تعالى ذكر قوله واستوى على العرش في سور فائدة
سبع فاحدها ههنا وثانيها في يونس وثالثها في الرعد ورابعها في طه وخامسها في الفرقان وسادسها في السجدة
وسابعها في الحديد وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم تلك الفوائد بعضها الى بعض كثرت وبلغت
مبلغا كثيرا وافيا بازالة شبهة التشبيه عن القلب والخاطر اما قوله تعالى يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا ففيه
مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم في رواية حفص بتخفيف الشين وفي الرعد
هكذا وقرأ حمزة والكسائى وعاصم في رواية ابى بكر بالتشديد وفي الرعد هكذا وقال الواحدى الاغشاء والتغشية
الباس الشئ بالشئ وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف فمن التشديد قوله تعالى فغشاها ما غشى ومن اللغة
الثانية قوله فاغشيناهم فهم لا يبصرون والمفعول الثانى محذوف على معنى فاغشيناهم العمى وفقد الرؤية
المسئلة الثانية قوله يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا يحتمل ان يكون المراد يلحق الليل بالنهار ويحتمل ان يكون المراد
النهار بالليل واللفظ يحتملهما معا وليس فيه تعيين والدليل على الثانى قراءة حميد بن قيس يغشى الليل النهار
بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار اى يدرك النهار الليل يطلبه قال القفال انه تعالى لما اخبر عباده باستوائه
على العرش وهو عبارة عن استمرار امور المخلوقات على وفق مشيئته اراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها
لينضم العيان الى الخبر وتزول الشبهة عن كل الجهات فقال يغشى الليل النهار لانه تعالى اخبر في هذا

الكتاب الكريم عما في تعاقبهما من المنافع العظيمة والفوائد الجليلة فان بتعاقبهما يتم امر الحياة وتكمل المنفعة والمصلحة
المسئلة الثالثة قوله تعالى يطلبه حثيثا قال الليث الحث الاعجال يقال حثثت فلانا فاحتث وهو حثيث ومحثوث اى
مجد سريع واعلم انه تعالى وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة وذلك هو الحق لان تعاقب الليل والنهار انما يحصل بحركة
الفلك الاعظم وتلك الحركة اشد الحركات سرعة واكملها شدة حتى ان الباحثين عن احوال الموجودات قالوا الانسان
اذا كان في العدو الشديد الكامل فالى ان يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الاعظم ثلاثة آلاف ميل واذا كان الامر
كذلك كانت تلك الحركة في غاية السرعة والشدة فلهذا السبب قال تعالى يطلبه حثيثا ونظير هذه الآية قوله تعالى
لا الشمس ينبغى لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون فشبه ذلك السير وتلك الحركة
بالسباحة في الماء والمقصود التنبيه على سرعتها وسهولتها وكمال اتصالها ثم قال تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر والشمس والقمر والنجوم مسخرات بالرفع على معنى الابتداء والباقون
بالنصب على معنى وجعل الشمس قال الواحدى والنصب هو الاوجه لقوله تعالى واسجدوا لله الذى خلقهن
فكما صرح في هذه الآية انه سخر الشمس والقمر كذلك يجب ان يحمل على انه خلقهما في قوله ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض
والشمس والقمر والنجوم وهذا النصب على الحال اى خلق هذه الاشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والآثار
والافعال ووجه ابن عامر قوله تعالى وسخر لكم ما في السموات والارض ومن جملة ما في السموات الشمس والقمر فلما اخبر انه
تعالى سخرها حسن الاخبار عنها بانها مسخرة كما انك اذا قلت ضربت زيدا استقام ان زيدا مضروب المسئلة الثانية
في هذه الاية لطائف الاولى ان الشمس لها نوعان من الحركة احد النوعين حركتها بحسب ذاتها وهى انها تتم في سنة
كاملة وبسبب هذه الحركة تحصل السنة والنوع الثانى حركتها بحسب حركة الفلك الاعظم وهذه الحركة تتم
في اليوم بليلته اذا عرفت هذا فنقول الليل والنهار لا يحصل بحركة الشمس وانما يحصل بسبب حركة السماء
الاقصى التى يقال لها العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش ربط به قوله يغشى الليل النهار
تنبيها على ان سبب حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الاقصى لا حركة الشمس والقمر وهذه دقيقة عجيبة
والثانية انه تعالى لما شرح كيفية خلق السموات والارض قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء
امرها فدلت تلك الاية على انه تعالى خص كل ذلك بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال في هذه الاية والشمس
والقمر والنجوم مسخرات بامره فدلت هذه الآية على انه تعالى خص كل واحد من الشمس والقمر بلطيفة نورانية ربانية من عالم
الامر ثم قال تعالى الا له الخلق والامر وهو اشارة الى ان كل ما سوى الله تعالى اما من عالم الخلق او من عالم الامر اما الذى
هو من عالم الخلق فالخلق عبارة عن التقدير فكل ما كان جسما او جسمانيا كان مخصوصا بمقدار معين فكان من عالم
الخلق وكل ما كان بريئا عن الحجمية والمقدار كان من عالم الارواح وعالم الامر فدل على انه تعالى خص كل واحد من اجرام
الافلاك والكواكب التى هى من عالم الخلق بملك من الملائكة وهو من عالم الامر والاحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وهى
ما روى في الاخبار ان لله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع والغروب وكذلك القول في سائر الكواكب
وايضا قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اشارة الى ان الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية
ثم اذا دققت النظر علمت ان عالم الخلق في تسخير الله وعالم الامر في تدبير الله واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات
بتقدير الله فلهذا المعنى قال الا له الخلق والامر ثم قال تعالى تبارك الله رب العالمين والبركة لها تفسيران الاول
البقاء والثبات والثانى كثرة الآثار الفاضلة والنتائج الشريفة وكلا التفسيرين لا يليق الا بالحق تعالى فان حملته
على الدوام والثبات فالدائم والثابت هو تعالى لانه الموجود الواجب لذاته الدائم القائم بذاته الغنى في ذاته وصفاته
وافعاله واحكامه عن كل ما سواه فهو سبحانه منقطع الحاجات ومنتهى الافتقارات وهو غنى عن كل ما سواه في جميع
الامور وان فسرنا البركة بكثرة الآثار الفاضلة فالكل من الله تعالى لان الموجود اما واجب لذاته
او ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا هو وكل ما سواه ممكن وكل ممكن فلا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل الخيرات
منه وكل الكمالات فائضة من وجوده واحسانه فلا خير الا منه ولا احسان الا من فضله ولا رحمة الا وهى حاصلة
منه فلما كان الخلق والامر ليس الا منه لا جرم كان الثناء المذكور بقوله فتبارك الله رب العالمين لا يليق بكبريائه
وكمال فضله وجوده ورحمته المسئلة الثالثة كون الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره يحتمل وجوها احدها ان القادر
هذا الكلام العالى الدرجة ان الاجسام متماثلة ومتى كان كذلك كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء
الباهر والتسخين الشديد والتأثير القاهر والتدبيرات العجيبة في العالم العلوى والسفلى لا بد وان يكون لاجل الفاعل
الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات وهذه الاحوال فجسم كل واحد من الكواكب والنيرات كالمسخر
في قبول تلك القوى والخواص عن قدرة المدبر الحكيم الرحيم العليم وثانيها ان يقال لكل واحد من اجرام الشمس والقمر
والكواكب سيرا خاصا بطبعه من المغرب الى المشرق وسيرا آخر بحسب حركة الفلك الاعظم فالحق سبحانه خص
جرم الفلك الاعظم بقوة سارية في اجرام سائر الافلاك باعتبارها صارت مستولية عليها قادرة على تحريكها على
سبيل القهر من المشرق الى المغرب فاجرام الافلاك والكواكب صارت كالمسخرة لهذا القهر والقسر ولفظ الامر
مشعر بذلك لانه ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش ثم ذكر عقيبه قوله يغشى الليل النهار
تنبيها على ان حدوث الليل والنهار انما يحصل بحركة العرش والحكم الثانى قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره تنبيها على ان الفلك الاعظم الذى هو العرش يحرك الافلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق الى
المغرب وانه تعالى اودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قوى على قهر جميع الافلاك والكواكب وتحريكها
على خلاف مقتضى طباعها فهذه ابحاث معقولة ولفظ القرآن مشعر بها والعلم عند الله وثالثها ان اجسام
العالم على ثلاثة اقسام منها ما هى متحركة الى الوسط وهى الثقال ومنها ما هى متحركة عن الوسط وهى الخفاف
ومنها ما هى متحركة على الوسط وهى الاجرام الفلكية الكوكبية فانها مستديرة حول الوسط فكون الافلاك
والكواكب مستديرة حول المركز لا الى الارض ولا عنه ولا الى يمين ولا الى يسار مع انه تعالى دبر حيث خص كل واحد

من هذه الاجسام بخاصية معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا السبب قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ورابعها ان الثوابت تتحرك في كل ستة وثلاثين الف سنة دورة واحدة فهذه الحركة تكون في غاية البطء ثم ههنا دقيقة اخرى وهي ان كل كوكب من الكواكب الثابتة كان اقرب الى المنطقة كانت حركته اسرع وكل ما كان اقرب الى القطب كانت حركته ابطأ فالكوكب الذي يكون في غاية القرب من القطب مثل كوكب الجدي وهو الذي يقول العوام انه هو القطب يدور في دائرة في غاية الصغر جدا في مدة ستة وثلثين الف سنة واذا تاملت علمت ان تلك الحركة بلغت في البطء الى حيث لا توجد حركة في العالم يساويها في البطء فذلك الكوكب اختص بابطأ حركات هذا العالم وجرم الفلك الاعظم اختص باسرع حركات العالم وفيما بين هاتين الدرجتين درجات لا نهاية لها في البطء والسرعة وكل واحد من الكواكب والتداوير والحوامل والممثلات يختص بنوع من تلك الحركات وايضا فلكل واحد من تلك الكرات مدارات مخصوصة فاسرعها هو المنطقة وكل ما كان اقرب اليه فهو اسرع حركة مما هو ابعد منه ثم انه تعالى رتب مجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت مراتبها سببا لحصول المصالح في هذا العالم كما قال في اول سورة البقرة ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات اي سويهن على وفق مصالح هذا العالم ثم قال وهو بكل شيء عليم اي هو عالم بجميع المعلومات فيعلم انه كيف ينبغي ترتيبها وتسويتها حتى يحصل مصالح هذا العالم فهذا ايضا نوع عجيب في تسخيره تعالى هذه الافلاك والكواكب فتكون داخلة تحت قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال انك اكثرت في تفسير كتاب الله تعالى من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد فيقال لهذا المسكين انك لو تاملت في كتاب الله تعالى حق التامل لعرفت فساد ما ذكرته وتقريره من وجوه الاول انه تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة باحوال السموات والارض وتعاقب الليل والنهار وكيفية احوال الضياء والظلام واحوال الشمس والقمر والنجوم وذكر هذه الامور في اكثر السور وكررها واعادها مرة بعد اخرى فلو لم يكن البحث عنها والتامل في احوالها جائزا لما ملأ الله كتابه منها والثاني انه تعالى قال اولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها فهو تعالى حث على التامل في انه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة الا التامل في انه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها والثالث انه تعالى قال لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون فبين ان عجايب الخلقة وبدايع الفطرة في اجرام السموات اكثر واعظم واكمل مما في ابدان الناس ثم انه تعالى رغب في التامل في ابدان الناس بقوله وفي انفسكم افلا تبصرون فما كان اعلى شانا واعظم برهانا منها اولى بان يجب التامل في احوالها ومعرفة ما اودع الله فيها من العجايب والغرايب والرابع انه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والارض وقال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ولو كان ذلك ممنوعا منه لما فعل والخامس ان من صنف كتابا شريفا مشتملا على دقايق العلوم العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقايق فالمعتقدون في شرفه وفضيلته فريقان منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة من غير ان يقف على ما فيه من الدقايق واللطايف على سبيل التفصيل والتعيين ومنهم من يقف على تلك الدقايق على سبيل التفصيل فاعتقاد الطائفة الاولى وان بلغ الى اقصى الدرجات في القوة والكمال الا ان اعتقاد الطائفة الثانية يكون اكمل واقوى واوفى وايضا فكل من كان وقوفه على دقايق ذلك الكتاب ولطائفه اكثر كان اعتقاده في عظمة مصنفه وجلالته اكمل اذا ثبت هذا فنقول من الناس من اعتقد ان جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث فحصل له بهذا الطريق اثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين ومنهم من ضم الى تلك الدرجة البحث عن احوال العالم العلوي والسفلي على سبيل التفصيل فيظهر له بكل نوع من انواع هذا العالم حكمة بالغة واسرار عجيبة فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان الى برهان آخر ومن دليل الى دليل ولكثرة الدلائل وتواليها اثر عظيم في تقوية اليقين وازالة الشبهات واذا كان الامر كذلك ظهر انه تعالى انما انزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والاسرار لا لتكثير النحو والغريب والاشتقاق الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة ونسئل العون والعصمة المسألة الرابعة الامر المذكور في قوله مسخرات بامره قد فسرناه بما سبق ذكره واما المفسرون فلهم وجوه احدها المراد نفاذ ارادته لان الغرض من هذه الاية تبيين عظمته وقدرته وليس المراد من هذا الامر الكلام ونظيره قوله تعالى ثم قال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ومنهم من حمل هذا الامر على الامر الذي هو الكلام وقال انه تعالى امر هذه الاجرام بالسير الدائم والحركة المستمرة المسألة الخامسة ان الشمس والقمر من النجوم فذكرهما ثم عطف على ذكرهما ذكر النجوم والسبب في افرادهما بالذكر انه تعالى جعلهما سببا لعمارة هذا العالم والاستقصاء في تقريره لا يليق بهذا الموضع فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل والشمس تاثيرها في التسخين والقمر تاثيره في الترطيب وتولد المواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل الا بتاثير الحرارة في الرطوبة ثم انه خص كل كوكب بخاصية عجيبة وتدبير غريب لا يعرفه بتمامه الا الله وجعله معينا لهما في تلك التاثيرات والمباحث المستقصاة في علم الهيئة تدل على ان الشمس كالسلطان والقمر كالنائب وسائر الكواكب كالخدم فلهذا السبب بدأ تعالى بذكر الشمس وثناه بالقمر ثم اتبعه بذكر سائر النجوم اما قوله تعالى الا له الخلق والامر ففيه مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية على انه لا موجد ولا مؤثر ولا خالق الا الله تعالى والدليل عليه ان كل من اوجد شيئا واثر في حدوث شيء فقد قدر على تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت فكان خالقا ثم الاية دلت على انه لا خالق الا الله تعالى لانه قال الا له الخلق والامر وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا خالق الا الله وذلك يدل على ان كل اثر يصدر عن فلك او ملك او جني او انسي فخالق ذلك الاثر في الحقيقة هو الله لا غيره واذا ثبت هذا الاصل تفرعت عليه مسائل احدها انه لا اله الا الله اذ لو حصل الهان لكان الاله الثاني خالقا ومدبرا وذلك يناقض مدلول هذه الاية في تخصيص الخلق بهذا الواحد وثانيها انه لا تاثير للكواكب في احوال هذا العالم والا لحصل خالق سوى الله تعالى وذلك خلاف مدلول هذه الاية وثالثها ان القول باثبات الطبايع واثبات العقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة واصحاب الطلسمات باطل

وهو انما يتم تلك الدائرة الصغيرة صح

والا لحصل خالق غير الله وذلك يبطل ... ان خالق اعمال العباد هو الله تعالى والا لحصل خالق غير الله تعالى ومنها ان القول بان العالم يوجب العالمية والقدرة توجب القادرية باطل والا لحصل مؤثر غير الله ومقتدر غير الله وخالق غير الله وانه باطل المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان كلام الله قديم قالوا انه تعالى ميز بين الخلق وبين الامر ولو كان الامر مخلوقا لما صح هذا التمييز اجاب الجبائي عنه بان قال لا يلزم من افراد الامر بالذكر عقيب الخلق ان لا يكون الامر داخلا في الخلق فانه تعالى قال تلك آيات الكتاب وقرآن مبين وآيات الكتاب داخلة في القرآن وقال ان الله يأمر بالعدل والاحسان مع ان الاحسان داخل في العدل وقال من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال وهما داخلان تحت الملائكة وقال الكعبي ان هذه الحجة مبنية على ان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فان صح هذا الكلام بطل مذهبكم لانه تعالى قال فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته فعطف الكلمات على الله فوجب ان تكون الكلمات غير الله وكل ما كان غير الله فهو محدث مخلوق فوجب كون كلمات الله محدثة مخلوقة وقال القاضي اطبق المفسرون على انه ليس المراد بهذا الامر كلام التنزيه بل المراد به نفاذ ارادة الله تعالى لان الغرض بالاية تعظيم قدرته وقال الآخرون لا يبعد ان يقال الامر وان كان داخلا تحت الخلق الا ان الامر بخصوص كونه امرا يدل على نوع آخر من الكمال والجلال فقوله الا له الخلق والامر معناه الا له الخلق والايجاد في المرتبة الاولى ثم بعد الايجاد والتكوين فله الامر والتكليف في المرتبة الثانية الا ترى انه لو قال له الخلق والتكليف وله الثواب والعقاب كان ذلك حسنا مفيدا مع ان الثواب والعقاب داخلان تحت الخلق فكذا ههنا وقال آخرون معنى قوله له الخلق هو انه ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله والامر يجب ان يكون معناه انه ان شاء امر وان شاء لم يامر واذا كان حصول الامر متعلقا بمشيئته لزم ان يكون ذلك الامر مخلوقا كما ان حصول المخلوق متعلق بمشيئته فكان مخلوقا واما لو كان امر الله قديما لم يكن ذلك الامر بحسب مشيئته بل كان من لوازم ذاته فلا يصدق عليه انه ان شاء امر وان شاء لم يامر وذلك ينفي ظاهر الاية والجواب عن الاول ان الامر لو كان داخلا تحت الخلق لكان افراد الامر بالذكر تكريرا محضا والاصل عدمه واقصى ما في الباب انا تحملنا ذلك في صور لاجل الضرورة الا ان الاصل عدم التكرير المسألة الثالثة هذه الاية تدل على انه ليس لاحد ان يلزم غيره شيئا الا الله سبحانه واذا ثبت هذا فنقول فعل الطاعة لا يوجب الثواب وفعل المعصية لا يوجب العقاب وايصال الآلام لا يوجب العوض وبالجملة فلا يجب على الله لاحد من العبيد شيء البتة اذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على الله من العبيد مطالبة ملزمة والزام جازم وذلك ينافي قوله الا له الامر المسألة الرابعة دلت هذه الاية على ان القبيح لا يجوز ان يقبح لوجه عائد اليه لما صح من الله ان يامر الا بما حصل فيه ذلك الوجه ولا ان ينهى الا عما فيه وجه القبح فلم يكن متمكنا من الامر والنهي حتى شاء واراد مع ان الاية يقتضي هذا المعنى المسألة الخامسة دلت هذه الاية على انه تعالى قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كما شاء واراد تقريره انه تعالى قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض وخلق الشمس والقمر والنجوم والخلق اذا اطلق اريد به الجسم المقدر او ما يظهر تقديره في الجسم ثم بين في آية اخرى انه اوحى في كل سماء امرها وبين في هذه الاية انه تعالى خصص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بامره وذلك يدل على ان ما حدث بتاثير قدرة الله على قسمين الامر والخلق ثم قال بعد هذا التفصيل والبيان الا له الخلق والامر يعني له القدرة على الخلق وعلى الامر على الاطلاق فوجب ان يكون قادرا على ايجاد هذه الاشياء وعلى تكوينها متى شاء واراد فلو اراد خلق الف عالم بما فيه من العرش والكرسي والشمس والقمر والنجوم في اقل من لحظة ولمحة لقدر عليه لان هذه الماهيات ممكنة والحق قادر على كل الممكنات ولهذا قال المعري في قصيدة طويلة ◦ يا ايها الناس كم لله من فلك ◦ تجري النجوم به والشمس والقمر ◦ ثم قال في اثناء هذه القصيدة ◦ هين على الله ماضينا وغابرنا ◦ فما لنا في نواحي غيره خطر المسألة السادسة قال قوم الخلق صفة من صفات الله تعالى وهو غير المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فقوله الا له الخلق والامر قالوا وعند اهل السنة الامر لله لا بمعنى كونه مخلوقا بل بمعنى كونه صفة له فكذلك يجب ان يكون الخلق لله لا بمعنى كونه مخلوقا له بل بمعنى كونه صفة وهذا يدل على ان الخلق صفة قائمة بذاته تعالى واما المعقول فهو انا اذا قلنا لم حدث هذا الشيء ولم وجد بعد ان لم يكن فنقول في جوابه لانه تعالى خلقه واوجده فيكون هذا التعليل صحيحا فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قولنا انه انما حدث لانه تعالى انما خلقه واوجده جاريا مجرى قولنا انه انما حدث لنفسه ولذاته لا لشيء آخر وذلك محال باطل لان صدق هذا المعنى ينفي كونه مخلوقا من قبل الله فثبت ان كونه تعالى خالقا للمخلوق مغاير لذات ذلك المخلوق وذلك يدل على ان الخلق غير المخلوق وجوابه لو كان الخلق غير المخلوق لكان ان كان قديما لزم من قدمه قدم المخلوق وان كان حادثا افتقر الى خلق آخر ولزم التسلسل وهو محال المسألة السابعة ظاهر الاية يقتضي انه كما لا خالق الا الله فكذلك لا امر الا لله وهو يتأكد بقوله ان الحكم الا لله وقوله فالحكم لله العلي الكبير وقوله لله الامر من قبل ومن بعد الا انه يشكل بالاية والخبر اما الاية فقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم والجواب ان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على ان امر الله قد حصل فيكون الموجب في الحقيقة هو امر الله لا امر غيره المسألة الثامنة قوله الا له الخلق والامر يدل على ان لله تعالى امرا ونهيا على عباده وان له تكليفا على عباده والخارجون مع نفاة التكليف واحتجوا عليه بوجوه احدها ان المكلف به ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فكان الامر به امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان الامر به امرا بما يمتنع وقوعه وهو محال وثانيها انه تعالى ان خلق الداعي الى فعله كان واجب الوقوع فلا فائدة في الامر به وان لم يخلق الداعي اليه كان ممتنع الوقوع فلا فائدة في الامر به وثالثها ان امر الكافر والفاسق لا يفيد الا الضرر المحض لانه لما علم الله انه لا يؤمن ولا يطيع امتنع ان يصدر عنه الايمان والطاعة الا اذا صار علم الله جهلا والعبد لا قدرة له على تجهيل الله تعالى واذا تعذر اللازم تعذر الملزوم فوجب ان يقال لا قدرة للكافر والفاسق على الايمان والطاعة اصلا واذا كان كذلك لم يحصل من الامر به الا مجرد استحقاق العقاب فيكون هذا الامر والتكليف اضرارا محضا من غير فائدة البتة وهو لا يليق بالرحيم الحكيم ورابعها ان الامر والتكليف ان لم يكن لفائدة فهو عبث وان كان لفائدة عائدة الى المعبود فهو محتاج وليس باله وان كان

وان الحسن لا يحسن لوجه عائد اليه لان قوله الا له الخلق والامر يفيد ان له تعالى ان يامر بما شاء ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد اليه صح

الهين والهين سهل ص

فالفائدة عائدة الى العبد بجميع الفوائد منحصرة في تحصيل النفع ودفع الضرر والله تعالى قادر على تحصيلهما بالتمام والكمال من غير واسطة التكليف وكان توسيط التكليف اضرارا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز واعلم انه تعالى بين في هذه الآية انه يحسن منه ان يأمر عباده وان يكلفهم بما شاء واحتج عليه بقوله الا له الخلق والامر يعني لما كان الخلق منه ثبت انه هو الخالق لكل العبيد واذا كان خالقا لهم كان مالكا لهم فيحسن منه ان يأمرهم وينهاهم فان ذلك تصرف من المالك في ملك نفسه وذلك مستحسن فقوله الا له الخلق والامر يجري مجرى الدليل القاطع على انه يحسن من الله تعالى ان يأمر عبيده بما شاء كيف شاء المسئلة التاسعة دلت الآية على انه يحسن منه تعالى ان يأمر عباده بما شاء لمجرد كونه خالقا لهم لا لما يقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحا ولا لما يقولونه ايضا من حديث العوض والثواب لانه تعالى ذكر الخلق ثم ذكر الامر بعده وذلك يدل على ان حسن الامر معلل بكونه خالقا لهم موجدا لهم واذا ثبت العلة لحسن الامر والتكليف هذا القدر سقط اعتبار الحسن والقبح والثواب والعقاب في اعتبار حسن الامر والتكليف المسئلة العاشرة دلت هذه الآية على انه تعالى متكلم آمر ناه مخبر مستخبر فكان من حق هذه المسئلة تقديمها على سائر المسائل الا انها انما خطرت بالبال في هذا الوقت والدليل عليه قوله الا له الخلق والامر فدل ذلك على ان له الامر واذا ثبت هذا وجب ان يكون له النهي والخبر والاستخبار ضرورة انه لا قائل بالفرق المسئلة الحادية عشرة انه تعالى بين كونه خالقا للسموات والارض والشمس والقمر والنجوم ثم قال الا له الخلق والامر اي لا خالق الا هو ولقائل ان يقول لا يلزم من كونه خالقا لهذه الاشياء ان يقال انه لا خالق الا هو فلم قلتم انه يلزم من اثبات كونه تعالى خالقا لتلك الاشياء اثبات انه لا خالق الا هو على الاطلاق فنقول الحجة انه متى ثبت كونه تعالى خالقا لبعض الاشياء وجب كونه خالقا لكل الممكنات وتقريره ان افتقار الخالق الى المخلوق لامكانه والامكان مفهوم واحد في كل الممكنات وهذا الامكان اما ان يكون علة للحاجة الى مؤثر معين او لا يكون والثاني باطل لان كل ما كان موجودا في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم ان ما لا يكون متعينا في نفسه لم يكن موجودا في الخارج وما لا وجود له في الخارج امتنع ان يكون علة لوجود غيره في الخارج فثبت ان الامكان علة للحاجة الى الموجود معين وحينئذ يكون جميع الممكنات محتاجا الى ذلك المعين فثبت ان الذي يكون مؤثرا في وجود شيء واحد يجب ان يكون هو المؤثر في وجود كل الممكنات اما قوله تعالى تبارك الله رب العالمين فاعلم انه تعالى لما بين كونه تعالى خالقا للسموات والارض والعرش والليل والنهار والشمس والقمر والنجوم وبين ان الكل مسخرات في قدرته وقهره ومشيئته وبين ان له الحكم والامر والنهي والتكليف بين انه تعالى مستحق للثناء والتقديس والتنزيه فقال تبارك الله رب العالمين وقد تقدم تفسير تبارك فلا نعيده واعلم انه تعالى لما قال اولا ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض وسائر الاشياء المذكورة ثم ختم الآية بقوله فتبارك الله رب العالمين والعالم كل موجود سوى الله تعالى فبين كونه ربا والها وموجدا ومحدثا لكل ما سواه ومع ذلك فهو رب ومربي ومحسن ومتفضل وهذا آخر الكلام في تفسير هذه الآية قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية انه لا يحب المعتدين ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وادعوه خوفا وطمعا ان رحمت الله قريب من المحسنين اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة وعند هذا تم التكليف المتوجه الى تحصيل المعارف النفسانية والعلوم الحقيقية اتبعه بذكر الاعمال اللائقة بتلك المعارف والاشتغال بالتضرع والدعاء فان الدعاء مخ العبادة فقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قوله ادعوا ربكم فيه قولان قال بعضهم اعبدوا وقال الآخرون هو الدعاء والاقرب انه الدعاء لان الدعاء هو الطلب وهذه صفة العبادة لانها تفعل تقربا وطلبا للجزاء لانه تعالى عطف عليه قوله وادعوه خوفا وطمعا والمعطوف ينبغي ان يكون مغايرا للمعطوف عليه والقول الثاني هو الاظهر لان الدعاء مغاير للعبادة في المعنى اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الدعاء فقال منهم من انكره واحتج عليه بأشياء الاول ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع في علم الله كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغير في علم الله وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة ايضا في طلبه الثاني انه تعالى ان اراد في الازل احداث ذلك الشيء فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء او لم يحصل وان اراد في الازل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة في الطلب فان قلنا انه ما اراد في الازل لا وجوده ولا عدمه ثم انه عند ذلك الدعاء صار مريدا له لزم وقوع التغير في ذات الله وفي صفاته وهو محال ولان على هذا التقدير يصير اقدام العبد على الدعاء علة لحدوث صفة في ذاته تعالى فيكون العبد متصرفا في صفة الله تعالى بالتبديل والتغيير وهو محال والثالث ان المطلوب بالدعاء ان اقتضت الحكمة والمصلحة اعطاءه فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعاء لانه منزه عن ان يكون بخيلا وان اقتضت الحكمة منعه فهو لا يعطيه سواء اقدم العبد على الدعاء او لم يقدم عليه الرابع ان الدعاء عين الامر ولا تفاوت بين البابين الا بكون الداعي اقل رتبة وكون الامر اعلى رتبة واقدام العبد على امر الله سوء ادب وانه لا يجوز الخامس الدعاء يشبه ما اذا اقدم العبد على ارشاد ربه والهه الى فعل الاصلح والاصوب وذلك سوء ادب وانه ينبه الاله على شيء ما كان متنبها له وذلك كفر او انه تعالى قصر في الاحسان والفضل وذلك جهل السادس ان الاقدام على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء اذ لو رضي بما قضاه الله عليه لترك تصرف نفسه ولما طلب من الله شيئا على التعيين فترك الرضا بالقضاء وانه من المنكرات السابع كثيرا ما يظن العبد بشيء كونه نافعا وخيرا ثم انه عند دخوله في الوجود يصير سببا للآفات الكثيرة والمفاسد العظيمة واذا كان كذلك كان طلب شيء معين من الله غير جائز بل الاولى طلب ما هو المصلحة والخير وذلك حاصل من الله تعالى سواء طلب العبد بالدعاء او لم يطلبه فلم يبق في الدعاء فائدة الثامن ان الدعاء عبارة عن توجه القلب الى طلب شيء من الله تعالى وتوجه القلب الى ذلك الشيء يمنع القلب من الاستغراق في معرفة الله وفي محبته وعبوديته وهذه مقامات عالية شريفة وما يمنع من حصول المقامات العالية الشريفة كان مذموما التاسع روي عنه صلى الله عليه وسلم قال حاكيا عنه تعالى من شغله ذكري عن مسألتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وذلك يدل على ان الاولى ترك الدعاء العاشر ان علم الحق محيط بحاجة العبد والعبد اذا علم ان مولاه عالم باحتياجه

في فائدة الدعاء وعدمه

فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك ادخل في الادب وفي تعظيم المولى مما اذا اخذ بشرح كيفية تلك الحالة ويطلب ما يدفع تلك الحاجة واذا كان الحال على هذا الوجه في الشاهد وجب اعتبار مثله في حق الحق سبحانه وكذلك نقل ان الخليل عليه السلام لما وضع في المنجنيق ليرمى الى النار قال جبريل عليه السلام ادع ربك فقال الخليل عليه السلام حسبي من سؤالي علمه بحالي فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الباب واعلم ان الدعاء نوع من انواع العبادات والاسؤلة المذكورة واردة في جميع انواع العبادات فانه يقال ان كان هذا الانسان سعيدا في علم الله فلا حاجة الى الطاعات والعبادات وان كان شقيا في علمه فلا فائدة في تلك العبادات وايضا يقال وجب ان لا يقدم الانسان على اكل الخبز وشرب الماء لانه ان كان هذا الانسان شبعان في علم الله فلا حاجة الى اكل الخبز وان كان جايعا فلا فائدة في اكل الخبز وكما ان هذا الكلام باطل ههنا فكذا فيما ذكروه بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية ويفيد معرفة عزة الربوبية وهذا هو المقصود الاشرف الاعلى من جميع العبادات وبيانه ان الداعي لا يقدم على الدعاء الا اذا عرف من نفسه كونه محتاجا الى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف من الهه وربه انه يسمع دعاءه ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك الحاجة وهو رحيم يقتضي رحمته ازالة تلك الحاجة واذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء الا اذا عرف كونه موصوفا بالحاجة وبالعجز وعرف كون الاله موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة ولا مقصود من جميع التكاليف الا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية واذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين كان الدعاء اعظم انواع العبادات وقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية اشارة الى المعنى الذي ذكرناه لان التضرع لا يحصل الا من الناقص في حضرة الكامل فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع فثبت ان المقصود من الدعاء ما ذكرناه وثبت ان لفظ القرآن دليل عليه والذي يقوي ما ذكرناه ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ما من شيء اكرم على الله من الدعاء والدعاء هو العبادة ثم قرأ ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين وتمام الكلام في حقائق الدعاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان المسئلة الثانية في تقرير شرائط الدعاء اعلم ان المقصود من الدعاء ان يصير العبد مشاهدا لحاجة نفسه وعجزها ومشاهدا لكون مولاه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة وكل هذه المعاني دخلت تحت قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية ثم اذا حصلت هذه الاحوال على سبيل الخلوص فلا بد من صونها عن الرياء المبطل لحقيقة الاخلاص وهو المراد من قوله تعالى وخفية فالمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الاصلية المطلوبة من الدعاء والمقصود من ذكر الاخفاء صون ذلك الاخلاص عن شوائب الرياء واذا عرفت هذا المعنى ظهر لك ان قوله تعالى تضرعا وخفية مشتملة على كل ما يراد تحقيقه وتحصيله من شرائط الدعاء وانه لا مزيد عليه البتة بوجه من الوجوه واما تفصيل الكلام في تلك الشرائط فقد بالغ في شرحها الشيخ الحليمي في كتاب المنهاج فليطلب من هناك المسئلة الثالثة التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار ذلة النفس من قولهم ضرع فلان لفلان اذا اظهر الذلة له في معرض السؤال والخفية ضد العلانية يقال اخفيت الشيء اي سترته ويقال الخفية ايضا بالكسر وقرأ عاصم وحده في رواية ابي بكر عنه خفية بكسر الخاء ههنا وفي الانعام والباقون بالضم وهما لغتان واعلم ان الاخفاء معتبر في الدعاء ويدل عليه وجوه الاول هذه الآية فانها تدل على انه تعالى امر بالدعاء مقرونا بالاخفاء وظاهره للوجوب فان لم يحصل الوجوب فلا اقل من كونه ندبا ثم قال تعالى انه لا يحب المعتدين والاظهر ان المراد انه لا يحب المعتدين في ترك هذين الامرين المذكورين وهما التضرع والاخفاء فكان المعنى ان من ترك التضرع والاخفاء فان الله لا يحبه ومحبة الله عباده عبارة عن الثواب فكان المعنى من ترك في الدعاء التضرع والاخفاء فان الله لا يثيبه البتة ولا يحسن اليه ومن كان كذلك كان من اهل العقاب لا محالة فظهر ان قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء في الدعاء الحجة الثانية انه تعالى اثنى على زكريا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا اي اخفاه عن العباد واخلصه لله وانقطع به اليه الحجة الثالثة ما روى ابو موسى الاشعري انهم كانوا في غزوة فاشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي اصواتهم فقال صلى الله عليه وسلم اربعوا على انفسكم فانكم لا تدعون اصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا قريبا وانه معكم الحجة الرابعة قوله عليه السلام دعوة في السر تعدل سبعين دعوة في العلانية وعنه صلى الله عليه وسلم خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي وعن الحسن انه كان يقول ان الرجل كان يجمع القرآن وما يشعر به جاره ويفقه الفقه الكثير وما يشعر به الناس ويصلي الصلوة الطويلة في بيته وعنده الزائرون وما يشعرون به ولقد ادركنا اقواما كانوا [illegible] في اخفاء الاعمال ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء ولا يسمع صوتهم الا همسا لان الله تعالى يقول ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله عبده زكريا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا الحجة الخامسة المعقول وهو ان النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة في الرياء والسمعة فاذا رفع صوته في الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة فكان الاولى اخفاء الدعاء ليبقى مصونا عن الرياء وههنا مسائل عظم اختلاف ارباب الطريقة فيها وهي انه هل الاولى اخفاء العبادات ام اظهارها فقال بعضهم الاولى اخفاؤها صونا لها عن الرياء وقال الآخرون الاولى اظهارها ليرغب الغير في الاقتداء به في تلك العبادات وتوسط الشيخ محمد بن علي الحكيم الترمذي فقال ان كان خائفا على نفسه من الرياء فالاولى الاخفاء صونا لعمله عن البطلان وان كان بلغ في الصفاء وقوة اليقين الى حيث صار آمنا عن شائبة الرياء كان الاولى في حقه الاظهار لتحصل فائدة الاقتداء به المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى اخفاء التأمين افضل وقال الشافعي اعلانه افضل احتج ابو حنيفة على صحة قوله بان في آمين وجهين الاول انه دعاء والثاني انه من اسماء الله فان كان دعاء وجب اخفاؤه لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وان كان اسما من اسماء الله وجب اخفاؤه لقوله واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب ونحن بهذا القول نقول اما قوله انه لا يحب المعتدين ففيه مسائل المسئلة الاولى اجمع المسلمون على ان المحبة صفة من صفات الله لان القرآن نطق باثباتها في آيات كثيرة واتفقوا على انه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشيء لان كل ذلك في حقه تعالى محال بالاتفاق واختلفوا في تفسير المحبة في حقه تعالى على ثلاثة اقوال فالقول الاول انها عبارة عن ايصال الله الثواب

والخير والرحمة الى العبد والقول الثالث انها عبارة عن كونه مريدا لايصال الثواب والخير الى العبد وهذا الاختلاف بناء على مسئلة اخرى وهي انه تعالى هل هو موصوف بصفة الارادة ام لا فقال الكعبي وابو الحسين انه تعالى غير موصوف بالارادة البتة فكونه تعالى مريدا لافعال نفسه انه موجد لها وكونه مريدا لافعال غيره انه آمر بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفا بصفة المريدية واما اصحابنا ومعتزلة البصرة فانهم اثبتوا كونه تعالى موصوفا بصفة المريدية اذا عرفت هذا فمن نفي الارادة في حقه تعالى فسر محبته بمجرد ايصال الثواب الى العبد ومن اثبت الارادة في حقه تعالى فسر محبته تعالى بارادته لايصال الثواب اليه القول الثالث انه لا يبعد ان يكون محبة الله للعبد صفة وراء كونه مريدا لايصال الثواب اليه وذلك لانا نجد في الشاهد ان الوالد يحب ولده فيترتب على تلك المحبة ارادة ايصال الخير اليه وكانت هذه الارادة اثرا من آثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفائدة من فوائدها فاقصى ما في الباب ان يقال ان هذه المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة النفس وذلك في حقه تعالى محال الا انا نقول لم لا يجوز ان يقال محبته تعالى صفة اخرى سوى الشهوة وميل الطبع ويترتب عليها ارادة ايصال الخير والثواب الى العبد اقصى ما في الباب انا لا نعرف ان تلك المحبة ما هي وكيف هي الا ان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم الشيء الا ترى ان اهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئيا ثم يقولون ان تلك الرؤية مخالفة لرؤية الاجسام والالوان بل هي رؤية بلا كيف فلم يبعد ايضا ان يقال محبة الله تعالى للعبد منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هي محبة بلا كيف فثبت ان كلام المتكلمين بانه لا معنى لمحبة الله الا ارادة ايصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع بل اقصى ما في الباب ان يقال لا دليل على اثبات صفة اخرى سوى الارادة فوجب نفيها وقد بينا في كتاب نهاية العقول ان هذه الطريقة ضعيفة ساقطة المسئلة الثانية قوله تعالى انه لا يحب المعتدين اي المجاوزين ما امروا به قال الكلبي وابن جريج من الاعتداء رفع الصوت في الدعاء المسئلة الثالثة اعلم ان كل من خالف امر الله ونهيه فقد اعتدى وتعدى فيدخل تحت قوله انه لا يحب المعتدين وقد بينا ان من لا يحبه الله فانه يعذبه فظاهر هذه الاية يقتضي ان كل من خالف امر الله ونهيه فانه يكون معاقبا والمعتزلة تمسكوا بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق وقالوا ولا يجوز ان يقال المراد منه الاعتداء في رفع الصوت في الدعاء وبيانه من وجهين الاول ان لفظ المعتدين لفظ عام دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق غاية ما في الباب انه ورد في هذه الصورة لكنه ثبت ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الثاني ان رفع الصوت بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته ان يقال الاولى تركه واذا لم يكن من المحرمات لم يدخل تحت هذا الوعيد والجواب المستقصى ما ذكرناه في سورة البقرة ان التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد ثم قال تعالى ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها معناه ولا تفسدوا شيئا في الارض فيدخل فيه المنع من افساد النفوس بالقتل وبقطع الاعضاء وافساد الاموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل وافساد الاديان بالكفر والبدعة وافساد الانساب بسبب الاقدام على الزنا واللواطة وبسبب القذف وافساد العقول بسبب شرب المسكرات وذلك لان المصالح المعتبرة في الدنيا هي هذه الخمسة النفوس والاموال والانساب والاديان والعقول فقوله ولا تفسدوا منع عن ادخال ماهية الافساد في الوجود والمنع من ادخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من جميع انواعه واصنافه فيتناول المنع من الافساد في هذه الاقسام الخمسة واما قوله بعد اصلاحها فيحتمل ان يكون المراد بعد ان اصلح خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين ويحتمل ان يكون المراد بعد اصلاح الارض بسبب بعثة الرسل وانزال الكتب كانه تعالى قال لما اصلحت مصالح الارض بسبب ارسال الانبياء وانزال الكتب وتفصيل الشرايع فكونوا منقادين لها ولا تقدموا على تكذيب الرسل وانكار الكتب والتمرد عن قبول الشرايع فان ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الارض فيحصل الافساد بعد الاصلاح وذلك مستكره في بداية العقول المسئلة الثانية هذه الاية تدل على ان الاصل في المضار الحرمة والمنع على الاطلاق اذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا خاصا دل على جواز الاقدام على بعض المضار قضينا به تقديما للخاص على العام والا بقي على التحريم الذي دل عليه هذا النص واعلم انا قد ذكرنا في تفسير قوله قل من حرم زينة الله ان تلك الاية تدل على ان الاصل في المنافع واللذات الاباحة والحل ثم بينا انه لما كان الامر كذلك دخلت تحت تلك الاية جميع احكام الله فكذلك هذه الاية تدل على ان الاصل في المضار والالام الحرمة واذا ثبت هذا كان جميع احكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الاية وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف في تلك الاية فهي موجودة في هذه الاية فتلك الاية دالة على ان الاصل في المنافع الحل وهذه الاية دالة على ان الاصل في المضار الحرمة وكل واحدة من هاتين الايتين مطابقة للاخرى مؤكدة لمدلولها مقررة لمعناها ويدل على ان جميع الوقائع داخلة تحت هذه العمومات وايضا هذه الاية دالة على ان كل عقد وقع بالتراضي من الخصمين فانه انعقد وصح وثبت لان رفعه بعد ثبوته يكون افسادا بعد الاصلاح والنص دل على انه لا يجوز اذا ثبت هذا فنقول ان دلالة هذه الاية من هذا الوجه متاكد بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود وبعموم قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وبعموم قوله والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وتحت سائر العمومات الواردة في وجوب الوفاء بالعهود والعقود واذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا دالا على ان بعض العقود الذي وقع التراضي به من الجانبين غير صحيح قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام والا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات وبهذا الطريق يكون القرآن وافيا ببيان جميع الاحكام الشرعية من اولها الى آخرها ثم قال وادعوه خوفا وطمعا وفيه سؤالات الاول انه قال في اول الاية ادعوا ربكم تضرعا وخفية ثم قال ولا تفسدوا في الارض ثم قال وادعوه خوفا وطمعا وهذا يقتضي عطف الشيء على نفسه وهو باطل والجواب ان الذين قالوا في تفسير قوله ادعوا ربكم تضرعا اي اعبدوه قالوا انما قال اولا ادعوا ربكم تضرعا وخفية ثم قال ههنا وادعوه خوفا وطمعا ليدل على ان الدعاء لا بد وان يكون مقرونا بالتضرع والاخفاء ثم بين في قوله وادعوه خوفا وطمعا ان فائدة الدعاء احد هذين الامرين فكانت الاية الاولى

نهاية العقول للمصنف

والمنع من ادخال الماهية في الوجود

في بيان شرط صحة الدعاء والآية الثانية في بيان فائدة الدعاء ومنفعته السؤال الثاني ان المتكلمين اتفقوا على ان من عبد ودعا لاجل الخوف من العقاب والطمع من الثواب لم تصح عبادته ولا دعاؤه وذلك لان المتكلمين فريقان منهم من قال التكاليف انما وردت بمقتضى الالهية والعبودية فكونه الها لنا وكوننا عبيدا له يقتضي انه يحسن منه ان يامر عبيده بما شاء كيف شاء ولا يعتبر فيه كونه صلاحا وحسنا وهذا قول اهل السنة ومنهم من قال التكاليف انما وردت لكونها في نفسها مصالح وهذا قول المعتزلة اذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول فوجه وجوب بعض الاعمال وحرمة بعضها مجرد امر الله بما وجب ونهيه عما حرم فمن اتى بهذه العبادات صحت اما من اتى بها خوفا من العقاب او للطمع في الثواب وجب ان لا تصح لانه ما اتى بها لاجل وجه وجوبها واما على القول الثاني فوجه وجوبها هو كونها في انفسها مصالح فمن اتى بها للخوف من العقاب او للطمع في الثواب فلم يات بها لوجه وجوبها فوجب ان لا تصح فثبت انه على كلا المذهبين من اتى بالدعاء وسائر العبادات لاجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب وجب ان لا تصح اذا ثبت هذا فنقول ظاهر قوله وادعوه خوفا وطمعا يقتضي انه تعالى امر المكلف ان ياتي بالدعاء لهذا الغرض وقد ثبت بالدليل فساده فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الاية وبين ما ذكرنا من المعقول الجواب ليس المراد من الاية ما ظننتم بل المراد وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير في بعض الشرائط المعتبرة في قبول ذلك الدعاء ومع الطمع في حصول تلك الشرائط باسرها وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل السؤال الثالث هل تدل هذه الاية على ان الداعي لا بد وان يحصل في قلبه هذا الخوف والطمع والجواب ان العبد لا يمكنه ان يقطع بكونه آتيا بجميع الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء ولاجل هذا المعنى يحصل الخوف وايضا لا يقطع بان تلك الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء مفقودة فوجب كونه طامعا في قبولها فلا جرم قلنا بان الداعي لا يكون داعيا الا اذا كان كذلك فقوله خوفا وطمعا معناه اي تكونون جامعين في نفوسكم بين الخوف والرجاء في كل اعمالكم ولا تقطعوا انكم وان اجتهدتم فقد اديتم حق ربكم ويتاكد هذا بقوله ويؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة ثم قال تعالى ان رحمت الله قريب من المحسنين وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان الرحمة عبارة عن ايصال الخير والنعمة او عن ارادة ايصال الخير والنعمة فعلى التقدير الاول تكون الرحمة من صفات الافعال وعلى التقدير الثاني تكون من صفات الذات فقد استقصينا في هذه المسئلة في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم المسئلة الثانية قال بعض اصحابنا ليس لله في حق الكافر رحمة ولا نعمة واحتجوا بهذه الاية وبيانه ان هذه الاية تدل على ان كل ما كان رحمة لله فهو قريب من المحسنين فيلزم ان يكون كل ما لا يكون قريبا من المحسنين ان لا يكون رحمة والذي حصل في حق الكافر غير قريب من المحسنين فوجب ان لا يكون رحمة من الله ولا نعمة منه المسئلة الثالثة قالت المعتزلة الاية تدل على ان الرحمة قريب من المحسنين فلما كان كل هذه الماهية حصة للمحسنين وجب ان لا يحصل منها نصيب لغير المحسنين فوجب ان لا يحصل شيء من رحمة الله في حق الكافرين والعفو عن العذاب رحمة والتخليص من النار بعد الدخول فيها رحمة فوجب ان لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين والعصاة واصحاب الكبائر ليسوا من المحسنين فوجب ان لا يحصل لهم العفو من العقاب وان لا يحصل لهم الخلاص من النار والجواب ان من آمن بالله واقر بالتوحيد والنبوة فقد احسن بدليل ان الصبي اذا بلغ وقت الضحوة وآمن بالله ورسوله واليوم الاخر ومات قبل الوصول الى الظهر فقد اجمعت الامة على انه دخل تحت قوله للذين احسنوا الحسنى ومعلوم ان هذا الشخص لم يات بشيء من الطاعات سوى المعرفة والاقرار لانه لما بلغ بعد الصبح لم يجب عليه صلوة الصبح ولما مات قبل الظهر لم تجب عليه صلوة الظهر وظاهر ان سائر العبادات لم تجب عليه فثبت انه محسن وثبت انه لم يصدر منه الا المعرفة والاقرار فوجب كون هذا القدر احسانا فيكون فاعله محسنا اذا ثبت هذا فنقول كل من حصل له الاقرار والمعرفة كان من المحسنين ودلت هذه الاية على ان رحمت الله قريب من المحسنين فوجب بحكم هذه الاية ان تصل الى صاحب الكبيرة من اهل الصلوة رحمة الله وح ينقلب هذه الاية حجة عليهم فان قالوا المحسنون هم الذين اتوا بجميع وجوه الاحسان فنقول هذا باطل لان المحسن من صدر عنه مسمى الاحسان وليس من شرط كونه محسنا ان يكون آتيا بكل وجوه الاحسان كما ان العالم هو الذي له العلم وليس من شرطه ان يحصل له جميع انواع العلوم فثبت بهذا ان السؤال الذي ذكروه ساقط وان الحق ما ذهبنا اليه المسئلة الرابعة لقائل ان يقول مقتضى علم الاعراب ان يقال ان رحمت الله قريبة من المحسنين فما السبب في حذف علامة التانيث قلنا ذكروا في الجواب عنه وجوها الاول ان الرحمة تانيثها غير حقيقي وما كان كذلك فانه يجوز فيه التذكير والتانيث عند اهل اللغة الثاني قال الزجاج انما قال قريب لان الرحمة والغفران والعفو والانعام بمعنى واحد فقوله ان رحمت الله قريب بمعنى انعام الله قريب وثواب الله قريب فاجرى حكم احد اللفظين على الاخر الثالث قال النضر بن شميل الرحمة مصدر ومن حق المصادر التذكير كقوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى وهذا راجع الى قول الزجاج لان الموعظة اريد بها الوعظ فلذلك ذكر كما قال ان السماحة والمروة ضمنا قيل اراد بالسماحة السخاء وبالمروة الكرم والرابع ان يكون التاويل ان رحمة الله ذات مكان قريب من المحسنين كما قالوا حائض ولابن وتامر اي ذات حيض ولبن وتمر قال الواحدي اخبرني العروضي عن الازهري عن المنذري عن الحراني عن ابن السكيت قال تقول العرب هو قريب مني وهما قريب مني وهم قريب مني لانه في تاويل هو في مكان قريب مني وقد يجوز ايضا قريبة وبعيدة تبنيها على معنى قربت وبعدت بنفسها والله اعلم المسئلة الخامسة تفسير هذا القرب هو ان الانسان يزداد في كل ساعة ولحظة قربا من الاخرة وبعدا من الدنيا فان الدنيا كالماضي والاخرة كالمستقبل والانسان في كل ساعة ولحظة ولمحة يزداد بعدا عن الماضي وقربا من المستقبل قال

فلا زال ما تهواه اقرب من غد ‌ ‌ ولا زال ما تخشاه ابعد من امس

ولما ثبت ان الدنيا تزداد بعدا في كل ساعة وان الاخرة تزداد قربا في كل ساعة وثبت ان رحمة الله تعالى انما تحصل بعد الموت لا جرم ذكر الله تعالى ان رحمت الله قريب من المحسنين بناء على هذا التاويل قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا كذلك نصرف الايات لقوم يشكرون اعلم ان في كيفية النظم وجهين

الاول انه تعالى لما ذكر الدلائل الالهية وكمال العلم والقدرة من العالم العلوي وهي السموات والشمس والقمر والنجوم اتبعه بذكر الدلائل من بعض احوال العالم السفلي واعلم ان احوال هذا العالم محصورة في امور اربعة الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ومن جملة الآثار العلوية الرياح والسحاب والامطار ويترتب على نزول الامطار احوال النبات وذلك هو المذكور في هذه الآية الوجه الثاني في تقرير النظم انه تعالى لما اقام الدلالة في الآية الاولى على وجود الاله القادر الحكيم العالم اقام الدلالة في هذه الآية على صحة القول بالحشر والنشر والبعث والقيامة ليحصل بمعرفة هاتين الآيتين كل ما يحتاج اليه في معرفة المبدأ والمعاد وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي الريح على لفظ الواحد والباقون الرياح على لفظ الجمع ومن قرأ الرياح بالجمع حسن وصفها بقوله بشرا لانه وصف الجمع بالجمع ومن قرأ الريح واحدة قرأ بشرا ايضا لانه اراد بالريح الكثرة كقولهم كثر الدرهم والدينار والشاة والبعير وكقوله ان الانسان لفي خسر ثم قال الا الذين آمنوا فلما كان المراد بالريح الجمع وصفها بالجمع اما قوله تعالى بشرا ففيه قراآت احديها قراءة الاكثرين نشرا بضم النون والشين وهو جمع نشور مثل رسل ورسول والنشور بمعنى المنشور كالركوب بمعنى المركوب فكان المعنى رياح منشرة اي مفرقة من كل جانب والنشر التفريق ومنه نشر الثوب ونشر الخشبة بالمنشار وقال الفراء النشر من الرياح الطيبة اللينة التي تنشئ السحاب واحدها نشور واصلها من النشر وهو الرائحة الطيبة ومنه قول امرئ القيس ونشر القطر والقراءة الثانية قراءة ابن عامر نشرا بضم النون وسكون الشين خفف العين كما يقال في كتب ورسل والقراءة الثالثة قراءة حمزة نشرا بفتح النون واسكان الشين والنشر مصدر نشرت الشيء ضد طويته ويراد بالمصدر ههنا المفعول والرياح كانها كانت مطوية فارسلها الله منشورة بعد انطوائها فقوله نشرا مصدر وحال من الرياح والتقدير ارسل الرياح منشرات ويجوز ايضا ان يكون النشر ههنا بمعنى الحياة من قولهم انشر الله الميت فنشر قال الاعشى * يا عجبا للميت الناشر * فاذا حملته على ذلك وهو الوجه كان المراد بالمصدر الفاعل كما تقول اتاني ركضا اي راكضا ويجوز ايضا ان يقال ان ارسل ونشر متقاربان فكانه قيل وهو الذي نشر الرياح نشرا والقراءة الرابعة حكى صاحب الكشاف عن مسروق نشرا بمعنى منشورا فعلا بمعنى مفعول كنقض وحسب ومنه قولهم ضم نشره والقراءة الخامسة قراءة عاصم بشرا بالباء الموحدة من تحت جمع بشير على بشر من قوله تعالى يرسل الرياح مبشرات اي تبشر بالمطر والرحمة وروى صاحب الكشاف بشرا بضم الشين وتخفيفه وبشرا بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى بشارة وبشرى المسألة الثانية اعلم ان قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح معطوف على قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض ثم نقول احتج الريح انه هواء متحرك فنقول كون هذا الهواء متحركا ليس لذاته ولا للوازم ذاته والا لدامت الحركة بدوام ذاته فلابد وان يكون تحريكه بالفاعل المختار وهو الله تعالى قالت الفلاسفة ههنا سبب آخر وهو انه يرتفع من الارض اجزاء ارضية لطيفة تسخن تسخينا قويا شديدا وبسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد فاذا وصلت الى القرب من الفلك كان الهواء الملتصق بمقعر الفلك متحركا على استدارة الفلك بالحركة المستديرة التي حصلت لتلك الطبقة من الهواء فيمنع هذه الادخنة من الصعود بل يردها عن سمت حركتها فحينئذ ترجع تلك الادخنة وتتفرق في الجوانب وبسبب ذلك التفرق تحصل الرياح ثم كلما كانت تلك الادخنة اكثر وكان صعودها اقوى كان رجوعها ايضا اشد حركة فكانت الرياح اقوى واشد هذا حاصل ما ذكروه وهو باطل ويدل على بطلانه وجوه الاول ان صعود الاجزاء الارضية انما يكون لاجل شدة تسخينها ولا شك ان هذا التسخين عرضي لان الارض باردة يابسة بالطبع فاذا كانت تلك الاجزاء الارضية متصغرة جدا كانت سريعة الانفعال فاذا تصاعدت ووصلت الى الطبقة الباردة من الهواء امتنع بقاء الحرارة فيها بل تبرد جدا واذا بردت امتنع بلوغها في الصعود الى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك فبطل ما ذكروه والوجه الثاني هب ان تلك الاجزاء الدخانية صعدت الى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت وجب ان تنزل على الاستقامة لان الارض جسم ثقيل والثقيل انما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك فانها تتحرك يمنة ويسرة الوجه الثالث وهو ان حركة تلك الاجزاء الارضية النازلة لا تكون حركة قاهرة فان الرياح اذا اصعدت الغبار الكثير عاد ذلك الغبار ونزل على السطوح ليحس احد بنزولها ونرى هذه الرياح تقلع الاشجار وتهدم الجبال وتموج البحار الوجه الرابع انه لو كان الامر على ما قالوه لكانت الرياح كلما كانت اشد وجب ان يكون حصول الاجزاء الغبارية الارضية اكثر لكنه ليس الامر كذلك لان الرياح قد يعظم عصوفها وهبوبها في وجه البحر مع ان الحس يشهد انه ليس في ذلك الهواء المتحرك العاصف شيء من الغبار والكدورة فبطل ما قالوه وفسد ما ذكروه من العلة الموجبة لحركة الرياح قال المنجمون ان قوى الكواكب هي التي تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها وذلك ايضا بعيد لان الموجب لهبوب الرياح ان كانت الكواكب وجب دوام هبوبها بدوام تلك الطبيعة وان كان الموجب هو طبيعة الكوكب بشرط حصوله في البرج المعين والدرجة المعينة وجب ان تتحرك هذه اهواء كل العالم وليس كذلك وايضا فالاجسام متماثلة فاختصاص الكوكب المعين والبرج المعين بالطبيعة التي لاجلها اقتضت ذلك الاثر الخاص لابد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار فثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه ان محرك الرياح هو الله تعالى وثبت بالدليل العقلي صحة قوله وهو الذي يرسل الرياح المسألة الثالثة قوله بشرا بين يدي رحمته فيه دقيقتان احداهما ان قوله نشرا اي منشرة متفرقة فجزء من اجزاء الريح يذهب يمنة وجزء آخر يذهب يسرة وكذلك القول في سائر الاجزاء فان كل واحد منها يذهب الى جانب آخر فنقول لا شك ان طبيعة الهواء طبيعة واحدة ونسبة قوة الافلاك والانجم والطبائع الى كل واحد من تلك الاجزاء التي لابد تحرك من ذلك الريح نسبة واحدة فاختصاص بعض اجزاء الريح بالذهاب يمنة وبعضها يسرة يجب ان يكون بتخصيص الفاعل المختار فثبت ان المحرك للريح هو الله تعالى الدقيقة الثانية في الآية قوله بين يدي رحمته اي قدام رحمته والسبب في حسن هذا المجاز ان اليدين يستعملهما العرب في معنى التقدمة على سبيل المجاز يقال ان الفتن تحدث بين يدي الساعة يريدون قبيلها والسبب في حسن هذا المجاز ان يدي الانسان يتقدمانه فكل ما يتقدم شيئا يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز لاجل هذه المشابهة فلما كانت الرياح تتقدم المطر لاجرم عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل قد نجد المطر ولا تتقدمه الرياح فنقول ليس في الآية ان هذا التقدم حاصل في كل الاحوال فلم يتوجه السؤال وايضا يجوز ان تتقدمه هذه الرياح ولكنا لا نشعر بها ثم قال تعالى حتى اذا اقلت سحابا ثقالا يقال اقل فلان الشيء اذا حمله قال صاحب الكشاف واشتقاق الاقلال من القلة فان من رفع شيئا فانه يرى ما يرفعه قليلا وقوله سحابا ثقالا اي بالماء جمع سحابة والمعنى حتى اذا حملت هذه الرياح سحابا ثقالا بما فيها من الماء والمعنى ان السحاب المستمطر للمياه العظيمة انما يبقى معلقا في الهواء لانه تعالى دبر بحكمته ان يحرك الرياح تحريكا شديدا فلاجل الحركات الشديدة التي في تلك الرياح تحصل فوائد احدها ان اجزاء السحاب ينضم بعضها الى بعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثيف الماطر وثانيها ان بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح يمنة ويسرة يمتنع على تلك الاجزاء المائية النزول فلاجرم يبقى معلقا في الهواء وثالثها ان بسبب حركات تلك الرياح ينساق السحاب من موضع الى موضع وهو الموضع الذي علم الله تعالى احتياجهم الى نزول الامطار وانتفاعهم بها ورابعها ان حركات الرياح تارة تكون جامعة لاجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها الى بعض حتى ينعقد السحاب الغليظ وتارة تكون مفرقة لاجزاء السحاب مبطلة لها وخامسها ان هذه الرياح تارة تكون مقوية للزروع والاشجار مكملة لما فيها من النشو والنماء وهي الرياح اللواقح وتارة تكون مبطلة لها كما تكون في الخريف وسادسها ان هذه الرياح تارة تكون طيبة لذيذة موافقة للابدان وتارة تكون مهلكة اما بسبب ما فيها من الحر الشديد كما في السموم او بسبب ما فيها من البرد الشديد كما في الرياح الباردة المهلكة جدا وسابعها ان هذه الرياح تارة مشرقية وتارة مغربية وتارة شمالية وتارة جنوبية وهذا ضبط ذكره بعض الناس والا فالرياح تهب من كل جوانب العالم ولا ضبط لها ولا اختصاص لجانب من جوانب العالم بها وثامنها ان هذه الرياح تارة تصعد من قعر الارض فان من ركب البحر يشاهد ان البحر يحصل فيه غليان شديد بسبب تولد الرياح في قعره ثم لا يزال يتزايد الغليان ويقوى الى ان ينفصل الرياح من قعر البحر الى ما فوقه وح يعظم هبوبها في وجه البحر وتارة تنزل الريح من جهة فوق فاختلاف الرياح بسبب هذه المعاني ايضا عجيب وروى عن ابن عمر ان الرياح ثمان اربع منها عذاب القاصف والعاصف والصرصر والعقيم واربع منها رحمة الناشرات والمبشرات والمرسلات والذاريات وعن النبي صلى الله عليه وسلم نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والجنوب من ريح الجنة وعن كعب لو حبس الله الريح عن عباده ثلاثة ايام لانتن اكثر الارض وعن السدي انه تعالى يرسل الرياح فيأتي بالسحاب ثم انه تعالى يبسطه في السماء كيف يشاء ثم يفتح ابواب السماء فيسيل الماء على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك ورحمته هو المطر اذا عرفت هذا فنقول اختلاف الرياح في الصفات المذكورة مع ان طبيعتها واحدة وتاثيرات الطبائع والانجم والافلاك واحدة يدل على ان هذه الاحوال لم تحصل الا بتدبير الفاعل المختار سبحانه وتعالى ثم قال تعالى سقناه لبلد ميت والمعنى انا نسوق ذلك السحاب الى بلد ميت لم ينزل فيه غيث ولم ينبت فيه خضرة فان قيل السحاب ان كان مذكرا كان يجب ان يقول حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه وان كان مؤنثا كان يجب ان يقول سقناها فكيف التوفيق والجواب ان السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جائزا نظرا الى اللفظ وعلى سبيل التانيث ايضا جائزا نظرا الى كونه جمعا اما اللام في قوله لبلد ففيه قولان قال بعضهم هذه اللام بمعنى الى يقال هديته للدين والى الدين وقال آخرون هذه اللام بمعنى من اجل والتقدير سقناه لاجل بلد ميت ليس فيه حياة تسقيه واما البلد فكل موضع من الارض عامر او غير عامر خال او مسكون فهي بلد والطائفة منهم بلدة والجمع البلاد والفلاة تسمى بلدة قال الاعشى * وبلدة مثل ظهر الترس موحشة * للجن بالليل في حافاتها زجل * ثم قال تعالى فانزلنا به الماء اختلفوا في ان الضمير في به الى ماذا يعود قال الزجاج وابن الانباري جائز ان يكون فانزلنا بالبلد الماء وجائز ان يكون فانزلنا بالسحاب الماء لان السحاب آلة لانزال الماء ثم قال تعالى فاخرجنا به من كل الثمرات الكناية عائدة الى الماء لان اخراج الثمرات كان بالماء قال الزجاج وجائز ان يكون التقدير فاخرجنا بالبلد من كل الثمرات لان البلد ليس يختص به هنا بلد دون بلد وعلى القول الاول فالله تعالى انما يخلق الثمرات بواسطة الماء وقال اكثر المتكلمين ان الثمار غير متولدة بالماء بل الله تعالى اجرى عادته بخلق النبات ابتداء عقيب اختلاط الماء بالتراب وقال جمهور الحكماء لا يمتنع ان يقال انه تعالى اودع في الماء قوة وطبيعة ثم ان تلك القوة والطبيعة توجب حدوث الاحوال المخصوصة عند امتزاج الماء بالتراب وحدوث الطبائع المخصوصة والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول بان طبيعة الماء والتراب واحدة ثم انا نرى انه يتولد في النبات الواحد احوال مختلفة مثل العنب فان قشره بارد يابس ولحمه وماؤه حار رطب وعجمه بارد يابس فتولد الاجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب يدل على انها انما حدثت باحداث الفاعل المختار لا بالطبع والخاصة ثم قال تعالى كذلك نخرج الموتى وفيه قولان الاول المراد هو انه تعالى كما يخلق النبات بواسطة انزال الامطار فكذلك يحيي الموتى بواسطة مطر ينزله على الاجساد الرميمة والعظام البالية روى انه تعالى يمطر على اجساد الموتى فيما بين النفختين مطرا كالمني اربعين يوما وانهم ينبتون عند ذلك ويصيرون احياء قال مجاهد واذا اراد الله ان يبعثهم امطر السماء عليهم حتى ينشق عنهم الارض كما ينشق الشجر عن النور والثمر ثم يرسل الارواح فيعود كل روح الى جسدها والقول الثاني ان التشبيه انما وقع باصل الاحياء بعد ان كان ميتا والمعنى انه تعالى كما احيى هذه البلد بعد خرابه فانبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر فكذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا امواتا لان من قدر على احداث الجسم وخلق الرطوبة والطعم فيه فهو ايضا يكون قادرا على احداث الحياة في بدن الميت والمق فيه اقامة الدلالة على ان البعث والقيمة حق واعلم ان الذاهبين الى القول الاول ان اعتقدوا انه لا يمكن بعث الاجساد الا بان يمطر عليها مطرا على صفة المني فقد ابعدوا لان الذي يقدر على ان يحدث في ماء المطر الصفات التي باعتبارها صار المني منيا ابتداء فلم لا يقدر على خلق الحياة في الجسم ابتداء وايضا فهب ان ذلك المطر نزل الآن اجزاء الاموات مختلفة فبعضها يكون بالمشرق وبعضها بالمغرب فمن اين ينفع انزال ذلك المطر

تمامه
كان المدام وصوب الغمام
وريح الخزامى ونشر القطر
والقطر العود الذي يتبخر به ص

صدره
حتى يقول الناس مما رأوا

الزجل بالتحريك الصوت ١ ص

في توليد تلك الاجساد فان قالوا انه تعالى بقدرته وحكمته يجمع تلك الاجزاء المتفرقة فلم لم يقولوا انه بقدرته وحكمته يخلق الحياة في تلك الاجزاء ابتداء من غير واسطة ذلك المطر وان اعتقدوا انه تعالى قادر على احياء الاموات ابتداء الا انه انما يحييهم على هذا الوجه كما انه قادر على خلق الاشخاص في الدنيا ابتداء الا انه اجرى عادته بانه لا يخلقهم الا من ابوين فهذا جائز ثم قال تعالى لعلكم تذكرون والمعنى انكم لما شاهدتم ان هذه الارض كانت مزينة وقت الربيع والصيف بالازهار والثمار ثم صارت عند الشتاء ميتة عارية عن تلك الزينة ثم انه تعالى احياها مرة اخرى فالقادر على احيائها بعد موتها يجب ايضا كونه قادرا على احياء الاجساد بعد موتها فقوله لعلكم تذكرون المراد منه تذكروا انه لما لم يمتنع هذا المعنى في احد الصورتين وجب ان لا يمتنع في الصورة الاخرى ثم قال تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا وفيه مسائل المسألة الاولى في هذه الآية قولان الاول وهو المشهور ان هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالارض الخيرة والارض السبخة وشبه نزول القرآن بنزول المطر فشبه المؤمن بالارض الخيرة التي نزل عليها المطر فيحصل فيها انواع الازهار والثمار واما السبخة فهي وان نزل المطر عليها لم يحصل فيها من النبات الا النزر القليل فكذلك الروح الطاهرة النقية عن شوائب الجهل والاخلاق الذميمة اذا اتصل نور القرآن ظهرت فيه انواع من الطاعات والمعارف والاخلاق الحميدة والروح الخبيثة الكدرة وان اتصل به نور القرآن لم يظهر فيه من المعارف والاخلاق الحميدة الا القليل والقول الثاني انه ليس المراد من الآية تمثيل المؤمن والكافر وانما المراد ان الارض السبخة يقل نفعها وثمرتها ومع ذلك فان صاحبها لا يهمل امرها بل يتعب نفسه في اصلاحها طمعا منه في تحصيل ما يليق بها من المنفعة فمن طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة فلان يطلب النفع العظيم الموعود به في الدار الآخرة بالمشقة التي لا بد من تحملها في اداء الطاعات كان ذلك اولى المسألة الثانية هذه الآية دالة على ان السعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس وذلك لانها دلت على ان الارواح قسمان منها ما يكون في اصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لان تعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومنها ما يكون في اصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة كما ان الاراضي منها ما تكون حرة نقية ومنها ما تكون سبخة فاسدة وكما انه لا يمكن ان يتولد في الاراضي السبخة تلك الازهار والثمار التي تتولد في الاراضي الحرة فكذلك لا يمكن ان يظهر في النفس البليدة الكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة مثل ما يظهر في النفس الطاهرة الصافية ومما يقوي هذا الكلام انا نرى النفوس مختلفة في هذه الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والالهيات منصرفة عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ومنها قاسية شديدة النبوة والنفرة عن قبول هذه المعاني كما قال فهي كالحجارة او اشد قسوة ومنها ما يكون شديد الميل الى قضاء الشهوة ومتباعدة عن امضاء الغضب ومنها ما يكون شديد الميل الى امضاء الغضب ويكون متباعدة عن اعمال الشهوة بل نقول من النفوس ما يكون عظيمة الرغبة في المال دون الجاه ومنهم من يكون بالعكس فالراغبون في طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة في العقار وتقل رغبته في النقود ومنهم من يكون عظيم الرغبة في النقود ولا ترغب في الضياع والعقار واذا تاملت في هذا النوع من الاعتبار تيقنت ان احوال النفوس مختلفة في هذه الاحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن ازالته ولا تبديله واذا كان كذلك امتنع في النفس الغليظة الجاهلة المائلة بالطبع الى افعال الفجور ان تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة ولما ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة جاريا مجرى تكليف ما لا يطاق فثبت بهذا البيان ان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وان النفس الطاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة باذن ربها والنفس الخبيثة لا يخرج نباتها الا نكدا قليل الفائدة والخير كثير الفضول والشر الوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية في هذه المسألة قوله تعالى باذن ربه وذلك يدل على ان كل ما كان يعمله المؤمن من خير وطاعة لا يكون الا بتوفيقه تعالى المسألة الثالثة قرئ يخرج نباته اي يخرجه البلد وينبته اما قوله تعالى والذي خبث قال الفراء يقال خبث الشيء يخبث خبثا وخباثة وقوله الا نكدا النكد العسر الممتنع من اعطاء الخير على جهة البخل وقال الليث النكد الشوم واللوم وقلة العطاء ورجل نكد وانكد قال الشاعر واعط ما اعطيته طيبا ✽ لا خير في المنكود والناكد ✽ اذا عرفت هذا فنقول قوله والذي خبث صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته الا نكدا فحذف المضاف الذي هو النبات واقيم المضاف اليه الذي هو الراجع الى ذلك البلد مقامه الا انه كان مجرورا بارزا فانقلب مرفوعا مستكنا لوقوعه موقع الفاعل او يقدر ونبات الذي خبث وقرئ نكدا بفتح الكاف على المصدر اي ذا نكد ثم قال تعالى كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون وقرئ يصرف اي يصرفها الله وانما ختم هذه الآية بقوله لقوم يشكرون لان الذي سبق ذكره هو انه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويجعلها سببا لنزول المطر الذي هو الرحمة ويجعل تلك الرياح والامطار سببا لحدوث انواع النبات النافعة اللذيذة اللطيفة فهذا من احد الوجهين ذكر للدليل الدال على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ومن الوجه الثاني تنبيه على ايصال هذه النعم العظيمة الى العباد فلا جرم كانت من حيث انها دلائل على وجود الصانع وصفاته آيات ومن حيث انها نعم يجب شكرها فلا جرم قال نصرف الآيات لقوم يشكرون وانما خص كونها آيات بالقوم الشاكرين لانهم هم المنتفعون بها كما ينبغي فهو كقوله هدى للمتقين قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم ✽ قال الملأ من قومه انا لنراك في ضلال مبين ✽ قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين ✽ ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم واعلم من الله ما لا تعلمون اعلم انه تعالى لما ذكر في تقرير المبدأ والمعاد دلائل ظاهرة وبينات قاهرة وبراهين باهرة اتبعها بذكر قصص الانبياء عليهم السلام ✽ وفيه فوائد احدها التنبيه على ان اعراض الناس عن قبول هذه الدلائل والبينات ليس هو من خواص قوم محمد صلى الله عليه وسلم بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الامم السالفة والمصيبة اذا عمت خفت فكان ذكر قصصهم وحكاية اصرارهم على الجهل والعناد يفيد تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم ويخفف ذلك على قلبه وثانيها انه تعالى يحكي

في هذه القصص ان عاقبة امر اولئك المنكرين كانت الى اللعن في الدنيا والخسران في الآخرة وعاقبة امر المحققين الى الدولة في الدنيا والسعادة في الآخرة وذلك يقوي قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين وثالثها التنبيه على انه تعالى وان كان يمهل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يهملهم بل ينتقم منهم على اكمل الوجوه ورابعها بيان ان في هذه القصص من العبرة كما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وخامسها ان ذكر هذه القصص دال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه كان اميا وما طالع كتابا ولا تلمذ استاذا فاذا ذكر هذه القصص على هذا الوجه من غير تحريف ولا خطأ دل ذلك على انه انما عرفها بالوحي من الله تعالى وذلك يدل على صحة نبوته [illegible] نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه الآية وهو نوح بن لامك بن متوشلخ بن اخنوخ وهو ادريس عليه السلام وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف [illegible] حلفت لها بالله حلفة فاجر [illegible]

[illegible]

ارسال الرسول الى قوم ان يعرفهم على لسانه احكاما لا سبيل لهم الى معرفتها بعقولهم او ليس ذلك بشرط بل يكون الغرض من بعثة الرسول مجرد تاكيد ما في العقول وهذا الخلاف انما يليق بتفاريع المعتزلة ولا يليق بتفاريع مذهبنا واصولنا المسألة الخامسة في الآية فوائد الفائدة الاولى انه تعالى حكى عن نوح في هذه الآية ثلاثة اشياء احدها انه عليه السلام امرهم بعبادة الله والثاني انه حكم ان لا اله غير الله والمقصود من الكلام الاول اثبات التكليف والمقصود من الكلام الثاني الاقرار بالتوحيد ثم قال تعالى عقيبه اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم ولا شك ان المراد منه اما عذاب يوم القيمة وعلى هذا التقدير فهو قد خوفهم بيوم القيمة وهذا هو الدعوى الثالثة او عذاب يوم الطوفان وعلى هذا التقدير فقد ادعى الوحي والنبوة من عند الله والحاصل انه تعالى حكى عنه انه ذكر هذه الدعاوى الثلاثة ولم يذكر على صحة واحد منها دليلا ولا حجة فان كان قد امرهم بالاقرار بها على سبيل التقليد فهو بط كما ان القول بالتقليد بط وايضا فالله تعالى ملأ القرآن من ذم التقليد فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة الى التقليد وان كان قد امرهم بالاقرار بها مع ذكر الدليل فهذا الدليل غير مذكور واعلم انه تعالى ذكر في اول سورة البقرة دلائل التوحيد والنبوة وصحة المعاد وذلك تنبيه منه تعالى على ان احدا من الانبياء لا يدعو احدا الى هذه الاصول الا بذكر الحجة والدليل واقصى ما في الباب انه ما حكى عن نوح ذكر تلك الدلائل في هذا المقام الا ان تلك الدلائل لما كانت معلومة لم يكن الى ذكرها حاجة في هذا المقام فترك الله ذكر الدلائل لهذا السبب والله اعلم الفائدة الثانية انه عليه السلام ذكر اولا قوله اعبدوا الله وثانيا قوله ما لكم من اله غيره والثاني كالعلة للاول لانه اذا لم يكن لهم اله غيره وكان كل ما حصل عندهم من وجود النعمة والنفع والاحسان والبر واللطف حاصلا من الله

تمامه: لناموا فما ان من حديث ولا صال

ونهاية الانعام توجب نهاية التعظيم فانما وجبت عبادة الله لاجل العلم بانه لا اله الا الله ويتفرع على هذه المسئلة مسئلة اخرى وهى انا قبل العلم بان الاله واحد هل يحسن منا عبادة الله قال بعض العلماء لا يحسن لان العبادة لا يليق الا بالمنعم فعند الشك فى ان الاله واحد او اكثر لا نعلم ان المنعم علينا بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا ام ذاك فاذا جهلنا ذلك فقد جهلنا من كان هو المنعم فى حقنا فلا تحسن عبادته فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطا للعلم بحسن العبادة الفائدة الثالثة ان ظاهر هذه الاية تدل على ان الاله هو الذى يستحق العبادة لان قوله اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اثبات ونفى فيجب ان يتواردا على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام فكان المعنى اعبدوا الله ما لكم من معبود غيره حتى يطابق النفى والاثبات ثم ثبت بالدليل ان الاله ليس هو المعبود والا لوجب كون الاصنام الهة وان لا يكون الاله الها فى الازل لاجل انه فى الازل غير معبود فوجب حمل لفظ الاله على المستحق للعبادة واعلم انهم اختلفوا فى معنى قوله انى اخاف عليكم هل هو اليقين او الخوف بمعنى الظن والشك قال قوم المراد منه الجزم واليقين لانه كان جازما ان العذاب ينزل بهم اما فى الدنيا واما فى الاخرة ان لم يقبلوا ذلك الدين وقال آخرون بل المراد منه الشك وتقريره من وجوه الاول انه انما قال انى اخاف عليكم لانه جوز ان يؤمنوا كما جوز ان يستمروا على كفرهم ومع هذا التجويز لا يكون قاطعا بنزول العذاب فوجب ان يذكره بلفظ الخوف والثانى ان حصول العقاب على الكفر والمعصية امر لا يعرف الا بالسمع فلعل الله ما بين له كيفية هذه المسئلة فلاجرم بقى متوقفا مجوزا انه تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر ام لا والثالث يحتمل ان يكون المراد من الخوف الحذر كما قال فى الملائكة يخافون ربهم اى يحذرون المعاصى خوفا من العذاب الرابع انه بتقدير ان يكون قاطعا بنزول اصل العذاب لكنه ما كان عارفا بمقدار ذلك العذاب وهو انه عظيم جدا او متوسط فكان هذا الشك راجعا الى وصف العقاب وهو كونه عظيما ام لا لا فى اصل حصوله ثم انه تعالى حكى ما ذكره قومه فقال قال الملأ من قومه انا لنريك فى ضلال مبين قال المفسرون الملأ الكبراء والسادات الذين جعلوا انفسهم اضدادا للانبياء والرسل عليهم السلام والدليل عليه ان قوله من قومه يقتضى ان ذلك الملأ بعض من هو منه وذلك البعض لا بد وان يكونوا موصوفين بصفة لاجلها استحقوا هذا الوصف وذلك بان يكونوا هم الذين يملؤن صدور المجالس وتمتلئ القلوب من هيبتهم وتمتلئ الابصار من رؤيتهم وتتوجه العيون فى المحافل اليهم وهذه الصفات لا تحصل الا فى الرؤساء وذلك يدل على ان المراد من الملأ الرؤساء والاكابر وقوله انا لنريك هذه الرؤية لا بد وان يكون بمعنى الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية وقوله فى ضلال مبين اى فى خطأ ظاهر وضلال بين ولا بد وان يكون مرادهم نسبة نوح عليه السلام الى الضلال فى المسائل الاربع التى بينا ان نوحا عليه السلام ذكرها وهى التوحيد والتكليف والنبوة والمعاد ولما ذكروا هذا الكلام اجاب نوح عليه السلام بقوله قال يا قوم ليس بى ضلالة فان قيل ان القوم قالوا انا لنريك فى ضلال وجوابه ان يقال ليس بى ضلال فلم ترك هذا الكلام وقال ليس بى ضلالة الجواب لان قوله ليس بى ضلالة اى ليس بى نوع من انواع الضلالة البتة فكان هذا ابلغ فى عموم السلب ثم انه عليه السلام لما نفى عن نفسه العيب الذى وصفوه به وصف نفسه باشرف الصفات واجلها وهو كونه رسولا الى الخلق من رب العالمين ثم ذكر ما هو المقصود من الرسالة وهو امران الاول تبليغ الرسالة والثانى تقرير النصيحة فقال ابلغكم رسالات ربى وانصح لكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو ابلغكم بالتخفيف من ابلغ والباقون بالتشديد قال الواحدى وكلا الوجهين جاء فى التنزيل فالتخفيف قوله فان تولوا فقد ابلغتكم والتشديد قوله فما بلغت رسالته المسئلة الثانية الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة هو ان تبليغ الرسالة معناه ان يعرفهم انواع تكاليف الله واقسام اوامره ونواهيه واما النصيحة فهو انه يرغبهم فى الطاعة ويحذرهم عن المعصية ويسعى فى تقرير ذلك الترغيب والترهيب بابلغ الوجوه وقوله رسالات ربى يدل على انه تعالى حمله انواعا كثيرة من الرسالة وهى اقسام التكاليف من الاوامر والنواهى وشرح مقادير الثواب والعقاب فى الاخرة ومقادير الحدود والزواجر فى الدنيا وقوله وانصح لكم قال الفراء العرب لا تكاد تقول نصحتك انما يقولون نصحت لك ويجوز ايضا نصحتك قال النابغة ٭ نصحت بنى عوف فلم يتقبلوا ، رسولى ولم تنجح لديهم رسائلى ، وحقيقة النصح الارشاد الى المصلحة مع خلوص النية من شوائب المكروه والمعنى انى ابلغ اليكم تكاليف الله ثم ارشدكم الى الاصوب الاصلح وادعوكم الى ما دعانى الله واحب لكم ما احب لنفسى ، ثم قال واعلم من الله ما لا تعلمون ، وفيه وجوه الاول واعلم انكم ان عصيتم امره عاقبكم بالطوفان والثانى واعلم انه يعاقبكم فى الاخرة عقابا شديدا خارجا عما تتصوره عقولكم الثالث يجوز ان يكون المراد واعلم من توحيد الله وصفات جلاله ما لا تعلمون والمقصود من ذكر هذا الكلام حمل القوم على ان يرجعوا اليه فى طلب تلك العلوم

انه هو ع

قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون ، فكذبوه فانجيناه والذين معه فى الفلك واغرقنا الذين كذبوا باياتنا انهم كانوا قوما عمين اعلم ان قوله او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا يدل على ان مراد القوم من قولهم لنوح عليه السلام انا لنريك فى ضلال مبين هو انهم ينسبونه فى ادعاء النبوة الى الضلال وذلك من وجوه الاول انهم استبعدوا ان يكون لله رسول الى خلقه لاجل انهم اعتقدوا ان المقصود من الارسال هو التكليف والتكليف لا منفعة فيه للمعبود لكونه متعاليا عن النفع والضرر ولا منفعة فيه للعابد لانه فى الحال يوجب المضرة العظيمة وكل ما يرجى فيه من الثواب ودفع العقاب فالله قادر على تحصيله بدون واسطة التكليف فيكون التكليف عبثا والله متعال عن العبث واذا بطل التكليف بطل القول بالنبوة والثانى ان القوم وان جوزوا التكليف الا انهم قالوا اما علمنا حسنه بالعقل فعلناه وما علمنا قبحه تركناه وما لا نعلم فيه حسنه وقبحه فان كنا مضطرين اليه فعلناه لعلمنا انه تعالى متعال عن ان يكلف عبده ما لا طاقة له به وان لم نكن مضطرين اليه تركناه للحذر عن خطر العقاب فعلمنا انه تعالى منزه عن ان يكلف عبده ما لا طاقة له به ولما كان رسول العقل كافيا فلا حاجة الى بعثة رسول آخر والثالث انه بتقدير انه لا بد من الرسول فان ارسال الملائكة اولى لان مهابتهم اشد وطهارتهم اكمل واستغناؤهم عن الاكل

والشرب

والمشروب اظهر وبعدهم عن الكذب والباطل اعظم والرابع ان بتقدير ان يبعث رسولا من البشر فلعل القوم اعتقدوا ان من كان فقيرا ولم يكن له تبع ورياسة فانه لا يليق به منصب الرسالة ولانهم اعتقدوا ان الذى يظن نوح عليه السلام انه من باب الوحى فهو من باب الجنون والعته وتخيلات الشياطين فهذا هو الاشارة الى مجامع الوجوه التى لاجلها انكر الكفار رسالة رجل معين فلهذه الاسباب حكموا على نوح بالضلال ثم ان نوحا عليه السلام ازال تعجبهم وقال انه تعالى خالق الخلق فله بحكم الالهية ان يأمر عبيده ببعض الاشياء وينهاهم عن بعضها ولا يجوز ان يخاطبهم بتلك التكاليف من غير واسطة لان ذلك ينتهى الى حد الالجاء وهو ينافى التكليف ولا يجوز ان يكون الرسول واحدا من الملائكة لما ذكرناه فى سورة الانعام فى قوله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فبقى ان يكون ايصال تلك التكاليف الى الخلق بواسطة انسان وذلك الانسان انما يبلغهم تلك التكاليف لاجل ان ينذرهم ويحذرهم ومتى انذرهم اتقوا مخالفة تكليف الله تعالى ومتى اتقوا مخالفة تكليف الله استوجبوا رحمة الله تعالى فهذا هو المراد من قوله لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الاية اما قوله او عجبتم فهو للانكار والواو للعطف والمعطوف عليه محذوف كانه قيل اكذبتم وعجبتم ان جاءكم اى عجبتم من ان جاءكم ذكر من ربكم وذكروا فى تفسير هذا الذكر وجوها قال الحسن انه الوحى جاءهم به وقال آخرون المراد بهذا الذكر المعجز ثم ذلك المعجز يحتمل وجهين الاول انه تعالى كان انزل عليه كتابا وكان ذلك الكتاب معجزا فسماه تعالى ذكرا كما سمى القرآن بهذا الاسم وجعله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم والثانى ان ذلك المعجز كان شيئا آخر سوى الكتاب وقوله على رجل قال الفراء على ههنا بمعنى مع كما تقول جاء الخير على وجهك ومع وجهك كلاهما جائز وقال ابن قتيبة اى على لسان رجل منكم كما قال آتنا ما وعدتنا على رسلك اى على لسان رسلك وقال آخرون ذكر من ربكم منزل على رجل منكم وقوله منكم اى تعرفون نسبه فهو منكم نسبا وذلك لان كونه منهم يزيل التعجب لان المرء بمن هو منهم اعرف وبطهارة احواله اعلم وبما يقتضى السكون اليه ابصر ثم بين تعالى ما لاجله بعث الرسل فقال لينذركم وما لاجله ينذر فقال ولتتقوا وما لاجله تتقون فقال لعلكم ترحمون وهذا الترتيب فى غاية الحسن فان المقصود من البعثة الانذار والمقصود من الانذار التقوى عن كل ما لا ينبغى والمقصود من التقوى الفوز بالرحمة فى دار الاخرة قال الجبائى والكعبى والقاضى هذه الاية دالة على انه تعالى اراد من الذين بعث الرسل اليهم التقوى والفوز بالرحمة وذلك يبطل قول من من يقول انه تعالى اراد من بعضهم الكفر والفساد وخلقهم لاجل العذاب والنار وجواب اصحابنا ان نقول انه لو توقف الفعل على الداعى لزم رجحان الممكن لا لمرجح وان توقف لزم الجبر ومتى لزم ذلك وجب القطع بانه تعالى اراد الكفر من الكافر وذلك يبطل مذهبكم ، ثم بين تعالى انهم مع ذلك كذبوه فى ادعاء النبوة وتبليغ التكاليف من الله تعالى واصروا على ذلك التكذيب ثم انه تعالى انجاه فى الفلك وانجا من كان معه من المؤمنين واغرق الكفار والمكذبين وبين العلة فى ذلك فقال انهم كانوا قوما عمين قال ابن عباس عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد قال اهل اللغة يقال رجل عم فى البصيرة واعمى فى البصر فعميت عليهم الانباء يومئذ وقال قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فعليها وقال زهير ٭ واعلم ما فى اليوم والامس قبله ، ولكننى عن علم ما فى غد عم ، وقال صاحب الكشاف قرئ عامين والفرق بين العامى والعمى ان العمى يدل على عمى ثابت والعامى يدل على عمى حادث ولا شك ان عماهم كان ثابتا راسخا والدليل عليه قوله تعالى فى آية اخرى واوحى الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن

قوله تعالى والى عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون ، قال الملأ الذين كفروا من قومه انا لنريك فى سفاهة وانا لنظنك من الكاذبين ، قال يا قوم ليس بى سفاهة ولكنى رسول من رب العالمين ، ابلغكم رسالات ربى وانا لكم ناصح امين ، او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم فى الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون اعلم ان هذه هى القصة الثانية وهى قصة هود مع قومه اما قوله تعالى والى عاد اخاهم هودا ففيه ابحاث الاول انتصب قوله اخاهم بقوله ارسلنا فى اول الكلام والتقدير لقد ارسلنا نوحا الى قومه وارسلنا الى عاد اخاهم هودا البحث الثانى اتفقوا على ان هودا ما كان اخاهم فى الدين واختلفوا فى انه هل كانت هناك قرابة قريبة ام لا قال الكلبى انه كان واحدا من تلك القبيلة ثم ذكروا فى تفسير هذه الاخوة وجهين الاول قال الزجاج انه كان من بنى آدم ومن جنسهم لا من الملائكة ويكفى هذا القدر فى تسمية هذه الاخوة والمعنى انا بعثنا الى عاد واحدا من جنسهم وهو البشر ليكون الفهم اشد والانس بكلامه وافعاله اكمل وما بعثنا اليهم شخصا من غير جنسهم مثل ملك او جنى الثانى اخاهم اى صاحبهم ورسولهم والعرب تسمى صاحب القوم اخا القوم ومنه قوله تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها اى صاحبتها وشبيهتها وقال النبى صلى الله عليه وسلم ان اخا صداء قد اذن وانما يقيم من اذن يريد صاحبهم البحث الثالث قالوا نسب هود هكذا هو هود بن شالخ ابن ارفخشد بن سام بن نوح واما عاد فهم قوم كانوا باليمن بالاحقاف قال ابن اسحق والاحقاف الرمل الذى بين عمان الى حضرموت البحث الرابع اعلم ان الفاظ هذه القصة موافقة للالفاظ المذكورة فى قصة نوح عليه السلام الا فى اشياء الاول ان فى قصة نوح فقال يا قوم اعبدوا الله وفى قصة هود قال يا قوم اعبدوا الله والفرق ان نوحا عليه السلام كان مواظبا على دعوتهم وما كان يؤخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة واما هود عليه السلام فما كانت مبالغته الى هذا الحد فلاجرم جاء فاء التعقيب فى كلام نوح دون كلام هود ، والثانى قال فى قصة نوح اعبدوا الله ما لكم من اله غيره انى اخاف عليكم عذاب يوم عظيم وقال فى هذه القصة اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون والفرق بين الصورتين ان قبل نوح لم يظهر فى العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهى الطوفان العظيم فلاجرم اخبر نوح عن تلك الواقعة بقوله انى اخاف عليكم عذاب يوم عظيم واما واقعة هود عليه السلام فقد كانت مسبوقة بواقعة نوح وكان عهد الناس بتلك الواقعة قريبا فلاجرم اكتفى هود بقوله افلا تتقون والمعنى تعرفون ان قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب الذى اشتهر خبره فى الدنيا فكان قوله افلا تتقون اشارة الى التخويف بتلك الواقعة المتقدمة المشهورة فى الدنيا والفرق الثالث قال تعالى فى قصة نوح قال الملأ من قومه وقال فى قصة هود قال الملأ الذين

وصُداء حى من اليمن ، ص

كفروا من قومه والفرق أنه كان في أشراف قوم هود من آمن به منهم مرثد بن سعد أسلم وكان يكتم إيمانه فأريدت التفرقة بالوصف ولم يكن في أشراف قوم نوح مؤمن والفرق الرابع أنه تعالى حكى عن قوم نوح أنهم قالوا إنا لنراك في ضلال وحكى عن قوم هود أنهم قالوا إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين والفرق بين الصورتين أن نوحا كان يخوف الكفار بالطوفان العام وكان أيضا مشتغلا بإعداد السفينة وكان يحتاج إلى أن يتعب نفسه في إعداد السفينة فعند هذا قال القوم إنا لنراك في ضلال مبين حيث تتعب نفسك في إصلاح سفينة كبيرة في مفازة ليس فيها قطرة ماء ولم يظهر شيء من العلامات التي تدل على ظهور الماء في تلك المفازة وأما هود عليه السلام فما ذكر شيئا إلا أنه زيف عبادة الأوثان ونسب من اشتغل بعبادتها إلى السفاهة وقلة العقل فلما ذكر هود هذا الكلام في أسلافهم قابلوه بمثله ونسبوه إلى السفاهة ثم قالوا إنا لنظنك من الكاذبين في ادعاء الرسالة واختلفوا في تفسير هذا الظن فقال بعضهم المراد منه القطع والجزم وورود الظن بهذا المعنى في القرآن كثير قال تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وقال الزجاج والحسن كان تكذيبهم إياه على الظن لا على اليقين فكفروا به ظانين لا متيقنين وهذا يدل على أن حصول الشك والتجويز في أصول الدين يوجب الكفر والفرق الخامس بين القصتين أن نوحا عليه السلام قال أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون أما هود عليه السلام قال أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين فنوح عليه السلام قال أنصح وهو صيغة الفعل وهود قال وأنا لكم ناصح وهو صيغة اسم الفاعل ونوح عليه السلام قال وأعلم من الله ما لا تعلمون وهود عليه السلام لم يقل ذلك ولكنه زاد فيه كونه أمينا والفرق بين الصورتين أن الشيخ عبد القاهر النحوي ذكر في كتاب دلائل الإعجاز أن صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة فساعة وأما صيغة اسم الفاعل فهي دالة على الثبات والاستمرار على ذلك الفعل وإذا ثبت هذا فنقول نقل أن القوم كانوا يبالغون في السفاهة على نوح عليه السلام ثم إنه في اليوم الثاني كان يعود إليهم ويدعوهم إلى الله وقد ذكر الله عنه ذلك فقال رب إني دعوت قومي ليلا ونهارا فلما كان من عادة نوح العود إلى تجديد تلك الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة ذكره بصيغة الفعل فقال وأنصح لكم وأما هود عليه السلام فقوله وأنا لكم ناصح أمين يدل على كونه مثبتا في تلك النصيحة مستقرا فيها أما ليس فيها إعلام بأنه سيعود إلى ذكرها حالا فحالا ويوما فيوما وأما الفرق الآخر في هذه الآية وهو أن نوحا عليه السلام قال وأعلم من الله ما لا تعلمون وهودا وصف نفسه بكونه أمينا فالفرق أن نوحا عليه السلام كان أعلى شأنا وأعظم منصبا في النبوة من هود عليه السلام فلم يبعد أن يقال أن نوحا كان يعلم من أسرار حكم الله وحكمته ما لم يصل إليه هود فلهذا السبب أمسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة واقتصر على وصف نفسه بكونه أمينا ومقصوده منه أمور أحدها الرد عليهم في قولهم وإنا لنظنك من الكاذبين وثانيها أن مدار أمر الرسالة والتبليغ عن الله على الأمانة فوصف نفسه بكونه أمينا تقريرا للنبوة والرسالة وثالثها كأنه قال لهم كنت قبل هذه الدعوى أمينا فيكم ما وجدتم مني غدرا ومكرا ولا كذبا واعترفتم لي بكوني أمينا فكيف تنسبونني اليوم إلى الكذب واعلم أن الأمين هو الثقة وهو فعيل من أمن أمنا فهو آمن وأمين بمعنى واحد واعلم أن القوم لما قالوا له وإنا لنراك في سفاهة فهو لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم والإغضاء ولم يزد على قوله ليس بي سفاهة وذلك يدل على أن ترك الانتقام أولى كما قال وإذا مروا باللغو مروا كراما أما قوله ولكني رسول من رب العالمين فهو مدح للنفس بأعظم صفات المدح وإنما فعل ذلك لأنه كان يجب عليه إعلام القوم بذلك وذلك يدل على أن مدح الإنسان لنفسه إذا كان في موضع الضرورة جائز والفرق السادس بين القصتين أن نوحا عليه السلام قال أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون وفي قصة هود أعاد هذا الكلام بعينه إلا أنه حذف منه قوله ولتتقوا ولعلكم ترحمون والسبب فيه أنه لما ظهر في القصة الأولى أن فائدة الإنذار هي حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن إلى إعادته في هذه القصة حاجة وأما ما بعد هذه الكلمة فكله من خواص قصة هود عليه السلام وهو قوله تعالى حكاية عن هود عليه السلام واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح فاعلم أن الكلام في الخلفاء والخلائف والخليفة قد مضى في مواضع والمقصود منه أن تذكير النعم العظيمة يوجب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة وقد ذكر هود ههنا نوعين من الإنعام فالأول أنه تعالى جعلهم خلفاء من بعد قوم نوح وذلك بأن أورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم وما يتصل بها من المنافع والمصالح والثاني قوله وزادكم في الخلق بسطة وفيه مباحث الأول الخلق في اللغة عبارة عن التقدير فهذا اللفظ إنما يطلق على الشيء الذي له مقدار وجثة وحجمية فكان المراد حصول الزيادة في أجسامهم ومنهم من حمل هذا اللفظ على الزيادة في القوة وذلك لأن القوى والقدر متفاوتة فبعضها أعظم وبعضها أضعف إذا عرفت هذا فنقول لفظ الآية يدل على حصول الزيادة فأما مقدار تلك الزيادة فليس في اللفظ البتة ما يدل عليه إلا أن العقل يدل على أن تلك الزيادة يجب أن تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف المعتاد وإلا لم يكن لتخصيصها بالذكر في معرض الإنعام فائدة قال الكلبي كان أطولهم مائة ذراع وأقصرهم ستين وقال آخرون تلك الزيادة هي مقدار ما يبلغه يد الإنسان إذا رفعها ففضلوا على أهل زمانهم بهذا القدر وقال قوم يحتمل أن يكون المراد من قوله وزادكم في الخلق بسطة كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في القوة والشدة والمجالدة وكون بعضهم محبا للباقين ناصرا لهم وزوال العداوة والخصومة بينهم فإنه تعالى لما خصهم بهذه الأنواع من الفضائل والمناقب فقد قدر لهم حصولها فصح أن يقال وزادكم في الخلق بسطة ولما ذكر هود هذين النوعين من النعمة قال فاذكروا آلاء الله وفيه بحثان الأول لا بد في الآية من إضمار والتقدير فاذكروا آلاء الله واعملوا عملا يليق بذلك الإنعام لعلكم تفلحون وإنما أضمرنا العمل لأن الفلاح الذي هو الظفر بالثواب لا يحصل بمجرد التذكر بل لا بد من العمل واستدل الطاعنون في وجوب الأعمال الظاهرة بهذه الآية وقالوا إنه تعالى رتب حصول الفلاح على مجرد التذكر فوجب أن يكون مجرد التذكر كافيا في حصول الفلاح وجوابه ما تقدم من أن سائر الآيات ناطقة بأنه لا بد من العمل البحث الثاني قال ابن عباس آلاء الله أي نعم الله عليكم قال الواحدي واحد الآلاء

إلى وألو وألى قال الأعشى شعر أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون إلى، قال ونظير الآلاء الآناء واحدها إنى وإنى وقال صاحب الكشاف في الأمثلة فقال ضلع وأضلاع وعنب وأعناب قوله تعالى قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين * قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا إني معكم من المنتظرين * فأنجيناه والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وما كانوا مؤمنين اعلم أن هودا عليه السلام دعى قومه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالدليل القاطع وذلك لأنه بين أن نعم الله عليهم كثيرة عظيمة وصريح العقل يدل على أنه ليس للأصنام شيء من النعم على الخلق لأن نهاية أمرها أنها جمادات والجماد لا قدرة له على شيء أصلا وظاهر أن العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الإنعام وذلك يدل على أنه يجب عليهم أن يعبدوا الله وأن لا يعبدوا شيئا من الأصنام ومقصود من ذكر أقسام إنعامه على العبيد هذه الحجة اليقينية ثم إن هودا عليه السلام لما ذكر هذه الحجة اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه الحجة إلا التمسك بطريقة التقليد فقالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا وذلك لأنه عليه السلام قال اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون فقوله أفلا تتقون مشعر بالتهديد والتخويف بالوعيد فلهذا المعنى قالوا فأتنا بما تعدنا وإنما قالوا ذلك لأنهم كانوا يعتقدون كونه كاذبا بدليل أنهم قالوا وإنا لنظنك من الكاذبين فلما اعتقدوا كونه كاذبا قالوا له فأتنا بما تعدنا والغرض أنه إذا لم يأتهم بذلك العذاب ظهر للقوم كونه كاذبا وإنما قالوا ذلك لأنهم ظنوا أن الوعيد لا يجوز أن يتأخر فلا جرم استعجلوه على هذا الحد ثم حكى تعالى عن هود عليه السلام أنه قال عند هذا الكلام قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب وفيه مسئلتان المسئلة الأولى هذا الذي أخبر الله عنه بأنه وقع لا يجوز أن يكون هو العذاب لأن العذاب ما كان حاصلا في ذلك الوقت واختلفوا فيه فقال القاضي تفسير هذه الآية على ما هو ظاهرها لا يجوز لأنا نقول معناه أنه تعالى أحدث إرادة في ذلك الوقت لأن الوقت بعد كفرهم وتكذيبهم حدث هذه الإرادة واعلم أن هذا القول عندنا باطل ولنا في الآية وجوه من التأويلات أحدها أنه تعالى أخبره في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم فلما حدث الإعلام في ذلك الوقت لا جرم قال هود قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب وثانيها أنه جعل المتوقع الذي لا بد من نزوله بمنزلة الواقع ونظيره قولك لمن طلب منك شيئا قد كان بمعنى أنه سيكون ونظيره قوله أتى أمر الله بمعنى سيأتي أمر الله وثالثها أنا نحمل قوله وقع على معنى وجد وحصل والمعنى إرادة إيقاع العذاب عليكم حصلت من الأزل إلى الأبد لأن قولنا حصل لا إشعار له بالحدوث بعد ما لم يكن المسئلة الثانية الرجس لا يمكن أن يكون المراد منه العذاب لأن المراد من الغضب العذاب فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرار وأيضا الرجس ضد التزكية والتطهير قال تعالى تطهرهم وتزكيهم بها وقال في صفة أهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد التطهير عن العقائد الباطلة والأفعال المذمومة وإذا كان كذلك وجب أن يكون الرجس عبارة عن العقائد الباطلة والأفعال المذمومة إذا ثبت هذا فقوله قد وقع عليكم من ربكم رجس يدل على أنه تعالى خصهم بالعقائد المذمومة والصفات القبيحة وذلك يدل على أن الخير والشر منه تعالى قال القفال يجوز أن يكون الرجس هو الازدياد في الكفر بالرين على القلوب كقوله تعالى فزادتهم رجسا إلى رجسهم أي قد وقع عليكم من الله رين على قلوبكم عقوبة منه لكم بالخذلان لإلفكم الكفر وتماديكم في الغي واعلم أنا قد دللنا على أن هذه الآية تدل على أن كفرهم من الله تعالى فهذا الذي قاله القفال إن كان المراد منه ذلك فمرحبا بالوفاق إلا أنه شديد النفرة عن هذا المذهب وأكثر تأويله للآيات الدالة على هذا المذهب يدل على أنه لا يقول بهذا القول وإن كان المراد منه الجواب عما شرحناه فهو ضعيف لأنه ليس فيه ما يوجب دفع الدليل الذي ذكرناه وحاصل الكلام في الآية أن القوم لما أصروا على التقليد وعدم الانقياد للدليل زادهم الله كفرا وهو المراد من قوله قد وقع عليكم من ربكم رجس ثم خصهم بمزيد الغضب وهو قوله وغضب ثم قال أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان والمراد منه الاستفهام على سبيل الإنكار لأنهم كانوا يسمون الأصنام بالآلهة مع أن معنى الإلهية فيها معدوم وسموا واحدا منها بالعزى مشتقا من العز والله تعالى ما أعطاه عزا أصلا وسموا آخر منها باللات وليس له من الإلهية شيء وقوله تعالى ما نزل الله بها من سلطان عبارة عن خلو مذهبهم عن الحجة والبينة ثم إن هودا عليه السلام ذكر لهم وعيدا مجددا فقال فانتظروا ما يحصل لكم من عبادة ذلك الأصنام إني معكم من المنتظرين ثم إنه تعالى أخبر عن عاقبة هذه الواقعة فقال فأنجيناه والذين معه برحمة منا إذ كانوا مستحقين للرحمة بسبب إيمانهم وقطعنا دابر القوم الذين كذبوا بآياتنا أي بالآيات التي جعلناها معجزة لهود والمراد أنه تعالى أنزل عليهم عذاب الاستئصال الذي هو الريح وقد بين تعالى كيفية ذلك في غير هذا الموضع وقطع الدابر هو الاستئصال فدل هذا اللفظ أنه تعالى ما أبقى منهم أحدا ودابر الشيء آخره فإن قيل لما أخبر تعالى عنهم بأنهم كانوا مكذبين بآيات الله لزم القطع بأنهم ما كانوا مؤمنين فما الفائدة في قوله بعد ذلك وما كانوا مؤمنين قلنا معناه أنهم كانوا مكذبين وعلم الله منهم أنهم لو بقوا لم يؤمنوا أيضا ولو علم الله أنهم سيؤمنون لأبقاهم قوله تعالى وإلى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم * واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين اعلم أن هذه هي القصة الثالثة وهي قصة صالح أما قوله وإلى ثمود فالمعنى ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه وإلى عاد أخاهم هودا وإلى ثمود أخاهم صالحا وفيه مسئلتان المسئلة الأولى قال أبو عمرو بن العلاء سميت ثمود لقلة مائها من الثمد وهو الماء القليل وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام إلى وادي القرى وقيل سميت ثمود لأنه اسم أبيهم الأكبر وهو ثمود بن عامر بن إرم بن سام بن نوح المسئلة الثانية قرئ وإلى ثمود بمنع الصرف بتأويل القبيلة وإلى ثمود بالصرف بتأويل الحي أو باعتبار الأصل لأنه اسم أبيهم الأكبر وقد ورد القرآن بهما صريحا قال تعالى ألا إن ثمود كفروا ربهم ألا بعدا لثمود واعلم أنه تعالى حكى عنه أنه أمرهم

بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكره من قبله من الانبياء ثم قال قد جاءتكم بينة من ربكم وهذه الزيادة مذكورة في هذه القصة وهي تدل على ان كل من كان قبله من الانبياء كانوا يذكرون الدلائل على صحة التوحيد والنبوة لان التقليد وحده لو كان كافيا لكان ذكر البينة ههنا لغوا ثم بين ان تلك البينة هي الناقة فقال هذه ناقة الله لكم آية وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا انه تعالى لما اهلك عادا اقام ثمود مقامهم وطال عمرهم وكثر تنعمهم ثم عصوا الله وعبدوا الاصنام فبعث الله تعالى صالحا اليهم وكان منهم فطالبوه بالمعجزة فقال ما تريدون قال تخرج معنا في عيدنا ونخرج اصنامنا وتسأل الهك ونسأل اصنامنا فان ظهر اثر دعائك اتبعناك وان ظهر اثر دعائنا اتبعتنا فخرج معهم فسألوه ان يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة فاخذ مواثيقهم انه ان فعل ذلك آمنوا وقبلوا قوله فصلى ركعتين ودعا الله فتمخضت تلك الصخرة كما تتمخض الحامل ثم انفرجت وخرجت الناقة من وسطها وكانت في غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلا فجعلوا ذلك الماء بالكلية شربا لها في يوم وفي اليوم الثاني شربا لكل قوم وقال السدي وكانت الناقة في اليوم الذي يشرب فيه الماء تمر بين الجبلين فيعلوها ثم تاتي فيحلب ما يكفي الكل وكانت كانها تصب اللبن صبا وفي اليوم الذي يشربون فيه الماء لا تاتيهم وكان معها فصيل لها فقال لهم صالح يولد في شهركم هذا غلام يكون هلاككم على يديه فذبح تسعة نفر منهم ابناءهم ثم ولد العاشر فابى والده ان يذبحه فنبت نباتا سريعا ولما كبر الغلام جلس مع قوم يصيبون من الشراب فارادوا ماء يمزجونه به وكان يوم شرب الناقة فما وجدوا الماء واشتد ذلك عليهم فقال الغلام هل لكم في ان اعقر هذه الناقة فشد عليها فلما ابصرت به شدت عليه فهرب منها الى خلف صخرة فاحاشوها عليه فلما مرت به تناولها فعقرها فسقطت فذلك قوله فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر واظهروا حينئذ كفرهم وعتوا عن امر ربهم فقال لهم صالح ان آية العذاب ان تصبحوا غدا حمر الوجوه واليوم الثاني صفر الوجوه واليوم الثالث سود الوجوه فلما صبحهم العذاب تحنطوا واستعدوا اذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في وجه كون الناقة آية فقال بعضهم انها كانت بسبب خروجها بكمالها من الصخرة قال القاضي هذا ان صح فهو معجز من جهات الاولى خروجها من الجبل والثانية كمال خلقها من غير تدريج والثالثة كونها لا من ذكر وانثى والقول الثاني انها انما كانت آية لاجل ان لها شرب يوم ولجميع ثمود شرب يوم واستيفاء ناقة شرب امة من الامم عجيب وكانت مع ذلك تاكل ما يليق بذلك الماء من الكلاء والحشيش والقول الثالث ان وجه الاعجاز فيها انهم كانوا في يوم شربها يحلبونها القدر الذي يقوم لهم مقام الماء في يوم شربهم وقال الحسن بالعكس من ذلك فقال انها لم تحلب قطرة لبن قط وهذا الكلام كالضد لما تقدم والقول الرابع ان وجه الاعجاز فيها ان يوم مجيئها الى الماء كان جميع الحيوانات تمتنع من الورود على الماء وفي يوم امتناعها كانت الحيوانات ترد واعلم ان القرآن قد دل على ان فيها آية فاما ذكر انها كانت آية من اي الوجوه فهو غير مذكور والعلم حاصل بانها كانت معجزة من وجه لا محالة المسئلة الثانية قوله هذه ناقة الله لكم آية نصب على الحال اي اشير اليها في حال كونها آية ولفظة هذه يتضمن معنى الاشارة وآية في معنى دالة فلهذا جاز ان يكون حالا فان قيل تلك الناقة كانت آية لكل احد فلماذا خص اولئك الاقوام بها فقال هذه ناقة الله لكم آية الجواب فيه وجهان الاول انهم عاينوها وغيرهم اخبروا عنها وليس الخبر كالمعاينة والثاني لعله سبقت سائر المعجزات الا ان القوم التمسوا هذه المعجزة بعينها على سبيل الاقتراح فاظهرها الله لهم فلهذا المعنى حسن هذا التخصيص فان قيل ما الفائدة في تخصيص تلك الناقة بانها ناقة الله قلنا فيه وجوه الاول قيل اضافها الى نفسه تشريفا وتخصيصا كقوله بيت الله وقيل لانه خلقها بلا واسطة وقيل لانه لا مالك لها وقيل لانها حجة الله على القوم ثم قال تعالى فذروها تاكل في ارض الله اي الارض ارض الله والناقة ناقة الله فذروها في ارض ربها فليست الارض لكم ولا ما فيها من النبات من انباتكم ولا تمسوها بسوء لا تضربوها ولا تطردوها ولا تقربوها بشيء من انواع الاذى روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا علي اشقى الاولين عاقر ناقة صالح واشقى الآخرين قاتلك ثم قال تعالى واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد قيل انه تعالى لما اهلك عادا عمر ثمود بلادها وخلفوهم في الارض وكثروا وعمروا اعمارا طويلا ثم قال تعالى وبوأكم في الارض اي انزلكم والمباءة المنزل في الارض اي في ارض الحجر بين الحجاز والشام ثم قال تتخذون من سهولها قصورا اي تبنون القصور من سهولة الارض فان القصور انما تبنى من الطين واللبن والآجر وهذه الاشياء انما تتخذ من سهولة الارض وتنحتون من الجبال بيوتا يريد تنحتون بيوتا من الجبال تنقبونها فان قالوا علام انتصب بيوتا قلنا على الحال كما يقال خط هذا الثوب قميصا وابر هذه القصبة قلما وهي من الحال المقدرة لان الجبل لا يكون بيتا في حال النحت ولا الثوب ولا القصبة قميصا وقلما في حال الخياطة والبري وقيل كانوا يسكنون السهول في الصيف والجبال في الشتاء وهذا يدل على انهم كانوا متنعمين مترفهين ثم قال اذكروا آلاء الله اي اني قد ذكرت لكم بعض اقسام ما آتاكم الله من النعم وذكر الكل طويل فاذكروا انتم بعقولكم تمامها ولا تعثوا في الارض مفسدين قيل المراد منه النهي عن عقر الناقة والاولى ان يحمل على ظاهره وهو المنع من كل انواع الفساد

قوله تعالى قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه قالوا انا بما ارسل به مؤمنون ، قال الذين استكبروا انا بالذي آمنتم به كافرون ، فعقروا الناقة وعتوا عن امر ربهم وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين ، فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جاثمين ، فتولى عنهم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين اعلم انا ذكرنا ان الملأ عبارة عن القوم الذين تمتلئ القلوب من هيبتهم ومعنى الآية وقال الملأ وهم الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا يريد المساكين الذين آمنوا به وقوله لمن آمن منهم بدل من قوله للذين استضعفوا لانهم المؤمنون واعلم انه وصف اولئك الكفار بكونهم مستكبرين ووصف اولئك المؤمنين بكونهم مستضعفين وكونهم مستكبرين فعلهم فاستوجبوا به الذم وكون المؤمنين مستضعفين معناه ان غيرهم يستضعفهم ويستحقرهم وهذا ليس فعلا صادرا عنهم بل عن غيرهم فهو لا يكون صفة ذم في حقهم بل الذم عائد الى الذين يستحقرونهم ويستضعفونهم ثم حكى تعالى ان هؤلاء المستكبرين سألوا المستضعفين عن حال صالح فقال المستضعفون نحن مؤمنون مصدقون بما جاء به صالح وقال المستكبرون بل نحن كافرون بما جاء به صالح وهذه الآية من اعظم ما يحتج به في بيان ان الفقر خير من الغنى وذلك لان الاستكبار انما يتولد من كثرة المال والجاه والاستضعاف انما يحصل من قلتهما فبين تعالى ان كثرة المال والجاه حملهم

على التمرد والاباء والانكار والكفر وقلة المال والجاه حملهم على الايمان والتصديق والانقياد وذلك يدل على ان الفقر خير من الغنى ثم قال فعقروا الناقة قال الازهري العقر عند العرب كشف عرقوب البعير ولما كان العقر سببا للنحر اطلق العقر على النحر اطلاقا لاسم السبب على المسبب واعلم انه تعالى اسند العقر الى جميعهم لانه كان برضاهم مع انه ما باشره الا بعضهم وقد يقال للقبيلة العظيمة انتم فعلتم كذا مع انه ما فعله الا واحد منهم ثم قال وعتوا عن امر ربهم يقال عتى يعتو عتوا اذا استكبر ومنه يقال جبار عات قال مجاهد العتو الغلو في الباطل وفي قوله عن امر ربهم وجهان الاول معناه استكبروا عن امتثال امر ربهم وذلك الامر هو الذي اوصله تعالى اليهم على لسان صالح عليه السلام وهو قوله فذروها تاكل في ارض الله الثاني ان يكون المعنى وصدر عتوهم عن امر ربهم كان امر ربهم بتركها صار سببا في اقدامهم على ذلك العتو كما يقال الممنوع متبوع وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين وانما قالوا ذلك لانهم كانوا مكذبين في كل ما اخبر به عنه من الوعد والوعيد ثم قال فاخذتهم الرجفة قال الفراء والزجاج هي الزلزلة الشديدة قال تعالى يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا مهيلا قال الليث يقال رجف الشيء يرجف رجفا ورجفانا كرجفان البعير تحت الرحل وكما ترجف الشجر اذا ارجفته الريح ثم قال فاصبحوا في دارهم يعني في بلدهم ولذلك وحد الدار كما يقال دار الحرب ومررت بدار البزازين وجمع في آية اخرى فقال في ديارهم لانه اراد بالدار ما لكل واحد منهم من منزله الخاص به وقوله جاثمين قال ابو عبيدة الجثوم للناس والطير بمنزلة البروك للابل فجثوم الطير هو وقوعه لاطئا بالارض في حال سكونه بالليل والمعنى انهم اصبحوا جاثمين خامدين لا يتحركون موتى يقال الناس جثم اي قعود لا حراك بهم ولا يحسون بنبسة ومنه المجثمة التي جاء النهي عنها وهي البهيمة التي تربط لترمى فثبت ان الجثوم عبارة عن السكون والخمود ثم اختلفوا فمنهم من قال لما سمعوا الصيحة العظيمة تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب وقيل بل سقطوا على وجوههم وقيل وصلت الصاعقة اليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد وقيل بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض والكل متقارب وههنا سؤالات السؤال الاول انه تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين قال تعالى فاخذتهم الرجفة والفاء للتعقيب وهذا يدل على ان الرجفة اخذتهم عقيب ما ذكروا ذلك الكلام وليس الامر كذلك لانه تعالى قال في آية اخرى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك وعد غير مكذوب والجواب ان الذي يحصل عقيب الشيء بمدة قليلة قد يقال فيه انه حصل عقيبه فزال السؤال السؤال الثاني طعن قوم من الملحدين في هذه الآيات بان الفاظ القرآن قد اختلفت في حكاية هذه الواقعة وهي الرجفة والطاغية والصيحة وزعموا ان ذلك يوجب التناقض والجواب قال ابو مسلم الطاغية اسم لكل ما يجاوز حده سواء كان حيوانا او غيره والحق الهاء به للمبالغة فالمسلمون يسمون الملك العاتي بالطاغية والطاغوت قال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى ويقال طغى طغيانا وهو طاغ وطاغية قال تعالى كذبت ثمود بطغواها وقال تعالى في غير الحيوان انا لما طغى الماء اي غلب وتجاوز عن الحد واما الرجفة فهي الزلزلة في الارض وهي حركة خارجة عن المعتاد فلم يبعد اطلاق اسم الطاغية عليها واما الصيحة فالغالب ان الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة الهائلة وكذلك الزجرة قال تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فبطل ما قاله الطاعن السؤال الثالث ان القوم قد شاهدوا خروج الناقة عن الصخرة وذلك معجزة قاهرة تقرب حال المكلفين عند مشاهدة هذه المعجزة من الالجاء وايضا ان الماء الذي كان شربا لكل اولئك الاقوام في احد اليومين كان شربا لتلك الناقة الواحدة في اليوم الثاني وذلك ايضا معجزة قاهرة ثم ان القوم لما نحروها وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد ان ذبحوها فلما شاهدوا بعد اقدامهم على نحرها آثار العذاب وهي ما روي انهم احمروا في اليوم الاول ثم اصفروا في اليوم الثاني ثم اسودوا في اليوم الثالث فمع مشاهدة تلك المعجزات القاهرة في اول الامر ثم مشاهدة علامات نزول العذاب الشديد في آخر الامر هل يحتمل ان يبقى العاقل مع هذه الاحوال مصرا على كفره غير تائب منه والجواب الاولى ان يقال انهم قبل ان شاهدوا تلك العلامات كانوا يكذبون صالحا في نزول العذاب ولما شاهدوا العلامات خرجوا عند ذلك عن حد التكليف وخرجوا عن ان تكون توبتهم مقبولة ثم قال تعالى فتولى عنهم وفيه قولان الاول انه تولى عنهم بعد ان ماتوا والدليل عليه انه تعالى قال فاصبحوا في دارهم جاثمين ثم قال فتولى عنهم والفاء تدل على التعقيب فدل على انه حصل هذا التولي بعد جثومهم والثاني انه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم بدليل انه خاطبهم فقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين وذلك يدل على كونهم احياء من ثلاثة اوجه احدها انه تعالى قال لهم يا قوم والاموات لا يوصف بالقوم لان اشتقاق لفظ القوم من الاستقلال بالقيام وذلك في حق الموتى مفقود والثاني ان هذه الكلمات خطاب مع اولئك وخطاب الميت لا يجوز والثالث انه تعالى قال ولكن لا تحبون الناصحين فيجب ان يكونوا بحيث يصح حصول المحبة فيهم ويمكن ان يجاب عنه فيقال قد يقول الرجل لصاحبه وهو ميت وكان قد نصحه فلم يقبل تلك النصيحة حتى القى نفسه في الهلاك يا اخي كم قد نصحتك فلم تقبل وكم منعتك فلم تمتنع فكذا ههنا والفائدة في ذكر هذا الكلام اما لان يسمعه بعض الاحياء فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة واما لاجل انه احترق قلبه بسبب تلك الواقعة فاذا ذكر ذلك الكلام خرجت تلك الغصة من قلبه ويخف عليه اثر تلك المصيبة وذكروا جوابا آخر وهو ان صالحا عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين كما ان نبينا عليه السلام خاطب قتلى بدر فقيل تتكلم مع هذه الجيف فقال ما انتم باسمع منهم ولكنهم لا يقدرون على الجواب

قوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين ، انكم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء بل انتم قوم مسرفون ، وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون اعلم ان هذه هي القصة الرابعة قال النحويون انما صرف لوط ونوح لخفته فانه مركب من ثلاثة احرف وهو ساكن الاوسط اتاتون الفاحشة اتفعلون السيئة المتناهية في القبح وفي قوله ما سبقكم بها من احد من العالمين من الاولى زائدة لتوكيد النفي وافادة معنى الاستغراق والثانية للتبعيض فان قيل كيف يجوز ان يقال ما سبقكم بها من احد من العالمين مع ان الشهوة داعية الى ذلك

العمل ابدا والجواب انا نرى كثيرا من الناس يستقذرون ذلك فاذا جاز في كثير منهم استقذاره لم يبعد ايضا انقضاء كثير من الاعصار بحيث لا يقدم احد من اهل تلك الاعصار عليه وفيه وجه آخر وهو ان يقال لعلهم بكليتهم اقبلوا على ذلك العمل والاقبال بالكلية على ذلك العمل مما لم يوجد في الاعصار السابقة قال الحسن كانوا ينكحون الرجال في ادبارهم وكانوا لا ينكحون الا الغرباء وقال عطا عن ابن عباس استحكم ذلك فيهم حتى فعل بعضهم ببعض البحث الثاني قوله ما سبقكم يجوز ان يكون مستانفة في التوبيخ ويجوز ان يكون صفة الفاحشة كقوله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار قال ولقد امر على اللئيم يسبني ثم قال تعالى انكم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء بل انتم قوم مسرفون وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وحفص عن عاصم انكم بكسر الالف ومذهب نافع ان يكتفي بالاستفهام في الاول من الثاني في كل القرآن وقرا ابن كثير ائنكم بهمزة غير ممدودة وتليين الثانية وقرا ابو عمرو بهمزة ممدودة للتخفيف وتليين الثانية والباقون بهمزتين على الاصل قال الواحدي من استفهم كان هذا استفهاما معناه الانكار كقوله تعالى اتاتون الفاحشة وكل واحد من الاستفهامين جملة مستقلة غير محتاجة في تمامها الى شيء المسئلة الثانية قوله شهوة مصدر قال ابو زيد شهي يشهى شهوة وان شئت قلت انها مصدر وقع موقع الحال المسئلة الثالثة في بيان الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل اعلم ان قبح هذا العمل كالامر المتقرر في الطباع فلا حاجة فيه الى تعديد الوجوه على التفصيل ثم نقول موجبات القبح فيه كثيرة اولها ان اكثر الناس يحترزون عن حصول الولد لان حصوله يحمل الانسان على طلب المال واتعاب النفس في الكسب الا انه تعالى جعل الوقاع سببا لحصول اللذة العظيمة حتى ان الانسان لطلب تلك اللذة يقدم على الوقاع وح يحصل الولد شاء ام لا وبهذا الطريق يبقى النسل ولا ينقطع النوع فوضع اللذة في الوقاع يشبه الانسان الذي وضع الفخ لبعض الحيوانات فانه لا بد وان يضع في ذلك الفخ شيئا يشتهيه ذلك الحيوان حتى يصير ذلك سببا لوقوعه في ذلك الفخ فوضع اللذة في الوقاع يشبه وضع الشيء الذي يشتهيه الحيوان في الفخ والمقصود منه ابقاء نوع الانسان الذي هو اشرف الانواع واذا ثبت هذا فنقول لو تمكن الانسان من تحصيل تلك اللذة بطريق لا يفضي الى الولد لم تحصل الحكمة المطلوبة ولادى ذلك الى انقطاع النسل وذلك خلاف حكمة الله تعالى فوجب الحكم بتحريمه قطعا حتى يتعين تحصيل تلك اللذة بالطريق المفضي الى الولد والوجه الثاني وهو ان الذكورة مظنة الفعل والانوثة مظنة الانفعال فاذا صار الذكر منفعلا والانثى فاعلا كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة وعلى عكس الحكمة الالهية الوجه الثالث ان الاشتغال بمحض الشهوة تشبيه بالبهيمة الا اذا كان الاشتغال بالشهوة يفيد فائدة اخرى سوى قضاء الشهوة لكن قضاء الشهوة من المراة يفيد فائدة اخرى سوى قضاء الشهوة وهي حصول الولد وابقاء النوع الانساني الذي هو اشرف الانواع واما قضاء الشهوة من الذكر فانه لا يفيد الا مجرد قضاء الشهوة فكان ذلك تشبها بالبهائم وخروجا عن الغريزة الانسانية فكان في غاية القبح الوجه الرابع هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل الا انه سعى في الحاق العار العظيم والعيب الكامل بالمفعول على وجه لا يزول عنه ذلك العيب ابد الدهر والعاقل لا يرضى لاجل لذة خسيسة منقضية في الحال بالحاق العيب الدائم الباقي بالغير الوجه الخامس انه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل والمفعول وربما ادى ذلك الى اقدام المفعول على قتل الفاعل لاجل انه ينفر طبعه عن رؤيته او على الحاق العار به بكل طريق يقدر عليه اما حصول هذا العمل بين الرجل والمراة فانه يوجب استحكام الالفة والمودة وحصول المصالح الكثيرة كما قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة الوجه السادس انه تعالى اودع في الرحم قوة شديدة الجذب للمني فاذا واقع الرجل المراة قوي الجذب فلم يبق شيء من المني في المجاري الا وينفصل واما اذا واقع الرجل لم يحصل في ذلك العضو المعين من المفعول قوة جاذبة للمني وح لا يكمل الجذب فيبقى شيء من اجزاء المني في تلك المجاري ولا ينفصل فيتعفن ويفسد ويتولد منه الاورام الشديدة والاسقام العظيمة وهذه فائدة عظيمة لا يمكن معرفتها الا بالقوانين الطبية فهذه هي الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل ورايت بعض من كان ضعيفا في الدين يقول انه تعالى قال والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين وذلك يقتضي حل وطء المملوك مطلقا سواء كان ذكرا او انثى قال ولا يمكن ان يقال انا نخصص هذا العموم بقوله اتاتون الذكران وقوله اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين قال لان هاتين الايتين كل واحدة منهما اعم من الاخرى من وجه واخص من وجه آخر وذلك لان المملوك قد يكون ذكرا وقد يكون انثى وايضا الذكر قد يكون مملوكا وقد لا يكون مملوكا واذا كان الامر كذلك لم يكن تخصيص احدهما بالاخرى اولى من العكس والترجيح من هذا الجانب لان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم شرع محمد صلى الله عليه وسلم وقصة لوط شرع سائر الانبياء وشرع محمد صلى الله عليه وسلم اولى من شرع سائر الانبياء وايضا الاصل في الملاذ والمنافع الحل وايضا الملك مطلق التصرف فقلت له الاستدلال انما يقبل في موضع الاحتمال وقد ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد صلى الله عليه وسلم حرمة هذا العمل والمبالغة في المنع منه والاستدلال اذا وقع في مقابلة النقل المتواتر كان باطلا ثم قال تعالى حكاية عن لوط انه قال لهم بل انتم قوم مسرفون والمعنى كانه قال لهم انتم مسرفون في كل الاعمال فلا يبعد منكم ايضا على هذا الاسراف ثم قال تعالى وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون والمراد اخرجوا لوطا واتباعه لانه تعالى قال في غير هذه السورة اخرجوا آل لوط من قريتكم انهم اناس يتطهرون ولان الظاهر انهم انما سعوا في اخراج من نهاهم عن العمل الذي يشتهونه ويريدونه وذلك الناهي ليس الا لوط وقومه وفي يتطهرون وجوه الاول ان ذلك العمل تصرف في موضع النجاسة فمن تركه فقد تطهر والثاني ان البعد عن الاثم يسمى طهارة فقوله يتطهرون اي يتباعدون عن المعاصي والاثام والثالث انهم انما قالوا انهم اناس يتطهرون على سبيل السخرية بهم وبتطهرهم من الفواحش كما يقول الشطار من الفسقة لبعض العلماء اذا وعظهم ابعدوا عنا هذا المتقشف واريحونا من هذا المتزهد قوله تعالى فانجيناه واهله الا امراته كانت من الغابرين وامطرنا عليهم مطرا فانظر كيف كان عاقبة المجرمين اعلم ان قوله تعالى فانجيناه واهله يحتمل ان يكون المراد من اهله انصاره

واتباعه والذين قبلوا دينه ويحتمل ان يكون المراد المتصلين به بالنسب قال ابن عباس المراد ابنتاه وقوله الا امراته اي زوجته يقال امراة الرجل بمعنى زوجته ولا يقال رجل المراة بمعنى زوجها لان الزوج بمنزلة المالك لها وليست المراة بمنزلة المالك للرجل فاذا اضيفت الى الرجل بالاسم العام عرفت الزوجية وملك النكاح والرجل اذا اضيف الى المراة بالاسم العام لم تعرف الزوجية وقوله كانت من الغابرين يقال غبر الشيء يغبر غبورا اذا مكث وبقي قال الهذلي فغبرت بعدهم بعيش ناصب واخال اني لاحق مستتبع يعني بقيت فمعنى الآية انها كانت من الباقين في عذاب الله وهو قول الحسن وقتادة ويجوز ان يكون المعنى من الغابرين عن النجاة اي من الذين بقوا عنها ولم يدركوا النجاة يقال فلان غابر عن هذا الامر اي لم يدركه ويجوز ان يكون المراد انها لم تسر مع لوط واهله بل تخلفت عنه وبقيت في ذلك الموضع الذي هو موضع العذاب ثم قال تعالى وامطرنا عليهم مطرا يقال مطرت السماء وامطرت والاول افصح وامطرهم الله مطرا وعذابا وكذلك وامطر عليهم والمراد انه تعالى امطر عليهم حجارة من السماء بدليل انه تعالى قال في آية اخرى وامطرنا عليهم حجارة من سجيل ثم قال تعالى فانظر كيف كان عاقبة المجرمين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ظاهر هذا اللفظ وان كان مخصوصا بالرسول عليه السلام الا ان المراد سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فينزجروا فان قيل كيف يعتبرون بذلك وقد امنوا من عذاب الاستيصال قلنا ان عذاب الآخرة اعظم وادوم من ذلك فعند سماع هذه القصة يذكرون عذاب الآخرة مرتبة على عذاب الاستيصال ويكون ذلك زجرا وتخويفا المسئلة الثانية مذهب الشافعي ان اللواطة توجب الحد وقال ابو حنيفة لا توجب وللشافعي له ان يحتج بهذه الآية من وجوه الاول انه ثبت في شريعة لوط رجم اللوطي والاصل في الثابت البقاء الا ان يظهر طريان الناسخ ولم يظهر في شرع محمد صلى الله عليه وسلم ما ينسخ هذا الحكم فوجب الحكم ببقائه الثاني قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقد بينا في تفسير هذه الآية انها تدل على ان شرع من قبلنا حجة علينا الثالث انه تعالى قال فانظر كيف كان عاقبة المجرمين والظاهر ان المراد من هذه العاقبة ما سبق ذكره وهو انزال الحجر عليهم ومن المجرمين الذين يعملون عمل قوم لوط لان ذلك هو المذكور السابق فينصرف اليه فصار تقدير الآية فانظر كيف امطر الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذه الآية تقتضي كون هذا الجرم المخصوص علة لحصول هذا الحكم الزاجر المخصوص واذا ظهرت العلية وجب ان يحصل هذا الحكم اينما حصلت هذه العلة قوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها ذلكم خير لكم ان كنتم مؤمنين اعلم ان هذه هي قصة خامسة وقد ذكرنا ان التقدير وارسلنا الى مدين اخاهم شعيبا وذكرنا ان هذه الاخوة كانت في النسب لا في الدين وذكرنا الوجوه فيه واختلفوا في مدين فقيل انه اسم بلد وقيل انه اسم قبيلة بسبب انهم اولاد مدين بن ابراهيم عليه السلام ومدين صار اسما للقبيلة كما يقال بكر وتميم وشعيب من اولاده وهو شعيب بن نويب بن مدين بن ابراهيم خليل الرحمن واعلم انه تعالى حكى عن شعيب انه امر قومه في هذه الآية باشياء الاول امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله وهذا اصل معتبر في شرائع جميع الانبياء عليهم السلام فقال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره والثاني انه ادعى النبوة فقال قد جاءتكم بينة من ربكم ويجب ان يكون المراد من البينة ههنا المعجزة لانه لا بد لمدعي النبوة منها والا لكان متنبيا لا نبيا فهذه الآية دلت على انه حصلت له معجزة دالة على صدقه وان تلك المعجزة من اي الانواع كانت فليست في القرآن دلالة عليه كما لم يحصل في القرآن الدلالة على كثير من معجزات رسولنا صلى الله عليه وسلم قال صاحب الكشاف ومن معجزات شعيب انه دفع الى موسى عليهما السلام عصاه وتلك العصا صارت التنين وايضا قال لموسى ان هذه الاغنام تلد اولادا فيها سواد وبياض وقد وهبتها لك فكان الامر كما اخبر عنه ثم قال وهذه الاحوال معجزات لشعيب عليه السلام لان موسى عليه السلام في ذلك الوقت ما ادعى الرسالة بعد واعلم ان هذا الكلام بناء على اصل مختلف بين اصحابنا وبين المعتزلة وذلك لان عندنا ان الذي سيصير رسولا ونبيا بعد ذلك يجوز ان يظهر الله عليه انواع المعجزات قبل ايصال الوحي ويسمى ذلك ارهاصا للنبوة فهذا الارهاص عندنا جائز وعند المعتزلة غير جائز فالاحوال التي حكاها صاحب الكشاف عندنا ارهاصات لموسى عليه السلام وعند المعتزلة معجزة لشعيب لما ان الارهاص عندهم غير جائز والثالث انه تعالى قال فاوفوا الكيل والميزان واعلم ان عادة الانبياء عليهم السلام انهم اذا راوا قومهم مقبلين على نوع من انواع المفاسد اقبالا اكثر من اقبالهم على سائر انواع المفاسد بدؤا بمنعهم عن ذلك النوع وكان قوم شعيب مشغوفين بالبخس والتطفيف فلهذا السبب بدا بذكر هذه الواقعة فقال فاوفوا الكيل والميزان وههنا سؤالان الاول الفاء في قوله فاوفوا يوجب ان يكون الامر بايفاء الكيل كالمعلول والنتيجة لما سبق ذكره وهو قوله قد جاءتكم بينة من ربكم فكيف الوجه فيه الجواب كانه يقول لهم البخس والتطفيف عبارة عن الخيانة بالشيء القليل وهو امر مستقبح في العقول ومع ذلك فقد جاءت البينة والشريعة الموجبة لتحريمه فلم يبق لكم فيه عذر فاوفوا الكيل والميزان السؤال الثاني كيف قال الكيل والميزان ولم يقل المكيال والميزان كما في سورة هود الجواب اراد بالكيل آلة الكيل وهي المكيال او سمي ما يكال به بالكيل كما يقال العيش لما يعاش به والرابع قوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم المراد انه لما منع قومه من البخس في الكيل والوزن منعهم بعد ذلك من البخس والتنقيص بجميع الطرق ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة واخذ الرشوة وقطع الطريق وانتزاع الاموال بطريق الحيل والخامس قوله ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وذلك لانه لما كان اخذ اموال الناس بغير رضاهم يوجب المنازعة والخصومة وهما يوجبان الفساد لا جرم قال بعده ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وقد تقدم تفسير هذه الكلمة وذكروا فيه وجوها فقيل ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها بان تقدموا على البخس في الكيل والوزن لان ذلك يتبعه الفساد وقيل اراد به المنع من كل ما كان فسادا حملا للفظ على عمومه وقيل قوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم منع من فساد الدنيا وقوله ولا تفسدوا في الارض منع من فساد الدين حتى تكون الآية جامعة للنهي عن مفاسد الدين والدنيا واختلفوا في معنى بعد اصلاحها قيل بعد ان صلحت الارض بمجيء النبي بعد ان كانت فاسدة بخلوها منه فنهاهم عن الفساد وقد صارت صالحة وقيل المراد ان لا تفسدوا بعد ان اصلحها الله

وعيش ناصب فيه كد وجهد ق

بتكثير النعم فيها فحاصل هذه التكاليف الخمسة يرجع الى اصلين التعظيم لامر الله ويدخل فيه الاقرار بالتوحيد والنبوة والشفقة على خلق الله ويدخل فيه ترك البخس وترك الافساد وحاصلهما يرجع الى ترك الايذاء كانه تعالى قال ايصال النفع الى الكل متعذر اما كف الشر عن الكل فممكن ثم انه عليه السلام لما ذكر هذه الخمسة قال ذلكم وهو اشارة الى هذه الخمسة والمعنى خير لكم في الاخرة ان كنتم مؤمنين بالاخرة او المراد ان ترك البخس وترك الفساد خير لكم من طلب المال في الدنيا لان الناس اذا علموا منكم الوفاء والصدق والامانة رغبوا في المعاملات معكم فكثرت اموالكم ان كنتم مؤمنين اي ان كنتم مصدقين لي في قولي

قوله تعالى ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها عوجا واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين، وان كان طائفة منكم آمنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين اعلم ان شعيبا عليه السلام ضم الى ما تقدم ذكره من التكاليف الخمسة اشياء الاول انه منعهم من ان يقعدوا على طريق الدين ومنهاج الحق لاجل ان يمنعوا الناس عن قبوله وفي قوله ولا تقعدوا بكل صراط توعدون قولان الاول ان يحمل الصراط على الطريق الذي يسلكه الناس روي انهم كانوا يجلسون على الطرقات ويخوفون من آمن بشعيب والثاني ان يحمل الصراط على مناهج الدين قال صاحب الكشاف ولا تقعدوا بكل صراط اي لا تقتدوا بالشيطان في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم قال والمراد بالصراط كل ما كان من مناهج الدين والدليل على ان المراد بالصراط ذلك قوله وتصدون عن سبيل الله وقوله بكل صراط يقال قعد له بمكان كذا وعلى مكان كذا وفي مكان كذا وهذه الحروف تتعاقب في هذه المواضع لتقارب معانيها فانك اذا قلت قعدت بمكان كذا فالباء للالصاق وهو قد التصق بذلك المكان وعلى للاستعلاء وهو قد علا على ذلك المكان وفي للحلول وهو قد حل في ذلك المكان اما قوله توعدون فمحله ومحل ما عطف عليه النصب على الحال والتقدير ولا تقعدوا موعدين ولا صادين عن سبيل الله ولا باغين عوجا في سبيل الله والحاصل انه نهاهم عن القعود على صراط الله حال الاشتغال باحد هذه الامور الثلاثة واعلم انه تعالى لما عطف بعض هذه الوجوه الثلاثة على البعض وجب حصول المغايرة بينها فقوله توعدون يحصل بذكر انزال المضار بهم واما الصد فقد يكون بالايعاد بالمضار وقد يكون بالوعد بالمنافع على تركه وقد يكون بان لا يمكنه من الذهاب الى الرسول ليسمع كلامه اما قوله تبغونها عوجا فالمراد القاء الشكوك والشبهات والمراد من الآية ان شعيبا منع القوم من ان يمنعوا الناس من قبول الدين الحق باحد هذه الطرق الثلاثة واذا تاملت علمت ان احدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب او مقالة الا باحد هذه الطرق الثلاثة ثم قال واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم والمقصود منه انهم اذا تذكروا كثرة انعام الله عليهم فالظاهر ان ذلك يحملهم على الطاعة والبعد عن المعصية قال الزجاج وهذا الكلام يحتمل ثلاثة اوجه كثر عددكم بعد القلة وكثركم بالغناء بعد الفقر وكثركم بالقدرة بعد الضعف ووجه ذلك انهم اذا كانوا فقراء وضعفاء فهم بمنزلة القليل في انه لا يحصل من وجودهم قوة وشوكة فاما تكثير عددهم بعد القلة فهو ان مدين بن ابراهيم تزوج ريثا بنت لوط فولدت حتى كثر عددهم ثم قال بعده وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين وما لحقهم من الخزي والنكال ليصير ذلك زجرا لهم عن العصيان والفساد فقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم والمقصود منه انهم اذا تذكروا كثرة نعم الله عليهم انقادوا واطاعوا وقوله وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين المقصود منه انهم اذا عرفوا ان عاقبة المفسدين المتمردين ليست الا الخزي والنكال احترزوا عن الفساد والعصيان فاطاعوا فكان المقصود من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب اولا والترهيب ثانيا ثم قال وان كان طائفة منكم آمنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا، والمقصود منه تقوية قلوب المؤمنين وزجر من لم يؤمن لان قوله فاصبروا تهديد وكذلك قوله حتى يحكم الله بيننا والمراد اعلاء درجات المؤمنين واظهار هوان الكافرين وهذه الحالة قد تظهر في الدنيا فان لم تظهر في الدنيا فلا بد من ظهورها في الاخرة ثم قال تعالى وهو خير الحاكمين يعني انه حاكم منزه عن الجور والميل والحيف فلا بد وان يخص المؤمن المتقي بالدرجات العالية والكافر الشقي بانواع العقوبات ونظيره قوله ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض

قوله تعالى قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين، قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اعلم ان شعيبا لما قرر تلك الكلمات قال الذين استكبروا وانفوا من تصديقه وقبول قوله لا بد من احد الامرين اما ان نخرجك ونخرج اتباعك من هذه القرية واما ان تعود الى ملتنا والاشكال فيه ان يقال ان قولهم او لتعودن في ملتنا يدل على انه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر وهذا يقتضي انه كان كافرا قبل ذلك وهو في غاية الفساد وقوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم يدل ايضا على هذا المعنى والجواب من وجوه الاول ان اتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفارا فخاطبوا شعيبا بخطاب اتباعه واجروا عليه احكامهم الثاني ان رؤساءهم قالوا ذلك على وجه التلبيس على العوام يوهمون انه كان منهم وان شعيبا ذكر جوابه على وفق ذلك الايهام والثالث ان شعيبا في اول امره كان يخفي دينه ومذهبه فتوهموا انه كان على دين قومه والرابع لا يبعد ان يقال ان شعيبا كان على شريعتهم ثم انه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحي الذي اوحاه اليه الخامس المراد من قوله او لتعودن اي لتصيرن الى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء تقول العرب قد عاد علي من فلان مكروه يريدون قد صار الي منه المكروه ابتداء قال، فان تكن الايام احسن مرة، الي فقد عادت لهن ذنوب، اراد فقد صارت لهن ذنوب ولم يرد ان ذنوبا كانت لهن قبل الاحسان ثم انه تعالى بين ان القوم لما قالوا ذلك اجاب شعيب عن كلامهم بوجهين الاول قوله اولو كنا كارهين الهمزة للاستفهام والواو للحال تقديره اتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا ومع كوننا كارهين الثاني قوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها والجواب الاول يجري مجرى الرمز في انه لا يعود الى ملتهم والجواب الثاني تصريح بانه لا يفعل ذلك فقال ان فعلنا ذلك فقد افترينا على الله والاصل في النبوة والرسالة صدق اللهجة والبراءة عن الكذب فالعود في ملتكم يبطل النبوة ويزيل الرسالة ومعنى قوله اذ نجانا الله منها فيه وجوه الاول معنى اذ نجانا الله علمنا قبحه وفساده ومضت الادلة على انه باطل

على الله توكلنا ح

الثاني ان المراد ان الله نجى قومه من تلك الامة الا انه نظم نفسه في جملتهم وان كان بريئا منهم اجراء للكلام على حكم التغليب والثالث ان القوم اوهموا انه كان على ملتهم او اعتقدوا انه كان كذلك فقوله بعد اذ نجانا الله اي على حسب معتقدكم وزعمكم اما قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله، فاعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الآية على انه تعالى قد يشاء الكفر والمعتزلة قد يتمسكون بها على ان الله تعالى لا يشاء الا الخير والصلاح اما وجه استدلال اصحابنا بهذه الآية فمن وجهين الاول قوله ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها يدل على ان المنجي من الكفر هو الله تعالى ولو كان الايمان يحصل بخلق العبد لكانت النجاة من الكفر حصلت للانسان من نفسه لا من الله وذلك نقيض قوله بعد اذ نجانا الله منها الثاني ان معنى الآية انه ليس لنا ان نعود في ملتكم الا ان يشاء الله ان يعيدنا الى تلك الملة ولما كانت تلك الملة كفرا كان هذا تجويزا من شعيب عليه السلام ان يعيدهم الى الكفر فكان هذا تصريحا من شعيب بانه تعالى قد يشاء رد المسلم الى الكفر وذلك عين مذهبنا قال الواحدي ولم تزل الانبياء والاكابر يخافون العاقبة وانقلاب الامر الا ترى الى قول الخليل عليه السلام واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وكثيرا ما كان يقول محمد صلى الله عليه وسلم يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما واجاب المعتزلة عنه من وجوه الاول ان قوله ليس لنا ان نعود الى تلك الملة الا ان يشاء الله ان يعيدنا اليه قضية شرطية وليس فيها بيان انه تعالى شاء ذلك او ما شاء والثاني ان هذا مذكور على طريق التبعيد لا على وجه الشرط الثالث ان قوله الا ان يشاء الله ليس فيه بيان ان الذي يشاؤه الله ما هو فنحن نحمله على ان المراد الا ان يشاء الله ربنا بان يظهر هذا الكفر من انفسنا اذا اكرهتمونا عليه بالقتل وذلك لان عند الاكراه على اظهار الكفر بالقتل يجوز اظهاره وما كان جائزا كان مرادا لله تعالى وكون الصبر افضل من الاظهار لا يخرج ذلك الاظهار من ان يكون مرادا لله تعالى كما ان المسح على الخفين مراد الله وان كان غسل الرجلين افضل الرابع ان قوله لنخرجنك يا شعيب المراد الاخراج عن القرية فيحمل قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الى القرية لانه تعالى كان قد حرم عليهم ان اخرجوه عن القرية ان يعودوا فيها الا باذن الله ومشيئته الخامس ان نقول يجب حمل المشيئة ههنا على الامر لان قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله معناه فانه اذا شاء كان لنا ان نعود فيها اي يكون ذلك العود جائزا والمشيئة عند اهل السنة لا توجب جواز الفعل فانه تعالى يشاء الكفر من الكافر عندهم ولا يجوز له فعله انما الذي يوجب الجواز هو الامر فثبت ان المراد من المشيئة ههنا الامر فكان التقدير الا ان يامر الله بعودنا في ملتكم فانا نعود اليها والشريعة التي صارت منسوخة لا يبعد ان يامر الله بها مرة اخرى وعلى هذا التقدير فيسقط استدلالكم والوجه السادس للقوم في الجواب ما ذكره الجبائي فقال المراد من الملة الشريعة التي يجوز اختلاف التعبد فيها بالاوقات كالصلوة والصيام وغيرهما فقال شعيب وما يكون لنا ان نعود في ملتكم ولما دخل في ذلك الكلام كل ما هم عليه وكان من الجائز ان يكون بعض تلك الاحكام والشرائع باقيا غير منسوخ لا جرم قال الا ان يشاء الله والمعنى الا ان يشاء الله ابقاء بعضها فيدلنا عليه فحينئذ نعود اليه فهذا الاستثناء عائد الى الاحكام التي يجوز دخول النسخ والتغيير فيها وغير عائد الى ما لا يقبل التغيير البتة فهذه اسولة القوم على هذه الطريقة وهي جيدة وفي الايات الدالة على صحة مذهبنا كثرة ولا يلزم من ضعف استدلال اصحابنا بهذه الآية دخول الضعف في المذهب واما المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الاية على صحة قولهم من وجهين الاول ان قالوا ظاهر قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا يقتضي انه لو شاء الله عودنا اليها لكان لنا ان نعود اليها وذلك يقتضي ان كل ما شاء الله وجوده كان فعله جائزا ماذونا فيه ولم يكن حراما قالوا وهذا عين مذهبنا ان كل ما اراد الله حصوله كان حسنا ماذونا فيه وما كان حراما ممنوعا عنه لم يكن مرادا لله تعالى والوجه الثاني لهم ان قالوا ان قوله لنخرجنك او لتعودن لا وجه للفصل بين هذين القسمين على قول الخصم لان على قولهم خروجهم من القرية بخلق الله وعودهم الى تلك الملة ايضا بخلق الله واذا كان حصول القسمين بخلق الله لم يبق للفرق بين القسمين فائدة واعلم انه لما تعارض استدلال الفريقين بهذه الاية وجب الرجوع الى سائر الايات في هذا الباب واما قوله تعالى وسع ربنا كل شيء علما ففيه مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذا الكلام بالكلام الاول وجوه الاول قال القاضي قد نقلنا عن ابي علي الجبائي ان قول شعيب الا ان يشاء الله ربنا معناه الا ان يختلف المصلحة في تلك العبادات فيكلفنا بها والعالم بالمصالح ليس الا من وسع علمه كل شيء فلذلك اتبعه بهذا القول وقال اصحابنا وجه تعلق هذا الكلام بما قبله هو ان القوم لما قالوا لشعيب اما ان نخرج من قريتنا واما ان تعود الى ملتنا قال شعيب وسع ربنا كل شيء علما فربما كان في علمه حصول قسم ثالث وهو ان نبقى في هذه القرية من غير ان نعود الى ملتكم بل يجعلكم مقهورين تحت امرنا ذليلين خاضعين تحت حكمنا وهذا الوجه اولى مما قاله القاضي لان قوله على الله توكلنا لا يليق بهذا القول لا بما قاله القاضي المسئلة الثانية قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على انه تعالى كان عالما في الازل بجميع الاشياء لان قوله وسع فعل ماض فيتناول كل ما مضى واذا ثبت انه في الازل كان عالما بجميع المعلومات وثبت ان تغير معلومات الله محال ثبت انه لزمت الاحكام وجفت الاقلام فالسعيد من سعد في علم الله والشقي من شقي في علم الله تعالى المسئلة الثالثة قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على انه علم الماضي والحال والمستقبل وعلم المعدوم انه لو كان كيف كان يكون فهذه اقسام اربعة ثم ان كل واحد من هذه الاقسام الاربعة يقع على اربعة اوجه فاما الماضي فانه علم انه لما كان ماضيا فانه كيف كان وعلم انه لو لم يكن ماضيا بل كان حاضرا فانه كيف يكون وعلم انه لو كان مستقبلا كيف يكون وعلم انه لو كان عدما محضا كيف يكون فهذه اقسام اربعة بحسب الماضي واعتبر هذه الاقسام الاربعة بحسب الحال والمستقبل وبحسب المعدوم المحض فيكون المجموع ستة عشر ثم اعتبر هذه الاقسام الستة عشر بحسب كل واحد من الذوات والالوان والطعوم والروائح وكذا في سائر المفردات من انواع الاعراض واجناسها ثم يلوح لعقلك من قوله وسع ربنا كل شيء علما بحر لا ينتهي مجموع عقل العقلاء الى اول خطوة من خطوات ساحله المسئلة الرابعة قال الواحدي قوله وسع ربنا كل شيء علما منصوب على التمييز واعلم ان شعيبا عليه السلام ختم كلامه بامرين الاول بالتوكل على الله فقال على الله توكلنا فهذا يفيد الحصر اي عليه توكلنا لا على غيره وكانه في هذا المقام عدل عن الاسباب وارتقى الى مسبب الاسباب والثاني بالدعاء فقال ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق قال ابن عباس والحسن وقتادة والسدي احكم واقض وقال الفراء اهل عمان يسمون القاضي الفاتح والفتاح

كما يقال لا افعل ذلك الا اذا ابيض القار وشاب الغراب فعلق شعيب عوده الى ملتهم بما المعلوم انه لا يكون نفيا لذلك اصلا فهو على طريق التبعيد مع

الشوارب وتعفو اللحى يعني توفر وتكثر وقوله وقد مس آباءنا الضراء والسراء والمعنى انهم متى نالهم شدة قالوا ليس هذا بسبب ما نحن عليه من الدين والعمل وتلك حالات الدهر ولم يكن ما مسنا من البأساء والضراء عقوبة من الله تعالى وهذه الحكاية تدل على انهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله تعالى من رخاء بعد شدة وامن بعد خوف بل عدلوا الى ان هذه عادة الزمان في اهله فمرة تحصل فيهم الشدة ومرة تحصل بهم الرخاء والراحة فبين تعالى انه ازال عذرهم وازاح علتهم فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الامهال وقوله فاخذناهم بغتة وهم لا يشعرون والمعنى انهم لما افسدوا على التقديرين اخذهم الله بغتة ليكون ذلك اعظم في الحسرة وقوله وهم لا يشعرون اي بنزول العذاب والحكمة في حكاية هذا المعنى ان يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها قوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون، افامن اهل القرى ان يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون، اوامن اهل القرى ان يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون، افامنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذين عصوا وتمردوا اخذهم بغتة بين في هذه الاية انهم لو اطاعوا لفتح الله عليهم ابواب الخيرات فقال ولو ان اهل القرى آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واتقوا ما نهى الله عنه وحرمه لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض بركات السماء بالمطر وبركات الارض بالنبات والثمار وكثرة المواشي والانعام وحصول الامن والسلامة وذلك لان السماء تجري مجرى الاب والارض تجري مجرى الام ومنهما يحصل جميع المنافع والخيرات بخلقه تعالى وتدبيره وقوله ولكن كذبوا يعني الرسل فاخذناهم بالجدب والقحط بما كانوا يكسبون من الكفر والمعصية ثم انه تعالى اعاد التهديد بعذاب الاستيصال فقال افامن اهل القرى وهو استفهام بمعنى الانكار عليهم والمقصود انه تعالى خوفهم بنزول ذلك العذاب عليهم في الوقت الذي يكونون في غاية الغفلة وهو حال النوم بالليل وحال الضحى بالنهار لانه الوقت الذي يغلب على المرء التشاغل باللذات وقوله وهم يلعبون يحتمل التشاغل بامور الدنيا فهو لعب ولهو ويحتمل خوضهم في كفرهم لان ذلك كاللعب في انه يضر ولا ينفع قرأ اكثر القراء اوامن بفتح الواو وهو حرف العطف دخلت عليه همزة الاستفهام كما دخل في قوله اثم اذا ما وقع وقوله اوكلما عاهدوا وهذه القراءة اشبه بما قبله وما بعده لان ما قبله افامن اهل القرى وما بعده افامنوا مكر الله اولم يهد للذين يرثون وقرأ ابن عامر اوامن ساكنة الواو واو تستعمل على ضربين احدهما ان يكون بمعنى احد الشيئين كقولك زيدا او عمرو جاء والمعنى احدهما جاء والضرب الثاني ان يكون للاضراب عما قبلها كقولك انا اخرج ثم تقول او اقيم اضربت عن الخروج واثبت الاقامة كأنك قلت لا بل اقيم فوجه هذه القراءة انه جعل او للاضراب لا على انه ابطل الاول وهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه فكان المعنى في هذه الاية امنوا هذه الضروب من العذاب وان شئت جعلت او ههنا التي لاحد الشيئين ويكون المعنى افامنوا احدى هذه العقوبات وقوله ضحى الضحى صدر النهار واصله الظهور من قولهم ضحى للشمس اذا برز لها ثم قال تعالى افامنوا مكر الله وقد سبق تفسير المكر في اللغة ومعنى المكر في حق الله تعالى في سورة آل عمران عند قوله ومكروا ومكر الله ونقول قوله افامنوا مكر الله المراد ان يأتيهم عذابه من حيث لا يشعرون قاله تعالى على وجه التحذير وسمى هذا العذاب مكرا توسعا لان الواحد منا اذا اراد المكر بصاحبه فانه يوقعه في البلاء من حيث لا يشعر به فسمى العذاب مكرا لنزوله بهم من حيث لا يشعرون وبين انه لا يأمن نزول عذاب الله على هذا الوجه الا القوم الخاسرون وهم الذين لغفلتهم وجهلهم لا يعرفون ربهم فلا يخافونه ومن كان هذا سبيله فهو اخسر الخاسرين في الدنيا والاخرة لانه اوقع نفسه في الدنيا في الضرر وفي الاخرة في اشد العذاب قوله تعالى اولم يهد للذين يرثون الارض من بعد اهلها ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون، تلك القرى نقص عليك من انبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين، وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين اعلم انه تعالى لما بين بما تقدم من الايات حال الكفار الذين اهلكهم بالاستيصال مجملا ومفصلا اتبعه ببيان ان الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين في مصالح اديانهم وطاعاتهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلف القراء فقرأ بعضهم اولم يهد بالياء التحتية وبعضهم بالنون قال الزجاج اذا قرئ بالياء التحتية كان قوله ان لو نشاء مرفوعا بانه فاعله بمعنى اولم يهد للذين يخلفون اولئك المتقدمين ويرثون ارضهم وديارهم هذا الشأن وهو ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم واهلكنا الوارثين واذا قرئ بالنون فهو منصوب كانه قيل اولم نهد للوارثين هذا الشأن بمعنى اولم نبين لهم انا لو نشاء اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم المسئلة الثانية المعنى اولم نبين للذين نبعثهم في الارض بعد اهلاكنا من كان قبلهم فيها فنهلكهم بعدهم وهو معنى قوله لو نشاء اصبناهم بذنوبهم اي بعقاب ذنوبهم وقوله ونطبع على قلوبهم اي ان لم نهلكهم بالعقاب نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون اي لا يقبلون ولا يتعظون ولا ينزجرون وانما قلنا ان المراد اما الاهلاك واما الطبع على القلب لان الاهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب فانه اذا اهلكه يستحيل ان يطبع على قلبه المسئلة الثالثة استدل اصحابنا على انه تعالى قد يمنع العبد عن الايمان بقوله ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون والطبع والختم والرين والغشاوة والصد والمنع واحد على ما تقدم في آيات كثيرة قال الجبائي المراد من هذا الطبع انه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف الملائكة بها ان صاحبها لا يؤمن وتلك العلامات غير مانعة من الايمان قال الكعبي انما اضاف الطبع الى نفسه لاجل ان القوم انما صاروا الى ذلك الكفر عند امره وامتحانه فهو كقوله لم يزدهم دعائي الا فرارا واعلم ان البحث عن حقيقة الطبع والختم قد مر مرارا كثيرة فلا فائدة في الاعادة المسئلة الرابعة قوله ونطبع هل هو منقطع عما قبله او معطوف على ما قبله فيه قولان الاول انه منقطع عن الذي قبله لان قوله اصبنا ماض ونطبع مستقبل وهذا العطف ليس بمستحسن بل هو منقطع عما قبله والتقدير ونحن نطبع على قلوبهم والقول الثاني انه معطوف على ما قبله قال صاحب الكشاف هو معطوف على ما دل عليه معنى اولم يهد كانه قيل يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم او معطوف على قوله يرثون الارض ثم قال ولا يجوز ان يكون معطوفا على اصبناهم لانهم كانوا كفارا

وكل كافر فهو مطبوع على قلبه فقوله بعد ذلك ونطبع على قلوبهم يجري مجرى تحصيل الحاصل وهو محال هذا تقرير قول صاحب
الكشاف على اقوى الوجوه وهو ضعيف لان كونه مطبوعا عليه انما يحصل حال استمراره وثباته عليه فهو يكفر اولا ثم
يصير مطبوعا عليه في الكفر فلم يكن هذا منافيا لصحة العطف ثم قال تعالى تلك القرى نقص عليك من انبائها
قوله تلك مبتدأ والقرى صفته ونقص عليك خبره والمراد بتلك القرى قرى الاقوام الخمسة الذين وصفهم
فيما سبق وهم قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب نقص عليك من اخبارها كيف هلكت واما اخبار غير هؤلاء
الاقوام فلم نقصها عليك وانما قص الله تعالى انباء هذه القرى لانهم اغتروا بطول الامهال مع كثرة النعم
فتوهموا انهم على الحق فذكرها الله تعالى تنبيها لقوم محمد صلى الله عليه وسلم عن الاحتراز عن مثل تلك الاعمال
ثم عزاه الله تعالى بقوله ولقد جاءتهم رسلهم يريد الانبياء الذين ارسلوا اليهم وقوله فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا
من قبل فيه قولان الاول قال ابن عباس والسدي فما كان اولئك الكفار ليؤمنوا عند ارسال الرسل بما كذبوا
به يوم اخذ ميثاقهم حين اخرجهم من ظهر آدم فآمنوا كرها واقروا باللسان واضمروا التكذيب الثاني قال الزجاج
فما كانوا ليؤمنوا بعد رؤية المعجزات بما كذبوا به من قبل رؤية تلك المعجزات والثالث ما كانوا لو احييناهم بعد اهلاكهم
ورددناهم الى دار التكليف ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل اهلاكهم ونظيره قوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه الرابع
انهم كانوا قبل مجيء الرسل مصرين على الكفر فهؤلاء ما كانوا ليؤمنوا بعد مجيء الرسل ايضا الخامس ما كانوا ليؤمنوا
في الزمان المستقبل بما كذبوا به في الزمان الماضي ثم انه تعالى بين السبب في عدم هذا القبول فقال كذلك يطبع الله
على قلوب الكافرين قال الزجاج والكاف في كذلك نصب والمعنى مثل ذلك الطبع الذي طبع الله على قلوب كفار
الامم الخالية يطبع على قلوب الكافرين الذين كتب عليهم ان لا يؤمنوا ابدا قوله تعالى وما وجدنا لاكثرهم من
عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وفيه اقوال الاول قال ابن عباس يريد الوفاء بالعهد الذي عاهدهم الله
وهم في صلب آدم حيث قال الست بربكم قالوا بلى فلما اخذ الله ميثاقهم واقروا به ثم خالفوا ذلك صار كانه ما كان
لهم من عهد ولهذا قال وما وجدنا لاكثرهم من عهد والثاني قال ابن مسعود العهد ههنا الايمان والدليل
عليه قوله تعالى الا من اتخذ عند الرحمن عهدا المعنى آمن وقال لا اله الا الله الثالث ان هذا العهد عبارة عن
وضع الادلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة وعلى هذا التقدير فالمراد ما وجدنا لاكثرهم من الوفاء بالعهد
ثم قال وان وجدنا اكثرهم لفاسقين اي وان الشان والحديث وجدنا اكثرهم فاسقين خارجين عن الطاعة
مارقين عن الدين قوله تعالى ثم بعثنا من بعدهم موسى باياتنا الى فرعون وملائه فظلموا بها فانظر كيف كان
عاقبة المفسدين اعلم ان هذه هي القصة السادسة من القصص التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة وذكر في هذه
القصة من الشرح والتفصيل ما لم يذكره في سائر القصص لاجل ان معجزات موسى عليه السلام كانت اقوى من معجزات
سائر الانبياء عليهم السلام وجهل قومه اعظم والفحش من جهل سائر الاقوام واعلم ان الكناية في قوله من بعدهم
يجوز ان تعود الى الانبياء الذين جرى ذكرهم ويجوز ان تعود الى الامم الذين تقدم اهلاكهم وقوله باياتنا فيه مباحث
البحث الاول هذه الاية تدل على ان النبي لا بد له من آية ومعجزة بها يمتاز عن غيره اذ لو لم يكن مختصا بهذه الاية لم يكن
قبول قوله اولى من قبول قول غيره البحث الثاني هو انه تعالى آتاه ايات كثيرة ومعجزات كثيرة البحث الثالث قال ابن عباس
اول آياته العصا ثم اليد ضرب بالعصا باب فرعون ففزع منها وشاب رأسه فاستحيى فخضب بالسواد فهو
اول من خضب وقال آخر الايات الطمس قال وللعصا فوائد كثيرة منها ما هو مذكور في القرآن كقوله هي عصاي
اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى وذكر الله من تلك المآرب في القرآن قوله ان اضرب بعصاك
الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا وذكر ابن عباس اشياء اخر منها انه كان يضرب بها الارض فتنبت ومنها
انه كان يحارب بها اللصوص والسباع التي كانت تقصد غنمه ومنها انها كانت تشتعل في الليل كاشتعال الشمعة
ومنها انها كانت تصير كالحبل الطويل فينزح بها الماء من البئر العميق واعلم ان الفوائد المذكورة في القرآن معلومة
واما الامور التي هي غير مذكورة في القرآن فكل ما ورد في خبر صحيح فهو مقبول وما لا فلا وقوله انه كان يضرب بها
الارض فيخرج النبات ضعيف لان القرآن يدل على ان موسى عليه السلام كان يفزع الى العصا في الماء الخارج
من الحجر وما كان يفزع اليها في طلب الطعام اما قوله فظلموا بها اي ظلموا بالايات التي جاءتهم لان الظلم وضع الشيء
في غير موضعه فلما كانت تلك الايات قاهرة ظاهرة ثم انهم كفروا بها فوضعوا الانكار موضع الاقرار والكفر
موضع الايمان كان ذلك ظلما منهم على تلك الايات ثم قال فانظر اي بعين عقلك كيف كان عاقبة المفسدين وكيف فعلنا بهم
قوله تعالى وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم
فارسل معي بني اسرائيل قال ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم انه
يقال لملوك مصر الفراعنة كما يقال لملوك فارس الاكاسرة فكانه قال يا ملك مصر وكان اسمه قابوس وقيل الوليد
بن مصعب بن الريان المسألة الثانية قوله اني رسول من رب العالمين فيه اشارة الى ما يدل على وجود الاله فان قوله
رب العالمين يدل على ان العالم موصوف بصفات لاجلها افتقر الى رب يربيه واله يوجده ويخلقه ثم قال حقيق
على ان لا اقول على الله الا الحق والمعنى ان الرسول لا يقول الا بالحق فصار نظم الكلام كانه قال انا رسول الله ورسول
الله لا يقول الا بالحق ينتج اني لا اقول الا بالحق ولما كانت المقدمة الاولى خفية وكانت المقدمة الثانية جلية
ظاهرة ذكر ما يدل على صحة المقدمة الاولى وهو قوله قد جئتكم ببينة من ربكم وهي المعجزة الظاهرة القاهرة
ولما قرر رسالة نفسه فرع عليه تبليغ الحكم وهو قوله فارسل معي بني اسرائيل ولما سمع فرعون هذا الكلام
قال ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين واعلم ان دليل موسى كان مبنيا على مقدمات الاولى
ان لهذا العالم الها قادرا عالما حكيما والثانية انه ارسله اليهم بدليل انه اظهر المعجزة على وفق دعواه ومتى كان
الامر كذلك وجب ان يكون رسولا حقا الثالثة انه متى كان الامر كذلك كان كل ما يبلغه عن الله اليهم فهو حق
وصدق ثم ان فرعون ما نازعه في شيء من هذه المقدمات الا في طلب المعجزة وهذا يوهم انه كان مساعدا على صحة

سائر المقدمات وقد ذكرنا في سورة طه ان العلماء اختلفوا في ان فرعون هل كان عارفا بربه ام لا وللمجيب ان يجيب
فيقول ان ظهور المعجز يدل اولا على وجود الاله المختار القادر وثانيا على ان الاله جعله قائما مقام تصديق ذلك
الرسول ولعل فرعون كان جاهلا بوجود الاله القادر المختار وطلب منه اظهار تلك البينة حتى انه ان اظهرها
كان ذلك دليلا على وجود الاله اولا وعلى صحة نبوته ثانيا وعلى هذا التقدير لا يلزم من اقتصار فرعون على طلب البينة
كونه مقرا بوجود الاله الفاعل المختار المسألة الثالثة قرأ نافع حقيق علي بتشديد الياء والباقون بسكون الياء والتخفيف
اما قراءة نافع فحقيق يجوز ان يكون بمعنى فاعل قال الليث حق الشيء معناه وجب ويحق عليك ان تفعل كذا وحقيق علي ان
افعله بمعنى فاعل والمعنى واجب علي ترك القول على الله الا بالحق ويجوز ان يكون فعيلا بمعنى مفعول تقول العرب
حق علي ان افعل كذا واني لمحقوق على ان افعل خيرا اي حق علي ذلك بمعنى استحق اذا عرفت هذا فنقول حجة نافع في تشديد
الياء ان حق يتعدى بعلى قال تعالى فحق علينا قول ربنا وقال فحق عليها القول فحقيق يجوز ان يكون موصولا بحرف على
من هذا الوجه وايضا فان قوله حقيق بمعنى واجب فكما ان وجب يتعدى بعلى كذلك حقيق اذا اريد به وجب تعدى
بعلى واما قراءة العامة حقيق على بسكون الياء ففيه وجوه الاول ان العرب تجعل الباء في موضع على تقول رميت
على القوس وبالقوس وجئت على حال حسنة وبحال حسنة قال الاخفش وهذا كما قال ولا تقعدوا بكل صراط
توعدون فكما وقعت الباء في قوله بكل صراط موقع على كذلك وقعت كلمة على موقع الباء في قوله حقيق على
ان لا اقول ويؤكد هذا الوجه قراءة عبد الله حقيق بان لا اقول وعلى هذه القراءة فالتقدير انا حقيق بان لا اقول
وعلى قراءة نافع ترتفع بالابتداء وخبره ان لا اقول الثاني ان الحق هو الثابت الدائم والحقيق مبالغة فيه فكان
المعنى انا ثابت مستمر على ان لا اقول على الله الا الحق الثالث الحقيق هو ههنا بمعنى المحقوق وهو من قولك حققت
الرجل اذا تحققته وعرفته على يقين ولفظة على ههنا هي التي تقرن بالاوصاف اللازمة الاصلية كقوله تعالى
فطرة الله التي فطر الناس عليها وتقول جاءني فلان على هيأته وعادته وعرفته وتحققته على كذا وكذا من
الصفات فمعنى الاية لم اعرف ولم اتحقق الا على قول الحق واما قوله فارسل معي بني اسرائيل اي اطلق عنهم وخلهم
وكان فرعون قد استخدمهم في الاعمال الشاقة مثل ضرب اللبن ونقل التراب والحجر فعند هذا الكلام قال فرعون
ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين وفيه بحثان الاول ان لقائل ان يقول كيف قال له فات بها
بعد قوله ان كنت جئت باية وجوابه ان التقدير ان كنت جئت من عند من ارسلك باية فاتني بها فاحضرها عندي
لتصح دعواك ويثبت صدقك البحث الثاني ان قوله ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين جزاء وقع
بين الشرطين فكيف حكمه وجوابه ان نظيره قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا فهذا المؤخر في اللفظ
يكون مقدما في المعنى وقد تقدم ذلك قوله تعالى فالقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين ونزع يده فاذا هي بيضاء للناظرين
قال الملأ من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تامرون اعلم انه لما طالب فرعون من
موسى اقامة البينة على صحة نبوته بين تعالى ان معجزته كانت قلب العصا ثعبانا واظهار اليد البيضاء والكلام في هذه
الاية يقع على وجوه الاول ان جماعة الطبيعيين ينكرون امكان انقلاب العصا ثعبانا وقالوا الدليل على امتناعه
ان تجويز انقلاب العصا ثعبانا يوجب ارتفاع الوثوق بالعلوم الضرورية وذلك باطل وما يفضي الى الباطل فهو
باطل انما قلنا ان تجويزه يوجب ارتفاع الوثوق بالعلوم الضرورية وذلك لانا لو جوزنا ان يتولد الثعبان العظيم
عن العصا الصغيرة لجوزنا ايضا ان يتولد الانسان الشاب القوي عن التبنة الواحدة والحبة الواحدة من
الشعير ولو جوزنا ذلك لجوزنا في هذا الانسان الذي نشاهده الآن انه ما تحدث الآن دفعة واحدة لا من الابوين
ولجوزنا في الزيد الذي نشاهده الآن انه ليس هو الزيد الذي شاهدناه بالامس بل هو شخص آخر حدث الآن
دفعة واحدة ومعلوم ان من فتح على نفسه ابواب هذه التجويزات فان جمهور العقلاء يحكمون عليه بالخبل
والعته والجنون ولو جوزنا ذلك لجوزنا ان يقال ان الجبال انقلب ذهبا ومياه البحار انقلب دما ولجوزنا
في التراب الذي في مزبلة البيت انه انقلب دقيقا وفي الدقيق الذي كان في البيت انه انقلب ترابا وتجويز امثال
هذه الاشياء يبطل العلوم الضرورية ويوجب دخول الانسان في السفسطة وذلك باطل قطعا فما يفضي اليه
كان باطلا فان قال قائل تجويز هذه الاشياء مخصوص بزمان دعوة الانبياء وهذا الزمان ليس كذلك فقد حصل
الامان في هذا الزمان من تجويز هذه الاحوال والجواب عنه من وجوه الاول ان هذا التجويز ان كان قائما بالجملة
كان تخصيص هذا التجويز بزمان دون زمان مما لا يعرف الا بدليل غامض وكان بزمان يكون الجاهل بذلك الدليل
الغامض جاهلا باختصاص ذلك التجويز بذلك الزمان المعين فكان يلزم في جمهور العقلاء الذين لا يعرفون
ذلك الدليل الغامض ان يجوزوا كل ما ذكرناه من المحالات والا يكونوا قاطعين بامتناع وقوعها وحيث نراهم
قاطعين بامتناع وقوعها علمنا ان ما ذكرتموه فاسد الثاني انه لو جوزنا امثال هذه الاحوال في زمان دعوة النبوة
فلا يبطل بها ايضا القول بصحة النبوة فانا اذا جاز انقلاب العصا ثعبانا جاز ان يكون هذا الذي شاهدناه انه
ابن موسى ليس هو الشخص الاول بل الله تعالى اعدم الشخص الاول دفعة واحدة واوجد شخصا آخر شبيها به في الصفات
وعلى هذا التقدير فلا يمكننا ان نعلم ان هذا الذي نراه الآن هو الذي كان ابنا له في البكرة ويلزم وقوع الشك
في الذين راوا موسى وعيسى ومحمدا عليهم السلام ان ذلك الشخص هل هو هذا الذي راه بالامس ام لا ومعلوم ان
تجويزه يوجب القدح في النبوة والرسالة الثالث وهو ان ذلك التجويز ان كان مختصا بهذا الزمان لكان جواز المعجزات الا انه
زمان جواز الكرامات عندكم فيلزم حصول هذا التجويز في هذا الزمان فثبت بهذه الجملة ان الكلام في هذا المقام واعلم ان القول بتجويز انقلاب
العادات عن مجاريها موضع صعب مشكل والعقلاء اضطربوا فيه وتحصل لاهل العلم فيه ثلاثة اقوال الاول
قول من يجوز ذلك على الاطلاق وهو قول اصحابنا وذلك لانهم جوزوا تولد الانسان وسائر انواع الحيوان والنبات
دفعة واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة ولا اصل ولا تربية وجوزوا في الجوهر الفرد ان يكون حيا قادرا عاقلا
فاهما من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب وجوزوا في الاعمى الذي يكون في الاندلس ان يبصر

في ظلمة الليل البقة التي تكون في اقصى المشرق مع ان الانسان الذي يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة في ضياء النهار فهذا قول اصحابنا والقول الثاني قول الفلاسفة الطبيعيين وهو ان ذلك ممتنع على الاطلاق وزعموا انه لا يجوز حدوث الحوادث ودخولها في الوجود الا على هذا الوجه المخصوص والطريق المعين قالوا وبهذا الطريق دفعنا عن انفسنا التزام الجهالات التي ذكرناها والمحالات التي شرحناها واعلم انهم وان زعموا ان ذلك غير لازم لهم الا انه في الحقيقة يلزمهم ذلك لزوما لا دافع له وتقريره ان هذه الحوادث التي تحدث في عالمنا هذا اما ان تحدث لا لمؤثر او لمؤثر وعلى التقديرين فالقول الذي ذكرناه لازم اما على القول بانها تحدث لا عن مؤثر فهذا القول بط في صريح العقل الا ان مع تجويزه فالالزام المذكور لازم لانا اذا جوزنا حدوث الاشياء لا عن مؤثر ولا عن موجد فكيف الامان من تجويز حدوث انسان لا من الابوين ومن تجويز انقلاب الجبل ذهبا والبحر دما فان تجويز حدوث بعض الاشياء لا عن مؤثر ليس ابعد عند العقل من تجويز حدوث سائر الاشياء لا عن مؤثر فثبت ان على هذا التقدير فالالزام المذكور لازم واما على التقدير الثاني وهو اثبات مؤثر ومدبر لهذا العالم فذلك المؤثر اما ان يكون موجبا بالذات واما ان يكون فاعلا بالاختيار اما على التقدير الاول فالالزامات المذكورة لازمة وتقريره انه اذا كان مؤثر العالم ومرجحه موجبا بالذات وجب الجزم بان اختصاص كل وقت معين بالحادث المعين الذي حدث فيه انما يكون لان بحسب اختلاف الاشكال الفلكية يختلف حوادث العالم اذ لو لم يعتبر هذا المعنى لامتنع ان تكون العلة القديمة الدائمة سببا لحدوث المعلولات الحادثة المتغيرة واذا ثبت هذا فنقول كيف الامان من ان يحدث في الفلك شكل غريب يقتضي حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الابوين وانتقال مادة الجبل من الصورة الجبلية الى الصورة الذهبية او الى الصورة الحيوانية وح يعود جميع الالزامات المذكورة واما على التقدير الثاني وهو ان يكون مؤثر العالم ومرجحه فاعلا مختارا فلا شك ان جميع الاشياء المذكورة محتملة لانه لا يمتنع ان يقال ان ذلك الفاعل المختار يخلق بارادته انسانا دفعة واحدة لا عن الابوين ويقلب الجبل ذهبا والبحر دما فثبت ان الاشياء التي الزموها علينا واردة على جميع التقديرات وعلى جميع الفرق وانه لا دافع لها البتة والقول الثالث وهو قول المعتزلة فانهم يجوزون انخراق العادات وانقلابها عن مجاريها في بعض الصور دون بعض فاكثر شيوخهم يجوزون حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الابوين ويجوزون انقلاب الماء نارا وبالعكس ويجوزون حدوث الزرع لا عن سابقة بذر ثم قالوا انه لا يجوز ان يكون الجوهر الفرد موصوفا بالعلم والقدرة والحياة بل صحة هذه الاشياء مشروطة بحصول بنية مخصوصة ومزاج مخصوص وزعموا ان عند كون الحاسة سليمة وكون المرئي حاضرا وعدم القرب القريب والبعد البعيد يجب حصول الادراك وعند فقدان هذه الشروط يمتنع حصول الادراك وبالجملة فالمعتزلة في بعض الصور لا يعتبرون مجاري العادات ويزعمون ان انقلابها وانخراقها جائز وفي سائر الصور يزعمون انها واجبة ويمتنع زوالها وانقلابها وليس لهم بين البابين قانون مضبوط ولا ضابط معلوم فلا جرم كان قولهم ادخل الاقاويل في الفساد واذا عرفت هذه التفاصيل فنقول ذوات الاجسام متماثلة في تمام تلك الماهية وكل ما صح على الشيء صح على مثله فوجب ان يصح على كل جسم ما صح على غيره فنقول اذا صح على بعض الاجسام صفة من الصفات وجب ان يصح على كلها مثل تلك الصفات واذا كان كذلك كان جسم العصا قابلا للصفات التي باعتبارها تصير ثعبانا واذا كان كذلك كان انقلاب العصا ثعبانا امرا ممكنا لذاته وثبت انه تعالى قادر على كل الممكنات فيلزم القطع بكونه تعالى قادرا على قلب العصا ثعبانا وذلك هو المط وهذا الدليل موقوف على اثبات مقدمات ثلاث اثبات ان الاجسام متماثلة في تمام الذات واثبات ان حكم الشيء حكم مثله واثبات انه تعالى قادر على كل الممكنات ومتى قامت الدلالة على صحة هذه المقدمات فقد حصل المط والرد على المخالف والمنكر على قلب العصا ثعبانا قوله فاذا هي اي العصا وهي مؤنثة والثعبان الحية الضخم الذكر في قول جميع اهل اللغة فاما مقدارها فغير مذكور في القران ونقل عن المفسرين في صفتها اشياء فعن ابن عباس انها ثلاث وثمانون ذراعا ثم شدت على فرعون لتبتلعه فوثب فرعون عن سريره هاربا واحدث وانهزم الناس ومات منهم خمسة وعشرون الفا قيل وكان بين لحييها اربعون ذراعا ووضعت لحيها الاسفل على الارض والاعلى على سور القصر وصاح فرعون خذها يا موسى فانا او من بك فلما اخذها موسى عادت عصا كما كانت وفي وصف ذلك الثعبان بكونه مبينا وجوه الاول تمييز ذلك عما جاء به السحرة من التمويه الذي يلتبس على من لا يعرف سببه وبذلك يتميز معجزات الانبياء عن الحيل والتمويهات والثاني ان المراد انهم شاهدوا كونه حية ولم يشتبه الامر عليهم الثالث المراد ان ذلك الثعبان ابان قول موسى عن قول المدعي الكاذب اما قوله تعالى ونزع يده فالنزع في اللغة عبارة عن اخراج الشيء عن مكانه فقوله نزع يده اي اخرجه عن جيبه او عن جناحه بدليل قوله وادخل يدك في جيبك وقوله واضمم يدك الى جناحك وقوله تعالى فاذا هي بيضاء للناظرين قال ابن عباس وكان لها نور ساطع يضيء ما بين السماء والارض واعلم انه لما كان البياض كالعيب بين تعالى في غير هذه الاية انه كان من غير سوء فان قيل بم يتعلق قوله للناظرين قلنا يتعلق بقوله بيضاء والمعنى فاذا هي بيضاء للنظارة ولا تكون بيضاء للنظارة الا اذا كان بياضها بياضا عجيبا خارجا عن العادة يجتمع الناس للنظر اليه كما يجتمع النظارة للعجائب وبقي ههنا مباحث الاول ان انقلاب العصا ثعبانا من كم وجه يدل على المعجزة والثاني ان هذه المعجزة كانت اعظم ام اليد البيضاء وقد استقصينا الكلام في هذين المطلوبين في سورة طه والثالث ان المعجز الواحد كان كافيا فالجمع بينهما كان عبثا وجوابه ان كثرة الدلائل توجب القوة في اليقين وزوال الشك ومن الملحدين من قال المراد من الثعبان واليد البيضاء شيء واحد وهو ان حجة موسى عليه السلام كانت قوية ظاهرة قاهرة فتلك الحجة من حيث انها ابطلت اقوال المخالفين واظهرت فسادها كانت كالثعبان العظيم الذي يتلقف حجج المبطلين ومن حيث كانت ظاهرة في نفسها وصفت باليد البيضاء كما يقال في العرف لفلان يد بيضاء في العلم الفلاني اي قوة كاملة ومرتبة ظاهرة واعلم ان حمل هذين المعجزين على هذا الوجه يجري مجرى دفع التواتر

والنظارة القوم ينظرون الى الشيء ق

وتكذيب الله تعالى ورسوله ولما بينا ان انقلاب العصا حية امر ممكن في نفسه فاي حامل يحملنا على المصير الى هذا التاويل ولما ذكر تعالى ان موسى عليه السلام اظهر هذين النوعين من المعجزات حكى عن قوم فرعون انهم قالوا ان هذا لساحر عليم وذلك لان السحر كان غالبا في ذلك الزمان ولا شك ان مراتب السحرة كانت متفاضلة متفاوتة ولا شك انه يحصل فيهم من يكون غاية في ذلك العلم ونهاية فالقوم زعموا ان موسى لكونه في النهاية من علم السحر اتى بتلك الصنعة ثم ذكروا انه انما اتى بذلك السحر لكونه طالبا للملك والرياسة فان قيل قوله ان هذا لساحر عليم حكاه الله في سورة الشعراء انه قاله فرعون لقومه وحكى ههنا ان قوم فرعون قالوه فكيف الجمع بينهما وجوابه من وجهين الاول لا يمتنع انه قد قاله هو وقالوه هم فحكى الله قوله ثمه وقولهم ههنا والثاني لعل فرعون قاله ابتداء فتلقنه الملأ منه فقالوه لغيرهم او قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ فان الملوك اذا راوا رايا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة فكذا ههنا واما قوله فماذا تامرون فقد ذكر الزجاج فيه ثلاثة اوجه الاول ان كلام الملأ من قوم فرعون تم عند قوله يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحره ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبا لهم فماذا تامرون واحتج على صحة هذا القول من وجهين الاول ان قوله فماذا تامرون خطاب للجمع لا للواحد فيجب ان يكون هذا كلام فرعون للقوم اما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب الواحد لا بخطاب الجمع واجيب عنه بانه يجوز ان يكونوا خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشانه لان العظيم انما يكنى عنه بكناية الجمع كما في قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر انا ارسلنا نوحا الى قومه انا انزلناه في ليلة القدر الحجة الثانية انه تعالى لما ذكر قوله فماذا تامرون قال بعده قالوا ارجه ولا شك ان هذا كلام القوم وجعله جوابا عن قوله فماذا تامرون يوجب ان يكون القائل لقوله فماذا تامرون غير الذين قالوا ارجه وذلك يدل على ان قوله فماذا تامرون كلام لغير الملأ من قوم فرعون واجيب عنه بانه لا يبعد ان القوم قالوا ان هذا لساحر عليم ثم قالوا لفرعون ولاكابر خدمه ماذا تامرون ثم اتبعوه بقولهم ارجه واخاه فان الخدم والاتباع يفوضون الامر والراي الى المخدوم والمتبوع اولا ثم يذكرون ما خطر في خواطرهم من المصلحة والقول الثاني ان قوله فماذا تامرون من بقية كلام القوم واحتجوا عليه من وجهين الاول انه منسوق على كلام القوم من غير فاصل فوجب ان يكون ذلك من بقية كلامهم والثاني ان الرتبة معتبرة في الامر فوجب ان يكون قوله فماذا تامرون خطابا من الادنى مع الاعلى وذلك يوجب ان يكون هذا من بقية كلام قوم فرعون معه واجيب عن هذا الثاني بان الرئيس والمخدوم قد يقول للجمع الحاضر عنده من رهطه ورعيته ماذا تامرون ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وادخال السرور عليهم وان يظهر من نفسه كونه معظما لهم ومعتقدا فيهم ثم ان القائلين بان هذا من بقية كلام قوم فرعون ذكروا وجهين الاول ان المخاطب به هو فرعون وحده فانه يقال للرئيس المطاع ماذا ترون في هذه الواقعة اي ما ترى انت وحدك والمعنى انك وان كنت وحدك فانك قائم مقام الجماعة والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شانه وحاله والثاني ان يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون واكابر قومه وعظماء حضرته لانهم هم المستقلون بالامر والنهي قوله تعالى قالوا ارجه واخاه وارسل في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين قال نعم وانكم لمن المقربين في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا نافع والكسائي ارجه بغير همز وكسر الهاء والاشباع وقرا عاصم وحمزة بغير الهمز وسكون الهاء وقرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو ارجئه بالهمز وضم الهاء ثم ابن كثير يشبع الهاء على اصله والباقون لا يشبعون قال الواحدي ارجئه مهموزا وغير مهموز لغتان يقال ارجأت الامر وارجيته اي اخرته ومنه قوله تعالى واخرون مرجون لامر الله وترجي من تشاء وقرئ في الايتين باللغتين واما قراءة حمزة وعاصم بغير الهمز وبجزم الهاء فقال الفراء هي لغة للعرب يقفون على الهاء المكني عنها في الوصل اذا تحرك ما قبلها وانشد فيصلح اليوم ويفسده غدا قال وكذلك يفعلون بهاء التانيث فيقولون هذه طلحة قد اقبلت وانشد لما راى ان لا دعه ولا شبع ثم قال الواحدي ولا وجه لهذا عند البصريين في القياس وقال الزجاج هذا شعر لا يعرف قائله ولو قاله شاعر مذكور لقيل له اخطأت المسئلة الثانية في تفسير قوله تعالى ارجه قولان الاول الارجاء التاخير فقوله ارجه اي اخره ومعنى اخره اي اخر امره ولا تعجل في امره بحكم فتصير عجلتك حجة عليك فالمقصود انهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم ليكون ذلك اقوى في ابطال قول موسى عليه السلام والقول الثاني وهو قول الكلبي وقتادة ارجئه احبسه قال المحققون هذا القول ضعيف من وجهين الاول ان الارجاء في اللغة هو التاخير لا الحبس والثاني ان فرعون ما كان قادرا على حبس موسى عليه السلام بعد ان شاهد حال العصا اما قوله تعالى وارسل في المدائن حاشرين فيه مسئلتان الاولى الاية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان والا لم يصح قوله وارسل في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم ويدل ايضا على ان في طباع الخلق معرفة المعارضة وانها اذا امكنت فلا نبوة واذا تعذرت فقد صحت النبوة واما بيان ان السحر ما هو وهل له حقيقة ام لا بل هو محض التمويه فقد تقدم الكلام في سورة البقرة المسئلة الثانية نقل الواحدي عن ابي القاسم الزجاجي انه قال اختلف علماؤنا في المدينة على ثلاثة اقوال الاول انها فعيلة لانها ماخوذة من قولهم مدن بالمكان يمدن مدونا اذا اقام به وهذا القائل يستدل باطباق القراء على همز المداين وهي فعائل كصحايف وصحيفة وسفاين وسفينة والياء اذا كانت زائدة في الواحد همزت في الجمع كقبائل وقبيلة واذا كانت من نفس الكلمة لم يهمز في الجمع نحو معايش ومعيشة والقول الثاني انها مفعلة وعلى هذا الوجه معنى المدينة المملوكة من دانه يدينه اذا قهره وساسه فقولنا مدينة من دان مثل معيشة من عاش وجمعها مداين على مفاعل كمعايش غير مهموز يكون اسما للمكان والارض التي دانهم السلطان فيها وقهرهم والقول الثالث قال المبرد مدينة اصلها مديونة من دانه يدينه اذا قهره وساسه فاستثقلوا حركة الضمة على الياء فسكنوها ونقلوا حركتها الى ما قبلها فاجتمع ساكنان الواو المزيدة التي هي واو المفعول والياء التي هي من نفس الكلمة فحذفت الواو لانها زائدة وحذف الزائد اولى من حذف الحرف الاصلي ثم كسروا الدال لتسلم الياء فلا تنقلب واوا لانضمام ما قبلها

يفوضون الامر

فيختلط ذوات الواو بذوات الياء وهكذا القول في المبيع والمخيط والمكيل ثم قال الواحدي والصحيح انها فعيلة لاجماع القراء على همز المدائن المسئلة الثالثة فارسل في المدائن حاشرين يريد فارسل في مدائن صعيد مصر رجالا يحشرون اليك ما فيها من السحرة قال ابن عباس وكان رؤساء السحرة باقصى مدائن الصعيد ونقل القاضي عن ابن عباس انهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم وكان الذي يعلمهم رجلين مجوسيين من اهل نينوى بلدة يونس عليه السلام وهي قرية بالموصل واقول هذا النقل مشكل لان المجوس اتباع زرادشت وزرادشت انما جاء بعد مجيء موسى اما قوله يأتوك بكل ساحر عليم ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي بكل سحار والباقون بكل ساحر ومن قرأ سحار فحجته انه قد وصفه بعليم ووصفه به يدل على تناهيه فيه وحذقه به فحسن لذلك ان يذكر بالاسم الدال على المبالغة في السحر ومن قرأ ساحر فحجته قوله فالقي السحرة ولعلنا نتبع السحرة والسحرة جمع ساحر مثل كتبة وكاتب وفجرة وفاجر واحتجوا ايضا بقوله سحروا اعين الناس واسم الفاعل من سحروا ساحر المسئلة الثانية الباء في قوله بكل ساحر يحتمل ان يكون بمعنى مع ويحتمل ان يكون باء التعدية المسئلة الثالثة هذه الاية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون من انه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ما كان غالبا على اهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالبا على اهل عصر موسى كانت معجزته شبيهة بالسحر وان كانت مخالفة للسحر في الحقيقة ولما كان الطب غالبا على اهل زمان عيسى كانت معجزته من جنس الطب ولما كانت الفصاحة غالبة على اهل زمان محمد صلى الله عليه وسلم لا جرم كانت معجزته من جنس الفصاحة ثم قال وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن كثير وحفص عن عاصم ان لنا لاجرا بكسر الالف على الخبر والباقون على الاستفهام ثم اختلفوا فقرأ ابو عمرو بهمزة ممدودة على اصله والباقون بهمزتين قال الواحدي الاستفهام احسن في هذا الموضع لانهم ارادوا ان يعلموا هل لهم اجر ام لا ولا يقطعون على ان لهم الاجر ويقوي ذلك اجماعهم في سورة الشعراء على الهمز للاستفهام وحجة نافع وابن كثير انهما ارادا همزة الاستفهام ولكنهما حذفا ذلك من اللفظ وان كانت باقية في المعنى كقوله تعالى وتلك نعمة تمنها علي فانه ذهب كثير من الناس الى ان معناه او تلك بالاستفهام وكما في قوله هذا ربي والتقدير اهذا ربي وقيل ايضا المراد ان السحرة اثبتوا لانفسهم اجرا عظيما كانهم قالوا لا بد لنا من اجر والتنكير للتعظيم كقول العرب ان له لابلا وان له لغنما يقصدون الكثرة المسئلة الثانية لقائل ان يقول هلا قيل وجاء السحرة فرعون فقالوا وجوابه هو على تقدير سائل سأل ما قالوا اذ جاؤا فاجيب بقوله قالوا ائن لنا لاجرا اي جعلا على الغلبة فان قيل قوله وانكم لمن المقربين معطوف فما المعطوف عليه وجوابه انه معطوف على محذوف سد مسده الايجاب كانه قال ايجابا لقولهم ائن لنا لاجرا نعم ان لكم لاجرا وانكم لمن المقربين اراد اني لا اقتصر لكم على الثواب بل ازيدكم عليه وتلك الزيادة اني اجعلكم من المقربين عندي قال المتكلمون وهذا يدل على ان الثواب انما يعظم موضعه اذا كان مقرونا بالتعظيم والدليل عليه ان فرعون لما وعدهم بالاجر قرن به ما يدل على التعظيم وهو حصول القربة المسئلة الثالثة الاية تدل على ان كل الخلق كانوا عالمين بان فرعون كان عبدا ذليلا مهينا عاجزا والا لما طلب الاستعانة بالسحرة في دفع موسى وتدل ايضا على ان السحرة ما كانوا قادرين على قلب الاعيان والا لما احتاجوا الى طلب الاجر والمال من فرعون لانهم لو قدروا على قلب الاعيان فلم لم يقلبوا التراب ذهبا ولم لم ينقلوا ملك فرعون الى انفسهم ولم لم يجعلوا انفسهم ملوك العالم ورؤساء الدنيا والمقصود من هذه الاية تنبيه الانسان على هذه الدقائق وان لا يغتر بكلمات اهل الاباطيل والاكاذيب قوله تعالى قالوا يا موسى اما ان تلقي واما ان نكون نحن الملقين قال القوا فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم وجاؤا بسحر عظيم واوحينا الى موسى ان الق عصاك فاذا هي تلقف ما يافكون فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين في الاية مسئلتان المسئلة الاولى قال الكسائي والفراء في باب اما واما اذا كنت آمرا او ناهيا او مخبرا فهي مفتوحة واذا كنت مشترطا او شاكا او مخيرا فهي مكسورة تقول في المفتوحة اما الله فاعبدوه واما الخمر فلا تشربوها واما زيد فقد خرج واما الثاني فتقول اذا كنت مشترطا اما ان تعطي زيدا فانه يشكرك قال تعالى فاما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم وتقول في الشك لا ادري من قام اما زيد واما عمرو وتقول في التخيير لي في الكوفة دار اما ان اسكنها واما ان ابيعها والفرق بين اما اذا كانت للشك وبين او انك اذا قلت جاءني زيد او عمرو فقد يجوز ان تكون قد بنيت كلامك على اليقين ثم ادركك الشك فقلت او عمرو فصار الشك فيهما جميعا فاول الاسمين في او يجوز ان يكون بحيث يحسن السكوت عليه ثم يعترض الشك فيستدرك بالاسم الاخر الا ترى انك تقول قام اخوك فتسكت ثم تشك فتقول او ابوك واذا ذكرت اما فانما تبني كلامك من اول الامر على الشك فليس يجوز ان تقول ضربت اما عبد الله وتسكت واما دخول ان في قوله واما ان تلقي وسقوطها من قوله اما يعذبهم واما يتوب عليهم فقال الفراء ادخال ان في اما في هذه الاية لانها في موضع الامر بالاختيار وهي في موضع النصب كقول القائل اختر ذا او ذا كانهم قالوا اختر ان تلقي او نلقي وقوله اما يعذبهم واما يتوب عليهم ليس فيه امر بالتخيير الا ترى ان الامر لا يصلح ههنا فلذلك لم يكن فيه ان المسئلة الثانية قوله اما ان تلقي يريد عصاه واما ان نكون نحن الملقين اي ما معنا من الحبال والعصي فمفعول الالقاء محذوف وفي الاية دقيقة وهي ان القوم راعوا حسن الادب حيث قدموا موسى في الذكر قال اهل التصوف انهم لما راعوا حسن الادب لا جرم رزقهم الله بالايمان ببركة رعاية هذا الادب ثم ذكروا ما يدل على رغبتهم في ان يكون ابتداء الالقاء من جانبهم وهو قولهم واما ان نكون نحن الملقين لانهم ذكروا الضمير المتصل واكدوا بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة لا نكرة واعلم ان القوم لما راعوا الادب اولا واظهروا ما يدل على رغبتهم في الابتداء بالالقاء قال موسى القوا ما انتم ملقون وفيه سؤال وهو ان القاءهم حبالهم وعصيهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر فكيف يجوز لموسى (والامر بالكفر كفر لح) عليه السلام ان يقول القوا والجواب عنه من وجوه الاول انه عليه السلام انما امرهم بشرط ان يعلموا في فعلهم ان يكون حقا فاذا لم يكن كذلك فلا امر هناك كقول القائل منا لغيره اسقني الماء من الجرة فهذا الكلام انما يكون امرا بشرط حصول الماء في الجرة فاما اذا لم يكن فيه ماء فلا امر البتة كذلك ههنا الثاني ان القوم

ثم جاؤا الا القاء تلك الحبال والعصي وعلم موسى عليه السلام انهم لا بد وان يفعلوا ذلك وانما وقع التخيير في التقديم والتاخير فعند ذلك اذن لهم في التقديم ازدراء لشانهم وقلة مبالاة بهم وثقة بما وعده الله من التاييد والتقوية وان المعجزة لن يغلبها سحر ابدا الثالث انه عليه السلام كان يريد ابطال ما اتوا به من السحر وابطاله ما كان يمكن الا باقدامهم على اظهاره فاذن لهم في الاتيان بذلك السحر ليمكنه الاقدام على ابطاله ومثاله ان من يريد سماع شبهة ملحد ليجيب عنها ويكشف عن ضعفها وسقوطها فيقول له هات وقل واذكرها وبالغ في تقريرها ومراده منه انه اذا اجاب عنها بعد هذه المبالغة فانه يظهر لكل احد ضعفها وسقوطها فكذا ههنا ثم قال تعالى فلما القوا سحروا اعين الناس واحتج به القائلون بان السحر محض التمويه قال القاضي لو كان السحر حقا لكانوا قد سحروا قلوبهم لا اعينهم فثبت ان المراد انهم تخيلوا احوالا عجيبة مع ان الامر في الحقيقة ما كان على وفق ما تخيلوه وقال الواحدي بل المراد سحروا اعين الناس اي قلبوها عن صحة ادراكها بسبب تلك التمويهات وقيل انهم اتوا بالحبال والعصي ولطخوا تلك الحبال بالزيبق وجعلوا الزيبق في دواخل تلك العصي فلما اثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جدا فالناس تخيلوا انها تتحرك وتلتوي باختيارها وقدرتها اما قوله تعالى واسترهبوهم فالمعنى ان العوام خافوا من حركات تلك الحبال والعصي قال المبرد استرهبوهم ارهبوهم والسين زائدة وقال الزجاج استدعوا رهبة الناس حتى رهبهم الناس وذلك بان بعثوا جماعة ينادون عند القاء ذلك ايها الناس احذروا فهذا هو الاسترهاب وروي عن ابن عباس انه خيل الى موسى ان حبالهم وعصيهم حيات مثل عصاه فاوحى الله اليه ان الق عصاك وقال المحققون ان هذا غير جائز لانه عليه السلام لما كان نبيا من عند الله كان على ثقة ويقين من ان القوم لن يغلبوه وهو عالم بان ما اتوا به على وجه المعارضة فهو من باب السحر والباطل ومع هذا الجزم فانه يمتنع حصول الخوف فان قيل اليس انه تعالى قال فاوجس في نفسه خيفة موسى قلنا ليس في الاية ان هذه الخيفة انما حصلت لاجل هذا السبب بل لعله عليه السلام خاف من وقوع التاخير في ظهور حجته على سحرهم ثم قال تعالى في صفة سحرهم وجاؤا بسحر عظيم روى ان السحرة قالوا قد علمنا سحرا لا تطيقه سحرة اهل الارض الا ان يكون امرا من السماء فانه لا طاقة لنا به روى انهم كانوا ثمانين الفا وقيل سبعين الفا وقيل بضعة وثلاثين الفا واختلفت الروايات فمن مقل ومن مكثر وليس في الاية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد ثم قال تعالى واوحينا الى موسى ان الق عصاك فاذا هي تلقف ما يافكون وفيه مسائل المسئلة الاولى فيه حذف واضمار والتقدير فالقاها فاذا هي تلقف ما يافكون المسئلة الثانية قرأ حفص عن عاصم تلقف ساكنة اللام خفيفة القاف والباقون بتشديد القاف مفتوحة اللام وروى عن ابن كثير تلقف بتشديد التاء والقاف وعلى هذا الخلاف في طه والشعراء اما من خفف قال ابن السكيت اللقف مصدر لقفت الشيء القفه لقفا (يقال رجل ثقف لقف اي خفيف حاذق ص) اذا اخذته فاكلته وابتلعته ورجل ثقف لقف سريع الاخذ وقال اللحياني ومثله ثقف لقف وثقف لقف وثقيف لقيف بين الثقافة واللقافة واما القراءة بالتشديد فهي من تلقف يتلقف واما قراءة ابن كثير فاصلها تتلقف ادغم احدى التائين في الاخرى المسئلة الثالثة قال المفسرون لما القى موسى العصا صارت حية عظيمة حتى سدت الافق ثم فتحت فاها ثمانين ذراعا وابتلعت ما القوا من حبالهم وعصيهم فلما اخذها موسى عليه السلام صارت عصا كما كانت من غير تفاوت في الحجم والمقدار اصلا واعلم ان هذا مما يدل على وجود الاله القادر المختار وعلى المعجز العظيم لموسى عليه السلام وذلك لان الثعبان العظيم لما ابتلعت تلك الحبال والعصي مع كثرتها ثم صارت عصا كما كانت فهذا يدل على انه تعالى اعدم اجسام تلك الحبال والعصي او على انه تعالى فرق بين تلك الاجزاء او جعلها ذرات غير محسوسة واذهبها في الهواء بحيث لا يحس بذهابها وعلى كلا التقديرين فلا يقدر على هذه الحالة الا الله تعالى المسئلة الرابعة قوله ما يافكون فيه وجهان الاول معنى الافك في اللغة قلب الشيء عن وجهه ومنه قيل للكذب افك لانه مقلوب عن وجهه قال ابن عباس ما يافكون يريد ما يكذبون والمعنى ان العصا تلقف ما يافكون به اي يقلبونه عن الحق الى الباطل ويزورونه وعلى هذا التقدير فلفظة ما موصولة والثاني ان يكون ما مصدرية والتقدير فاذا هي تلقف افكهم تسمية للمأفوك بالافك ثم قال تعالى فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون قال مجاهد والحسن ظهر وقال الفراء فتبين الحق من السحر قال اهل المعاني الوقوع ظهور الشيء بوجوده نازلا الى مستقره وسبب هذا الظهور ان السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى سحرا لبقيت حبالنا وعصينا ولم تفقد فلما فقدت ثبت ان ذلك انما حصل بخلق الله تعالى وتقديره لا لاجل السحر فهذا هو الذي لاجله تميز المعجز من السحر قال القاضي فوقع الحق يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح في الواقع ان لا يصير واقعا فان قيل قوله فوقع الحق يدل على قوة هذا الظهور فكان قوله وبطل ما كانوا يعملون تكريرا من غير فائدة قلنا المراد انه مع ثبوت الحق زالت الاعيان التي افكوها وهي الحبال والعصي فعند ذلك ظهرت الغلبة فلهذا قال تعالى فغلبوا هنالك لانه لا غلبة اظهر من ذلك وانقلبوا صاغرين لانه لا ذل ولا صغار اعظم في حق المبطل من ظهور بطلان قوله وحجته على وجه لا يمكنه فيه حيلة ولا شبهة اصلا قال الواحدي لفظة ما في قوله وبطل ما كانوا يعملون يجوز ان يكون بمعنى الذي فيكون المعنى بطل الحبال والعصي الذي عملوا به السحر اي زال وذهب بفقدانها ويجوز ان يكون بمعنى المصدر كانه قيل بطل عملهم قوله تعالى والقي السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهرون في الاية مسائل المسئلة الاولى قال المفسرون ان تلك الحبال والعصي كانت حمل ثلثمائة بعير فلما ابتلعها الثعبان وصارت عصا كما كانت قال بعض السحرة لبعض هذا خارج عن حد السحر بل هو امر الهي فاستدلوا به على ان موسى نبي صادق من عند الله قال المتكلمون وهذه الاية من اعظم الدلائل على فضيلة العلم وذلك لان اولئك الاقوام كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين على منتهاه فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد السحر علموا انه من المعجزات الالهية لا من جنس التمويهات البشرية ولو انهم ما كانوا كاملين في السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال لانهم كانوا يقولون لعله اكمل منا في علم السحر فقدر على ما عجزنا عنه فثبت انهم لما كانوا كاملين في علم السحر

فلاجل كمالهم في ذلك العلم انتقلوا من الكفر الى الايمان فاذا كان حال علم السحر كذلك فما ظنك بحال كمال الانسان في علم التوحيد المسئلة الثانية احتج اصحابنا بقوله تعالى والقى السحرة ساجدين وقالوا دلت هذه الاية على ان غيرهم القاهم ساجدين وما ذلك الا الله رب العالمين فهذا يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى قال مقاتل القاهم الله ساجدين وقالت المعتزلة الجواب عنه من وجوه الاول انهم لما شاهدوا الآيات العظيمة والمعجزات القاهرة لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين فصار كان ملقيا القاهم الثاني قال الاخفش من سرعة ما سجدوا صاروا كانهم القاهم غيرهم لانهم لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين الثالث انه ليس في الاية انهم القاهم ملق الى السجود الا انا نقول ذلك الملقي لهم هو انفسهم الجواب ان خالق تلك الداعية في قلوبهم هو الله تعالى والا لافتقروا في خلق تلك الداعية الى داعية اخرى فلزم التسلسل وهو محال ثم ان اصل القدرة مع تلك الداعية الجازمة يصير موجبا للفعل وخالق ذلك الموجب هو الله تعالى فكان ذلك الفعل والاثر مستندا اليه تعالى المسئلة الثالثة انه تعالى ذكر اولا انهم صاروا ساجدين ثم ذكر بعده انهم قالوا آمنا برب العالمين فما الفائدة فيه مع ان الايمان يجب ان يكون متقدما على السجود والجواب من وجهين الاول انهم لما ظفروا بالمعرفة سجدوا لله تعالى في الحال وجعلوا ذلك السجود شكرا لله على الفوز بالمعرفة والايمان وعلامة ايضا على انقلابهم من الكفر الى الايمان واظهارا للخضوع والتذلل لله تعالى فكانهم جعلوا ذلك السجود الواحد علامة على هذه الامور الثلثة على سبيل الجمع الوجه الثاني لا يبعد انهم عند الذهاب الى السجود قالوا آمنا برب العالمين وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والوجه الصحيح هو الاول المسئلة الرابعة احتج اهل التعليم بهذه الاية فقالوا الدليل على ان معرفة الله لا تحصل الا بقول النبي ان اولئك السحرة لما قالوا آمنا برب العالمين لم يتم لهم ايمانهم فلما قالوا رب موسى وهرون تم ايمانهم وذلك يدل على قولنا اجاب العلماء عنه بانهم لما قالوا آمنا برب العالمين قال لهم فرعون اياي تعنون فلما قالوا رب موسى قال اياي تعنون لاني انا الذي ربيت موسى فلما قالوا وهرون زالت الشبهة وعرف الكل انهم كفروا بفرعون وآمنوا باله السماء وقيل انما خصوهما بالذكر بعد دخولهما في جملة العالمين لان التقدير آمنا برب العالمين وهو الذي دعا الى الايمان به موسى وهرون وقيل خصهما بالذكر تشريفا وتفضيلا كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال قوله تعالى

قال فرعون آمنتم به قبل ان آذن لكم ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها اهلها فسوف تعلمون لاقطعن ايديكم وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين قالوا انا الى ربنا لمنقلبون وما تنقم منا الا ان آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين

وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم في رواية حفص امنتم بهمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك في طه والشعراء وقرأ عاصم في رواية ابي بكر وحمزة والكسائي أآمنتم بهمزتين في جميع القرآن وقرأ الباقون بهمزة واحدة ممدودة في جميعها على الاستفهام قال الفراء اما قراءة حفص آمنتم بلفظ الخبر من غير مد فالوجه فيها انه يخبرهم بايمانهم على وجه التقريع لهم والانكار عليهم واما القراءة بالهمزتين فاصل امنتم أأمنتم على وزن افعلتم المسئلة الثانية اعلم ان فرعون لما راى ان اعلم الناس بالسحر اقروا بنبوة موسى عليه السلام عند اجتماع الخلق العظيم خاف من ان يصير ذلك حجة قوية على صحة نبوة موسى فالقى في الحال نوعين من الشبهة الى اسماع العوام لتصير تلك الشبهة مانعة للقوم عن اعتقاد صحة نبوة موسى عليه السلام فالشبهة الاولى ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة والمعنى ان ايمان هؤلاء بموسى ليس لقوة الدليل بل لاجل انهم تواطؤا مع موسى انه اذا كان كذا وكذا فنحن نؤمن بك ونقر بنبوتك فهذا الايمان انما حصل بهذا الطريق والشبهة الثانية ان غرض موسى والسحرة فيما تواطئوا عليه اخراج القوم من المدينة وابطال ملكهم ومعلوم ان عند جميع العقلاء ان مفارقة الوطن والنعمة المالوفة من اصعب الامور فجمع فرعون اللعين بين هذين الشبهتين لا يوجد اقوى منهما في هذا الباب وروى محمد بن جرير عن السدي في حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ان موسى وامير السحرة التقيا فقال له موسى عليه السلام ارايتك ان غلبتك اتؤمن بي وتشهد ان ما جئت به حق قال الساحر لآتين غدا بسحر لا يغلبه سحر فوالله ان غلبتني لاؤمنن بك وفرعون ينظر اليهما ويسمع قولهما فبهذا قال فرعون ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة واعلم ان هذا يحتمل ايضا ان فرعون القى هذا الكلام (انه كان قد حصل الجمع) في البين ليصير صارفا للعوام عن التصديق بنبوة موسى عليه السلام قال القاضي وقوله قبل ان آذن لكم دليل على مناقضة فرعون في ادعاء الالهية لانه لو كان الها لما جاز ان ياذن لهم في ان يؤمنوا به مع انه يدعو الى الهية غيره ثم قال وذلك من خذلان الله الذي يظهر على المبطلين اما قوله فسوف تعلمون لا شبهة في انه ابتداء وعيد ثم انه لم يقتصر على هذا الوعيد المجمل بل فسره فقال لاقطعن ايديكم وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين وقطع اليد والرجل من خلاف معروف المعنى وهو ان يقطعهما من جهتين مختلفتين اما من اليد اليمنى والرجل اليسرى او من الرجل اليمنى واليد اليسرى واما الصلب فمعروف فتوعدهم بهذين الامرين العظيمين واختلفوا في انه هل وقع ذلك منه ام لا وليس في الاية ما يدل على وقوع احد الامرين واحتج بعضهم على وقوعه بوجوه الاول انه تعالى حكى عن الملأ من قوم فرعون انهم قالوا لفرعون اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ولو انه ترك اولئك السحرة احياء وما قتلهم لذكروهم ايضا ولحذروه عن الفساد الحاصل من جهتهم ويمكن ان يجاب عنه بانهم لما آمنوا صاروا من قوم موسى فدخلوا تحت اتذر موسى وقومه والثاني انه تعالى حكى عن السحرة انهم قالوا ربنا افرغ علينا صبرا والصبر انما يطلب على هذا القطع والصلب ويمكن ان يجاب عنه بانهم طلبوا من الله الصبر على الايمان وعدم الالتفات الى وعيده والثالث ما نقل عن ابن عباس انه فعل ذلك وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وايضا فهذا هو الاظهر مبالغة في تحذير القوم عن قبول دين موسى عليه السلام وقال آخرون انه لم يقع من فرعون ذلك بل استجاب الله لهم الدعاء في قولهم وتوفنا مسلمين لانهم سالوا الله تعالى ان يتوفاهم من جهته لا بهذا القطع والقتل وهذا الاستدلال قريب

ثم حكى الله تعالى عن القوم بما لا يجوز ان يقع من المؤمن عند هذا الوعيد احسن منه وهو قولهم لفرعون وما تنقم منا الا ان آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا فبينوا ان الذي كان منهم لا يوجب الوعيد ولا انزال النقمة بهم بل يقتضي خلاف ذلك وهو ان يتاسى بهم في الاقرار بالحق والاحتراز عن الباطل عند ظهور الحجة والدليل يقال نقم ينقم اذا بالغ في كراهية الشيء وقد مر عند قوله قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا قال ابن عباس يريد ما اتينا بذنب تعذبنا عليه الا ان آمنا بآيات ربنا والمراد ما اتى به موسى عليه السلام من المعجزات الظاهرة التي لا يقدر عليها الا الله تعالى ثم قال تعالى ربنا افرغ علينا صبرا معنى الافراغ في اللغة الصب يقال درهم مفرغ اذا كان مصبوبا في قالب وليس بمضروب واصله من افراغ الاناء وهو صب ما فيه حتى يخلو الاناء وهو من الفراغ فيستعمل في الصبر على التشبيه بحال افراغ الاناء قال مجاهد اصبب علينا الصبر عند الصلب والقطع وفي الاية فوائد الاولى قوله افرغ علينا صبرا اكمل من قوله انزل علينا صبرا لانا ذكرنا ان افراغ الاناء هو صب ما فيه بالكلية فكانهم طلبوا من الله كل الصبر لا بعضه والفائدة الثانية ان قوله صبرا مذكور بصيغة التنكير وذلك يدل على التمام والكمال اي صبرا كاملا تاما لقوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اي على حيوة كاملة تامة الفائدة الثالثة ان ذلك الصبر من قبلهم ومن اعمالهم ثم انهم طلبوه من الله تعالى وذلك يدل على ان فعل العبد لا يحصل الا بتخليق الله وقضائه قال القاضي انما سالوه تعالى الالطاف التي تدعوهم الى الثبات والصبر وذلك معلوم في الادعية والجواب هذا عدول عن الظاهر ثم الدليل يأباه وذلك لان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس الا من قبل الله تعالى فيكون الكل من الله تعالى اما قوله تعالى وتوفنا مسلمين معناه توفنا على دين الحق الذي جاء به موسى وفيه مسئلتان المسئلة الاولى احتج اصحابنا على ان الايمان والاسلام لا يحصل الا بتخليق الله تعالى ووجه الاستدلال به ظاهر والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف والكلام عليه معلوم مما سبق المسئلة الثانية احتج القاضي بهذه الاية على ان الايمان والاسلام واحد فقال انهم قالوا اولا آمنا بآيات ربنا ثم قالوا ثانيا وتوفنا مسلمين فوجب ان يكون هذا الاسلام هو ذلك الايمان وذلك يدل على ان احدهما هو الآخر قوله تعالى

وقال الملأ من قوم فرعون اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ويذرك وآلهتك قال سنقتل ابناءهم ونستحيي نساءهم وانا فوقهم قاهرون قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين

اعلم ان بعد وقوع هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى عليه السلام وما اخذه وما حبسه بل خلى سبيله فقال قومه له اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض واعلم ان فرعون كلما رأى موسى عليه السلام خافه اشد الخوف فلهذا السبب لم يتعرض له الا ان القوم لم يعرفوا ذلك فحملوه على اخذه وحبسه قوله ليفسدوا في الارض اي يفسدوا على الناس دينهم الذي كانوا عليه واذا افسدوا عليهم اديانهم توسلوا بذلك الى اخذ الملك اما قوله ويذرك وآلهتك فالقراءة المشهورة فيه ويذرك بالنصب وذكر صاحب الكشاف فيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون قوله ويذرك عطفا على قوله ليفسدوا لانه اذا تركهم ولم يمنعهم كان مؤديا الى تركه وترك آلهته فكان تركهم لذلك وثانيها انه جواب الاستفهام بالواو كما يجاب بالفاء مثل قول الحطيئة: الم اك جاركم ويكون بيني * وبينكم المودة والاخاء * والتقدير اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ويذرك وآلهتك قال الزجاج والمعنى ايكون منك ان تذر موسى وان يذرك موسى والثالث انه النصب باضمار ان تقديره اتذر موسى وقومه ليفسدوا وان يذرك وآلهتك قال صاحب الكشاف وقرئ ويذرك وآلهتك بالرفع عطفا على اتذر بمعنى اتذره ويذرك اي اتطلق له ذلك او يكون مستانفا او حالا على معنى اتذره وهو يذرك وآلهتك وقرأ الحسن ويذرك بالجزم وقرأ انس ونذرك بالنون والنصب اي يصرفنا عن عبادتك فنذرها وآلهتك قال ابو بكر الانباري عن ابن عباس انه كان يقرأ ويذرك والاهتك (وآلهتك ح) اي وعبادتك ويقول ان فرعون كان يعبد ولا يعبد وقرأ ابن مسعود والضحاك واما قراءة العامة فالمراجع الى ما عليها التقدير فقد اختلفوا فيه فقيل ان فرعون كان قد وضع لقومه اصناما صغارا وامرهم بعبادتها وقال انا ربكم ورب هذه الاصنام فذلك قوله انا ربكم الاعلى وقال الحسن كان فرعون يعبد الاصنام وقال والذي خطر ببالي ان فرعون ان قلنا انه ما كان كامل العقل لم يجز في حكمة الله ارسال الرسول اليه وان كان عاقلا لم يجز ان يعتقد في نفسه كونه خالقا للسموات والارض ولم يجز في الجمع العظيم من العقلاء ان يعتقدوا فيه ذلك لان فساده معلوم بالضرورة بل الاقرب ان يقال انه كان دهريا منكرا لوجود الصانع وكان يقول مدبر هذا العالم السفلي هو الكواكب واما المخدوم والعالم للخلق ولتلك الطائفة والمربي لهم فهو نفسه فقوله انا ربكم الاعلى اي انا مربيكم والمنعم عليكم والمطعم لكم وقوله ما علمت لكم من اله غيري اي لا اعلم احدا يجب عليكم عبادته الا انا واذا كان مذهبه ذلك لم يبعد ان يقال انه كان اتخذ اصناما على صور الكواكب يعبدها ويتقرب اليها على ما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا التقدير فلا امتناع في حمل قوله تعالى ويذرك وآلهتك على ظاهره فهذا ما عندي في هذا الباب واعلم ان على جميع الوجوه والاحتمالات فالقوم ارادوا بذكر هذا الكلام حمل فرعون على اخذ موسى عليه السلام وحبسه وانزال انواع العذاب به فعند هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه خائفا من موسى عليه السلام ولكنه قال سنقتل ابناءهم ونستحيي نساءهم وانا فوقهم قاهرون وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن كثير سنقتل بفتح النون والتخفيف والباقون بضم النون والتشديد على التكثير يعني ابناء بني اسرائيل ومن آمن بموسى المسئلة الثانية المعنى ان موسى انما يمكنه الافساد بواسطة الرهط والشيعة فنحن نسعى في تقليل رهطه وشيعته وذلك بان نقتل بني اسرائيل ونستحيي نساءهم ثم بين انه قادر على ذلك بقوله وانا فوقهم قاهرون والملأ منه انما ترك موسى وقومه لا عن عجز وخوف ولو اراد بهم البطش لقدر عليه كانه يوهم قومه انه انما يدعه ولم يمنعه لعدم التفاته اليه وعدم خوفه منه واختلف المفسرون في قتلهم من قال كان يفعل ذلك فعله ابتداء عند ولادة موسى ومنهم من قال بل يمنع منه واتفق المفسرون على ان هذا التهديد

وقع في غير الزمان الاول ثم حكى تعالى عن موسى انه قال لقومه استعينوا بالله واصبروا وهذا يدل على ان الذى قاله الملأ لفرعون وان الذى قاله فرعون لهم قد عرفه موسى و وصل اليه فعند ذلك قال لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فههنا امرهم بشيئين و بشرهم بشيئين اما اللذان امر موسى بهما فالاول الاستعانة بالله والثانى الصبر على بلاء الله وانما امرهم اولا بالاستعانة بالله وذلك لان من عرف انه لا مدبر في العالم الا الله انشرح قلبه بنور معرفة الله تعالى يسهل عليه انواع البلاء لانه يرى عند نزول البلاء انه انما حصل بقضاء الله وقدره فاستعانته بالله يخفف عليه انواع البلاء واما اللذان بشرهم فالاول قوله ان الارض يورثها من يشاء من عباده وهذا اطماع من موسى لقومه في ان يورثهم الله ارض فرعون بعد اهلاكهم وذلك معنى الارث وهو جعل الشيء للخلف بعد السلف والثانى قوله والعاقبة للمتقين فقيل المراد امر الآخرة فقط وقيل المراد من العاقبة امر الدنيا فقط وهو الفتح والظفر والنصر على الاعداء وقيل المراد مجموع الامرين من الدنيا والاخرة وقوله للمتقين اشارة الى ان كل من اتقى الله تعالى وخافه فالله تعالى يعينه في الدنيا والاخرة قوله تعالى قالوا اوذينا من قبل ان تاتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم ان يهلك عدوكم و يستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون اعلم ان قوم موسى لما سمعوا ما ذكره فرعون من التهديد والوعيد خافوا وفزعوا و قالوا قد اوذينا من قبل ان تاتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك لان بنى اسرائيل كانوا قبل مجيء موسى مستضعفين في يد فرعون فكان ياخذ منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه والتنعم ويقتل ابناءهم ويستحيى نساءهم فلما بعث الله موسى عليه السلام قوى رجاؤهم في زوال تلك المضار والمتاعب فلما سمعوا ان فرعون اعاد التهديد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم فقالوا هذا الكلام فان قيل اليس هذا القول يدل على انهم كرهوا مجيء موسى وذلك يوجب كفرهم والجواب ان موسى عليه السلام وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا انها تزول على الفور فلما راوا انها ما زالت رجعوا اليه في معرفة كيفية ذلك الوعد فبين موسى ان الوعد بازالتها لا يوجب ازالتها في الحال وبين لهم انه تعالى سينجز لهم ذلك الوعد في الوقت الذى قدره له والحاصل ان هذا ما كان نفرة عن مجيء موسى عليه السلام بالرسالة بل كان استكشافا لكيفية ذلك الوعد واعلم ان القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عسى ربكم قال سيبويه عسى طمع واشفاق وقال الزجاج وما يطمع الله فيه فهو واجب ولقائل ان يقول هذا ضعيف لان لفظ عسى ههنا ليس كلام الله بل حكاية عن كلام موسى الا انا نقول مثل هذا الكلام اذا صدر عن الرسول الذى ظهرت حجة نبوته بالمعجزات الباهرة افاد قوة النفس وازال ما خامرها من الانكسار والضعف فقوى موسى عليه السلام قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم ثم بين بقوله فينظر كيف تعملون ما يجرى مجرى البعث لهم على التمسك بطاعة الله واعلم ان النظر قد يراد به الفكر الذى يفيد العلم وهو على الله محال وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئى التماسا لرؤيته وهو ايضا على الله محال وقد يراد به ايضا الانتظار وهو على الله محال وقد يراد به الرؤية ويجب حمل اللفظ ههنا عليها قال الزجاج اى يرى ذلك بوقوعه منكم لانه تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم وانما يجازيهم على ما يقع منهم فان قيل اذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الاشكال لان الفاء في قوله فينظر كيف تعملون للتعقيب فيلزم ان تكون رؤية الله لتلك الاعمال متاخرة عن حصول تلك الاعمال وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى قلنا معنى ذلك تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشيء والتعلق نسبة حادثة والنسبة والاضافات لا وجود لها في الاعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذاته تعالى قوله تعالى ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الا انما طائرهم عند الله ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم انه تعالى لما حكى عن موسى انه قال لقومه عسى ربكم ان يهلك عدوكم لا جرم بدأ ههنا بذكر ما انزله بفرعون وقومه من المحن حالا بعد حال الى ان وصل الامر الى الهلاك منبها للمكلفين على الزجر من الكفر والتمسك بتكذيب الرسل خوفا من نزول هذه المحن بهم فقال ولقد اخذنا آل فرعون يعنى آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات وفي الآية مسائل المسئلة الاولى السنين جمع السنة قال ابو على الفارسى السنة على معنيين احدهما يراد بها الحول والثانى يراد بها الجدب وهو خلاف الخصب فمما اريد به الجدب هذه الاية وقوله عليه السلام اللهم سنين كسنى يوسف وقول عمر رضى الله عنه انا لا نقطع في عام السنة فلما كان السنة يعنى بها الجدب اشتق منها كما يشتق من الجدب فقيل اسنتوا كما يقال اجدبوا • ورجال مكة مسنتون عجاف • قال ابو زيد وبعض العرب يقول هذه سنين ورايت سنينا فيعرب النون ونحوه قال الفراء ومنه قول الشاعر • دعانى من نجد فان سنينه • لعبن بنا شيبا وشيبننا مردا • وقال الزجاج السنين في كلام العرب الجدوب يقال مستهم السنة ومعناه جدب السنة وشدة السنة اذا عرفت هذا فنقول قال المفسرون اخذنا آل فرعون بالسنين يريد الجوع والقحط عاما بعد عام فالسنون لاهل البوادى ونقص من الثمرات لاهل القرى ثم قال تعالى لعلهم يذكرون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ظاهر الآية انه تعالى انما انزل عليهم هذه المضار لاجل ان يرجعوا عن طريق التمرد والعناد الى الانقياد والعبودية وذلك لان احوال الشدة ترقق القلب وترغب فيما عند الله والدليل عليه قوله تعالى واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه وقوله واذا مسه الشر فذو دعاء عريض المسئلة الثانية قال القاضى هذه الآية تدل على انه تعالى فعل ذلك ارادة منه ان يتذكروا [illegible] اجاب الواحدى عنه بانه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار في القرآن [illegible] معاملة تشبه الابتلاء والامتحان فكذا ههنا ثم بين تعالى انهم [illegible] قال فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه قال ابن عباس يريد بالحسنة العيش والرخاء والمواشى والسعة في الرزق والعافية والسلامة قالوا لنا هذه اى نحن مستحقوها على العادة التى جرت

لما جاء

صدره • عمرو العلى هشم الثريد لقومه •

والخصب

من كثرة نعمنا وسعة ارزاقنا ولم يعلموا انه من الله فيشكروه عليه ويقوموا بحق النعمة فيه وقوله وان تصبهم سيئة يريد القحط والجدب والمرض والضر والبلاء • يطيروا بموسى ومن معه اى يتشاءموا به وقالوا انما اصابنا هذا الشر بشؤم موسى وقومه والتطير التشاؤم في قول جميع المفسرين وقوله يطيروا هو في الاصل يتطيروا فادغمت التاء في الطاء لانهما من مكان واحد من طرف اللسان واصول الثنايا وقوله الا انما طائرهم عند الله • في الطائر قولان الاول قال ابن عباس يريد شؤمهم عند الله اى من قبل الله اى انما جاءهم الشر بقضاء الله وحكمه فالطائر ههنا الشؤم ومثله قوله تعالى في قصة ثمود قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله قال الفراء وقد تشاءمت اليهود بالنبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقالوا غلت اسعارنا وقلت امطارنا وكثرت اموتانا مذ اتانا قال الازهرى قيل للشؤم طائر وطير لان العرب كان من شانها عيافة الطير وزجرها بارحها ونعيق غرابها واخذها ذات اليسار اذا اثاروها فسموا الشؤم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها ثم اعلم الله تعالى على لسان رسوله ان طيرتهم باطلة فقال لا طيرة ولا هام وكان النبى صلى الله عليه وسلم يتفاءل ولا يتطير واصل الفال الكلمة الحسنة وكانت العرب مذهبها في الفال والطيرة واحد فاثبت النبى صلى الله عليه وسلم الفال وابطل الطيرة ولا بد من ذكر فرق بين هذين البابين والاقرب ان يقال ان الارواح الانسانية اقوى واصفى من الارواح البهيمية والطيرية فالكلمة التى تجرى على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف طيران الطير وحركات البهائم فان ارواحها ضعيفة فلا يمكن الاستدلال بها على شيء من الاحوال القول الثانى في تفسير الطائر قال ابو عبيدة الا انما طائرهم عند الله اى حظهم وهو معنى ما روى عن ابن عباس انه قال طائرهم ما قضى عليهم وقدر لهم والعرب تقول اطرت المال وطيرت المال بين القوم فصار لكل واحد منهم سهمه اى حصل له ذلك السهم واعلم ان على كلا القولين فالمعنى ان كل ما يصيبهم من خير او شر فهو بقضاء الله وتقديره ولكن اكثرهم لا يعلمون ان الكل من عند الله وذلك لان اكثر الخلق يضيفون الحوادث الى الاسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله وتقديره والحق ان الكل من الحق تعالى لان كل موجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وبهذا الطريق يكون الكل من الله تعالى فاسنادها الى غير الله يكون جهلا بكمال الله تعالى قوله تعالى وقالوا مهما تاتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين • فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين اعلم انه تعالى حكى عنهم في الآية الاولى انهم لجهلهم اسندوا حوادث هذا العالم لا الى قضاء الله وقدره ثم حكى عنهم في هذه الاية نوعا آخر من انواع الجهالات والضلالات وهو انهم لم يميزوا بين المعجزات وبين السحر وجعلوا جملة الآيات مثل انقلاب العصا حية وقالوا ذلك من باب السحر وقالوا لموسى انا لا نقبل منها شيئا البتة • وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في كلمة مهما قولان الاول ان اصلها ما ما الاولى للجزاء والثانية هى التى تزاد توكيدا للجزاء كما تزاد في سائر حروف الجزاء كقولهم ايما وحيثما وكيفما وكقوله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب وهو كقولهم ان تثقفنهم ثم ابدلوا من الف ما الاولى هاء كراهة تكرار اللفظ فصار مهما هذا قول الخليل والبصريين والثانى وهو قول الكسائى الاصل مه التى بمعنى الكف اى اكفف دخلت على ما التى للجزاء كانهم قالوا اكفف ما تاتينا به من آية لتسحرنا بها فهو كذا وكذا المسئلة الثانية قال ابن عباس ان القوم لما قالوا لموسى مهما تاتنا به من آية من ربك فهى عندنا من باب السحر ونحن لا نؤمن بها البتة وكان موسى عليه السلام رجلا حديدا فعند ذلك دعى عليهم فاستجاب الله له فارسل الله عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهارا سبتا الى سبت حتى كان الرجل منهم لا يرى شمسا ولا قمرا ولا يستطيع الخروج من داره فجاءهم الغرق فصرخوا الى فرعون واستغاثوا به فارسل الى موسى عليه السلام فقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا فان كشفت هذا العذاب آمنا بك فازال الله عنهم المطر وارسل الرياح فجففت الارض فخرج من النبات ما لم يروا مثله قط فقالوا هذا الذى جزعنا منه خير لنا لكنا لم نشعر فلا والله لا نؤمن بك ولا نرسل معك بنى اسرائيل فنكثوا العهد فارسل الله عليهم الجراد فاكل النبات وعظم عليهم الامر حتى صارت عند طيرانها تغطى الشمس ووقع بعضها على بعض في الارض ذراعا فاكلت النبات وصرخ اهل مصر فدعى موسى فارسل الله ريحا فاحتملت الجراد فالقته في البحر فنظر اهل مصر الى بقية من كلائهم وزرعهم يكفيهم فقالوا هذا الذى بقى يكفينا ولا نؤمن بك فارسل الله بعد ذلك القمل سبتا الى سبت فلم يبق بارضهم عود اخضر الا اكلته فصاحوا وسال موسى ربه فارسل الله تعالى عليها ريحا حارة فاحرقتها واحتملتها الريح فالقتها في البحر فلم يؤمنوا فارسل الله عليهم الضفادع بعد ذلك فخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع في الثياب والاطعمة فكان الرجل منهم يستيقظ وعلى فراشه ذراع من الضفادع فصرخوا الى موسى وحلفوا بالهه لئن رفعت عنا هذا العذاب لنؤمن بك فدعى الله تعالى فامات الله الضفادع وارسل عليها المطر فاحتملها الى البحر ثم اظهروا الكفر وعادوا فارسل الله عليهم الدم فجرت انهارهم دما فلم يقدروا على الماء العذب وبنوا اسرائيل كانوا يجدون الماء العذب الطيب حتى بلغ منهم الجهد فصرخوا فركب فرعون واشراف قومه الى انهار بنى اسرائيل فجعل يدخل الرجل منهم النهر فاذا اغترف صار في يده دما ومكثوا في ذلك سبعة ايام لا يشربون الا دما فقال فرعون لئن كشفت عنا الرجز الى آخر الآية فهذا هو القول المرضى عند اكثر المفسرين وقد وقع في اكثرها اختلافات اما الطوفان فقال الزجاج الطوفان من كل شيء ما كان كثيرا محيطا مطيفا بالقوم كلهم كالغرق الذى يشمل المدن الكثيرة فانه يقال له طوفان وكذلك القتل الذريع طوفان والموت الجارف طوفان وقال الاخفش هو فعلان من الطوف لانه يطوف حتى يعمهم قال وواحده في القياس طوفانة وقال المبرد الطوفان مصدر مثل الرجحان والنقصان ولا حاجة به الى ان يطلب له واحدا اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون على ان هذا الطوفان هو المطر الكثير على ما رويناه عن ابن عباس وروى عطاء عنه انه قال الطوفان هو الموت •

وروى الواحدى باسناده خبرا عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الطوفان الموت وهذا القول مشكل لانهم لو ماتوا
لم يكن لارسال سائر انواع العذاب عليهم فائدة بل لو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول اسباب الموت
مثل المطر الشديد والسيل العظيم او غيرهما واما الجراد فهو معروف والواحد جرادة ونبت مجرود قد اكل الجراد
ورقها وقال اللحيانى ارض جردة ومجرودة واصل هذا كله من الجرد وهو اخذك الشئ عن الشئ لا على سبيل النحت
والسحق ومنه يقال للثوب الذى قد ذهب وبره جرد وارض جرداء لا نبات فيها واما القمل فقد اختلفوا فيه
فقيل هو الذباب الصغار التى لا اجنحة لها وهى بنات الجراد وعن سعيد بن جبير هو السوس الذى يخرج من
الحنطة وقال ابن السكيت انه شئ يقع فى الزرع ليس بجراد فيأكل السنبلة وهى غضة قبل ان تقوى وحينئذ يطول
الزرع ولا سنبل له وقيل انها كبار القردان وعن سعيد بن جبير كان الى جنبهم كثيب اعفر فضربه موسى بعصاه
فصار قملا فاخذت فى اشعارهم وابشارهم واشفار عيونهم وحواجبهم ولزم جلودهم كانه الجدرى فصاحوا
وصرخوا وفزعوا الى موسى فرفع عنهم وقالوا قد تيقنا الآن انك ساحر عليم وعزة فرعون لا نؤمن بك ابدا
وقرأ الحسن والقمل بفتح القاف وسكون الميم يريد القمل المعروف واما الدم فما ذكرناه وذكر صاحب الكشاف
انه قيل سلط الله عليهم الرعاف وروى ان موسى عليه السلام مكث فيهم بعد ما غلب السحرة عشرين سنة يريهم
هذه الآيات اما قوله تعالى ايات مفصلات ففيه وجوه احدها مفصلات اى مبينات ظاهرات لا تشكل على
عاقل انها من آيات الله التى لا يقدر عليها غيره وثانيها مفصلات اى فصل بين بعضها من بعض بزمان يمتحن
فيه احوالهم وينظر ايقبلون الحجة والدليل او يستمرون على المخالفة والتقليد قال المفسرون كان العذاب
يبقى عليهم من السبت الى السبت وبين العذاب الى العذاب شهر وهذا معنى قوله ايات مفصلات قال الزجاج
وقوله ايات منصوب على الحال وقوله فاستكبروا يريد عن عبادة الله وكانوا قوما مجرمين مصرين على الجرم
والذنب ونقل ايضا ان هذه الانواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها مختصة بقوم فرعون
وكان بنى اسرائيل منها فى امان وفراغ ولا شك ان كل واحد منها فهو فى نفسه معجز واختصاصه بالقبطى دون
الاسرائيلى معجز آخر فان قال قائل لما علم الله تعالى من حال اولئك الكفار انهم لا يؤمنون بتلك المعجزات فما الفائدة
فى توالیها واظهار الكثير منها وايضا فقوم محمد صلى الله عليه وسلم طلبوا المعجزات فما اجيبوا فما الفرق الجواب
اما على قول اصحابنا فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد واما على قول المعتزلة فى رعاية الصلاح فلعله علم من قوم
موسى ان بعضهم يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزائدة وعلم من قوم محمد صلى الله عليه وسلم ان احدا منهم لا يزداد
بسبب ظهور تلك المعجزات الزائدة الا تمادیا وكفرا فظهر الفرق قوله تعالى ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى
ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بنى اسرائيل فلما كشفنا عنهم
الرجز الى اجل هم بالغوه اذا هم ينكثون اعلم انا ذكرنا الرجز عند قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء
فى سورة البقرة وهو اسم للعذاب ثم انهم اختلفوا فى المراد بهذا الرجز فقال بعضهم انه عبارة عن الانواع
الخمسة المذكورة من العذاب الذى كان نازلا وقال سعيد بن جبير الرجز معناه الطاعون وهو العذاب
السادس الذى اصابهم فمات به من القبط سبعون الف انسان فى يوم واحد فتركوا غير مدفونين واعلم
ان القول الاول اقوى لان لفظه مفرد معرف بالالف واللام فينصرف الى المعهود السابق وهو الانواع الخمسة
الذى تقدم ذكرها واما غيرها فمشكوك فيه فحمل اللفظ على المعلوم اولى من حمله على المشكوك فيه اذا عرفت هذا
فنقول انه تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة لانهم تارة يكذبون موسى عليه السلام واخرى عند
الشدائد يفزعون اليه فزع الامة الى نبيها ويسئلونه ان يسئل ربه رفع ذلك العذاب عنهم وذلك يقتضى انهم
سلموا له كونه نبيا مجاب الدعوة ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون الى تكذيبه والطعن فى نبوته وانه انما
يصل الى مطالبه بسحره فمن هذا الوجه يظهر انهم يناقضون فى هذه الاقاويل اما قوله حكاية عنهم ادع لنا
ربك بما عهد عندك فقال صاحب الكشاف ما فى قوله بما عهد عندك مصدرية والمعنى بعهده عندك
وهو النبوة وفى هذه الباء وجهان الاول انها متعلقة بقوله ادع لنا ربك والتقدير ادع لنا ربك متوسلا
اليه بعهده عندك والوجه الثانى فى هذه الباء ان تكون قسما وجوابها قوله لنؤمنن لك اى اقسمنا بعهد الله
عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك قوله ولنرسلن معك بنى اسرائيل كانوا قد اخذوا بنى اسرائيل
بالكد الشديد فوعدوا موسى عليه السلام بكشف العذاب عنهم للايمان به والتخلية عن بنى اسرائيل وارسالهم معه
يذهب بهم اين شاء وقوله فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه والمعنى انه تعالى ما كشف عنهم العذاب مطلقا
وما كشفنا عنهم الرجز فى جميع الوقائع بل الى اجل لنا العذاب عنهم الى اجل معين وعند مجئ ذلك الاجل
لا تزيل عنهم بل يكون ... وقوله اذا هم ينكثون فهو جواب لما يعنى فلما كشفنا عنهم العذاب
فاجؤا النكث وبادروا ولم يؤخروه ولكن لما كشفنا عنهم العذاب نكثوا قوله تعالى فانتقمنا منهم فاغرقناهم
فى اليم بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين اعلم ان معنى الاية انا لما كشفنا عنهم العذاب
مرات وكرات ولم يمتنعوا عن كفرهم وجهلهم وبلغوا الاجل الموقت انتقمنا منهم بان
اهلكناهم بالغرق والانتقام فى اللغة سلب النعمة بالعذاب واليم البحر قال صاحب الكشاف
اليم البحر الذى لا يدرك قعره وقيل هو لجة البحر ومعظم مائه واشتقاقه من التيمم لان
المستنفعين به يقصدونه وبين بقوله بانهم كذبوا باياتنا ان ذلك الانتقام هو لذلك التكذيب وكانوا
عنها غافلين اختلفوا فى الضمير فى قوله عنها فقيل عائد الى النقمة التى دل عليها قوله فانتقمنا
والمعنى وكانوا عن النقمة قبل حلولها غافلين وقيل الكناية عائدة الى الايات وهو اختيار الزجاج
قال لانهم كانوا لا يعتبرون بالايات التى تنزل بهم فان قيل الغفلة ليست من فعل الانسان ولا تحصل
باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة قلنا المراد بالغفلة ههنا الاعراض عن الايات وعدم الالتفات اليها

فى الكفاية

فهم اعرضوا عنها حتى صاروا كالغافلين عنها فان قيل اليس قد ضموا الى التكذيب والغفلة معاصى كثيرة فكيف
يكون الانتقام لهذين دون غيرهما قلنا ليس فى بيان انه انتقم منهم لهذين دلالة على نفى ما عداه والاية
تدل على ان الواجب فى الايات النظر فيها ولذلك ذمهم بانهم غفلوا عنها وذلك يدل على ان التقليد طريق مذموم
قوله تعالى واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها التى باركنا فيها وتمت كلمت
ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون اعلم
ان موسى عليه السلام كان قد ذكر لبنى اسرائيل قوله تعالى عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الارض
فههنا لما بين تعالى اهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة بين ما فعله بالمؤمنين من الخيرات وهو انه تعالى
اورثهم ارضهم وديارهم فقال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون والمراد من ذلك الاستضعاف انه كان يقتل
ابناءهم ويستحيى نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم فى الاعمال الشاقة واختلفوا فى معنى مشارق الارض ومغاربها
فبعضهم حمله على مشارق ارض الشام ومصر ومغاربها لانها هى التى كانت تحت تصرف فرعون وايضا قوله التى باركنا
فيها بالخصب وسعة الارزاق وذلك لا يليق الا بارض الشام والقول الثانى ان المراد جملة الارض وذلك لانه
خرج من جملة بنى اسرائيل داود وسليمن وقد ملكا الارض وهذا يدل على ان الارض ههنا اسم جنس وقوله وتمت
كلمت ربك الحسنى على بنى اسرائيل وقيل المراد من كلمة ربك الحسنى قوله ونريد ان نمن على الذين استضعفوا
فى الارض الى قوله وما كانوا يحذرون والحسنى تأنيث الاحسن صفة للكلمة ومعنى تمت على بنى اسرائيل
مضت عليهم واستمرت من قولهم تم عليه الامر اذا مضى عليه وقيل معنى تمام الكلمة الحسنى انجاز الوعد الذى تقدم
باهلاك عدوهم واستخلافهم فى الارض وانما كان الانجاز تماما للكلام لان الوعد بالشئ يبقى كالشئ المعلق
فاذا حصل الموعود به فقد تم ذلك الوعد وكمل وقوله بما صبروا اى انما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم وحسبك به
حاثا على الصبر ودالا على ان من قابل البلاء بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له الفرج ومن قابله بالجزع وكله الله
اليه وقرأ عاصم فى رواية ابى بكر وتمت كلمات ربك الحسنى ونظيره من ايات ربه الكبرى وقوله ودمرنا قال الليث الدمار
الهلاك التام يقال دمر القوم يدمرون دمارا اى هلكوا وقوله ما كان يصنع فرعون وقومه قال ابن عباس يريد
المصانع وما كانوا يعرشون قال الزجاج يقال عرش يعرش ويعرش اذا بنى وقيل وما كانوا يعرشون من الجنات
ومنه قوله وهو الذى انشأ جنات معروشات وقيل ما كانوا يرفعون من الابنية المشيدة فى السماء كصرح هامان
وغيره وقرئ بكسر الراء وضمها وذكر اليزيدى ان الكسر افصح قال صاحب الكشاف وبلغنى انه قرأ بعض الناس يغرسون
من غرس الاشجار وما احسبه الا تصحيفا وهذا آخر ما ذكره تعالى من قصة فرعون وتكذيبهم بايات الله قوله تعالى
وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال
انكم قوم تجهلون ان هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما بين انواع النعمة على بنى اسرائيل
بان اهلك عدوهم واورثهم ارضهم وديارهم اتبع ذلك بالنعمة العظمى وهى انجاوزهم البحر مع السلامة وقد
بين تعالى فى سائر السور كيف سيرهم فى البحر مع السلامة بان فلق البحر عند ضرب موسى البحر بعصاه وجعله يبسا فبين
ان بنى اسرائيل لما شاهدوا قوما يعكفون على عبادة اصنامهم جهلوا وارتدوا وقالوا لموسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة
ولا شك ان القوم لما شاهدوا المعجزات القاهرة التى اظهرها الله لموسى على فرعون ثم شاهدوا انه تعالى اهلك فرعون
وجنوده وخص بنى اسرائيل بانواع السلامة والكرامة ثم انهم بعد هذه المواقف والمقامات يذكرون هذا الكلام
الفاسد الباطل كانوا فى نهاية الجهل وغاية الحماقة واما قوله وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر يقال جاوز الوادى اذا قطعه
وقرئ وجوزنا اى اجزنا يقال اجاز المكان وجوزه وجاوزه بمعنى جازه فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم
قال الزجاج يواظبون عليها ويلازمونها ويقال لكل من لزم شيئا وواظب عليه عكف يعكف ويعكف
ومن هذا قيل لملازم المسجد معتكف قال قتادة كان اولئك القوم من لخم وكانوا نزولا بالرقة وقال ابن جريج
كانت تلك الاصنام تماثيل بقر وذلك اول شان قصة العجل ثم حكى عنهم انهم قالوا يا موسى اجعل لنا
الها كما لهم آلهة واعلم ان من المستحيل ان يقول العاقل لموسى اجعل لنا الها وخالقا ومدبرا لان الذى يحصل
بجعل موسى وتقديره لا يمكن ان يكون خالقا للعالم ومدبرا له ومن شك فى ذلك لم يكن كامل العقل والاقرب
انهم طلبوا من موسى ان يعين لهم اصناما وتماثيل يتقربون بعبادتها اليه تعالى وهذا القول هو الذى حكاه
الله عن عبدة الاوثان حيث قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اذا عرفت هذا فلقائل ان يقول لم كان
هذا القدر كفرا فنقول اجمع كل الانبياء عليهم السلام على ان عبادة غير الله كفر سواء اعتقدوا فى ذلك
الغير كونه الها للعالم او اعتقدوا فيه ان عبادته تقربهم الى الله تعالى لان العبادة نهاية التعظيم ونهاية
التعظيم لا يليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام والاكرام فان قيل فهذا القول صدر من كل بنى اسرائيل
او من بعضهم قلنا بل من بعضهم لانه كان مع موسى السبعون المختارون وكان فيهم من يترفع عن مثل هذا السؤال
الباطل ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه اجابهم فقال انكم قوم تجهلون وتقرير هذا الجهل ما ذكرنا ان العبادة
غاية التعظيم فلا يليق الا بمن يصدر عنه غاية الانعام وهو بخلق الجسم والحيوة والشهوة والقدرة والعقل
وسائر الاشياء المنتفع بها والقادر على هذه الاشياء ليس الا الله تعالى فوجب ان لا يليق العبادة الا له فان قالوا
اذا كان مرادهم بعبادة تلك الاصنام التقرب بها الى تعظيمه تعالى فما الوجه فى قبح هذه العبادة قلنا فعلى
هذا التقدير لم يتخذوها آلهة اصلا وانما جعلوها كالقبلة وذلك ينافى قولهم اجعل لنا الها كما لهم
آلهة واعلم ان ما فى قوله تعالى كما لهم يجوز ان يكون مصدرية اى كما ثبت لهم آلهة ويجوز ان يكون موصولة
وضمير قوله لهم يعود اليه وآلهة بدل من ذلك الضمير تقديره كالذى هو لهم آلهة ثم حكى تعالى عن موسى
انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه قال الليث التبار الهلاك تبر الشئ يتبر تبارا والتتبير الاهلاك
ومنه تبرنا تتبيرا ويقال للذهب المتكسر المتفتت التبر فقوله متبر ما هم فيه اى مهلك مدمر

وذلك

وقوله وباطل ما كانوا يعملون فقيل البطلان عدم الشئ اما بعدم ذاته او بعدم فائدته ومقصوده والمراد من بطلان عملهم انه لا يعود عليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع ضرر وتحقيق القول فى هذا الباب ان المق من العبادة ان تصير المواظبة على تلك الاعمال سببا لاستحكام ذكر الله فى القلب حتى تصير تلك الروح سعيدة بحضور تلك المعرفة فيها فاذا اشتغل الانسان بعبادة غير الله تعالى تعلق قلبه بغير الله ويصير ذلك التعلق سببا لاعراض القلب عن ذكر الله واذا ظهر هذا التحقيق ظهر ان الاشتغال بعبادة غير الله متبر وبط وسعى فى تحصيل ضد الشئ ونقيضه لانا بينا ان المق من العبادة رسوخ معرفة الله فى القلب والاشتغال بعبادة غير الله يزيل معرفة الله عن القلب فكان هذا ضدا للغرض ونقيضا للمطلوب **قوله تعالى** قل اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين اعلم انه تعالى حكى عن موسى انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم آلهة فهو عليه السلام ذكر فى الجواب وجوها كثيرة اولها انه حكم عليهم بالجهل فقال انكم قوم تجهلون وثانيها انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه اى سبب للخسران والهلاك وثالثها انه قال وباطل ما كانوا يعملون اى هذا العمل الشاق لا يفيدهم نفعا فى الدين والدنيا ورابعها ما ذكره فى هذه الآية من التعجب منهم على وجه يوجب الانكار والتوبيخ فقال قل اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين والمعنى ان الاله ليس شيئا يطلب ويلتمس ويتخذ بل الاله هو الذى يكون قادرا على الانعام بالايجاد واعطاء الحيوة وجميع النعم وهو المراد من قوله وهو فضلكم على العالمين فهذا الموجود هو الاله الذى يجب على الخلق عبادته فكيف يجوز العدول عن عبادته الى عبادة غيره قال الواحدى يقال بغيت فلانا شيئا وبغيته له قال تعالى يبغونكم الفتنة اى يبغون لكم وفى انتصاب قوله الها وجهان الاول الحال كانه قال اطلب لكم غير الله معبودا ونصب غير فى هذا الوجه على المفعول به والثانى ان تنصب الها على المفعول به وغير على الحال المتقدمة التى لو تأخرت كانت صفة كما تقول ابغيكم الها غير الله **وقوله** وهو فضلكم على العالمين ففيه قولان الاول المراد انه تعالى فضلهم على عالمى زمانهم الثانى انه تعالى خصهم بتلك الآيات القاهرة ولم يحصل مثلها لاحد من العالمين وان كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال ومثاله رجل تعلم علما واحدا وآخر تعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم الواحد فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك العلم الواحد الا ان صاحب العلوم الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد فى الحقيقة **قوله تعالى** واذ انجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم **اعلم** ان هذه الآية مفسرة فى سورة البقرة والفائدة فى ذكرها فى هذا الموضع انه تعالى هو الذى انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة فكيف يليق بكم الاشتغال بعبادة غير الله **قوله تعالى** وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وقال موسى لاخيه هرون اخلفنى فى قومى واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فى الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابو عمرو ووعدنا والباقون واعدنا بالالف على المفاعلة وقد مر بيان هذه القراءة فى سورة البقرة **المسئلة الثانية** اعلم انه روى ان موسى وعد بنى اسرائيل وهو بمصر ان اهلك الله عدوهم اتاهم بكتاب من عند الله فيه بيان ما يأتون وما يذرون فلما هلك فرعون سأل موسى ربه الكتاب فهذه الآية فى بيان كيفية نزول التورية اعلم انه تعالى قال فى سورة البقرة واذ واعدنا موسى اربعين ليلة وذكر تفصيل ذلك الاربعين فى هذه الآية فان قيل فما الحكمة ههنا فى ذكر الثلاثين ثم اتمامها بعشر وايضا فتم ميقات ربه اربعين ليلة كلام عار عن الفائدة لان كل احد يعلم ان الثلاثين مع العشرة يكون اربعين قلنا اما الجواب عن السؤال الاول فهو من وجوه الاول انه تعالى امر موسى بصوم ثلثين يوما وهو شهر ذى القعدة فلما اتم الثلثين انكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رايحة المسك فافسدته بالسواك فاوحى الله اليه اما علمت ان خلوف فم الصائم اطيب عندى من رايحة المسك فامره تعالى ان يزيد عليها عشرة ايام من ذى الحجة لهذا السبب الوجه الثانى فى فائدة هذا التفصيل انه تعالى امره بصوم ثلثين يوما وان يعمل فيها بما يقربه من الله تعالى ثم انزلت التورية عليه فى العشر وكلمه ايضا فيه فهذا هو الفائدة فى تفصيل الاربعين الى الثلاثين والعشرة والوجه الثالث ما ذكره ابو مسلم الاصفهانى فى سورة طه وهو ما دل على ان موسى بادر الى ميقات ربه قبل قومه والدليل عليه قوله تعالى وما اعجلك عن قومك يا موسى قال هم اولاء على اثرى فجائز ان يكون موسى عليه السلام اتى الطور عند تمام الثلاثين فلما اعلمه الله خبر قومه مع السامرى رجع موسى الى قومه قبل تمام ما وعده الله ثم عاد الى الميقات فى عشر آخر فتم اربعين ليلة الوجه الرابع قال بعضهم لا يمتنع ان يكون الوعد الاول حضره موسى وحده والوعد الثانى حضر المختارون معه ليسمعوا كلام الله فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين والجواب عن السؤال الثانى انه تعالى انما قال اربعين ليلة ازالة لتوهم ان ذلك العشر من الثلاثين لانه يحتمل اتممناها بعشر من الثلاثين كانه كان عشرين ثم اتمه بعشر فصار ثلثين فازال هذا الايهام اما قوله فتم ميقات ربه اربعين ليلة ففيه بحثان الاول الفرق بين الميقات وبين الوقت ان الميقات ما قدر فيه عمل من الاعمال والوقت وقت للشئ قدره مقدر او لم يقدره الثانى قوله اربعين ليلة نصب على الحال اى تم بالغا هذا العدد واما قوله وقال موسى لاخيه هرون اخلفنى فى قومى واصلح ففيه مباحث قوله هرون عطف بيان لاخيه وقوله اخلفنى فى قومى اى كن خليفتى فيهم واصلح وكن مصلحا او واصلح ما يجب ان يصلح من امور بنى اسرائيل ومن دعاك منهم الى الافساد فلا تتبعه ولا تطعه فان قيل ان هرون كان شريك موسى فكيف جعله خليفة لنفسه فان شريك الانسان اعلى حالا من خليفته ورد الانسان من منصبه الاعلى الى الادنى يكون اهانة قلنا الامر وان كان كذلك الا انه كان موسى هو الاصل فى تلك النبوة فان قيل لما كان هرون نبيا والنبى لا يفعل الا الاصلاح فكيف وصاه بالاصلاح قلنا المقصود من هذا الامر التأكيد كقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبى **قوله تعالى** ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين **اعلم** انه تعالى بين الفائدة التى لاجلها حضر موسى الميقات وهى ان كلمه ربه وفى الآية مسائل **المسئلة الاولى** دلت الآية على انه تعالى

كلم موسى والناس مختلفون فى كلام الله تعالى فمنهم من قال كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة ومنهم من قال كلامه صفة حقيقية مغايرة للحروف والاصوات اما القائلون بالقول الاول فالعقلاء والمحصلون اتفقوا على انه يجب كونه حادثا كائنا بعد ان لم يكن وزعم الحنابلة والحشوية ان الكلام المركب من الاصوات والحروف قديم وهذا القول اخس من ان يلتفت اليه العاقل وذلك لانى قلت يوما انه تعالى اما ان يتكلم بهذه الحروف على الجمع او على التعاقب والتوالى والاول بط لان هذه الكلمات المسموعة انما تكون مفهومة اذا كانت حروفها متوالية فاما اذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذاك لا يكون مفيدا البتة والثانى يوجب كونها حادثة لان الحروف اذا كانت متوالية فعند مجئ الثانى ينقضى الاول فالاول حادث لان كل ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثانى حادث لان كل ما ثبت وجوده متأخرا عن وجود غيره فهو حادث فثبت ان بتقدير ان يكون كلام الله عبارة عن مجرد الحروف والاصوات فهو محدث اذا ثبت هذا فنقول للناس ههنا مذهبان الاول ان محل تلك الحروف والاصوات الحادثة هو ذات الله تعالى وهو قول الكرامية والثانى ان محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغيرها وهو قول المعتزلة اما القول الثانى وهو ان كلام الله صفة مغايرة لهذه الحروف والاصوات فهذا قول اكثر اهل السنة والجماعة وتلك الصفة قديمة ازلية والقائلون بهذا القول اختلفوا فى الشئ الذى سمعه موسى فقالت الاشعرية ان موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الازلية الحقيقية قالوا وكما لا تبعد رؤية ذاته مع ان ذاته ليست جسما ولا عرضا فكذا لا يبعد سماع كلامه مع ان كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا وقال ابو منصور الماتريدى الذى سمعه موسى اصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة فاما الصفة التى ليست بحرف ولا صوت فذلك ما سمعه موسى البتة فهذا تفصيل مذاهب الناس فى سماع كلام الله تعالى **المسئلة الثانية** اختلفوا فى انه تعالى كلم موسى وحده او كلمه مع اقوام آخرين فظاهر الآية يدل على الاول لان قوله وكلمه ربه يدل على تخصيص موسى بهذا التشريف لان التخصيص بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه وقال القاضى بل السبعون المختارون سمعوا ايضا كلام الله قال لان الغرض باحضارهم ان يخبروا قوم موسى عما يجرى هناك وهذا المعنى لا يتم الا عند سماع الكلام وايضا فان تكليم الله مع موسى على هذا الوجه معجز وقد تقدمت نبوة موسى فلا بد من ظهور هذا المعنى لغيره **المسئلة الثالثة** قال اصحابنا هذه الآية تدل على انه تعالى يجوز ان يرى لان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولا شك ان موسى كان عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله فلو كانت الرؤية ممتنعة عليه تعالى لما سألها وحيث سألها علمنا ان الرؤية جائزة عليه تعالى قال القاضى للمحصلين من العلماء فى ذلك اقوال اربعة احدها ما قاله الحسن وغيره من ان موسى ما عرف ان الرؤية غير جائزة عليه تعالى قال ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون عارفا بربه وبعدله وتوحيده فلم يبعد ان يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفا على السمع وثانيها ان موسى سأل الرؤية على لسان قومه فقد كانوا جاهلين بذلك يكررون المسئلة عنه ويقولون لن نؤمن لك حتى نرى ربك فسأل موسى الرؤية لا لنفسه فلما ورد المنع منه ظهر ان ذلك لا سبيل اليه وتلك طريقة ابى على وابى هاشم وثالثها ان موسى سأل ربه ما عنده ليعرفه باضطرار واهل هذا التأويل مختلفون فمنهم من يقول سأل ربه المعرفة الضرورية ومنهم من يقول بل سأله اظهار الآيات الباهرة التى عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته وان كانت من فعله كما يقوله فى معرفة اهل الآخرة وهو الذى اختاره ابو القاسم الكعبى ورابعها المق من هذا السؤال ان يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتأكد الدليل العقلى بالدليل السمعى وتعاضد الدلائل امر مطلوب للعقلاء وهو الذى ذكره ابو بكر الاصم فهذا مجموع اقوال المعتزلة فى تأويل هذه الآية قال اصحابنا اما الوجه الاول فضعيف ويدل عليه وجوه الاول اجماع العقلاء على ان موسى ما كان فى علمه بالله اقل منزلة ومرتبة من اراذل المعتزلة فلما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية عليه تعالى وفرضنا ان موسى عليه السلام لم يعرف ذلك كانت معرفته به تعالى اقل درجة من معرفة كل واحد من اراذل المعتزلة وذلك بط باجماع المسلمين الثانى ان المعتزلة يدعون العلم الضرورى بان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان يكون مقابلا او فى حكم المقابل فاما ان يقال ان موسى حصل له هذا العلم الضرورى او لم يحصل فان كان الاول كان تجويزه لكونه تعالى مرئيا يوجب تجويزه لكونه تعالى حاصلا فى الحيز والجهة وتجويز هذا المعنى عليه تعالى يوجب الكفر عند المعتزلة فلزمهم كون موسى عليه السلام كافرا وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثانى فنقول لما كان العلم بان كل مرئى يجب ان يكون مقابلا او فى حكم المقابل علما ضروريا ثم فرضنا ان هذا العلم ما كان حاصلا لموسى عليه السلام لزم ان يقال ان موسى لم يحصل فى قلبه جميع العلوم الضرورية ومن كان كذلك فهو مجنون فيلزم الحكم بانه عليه السلام ما كان كامل العقل بل كان مجنونا وذلك كفر باجماع الامة فثبت ان القول بان موسى ما كان عالما بامتناع الرؤية مع فرض انه تعالى ممتنع الرؤية يوجب احد هذين القسمين الباطلين فكان القول به باطلا واما التأويل الثانى وهو انه عليه السلام انما سئل الرؤية لقومه لا لنفسه فهو ايضا فاسد ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لقال موسى ارهم ينظروا اليك ولقال تعالى لن يروني فلما لم يكن كذلك بطل هذا التأويل والثانى انه لو كان هذا السؤال طلب المحال لمنعهم عنه كما انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة منعهم عنه بقوله انكم قوم تجهلون والثالث انه كان يجب على موسى اقامة الدلائل القاطعة على انه تعالى لا تجوز رؤيته وان يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال فاما ان لا يذكر شيئا من تلك الدلائل البتة مع ان ذكرها كان فرضا مضيقا كان هذا نسبة لترك الواجب الى موسى وانه لا يجوز والرابع ان اولئك الاقوام الذين طلبوا الرؤية اما ان يكونوا قد آمنوا بنبوة موسى او ما آمنوا فان كان الاول كفاهم فى الامتناع عن ذلك السؤال الباطل مجرد قول موسى فلا حاجة الى هذا السؤال الذى ذكره موسى وان كان الثانى لم ينتفعوا بهذا الجواب لانهم يقولون له لا نسلم انه تعالى منع من الرؤية بل هذا قول افتريته على الله فثبت انه على كل التقدير لا فائدة لقوم موسى فى قول موسى ارنى انظر اليك واما التأويل الثالث فبعيد ايضا ويدل عليه وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون معنى الآية ارنى امرا انظر الى امرك ثم حذف المفعول والمضاف الا ان سياق الآية

يدل على بطلان هذا وهو قوله انظر اليك قال لن تراني فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل ولا يجوز ان يحمل جميع هذا على حذف المضاف الثاني انه تعالى اراه من الآيات ما لا غاية بعدها كالعصا واليد البيضاء والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم واظلال الجبل فكيف يمكن بعد هذه الاحوال طلب آية قاهرة باهرة والثالث انه عليه السلام كان يتكلم معه تعالى بلا واسطة في هذه الحالة فكيف يليق به ان يقول معها اظهر لي آية قاهرة ظاهرة تدل على انك موجود ومعلوم ان هذا كلام في غاية الفساد والرابع انه لو كان المطلوب آية تدل على وجوده لاعطاه تلك الآية كما اعطاه سائر الآيات ولكان لا معنى لمنعه عن ذلك فثبت ان هذا القول فاسد واما التأويل الرابع وهو ان يقال المقصود منه اظهار آية سمعية تقوى ما دل العقل عليه فهو ايضا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لكان الواجب ان يقول يا الهي اريد ان تقوى امتناع رؤيتك بوجوه زائدة على ما ظهر في العقل وحيث لم يقل ذلك بل طلب الرؤية علمنا ان هذه التأويلات باسرها فاسدة الحجة الثانية من الوجوه المستنبطة من هذه الآية الدالة على انه تعالى جائز الرؤية وان قوله تعالى لن تراني تدل على انه تعالى جائز الرؤية وذلك لانه تعالى لو كان مستحيل الرؤية لقال لا ارى الا ترى انه لو كان في يد رجل حجر فقال له انسان ناولني هذا لآكله فانه يقول له هذا لا يؤكل ولا يقول لا تأكل ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له لا تأكل اي هذا مما يؤكل ولكنك لا تأكل فلما قال له تعالى لن تراني ولم يقل لن أرى علمنا ان هذا يدل على انه تعالى في ذاته جائز الرؤية الحجة الثالثة من الوجوه المستنبطة من هذه الآية انه تعالى علق رؤيته على امر جائز والمعلق على الجائز جائز فيلزم كون الرؤية في نفسها جائزة وانما قلنا انه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل بدليل قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل امر جائز الوجود في نفسه فثبت انه تعالى علق رؤيته على امر جائز الوجود في نفسه واذا ثبت هذا وجب ان تكون رؤيته جائزة الوجود لانه لما كان ذلك الشرط امرا جائز الوجود لم يلزم من فرض وقوعه محال فبتقدير حصول ذلك الشرط اما ان يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية او لا يترتب فان ترتب عليه حصول الرؤية لزم القطع بكون الرؤية جائزة الحصول وان لم يترتب عليه حصول الرؤية قدح هذا في صحة قوله انه متى حصل ذلك الشرط فانه حصلت الرؤية وذلك باطل فان قيل انه علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا واستقرار الجبل حال حركته محال وثبت ان حصول الرؤية معلق على شرط ممتنع الحصول لا على شرط جائز الحصول فلم يلزم صحة ما قلتموه والدليل على ان الشرط هو استقرار الجبل حال حركته وذلك لان الجبل اما ان يقال انه حال ما جعل استقراره شرطا لحصول الرؤية كان ساكنا او كان متحركا فان كان الاول لزم حصول الرؤية بمقتضى الاشتراط وحيث لم يحصل علمنا ان الجبل في ذلك الوقت ما كان مستقرا ولما لم يكن مستقرا كان متحركا وثبت ان الجبل حال ما جعل استقراره شرطا لحصول الرؤية كان متحركا لا ساكنا وثبت ان الشرط هو كون الجبل مستقرا حال كونه ساكنا فثبت ان الشرط الذي علق الله على حصوله حصول الرؤية وهو كون الجبل مستقرا حال كونه متحركا وانه شرط محال والجواب هو ان اعتبار حال الجبل من حيث هو غير واعتبار حاله من حيث انه متحرك او ساكن غير وكونه ممتنع الخلو عن الحركة والسكون لا يمنع من ان يكون اعتبار حاله من حيث انه هو مغايرا لاعتبار حاله من حيث انه متحرك او ساكن الا ترى ان الشيء لو اخذ بشرط كونه موجودا كان واجب الوجود ولو اخذ بشرط كونه معدوما كان واجب العدم ولو اخذ بشرط من حيث انه هو مع قطع النظر عن كونه موجودا او معدوما كان ممكن الوجود وكذا ههنا الذي جعل شرطا في اللفظ هو استقرار الجبل وهذا القدر ممكن الوجود فثبت ان القدر الذي جعل شرطا امر ممكن الوجود جائز الحصول وهذا القدر يكفي لبناء المطلوب عليه الحجة الرابعة من الوجوه المستنبطة من هذه الآية في اثبات جواز الرؤية قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وهذا التجلي هو الرؤية ويدل عليه وجهان الاول ان العلم بالشيء يجلي لذلك الشيء وابصار الشيء يجلي لذلك الشيء الا ان الابصار في كونه تجليا اكمل من العلم به وحمل اللفظ على المفهوم الاكمل اولى الثاني المقصود من ذكر هذه الآية تقرير ان الانسان لا يطيق رؤية الله تعالى بدليل ان الجبل مع عظمته لما رأى الله اندك وتفرقت اجزاؤه ولولا ان المراد من التجلي ما ذكرناه والا لم يحصل هذا المقصود فثبت ان المراد من قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا هو ان الجبل لما رأى الله اندكت اجزاؤه ومتى كان كذلك ثبت انه تعالى جائز الرؤية واقصى ما في الباب ان يقال الجبل جماد والجماد يمتنع ان يرى شيئا الا انا نقول لا يمتنع ان يقال انه تعالى خلق في ذات الجبل الحيوة والعقل والفهم ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله تعالى والدليل عليه انه تعالى قال يا جبال اوبي معه وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحيوة والعقل فيه وكذا ههنا فثبت بهذه الوجوه الاربعة دلالة هذه الآية على انه تعالى جائز الرؤية واما المعتزلة فقالوا انه ثبت بالدلائل العقلية والسمعية انه تعالى تمتنع رؤيته ووجب صرف هذه الظواهر الى التأويلات اما دلائلهم العقلية فقد بينا في الكتب العقلية ضعفها وسقوطها فلا حاجة ههنا الى ذكرها اما دلائلهم السمعية فاقوى ما لهم في هذا الباب التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقد سبق في سورة الانعام ما في هذه الآية من المباحث الدقيقة واللطائف العميقة واعلم ان القوم تمسكوا بهذه الآية على عدم الرؤية من وجوه الحجة الاولى قوله لن تراني وتقرير الاستدلال ان يقال هذه الآية تدل على ان موسى لا يرى الله البتة لا في الدنيا ولا في الآخرة ومتى ثبت هذا ثبت انه تعالى يمتنع ان يرى فهذه مقدمات ثلاث اما المقدمة الاولى فتقريرها من وجوه الاول ما نقل عن اهل اللغة ان كلمة لن للتأبيد قال الواحدي هذا دعوى باطلة على اهل اللغة ولم يشهد بصحتها كتاب معتبر ولا نقل صحيح قال اصحابنا الدليل على بطلانه قوله تعالى في صفة اليهود ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت يوم القيمة والثاني ان قوله تعالى لن تراني يتناول الاوقات كلها بدليل صحة استثناء اي وقت اريد من هذه الكلمة ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ وهذا ايضا ضعيف لان تأثير الاستثناء في صرف الصحة لا في صرف الوجود على ما هو مقرر في اصول الفقه الثالث ان قوله لن افعل كذا

ومتى ثبت هذا ثبت ان احدا لا يراه البتة ح

يفيد

يفيد تأكيد النفي ومعناه ان فعله ينافي الحال كقوله تعالى لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وهذا يدل على ان الرؤية منافية للالهية والجواب ان لن لتأكيد نفي ما وقع السؤال عنه والسؤال انما وقع عن تحصيل الرؤية في الحال وكان قوله لن تراني نفيا لذلك المطلوب فاما ان يفيد النفي الدائم فلا فهذا جملة الكلام في تقرير هذه المقدمة واما المقدمة الثانية فقالوا القائل قائلان قائل يقول ان المؤمنين يرون الله وموسى يراه ايضا وقائل ينفي الرؤية عن الكل اما القول باثباتها لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق الاجماع وهو باطل واما المقدمة الثالثة فهي ان كل من نفى الوقوع نفى الصحة فالقول بثبوت الصحة مع نفي الوقوع خلاف الاجماع وهو باطل واعلم ان بناء هذه الدلالة على صحة المقدمة الاولى فلما ثبت ضعفها سقط هذا الاستدلال بالكلية الحجة الثانية للقوم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه خر صعقا ولو كانت الرؤية جائزة فلم خر عند سؤالها صعقا الحجة الثالثة للقوم انه عليه السلام لما افاق قال سبحانك وهذه الكلمة للتنزيه فوجب ان يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره وهو رؤية الله فكان قوله سبحانك تنزيها له عن الرؤية فثبت بهذا ان نفي الرؤية تنزيه لله تعالى وتنزيه الله تعالى انما يكون عن النقايص والآفات فوجب كون الرؤية من النقايص والآفات وذلك على الله محال فثبت ان الرؤية على الله ممتنعة والحجة الرابعة قوله تعالى حكاية عن موسى لما افاق قال تبت اليك ولولا ان طلب الرؤية ذنب لما تاب منه ولولا انه ذنب ينافي صحة الاسلام لما قال وانا اول المؤمنين واعلم ان اصحابنا قالوا الرؤية كانت جائزة الا انه عليه السلام سألها بغير اذن وحسنات الابرار سيئات المقربين فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لا عما ذكروه فهذا جملة الكلام في هذه الآية المسئلة الرابعة في البحث عن الفاظ هذه الآية نقل عن ابن عباس انه قال جاء موسى ومعه السبعون وصعد موسى الجبل وبقي السبعون في اسفل الجبل وكلم الله موسى وكتب له في الالواح كتابا وقربه نجيا فلما سمع موسى عليه السلام صرير القلم عظم شوقه فقال رب ارني انظر اليك قال صاحب الكشاف ثاني مفعولي ارني محذوف اي ارني نفسك انظر اليك وفي لفظ الآيات سؤالات السؤال الاول النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن مقدمتها وهي تقليب الحدقة الى جهة المرئي التماسا لرؤيته وعلى التقدير الاول يكون المعنى ارني حتى اراك وهذا فاسد وعلى التقدير الثاني يكون المعنى ارني حتى اقلب الحدقة الى جانبك وهذا فاسد لوجهين الاول انه يقتضي اثبات الجهة له تعالى والثاني ان تقليب الحدقة الى جهة المرئي مقدمة الرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية وذلك فاسد والجواب قوله ارني معناه اجعلني متمكنا من رؤيتك حتى انظر اليك واراك السؤال الثاني كيف قال لن تراني ولم يقل لن تنظر الي حتى يكون مطابقا لقوله انظر اليك والجواب ان النظر لما كان مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذي لا رؤية معه السؤال الثالث كيف اتصل الاستدراك في قوله ولكن انظر الى الجبل بما قبله والجواب المقصود منه تعظيم امر الرؤية وان احدا لا يقوى على رؤيته تعالى الا اذا قواه الله بمعونته وتأييده الا ترى انه لما ظهر اثر التجلي والرؤية للجبل اندك وتفرق فهذا من هذا الوجه يدل على تعظيم امر الرؤية اما قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل قال الزجاج تجلى اي ظهر وبان ومنه يقال جلوت العروس اذا ابرزتها وجلوت السيف والمرآة اذا ازلت ما عليهما من الصدأ وقوله جعله دكا قال الزجاج يجوز دكا بالتنوين ودكاء بغير تنوين اي جعله مدكوكا مع الارض يقال دككت الشيء اذا دققته ادكه دكا والدكاء والدكاوات الروابي يكون مع الارض ناشزة عليها فعلى هذا الدك مصدر والدكاء اسم ثم روى الواحدي باسناده عن الاخفش من قوله جعله دكا كانه قال دكه دكا اي ارضا مرتفعة وهو موافق لما روي عن ابن عباس انه قال جعله ترابا وقوله وخر موسى صعقا قال الليث الصعق مثل الغشي يأخذ الانسان والصعقة الغشية يقال صعق الرجل يصعق وصعق فمن قال صعق قال فهو صعق ومن قال صعق قال فهو مصعوق ويقال ايضا صعق اذا مات ومنه قوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض فسروه بالموت ومنه قوله يومهم الذي فيه يصعقون اي يموتون قال صاحب الكشاف صعق اصله من الصاعقة ويقال لها الصاعقة من صعقه اذا ضربه على رأسه اذا عرفت هذا فنقول فسر ابن عباس قوله تعالى وخر موسى صعقا بالغشي وفسره قتادة بالموت والاول اولى لقوله تعالى فلما افاق قال الزجاج ولا يقال للميت قد افاق من موته ولكن يقال للذي يغشى عليه افاق من غشيته لانه تعالى قال في الذين ماتوا ثم بعثناكم من بعد موتكم اما قوله سبحانك تبت اليك اي تنزيها لك من ان اسألك شيئا بغير اذنك تبت اليك وفيه وجهان الاول تبت اليك من سؤال الرؤية في الدنيا والثاني تبت اليك من سؤال الرؤية بغير اذنك وانا اول المؤمنين بانك لا ترى في الدنيا او يقال وانا اول المؤمنين بانه لا يجوز السؤال منك الا باذنك قوله تعالى

قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين

اعلم ان موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه تعالى عدد عليه وجوه نعمه العظيمة التي له عليه وامره ان يشتغل بشكرها كانه قال له ان كنت منعتك الرؤية فقد اعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية وانظر الى انواع سائر النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها والمقصود منه تسلية موسى عن منع الرؤية وهذا ايضا احد ما يدل على ان الرؤية جائزة عليه تعالى اذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان الى ذكر هذا العذر حاجة واعلم ان الاصطفاء استخلاص الصفوة فقوله اصطفيتك اي اتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس يريد فضلتك على الناس ولما ذكر تعالى انه اصطفاه ذكر الامر الذي به حصل هذا الاصطفاء فقال برسالاتي وبكلامي قرأ ابن كثير ونافع برسالتي على الواحد والباقون على الجمع وذلك لانه تعالى اوحى اليه مرة بعد مرة ومن قرأ برسالتي فلان الرسالة تجري مجرى المصدر فيجوز افرادها في موضع الجمع وانما قال اصطفيتك على الناس ولم يقل على الخلق لان الملائكة قد يسمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى عليه السلام فان قيل فكيف اصطفاه على الناس برسالاته مع ان كثيرا من الناس ساواه في الرسالة قلنا انه تعالى بين انه خصه من دون الناس بمجموع الامرين وهو الرسالة مع الكلام بغير واسطة وهذا المجموع ما حصل لغيره البتة

واعلم ان الآية لما دلت على انه تعالى خصه بذلك الكلام والكلام بالواسطة حصل لغيره ثبت انه انما حصل التخصيص ههنا لانه سمع ذلك الكلام بغير واسطة وانما الكلام بغير واسطة سببا لمزيد التشريف بناء على العرف الظاهر لان من سمع كلام الملك العظيم من فلق فيه كان اعلا حالا واشرف مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والنواب ولما ذكر هذين النوعين من النعمة العظيمة قال فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين يعني فخذ هذه النعم ولا تضيق قلبك بسبب منعك من الرؤية واشتغل بشكر الفوز بهذه النعم والاشتغال بشكرها انما يكون بالقيام بلوازمها علما وعملا قوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا باحسنها سأريكم دار الفاسقين اعلم انه تعالى لما بين انه خص موسى بالرسالة ذكر في هذه الآية تفصيل تلك الرسالة فقال وكتبنا له في الالواح نقل صاحب الكشاف عن بعضهم ان موسى خر صعقا يوم عرفة واعطاه الله التورية يوم النحر وذكروا في عدد الالواح وفي جوهرها وطولها انها كانت عشرة الواح وقيل سبعة وقيل لوحين قال الواحدي انها كانت من زمرد جاء بها جبريل وقيل من زبرجد خضراء وياقوتة حمراء وقال الحسن كانت من خشب نزلت من السماء قال وهب كانت من صخرة صماء لينها الله تعالى لموسى وقيل ان طولها كان عشرة اذرع واما كيفية الكتابة فقال ابن جريج كتبها جبريل بالقلم الذي كتب به الذكر واستمد من نهر النور واعلم انه ليس في لفظ الآية ما يدل على كيفية تلك الالواح وعلى كيفية تلك الكتابة فان ثبت ذلك التفصيل بدليل منفصل قوي وجب القول به والا وجب السكوت عنه واما قوله من كل شيء فلا شبهة في انه ليس على العموم بل المراد من كل شيء يحتاج موسى وقومه اليه في دينهم من الحلال والحرام والمحاسن والقبائح وقوله موعظة وتفصيلا لكل شيء فهو كالبيان للجملة التي قدمها بقوله من كل شيء وذلك لانه تعالى قسمه الى ضربين احدهما موعظة والآخر تفصيلا لما يجب ان يعلم من الاحكام فيدخل في الموعظة كل ما ذكره الله تعالى من الامور التي توجب الرغبة في الطاعة والنفرة عن المعصية وذلك بذكر الوعد والوعيد ولما قرر ذلك اولا اتبعه بشرح اقسام الاحكام وتفصيل الحلال والحرام فقال وتفصيلا لكل شيء ولما شرح ذلك قال لموسى فخذها بقوة اي بعزيمة قوية ونية صادقة ثم امره تعالى ان يأمر قومه بان يأخذوا باحسنها وظاهر ذلك ان بين التكليفين فرقا ليكون في هذا التفصيل فائدة فلذلك قال بعض المفسرين ان التكليف كان على موسى اشد فكانه تعالى لم يرخص له ما رخص لغيره وقال بعضهم بل خصه من حيث كلفه الابلاغ والاداء وان كان مشاركا لقومه فيما عداه وفي قوله وأمر قومك يأخذوا باحسنها سؤال وهو انه تعالى لما تعبد بكل ما في التورية وجب كون الكل مأمورا به وظاهر قوله يأخذوا باحسنها يقتضي ان فيه ما ليس باحسن وانه لا يجوز لهم الاخذ وذلك متناقض وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها الاول ان تلك التكاليف منها ما هو حسن ومنها ما هو احسن كالاقتصاص والعفو والانتصار والصبر فمرهم ان يحملوا انفسهم على الاخذ بما هو ادخل في الحسن واكثر للثواب كقوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه فان قالوا فلما امر تعالى بالاخذ بالاحسن فقد منع من الاخذ بذلك الحسن وذلك يقدح في كونه حسنا فنقول نحمل امر الله تعالى بالاخذ بالاحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض الوجه الثاني في الجواب قال قطرب يأخذوا باحسنها اي بحسنها وكلها حسن كقوله تعالى ولذكر الله اكبر وقول الفرزدق

ه بيتا دعائمه اعز واطول ه

الوجه الثالث قال بعضهم الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح واحسن هؤلاء الثلثة الواجبات والمندوبات واما قوله سأريكم دار الفاسقين ففيه قولان الاول ان المراد به التهديد والوعيد على مخالفة امره تعالى وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول قال ابن عباس والحسن ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم اي فليكن ذكر جهنم حاضرا في خاطركم لتحذروا ان تكونوا منهم والثاني قال قتادة سأدخلكم الشام واريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبابرة والعمالقة لتعتبروا بها وبما صاروا اليه من النكال قال الكلبي دار الفاسقين هي المساكن التي كانوا يمرون عليها اذا سافروا من منازل عاد وثمود والقرون الذين اهلكهم الله والقول الثاني ان المراد الوعد والبشارة بانه قال سيورثهم ارض اعدائهم وديارهم قوله تعالى ساصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا ذلك بانهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة سأريكم دار الفاسقين وذكر في هذه الآية ما يعاملهم به فقال ساصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض واحتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى قد يمنع الانسان عن الايمان ويصده عنه وذلك ظاهر وقالت المعتزلة لا يمكن حمل الآية على ما ذكرتموه ويدل عليه وجوه الاول قال الجبائي لا يجوز ان يكون المراد منه انه تعالى يصرفهم عن الايمان لان قوله ساصرف يتناول المستقبل وقد بين تعالى انهم كفروا وكذبوا من قبل هذا الصرف لانه تعالى وصفهم بكونهم متكبرين في الارض بغير الحق وبانهم ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا فثبت ان الآية دالة على ان الكفر قد حصل لهم في الزمان الماضي وان قوله ساصرف عن آياتي يدل على ان هذا الصرف ما حصل في الزمان الماضي فهذا يدل على انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر بالله الوجه الثاني قوله ساصرف عن آياتي الذين يتكبرون مذكور على وجه العقوبة على التكبر والكفر فلو كان المراد من هذا الصرف هو كفرهم لكان معناه انه تعالى خلق فيهم الكفر عقوبة لهم على اقدامهم على الكفر ومعلوم ان العقوبة على الكفر بمثل ذلك الفعل المعاقب عليه لا يجوز فثبت انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر الوجه الثالث انه تعالى لو صرفهم عن الايمان وصدهم عنه فكيف يمكن ان يقول مع ذلك فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا فثبت ان حمل الآية على هذا الوجه غير ممكن فوجب حملها على وجوه اخر فالاول قال

والتعبيد الاستعباد وكذلك التعبيد

قوله
ان الذي سمك السماء بنى لنا

الكلبي

الكلبي وابو مسلم الاصفهاني ان هذا الكلام تمام لما وعد الله موسى عليه السلام به من اهلاك اعدائه ومعنى اصرفهم اهلكهم فلا يقدرون على منع موسى من تبليغها ولا على منع المؤمنين من الايمان بها وهو شبيه بقوله بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس واراد تعالى ان يمنع اعداء موسى من ايذائه ومنعه من القيام بما يلزمه من تبليغ النبوة والرسالة الوجه الثاني قال الجبائي بل ساصرف هؤلاء المتكبرين عن نيل ما في آياتي من العز والكرامة المعدين للانبياء عليهم السلام والمؤمنين وانما يصرفهم عن ذلك بواسطة انزال الذل والاذلال بهم وذلك يجري مجرى العقوبة على كفرهم وتكبرهم على الله الوجه الثالث ان من الآيات آيات لا يمكن الانتفاع بها الا بعد سبق الايمان فاذا كفروا فقد صيروا انفسهم بحيث لا يمكنهم الانتفاع بتلك الآيات فيجوز ان يقال صرفهم الله تعالى عنها الوجه الرابع انه تعالى اذا علم من حال بعضهم انه اذا شاهد تلك الآيات فانه لا يستدل بها بل يستخف بها ولا يقوم بحقها فاذا علم تعالى ذلك منه صح من الله تعالى ان يصرفه عنها الوجه الخامس نقل عن الحسن انه قال ان من الكفار من يبالغ في كفره وانتهى الى الحد الذي اذا وصل اليه مات قلبه فالمراد من قوله ساصرف عن آياتي هؤلاء فهذا جملة ما قيل في هذا الباب وظهر ان هذه الآية ليس فيها دلالة قوية على صحة ما يقول به في مسئلة خلق الاعمال المسئلة الثانية معنى يتكبرون انهم يرون انهم افضل الخلق وان لهم من الحق ما ليس لغيرهم وهذه الصفة اعني التكبر لا يكون الا لله لانه هو الذي له القدرة والفضل الذي ليس لاحد فلا جرم يستحق ان يكون متكبرا وقال بعضهم التكبر اظهار كبر النفس على غيرها وصفة التكبر صفة ذم في جميع العباد وصفة مدح في حقه تعالى لانه يستحق اظهار الكبر على من سواه لان ذلك في حقه تعالى حق وفي حق غيره باطل لانه تعالى ذكر في هذه الآية قوله بغير الحق لان اظهار الكبر على الغير قد يكون بالحق فان للمحق ان يتكبر على المبطل وفي الكلام المشهور التكبر على المتكبر صدقة وقوله وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ففيه بحثان الاول قرأ حمزة والكسائي الرشد بفتح الشين والراء والباقون بضم الراء وسكون الشين وفرق ابو عمرو بينهما فقال الرشد بضم الراء الصلاح لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي صلاحا والرشد بفتحها الاستقامة في الدين قال تعالى مما علمت رشدا وقال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد مثل الحزن والحزن والسقم والسقم وقيل الرشد بالضم الاسم وبالفتحتين المصدر البحث الثاني سبيل الرشد عبارة عن سبيل الهدى والدين الحق والصواب في العلم والعمل وسبيل الغي ما يكون مضادا لذلك ثم بين تعالى ان هذا الصرف انما كان لامرين الاول كونهم مكذبين بآيات الله والثاني كونهم غافلين عنها والمراد انهم واظبوا على الاعراض عنها حتى صاروا بمنزلة الغافل عنها قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة حبطت اعمالهم هل يجزون الا ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما ذكر ما لاجله صرف المتكبرين عن آياته بقوله ذلك بانهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين بين حال اولئك المكذبين فقد كان يجوز ان يظن انهم يختلفون في باب العقاب لان منهم من يعمل بعض اعمال البر فبين تعالى ان حال جميعهم سواء كان متكبرا او متواضعا او كان قليل الاحسان او كثير الاحسان فقال والذين كذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة يعني بذلك جحدهم للمعاد وجرأتهم على المعاصي فبين تعالى ان اعمالهم محبطة والكلام في حقيقة الاحباط قد تقدم في سورة البقرة على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة ثم قال تعالى هل يجزون الا ما كانوا يعملون وفيه حذف والتقدير هل يجزون الا بما كانوا يعملون او على ما كانوا يعملون واحتج اصحابنا بهذه الآية على فساد قول ابي هاشم في ان تارك الواجب يستحق العقاب بمجرد ان لا يفعل الواجب وان لم يصدر منه فعل ضد ذلك الواجب قالوا هذه الآية تدل على انه لا جزاء الا على العمل وترك الواجب ليس بعمل فوجب ان لا يجازى عليه فثبت ان الجزاء انما حصل على فعل ضده واجاب ابو هاشم باني لا اسمي ذلك العقاب جزاء فسقط الاستدلال واجاب اصحابنا عن هذا الجواب بان الجزاء انما سمي جزاء لانه يجزي ويكفي في المنع عن المنهي عنه وفي الحث على المأمور به فان ترتب العقاب على مجرد ترك الواجب كان ذلك العقاب كافيا في الزجر عن ذلك الترك فكان جزاء فثبت انه لا سبيل الى الامتناع من تسميته جزاء قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين اعلم ان المراد من هذه الآية قصة اتخاذ السامري العجل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي حليهم بكسر الحاء واللام وتشديد الياء والباقون بضم الحاء وكسر اللام وتشديد الياء جمع حلي كثدي وثدي وقرأ بعضهم من حليهم على التوحيد والحلي اسم ما يستحسن به من الذهب والفضة المسئلة الثانية قيل ان بني اسرائيل كان لهم عيد يتزينون فيه ويستعيرون من القبط الحلي فاستعاروا حلي القبط لذلك اليوم فلما اغرق الله القبط بقيت تلك الحلي في ايدي بني اسرائيل فجمع السامري تلك الحلي وكان رجلا مطوعا فيهم ذا قدر وقد كانوا سألوا موسى ان يجعل لهم الها يعبدونه فصاغ السامري ثم اختلف الناس فقال قوم كان قد اخذ كفا من تراب حافر فرس جبريل فالقاه في جوف ذلك العجل فانقلب لحما ودما وظهر منه خوار مرة واحدة فقال السامري هذا الهكم واله موسى قال اكثر المفسرين من المعتزلة انه كان قد جعل ذلك العجل مجوفا ووضع في جوفه انابيب على شكل مخصوص وكان قد وضع ذلك التمثال على مهب الرياح فكانت الرياح تدخل في تلك الانابيب ويظهر منه صوت مخصوص يشبه خوار العجل وقال آخرون انه جعل تلك التمثال اجوف وجعل تحته في الموضع الذي نصب فيه العجل من ينفخ فيه من حيث لا يشعر به الناس وسمعوا الصوت من جوفه كالخوار قال صاحب هذا القول والناس قد يفعلون الآن في هذه التصاوير التي يجرون فيها الماء على سبيل الفوارات ما يشبه ذلك وبهذا الطريق وغيره ظهر الصوت من جوف ذلك التمثال ثم القى الى الناس ان هذا العجل الهكم واله موسى بقي في لفظ الآية سؤالات الاول لم قيل واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا والمتخذ هو السامري وحده والجواب فيه وجهان الاول ان نسبة الفعل اليهم لان رجلا منهم باشره كما يقال بنو تميم قالوا كذا وفعلوا كذا والقائل والفاعل واحد والثاني انهم كانوا مريدين لاتخاذه راضين به فكانهم اجمعوا عليه السؤال الثاني لم قال من حليهم ولم يكن الحلي لهم وانما حصل في ايديهم

للاتباع كدلي جمع دلو ص

على سبيل العادية والجواب انه لما اهلك الله قوم فرعون بقيت تلك الاموال في ايديهم وصارت ملكا لهم كسائر املاكهم بدليل قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم كذلك واورثناها بنى اسرائيل السؤال الثالث ان هؤلاء الذين عبدوا العجل هم كل قوم موسى او بعضهم والجواب ان قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا يفيد العموم قال الحسن كلهم عبدوا العجل غير هرون واحتج عليه من وجهين الاول عموم هذه الاية الثاني قول موسى في هذه القصة رب اغفر لي ولاخي قال خص نفسه واخاه بالدعاء وذلك يدل على ان كل من كان مغايرا لهما ما كان اهلا للدعاء ولو بقوا على الايمان لما كان الامر كذلك وقال آخرون بل كان قد بقي من بنى اسرائيل من ثبت على ايمانه وان ذلك الكفر انما وقع في قوم مخصوصين والدليل عليه قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون السؤال الرابع هل انقلب ذلك التمثال لحما ودما على ما قاله بعضهم او بقي ذهبا كما كان قبل ذلك والجواب الذاهبون الى الاحتمال الاول احتجوا على صحة قولهم من وجهين الاول قوله تعالى عجلا جسدا له خوار والجسد اسم للجسم الذي يكون من اللحم والدم ومنهم من نازع في ذلك وقال بل الجسد اسم لكل جسم كثيف سواء كان من اللحم والدم او لم يكن كذلك الحجة الثانية انه تعالى اثبت له خوارا وذلك انما يتأتى في الحيوان واجيب عنه بان ذلك الصوت لما اشبه الخوار لم يبعد ان يطلق لفظ الخوار عليه وقرأ علي كرم الله وجهه جؤار بالجيم والهمزة من جأر اذا صاح فهذا ما قيل في هذا الباب واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذا المذهب والمقالة احتج على فساد كون ذلك العجل الها بقوله الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وتقرير هذا الدليل ان هذا العجل لا يمكنه ان يكلمهم ولا يمكنه ان يهديهم الى الصواب والرشد وكل من كان كذلك كان اما جمادا واما حيوانا عاجزا وعلى التقديرين فانه لا يصلح للالهية واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان من لا يكون متكلما ولا هاديا الى السبيل لا يكون الها لان الاله هو الذي يكون آمرا وناهيا وذلك لا يحصل الا اذا كان متكلما فمن لا يكون متكلما لم يصح منه الامر والنهي فلم يكن الها قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان شرط الاله ان يكون هاديا الى الصدق والصواب فمن كان مضلا عنه وجب ان لا يكون الها فان قيل فهذا يوجب ان من صح ان يتكلم ويهدي يجوز ان يتخذ الها والا فان كان اثبات ذلك كيفية فانه لا يجوز ان يتخذ الها فلا فائدة فيما ذكرتم لا يوجبه والجواب من وجهين الاول لا يبعد ان يكون ذلك شرطا لحصول الالهية فيلزم من عدمه عدم الالهية وان كان لا يلزم من حصوله حصول الالهية الثاني ان كل من قدر على ان يكلمهم وعلى ان يهديهم الى الخير والشر فهو اله والخلق لا يقدرون على الهداية وانما يقدرون على وصف الهداية فاما على وضع الدلائل ونصبها فلا قادر عليه الا الله تعالى واعلم انه تعالى ختم الاية بقوله وكانوا ظالمين اي كانوا ظالمين لانفسهم حيث اعرضوا عن عبادة الله تعالى واشتغلوا بعبادة العجل قوله تعالى ولما سقط في ايديهم وراوا انهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين اعلم انهم اتفقوا على ان المراد من قوله سقط في ايديهم انه اشتد ندمهم على عبادة العجل واختلفوا في الوجه الذي لاجله حسنت هذه الاستعارة على وجوه فالاول قال الزجاج معناه سقط الندم في ايديهم اي في قلوبهم كما يقال حصل في يده مكروه وان كان من المحال حصول المكروه في اليد الا انهم اطلقوا على المكروه الواقع في القلب والنفس كونه واقعا في اليد فكذا ههنا الوجه الثاني قال صاحب الكشاف انما يقال لمن ندم سقط في يده لان من شان من اشتد ندمه ان يعض يده غما فتصير يده مسقوطا فيها لان فاه قد وقع فيها الوجه الثالث ان السقوط عبارة عن نزول الشيء من اعلى الى اسفل ولهذا قالوا سقط المطر من فوق الى تحت ويقال سقط من يده شيء واسقطت المراة فمن اقدم على عمل فهو انما يقدم عليه لاعتقاده ان ذلك العمل خير وصواب فان ذلك العمل يورثه شرفا ورفعة فاذا بان له ان ذلك العمل كان باطلا فاسدا فكانه قد انحط من الاعلى الى الاسفل وسقط من فوق الى تحت فلهذا السبب يقال للرجل اذا اخطأ كان منه ذلك سقطة شبهوا ذلك بالسقطة على الارض فثبت ان اطلاق لفظ السقوط على الحالة الحاصلة عند الندم جائز مستحسن بقي ان يقال فما الفائدة في ذكر اليد فنقول اليد هي الآلة التي بها يقدر الانسان على الاخذ والضبط والحفظ والربط فالنادم كانه يتدارك الحالة التي لاجلها حصل له الندم ويشتغل بتلافيها فكانه قد سقط في يد نفسه من حيث انه بعد حصول ذلك الندم اشتغل بالتدارك والتلافي الوجه الرابع حكى الواحدي عن بعضهم ان هذا ماخوذ من السقيط وهو ما يغشي الارض بالغدوات شبه الثلج يقال منه سقطت الارض كما يقال من الثلج ثلجت الارض وثلجنا اي اصابنا الثلج ومعنى سقط في يده اي وقع في يده السقيط والسقيط يذوب بادنى حرارة ولا يبقى ومن وقع في يده السقيط لم يحصل منه على شيء فصار هذا مثلا لكل من خسر في عاقبته ولم يحصل من سعيه على طائل وكانت الندامة آخر امره الوجه الخامس قال بعض العلماء النادم انما يقال له سقط في يده لانه يتحير في امره ويعجز عن اعماله والآلة الاصلية في الاعمال في اكثر الامر هي اليد والعاجز في حكم الساقط فلما قرن السقوط بالايدي علم ان السقوط في اليد انما حصل بسبب العجز التام يقال في العرف لمن لا يهتدي لما يصنع ضل يده ورجله الوجه السادس ان من عادة النادم ان يطاطئ راسه ويضعه على يده معتمدا عليه وتارة يضعها تحت ذقنه وشطر من وجهه على هيئة لو نزعت سقط على وجهه فكانت اليد مسقوطا فيها لتمكن السقوط فيها ويكون قوله سقط في ايديهم بمعنى سقط على ايديهم كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها ثم قال تعالى وراوا انهم قد ضلوا اي قد تبينوا ضلالهم تبينا كانهم ابصروا باعينهم قال القاضي يجب ان يكون المؤخر مقدما لان الندم والتحسر انما يقعان بعد المعرفة فكانه تعالى قال ولما راوا انهم قد ضلوا سقط في ايديهم لما نالهم من عظيم الحسرة ويمكن ان يقال انه لا حاجة الى هذا التقديم والتاخير وذلك لان الانسان اذا كان شاكا في ان العمل الذي اقدم عليه هل هو صواب او خطأ فقد يندم عليه من حيث ان الاقدام على ما لا يعلم كونه صوابا او خطأ

غير جائز فعند ظهور هذه الحالة يحصل الندم ثم بعد ذلك يتكامل العلم ويظهر انه كان خطأ فاسدا وباطلا فثبت ان على هذا التقدير لا حاجة الى التقديم والتأخير ثم بين تعالى انهم عند ظهور هذا الندم وحصول العلم بان الذي عملوه كان باطلا اظهروا الانقطاع الى الله تعالى فقالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين وهذا كلام من اعترف بعظم ما اقدم عليه وندم على ما صدر عنه ورغب الى ربه في اقالة عثرته ثم اقروا على انفسهم بكونهم من الخاسرين ان لم يغفر الله لهم وهذا الندم والاستغفار انما حصل بعد رجوع موسى وقرئ لئن لم ترحمنا وتغفر لنا بالتاء وربنا بالنصب على النداء وهذا كلام التائبين كما قال آدم وحواء وان لم تغفر لنا وترحمنا قوله تعالى ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا قال بئسما خلفتموني من بعدي اعجلتم امر ربكم والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه قال ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين قال رب اغفر لي ولاخي وادخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين في الاية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان قوله ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا لا يمنع من ان يكون قد سمع خبرهم من قبل في عبادة العجل ولا يوجب ذلك لجواز ان يكون عند الرجوع ومشاهدة احوالهم صار كذلك فلهذا اختلفوا فيه فقال قوم انه عند هجومه عليهم عرف ذلك منهم وقال ابو مسلم بل كان عارفا بذلك من قبل وهذا اقرب ويدل عليه وجهان الاول ان قوله تعالى ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا يدل على انه حال ما كان راجعا كان غضبان اسفا وهو انما كان راجعا الى قومه قبل وصوله اليهم فدل هذا على انه عليه السلام كان قبل وصوله اليهم عالما بهذه الحال الثاني انه تعالى ذكر في سورة طه انه اخبره بوقوع تلك الواقعة في الميقات المسئلة الثانية في الاسف قولان الاول ان الاسف الشديد الغضب وهو قول ابي الدرداء وعطاء عن ابن عباس واختيار الزجاج واحتجوا بقوله تعالى فلما آسفونا انتقمنا منهم اي اغضبونا والثاني وهو ايضا قول ابن عباس والحسن والسدي ان الاسف الحزين وفي حديث عائشة رضي الله عنها ان ابا بكر رجل اسيف اي حزين قال الواحدي والقولان متقاربان لان الغضب من الحزن والحزن من الغضب فاذا جاءك ما تكرهه ممن هو دونك غضبت واذا جاءك ممن هو فوقك حزنت فتسمى احدى هاتين الحالتين حزنا والاخرى غضبا فعلى هذا كان موسى غضبان على قومه لاجل عبادتهم العجل اسفا حزينا لان الله تعالى فتنهم وقد كان الله تعالى قال له انا قد فتنا قومك من بعدك اما قوله تعالى بئسما خلفتموني من بعدي فمعناه بئسما قمتم مقامي وكنتم خلفائي من بعدي وهذا الخطاب اما ان يكون لعبدة العجل من السامري واتباعه او لوجوه بني اسرائيل وهم هرون عليه السلام والمؤمنون معه ويدل عليه قوله اخلفني في قومي وعلى التقدير الاول يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث عبدتم العجل مكان عبادة الله تعالى وعلى التقدير الثاني يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث لم تمنعوا من عبادة غير الله وههنا سؤالات الاول اين ما يقتضيه بئس من الفاعل والمخصوص بالذم والجواب الفاعل مضمر يفسره قوله ما خلفتموني والمخصوص بالذم محذوف تقديره بئس خلافة خلفتمونيها من بعدي خلافتكم السؤال الثاني اي معنى لقوله من بعدي بعد قوله خلفتموني والجواب معناه من بعد ما رايتم مني من توحيد الله ونفي الشركاء عنه واخلاص العبادة له او من بعد ما كنت احمل بني اسرائيل على التوحيد وامنعهم عن عبادة البقر حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة ومن حق الخلفاء ان يسيروا بسيرة المستخلفين واما قوله اعجلتم امر ربكم فمعنى العجلة التقدم بالشيء قبل وقته ولذلك صارت مذمومة والسرعة غير مذمومة لان معناه عمل الشيء في اول وقته هكذا قاله الواحدي ولقائل ان يقول لو كانت العجلة مذمومة فلم قال موسى وعجلت اليك رب لترضى قال ابن عباس معنى اعجلتم امر ربكم يعني ميعاد ربكم فلم تصبروا له قال الحسن وعد ربكم الذي وعدكم من الاربعين وذلك انهم قدروا انه لم يأت على راس الثلاثين ليلة فقد مات وقال عطاء يريد اعجلتم سخط ربكم وقال الكلبي اعجلتم بعبادة العجل قبل ان ياتيكم امر ربكم ولما ذكر الله تعالى ان موسى رجع غضبان ذكر بعده ما كان ذلك الغضب موجبا له وهو امران الاول انه قال والقى الالواح يريد التي فيها التورية ولما كانت تلك الالواح من اعظم مفاخره ثم انه القاها دل ذلك على شدة الغضب لان المرء لا يقدم على مثل هذا العمل الا عند حصول الغضب المدهش روي ان التورية كانت سبعة اسباع فلما القى الالواح تكسرت فرفع منها ستة اسباعها فبقي سبع واحد وكان فيما رفع تفصيل كل شيء وفيما بقي الهدى والرحمة ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يرحم الله اخي موسى ما المخبر كالمعاين لقد اخبره الله بفتنة قومه فعرف ان ما اخبره الله به حق وانه على ذلك لمتمسك بما في يديه ولقائل ان يقول ليس في القران الا انه القى الالواح فاما انه القاها بحيث تكسرت فهذا ليس في القران وانه لجراءة عظيمة على كتاب الله تعالى ومثله لا يليق بالانبياء والامر الثاني من الامور المولدة عن ذلك الغضب قوله تعالى واخذ براس اخيه يجره اليه وفي هذا الموضع سؤالات لمن يقدح في عصمة الانبياء ذكرناها في سورة طه مع الجواب الصحيح وبالجملة فالطاعنون في عصمة الانبياء يقولون انه اخذ براس اخيه يجره اليه على سبيل الاهانة والاستخفاف والمثبتون لعصمة الانبياء قالوا جر راس اخيه الى نفسه ليسئله ويستكشف عنه كيفية تلك الواقعة فان قيل فلم قال يا ابن ام ان القوم استضعفوني قلنا الجواب عنه ان هرون عليه السلام خاف ان يتوهم جهال بني اسرائيل ان موسى غضبان عليه كما انه غضبان على عبدة العجل فقال يا ابن ام ان القوم استضعفوني وما اطاعوني في ترك عبادة العجل وقد نهيتهم ولم يكن معي من الجمع ما امنعهم به عن هذا العمل فلا تفعل ما تشمت بي اعدائي فهم اعداؤك فان القوم يحملون هذا الفعل الذي تفعله بي على الاهانة لا على الاكرام اما قوله ابن ام فاعلم انه قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم ابن ام بكسر الميم وفي طه مثله على تقدير امي فحذف ياء الاضافة لان مبنى النداء على الحذف وبقي الكسر ليدل على الاضافة كقوله يا عباد فاتقون

بفتح الميم في السورتين وفيه قولان احدهما انهما جعلا اسما واحدا وبنيا لكثرة استعمال هذين الحرفين فصارا بمنزلة اسم واحد نحو حضرموت وخمسة عشر وثانيهما انه على حذف الالف المبدلة من ياء الاضافة تقديره يا ابن اما قال ✽ يا ابنة عما لا تلومي واهجعي ✽ وقوله ان القوم استضعفوني اى لم يلتفتوا الى كلامي وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء يعني اصحاب العجل ولا تجعلني مع القوم الظالمين الذين عبدوا العجل اى لا تجعلني شريكا لهم في عقوبتك لهم على فعلهم فعند هذا قال موسى عليه السلام رب اغفر لي اى فيما اقدمت عليه من هذا الغضب والحدة ولاخي في تركه التشديد العظيم على عبدة العجل وادخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين يعني كيف يليق بك ان لا تدخلنا في رحمتك مع انك ارحم الراحمين ✽ واعلم ان تمام هذه السؤالات والجوابات في هذه القصة مذكورة في سورة طه

قوله من قصيدة الى النجم ✽ قد اصبحت ام الخيار تدعي ✽ علي ذنبا كله لم اصنع ✽

قوله تعالى ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحيوة الدنيا وكذلك نجزي المفترين ✽ والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا ان ربك من بعدها لغفور رحيم ✽

اعلم ان المقصود من هذه الاية شرح حال من عبد العجل واعلم ان المفعول الثاني من مفعولي الاتخاذ محذوف والتقدير اتخذوا العجل الها ومعبودا ويدل على هذا المحذوف قوله تعالى فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا الهكم واله موسى وللمفسرين في هذه الاية طريقان الاول ان المراد بالذين اتخذوا العجل الذين باشروا عبادة العجل وعلى هذا التقدير ففيه سؤال وهو ان اولئك الاقوام تاب الله عليهم بسبب ان قتلوا انفسهم في معرض التوبة من ذلك الذنب فانا تاب الله عليهم فكيف يمكن ان يقال في حقهم انه سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحيوة الدنيا والجواب عنه ان ذلك الغضب انما حصل في الدنيا لا في الاخرة وتفسير ذلك الغضب هو انه تعالى امرهم بقتل انفسهم والمراد بقوله وذلة في الحيوة الدنيا هو انهم قد ضلوا فذلوا فان قيل السين في قوله سينالهم للاستقبال فكيف يحمل هذا على حكم حال الدنيا قلنا هذا الكلام حكاية عما اخبر الله به موسى حين اخبره بافتتان قومه واتخاذهم العجل واخبره في ذلك الوقت انه سينالهم غضب من ربهم وذلة فكان هذا الكلام سابقا على وقوعهم في القتل والذلة فصح هذا التاويل من هذا الاعتبار الطريق الثاني المراد بالذين اتخذوا العجل ابناؤهم الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الطريق في الاية وجهان الاول ان العرب تعير الابناء بقبائح افعال الاباء كما تفعل ذلك في المناقب يقولون للابناء فعلتم كذا وكذا وانما فعل ذلك من مضى من ابائهم كذلك ههنا وصف اليهود الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم باتخاذ العجل وان كان اباؤهم فعلوا ذلك ثم حكم عليهم بانهم سينالهم غضب من ربهم في الاخرة وذلة في الحيوة الدنيا كما قال في صفتهم ضربت عليهم الذلة والمسكنة والوجه الثاني ان يكون التقدير ان الذين اتخذوا العجل اى الذين باشروا ذلك سينالهم اى سينال اولادهم ثم حذف المضاف لدلالة الكلام عليه اما قوله وكذلك نجزي المفترين فالمعنى ان كل مفتر في دين الله فجزاؤه غضب الله والذلة في الدنيا قال مالك بن انس ما من مبتدع الا ويجد فوق رأسه ذلة ثم قرأ هذه الاية لان المبتدع مفتر في دين الله اما قوله والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا فهذا يفيد ان من عمل السيئات فلا بد وان يتوب عنها اولا وذلك بان يتركها ولا يرجع اليها ثم يؤمن بعد ذلك ثانيا يؤمن بالله ويصدق بانه لا اله غيره ان ربك من بعدها لغفور رحيم ✽ فهذه الاية تدل على ان السيئات باسرها مشتركة في ان التوبة منها توجب الغفران لان قوله والذين عملوا السيئات يتناول الكل والتقدير ان من اتى بجميع السيئات ثم تاب فان الله غفور يغفرها له وهذا من اعظم ما يفيد البشارة والفرح للمذنبين

قوله تعالى فلما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون ✽ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى كما بين لنا ما كان منه مع الغضب بين في هذه الاية ما كان منه عند سكون الغضب وفي قوله سكت عن موسى الغضب اقوال الاول ان هذا الكلام خرج على قانون الاستعارة كان الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له قل لقومك كذا وكذا والق الالواح وجر براس اخيك اليك فلما زال الغضب صار كانه سكت والقول الثاني وهو قول عكرمة ان المعنى سكت موسى عن الغضب فقلب كما قالوا ادخلت القلنسوة في رأسي والمعنى ادخلت رأسي في القلنسوة والقول الثالث ان المراد بالسكوت السكون والزوال وعلى هذا جاز سكت عن موسى الغضب ولا يجوز صمت لان سكت بمعنى سكن واما صمت فمعناه سد فاه عن الكلام وذلك لا يجوز في الغضب **المسئلة الثانية** ظاهر الاية يدل على انه عليه السلام عرف ان اخاه هرون لم يقع منه تقصير وظهر له صحة عذره فعند ذلك سكن غضبه وهو الوقت الذي قال فيه رب اغفر لي ولاخي وكما دعا لاخيه منبها بذلك على زوال غضبه عليه فكذلك اخذ الالواح منبها به على زوال غضبه لان اوكد ما تقدم من امارات غضبه ما فعله من الامرين فجعل ضد ذينك الفعلين كالعلامة لسكون غضبه **المسئلة الثالثة** قوله اخذ الالواح المراد منه الالواح المذكورة في قوله والقى الالواح وظاهر هذا يدل على ان شيئا منها لم ينكسر ولم يبطل وان الذي قيل من ان ستة اسباع التورية رفعت الى السماء ليس الامر كذلك قوله وفي نسختها النسخ عبارة عن النقل والتحويل فاذا كتبت كتابا عن كتاب حرفا بعد حرف قلت نسخت ذلك الكتاب كانك نقلت ما في اصل الكتاب الى الكتاب الثاني قال ابن عباس لما القى موسى الالواح انكسرت فصام اربعين يوما فاعاد الله الالواح وفيها عين ما في الاولى فعلى هذا قوله وفي نسختها اى وفيما نسخ منها واما ان قلنا ان الالواح لم تتكسر واخذها موسى باعيانها بعد ما القاها فلا شك انها كانت مكتوبة من اللوح المحفوظ فهو ايضا يكون نسخا على هذا التقدير وقوله تعالى هدى ورحمة اى هدى من الضلالة ورحمة من العذاب للذين هم لربهم يرهبون يريد الخائفين من ربهم فان قيل التقدير للذين يرهبون ربهم فما الفائدة في اللام في قوله لربهم قلنا فيه وجوه الاول ان تأخر الفعل عن مفعوله يكسبه ضعفا فدخلت اللام للتقوية ونظيره قوله للرؤيا تعبرون والثاني انها لام اجل والمعنى الذين هم لاجل ربهم لا رياء ولا سمعة والثالث انه قد يزاد حرف الجر في المفعول

وان كان الفعل متعديا كقوله قرأت السورة وقرأت بالسورة والقى يده والقى بيده وفي القرآن الم يعلم بان الله يرى وفي موضع آخر ويعلمون ان الله فعلى هذا قوله لربهم اللام صلة وتاكيد كقوله ردف لكم وقد ذكروا مثل هذا في قوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم

قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين ✽ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** الاختيار افتعال من لفظ الخير يقال اختار الشيء اذا اخذ خيره وخياره واصل اختار اختير فلما تحركت الياء وقبلها فتحة قلبت الفا نحو باع وقال ولهذا السبب استوى لفظ الفاعل والمفعول فقيل فيهما مختار والاصل مختير ومختير فقلبت الياء فيهما الفا فاستويا في اللفظ وتحقيق الكلام فيه ان نقول الاعضاء السليمة بحسب سلامتها الاصلية صالحة للفعل والترك وصالحة للشيء وضده وما دام يبقى على هذا الاستواء امتنع ان يصير مصدرا لاحد الجانبين دون الثاني والا لزم رجحان الممكن من غير مرجح وهو محال فاذا حكم الانسان بان له في الفعل نفعا زائدا وصلاحا راجحا فقد حكم بان ذلك الجانب خير له من ضده فعند حصول هذا الاعتقاد في القلب يصير الفعل راجحا على الترك فلولا الحكم بكون ذلك الطرف خيرا من الطرف الاخر امتنع ان يصير فاعلا فلما كان صدور الفعل عن الحيوان موقوفا على حكمه بان ذلك الفعل خير له من تركه لا جرم سمي الفعل الحيواني فعلا اختياريا فان قيل ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يرمي نفسه من شاهق جبل مع انه يعلم ان ذلك ليس من الخيرات بل هو من الشرور فنقول ان الانسان لا يقدم على قتل نفسه الا اذا اعتقد انه بسبب ذلك القتل يتخلص من ضرر اعظم من القتل والضرر الاسهل بالنسبة الى الضرر الاعظم يكون خيرا لا شرا وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل **المسئلة الثانية** قال جماعة من النحويين واختار موسى من قومه فحذف كلمة من ووصل الفعل فنصب يقال اخترت من الرجال زيدا واخترت الرجال زيدا وانشدوا قول الفرزدق ✽ ومنا الذي اختير الرجال سماحة ✽ وجودا اذا هب الرياح الزعازع ✽ قال ابو علي والاصل في هذا الباب ان من الافعال ما يتعدى الى المفعول الثاني بحرف جر ثم يتسع فيحذف حرف الجر فيتعدى الى المفعول الثاني من ذلك نحو اخترت من الرجال زيدا ثم يتسع فيقال اخترت الرجال زيدا واستغفرت الله من ذنبي واستغفرت الله ذنبي وقال الشاعر ✽ استغفر الله ذنبا لست احصيه ✽ ويقال امرت زيدا بالخير وامرت زيدا الخير ✽ امرتك الخير فافعل ما امرت به ✽ وعندي فيه وجه اخر وهو ان يكون التقدير واختار موسى قومه لميقاتنا واراد بقومه المعتبرين منهم اطلاقا لاسم الجنس على ما هو المقصود منهم وقوله سبعين رجلا عطف بيان وعلى هذا الوجه فلا حاجة الى ما ذكروه من التكلفات **المسئلة الثالثة** ذكروا ان موسى عليه السلام اختار اثني عشر سبطا من كل سبط ستة فصاروا اثنين وسبعين فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاجروا فقال ان لمن قعد منكم مثل اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وروى انه لم يجد الا ستين شيخا فاوحى الله اليه ان يختار من الشبان عشرة فاختارهم فاصبحوا شيوخا فامرهم ان يصوموا ويتطهروا ويطهروا ثيابهم ثم خرج بهم الى الميقات **المسئلة الرابعة** ذكروا في هذا الاختيار هل هو للخروج الى الميقات الذي كلم الله موسى فيه وسأل الله الرؤية او للخروج الى موضع اخر فيه اقوال للمفسرين الاول انه لميقات الكلام والرؤية قالوا انه عليه السلام خرج بهؤلاء السبعين الى طور سينا فلما دنى موسى من الجبل وقع عليه عمود من الغمام حتى احاط بالجبل كله ودنى موسى ودخل فيه وقال للقوم ادنوا فدنوا حتى اذا دخلوا الغمام وقعوا سجدا فسمعوه وهو يكلم موسى ويأمره وينهاه افعل ولا تفعل ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه فطلبوا الرؤية وقالوا يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وهي المراد من الرجفة المذكورة في هذه الاية وقال موسى رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمراد منه قولهم ارنا الله جهرة والقول الثاني ان المراد من هذه الميقات ميقات مغاير لميقات الكلام وطلب الرؤية وعلى هذا القول فقد اختلفوا فيه على وجوه الاول ان قوم موسى لما عبدوا العجل ثم تابوا امر الله تعالى موسى عليه السلام ان يجمع السبعين ويحضروا موضعا يظهرون فيه تلك التوبة فاوحى الله تعالى الى تلك الارض فرجفت بهم فعند ذلك قال موسى رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي قالوا وانما رجفت الارض بهم لوجوه احدها ان هؤلاء السبعين وان كانوا ما عبدوا العجل الا انهم ما فارقوا عبدة العجل عند اشتغالهم بعبادة العجل وثانيها انهم ما بالغوا في النهي عن عبادة العجل وثالثها انهم لما خرجوا الى الميقات ليتوبوا دعوا ربهم وقالوا اعطنا ما لم تعطه احدا بعدنا فانكر الله تعالى عليهم ذلك الكلام فاخذتهم الرجفة واحتج القائلون بهذا القول على صحة مذهبهم بامور الاول قالوا انه تعالى ذكر قصة ميقات الكلام وطلب الرؤية ثم اتبعها بذكر قصة العجل ثم اتبعها بهذه القصة وظاهر الحال يقتضي ان تكون هذه القصة مغايرة للقصة المتقدمة بلى لا ينكر انه لا يمكن ان يكون هذا عودا الى تتمة الكلام في القصة الاولى الا ان الاليق بالفصاحة اتمام الكلام في القصة الواحدة في موضع واحد ثم الانتقال منها بعد تمامها الى غيرها فاما ذكر بعض القصة ثم الانتقال منها الى قصة اخرى ثم الانتقال منها بعد تمامها الى بقية الكلام في القصة الاولى فانه يوجب نوعا من الخبط والاضطراب والاولى صون القرآن عنه والثاني ان في ميقات الكلام وطلب الرؤية لم يظهر هنا منكر الا انهم قالوا ارنا الله جهرة فلو كانت الرجفة المذكورة في هذه الاية انما حصلت بسبب ذلك القول لوجب ان يقال اتهلكنا بما يقوله السفهاء منا فلما لم يقل موسى كذلك بل قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا علمنا ان هذه الرجفة انما حصلت بسبب اقدامهم على عبادة العجل لا بسبب اقدامهم على طلب الرؤية الثالث انه تعالى

صالحة للفعل وضده تمت

تمامه ✽ فقد تركتك ذا مال وذا نشب ✽

قبلنا ولا تعطيه احدا بعدنا

ذكر في ميقات الكلام والرؤية انه خر موسى صعقا وانه جعل الجبل دكا واما الميقات المذكور في هذه الآية فانه تعالى ذكر ان القوم اخذتهم الرجفة ولم يذكر ان موسى اخذته الرجفة وكيف يقال اخذته الرجفة وهو الذي قال لو شئت اهلكتهم من قبل واياي واختصاص كل واحد من هذين الميقاتين بنوع آخر من الاحكام يفيد ظن ان احدهما غير الآخر واحتج القائلون بان هذه الميقات هو ميقات الكلام وطلب الرؤية بان قالوا انه تعالى قال في الآية الاولى ولما جاء موسى لميقاتنا فدلت هذه الآية على ان لفظ الميقات مخصوص بذلك الميقات فلما قال في هذه الآية واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وجب ان يكون هذا الميقات هو عين ذلك الميقات والجواب ان هذا الدليل ضعيف ولا شك ان هذا الوجه المذكور في تقوية القول الاول اقوى والوجه الثالث في تفسير هذه الميقات ما روى عن علي كرم الله وجهه انه قال ان موسى وهرون انطلقا الى سطح جبل فنام هرون فتوفاه الله تعالى فلما رجع موسى قالوا انه هو الذي قتل هرون فاختار موسى سبعين رجلا وذهبوا الى هرون فاحياه الله وقال ما قتلني احد فاخذتهم الرجفة هنالك فهذا جملة ما قيل في هذا الباب **المسئلة الخامسة** اختلفوا في هذه الرجفة فقيل انها رجفة اوجبت الموت قال السدي قال موسى يا رب كيف ارجع الى بني اسرائيل وقد اهلكت خيارهم ولم يبق معي منهم رجل واحد فماذا اقول لبني اسرائيل وكيف يأمنوني على احد منهم بعد ذلك فاحياهم الله تعالى فمعنى قوله لو شئت اهلكتهم من قبل واياي ان موسى عليه السلام خاف ان يتهمه بنو اسرائيل على السبعين اذا عاد اليهم ولم يصدقوا انهم ماتوا فقال لربه لو شئت اهلكتهم قبل خروجنا للميقات فكان بنو اسرائيل يعاينون ذلك ولا يتهموني والقول الثاني ان تلك الرجفة ما كانت موتا ولكن القوم لما راوا تلك الحالة المهيبة اخذتهم الرعدة ورجفوا حتى كادت تبين منهم مفاصلهم وينتقض ظهورهم وخاف موسى عليه السلام الموت فعند ذلك بكى ودعا فكشف الله عنهم تلك الرجفة اما قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فقال اهل العلم انه لا يجوز ان يظن موسى انه تعالى يهلك قوما بذنوب غيرهم فيجب تأويل الآية وفيه وجوه الاول انه استفهام بمعنى الجحد واراد انك لا تفعل ذلك كما تقول اتهين من يخدمك اى لا تفعل ذلك الثاني قال المبرد المراد بهذا الاستفهام الاستعطاف اى لا تهلكنا اما قوله ان هي الا فتنتك فقال الواحدي الكناية في قوله هي عائدة الى الفتنة كما تقول ان هو الا زيد وان هي الا هند والمعنى ان تلك الفتنة التي وقع فيها السفهاء لم تكن الا فتنتك اضللت بها قوما فافتتنوا وعصمت قوما عنها فثبتوا على الحق ثم اكد بيان ان الكل من الله فقال تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ثم قال الواحدي وهذه الآية من الحجج الظاهرة على القدرية التي لا يبقى لهم معها عذر قالت المعتزلة لا تعلق للجبرة بهذه الآية لانه تعالى لم يقل يضل بها من يشاء من عباده عن الدين ولانه تعالى قال يضل بها اى بالرجفة ومعلوم ان الرجفة لا يضل الله بها فوجب حمل هذه الآية على التأويل قلنا قوله ان هي الا فتنتك المعنى امتحانك وشدة تعبدك لانه لما اظهر الرجفة كلفهم بالصبر عليها اما قوله تضل بها من تشاء ففيه وجوه الاول تهدي بهذا الامتحان الى الجنة والثواب بشرط ان يؤمن ذلك المكلف ويبقى على الايمان وتعاقب من تشاء بشرط ان لا يؤمن او ان آمن لكن لا يصبر عليه والثاني ان يكون المراد بالاضلال الاهلاك والتعذيب تهلك من تشاء بهذه الرجفة وتصرفها عمن تشاء والثالث انه لما كان هذا الامتحان كالسبب في هداية من اهتدى وضلال من ضل جاز ان يضاف اليه واعلم ان هذه التأويلات متعسفة والدلائل العقلية دالة على انه يجب ان يكون المراد ما ذكرناه وتقريره من وجوه الاول ان القدرة الصالحة للايمان والكفر لا يترجح تأثيرها في احد الطرفين على تأثيرها في الطرف الآخر الا لاجل داعية مرجحة وخالق تلك الداعية هو الله تعالى وعند حصول تلك الداعية يجب الفعل واذا ثبت هذه المقدمات ثبت ان الهداية منه تعالى والاضلال ايضا منه تعالى الثاني ان احدا من العقلاء لا يريد الا الايمان والحق والصدق فلو كان الامر باختياره وقصده لوجب ان يكون كل واحد مؤمنا محقا وحيث لم يكن الامر كذلك ثبت ان الكل من الله تعالى الثالث لو كان حصول الهداية والمعرفة بفعل العبد فما لم يتميز عنده اعتقاد الحق عن الاعتقاد الباطل امتنع ان يخص احد الاعتقادين بالتحصيل والتكوين لكن علمه بان هذا الاعتقاد هو الحق وان الآخر هو الباطل يقتضي كونه عالما بذلك المعتقد اولا كما هو عليه فيلزم ان تكون القدرة على تحصيل الاعتقاد مشروطا بكون ذلك الاعتقاد الحق حاصلا وذلك يقتضي كون الشئ مشروطا بنفسه وانه محال فثبت انه يمتنع ان يكون حصول الهداية والعلم بتحصيل العبد واما الكلام في ابطال تلك التأويلات فقد سبق ذكره في هذا الكتاب غير مرة ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام انه قال بعد ذلك انت ولينا يفيد الحصر ومعناه انه لا ولي لنا ولا ناصر ولا هادي الا انت وهذا من تمام ما سبق ذكره من قوله تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء وقوله فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين والمراد منه ان اقدامه على قوله ان هي الا فتنتك جرأة عظيمة فطلب من الله تعالى غفرانها والتجاوز عنها وقوله وانت خير الغافرين معناه ان كل من سواك فانما يتجاوز عن الذنب اما طلبا للثناء الجميل او الثواب الجزيل او دفعا للرقة الجنسية عن القلب وبالجملة فذلك الغفران اما ان يكون لطلب نفع او لدفع ضر واما انت فتغفر ذنوب عبادك لا لطلب غرض وعوض بل لمحض الفضل والكرم فوجب القطع بكونه خير الغافرين **قوله تعالى** واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة انا هدنا اليك قال عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم بآياتنا يؤمنون **اعلم** ان هذا من بقية دعاء موسى عليه السلام عند مشاهدة الرجفة فقوله واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة معناه انه قرر اولا انه لا ولي له الا الله تعالى وهو قوله انت ولينا ثم ان المتوقع من الولي والناصر امران احدهما دفع الضرر والثاني تحصيل النفع ودفع الضرر مقدم على تحصيل النفع فلهذا السبب بدأ بطلب دفع الضرر وهو قوله فاغفر لنا وارحمنا ثم اتبعه بطلب تحصيل النفع وهو قوله واكتب لنا

في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة وقوله تعالى واكتب لنا اى اوجب لنا والكتابة تذكر بمعنى الايجاب وسؤاله الحسنة في الدنيا والآخرة كسؤال المؤمنين من هذه الامة حين اخبر الله تعالى عنهم في قوله ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة واعلم ان كونه تعالى وليا للعبد يناسب ان يطلب العبد منه دفع المضار وتحصيل المنافع ليظهر آثار كرمه وفضله والهيته وايضا اشتغال العبد بالتوبة والخضوع والخشوع يناسب طلب هذه الاشياء فذكر اولا السبب الاول وهو كونه تعالى وليا له وفرع عليه طلب هذه الاشياء ثم ذكر بعده السبب الثاني وهو اشتغال العبد بالتوبة والخضوع والخشوع فقال انا هدنا اليك قال المفسرون هدنا اى تبنا ورجعنا اليك قال الليث الهود التوبة وانما ذكر هذا السبب ايضا لان السبب الذي يقتضي حسن طلب هذه الاشياء ليس الا مجموع هذين الامرين كونه الها وربا ووليا لنا وكوننا عبيدا له وتائبين وخاضعين وخاشعين فالاول عهد عزة الربوبية والثاني عهد ذلة العبودية فاذا حصلا واجتمعا فلا سبب اقوى منهما ولما حكى الله تعالى دعاء موسى عليه السلام ذكر بعده ما كان جوابا لموسى فقال عذابي اصيب به من اشاء ومعناه اني اعذب من اشاء وليس لاحد على اعتراض لان الكل ملكي ومملكي ومن تصرف في خالص ملك نفسه فليس لاحد ان يعترض عليه وقرأ الحسن من اساء من الاساءة واختار الشافعي هذه القراءة **اما قوله** ورحمتي وسعت كل شئ ففيه بحث كثير فقيل المراد من قوله ورحمتي وسعت كل شئ هو ان رحمته في الدنيا تعم الكل واما في الآخرة فهي مختصة بالمؤمنين واليه الاشارة بقوله تعالى فسأكتبها للذين يتقون وقيل الوجود خير من العدم فعلى هذا التقدير فلا موجود الا وقد حصل له رحمة واقل المراتب وجوده وقيل الخير مطلوب بالذات والشر مطلوب بالعرض وما بالذات راجح غالب وما بالعرض مرجوح مغلوب وقالت المعتزلة الرحمة عبارة عن ارادة الخير ولا حي الا وقد خلقه الله تعالى للرحمة واللذة والخير لانه ان كان منتفعا او متمكنا من الانتفاع فهو رحمة الله من جهات كثيرة وان كان حصل هناك الم فله الاعواض الكثيرة وهي من نعمة الله ورحمته فلهذا السبب قال ورحمتي وسعت كل شئ وقال اصحابنا قوله ورحمتي وسعت كل شئ من العام الذي اريد به الخاص كقوله واوتيت من كل شئ **اما قوله تعالى** فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم بآياتنا يؤمنون فاعلم ان جميع تكاليف الله محصورة في نوعين الاول التروك وهي الاشياء التي يجب على الانسان تركها والاحتراز عنها والاتقاء منها وهذا النوع اليه الاشارة بقوله للذين يتقون والثاني الافعال وتلك التكاليف اما ان يكون متوجهة على مال الانسان او على نفسه اما القسم الاول فهو الزكوة واليه الاشارة بقوله ويؤتون الزكوة واما القسم الثاني فيدخل فيه ما يجب على الانسان علما وعملا اما العلم فالمعرفة واما العمل فالاقرار باللسان والعمل بالاركان ويدخل فيه الصلوة والى هذا المجموع الاشارة بقوله والذين هم بآياتنا يؤمنون ونظيره قوله في اول سورة البقرة هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون **قوله تعالى** الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون **اعلم** انه تعالى لما بين ان من صفة من تكتب له الرحمة في الدنيا والآخرة التقوى وايتاء الزكوة والايمان بالآيات ضم الى ذلك ان يكون من صفته اتباع النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل واختلفوا في ذلك فقال بعضهم المراد بذلك من لحقه من بني اسرائيل بان يتبعوه باعتقاد نبوته من حيث وجدوا صفته في التورية اذ لا يجوز ان يتبعوه في شرائعه قبل ان بعث الى الخلق وقال في قوله والانجيل ان المراد وسيجدونه مكتوبا في الانجيل لانه من المحال ان يجدوه فيه قبل ما انزل الله الانجيل وقال بعضهم بل المراد من لحق من بني اسرائيل ايام الرسول صلى الله عليه وسلم فبين تعالى ان هؤلاء اللاحقين لا تكتب لهم رحمة الآخرة الا اذا اتبعوا الرسول النبي الامي والقول الثاني اقرب لان اتباعه قبل ان بعث ويوجد لا يمكن فكانه تعالى بين بهذه الآية ان هذه الرحمة لا يفوز بها من بني اسرائيل الا من اتقى وآتى الزكوة وآمن بالدلائل في زمن موسى عليه السلام ومن هذه صفته في ايام الرسول اذا كان مع ذلك متبعا للنبي الامي في شرائعه اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصف محمدا صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بصفات تسع الاول كونه رسولا وقد خصص في العرف بمن ارسله الله الى الخلق لتبليغ التكاليف الصفة الثانية كونه نبيا وهو يدل على كونه رفيع القدر عند الله تعالى الثالثة كونه اميا قال الزجاج معنى الامي الذي هو على صفة امة العرب قال عليه السلام انا امة امية لا نكتب ولا نحسب فالعرب اكثرهم ما كانوا يكتبون وما كانوا يقرؤن والنبي صلى الله عليه وسلم كان كذلك فلهذا السبب وصفه بكونه اميا قال اهل التحقيق وكونه اميا بهذا التفسير كان من جملة معجزاته وبيانه من وجوه الاول انه عليه السلام كان يقرأ عليهم كتاب الله منظوما مرة بعد اخرى من غير تبديل الفاظه ولا تغيير كلماته والخطيب من العرب اذا ارتجل خطبة ثم اعادها فانه لا بد وان يزيد فيها او ينقص عنها بالقليل والكثير ثم انه عليه السلام مع انه ما كان يكتب وما كان يقرأ يتلو كتاب الله من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير فكان ذلك من المعجزات واليه الاشارة بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الثاني انه لو كان يحسن الخط والقراءة لكان متهما في انه ربما طالع كتب الاولين فحصل هذه العلوم من تلك المطالعة فلما اتى بهذا القرآن العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلم ولا مطالعة كان ذلك من المعجزات وهذا هو المراد من قوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون الثالث ان تعلم الخط شئ سهل فان اقل الناس ذكاء وفطنة يتعلمون الخط بادنى سعي فعدم تعلمه يدل على نقصان عظيم في الفهم ثم انه تعالى آتاه علوم الاولين والآخرين واعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل اليه احد من البشر ومع تلك القوة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلم الخط الذي يسهل تعلمه على اقل الخلق عقلا وفهما

فكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادتين جاريا مجرى الجمع بين الضدين وذلك من الامور الخارقة للعادة وجارية مجرى المعجزات الصفة الرابعة قوله الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية وهذا يدل على ان نعته وصحة نبوته مكتوب في التورية والانجيل لان ذلك لو لم يكن مكتوبا لكان ذكر هذا الكلام من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبول قوله لان الاصرار على الكذب والبهتان من اعظم المنفرات والعاقل لا يسعى فيما يوجب نقصان حاله وتنفير الناس عن قبول قوله فلما قال ذلك دل هذا على ان ذلك النعت كان مذكورا في التورية والانجيل وذلك من اعظم الدلائل على صحة نبوته الصفة الخامسة قوله تعالى يأمرهم بالمعروف قال الزجاج يجوز ان يكون قوله يأمرهم بالمعروف استينافا ويجوز ان يكون المعنى يجدونه مكتوبا عندهم انه يأمرهم بالمعروف واقول مجامع الامر بالمعروف محصورة في قوله صلى الله عليه وسلم التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله وذلك لان الموجود اما واجب الوجود لذاته واما ممكن الوجود لذاته اما الاول فهو الله تعالى ولا معروف اشرف من تعظيمه واظهار عبوديته واظهار الخضوع والخشوع على باب عزته والاعتراف بكونه موصوفا بصفات الكمال مبرأ عن النقايص والآفات منزها عن الاضداد والانداد واما الممكن لذاته فان لم يكن حيوانا فلا سبيل الى ايصال الخير اليه لان الانتفاع مشروط بالحيوة ومع ذلك فانه يجب النظر الى كلها بعين التعظيم من حيث انها مخلوقة لله ومن حيث ان كل ذرة من ذرات المخلوقات لما كان دليلا قاهرا وبرهانا باهرا على توحيده وتنزيهه فانه يجب النظر اليه بعين الاحترام ومن حيث ان الله تعالى في كل ذرة من ذرات المخلوقات اسرارا عجيبة وحكما خفية فيجب النظر اليها بعين الاحترام واما ان كان ذلك المخلوق من جنس الحيوان فانه يجب اظهار الشفقة عليه باقصى طاقته وقدرته ويدخل فيه بر الوالدين وصلة الارحام وبث المعروف فثبت ان قوله عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله كلمة جامعة لجميع جهات الامر بالمعروف الصفة السادسة قوله وينهاهم عن المنكر والمراد منه اضداد الامور المذكورة وهي عبادة الاوثان والقول في صفات الله بغير علم والكفر بما انزل الله على النبيين وقطع الرحم وعقوق الوالدين الصفة السابعة قوله ويحل لهم الطيبات ومن الناس من قال المراد بالطيبات الاشياء التي حكم الله بحلها وهذا بعيد لوجهين الاول ان على هذا التقدير تصير الاية ويحل لهم المحللات وهذا محض التكرير الثاني ان على هذا التقدير تخرج الاية عن الفائدة لانا لا ندري ان الاشياء التي احلها الله تعالى ما هي وكم هي بل الواجب ان يكون المراد من الطيبات الاشياء المستطابة بحسب الطبع وذلك لان تناولها يفيد اللذة والاصل في المنافع الحل فكانت هذه الاية دالة على ان الاصل في كل ما تستطيبه النفس ويستلذه الطبع الحل الا لدليل منفصل الصفة الثامنة قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث قال عطاء عن ابن عباس يريد الميتة والدم وما ذكر في المائدة الى قوله ذلكم فسق اليوم واقول كل ما يستخبثه الطبع وتستقذره النفس كان تناوله سببا للالم والاصل في المضار الحرمة فكان مقتضاه ان كل ما يستخبثه الطبع فالاصل فيه الحرمة الا لدليل منفصل وعلى هذا الاصل فرع الشافعي انه يحرم بيع الكلب لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب الصحيحين انه قال الكلب خبيث وخبيث ثمنه واذا ثبت ان ثمنه خبيث وجب ان يكون حراما لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث وايضا الخمر محرمة لانها رجس بدليل قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس والرجس خبيث بدليل اطباق اهل اللغة عليه والخبيث حرام لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث الصفة التاسعة قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وحده آصارهم على الجمع والباقون اصرهم على الواحد قال ابو علي الفارسي الاصر مصدر يقع على الكثرة مع افراد لفظه يدل على ذلك اضافته وهو مفرد الى الكثير كما قال تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم ومن جمع اراد ضروبا من العهود مختلفة والمصادر قد تجمع اذا اختلفت ضروبها كما في قوله وتظنون بالله الظنونا المسئلة الثانية الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله والمراد منه ان شريعة موسى عليه السلام كانت شديدة قوله والاغلال التي كانت عليهم المراد منه الشدايد التي في عباداتهم كقطع اثر البول وقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وتتبع العروق من اللحم وجعلها الله اغلالا لان التحريم يمنع من الفعل كما ان الغل يمنع من الفعل وقيل كانت بنو اسرائيل اذا قاموا الى الصلوة لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم تواضعا لله فعلى هذا القول الاغلال غير مستعارة واعلم ان هذه الاية تدل على ان الاصل في المضار ان لا يكون مشروعا لان كل ما كان ضررا كان اصرا وغلا وظاهر هذا النص يقتضي عدم المشروعية فيه وهذا نظير قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وكقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وهو اصل كبير في الشريعة واعلم انه تعالى لما وصف محمدا صلى الله عليه وسلم بهذه الصفات التسع قال بعده فالذين آمنوا به وعزروه قال ابن عباس يعني من اليهود وعزروه يعني وقروه قال صاحب الكشاف اصل العزر المنع ومنه التعزير وهو الضرب دون الحد لانه منع من معاودة القبيح ثم قال تعالى ونصروه اي على عدوه واتبعوا النور الذي انزل معه وهو القران وقيل الهدى والبيان والرشاد وقيل الحق الذي بيانه في القلوب كبيان النور فان قيل كيف يمكن حمل النور ههنا على القران والقران ما انزل مع النبي صلى الله عليه وسلم وانما انزل مع جبريل قلنا معناه انه انزل مع نبوته لان نبوته ظهرت مع ظهور القران ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات قال اولئك هم المفلحون اي هم الفائزون بالمطلوب في الدنيا والاخرة قوله تعالى

قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السموات والارض لا اله الا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون

اعلم انه تعالى لما قال فساكتبها للذين يتقون ثم بين تعالى ان من شرط حصول الرحمة لاولئك المتقين كونهم متبعين للرسول النبي الامي حقق في هذه الاية رسالته الى الخلق بالكلية فقال قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وفي هذه الكلمة مسئلتان المسئلة الاولى هذه الاية تدل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم مبعوث الى جميع الخلق وقالت طائفة من اليهود يقال لهم العيسوية وهم اتباع عيسى الاصفهاني ان محمدا رسول الله صادق مبعوث الى العرب

العيسوية من اليهود

غير مبعوث الى بني اسرائيل ودليلنا على ابطال قولهم هذه الاية لان قوله يا ايها الناس خطاب يتناول كل الناس ثم قال اني رسول الله اليكم جميعا وهذا يقتضي كونه مبعوثا الى جميع الناس وايضا فالمعلوم بالتواتر من دينه انه كان يدعي انه مبعوث الى كل العالمين فاما ان يقال انه كان رسولا حقا او ما كان كذلك فان كان رسولا حقا امتنع الكذب عليه ووجب الجزم بكونه صادقا في كل ما يدعيه فلما ثبت بالتواتر وبظاهر هذه الاية انه كان يدعي كونه مبعوثا الى جميع الخلق وجب كونه صادقا في هذا القول وذلك يبطل قول من يقول انه كان مبعوثا الى العرب فقط لا الى بني اسرائيل واما ان قالوا انه ما كان رسولا حقا فهذا يقتضي القدح في كونه رسولا الى العرب والى غيرهم فثبت ان القول بانه رسول الى بعض الخلق دون بعض كلام باطل متناقض اذا ثبت هذا فنقول قوله قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ٭ من الناس من قال انه عام دخله التخصيص ومنهم من انكر ذلك اما الاولون فقالوا انه دخله التخصيص من وجهين الاول انه رسول الى الناس اذا كانوا من جملة المكلفين فاذا لم يكونوا من جملة المكلفين لم يكن رسولا اليهم وذلك لانه عليه السلام قال رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق والثاني انه رسول الله الى كل من وصل اليه خبر وجوده وخبر معجزاته وشرايعه حتى يمكنه عند ذلك متابعته اما لو قدرنا حصول قوم في طرف من اطراف الارض لم يبلغهم خبره ولا خبر وجوده ولا خبر معجزاته فهم لا يكونون مكلفين بالاقرار بنبوته ومن الناس من انكر القول بدخول التخصيص في الاية من هذين الوجهين اما الاول فتقريره ان قوله يا ايها الناس خطاب وهذا الخطاب لا يتناول الا المكلفين واذا كان كذلك فالناس الذين دخلوا تحت قوله يا ايها الناس ليسوا الا المكلفين من الناس وعلى هذا التقدير فلم يلزم ان يكون قوله يا ايها الناس عاما دخله التخصيص واما الثاني فانه بعيد جدا ان يقال انه حصل في طرف من اطراف الارض قوم لم يبلغهم خبر ظهور محمد صلى الله عليه وسلم وخبر معجزاته وشرايعه واذا كان ذلك كالمستبعد لم يكن بنا حاجة الى التزام هذا التخصيص المسئلة الثانية هذه الاية وان دلت على ان محمدا صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كل الخلق فليس فيها دلالة على ان غيره من الانبياء عليهم السلام ما كان مبعوثا الى كل الخلق بل يجب الرجوع في انه هل كان في غيره من الانبياء من كان مبعوثا الى كل الخلق ام لا الى سائر الدلائل فنقول تمسك جمع من العلماء في ان احدا غيره ما كان مبعوثا الى كل الخلق بقوله عليه السلام اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي ارسلت الى الاحمر والى الاسود وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت على عدوي بالرعب يرعب مني مسيرة شهر واطعمت الغنيمة دون من قبلي وقيل لي سل تعط فاختبأتها شفاعة لامتي ولقائل ان يقول هذا الخبر لا يدل على اثبات هذا المطلوب لانه لا يبعد ان يكون المراد ان مجموع هذه الخمسة من خواص الرسول ولم يحصل لاحد سواه ولم يلزم من كون هذا المجموع من خواصه ان لا يكون واحد من هذا المجموع لغيره وايضا قيل ان آدم عليه السلام كان مبعوثا الى جميع اولاده فعلى هذا التقدير كان مبعوثا الى جميع الناس وان نوحا عليه السلام لما خرج من السفينة كان مبعوثا الى الذين كانوا معه مع ان جميع الناس في ذلك الزمان ما كانوا الا ذلك القدر اما قوله تعالى الذي له ملك السموات والارض فاعلم انه تعالى لما امر رسوله بان يقول للناس كلهم اني رسول الله اليكم اردفه بذكر ما دل على صحة هذه الدعوى واعلم ان هذه الدعوى لا تتم ولا تظهر فائدتها الا بتقرير اصول اربعة اولها اثبات ان للعالم الها حيا عالما قادرا والذي يدل عليه ما ذكره في قوله تعالى الذي له ملك السموات والارض وذلك لان اجسام السموات والارض تدل على افتقارها الى الصانع الحي العالم القادر من جهات كثيرة مذكورة في القران العظيم وشرحها وتقريرها مذكور في هذا التفسير وانما افتقرنا في حسن التكليف وبعثة الرسل الى اثبات هذا الاصل لان بتقدير ان لا يحصل للعالم مؤثر يؤثر في وجوده او ان حصل له مؤثر لكن ذلك المؤثر كان موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار لم يكن القول ببعثة الانبياء والرسل ممكنا والاصل الثاني اثبات ان اله العالم منزه عن الشريك والضد والند واليه الاشارة بقوله تعالى لا اله الا هو وانما افتقرنا في حسن التكليف وجواز بعثة الرسل الى تقرير هذا الاصل لان بتقدير ان يكون للعالم الهان وارسل احدهما نبيا الى الخلق فلعل هذا الانسان الذي يدعوه الرسول الى عبادة هذا الاله ما كان مخلوقا له بل كان مخلوقا للاله الثاني وعلى هذا التقدير فانه لا يجب على هذا الانسان عبادة هذا الاله ولا طاعته فكان بعثة الرسول اليه وايجاب الطاعة عليه ظلما وباطلا اما اذا ثبت ان الاله واحد فح يكون جميع الخلق عبيدا له ويكون تكليفه على الكل نافذا وانقياد الكل لاوامره ونواهيه لازما فثبت انه ما لم يثبت كون الاله تعالى واحدا لم يكن ارسال الرسل وانزال الكتب المشتمل على التكاليف جائزا والاصل الثالث اثبات انه تعالى قادر على الحشر والنشر والبعث والقيمة لان بتقدير ان لا يثبت ذلك كان الاشتغال بالطاعة والاحتراز عن المعصية عبثا ولغوا والى تقرير هذا الاصل الاشارة بقوله يحيي ويميت لانه لما احيى اولا ثبت كونه قادرا على الاحياء ثانيا فيكون قادرا على الاعادة والحشر والنشر وعلى هذا التقدير يكون الاحياء الاول انعاما عظيما فلم يبعد منه تعالى ان يطالبه بالعبودية ليكون قيامه بتلك الطاعة قائما مقام الشكر على الاحياء الاول وايضا لما دل الاحياء الاول على قدرته على الاحياء الثاني فح يكون قادرا على ايصال الجزاء اليه واعلم انه لما ثبت القول بصحة هذه الاصول الثلثة ثبت انه يصح منه تعالى ارسال الرسل ومطالبة الخلق بالتكاليف لان على هذا التقدير الخلق كلهم عبيده ولا مولى لهم سواه وايضا انه منعم على الكل باعظم النعم وايضا انه قادر على ايصال الجزاء اليهم بعد موتهم وكل واحد من هذه الاسباب الثلثة سبب تام في انه يحسن منه تكليف الخلق اما بحسب السبب الاول فانه يحسن من المولى مطالبة عبيده بطاعته وخدمته واما بحسب السبب الثاني فلانه يحسن من المنعم مطالبة المنعم عليه بالشكر والطاعة واما بحسب السبب الثالث فانه يحسن من القادر على ايصال الجزاء التام الى المكلف ان يكلفه بنوع من انواع الطاعة فظهر انه لما ثبت الاصول الثلثة بالدلائل

لو ادرك المصنف رحمه الله زمان ظهور القطر الجديد المشهور بنكي دنيا ما استثنى على هذا ونحى

التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية فانه يلزم الجزم بانه يحسن منه تعالى ارسال الرسل ويجوز منه تعالى ان يخصهم بانواع التكاليف
فثبت ان الايات المذكورة دالة على ان للعالم الهاً حياً قادراً عالماً وعلى ان الاله واحد وعلى انه يحسن منه ارسال
الرسل وانزال الكتب واعلم انه تعالى لما اثبت هذه الاصول المذكورة بهذه الدلائل المذكورة في هذه الآية
ذكر بعده قوله فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي وهذا الترتيب في غاية الحسن وذلك لانه لما بين اولا
ان القول ببعث الانبياء والرسل امر جائز ممكن اردفه بذكر ان محمداً صلى الله عليه وسلم رسول حق من
عند الله لان من حاول اثبات مطلوب وجب عليه ان يبين جوازه اولا ثم حصوله ثانيا ثم انه بدأ بقوله فآمنوا
بالله لانا بينا ان الايمان بالله اصل والايمان بالنبوة والرسالة فرع عليه والاصل يجب تقديمه فلهذا السبب بدأ
بقوله فآمنوا بالله ثم اتبعه بقوله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واعلم ان هذا اشارة الى
ذكر المعجزات الدالة على كونه نبياً حقاً وتقريره ان معجزات النبي صلى الله عليه وسلم كانت على نوعين الاول
المعجزات التي ظهرت في ذاته المباركة المطهرة صلوات الله عليه وسلم واجلها واشرفها انه كان رجلا
امياً لم يتعلم من استاذ ولم يطالع كتاباً ولم يتفق له مجالسة احد من العلماء لان مكة كانت خالية
منهم وما غاب صلى الله عليه وسلم غيبة طويلة يمكن في تلك المدة تعلم العلوم الكثيرة ثم انه
مع ذلك فتح الله عليه باب العلم والتحقيق واظهر عليه القرآن المجيد المشتمل على علوم الاولين والآخرين
فكان ظهور هذه العلوم العظيمة عليه مع انه كان امياً ولم يطالع كتاباً من اعظم المعجزات واليه الاشارة
بقوله النبي الامي النوع الثاني من معجزاته الامور التي ظهرت من خارج ذاته مثل انشقاق القمر ونبع
الماء من بين اصابعه وهي تسمى بكلمات الله الا ترى ان عيسى عليه السلام لما كان حدوثه امراً غريباً
مخالفاً للعادة لا جرم سماه الله كلمة فكذلك المعجزات لما كانت اموراً غريبة خارقة للعادة لم يبعد
تسميتها بكلمات الله وهذا النوع هو المراد بقوله يؤمن بالله وكلماته اي يؤمن بالله وبجميع المعجزات
التي اظهرها عليه فبهذا الطريق اقام الدليل على كونه نبياً صادقاً من عنده تعالى واعلم انه لما ثبت بالدلائل
القاهرة التي تقدم تقريرها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجب ان يذكر عقيبه الطريق الذي به يمكن معرفة
شريعته على التفصيل وما ذلك الا بالرجوع الى اقواله وافعاله واليه الاشارة بقوله واتبعوه واعلم
ان المتابعة تتناول المتابعة في القول والفعل اما المتابعة في القول فهو ان يمتثل المكلف كل ما يقوله
في طريق الامر والنهي والترغيب والترهيب واما المتابعة في الفعل فهي عبارة عن الاتيان بمثل ما اتى به
المتبوع سواء كان في طرف الفعل او في طرف الترك فثبت ان لفظة واتبعوه يتناول القسمين وثبت ان
ظاهر الامر للوجوب فكان قوله تعالى واتبعوه دليلا على انه يجب الانقياد له في كل ما امر ونهى ويجب الاقتداء
به في كل ما فعله الا ما خصه الدليل وهو الاشياء التي ثبت بالدليل المنفصل انها من خواص الرسول
فان قيل الشيء الذي اتى به الرسول يحتمل انه اتى به على سبيل ان ذلك كان واجبا عليه ويحتمل ايضاً انه
اتى به على سبيل ان ذلك كان مندوبا فبتقدير انه اتى به على سبيل ان ذلك كان مندوبا فلو اتينا به على سبيل
انه واجب علينا كان ذلك تركا لمتابعته ونقيضا لمتابعته والآية تدل على وجوب متابعته فثبت ان
اقدام الرسول على ذلك الفعل لا يدل على وجوبه علينا قلنا المتابعة في الفعل عبارة عن الاتيان بمثل الفعل
الذي اتى به المتبوع بدليل ان من اتى بفعل ثم ان غيره وافقه في ذلك الفعل قيل انه تابعه عليه ولو لم يأت به
قيل انه خالفه فيه فلما كان الاتيان بمثل فعل المتبوع متابعة ودلت الآية على وجوب المتابعة لزم ان يجب
على الامة مثل فعل الرسول بقي ههنا انا لا نعرف انه صلى الله عليه وسلم اتى بذلك على قصد الوجوب او على قصد
الندب فنقول حال الدواعي والعزائم غير معلوم وحال الاتيان بالفعل الظاهر والعمل المحسوس معلوم فوجب
ان لا يلتفت الى البحث عن حال العزائم والدواعي لكونها اموراً مخفية عنا وان نحكم بوجوب المتابعة في العمل
الظاهر لكونها من الامور التي يمكن رعايتها فزالت هذه الشبهة وتقريره ان هذه الآية دالة على ان الاصل
في كل فعل فعله الرسول ان يجب علينا الاتيان بمثله الا اذا خصه الدليل اذا عرفت هذا فنقول اذا اردنا
ان نحكم بوجوب عمل من الاعمال قلنا ان هذا العمل فعله افضل من تركه واذا كان كذلك فنعلم ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قد اتى به في الجملة لان العلم الضروري حاصل بان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجوز
ان يواظب طول عمره على ترك الافضل فعلمنا انه صلى الله عليه وسلم قد اتى بهذا الطرف الافضل واما انه هل اتى
بالطرف الاخس فهو مشكوك والمشكوك لا يعارض المعلوم فثبت انه صلى الله عليه وسلم اتى بالجانب
الافضل ومتى ثبت ذلك وجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه فهذا اصل شريف وقانون كلي
في معرفة الاحكام الكثيرة لا سيما في العبادات ومن الناس من تمسك بهذه الآية في نفي القياس فقال
انه عليه السلام ما كان يعول في اثبات الاحكام الا على النصوص لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان
هو الا وحي يوحى فوجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه اما قوله تعالى لعلكم تهتدون ففيه بحثان
احدهما ان كلمة لعل للترجي وذلك لا يليق به تعالى فلا بد من تأويله والثاني ان ظاهره يقتضي انه تعالى
اراد من كل المكلفين الهداية والايمان على ما هو قول المعتزلة والكلام في تقرير هذين المقامين قد سبق
في هذا الكتاب مراراً كثيراً فلا فائدة في الاعادة قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون
اعلم انه تعالى لما وصف الرسول وذكر انه يجب على الخلق متابعته ذكر ان في قوم موسى من يتبع الحق وهدى اليه
وبين انهم جماعة لان لفظ الامة ينبئ عن الكثرة واختلفوا في ان هذه الامة متى حصلت وفي اي زمان
كانت فقيل هم اليهود الذين كانوا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وآمنوا به مثل عبد الله بن سلام
وابن صوريا والاعتراض عليه بانهم كانوا قليلين في العدد ولفظ الامة يقتضي الكثرة ويمكن ان
يجاب عنه بانهم لما كانوا مخلصين في الدين جاز اطلاق لفظ الامة عليهم كما في قوله تعالى ان ابراهيم كان امة

لم يلق استاذا مع

قيل انهم قوم ثبتوا على دين الحق الذي جاء به موسى ودعوا الناس اليه وصانوه عن التحريف والتبديل في زمن
تفرق بني اسرائيل واحداثهم البدع ويجوز ان يكونوا اقاموا على ذلك الى ان جاء المسيح عليه السلام فدخلوا في
دينه ويجوز ان يكونوا هلكوا قبل ذلك وقال السدي وجماعة من المفسرين ان بني اسرائيل لما كفروا وقتلوا
الانبياء تبرأ سبط من جملة الاثني عشر مما صنعوا وسألوا الله ان يفرق بينهم وبينهم ففتح الله لهم نفقا في الارض
فساروا فيه حتى خرجوا من وراء الصين فهم هؤلاء ثم اختلفوا فمنهم من قال انهم بقوا متمسكين بالدين اليهودية
الى الآن ومنهم من قال انهم الآن على دين محمد صلى الله عليه وسلم يستقبلون الكعبة وتركوا السبت وتمسكوا بالجمعة
لا يتظالمون ولا يتحاسدون ولا يصل اليهم منا احد ولا يصل منهم الينا احد وقال بعض المحققين هذا
القول ضعيف لانه اما ان يقال وصل اليهم خبر محمد صلى الله عليه وسلم او ما وصل اليهم هذا الخبر فان قلنا
وصل خبره اليهم ثم انهم اصروا على اليهودية فهم كفار فكيف يجوز وصفهم بانهم امة يهدون بالحق
وبه يعدلون وان قلنا لم يصل اليهم خبر محمد صلى الله عليه وسلم فهو بعيد لانه لما وصل خبرهم الينا
مع ان الدواعي لا تتوفر على نقل اخبارهم فكيف يعقل ان لا يصل اليهم خبر محمد صلى الله عليه وسلم مع ان
الدنيا قد امتلأت من خبره وذكره فان قالوا اليس ان يأجوج ومأجوج قد وصل خبرهم الينا وما وصل
خبرنا اليهم قلنا هذا ممنوع فانا لا نعرف انه لم يصل خبرنا اليهم فهذا جملة ما قيل في هذا الباب اذا
عرفت هذا فنقول قوله يهدون بالحق اي يدعون الناس الى الهداية بالحق وبه يعدلون قال الزجاج العدل
الحكم بالحق يقال هو يقضي بالحق ويعدل وهو حكم عدل ومنه قوله ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء
وقوله واذا قلتم فاعدلوا قوله تعالى وقطعناهم اثنتي عشرة اسباطا امما واوحينا الى موسى اذ
استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم وظللنا
عليهم الغمام وانزلنا عليهم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم
يظلمون اعلم ان المقصود من هذه الآية شرح نوعين من احوال بني اسرائيل النوع الاول انه تعالى جعلهم اثنتي عشر
سبطا وقد تقدم هذا في سورة البقرة والمراد انه تعالى فرق بني اسرائيل اثنتي عشرة فرقة لانهم كانوا من اثني
عشر رجلا من اولاد يعقوب فميزهم وفعل بهم ذلك لئلا يتحاسدوا ويقع فيهم الهرج والمرج وقوله وقطعناهم
اي صيرناهم قطعا اي فرقا وميزنا بعضهم عن بعض وقرئ وقطعناهم بالتخفيف وههنا سؤالان الاول مميز
ما عدا العشرة مفرد فما وجه مجيئه مجموعا وهلا قال اثنتا عشرة سبطا والجواب المراد وقطعناهم اثنتي عشرة
قبيلة وكل قبيلة اسباطا فوضع اسباطا موضع قبيلة السؤال الثاني لم قال اثنتي عشرة اسباطا مع ان
السبط مذكر لا مؤنث الجواب قال الفراء انما قال ذلك لانه تعالى ذكر بعده امما فذهب التأنيث الى الامم ثم قال
ولو قال اثني عشر لاجل ان السبط مذكر كان جائزا وقال الزجاج المعنى وقطعناهم اثنتي عشرة فرقة اسباطا
فقوله اسباطا نعت لموصوف محذوف وهو الفرقة وقال ابو علي الفارسي ليس قوله اسباطا تمييزا ولكنه
بدل من قوله اثنتي عشرة اما قوله امما قال صاحب الكشاف هو بدل من قوله اثنتي عشرة والمعنى وقطعناهم
امما لان كل سبط كانت امة عظيمة وجماعة كثيرة العدد وكل واحدة كانت تؤم خلاف ما تؤمه الاخرى
ولا تكاد تتألف وقرئ اثنتي عشرة بكسر الشين النوع الثاني من شرح احوال بني اسرائيل قوله واوحينا الى موسى
اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر وهذه القصة قد تقدم ذكرها في سورة البقرة قال الحسن
ما كان الا حجرا اعترضه والا عصا اخذها من بعض الاشجار واعلم انهم كانوا ربما احتاجوا في التيه الى ماء
يشربونه فامر الله تعالى موسى عليه السلام ان يضرب بعصاه الحجر وكانوا يديرونه مع انفسهم
فيأخذون منه قدر الحاجة قوله فانبجست قال الواحدي بجس الماء وانبجاسه انفجاره يقال بجس الماء
وانبجس اذا انفجر هذا قول اهل اللغة ثم قال والانبجاس والانفجار سواء وعلى هذا التقدير فلا تناقض بين
الانبجاس المذكور هنا وبين الانفجار المذكور في سورة البقرة وقال آخرون الانبجاس خروج الماء بقلة
والانفجار خروجه بكثرة وطريق الجمع ان الماء ابتدأ بالخروج قليلا ثم صار كثيرا وهذا الفرق روي عن ابي
عمرو بن العلاء ولما ذكر تعالى اولا انه كيف كان يسقيهم ذكر ثانيا انه ظلل الغمام عليهم وثالثا انه انزل عليهم المن
والسلوى ولا شك ان مجموع هذه الاحوال نعمة عظيمة منه تعالى لانه سهل عليهم الطعام والشراب
على احسن الوجوه ودفع عنهم حر الشمس ثم قال تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم والمراد قصر نفوسهم
في ذلك المطعوم وترك غيره ثم قال تعالى وما ظلمونا وفيه حذف وذلك لان هذا الكلام انما يحسن ذكره
لو انهم تعدوا ما امر الله به وذلك اما بان يقال انهم ادخروا مع ان الله منعهم عنه او اقدموا على الاكل
في وقت منعهم الله منه او لانهم سئلوا غيره مع ان الله منعهم منه ومعلوم ان المكلف اذا ارتكب
المحظور فهو ظالم لنفسه فلذلك وصفهم الله به ونبه بقوله وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون
وذلك ان المكلف اذا اقدم على المعصية فهو ما اضر الا نفسه حيث سعى في صيرورة نفسه مستحقا
للعذاب العظيم قوله تعالى واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا
عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة مع الشرح والبيان في سورة
البقرة بقي ان يقال ان الفاظ هذه الآية تخالف الفاظ الآية المذكورة في سورة البقرة من وجوه
الاول انه قال في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية وههنا قال واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية
والثاني انه قال في سورة البقرة فكلوا بالفاء وههنا وكلوا بالواو والثالث انه قال في سورة البقرة
رغدا وهذه الكلمة غير مذكورة في هذه السورة والرابع انه قال في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة وقال ههنا على التقديم والتأخير والخامس انه قال في سورة البقرة نغفر لكم خطاياكم

فائدة

ظلموا ع

وقال ههنا نغفر لكم خطيئاتكم والسادس انه قال في البقرة وسنزيد المحسنين بالواو وحذفها ههنا والسابع انه قال في سورة البقرة فانزلنا على الذين ظلموا وقال ههنا فارسلنا عليهم والثامن انه قال في سورة البقرة بما كانوا يفسقون وههنا بما كانوا يظلمون واعلم ان هذه الالفاظ متقاربة ولا منافاة بينها البتة ويمكن ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة اما الاول وهو انه قال في سورة البقرة ادخلوا هذه القرية وقال ههنا اسكنوا والفرق انه لابد من دخول القرية اولا ثم سكونها ثانيا واما الثاني انه قال في البقرة ادخلوا هذه القرية فكلوا بالفاء وقال ههنا اسكنوا هذه القرية وكلوا بالواو فالفرق ان الدخول حالة مخصوصة كما توجد بعضها يعدم فانه انما يكون داخلا في اول دخوله واما ما بعد ذلك فيكون ساكنا لا داخلا اذا ثبت هذا فنقول الدخول حالة منقضية زائلة وليس لها استمرار فحسن ذكر فاء التعقيب بعده فلهذا قال ادخلوا هذه القرية فكلوا واما السكون فحالة مستمرة باقية فيكون الاكل حاصلا معه لا عقيبه فحصل الفرق واما الثالث وهو انه ذكر في سورة البقرة رغدا وما ذكره ههنا والفرق ان الاكل عقيب دخول القرية يكون الذ لان الحاجة الى ذلك الاكل كان اتم واكمل ولما كان ذلك الاكل الذ لا جرم ذكر فيه قوله رغدا واما الاكل حال سكون القرية فالظاهر انه لا يكون في محل الحاجة الشديدة فلم تكن اللذة فيه متكاملة فلا جرم ترك قوله رغدا فيه واما الرابع وهو قوله في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وههنا على العكس منه فالمراد التنبيه على انه يحسن تقديم كل واحد من هذين الذكرين على الآخر لانه لما كان المقصود منها تعظيمه تعالى واظهار الخضوع والخشوع لم يتفاوت الحال بحسب التقديم والتاخير واما الخامس وهو انه قال في سورة البقرة خطاياكم وههنا خطيئاتكم فهو اشارة الى ان هذه الذنوب سواء كانت قليلة او كثيرة فهي مغفورة عند الاتيان بهذا الدعاء والتضرع واما السادس قوله في سورة البقرة وسنزيد المحسنين بالواو وههنا بحذفها فالفائدة في حذفها الاستيناف والتقدير كان قائلا قال وماذا حصل بعد الغفران فقيل له سنزيد المحسنين واما السابع وهو الفرق بين قوله انزلنا وبين قوله ارسلنا ان الانزال لا يشعر بالكثرة والارسال يشعر بها فكانه تعالى بدأ بانزال العذاب القليل ثم جعله كثيرا وهو نظير ما ذكرناه في الفرق بين قوله فانبجست وبين قوله فانفجرت واما الثامن وهو الفرق بين قوله يظلمون وبين قوله يفسقون وذلك لانهم موصوفون بكونهم ظالمين لاجل انهم ظلموا انفسهم وبكونهم فاسقين لاجل انهم خرجوا عن طاعة الله فالفائدة في ذكر هذين الوصفين التنبيه على حصول هذين الامرين هذا ما خطر بالبال في ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة وتمام العلم بها عند الله تعالى قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت اذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة في سورة البقرة وفي الاية مسائل المسألة الاولى قوله تعالى واسألهم عن القرية ليس المقصود تعرف هذه القصة قد صارت معلومة للرسول من قبل الله وانما المقصود من ذكر هذا السؤال اشياء الاول ان المقصود من ذكر هذا السؤال تقرير انهم كانوا قد اقدموا على هذا الذنب القبيح والمعصية الفاحشة تنبيها لهم على اصرارهم على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم وبمعجزاته ليس شيئا حادثا في هذا الزمان بل هذا الكفر والاصرار كان حاصلا في اسلافهم في الزمان القديم والفائدة الثانية ان الانسان قد يقول لغيره هل الامر كذا وكذا ليعرف ذلك الغير انه محيط بتلك الواقعة وغير غافل عن دقايقها ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم رجلا اميا لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم انه يذكر هذه القصص على وجوهها من غير تفاوت ولا زيادة ولا نقصان كان ذلك جاريا مجرى المعجزة المسألة الثانية الاكثرون على ان تلك القرية ايلة وقيل مدين وقيل طبرية والعرب تسمي المدينة قرية وعن ابي عمرو بن العلاء ما رايت قرويين افصح من الحسن والحجاج يعني رجلين من اهل المدينة وقوله كانت حاضرة البحر يعني قريبة من البحر وبقربه وعلى شاطئه والحضور نقيض الغيبة كقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وقوله اذ يعدون في السبت يعني يتجاوزون حد الله فيه وهو اصطيادهم في السبت وقد نهوا عنه وقرئ يعدون بمعنى يعتدون ادغمت التاء في الدال ونقلت حركتها الى العين ويعدون من الاعداد وكانوا يعدون آلات الصيد يوم السبت وهم مامورون بان لا يشتغلوا فيه بغير العبادة والسبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت سبتها فقوله اذ يعدون في السبت معناه يعدون في تعظيم هذا اليوم وكذلك قوله يوم سبتهم معناه يوم تعظيمهم امر السبت ويدل عليه قوله ويوم لا يسبتون ويؤكده قراءة عمر بن عبد العزيز يوم اسباتهم وقرئ يوم لا يسبتون بضم الباء وقرأ علي كرم الله وجهه لا يسبتون بضم الياء من اسبتوا وعن الحسن لا يسبتون على البناء للمفعول وقوله اذ تأتيهم حيتانهم نصب بقوله يعدون والمعنى سلهم اذ عدوا في وقت الاتيان وقوله يوم سبتهم شرعا اي ظاهرة على الماء وشرعا جمع شارع وشارعة وكل شيء دان من شيء فهو شارع ودار شارعة اي قريبة من الطريق ونجوم شارعة اي دنت من المغيب وعلى هذا فالحيتان كانت تدنوا من القرية بحيث يمكنهم صيدها قال ابن عباس ومجاهد ان اليهود امروا باليوم الذي امرتم به وهو يوم الجمعة فتركوه واختاروا السبت فابتلاهم الله به وحرم عليهم الصيد فيه وامروا بتعظيمه فاذا كان يوم السبت شرعت لهم الحيتان ينظرون اليها في البحر فاذا انقضى السبت ذهبت ولم تعد الا في السبت المقبل وذلك بلاء ابتلاهم الله تعالى به فذلك معنى قوله ويوم لا يسبتون لا تأتيهم وقوله كذلك نبلوهم اي مثل ذلك البلاء الشديد نبلوهم بسبب فسقهم وذلك يدل على ان من اطاع الله خفف عنه احوال الدنيا والآخرة ومن عصاه ابتلاه بانواع البلاء والمحن واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى لا يجب عليه رعاية الصلاح والاصلح لا في الدين ولا في الدنيا وذلك لانه تعالى علم ان تكثير الحيتان يوم السبت مما يحملهم على المعصية والكفر فلو وجب عليه رعاية الصلاح والاصلح

لوجب ان لا يكثر هذه الحيتان في ذلك اليوم صونا لهم عن ذلك الكفر والمعصية فلما فعل ذلك ولم يبال بكفرهم ومعصيتهم علمنا ان رعاية الصلاح والاصلح لا يجب عليه تعالى قوله تعالى واذ قالت امة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا قالوا معذرة الى ربكم ولعلهم يتقون فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين اعلم ان قوله تعالى واذ قالت معطوف على قوله يعدون في السبت وحكمه حكمه في الاعراب وقوله امة منهم جماعة من اهل القرية من صلحائهم الذين ركبوا الصعب والذلول في موعظة اولئك الصيادين حتى ايسوا من قبولهم لاقوام آخرين ما كانوا يقلعون عن وعظهم لم تعظون قوما الله مهلكهم اي مخترمهم ومطهر الارض منهم او معذبهم عذابا شديدا لتماديهم في الشر وانما قالوا ذلك لعلمهم ان الوعظ لا ينفعهم قالوا معذرة الى ربكم وفيه بحثان الاول قرأ حفص عن عاصم معذرة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب معذرة فقال الزجاج معناه نعتذر معذرة واما الرفع فتقديره هذه معذرة او قولنا معذرة وهي خبر مبتدأ محذوف البحث الثاني المعذرة مصدر كالعذر وقال ابو زيد عذرته اعذره عذرا ومعذرة ومعنى عذره في اللغة اي قام بعذره وقيل عذره يقال من يعذرني من فلان اي يقوم بعذري وعذرت فلانا فيما صنع اي قمت بعذره فعلى هذا معنى قوله معذرة الى ربكم اي قيام منا بعذر انفسنا الى الله تعالى فانا اذا طولبنا باقامة النهي عن المنكر قلنا قد فعلنا فنكون بذلك معذورين وقال الازهري المعذرة اسم على مفعلة من عذر يعذر واقيم مقام الاعتذار كانهم قالوا موعظتنا اعتذار الى ربنا فاقيم الاسم مقام الاعتذار ويقال اعتذر فلان اعتذارا وعذرة ومعذرة من ذنبه فعذرته وقوله ولعلهم يتقون اي وجائز عندنا ان ينتفعوا بهذا الوعظ فيتقوا الله ويتركوا هذا الذنب اذا عرفت هذا فنقول في هذه الاية قولان الاول ان اهل القرية صاروا ثلاث فرق فرقة صادوا السمك واقدموا على ذلك الذنب ومنهم من لم يفعل ذلك وهذا القسم الثاني صاروا قسمين منهم من وعظ الفرقة المذنبة وزجرهم عن ذلك الفعل ومنهم من سكت عن الوعظ وانكروا على الواعظين وقالوا لهم لم تعظونهم مع العلم بان الله مهلكهم او معذبهم يعني انهم قد بلغوا في الاصرار على هذا الذنب الى حد لا يكادون يمتنعون عنه فصار هذا الوعظ عديم الفائدة وعديم الاثر فوجب تركه والقول الثاني ان اهل القرية كانوا فرقتين فرقة اقدمت على ذنب وفرقة احجموا عنه ووعظوا الاولين فلما اشتغلت هذه الفرقة بوعظ الفرقة المذنبة المتعدية المقدمة على القبيح فعند ذلك قالت الفرقة المذنبة للفرقة الواعظة لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم على زعمكم قال الواحدي والقول الاول اصح لانهم لو كانوا فرقتين وكان قوله معذرة الى ربكم خطابا من الفرقة الناهية للفرقة المتعدية لقالوا ولعلكم تتقون اما قوله فلما نسوا ما ذكروا به يعني انهم لما تركوا ما ذكرهم به الصالحون ترك الناسي لما ينساه انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الظالمين المقدمين على فعل المعصية واعلم ان لفظ الاية يدل على ان الفرقة المتعدية هلكت والفرقة الناهية عن المنكر نجت اما الذين قالوا لم تعظون فقد اختلف المفسرون في انهم من اي الفريقين فنقل عن ابن عباس انه توقف فيه ونقل عنه ايضا هلكت الفرقتان ونجت الناهية وكان ابن عباس اذا قرأ هذه الاية بكى وقال ان هؤلاء الذين سكتوا عن النهي عن المنكر هلكوا ونحن نرى اشياء ننكرها ثم نسكت ولا نقول شيئا وقال الحسن الفرقة الساكتة ناجية فعلى هذا نجت فرقتان وهلكت الثالثة واحتجوا عليه بانهم لما قالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم دل ذلك على انهم كانوا منكرين عليهم اشد الانكار وانهم انما تركوا وعظهم لانه غلب على ظنهم انهم لا يلتفتون الى ذلك الوعظ ولا ينتفعون به فان قيل ان ترك الوعظ معصية والنهي عنه ايضا معصية فوجب دخول هؤلاء التاركين للوعظ الناهين عنه تحت قوله واخذنا الذين ظلموا قلنا هذا غير لازم لان النهي عن المنكر انما يجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين ثم ذكر تعالى انه اخذهم بعذاب بئيس والظاهر ان هذا العذاب غير المسخ المتاخر ذكره وقوله بئيس اي شديد وفي هذا اللفظ قراآت احديها بئيس على وزن فعيل وقال ابو علي فيه وجهان الاول ان يكون فعيلا من بؤس يبؤس بأسا اذا اشتد والآخر ما قاله ابو زيد وهو انه من البؤس وهو الفقر يقال بئس الرجل يبأس بؤسا وبأسا اذا افتقر فهو بائس اي فقير فقوله بعذاب بئيس اي ذي بؤس والقراءة الثانية بئس بوزن حذر الثالثة بيس على قلب الهمزة ياء كذيب في ذئب الرابعة بيئس على وزن فيعل الخامسة بيس على وزن ريس على قلب همزة بيئس ياء وادغام الياء فيها السادسة بيس على تخفيف بيس على وزن هين في هين وهذه القراات نقلها صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم مع نزول هذا العذاب بهم تمردوا فقال عز من قائل فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وفيه مباحث الاول العتو عبارة عن الاباء والعصيان واذا عتوا عما نهوا عنه فقد اطاعوا لانهم ابوا عما نهوا عنه ومعلوم انه ليس المراد ذلك بل لا بد من اضمار والتقدير فلما عتوا عن ترك ما نهوا عنه ثم حذف المضاف واذا ابوا ترك النهي كان ذلك ارتكابا للمنهي البحث الثاني من الناس من قال ان قوله وقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ليس من المقال بل المراد منه انه تعالى فعل ذلك قال وفيه دلالة على ان قوله انما امرنا لشيء هو بمعنى الفعل لا الكلام قال الزجاج امروا بان يكونوا كذلك بقول سمع اعلم ان حمل هذا الكلام على الامر بعيد لان المامور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم قردة البحث الثالث قال ابن عباس اصبح القوم وهم قردة صاغرين فمكثوا كذلك ثلاثا يراهم الناس ثم هلكوا ونقل عن ابن عباس ان شباب القوم صاروا قردة والشيوخ خنازير وهذا القول على خلاف الظاهر واختلفوا في ان الذين مسخوا هل بقوا قردة وهل هذه القردة من نسلهم او هلكوا وانقطع نسلهم ولا دلالة في الاية عليه والكلام في هذا المسخ وما فيه من المباحث قد سبق في سورة

كما توجد بعضها يعدم نسخه / والكاف كاف المفاجاة

من قبلهم لان هذه القصة صح

ركبوا كل صعب وذلول في امر ... الطاقة

اعتبرتهم الدهر ... واستاصلهم ص

فيكون البلغ

الشباب جمع شاب كالشبان والشباب الحداثة ص

البقرة قوله تعالى واذ تأذن ربك ليبعثن عليهم الى يوم القيمة من يسومهم سوء العذاب ان ربك لسريع العقاب
وانه لغفور رحيم اعلم انه تعالى لما شرح ههنا بعض فضائح اعمال اليهود وقبائح افعالهم ذكر في هذه الآية
انه حكم عليهم بالذل والصغار الى يوم القيمة قال سيبويه آذن اى اعلم واذن نادى وصاح للاعلام ومنه
قوله تعالى فاذن مؤذن بينهم وقوله تأذن بمعنى اذن اى اعلم ولفظة تفعل ليس معناها انه اظهر شيئا ليس فيه
بل معناه فعل فقوله تأذن بمعنى اذن كما ان قوله تعالى عما يشركون بمعنى علا وارتفع لا بمعنى انه اظهر من نفسه العلو
وان لم يحصل ذلك فيه اما قوله ليبعثن عليهم ففيه ابحاث الاول ان اللام في قوله ليبعثن جواب القسم لان قوله
واذ تأذن جار مجرى القسم في كونه جزما بذلك الخبر البحث الثاني الضمير في قوله عليهم يقتضي ان يكون راجعا الى قوله
فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة لكنه قد علم ان الذين مسخوا لم يستمر عليهم التكليف ثم اختلفوا
فقال بعضهم المراد نسلهم والذين بقوا منهم وقال آخرون بل المراد سائر اليهود فان اهل القرية
كانوا بين صالح وبين متعد فمسخ المتعدي والحق الذل بالبقية وقال الاكثرون هذه الآية في اليهود الذين
ادركهم الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم الى شريعته وهذا اقرب لان المقصود من هذه الآية تخويف اليهود
الذين كانوا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وزجرهم عن البقاء على اليهودية لانهم اذا علموا بقاء الذل
عليهم الى يوم القيمة انزجروا البحث الثالث لا شبهة في ان المراد اليهود الذين ثبتوا على الكفر واليهودية
فاما الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فخارجون عن هذا الحكم اما قوله تعالى الى يوم القيمة فهذا تنصيص
على ان ذلك العذاب ممدود الى يوم القيمة وذلك يقتضي ان ذلك العذاب انما يحصل في الدنيا وعند ذلك
اختلفوا فيه فقال بعضهم هو اخذ الجزية وقيل الاستخفاف والاهانة والاذلال لقوله تعالى ضربت
عليهم الذلة اينما ثقفوا وقيل القتل والقتال وقيل الاخراج والابعاد من الوطن وهذا القائل جعل
هذه الآية في اهل خيبر وبني قريظة والنضير وهذه الآية تدل في اليهود على انه لا دولة لهم ولا عز
فان الذل يلزمهم والصغار لا يفارقهم ولما اخبر الله تعالى في زمن محمد صلى الله عليه وسلم عن هذه الواقعة
ثم شاهدنا الامر كذلك كان هذا اخبارا صدقا عن الغيب فكان معجزا والخبر المروي في ان اتباع الدجال
هم اليهود ان صح فمعناه انهم كانوا قبل خروجه يهودا ثم دانوا بالهيته فذكروا بالاسم الاول ولولا ذلك لكانوا
في وقت اتباعهم الدجال قد خرجوا عن الذلة والقهر وذلك خلاف هذه الآية واحتج بعض العلماء على لزوم
الذل والصغار لليهود بقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله الآن دلالتها ليست قوية
لان الاستثناء المذكور في هذه الآية يمنع من القطع على لزوم الذل لهم في كل الاحوال اما الآية التي نحن في تفسيرها
لم يحصل فيها تقييد ولا استثناء فكانت دلالتها على هذا المعنى قوية جدا واختلفوا في ان الذين يلحقون هذا
الذل بهؤلاء اليهود من هم فقال بعضهم هم الرسول وامته وقيل يحتمل دخول الولاة الظلمة فيه وان لم يؤمروا
بالقيام بذلك اذا اذلوهم وهذا القائل حمل قوله ليبعثن على نحو قوله انا ارسلنا الشياطين على الكافرين
فاذا جاز ان يكون المراد بالارسال التخلية وترك المنع فكذلك البعثة وهذا القائل قال المراد بخت نصر
وغيره الى هذا اليوم ثم انه تعالى ختم الآية بقوله ان ربك لسريع العقاب المراد التحذير من عقابه في الآخرة
مع الذلة في الدنيا وانه لغفور رحيم لمن تاب عن الكفر واليهودية ودخل في الايمان بالله تعالى وبمحمد صلى الله
عليه وسلم قوله تعالى وقطعناهم في الارض امما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك وبلوناهم بالحسنات
والسيئات لعلهم يرجعون اعلم ان قوله وقطعناهم في الارض امما احد ما يدل على ان الذي تقدم من قوله
ليبعثن عليهم المراد جملة اليهود ومعنى قطعناهم اى فرقناهم تفريقا شديدا فلذلك قال بعده في الارض امما
وظاهر ذلك انه لا ارض مسكونة الا وفيها منهم امة وهذا هو الغالب من حال اليهودية فانه قل ما يوجد بلد
الا وفيه طائفة منهم ثم قال تعالى منهم الصالحون قيل المراد القوم الذين كانوا في زمن موسى لانه كان فيهم امة
يهدون بالحق قال ابن عباس ومجاهد يريد الذين ادركوا النبي صلى الله عليه وسلم فآمنوا به وقوله ومنهم دون
ذلك اى ومنهم قوم دون ذلك والمراد من اقام على اليهودية فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله ومنهم دون ذلك
من يكون صالحا الا ان صلاحه كان دون صلاح الاولين لان ذلك الى الظاهر اقرب قلنا ان قوله بعد ذلك
لعلهم يرجعون يدل على ان المراد بذلك من ثبت على اليهودية وخرج من الصلاح وقوله وبلوناهم بالحسنات
والسيئات اى عاملناهم معاملة المبتلي المختبر بالحسنات وهي النعيم والخصب والعافية والسيئات
وهي الجدب والشدائد قال اهل المعاني وكل واحد من الحسنات والسيئات يدعو الى الطاعة اما النعم
فلاجل الترغيب واما النقم فلاجل الترهيب وقوله لعلهم يرجعون يريد كي يتوبوا قوله تعالى فخلف
من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الادنى ويقولون سيغفر لنا وان يأتهم عرض مثله
يأخذوه الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير
للذين يتقون افلا تعقلون ٥ والذين يمسكون بالكتاب واقاموا الصلوة انا لا نضيع اجر المصلحين ٥
اعلم ان قوله فخلف من بعدهم خلف ظاهره ان الاول ممدوح والثاني مذموم واذا كان كذلك فيجب
ان يكون المراد فخلف من بعد الصالحين منهم الذين تقدم ذكرهم خلف قال الزجاج الخلف ما اخلف
عليك بدلا مما اخذ منك فلهذا السبب يقال للقرن الذي يجيء في اثر قرن خلف ويقال فيه ايضا خلف
وقال احمد بن يحيى الناس كلهم يقولون خلف صدق وخلف سوء وخلف للسوء لا غير وحاصل الكلام
ان من اهل العربية من يقول الخلف والخلف قد يذكر في الصالح وفي الردي ومنهم من يقول الخلف مخصوص
بالذم قال لبيد ٥ وبقيت في خلف كجلد الاجرب ٥ ومنهم من يقول الخلف المستعمل في الذم مأخوذ من
الخلف وهو الفساد يقال للردي من القول خلف وفيه المثل المشهور سكت الفا ونطق خلفا وخلف
الشيء يخلف خلوفا وخلفا اذا فسد وكذلك الفم اذا تغيرت رائحته وقوله يأخذون عرض هذا الادنى

صدره ذهب الذين يعاش في اكنافهم ٥

قال

قال ابو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر فاما العرض
بسكون الراء فما خالف العين اعنى الدراهم والدنانير وجمعه عروض وكان العرض من العرض وليس كل
عرض عرضا والمراد بقوله عرض هذا الادنى اى حطام هذا الشيء الادنى يريد الدنيا وما يتمتع به منها
وفي قوله هذا الادنى تخسيس وتحقير والادنى اما من الدنو بمعنى القرب لانه عاجل قريب واما من دنو
الحال وسقوطها وقلتها والمراد ما كانوا يأخذون من الرشا على الاحكام وعلى تحريف الكلام ثم حكى تعالى
انهم يستحقرون ذلك الذنب ويقولون سيغفر لنا ثم قال وان يأتهم عرض مثله يأخذوه والمراد الاخبار
عن اصرارهم على الذنوب وقال الحسن هذا اخبار عن حرصهم على الدنيا وانهم لا يشبعون منها ثم بين تعالى
قبح فعلهم فقال الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب اى التورية ان لا يقولوا على الله الا الحق قيل المراد منعهم
من تحريف الكتاب وتغيير الشرايع لاجل اخذ الرشوة وقيل المراد انهم قالوا سيغفر لنا هذا الذنب مع
الاصرار وذلك قول باطل فان قيل هذا القول يدل على ان حكم التورية هو ان صاحب الكبيرة لا يغفر له قلنا
انهم كانوا يقطعون بان هذه الكبيرة مغفورة ونحن لا نقطع بالغفران بل نرجو الغفران ونقول ان بتقدير
ان يعذب الله عليه فذلك العذاب منقطع غير دائم ثم قال تعالى ودرسوا ما فيه اى فهم ذاكرون لما اخذ عليهم
لانهم قد قرؤه ودرسوه ثم قال تعالى والدار الآخرة خير للذين يتقون من تلك الرشوة الخبيثة المحقرة افلا
تعقلون ثم قال تعالى والذين يمسكون بالكتاب يقال مسكت بالشيء وتمسكت به واستمسكت به وامسكت به
وقرأ ابو بكر عن عاصم يمسكون مخففة والباقون بالتشديد اما حجة عاصم فقوله تعالى فامساك بمعروف
وقوله امسك عليك زوجك وقوله فكلوا مما امسكن عليكم قال الواحدي والتشديد اقوى لان التشديد
للكثرة وههنا اريد به الكثرة ولانه يقال امسكته وقلما يقال امسكت به اذا عرفت هذا فنقول في قوله والذين
يمسكون بالكتاب قولان الاول ان يكون مرفوعا بالابتداء وخبره انا لا نضيع اجر المصلحين والمعنى انا لا نضيع
اجرهم وهو كقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا وهذا الوجه حسن
لانه لما ذكر وعيد من ترك التمسك بالكتاب اردفه بوعد من تمسك به والقول الثاني ان يكون مجرورا عطفا
على قوله للذين يتقون ويكون قوله انا لا نضيع زيادة مذكورة لتأكيد ما قبله فان قيل التمسك بالكتاب يشتمل
على كل عبادة ومنها اقامة الصلوة فكيف افردها بالذكر قلنا اظهارا لعلو مرتبة الصلوة وانها اعظم العبادات
بعد الايمان قوله تعالى واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وظنوا انه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا
ما فيه لعلكم تتقون ٥ قال ابو عبيدة اصل النتق قلع الشيء من موضعه والرمي به يقال نتق ما في الجراب
اى رمى به وصبه وامراة ناتق ومنتاق اذا كثر ولدها كانها ترمي باولادها رميا فمعنى نتقنا الجبل اى قلعناه
من اصله وجعلناه فوقهم وقوله كانه ظلة قال ابن عباس كانه سقيفة والظلة كل ما اظلك من سقف بيت
او سحابة او جناح حائط والجمع ظلل وظلال وهذه القصة مذكورة في سورة البقرة ٥ وظنوا انه واقع بهم
قال المفسرون علموا وايقنوا وقال اهل المعاني قوي في نفوسهم انه واقع بهم ان خالفوا وهذا هو الاظهر
في معنى الظن وقد مضى الكلام فيه عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم روي انهم ابوا ان يقبلوا احكام
التورية لغلظها وثقلها ورفع الله الطور على رؤسهم مقدار عسكرهم وكان فرسخا في فرسخ وقيل لهم ان قبلتموها
بما فيها والا ليقعن عليكم فلما نظروا الى الجبل خر كل واحد منهم ساجدا على حاجبه الايسر وهو ينظر
بعينه اليمنى الى الجبل فرقا من سقوطه فلذلك لا ترى يهوديا يسجد الا على حاجبه الايسر ويقولون هي السجدة التي رفعت
عنا بها العقوبة ثم قال تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة اى وقلنا خذوا ما آتيناكم بقوة اى قائلين خذوا ما آتيناكم من
الكتاب بقوة وعزم على احتمال مشاق الكتاب وتكاليفه واذكروا ما فيه من الاوامر والنواهي واذكروا ما فيه
من الثواب والعقاب ويجوز ان يكون المراد خذوا ما آتيناكم من الآية العظيمة بقوة ان كنتم تطيقونه
كقوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا واذكروا ما فيه من الدلالة على
القدرة الباهرة لعلكم تتقون ما انتم عليه قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين ٥
او تقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون ٥ وكذلك
نفصل الآيات ولعلهم يرجعون ٥ في الآية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما شرح قصة موسى
عليه السلام مع توابعها على اقصى الوجوه ذكر في هذه الآية ما يجري مجرى تقرير الحجة على جميع المكلفين
وفي تفسير هذه الآية قولان مشهوران الاول وهو مذهب المفسرين واهل الاثر ما روى مسلم بن
يسار الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل
عنها فقال ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل
الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون
فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل فقال صلى الله عليه وسلم ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل
اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار
حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله الله النار وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله آدم عليه السلام مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة كائنة من ذريته
الى يوم القيمة وقال مقاتل ان الله مسح صفحة ظهر آدم اليمنى فخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر
تتحرك ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك
ثم قال لهم الست بربكم قالوا بلى فقال للبيض هؤلاء في الجنة برحمتي وهم اصحاب اليمين وقال للسود
هؤلاء للنار ولا ابالي وهم اصحاب الشمال واصحاب المشئمة ثم اعادهم جميعا في صلب آدم فاهل القبور

محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء قال تعالى فيمن نقض العهد الاول وما وجدنا لاكثرهم من عهد وهذا القول قد ذهب اليه كثير من قدماء المفسرين كسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والضحاك وعكرمة والكلبي وعن ابن عباس انه قال لما خلق الله آدم مسح ظهره فاخرج منه ذريته فقال يا رب من هؤلاء فقال الانبياء ورأى واحدا منهم هو اشدهم نورا فقال يا رب من هذا فقال ابنك داود فقال كم عمره فقال ستون سنة قال آدم هو قليل قد وهبته من عمري اربعين سنة وكان عمر آدم الف سنة فلما تم عمره تسعمائة وستون سنة اتاه ملك الموت ليقبض روحه فقال بقي من اجلي اربعون سنة فقال الست قد وهبتها لابنك داود فقال ما كنت لاجعل لاحد من اجلي شيئا فعند ذلك كتب الكتاب واشهد الشهود اما المعتزلة فانهم اطبقوا على انه لا يجوز تفسير هذه الاية بهذا الوجه واحتجوا على فساد هذا القول بوجوه الحجة الاولى انهم قالوا قوله من بني آدم من ظهورهم بدل من قوله من بني آدم فلم يذكر الله تعالى انه اخذ من ظهر آدم شيئا الحجة الثانية انه لو كان المراد انه تعالى اخرج من ظهر آدم شيئا من الذرية لما قال من ظهورهم بل كان يجب ان يقول من ظهره لان آدم ليس له الا ظهر واحد وكذلك قوله ذريتهم لوجب ان يقال ذريته الحجة الثالثة انه تعالى حكى عن اولئك الذرية انهم قالوا انما اشرك آباؤنا من قبل وهذا الكلام لا يليق باولاد آدم عليه السلام لانه عليه السلام ما كان مشركا الحجة الرابعة ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل فلو اخذ الله الميثاق من اولئك الذر لكانوا عقلاء ولو كانوا عقلاء واعطوا ذلك الميثاق حال عقلهم لوجب ان يتذكروا في هذا الوقت انهم اعطوا الميثاق قبل دخولهم في هذا العالم لان الانسان اذا وقعت له واقعة عظيمة مهيبة فانه لا يجوز مع كونه عاقلا ان ينساها نسيانا كليا لا يتذكر منها شيئا لا بالقليل ولا بالكثير وبهذا الدليل يبطل القول بالتناسخ فانا نقول لو كانت ارواحنا قد حصلت قبل هذه الاجساد في اجساد اخرى لوجب ان نتذكر الان انا كنا قبل هذا الجسد في جسد آخر وحيث لم نتذكر ذلك كان القول بالتناسخ باطلا فاذا كان اعتمادنا في ابطال التناسخ ليس الا على هذا الدليل وهذا الدليل بعينه قائم في هذه المسئلة وجب القول بمقتضاه فلو جاز ان يقال انا كنا في وقت الميثاق اعطينا العهد والميثاق مع انا في هذا الوقت لا نتذكر شيئا منه فلم لا يجوز ايضا ان يقال انا كنا قبل هذا البدن في بدن آخر مع انا في هذا البدن لا نتذكر شيئا من تلك الاحوال وبالجملة فلا فرق بين هذا القول وبين مذهب اهل التناسخ فان التزمتم ذلك فقد التزمتم مذهب التناسخية الحجة الخامسة ان جميع الخلق الذين خلقهم الله من اولاد آدم عدد عظيم وكثرة كثيرة فالمجموع الحاصل من تلك الذرات يبلغ مبلغا عظيما في الحجمية والمقدار وصلب آدم مع صغره يبعد ان يتسع لذلك المقدار الحجة السادسة ان البنية شرط لحصول الحياة والعقل والفهم اذ لو لم يكن كذلك لم يبعد في كل ذرة من ذرات الهباء ان يكون عاقلا فاهما مصنفا للتصانيف الكثيرة في العلوم الدقيقة وفتح هذا الباب يفضي الى التزام الجهالات واذا ثبت ان البنية شرط لحصول الحياة فكل واحد من تلك الذرات لا يمكن ان يكون عاقلا فاهما الا اذا حصل له قدر من البنية اللحمية والدموية واذا كان كذلك فمجموع تلك الاشخاص الذين خرجوا الى الوجود من اول تخليق آدم الى آخر قيام الساعة لا تحويهم عرصة الدنيا فكيف يمكن ان يقال انهم باسرهم حصلوا دفعة واحدة في صلب آدم عليه السلام الحجة السابعة قالوا هذا الميثاق اما ان يكون قد اخذه الله منهم في ذلك الوقت ليصير حجة عليهم في ذلك الوقت او ليصير حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا والاول باطل لانعقاد الاجماع على ان بسبب ذلك القدر من الميثاق لا يصيرون مستحقين للثواب والعقاب والمدح والذم ولا يجوز ان يكون المطلوب منه ان يصير حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا لانهم لما لم يذكروا ذلك الميثاق في الدنيا فكيف يصير ذلك حجة عليهم في التمسك بالايمان الحجة الثامنة قال الكعبي ان حال اولئك الذرية لا يكون اعلى في الفهم والعلم من حال الاطفال ولما لم يمكن توجيه التكليف على الطفل فكيف يمكن توجيهه على اولئك الذر واجاب الزجاج عنه فقال لما لم يبعد ان يؤتي الله النمل العقل كما قال قالت نملة يا ايها النمل وان يعطي الجبل الفهم حتى يسبح كما قال وسخرنا مع داود الجبال يسبحن وكما اعطى الله العقل للبعير حتى سجد للرسول صلى الله عليه وسلم وللنخلة حتى سمعت وانقادت حين دعيت فكذا ههنا الحجة التاسعة ان اولئك الذر في ذلك الوقت اما ان يكونوا كاملي العقول والقدر او ما كانوا كذلك فان كان الاول كانوا مكلفين لا محالة وانما يبقون مكلفين اذا عرفوا الله بالاستدلال ولو كانوا كذلك لما امتازت احوالهم في ذلك الوقت عن احوالهم في هذه الحياة الدنيا فلو افتقر التكليف في الدنيا الى سبق ذلك الميثاق لافتقر التكليف في وقت ذلك الميثاق الى سبق ميثاق آخر ولزم التسلسل وهو محال واما الثاني وهو ان يقال انهم في وقت ذلك الميثاق ما كانوا كاملي العقول ولا كاملي القدر فحينئذ يمتنع توجيه الخطاب والتكليف عليهم الحجة العاشرة قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ولو كانت تلك الذرات عقلاء فاهمين كاملين لكانوا موجودين قبل هذا الماء الدافق ولا معنى للانسان الا ذلك الشيء فلا يكون الانسان مخلوقا من الماء الدافق وذلك رد لنص القرآن فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه كاملا عاقلا فاهما عند الميثاق ثم ازال عقله وفهمه وقدرته ثم انه خلقه مرة اخرى في رحم امه واخرجه الى هذه الحياة قلنا هذا باطل لانه لو كان الامر كذلك لما كان خلقه من النطفة خلقا على سبيل الابتداء بل يجب ان يكون خلقا على سبيل الاعادة واجمع المسلمون على ان خلقه من النطفة هو الخلق المبتدأ فدل هذا على ان ما ذكرتموه باطل الحجة الحادية عشر ان تلك الذرات اما ان يقال انها عين هؤلاء الناس او غيرهم والقول الثاني بط بالاجماع بقي القول الاول فنقول اما ان يقال انهم بقوا فهماء عقلاء قادرين حال ما كانوا نطفة وعلقة ومضغة او ما بقوا كذلك

والاول بط ببداهة العقل والثاني يقتضي ان يقال الانسان حصلت له الحياة اربع مرات اولها وقت الميثاق وثانيها في الدنيا وثالثها في القبر ورابعها في القيمة وانه حصل له الموت ثلاث مرات موت بعد الحياة الحاصلة في الميثاق الاول وموت في الدنيا وموت في القبر وهذا العدد مخالف للعدد المذكور في قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الحجة الثانية عشر قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فلو كان القول بهذا الذر صحيحا لكان ذلك الذر هو الانسان لانه هو المكلف المخاطب المثاب المعاقب وذلك بط لان ذلك الذر غير مخلوق من النطفة والعلقة والمضغة ونص الكتاب دليل على ان الانسان مخلوق من النطفة والعلقة وهو قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وقوله قتل الانسان ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة خلقه فهذه جملة الوجوه المذكورة في بيان ان هذا القول ضعيف والقول الثاني في تفسير هذه الاية قول اصحاب النظر وارباب المعقولات انه تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من اصلاب ابائهم وذلك الاخراج انهم كانوا نطفا فاخرجها الله تعالى من اصلاب الاباء فاودعها ارحام الامهات وجعلها علقة ثم مضغة حتى جعلها بشرا سويا وخلقا كاملا ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجايب خلقه وغرايب صنعته فبالاشهاد صاروا كانهم قالوا بلى وان لم يكن هناك قول باللسان ولذلك نظائر منها قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ومنها قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي • امتلأ الحوض وقال قطني • فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام فوجب حمل الكلام عليه فهذا هو الكلام في تقرير هذين القولين وهذا القول الثاني لا طعن فيه البتة وبتقدير ان يصح هذا القول لم يكن ذلك منافيا لصحة القول الاول انما الكلام في القول الاول انه هل يصح ام لا فان قالوا فما المختار عندكم فيه قلنا ههنا مقامان الاول انه هل يصح القول باخذ الميثاق عن الذر والثاني ان بتقدير ان يصح القول به فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ هذه الاية اما المقام الاول فالمنكرون له قد تمسكوا بالدلائل العقلية التي ذكرناها وقررناها ويمكن الجواب عن كل واحد منها بوجه مقنع اما الوجه الاول من الوجوه العقلية المذكورة وهو انه لو صح القول باخذ هذا الميثاق لوجب ان يتذكره الان قلنا خالق العلم بحصول الاحوال الماضية هو الله لان هذه العلوم علوم ضرورية والعلوم الضرورية خالقها هو الله تعالى واذا كان كذلك صح منه تعالى ان لا يخلقها فان قالوا فاذا جوزتم هذا فجوزوا ان يقال انا قبل هذا البدن كنا في بدن آخر على سبيل التناسخ وان كنا لا نتذكر الآن احوال تلك الابدان قلنا الفرق بين الامرين ظاهر وذلك لانا اذا كنا في ابدان اخر وبقينا فيها سنين ودهورا امتنع في مجرى العادة نسيانها اما اخذ هذا الميثاق فانه انما حصل في اسرع زمان واقل وقت فلم يبعد حصول النسيان فيه والفرق الظاهر حاكم بصحة هذا الفرق لان الانسان اذا بقي على العمل الواحد سنين كثيرة يمتنع ان ينساها اما اذا مارس العمل الواحد لحظة واحدة فقد ينساه فظهر الفرق واما الوجه الثاني وهو ان يقال مجموع تلك الذرات يمتنع حصولها باسرها في ظهر آدم قلنا عندنا البنية ليست شرطا لصحة الحيوة والجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى قابل للحياة والعقل فاذا جعلنا كل واحد من تلك الذرات جوهرا فردا فلم قلتم ان ظهر آدم لا يتسع لمجموعها الا ان هذا الجواب لا يتم الا اذا قلنا الانسان جوهر فرد وجزء لا يتجزى في البدن على ما هو مذهب بعض القدماء واما اذا قلنا الانسان هو النفس الناطقة وانه جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز فالسؤال زائل واما الوجه الثالث وهو قوله فائدة اخذ الميثاق هي ان تكون حجة في ذلك الوقت او في الحيوة الدنيا فجوابنا ان نقول يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا اليس ان جمهور المعتزلة اذا ارادوا تصحيح القول بوزن الاعمال وانطاق الجوارح قالوا لا يبعد ان يكون لبعض المكلفين في اسماع هذه الاشياء لطف فكذا ههنا لا يبعد ان يكون لبعض الملائكة في تمييز السعداء من الاشقياء في وقت اخذ الميثاق لطف وقيل ايضا ان الله تعالى يذكرهم ذلك الميثاق يوم القيمة وبقية الوجوه ضعيفة والكلام عليها سهل واما المقام الثاني وهو بتقدير ان يصح القول باخذ الميثاق من الذر فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ هذه الاية فنقول الوجوه الثلاثة المذكورة اولا دافعة لذلك لان قوله اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم قد بينا ان المراد منه واذ اخذ ربك من ظهور بني آدم وايضا لو كانت هذه الذرية مأخوذة من ظهر آدم لقال من ظهره ذريته ولم يقل من ظهورهم ذرياتهم واجاب الناصرون لذلك القول بانه صحت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه فسر هذه الاية بهذا الوجه والطعن في تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم غير ممكن فنقول ظاهر الاية يدل على انه تعالى اخرج الذر من ظهور بني آدم فيحمل ذلك على انه تعالى يعلم ان الشخص الفلاني يتولد منه فلان ومن ذلك الفلان فلان آخر فعلى الترتيب الذي علم دخولهم في الوجود يخرجهم ويميز بعضهم من بعض واما انه تعالى يخرج كل تلك الذرية من صلب آدم فليس في لفظ الاية ما يدل على ثبوته وليس فيه ايضا ما يدل على بطلانه الا ان الخبر قد دل عليه فثبت اخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقران وثبت اخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين الامرين ولا مدافعة فوجب المصير اليهما معا صونا للاية والخبر عن الطعن بقدر الامكان فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا المقام المسئلة الثانية قرأ نافع وابن عامر وابو عمرو ذرياتهم بالالف على الجمع والباقون ذريتهم على الواحد قال الواحدي الذرية تقع على الواحد والجمع فمن افرد فقد استغنى عن جمعه بوقوعه على الجمع فصار كالبشر فانه يقع على الواحد كقوله ما هذا بشرا وعلى الجمع كقوله ابشر يهدوننا وقوله ان انتم الا بشر مثلنا وكما لم يجمع بشر بتصحيح ولا تكسير كذلك لا يجمع الذرية ومن جمع قال ان الذرية ان كان واحدا فلا اشكال في جواز الجمع فيه وان كان جمعا فجمعه ايضا حسن لانك قد رأيت الجموع المكسرة قد جمعت نحو الطرقات والجدارات وصواحبات يوسف اما قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فنقول اما على قول من اثبت الميثاق الاول فكل هذه الاشياء محمولة على ظواهرها

تمامه
مهلا رويدا قد ملأت بطني

وأما على قول من أنكره قال إنها محمولة على التمثيل والمعنى أنه تعالى نصب لهم الأدلة على ربوبيته وشهدت بها عقولهم فصار ذلك جارياً مجرى ما إذا أشهدهم على أنفسهم وقال لهم ألست بربكم فكأنهم قالوا بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك أما قوله شهدنا ففيه قولان الأول أنه من كلام الملائكة وذلك لأنهم لما قالوا بلى قال الله للملائكة اشهدوا فقالوا شهدنا وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله قالوا بلى لأن كلام الذرية قد انقطع ههنا وقوله أن تقولوا أي لئلا تقولوا يوم القيمة إنا كنا عن هذا غافلين تقديره أن الملائكة قالوا شهدنا عليهم بالإقرار لئلا يقولوا ما أقررنا فأسقط كلمة لا كما قال وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم يريد أن لا تميد بكم هذا قول الكوفيين وعند البصريين تقديره شهدنا كراهة أن تقولوا الثاني أن قوله شهدنا من بقية كلام الذرية وعلى هذا التقدير فقوله أن تقولوا يوم القيمة إنا كنا عن هذا غافلين متعلق بقوله وأشهدهم على أنفسهم بكذا وكذا لئلا تقولوا يوم القيمة إنا كنا عن هذا غافلين أو كراهية أن يقولوا ذلك وعلى هذا التقدير فلا يجوز الوقف عند قوله شهدنا لأن قوله أن تقولوا متعلق بما قبله وهو قوله وأشهدهم فلم يجز قطعه عنه واختلف القراء في قوله أن تقولوا فقرأ أبو عمرو بالياء جميعاً لأن الذي تقدم من الكلام على الغيبة وهو قوله من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم لئلا يقولوا وقرأ الباقون بالتاء لأنه قد جرى في الكلام خطاب وهو قوله ألست بربكم قالوا بلى شهدنا وكلا الوجهين حسن لأن الغائبين هم المخاطبون في المعنى أما قوله أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل قال المفسرون المعنى أن المقصود من هذا الإشهاد أن لا يقول الكفار إنما أشركنا لأن آباءنا أشركوا فقلدناهم في ذلك الشرك فكان الذنب لا شك لآبائنا فكيف تعذبنا على هذا الشرك وهو المراد بقوله أفتهلكنا بما فعل المبطلون والحاصل أنه تعالى لما أخذ عليهم الميثاق امتنع عليهم التمسك بهذا العذر وأما الذين حملوا الآية على أن المراد منه مجرد نصب الدلائل قالوا معنى هذه الآية إنا نصبنا هذه الدلائل وأظهرناها للعقول كراهة أن يقولوا يوم القيمة إنا كنا عن هذا غافلين ما نبهنا عليه منبه أو كراهية أن يقولوا إنما أشركنا على سبيل التقليد لأسلافنا لأن نصب الأدلة على التوحيد قائم معهم فلا عذر لهم في الإعراض عنه والإقبال على التقليد والاقتداء بالآباء وقال تعالى وكذلك نفصل الآيات والمعنى أن مثل ما فصلنا وبينا في هذه الآية نبين سائر الآيات ليتدبروها ويرجعوا إلى الحق ويعرضوا عن الباطل وهو المراد من قوله ولعلهم يرجعون وقيل إلى ما أخذ عليهم من الميثاق والتوحيد وفي الآية قول ثالث وهو أن الأرواح البشرية موجودة قبل الأبدان والإقرار بوجود الإله من لوازم ذواتها وحقائقها وهذا العلم ليس يحتاج في تحصيله إلى كسب وطلب وهذا البحث إنما ينكشف تمام الانكشاف بأبحاث عقلية غامضة لا يمكن ذكرها في هذا الكتاب قوله تعالى واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ۝ ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون ۝ وفي الآية مسائل المسألة الأولى قال ابن عباس وابن مسعود نزلت هذه الآية في بلعم بن باعورا وذلك لأن موسى قصد بلده الذي هو فيه وغزا أهله وكانوا كفاراً فطلبوا منه أن يدعو على موسى وقومه وكان مجاب الدعوة وعنده اسم الله الأعظم فامتنع منه فما زالوا يطلبونه منه حتى دعا عليه فاستجيب له ووقع موسى وبنو إسرائيل في التيه بدعائه فقال يا رب بأي ذنب وقعنا في التيه فقال بدعاء بلعم بن باعورا فقال فكما سمعت دعاءه علي فاسمع دعائي عليه ثم دعا موسى عليه أن ينزع عنه اسم الله الأعظم والإيمان فسلخه الله تعالى مما كان عليه ونزع منه المعرفة فخرجت من صدره كحمامة بيضاء فهذه قصته ويقال أيضاً إنه كان نبياً من أنبياء الله فلما دعا عليه موسى انتزع الله منه الإيمان وصار كافراً وقال عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب وزيد بن أسلم وأبو روق نزلت هذه الآية في أمية بن الصلت وكان قد قرأ الكتب وعلم أن الله تعالى مرسل رسولاً في ذلك الوقت ورجى أن يكون هو فلما أرسل الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم حسده ثم مات كافراً ولم يؤمن بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو الذي قال فيه عليه السلام آمن شعره وكفر قلبه يريد أن شعره كشعر المؤمنين وذلك لأنه يوحد الله في شعره ويذكر دلائل توحيده من خلق السموات والأرض وأحوال الآخرة والجنة والنار وقيل نزلت في أبي عامر الراهب الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم بالفاسق كان يترهب في الجاهلية فلما جاء الإسلام خرج إلى الشام وأمر المنافقين باتخاذ مسجد ضرار وأتى قيصر فاستنجده على النبي صلى الله عليه وسلم فمات هناك طريداً وحيداً وهو قول سعيد بن المسيب وقيل نزلت في منافقي أهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم عن الحسن والأصم وقيل هو عام فيمن عرض عليه الحق فأعرض عنه وهو قول قتادة وعكرمة وأبي مسلم فإن قال قائل فهل يصح أن يقال إن المذكور في هذه الآية كان نبياً ثم صار كافراً قلنا هذا بعيد لأنه تعالى قال الله أعلم حيث يجعل رسالته وذلك يدل على أنه تعالى لا يشرف عبداً من عباده بالرسالة إلا إذا علم امتيازه عن سائر العبيد بمزيد الشرف والدرجات العالية والمناقب العظيمة فمن كان هذا حاله فكيف يليق به الكفر أما قوله آتيناه آياتنا فانسلخ منها ففيه قولان الأول آتيناه آياتنا أي علمناه حجج التوحيد وفهمناه أدلته حتى صار عالماً بها فانسلخ منها أي خرج من محبة الله إلى معصيته ومن رحمة الله إلى سخطه ومعنى انسلخ أي خرج منها يقال لكل من فارق شيئاً بالكلية انسلخ منه والقول الثاني ما ذكره أبو مسلم فقال قوله آتيناه آياتنا أي بيناها فلم يقبل وعري عنها وسواء قولك عري وانسلخ وتباعد وهذا يقع على كل كافر لم يؤمن بالأدلة وأقام على الكفر ونظيره قوله يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً وقال في حق فرعون ولقد أريناه آياتنا كلها فكذب وأبى وجائز أن يكون هذا الموصوف فرعون فإنه تعالى أرسل إليه موسى وهرون عليهما السلام فأعرض وأبى وكان غاوياً ضالاً متبعاً للشيطان واعلم أن حاصل الفرق بين القولين

هو أن هذا الرجل في القول الأول كان عالماً بدين الله وتوحيده ثم خرج عنه وعلى القول الثاني لما آتاه الدلائل والبينات امتنع من قبولها والقول الأول أولى لأن قوله انسلخ منها يدل على أنه كان فيها ثم خرج منها وأيضاً فقد ثبت بالأخبار أن هذه الآية إنما نزلت في إنسان كان عالماً بدين الله ثم خرج منه إلى الكفر والضلال أما قوله فأتبعه الشيطان ففيه وجوه الأول أتبعه الشيطان كفار الإنس وغواتهم أي الشيطان جعل كفار الإنس وغواتهم أتباعاً له والثاني قال عبد الله بن مسلم فأتبعه الشيطان أي أدركه يقال أتبعت القوم إذا لحقتهم قال أبو عبيدة يقال أتبعت القوم مثال أفعلت إذا كانوا سبقوك فلحقتهم ويقال ما زلت أتبعهم حتى أتبعتهم أي حتى أدركتهم وقوله فكان من الغاوين أي أطاع الشيطان فكان من الضالين قال أهل المعاني الموثقة بيان أن من أوتي الهدى فانسلخ منه إلى الضلال والهوى والعمى ومال إلى الدنيا حتى تلاعب به الشيطان كان منتهاه إلى البوار والردى وخاب في الآخرة والأولى فذكر الله قصته ليحذر الناس من مثل حالته قوله ولو شئنا لرفعناه بها قال أصحابنا معناه ولو شئنا لوفقناه للعمل بها فكان يرتفع بواسطة تلك الأعمال الصالحة منزلته ولفظة لو تدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره فهذا يدل على أنه تعالى ما شاء منه ذلك وذلك يدل على أنه تعالى قد لا يريد الإيمان وقد يريد الكفر قالت المعتزلة لفظ الآية يحتمل وجوهاً أخر سوى هذا الوجه فالأول قال الجبائي معناه ولو شئنا لرفعناه بأعماله بأن نخترمه ونزيل التكليف عنه قبل ذلك الكفر حتى يسلم له الرفعة لكنا عرضناه بزيادة التكليف بمنزلة زائدة فأبى أن يستمر على الإيمان الثاني لو شئنا لرفعناه بها بأن نحول بينه وبين الكفر قهراً وجبراً إلا أن ذلك ينافي التكليف فلاجرم تركناه مع اختياره والجواب عن الأول أن حمل الرفعة على الإماتة بعيد وعن الثاني أنه تعالى إذا منعه منه قهراً لم يكن ذلك موجباً للثواب والرفعة ثم قال ولكنه أخلد إلى الأرض قال أصحاب العربية أصل الإخلاد اللزوم على الدوام فكأنه قيل لزم الميل إلى الأرض ومنه يقال أخلد فلان بالمكان إذا لزم الإقامة به قال مالك بن نويرة ۞ بأبناء حي من قبائل مالك ۞ وعمرو بن يربوع أقاموا فأخلدوا ۞ قال ابن عباس ولكنه أخلد إلى الأرض يريد مال إلى الدنيا وقال مقاتل رضي بالدنيا وقال الزجاج سكن إلى الدنيا قال الواحدي فهؤلاء فسروا الأرض في هذه الآية بالدنيا وذلك لأن الدنيا هي الأرض لأن ما فيها من الضياع والعقار كلها أرض وسائر أمتعتها من المعادن والنبات والحيوانات إنما يستخرج من الأرض وإنما يتم ويكمل بها فالدنيا كلها هي الأرض فصلح أن يعبر عن الدنيا بالأرض ونقول لو جاء الكلام على ظاهره لقيل ولو شئنا لرفعناه ولكنا لم نشأ إلا أن قوله ولكنه أخلد إلى الأرض لما دل على هذا المعنى لاجرم أقيم مقامه وقوله فاتبع هواه معناه أنه أعرض عن التمسك بما آتاه الله من الآيات واتبع الهوى فلاجرم وقع في هاوية الردى وهذه الآية من أشد الآيات على أصحاب العلم وذلك لأنه تعالى بعد أن خص هذا الرجل بآياته وبيناته وعلمه الاسم الأعظم وخصه بالدعوات المستجابة لما اتبع الهوى انسلخ من الدين وصار في درجة الكلب وذلك يدل على أن كل من كانت نعم الله في حقه أكثر فإذا أعرض عن متابعة الهدى وأقبل على متابعة الهوى كان بعده عن الله أعظم وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم من ازداد علماً ولم يزدد هدى لم يزدد من الله إلا بعداً هذا معناه ثم قال تعالى فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث قال الليث اللهث هو أن الكلب إذا ناله الإعياء عند شدة العدو أو عند شدة الحر فإنه يدلع لسانه من العطش واعلم أن هذا التمثيل ما وقع بجميع الكلاب وإنما وقع بالكلب اللاهث وأخس الحيوانات هو الكلب وأخس الكلاب هو الكلب اللاهث فمن آتاه الله العلم والدين فمال إلى الدنيا وأخلد إلى الأرض كان مشبهاً بأخس الحيوانات وهو الكلب اللاهث وفي تقرير هذا التمثيل وجوه الأول أن كل شيء يلهث فإنما يلهث من إعياء أو عطش إلا الكلب اللاهث فإنه يلهث في حال الإعياء وفي حال الراحة وفي حال العطش وفي حال الري لأن ذلك منه عادة وطبيعة فهو مواظب عليه لعادته الأصلية وطبيعته الخسيسة لا لأجل حاجة وضرورة فكذلك من آتاه الله العلم والدين وأغناه عن التعرض لأوساخ أموال الناس ثم إنه يميل إلى طلب الدنيا ويلقي نفسه فيها كانت حاله كحال ذلك اللاهث حيث واظب على العمل الخسيس والفعل القبيح لمجرد نفسه الخبيثة وطبيعته الخسيسة لا لأجل الحاجة والضرورة والثاني أن الرجل العالم إذا توسل بعلمه إلى طلب الدنيا فذلك إنما يكون لأجل أنه يورد عليهم أنواع علومه ويظهر عندهم فضائل نفسه ومناقبها ولا شك أنه عند ذكر تلك الكلمات وتقرير تلك العبارات يدلع لسانه ويخرجه لأجل ما تمكن في قلبه من حرارة الحرص وشدة العطش إلى الفوز بالدنيا فكانت حالته شبيهة بحالة ذلك الكلب الذي أخرج لسانه أبداً من غير حاجة ولا ضرورة بل لمجرد الطبيعة الخسيسة والثالث أن الكلب اللاهث لا يزال لهثه البتة فكذلك الإنسان الحريص لا يزول حرصه البتة أما قوله تعالى إن تحمل عليه يلهث فالمعنى أن هذا الكلب إن شد عليه وهيج لهث وإن ترك أيضاً لهث لأجل أن ذلك الفعل القبيح طبيعة أصلية له فكذلك هذا الحريص الضال إن وعظته فهو ضال وإن لم تعظه فهو ضال لأجل أن ذلك الضلال والخسار عادة أصلية وطبيعة ذاتية له فإن قيل ما محل قوله إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث قلنا النصب على الحال كأنه قيل كمثل الكلب ذليلاً لاهثاً في الأحوال كلها ثم قال تعالى ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فعم هذا التمثيل جميع المكذبين بآيات الله قال ابن عباس يريد أهل مكة لأنهم كانوا يتمنون هادياً يهديهم وداعياً يدعوهم إلى طاعة الله ثم جاءهم من لا يشكون في صدقه وديانته فكذبوه فحصل التمثيل بينهم وبين الكلب اللاهث لأنهم لم يهتدوا لما تركوا ولم يهتدوا لما جاءهم الرسول فبقوا على الضلال في كل الأحوال مثل هذا الكلب الذي بقي على اللهث في كل الأحوال ثم قال تعالى فاقصص القصص يريد قصص الذين كفروا وكذبوا بآياتنا لعلهم يتفكرون يريد لعلهم يتعظون قوله تعالى ساء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون ۝ اعلم أنه تعالى لما قال بعد تمثيلهم بالكلب ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا وزجر بذلك عن الكفر والتكذيب أكده في باب الزجر بقوله تعالى ساء مثلاً وفي الآية مباحث البحث الأول

قال الليث ساء فعل لازم و متعد يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء وساءه يسوءه مساءة قال النحويون تقديره ساء مثلا مثل القوم انتصب مثلا على التمييز لانك اذا قلت ساء جاز ان تذكر شيئا آخر سوى مثلا فلما ذكرت نوعا فقد ميزته من سائر الانواع وقوله مثل القوم ارتفاعه من وجهين الاول ان يكون مبتدأ ويكون قوله ساء مثلا خبره والثاني لما قال ساء مثلا قيل من هو قال مثل القوم فيكون ارتفاعه على انه خبر مبتدأ محذوف وقرأ الجحدري ساء مثل القوم البحث الثاني ظاهر قوله ساء مثلا يقتضي كون ذلك المثل موصوفا بالسوء وذلك غير جائز لان هذا المثل ذكره تعالى فكيف يكون موصوفا بالسوء وايضا فهو يفيد الزجر عن الكفر والدعوة الى الايمان فكيف يكون موصوفا بالسوء فوجب ان يكون الموصوف ما افاده المثل من تكذيبهم بآيات الله واعراضهم عنها حتى صاروا في التمثيل في ذلك بمنزلة الكلب اللاهث واما قوله تعالى وانفسهم كانوا يظلمون فاما ان يكون معطوفا على قوله كذبوا فيدخل في حيز الصلة بمعنى الذين جمعوا بين التكذيب بآيات الله وظلم انفسهم واما ان يكون كلاما منقطعا عن الصلة بمعنى وما ظلموا الا انفسهم بالتكذيب واما تقديم المفعول به فهو للاختصاص كانه قيل وخصوا انفسهم بالظلم وما تعدى اثر ذلك الظلم عنهم الى غيرهم قوله تعالى من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون • فيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما وصف الضالين بالوصف المذكور وعرف حالهم بالمثل المذكور بين في هذه الآية ان الهداية منه تعالى وان الضلال منه تعالى وعند هذا اضطربت المعتزلة وذكروا في التأويل وجوها كثيرة الاول وهو الذي ذكره الجبائي وارتضاه القاضي ان المراد من يهد الله الى الجنة والثواب في الآخرة فهو المهتدي في الدنيا السالك طريقة الرشد فيما كلف فبين تعالى انه لا يهدي الى الثواب في الآخرة الا من هذا وصفه ومن يضلله عن طريق الجنة فاولئك هم الخاسرون والثاني قال بعضهم ان في الآية حذفا والتقدير من يهده الله فقبل وتمسك بهداه فهو المهتدي ومن يضلل بان لم يقبل فاولئك هم الخاسرون الثالث ان يكون المراد من يهده الله بمعنى انه وصفه بكونه مهتديا فهو المهتدي لان ذلك كالمدح ومدح الله لا يحصل الا في حق من كان موصوفا بذلك الوصف ومن يضلل اي ومن وصفه الله بكونه ضالا فاولئك هم الخاسرون والرابع ان يكون المراد من يهده الله بالالطاف وزيادة الهدى فهو المهتدي ومن يضلل عن ذلك لما تقدم منه بسوء اختياره فاخرج لهذا السبب تلك الالطاف من ان تؤثر فيه فهو الخاسر واعلم انا بينا ان الدلائل العقلية القاطعة قد دلت على ان الهداية والاضلال لا يكونان الا من الله الاول ان الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصول الداعي ليس الا من الله تعالى فالفعل ليس الا من الله تعالى الثاني ان خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع فمن علم الله منه الايمان لم يقدر على الكفر وبالضد الثالث ان كل احد يقصد حصول الايمان والمعرفة فاذا حصل الكفر عقيبه علمنا انه ليس منه بل من غيره ثم نقول اما التأويل الاول فضعيف لانه حمل قوله من يهدي الله على الهداية في الآخرة الى الجنة وقوله فهو المهتدي على الاهتداء الى الحق في الدنيا وذلك يوجب ركاكة في النظم بل يجب ان تكون الهداية والاهتداء راجعين الى شيء واحد حتى يكون الكلام حسن النظم واما الثاني فانه التزام لاضمار زائد وهو خلاف اللفظ ولو جاز فتح باب امثال هذه الاضمارات لانقلب النفي اثباتا والاثبات نفيا ويخرج كلام الله عن ان يكون حجة فان لكل احد ان يضمر في الآية ما شاء وحينئذ يخرج الكل عن الافادة واما الثالث فضعيف لان قول القائل فلان هدى فلانا لا يفيد في اللغة البتة انه وصفه بكونه مهتديا وقياس هذا على قوله فلان ضلل فلانا وكفره قياس في اللغة وانه في نهاية الفساد والرابع ايضا باطل لان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف فقد فعله عند المعتزلة في حق جميع الكفار فحمل الآية على هذا التأويل بعيد المسئلة الثانية قوله فهو المهتدي يجوز اثبات الياء فيه على الاصل ويجوز حذفها طلبا للتخفيف كما قيل في بيت الكتاب • وطرت بمنصلي في يعملات • دوامي الايد يخبطن السريحا • ومن ابيات ايضا • كنواح ريش حمامة نجدية • ومسحت باللثتين عصف الاثمد • قال ابو الفتح الموصلي يريد كنواحي فحذف الياء اما قوله تعالى ومن يضلل يريد يضلله الله ويخذله فاولئك هم الخاسرون اي خسروا الدنيا والآخرة قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون • هذه الآية هي الحجة الثانية في هذا الموضع على صحة مذهبنا في مسئلة خلق الاعمال وارادة الكائنات وتقريره من وجوه الاول انه تعالى بين باللفظ الصريح انه خلق كثيرا من الجن والانس لجهنم ولا مزيد على بيان الله الثاني انه تعالى لما اخبر عنهم بانهم من اهل النار فلو لم يكونوا من اهل النار لانقلب علم الله جهلا وخبره الصدق كذبا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فعدم دخولهم في النار محال ومن علم كون الشيء محالا امتنع ان يريده فثبت ان الله تعالى يمتنع ان يريد ان لا يدخلهم في النار بل يجب ان يريد ان يدخلهم في النار فذلك هو الذي دل عليه لفظ الآية الثالث ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان فالذي خلق القدرة فيه على الكفر فقد اراد ان يدخله في النار وان كان قادرا على الكفر والايمان معا امتنع رجحان احد الطرفين على الآخر الا لمرجح وذلك المرجح ان حصل من قبله لزم التسلسل وان حصل من قبل الله فلما كان هو الخالق للداعية الموجبة للكفر فقد خلقه للنار قطعا الرابع انه تعالى لو خلقه للجنة واعانه على اكتساب تحصيل ما يوجب دخول الجنة ثم قدرنا ان العبد يسعى في تحصيل الكفر الموجب لدخول النار فحصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله فيلزم كون العبد اقدر واقوى من الله وذلك لا يقوله عاقل الخامس ان العاقل لا يريد الكفر والجهل الموجب لاستحقاق النار وانما يريد الايمان والمعرفة الموجبة لاستحقاق الثواب والدخول في الجنة فلما حصل الكفر والجهل على خلاف قصد العبد وضد جهده وجب ان لا يكون حصوله من قبل العبد بل يجب ان يكون من قبل الله تعالى فان قالوا العبد انما سعى في تحصيل ذلك الاعتقاد الباطل الفاسد لانه اشتبه الامر عليه فظن انه الاعتقاد الحق الصحيح فنقول فعلى هذا التقدير انما وقع في هذا الجهل لاجل ذلك

التنصل والمنصل السيف والشيخ الطريقة الظاهرة من الارض ق يخبط البعير بيده الارض ضربه ووطئه شديدا ق

الجهل المتقدم فان كان اقدامه على تحصيل ذلك الجهل لسابق لجهل آخر سابق لزم التسلسل وهو محال وان انتهى الى جهل حصل ابتداء لا لسابقة جهل آخر فقد توجه الالزام وتاكد الدليل والبرهان وثبت ان هذه البراهين العقلية ناطقة بصحة ما دل عليه صريح قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس قالت المعتزلة لا يمكن ان يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم لان كثيرا من الآيات دالة على انه تعالى اراد من الكل الطاعة والعبادة والخير والصلاح قال تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله وقال تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وقال تعالى ولقد صرفناه بينهم ليذكروا وقال تعالى وهو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات الى النور وقال وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وامثال هذه الآيات كثيرة ونحن نعلم بالضرورة انه لا يجوز وقوع التناقض في القرآن فعلمنا انه لا يمكن حمل قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس على ظاهره الوجه الثاني انه تعالى قال بعد هذه الآية لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها وهو تعالى انما ذكر ذلك في معرض الذم ولو كانوا مخلوقين للنار لما كانوا قادرين على الايمان البتة وعلى هذا التقدير فيقبح ذمهم على ترك الايمان الثالث وهو انه تعالى لو خلقهم للنار لما كان له على احد من الكفار نعمة اصلا لان منافع الدنيا بالقياس الى العذاب الدائم كالقطرة من البحر وكما ان من دفع الى الناس حلوا مسموما فانه لا يكون منعما عليه فكذا ههنا ولما كان القرآن مملوا من كثرة نعم الله تعالى على كل الخلق علمنا ان الامر ليس كما ذكرتم الرابع ان المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب يبطل هذا المذهب الذي تنصرونه الخامس لو انه تعالى خلقهم للنار لوجب ان يخلقهم ابتداء في النار لانه لا فائدة في ان يستدرجهم الى النار بخلق الكفر فيهم السادس ان قوله ولقد ذرأنا لجهنم متروك الظاهر لان جهنم اسم لذلك الموضع المعين ولا يجوز ان يكون ذلك الموضع المعين مرادا منه فثبت انه لا بد وان يقال ان ما اراده الله بخلقه منهم محذوف فكانه قال ولقد ذرأنا لجهنم اي لكي يكفروا فيدخلوا جهنم فصارت الآية متروكة الظاهر على قولهم فيجب بناؤها على قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لان ظاهره يصح بدون حذف السابع انه ان كان المراد انه ذرأهم لكي يكفروا فيصيروا الى جهنم عاد الامر في تأويله الى هذه اللام العاقبة لكنهم يجعلونها للعاقبة مع انه لا استحقاق للنار ونحن قد تأولناها على عاقبة حاصلة مع استحقاق النار فكان قولنا اولى فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الآية على ظاهرها فوجب المصير فيها الى التأويل وتقريره انه لما كانت عاقبة كثير من الجن والانس هي الدخول في نار جهنم جاز ذكر هذه اللام بمعنى العاقبة ولهذا نظائر كثيرة في القرآن والشعر اما القرآن فقوله تعالى وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ومعلوم انه تعالى ما صرفها ليقولوا ذلك لكنهم لما قالوا ذلك حسن ورود هذا اللفظ وايضا قال تعالى ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا في الحيوة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك وقال تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهم ما التقطوه لهذا الغرض الا انه لما كانت عاقبة امرهم ذلك حسن هذا اللفظ واما الشعر فابيات قال الشاعر • ولموت تغذوا الوالدات سخالها • كما لخراب الدهر تبنى المساكن • وقال • اموالنا لذوي الميراث نجمعها • ودورنا لخراب الدهر نبنيها • وقال • له ملك ينادي كل يوم • لدوا للموت وابنوا للخراب • وقال • وام سماك فلا تجزعي • فللموت ما تلد الوالدة • هذا منتهى كلام القوم في الجواب اعلم ان المصير الى التأويل انما يحسن اذا ثبت بالدليل العقلي امتناع حمل هذا اللفظ على ظاهره اما لما ثبت بالدليل العقلي ان الحق ليس الا ما دل عليه ظاهر هذا اللفظ كان المصير الى التأويل في مثل هذا المقام عبثا واما الآيات التي تمسكوا بها في اثبات مذهب المعتزلة فهي معارضة بالبحار الزاخرة المملوة من الآيات الدالة على مذهب اهل السنة ومن جملتها ما قبل هذه الآية وهو قوله من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ومن جملتها ما بعدها وهو قوله والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين فكيف كان ما قبل هذه الآية وما بعدها ليس الا ما يقوي قولنا ويشيد مذهبنا فكان كلام المعتزلة في هذا الباب ضعيفا جدا قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها فيه مسئلتان المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم في ان خالق الاعمال هو الله تعالى ان اولئك الكفار كانت قلوبهم لا يفقهون بها مصالح الدين المتعلقة بالدنيا ولهم اعين لا يبصرون بها المرئيات وآذان لا يسمعون بها الكلمات توجب ان يكون المراد من هذه الآية تقييدها بالامر الراجع الى الدين وهم ما كانوا يفقهون بقلوبهم ما يرجع الى مصالح الدين وما كانوا يبصرون ويسمعون ما يرجع الى مصالح الدين واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى كلفهم بتحصيل الدين مع ان قلوبهم وابصارهم واسماعهم ما كانت صالحة لذلك وهو يجري مجرى المنع عن الشيء والصد عنه مع الامر به وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة لو كانوا كذلك لما كان لله تعالى تكليفهم لان تكليف ما لا قدرة له على الفعل قبيح لا يجوز من الحكيم فوجب حمل الآية على ان المراد انه لكثرة الاعراض عن الدلائل وعدم الالتفات اليها صاروا مشابهين لمن لا يكون له قلب فاهم ولا اعين باصرة ولا آذان سامعة والجواب ان الانسان اذا تأكدت نفرته عن شيء صارت تلك النفرة الراسخة المتأكدة مانعة له عن فهم الكلام الدال على صحة الشيء ومانعة عن ابصار محاسنه ومانعة له عن استماع فضائله ومحاسنه وهذه الحالة ضرورية [illegible] وهذا السبب قالوا في المثل المشهور حبك الشيء يعمي ويصم واذا ثبت هذا فنقول ان اقواما من الكفار بلغوا في عداوة الرسول وفي بغضه وفي غضبه [illegible] برسالته هذا المبلغ واقوى منه والعلم الضروري حاصل بان حصول الحب والبغض في القلب ليس باختيار الانسان بل هو حالة حاصلة في القلب شاء الانسان ام كره واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه حصول هذه العداوة والنفرة في القلب ليس باختيار العبد

السخلة ولد الشاة والجمع سخال ق

وثبت انه متى حصلت هذه النفرة والعداوة في القلب فان الانسان لا يمكنه مع تلك النفرة الراسخة والعداوة الشديدة تحصيل الفهم والعلم واذا ثبت هذا ثبت القول بالجبر لزوما لا محيص عنه ونقل عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه خطبة في تقرير هذا المعنى وهي في غاية الحسن روى الشيخ احمد البيهقي رحمه الله تعالى في كتاب مناقب الشافعي عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه انه خطب الناس فقال واعجب ما في الانسان قلبه فيه مواد من الحكمة واضدادها فان سنح له الرجاء اولهه الطمع وان هاج له الطمع اهلكه الحرص وان ملكه اليأس قتله الاسف وان عرض له الغضب اشتد به الغيظ وان اسعد بالرضى نسي التحفظ وان ناله الخوف شغله الحزن وان اصابته المصيبة قتله الجزع وان وجد مالا اطغاه الغنى وان عضته فاقة شغله البلاء وان اجهده الجوع قعد به الضعف فكل تقصير به مضر وكل افراط له مفسد واقول هذا الفصل في غاية الحسن والجلالة والشرف وهو كالمطلع على مسئلة سر القضاء والقدر لان اعمال الجوارح مربوطة باعمال القلوب وكل حالة من احوال القلوب فانها مستندة الى حالة اخرى حصلت قبلها واذا وقف الانسان على هذه الحالة علم انه لا خلاص من الاعتراف بالجبر وذكر الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء فصلا في تقرير مذهب الجبر ثم قال فان قيل اني اجد من نفسي اني ان شئت الفعل فعلت وان شئت الترك تركت فيكون فعلي حاصلا بي لا بغيري ثم اجاب وقال هب انك وجدت من نفسك ذلك الا انا نقول وهل تجد من نفسك انك ان شئت ان تشاء شيئا شئته وان شئت ان لا تشاءه لم تشاءه ما اظنك ان تقول ذلك والا لذهب الامر فيه الى ما لا نهاية له بل شئت اولم تشأ فانك تشاء ذلك الشيء واذا شئته فشئت اولم تشأ فعلته ولا حصول فعلك بعد حصول مشيئتك بك فالانسان مضطر في صورة الاختيار والله اعلم **المسئلة الثانية** احتج العلماء بقوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها على ان محل العلم هو القلب لانه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم في معرض الذم وهذا انما يصح لو كان محل الفقه والفهم هو القلب **اما قوله** اولئك كالانعام بل هم اضل فتقريره ان الانسان وسائر الحيوانات متشاركة في القوى الطبيعية الغاذية والنامية والمولدة ومتشاركة ايضا في منافع الحواس الخمس الباطنة والظاهرة وفي احوال التخيل والتفكر والتذكر وانما حصل الامتياز بين الانسان وبين سائر الحيوانات في القوة العقلية والفكرية التي تهديه الى معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فلما اعرض الكفار عن اعتبار احوال العقل والفكر ومعرفة الحق والعمل بالخير كانوا كالانعام ثم قال بل هم اضل لان الحيوانات لا قدرة لها على تحصيل هذه الفضائل والانسان اعطي القدرة على تحصيلها ومن اعرض عن اكتساب الفضائل العظيمة مع القدرة على تحصيلها كان اخس حالا ممن لم يكتسبها مع العجز عنها فلهذا السبب قال تعالى بل هم اضل وقال حكيم الشعراء ۞ الروح من عند رب العرش مبداه ۞ وتربة الارض اصل الجسم والبدن ۞ قد الف الملك الجبار بينهما ۞ ليصلحا لقبول الامر والمحن ۞ فالروح في غربة والجسم في وطن ۞ فاعرف ذمام الغريب النازح الوطن ۞ وقيل في تفسير بل هم اضل وجوه اخر فقيل لان الانعام مطيعة لله تعالى والكافر غير مطيع وقال مقاتل هم اخطأ طريقا من الانعام لان الانعام تعرف ربها وتذكره وهم لا يعرفون ربهم ولا يذكرونه وقال الزجاج بل هم اضل لان الانعام تبصر منافعها ومضارها فتسعى في تحصيل منافعها وتحترز عن مضارها وهؤلاء الكفار واهل العناد اكثرهم يعلمون انهم معاندون ومع ذلك يصرون عليه ويلقون انفسهم في النار وفي العذاب وقيل لانها تفر ابدا الى اربابها ومن يقوم بمصالحها والكافر يهرب عن ربه والهه الذي انعم عليه بنعم لا تحصى وقيل لانها تضل اذا لم يكن معها مرشد فاما اذا كان معها مرشد فقلما تضل وهؤلاء الكفار قد جاءهم الانبياء وانزل عليهم الكتب وهم يزدادون في الضلال **ثم انه تعالى** ختم الاية فقال اولئك هم الغافلون ۞ قال عطاء عما اعد الله لاوليائه من الثواب ولاعدائه من العقاب والعذاب **قوله تعالى** ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون **اعلم** انه تعالى لما وصف المخلوقين لجهنم بقوله اولئك هم الغافلون امر بعده بذكر الله فقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وهذا كالتنبيه على ان الموجب لدخول جهنم هو الغفلة عن ذكر الله والمخلص من عذاب جهنم هو ذكر الله واصحاب الذوق والمشاهدة يجدون من ارواحهم ان الامر كذلك فان القلب اذا غفل عن ذكر الله واقبل على الدنيا وشهواتها وقع في نار الحرص وزمهرير الحرمان ولا يزال ينتقل من رغبة الى رغبة ومن طلب الى طلب ومن ظلمة الى ظلمة فاذا انفتح على قلبه باب ذكر الله ومعرفته تخلص عن نيران الآفات وعن حسرات الخسرات واستسعد بمعرفة رب الارض والسموات ۞ وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مذكور في سور اربع اولها هذه السورة وثانيها في سورة بني اسرائيل في قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وثالثها في اول طه وهو قوله الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ورابعها في آخر الحشر وهو قوله هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى اذا عرفت هذا فنقول الاسماء دالة على المعاني فهي انما تحسن بحسن معانيها ومفهوماتها ولا معنى للحسن في حقه تعالى الا ذكر صفات الكمال ونعوت الجلال وهي محصورة في نوعين عدم افتقاره الى غيره وثبوت افتقار غيره اليه واعلم ان لنا في تفسير اسماء الله تعالى كتابا كبيرا كثير الدقائق شريف الحقائق سميناه بلوامع البينات في تفسير الاسماء والصفات من اراد الاستقصاء فيه فليرجع اليه ونحن نذكر ههنا لمعا ونكتا منها فنقول ان اسماء الله يمكن تقسيمها من وجوه كثيرة الاول ان نقول الاسم اما ان يكون اسما للذات او لجزء من اجزاء الذات او لصفة خارجة عن الذات قائمة بها اما اسم الذات فهو المسمى بالاسم الاعظم وفي كشف الغطاء عما فيه من المباحث اسرار واما اسم جزء الذات فهو في حقه تعالى محال لان هذا انما يعقل في الذات المركبة من الاجزاء وكل ما كان كذلك فهو ممكن فواجب الوجود يمتنع ان يكون له جزء واما اسم الصفة فنقول الصفة اما ان تكون حقيقية او اضافية او سلبية او ما تركب من هذه الثلاث

لوامع البينات للمصنف

وهي اربعة لانه اما ان تكون صفة حقيقية مع اضافة او مع سلب او صفة سلبية مع اضافة او مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية اما الصفة الحقيقية العارية عن الاضافة فكقولنا موجود عند من يقول الوجود صفة وقولنا واحد عند من يقول الوحدة صفة ثابتة وكقولنا حي فان الحيوة صفة حقيقية عارية عن النسب والاضافات واما الصفة الاضافية المحضة فكقولنا مذكور ومعلوم واما الصفة السلبية فكقولنا القدوس والسلام واما الصفة الحقيقية مع الاضافة فكقولنا عالم وقادر فان العلم صفة حقيقية وله تعلق بالمعلوم والقدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور واما الصفة الحقيقية مع السلب فكقولنا قديم ازلي لانه عبارة عن موجود لا اول له واما الصفة الاضافية مع السلب فكقولنا اول فانه هو الذي سبق غيره وما سبقه غيره واما الصفة الحقيقية مع الاضافة والسلب فكقولنا حكيم فانه هو الذي يعلم حقايق الاشياء ولا يفعل ما لا يجوز فعله فصفة العلم صفة حقيقية وكون هذه الصفة متعلقة بالمعلومات نسب واضافات وكونها غير فاعل لما لا ينبغي سلب اذا عرفت هذا فنقول السلوب غير متناهية والاضافات ايضا غير متناهية فكونه خالقا للمخلوقات صفة اضافية وكونه محييا ومميتا اضافات مخصوصة وكونه رازقا ايضا اضافة اخرى مخصوصة فيحصل بسبب هذين النوعين من الاعتبارات اسماء لا نهاية لها لله تعالى لان مقدوراته غير متناهية ولما كان لا سبيل الى معرفة كنه ذاته وانما السبيل الى معرفته بمعرفة افعاله فكل من كان وقوفه على اسرار حكمته في مخلوقاته اكثر كان علمه باسماء الله اكثر ولما كان هذا بحرا لا ساحل ولا نهاية له فكذلك لا نهاية لمعرفة اسماء الله الحسنى **النوع الثاني** في تقسيم اسماء الله ما قاله المتكلمون وهو ان صفات الله ثلثة انواع ما يجب ويجوز ويستحيل على الله ولله تعالى بحسب كل واحد من هذه الاقسام الثلثة اسماء مخصوصة **النوع الثالث** في تقسيم اسماء الله تعالى ان صفات الله اما ان تكون ذاتية او معنوية او تكون من صفات الافعال **النوع الرابع** في تقسيم اسماء الله تعالى ان اسماء الله اما ان يجوز اطلاقها على غير الله او لا يجوز اما القسم الاول فهو كقولنا الرحيم الكريم اللطيف الكبير الخالق فان هذه الالفاظ يجوز اطلاقها على العباد وان كان معناها في حق الله مغايرا لمعناها في حق العباد واما القسم الثاني فهو كقولنا الله الرحمن اما القسم الاول فانها اذا قيدت بقيود مخصوصة صارت بحيث لا يمكن اطلاقها الا في حق الله كقولنا يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين ويا خالق السموات والارضين **النوع الخامس** من تقسيم اسماء الله ان يقال ان من اسماء الله ما يمكن ذكره وحده كقولنا يا الله يا رحمن يا حي يا حكيم ومنها ما لا يكون كذلك كقولنا مميت وضار فانه لا يجوز افراده بالذكر بل يجب ان يقال يا محيي يا مميت يا ضار يا نافع **النوع السادس** في تقسيم اسماء الله ان يقال اول ما يعلم من صفاته تعالى كونه محدثا للاشياء مرجحا لوجودها على عدمها وذلك لانا انما نعلم وجوده تعالى بواسطة الاستدلال بوجود الممكنات فاذا دل الدليل على ان هذا العالم المحسوس ممكن الوجود والعدم لذاته قضى العقل بافتقاره الى مرجح يرجح وجوده على عدمه وذلك المرجح ليس الا الله فثبت ان اول ما يعلم منه تعالى هو كونه مرجحا ومؤثرا ثم نقول ذلك المرجح اما ان يرجح على سبيل الوجوب او على سبيل الصحة والاول باطل والا لدام العالم بدوامه وذلك باطل فثبت انه انما يرجح على سبيل الصحة وكونه مرجحا على سبيل الصحة ليس الا كونه تعالى قادرا فثبت ان المعلوم منه تعالى بعد العلم بكونه مرجحا هو كونه قادرا ثم انا بعد هذا نستدل بكون افعاله محكمة متقنة على كونه عالما ثم اذا علمنا كونه تعالى قادرا عالما وعلمنا ان العالم القادر يمتنع ان يكون الا حيا علمنا كونه حيا [illegible] فظهر بهذا ان لاسماء الله تعالى وصفاته ترتيبا [illegible] تستفاد بعضها من بعض والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله ولله الاسماء الحسنى يفيد الحصر ومعناه ان الاسماء الحسنى ليست الا لله تعالى والبرهان العقلي قد دل على صحة هذا المعنى وذلك لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس الا الواحد وهو الله تعالى واما ما سوى ذلك الواحد فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته محتاج في ماهيته وفي وجوده وفي جميع صفاته الحقيقية والاضافية والسلبية الى تكوين الواجب لذاته ولولاه لبقي على العدم المحض والسلب الصرف فالله تعالى كامل لذاته وكل ما سواه فهو حاصل بجوده واحسانه فكل كمال وجلال وشرف فهو له تعالى بذاته ولذاته وفي ذاته ولغيره على سبيل العارية والذي لغيره من ذاته فهو الفقر والحاجة والنقصان والعدم فثبت بهذا البرهان النير ان الاسماء الحسنى ليست الا لله والصفات الحسنى ليست الا لله وان كل ما سواه فهو غرق في بحر الفناء والنقصان **المسئلة الثالثة** دلت هذه الاية على ان اسماء الله يجب كونها موصوفة بالحسن والكمال فهذا يفيد ان كل اسم لا يفيد في المسمى صفة كمال وجلال فانه لا يجوز اطلاقه على الله تعالى وعند هذا نقل عن جهم بن صفوان انه قال لا اطلق على الله اسم الشيء قال لان اسم الشيء يقع على اخس الاشياء واكثرها حقارة وابعدها عن درجات الشرف واذا كان كذلك وجب القطع بانه لا يفيد في المسمى صفة كمال ونعت جلال واذا ثبت هذا فنقول ثبت بمقتضى هذه الاية ان اسماء الله يجب ان تكون دالة على النعوت والكمال وثبت ان اسم الشيء ليس كذلك [illegible] كونه في نفسه حقيقة وذاتا موجودا انما النزاع وقع في محض اللفظ وهو انه هل يصح تسميته بهذا اللفظ ام لا فاما قولنا انه منشئ الاشياء فهو اسم يفيد المدح والجلال والشرف فلا جرم صح اطلاق هذا الاسم عليه [illegible] الاول قوله تعالى ليس كمثله شيء معناه ليس مثل مثله شيء ولا شك ان عين الشيء مثل مثل نفسه فهذا يدل على [illegible] انه ليس مثل مثل الله شيء فوجب ان لا يكون الله تعالى مسمى باسم الشيء وليس لقائل ان يقول الكاف في قوله ليس كمثله شيء حرف زائد لا فائدة فيه لان حمل كلام الله على اللغو والعبث وعدم الفائدة بعيد **الحجة الثانية** قوله تعالى الله خالق كل شيء ولو كان تعالى داخلا تحت اسم الشيء لزم كونه خالقا لنفسه وهو محال [illegible] لا بد من التخصيص [illegible] فنقول ثبت بحسب العرف [illegible]

المشهور انهم يقيمون الاكثر مقام الكل ويقيمون الشاذ النادر مقام العدم اذا ثبت هذا فنقول انه اذا حصل الاكثر الاغلب وكان الغالب الشاذ الخارج نادرا الحقوا ذلك الاكثر بالكل والحقوا ذلك النادر بالمعدوم واطلقوا لفظ الكل عليه وجعلوا ذلك الشاذ النادر من باب تخصيص العموم اذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يصدق على الله اسم الشيء كان اعظم الاشياء هو الله تعالى وادخال التخصيص في مثل هذا المسمى يكون من باب الكذب فوجب ان نعتقد انه تعالى ليس مسمى باسم الشيء حتى لا يلزمنا هذا المحذور الحجة الثالثة ان هذا الاسم ما ورد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما راينا احدا من السلف قال في دعائه يا شيء فوجب الامتناع منه والدليل على انه غير وارد في كتاب الله تعالى ان الآية التي يتوهم اشتمالها على هذا الاسم قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وقد بينا في سورة الانعام ان هذه الآية لا تدل على هذا المعنى فسقط الكلام فيه فان قال قائل فقولنا موجود ومذكور وذات ومعلوم الفاظ لا تدل على الشرف والكمال فوجب ان يقولوا انه لا يجوز اطلاقها على الله تعالى فنقول الحق في هذا الباب التفصيل وهو انا نقول ما المراد من قولك انه تعالى شيء وذات وحقيقة ان عنيت انه تعالى في نفسه ذات وحقيقة وثابت وموجود وشيء فهو كذلك من غير شك ولا شبهة وان عنيت به انه هل يجوز ان ينادى بهذه الالفاظ ام لا فنقول لا يجوز لانا راينا السلف يقولون يا الله يا رحمن يا رحيم الى سائر الاسماء الشريفة وما راينا ولا سمعنا ان احدا يقول يا ذات يا حقيقة يا شيء يا مفهوم يا معلوم فكان الامتناع عن مثل هذه الالفاظ في معرض النداء والدعاء واجبا والله اعلم المسئلة الرابعة قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على انه تعالى حصلت له اسماء حسنة وانه يجب على الانسان ان يدعو الله بها وهذا يدل على ان اسماء الله تعالى توقيفية لا اصطلاحية ومما يؤكد هذا انه يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز ان يقال يا سخي ويجوز ان يقال يا عالم ولا يجوز ان يقال يا عاقل يا طبيب يا فقيه وذلك يدل على ان اسماء الله تعالى توقيفية لا اصطلاحية المسئلة الخامسة دلت الآية على ان الاسم غير المسمى لانها تدل على ان اسماء الله تعالى كثيرة لان لفظة الاسماء لفظ الجمع وهو يفيد الثلاثة فما فوقها فثبت ان اسماء الله كثيرة ولا شك ان الله تعالى واحد فلزم القطع بان الاسم غير المسمى وايضا قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى يقتضي اضافة الاسماء الى الله تعالى واضافة الشيء الى نفسه محال وايضا فلو قيل ولله الذوات لكان باطلا ولما قال ولله الاسماء الحسنى كان حقا وذلك يدل على ان الاسم غير المسمى المسئلة السادسة قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على ان الانسان لا يدعو ربه الا بتلك الاسماء الحسنى وهذه الدعوة لا تتأدى الا اذا عرف معاني تلك الاسماء وعرف بالدليل ان له ربا والها وخالقا موصوفا بتلك الصفات الشريفة المقدسة فاذا عرف بالدليل ذلك فح يحسن منه ان يدعو ربه بتلك الاسماء والصفات ثم ان لذلك الدعاء شرائط كثيرة مذكورة بالاستقصاء في كتاب المنهاج لابي عبد الله الحليمي واحسن ما فيه ان يكون مستحضرا لامرين احدهما عزة الربوبية والثاني ذلة العبودية فهناك يحسن ذلك الدعاء ويعظم موقع ذلك الذكر فاما الذي لم يكن كذلك كان قليل الفائدة وانا اذكر لهذا المعنى مثالا فان من اراد ان يقول في تحريمة صلوته الله اكبر فانه يجب ان يستحضر في قلبه جميع ما امكنه من معرفة آثار حكمة الله تعالى في تخليق نفسه وبدنه وقواه العقلية والحسية والحركية ثم يتعدى في نفسه الى استحضار آثار حكمة الله في تخليق جميع الناس وجميع الحيوانات وجميع اصناف النبات والمعادن والآثار العلوية من الرعد والبرق والصواعق التي توجد في كل اطراف العالم ثم يستحضر آثار قدرة الله تعالى في خلق الارضين والجبال والبحار والمفاوز ثم يستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق طبقات العناصر السفلية والعلوية ثم يستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق اطباق السموات على سعتها وعظمتها وفي تخليق اجرام النيرات من الثوابت والسيارات ثم يستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق الكرسي وسدرة المنتهى ثم يستحضر آثار قدرته في تخليق العرش العظيم المحيط بكل هذه الموجودات ثم يستحضر آثار قدرته في تخليق الملائكة المقربين من حملة العرش والكرسي وجنود عالم الروحانيات فلا يزال يستحضر من هذه الدرجات والمراتب اقصى ما يصل اليه فهمه وعقله وذكره وفكره وخياله ثم عند استحضار جميع هذه الروحانيات والجسمانيات على تفاوت درجاتها وتباين منازلها ومراتبها يقول الله اكبر ويشير بقوله الله الى الموجود الذي خلق هذه الاشياء واخرجها من العدم الى الوجود ورتبها بما لها من الصفات والنعوت وبقوله اكبر الى انه لا نسبة لكبريائه وجبروته وعزه وعلوه وصمديته الى جملة هذه الاشياء بل هو اكبر من ان يقال انه اكبر من هذه الاشياء فاذا عرفت هذا المثال الواحد فقس عليه الذكر الحاصل مع العرفان والشعور وعند هذا ينفتح على عقلك شمة من الاسرار المودعة تحت قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها اما قوله وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة يلحدون بفتح الياء والحاء حيث وافقه الكسائي في النحل والباقون بضم الياء وكسر الحاء قال الفراء يلحدون ويلحدون لغتان يقال لحدت لحدا والحدت قال اهل اللغة معنى الالحاد في اللغة الميل عن القصد وقال ابن السكيت الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد في الدين ولحد وقال غيره من اهل اللغة الالحاد العدول عن الاستقامة والانحراف عنها ومنه اللحد الذي حفر في جانب القبر وقال الواحدي والاجود قراءة العامة لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد والالحاد اكثر في كلامهم لقوله ملحد ولا تكاد تسمع العرب تقول لاحد المسئلة الثانية قال المحققون الالحاد في اسماء الله تعالى يقع على ثلاثة اوجه الاول اطلاق اسماء الله المقدسة الطاهرة على غير الله مثل ان الكفار كانوا يسمون الاوثان بالآلهة ومن ذلك انهم سموا اصنامهم باللات والعزى ومناة واشتقاق اللات من الاله والعزى من العزيز واشتقاق المناة من المنان وكان مسيلمة الكذاب قد لقب نفسه بالرحمن والثاني ان يسموا الله بما لا يجوز تسميته به مثل تسمية من سماه ابا للمسيح وقول جمهور النصارى ابن واب وروح القدس ومثل ان الكرامية يطلقون اسم الجسم عليه تعالى ويسمونه به ومثل ان المعتزلة قد يقولون في اثناء كلامهم لو فعل الله كذا وكذا لكان سفيها مستحقا للذم وهذه الالفاظ مشعرة بسوء

الادب قال اصحابنا وليس كل ما صح معناه جاز اطلاقه باللفظ في حق الله تعالى فانه ثبت بالدليل انه تعالى هو الخالق لجميع الاجسام ثم لا يجوز ان يقال يا خالق الذبان والقرود والعذرات بل الواجب تنزيه الله عن مثل هذه الاذكار وان يقال يا خالق الارض والسموات يا مقيل العثرات يا راحم العبرات الى غيرها من الاذكار الجميلة الشريفة الثاني ان يذكر العبد ربه بلفظ لا يعرف معناه ولا يتصور مسماه فانه ربما كان مسماه امرا غير لائق بجلال الله فهذان القسمان الشائدان هما الالحاد في اسماء الله تعالى فان قال قائل فهل يلزم من ورود الاذن في اطلاق لفظ على الله تعالى ان يطلق عليه سائر الالفاظ المشتقة منه على الاطلاق قلنا الحق عندنا ان ذلك غير لازم لانه ورد في حق الله ولا في حق الملائكة والانبياء وتقريره ان لفظ علم ورد في حق الله تعالى في آيات منها قوله وعلم آدم الاسماء كلها وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علما الرحمن علم القرآن ثم لا يجوز ان يقال في حقه تعالى يا معلم وايضا ورد قوله يحبهم ويحبونه ثم لا يجوز ان يقال في حقه تعالى يا محب واما في الانبياء فقد ورد في حق آدم وعصى آدم ربه فغوى ثم لا يجوز ان يقال ان آدم كان عاصيا وغاويا وورد في حق موسى يا ابت استأجره ثم لا يجوز ان يقال انه عليه السلام كان اجيرا والضابط ان هذه الالفاظ الموهمة يجب الاقتصار فيها على المورد فاما التوسع فيها باطلاق الالفاظ المشتقة فهو عندي ممنوع غير جائز ثم قال تعالى سيجزون ما كانوا يعملون وهذا تهديد ووعيد لمن الحد في اسماء الله تعالى قالت المعتزلة الآية تدل على اثبات العمل للعبد وعلى ان الجزاء مفرع على عمله وفعله قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اعلم انه تعالى لما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا فاخبر ان كثيرا من الثقلين مخلوقون للنار اتبعه بقوله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون ليبين ايضا ان كثيرا منهم مخلوقون للجنة وما ذكر في قصة موسى قوله ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فلما اعاد الله هذا الكلام ههنا حمله اكثر المفسرين على ان المراد منه قوم محمد صلى الله عليه وسلم وروى قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه وسلم وايضا انه صلى الله عليه وسلم قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع بن انس قال قرأ النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وعن ابن عباس يريد امة محمد منهم المهاجرون والانصار قال الجبائي هذه الآية تدل على انه لا تخلو زمان البتة عمن يقول بالحق ويعمل به ويهدي اليه وانهم لا يجتمعون في شيء من الازمنة على الباطل لانه لا يخلو اما ان يكون المراد زمان وجود محمد صلى الله عليه وسلم وهو الزمان الذي نزلت فيه هذه الآية والمراد انه قد حصل زمان من الازمنة حصل فيه قوم بالصفة المذكورة او المراد ما ذكرنا انه لا يخلو زمان من الازمنة عن قوم موصوفين بهذه الصفة والاول باطل لانه قد كان ظاهرا لكل الناس ان محمدا صلى الله عليه وسلم واصحابه على الحق فحمل الآية على هذا المعنى يخرجه عن الفائدة والثاني باطل ايضا لان كل احد يعلم بالضرورة انه قد حصل زمان ما من الازمنة الماضية حصل فيه جمع من المحققين فلم يبق الا القسم الثالث وهو يدل على انه ما خلا زمان عن قوم من المحققين وان اجماعهم حجة وعلى هذا التقدير فهذا يدل على ان اجماع سائر الامم حجة قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين اعلم انه تعالى لما ذكر حال الامة الهادية العادلة ذكر المكذبين بآيات الله وما عليهم من الوعيد فقال والذين كذبوا بآياتنا وهذا يتناول جميع المكذبين وعن ابن عباس المراد اهل مكة وهو بعيد لان صيغة العموم يتناول الكل الا ما دل الدليل على خروجه منه واما قوله سنستدرجهم فالاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى الاستصعاد او الاستنزال درجة بعد درجة ومنه درج الصبي اذا قارب بين خطاه وادرج الكتاب طواه شيئا بعد شيء ودرج القوم مات بعضهم عقيب بعض ويحتمل ان يكون هذا اللفظ مأخوذا من الدرج وهو لف الشيء وطيه جزءا فجزءا اذا عرفت هذا فالمعنى سنقربهم الى ما يهلكهم ويضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون وذلك لانهم كلما اتوا بجرم واقدموا على ذنب فتح الله عليهم بابا من ابواب الخير والنعمة في الدنيا فيزدادون بطرا وانهماكا في الفساد وتماديا في الغي ويتدرجون في المعاصي بسبب ترادف تلك النعم ثم يأخذهم الله دفعة واحدة على غرتهم اغفل ما يكونون ولهذا قال عمر رضي الله عنه لما حمل اليه كنوز كسرى اللهم اني اعوذ بك من ان اكون مستدرجا فاني سمعتك تقول سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ثم قال تعالى واملي لهم الاملاء في اللغة الامهال واطالة المدة وهو نقيض الاعجال والملي زمان طويل من الدهر ومنه قوله تعالى واهجرني مليا اي طويلا ويقال ملوة وملوة وملاوة من الدهر اي زمان طويل فمعنى واملي لهم اي امهلهم واطيل لهم مدة عمرهم ليتمادوا في المعاصي ولا اعاجلهم بالعقوبة على المعصية ليقلعوا عنها بالتوبة والانابة وقوله ان كيدي متين قال ابن عباس يريد ان كيدي اي مكري شديد والمتين من كل شيء هو القوي يقال متن متانة واعلم ان اصحابنا احتجوا في مسئلة القضاء والقدر بهذه الالفاظ الثلاثة وهي الاستدراج والاملاء والكيد المتين وكلها تدل على انه تعالى اراد بالعبد ما يسوقه الى الكفر والبعد عن الله تعالى وذلك ضد ما يقوله المعتزلة اجاب ابو علي الجبائي ان المراد من الاستدراج انه تعالى يستدرجهم الى العقوبات حتى يقعوا فيها من حيث لا يعلمون استدراجا لهم الى ذلك حتى يقعوا فيه بغتة وقد يجوز ان يكون هذا العذاب في الدنيا كالقتل والاستيصال ويجوز ان يكون عذاب الآخرة قال وقد قال بعض المجبرة المراد سنستدرجهم الى الكفر من حيث لا يعلمون قال وذلك فاسد لان الله تعالى اخبر بتقدم الكفر منهم فالذي يستدرجهم اليه فعل مستقبل لان السين في قوله سنستدرجهم يفيد الاستقبال ولا يجوز ان يكون المراد ان يستدرجهم الى كفر آخر لجواز ان يميتهم قبل ان يوقعهم في كفر آخر فالمراد اذا ما قلناه ولانه تعالى لا يعاقب الكافر بان يخلق فيه كفرا آخر والكفر هو فعله وانما يعاقبه بفعل نفسه واما قوله واملي لهم فمعناه اني ابقيهم في الدنيا مع اصرارهم على الكفر ولا اعاجلهم بالعقوبة لانهم لا يفوتوني ولا يعجزونني وهذا معنى قوله ان كيدي متين لان كيده هو عذابه وسماه كيدا لنزوله بالعباد من حيث لا يشعرون والجواب عنه من وجهين الاول ان قوله والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون

معناه ما ذكرنا انهم كلما ازدادوا تماديا في الذنب والكفر زادهم الله نعمة وخيرا في الدنيا فيصير فوزهم بلذات الدنيا سببا لتماديهم في الاعراض عن ذكر الله وبعدا عن الرجوع الى طاعة الله وهذه حالة نشاهدها في بعض الناس واذا كان هذا امرا محسوسا مشاهدا فكيف يمكن انكاره الثاني هب ان المراد منه الاستدراج الى العقاب الا ان هذا ايضا يبطل القول بانه تعالى ما اراد بعبده الا الخير والصلاح لانه تعالى لما علم ان هذا الاستدراج وهذا الامهال مما يزيده عتوا وكفرا وفسادا واستحقاقا للعقاب الشديد فلو اراد به الخير لاماته قبل ان يصير مستوجبا لتلك الزيادات من العقوبة بل كان يجب في حكمته ورعايته للمصالح ان لا يخلقه ابتداء صونا عن هذا العقاب او ان خلقه لكنه يميته قبل ان يبلغ الى حد التكليف او كان لا يخلقه الا في الجنة صونا له من الوقوع في آفات الدنيا وفي عقاب الآخرة فلما خلقه في الدنيا والقاه في ورطة التكليف واطال عمره ومكنه من المعاصي مع علمه بان ذلك لا يفيده الا مزيد الكفر والعتو واستحقاق العقاب علمنا انه ما خلقه الا للعقاب والا للنار كما شرحه في الآية المتقدمة وهي قوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وانا شديد التعجب من هؤلاء فانهم يرون القرآن كالبحر الذي لا ساحل له مملوا من هذه الايات والدلائل العقلية القاهرة القاطعة مطابقة لها ثم انهم يكتفون في تأويلات هذه الايات بهذه الوجوه الضعيفة والكلمات الواهية الا انه على بانه ما اراده الله كائن يزيل هذا التعجب قوله تعالى اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ان هو الا نذير مبين ۝ اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون اعلم انه تعالى لما بالغ في تهديد المعرضين عن آياته الغافلين عن التأمل في دلائله وبيناته عاد الى الجواب عن شبهاتهم فقال اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة والتفكر طلب معنى الشيء بالقلب وذلك لان فكرة القلب هو المسمى بالنظر بالقلب في الشيء والتأمل فيه والتدبر له وكما ان الرؤية بالبصر حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء ولها مقدمة وهي تقليب الحدقة الى جهة المرئي طلبا لتحصيل تلك الرؤية فكذلك الرؤية بالبصيرة وهي المسماة بالعلم واليقين حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء ولها مقدمة وهي تقليب حدقة العقل الى الجوانب طلبا لذلك الانكشاف والتجلي وذلك هو المسمى بنظر العقل وفكرته فقوله تعالى اولم يتفكروا امر بالفكر والتأمل والتدبر لطلب معرفة الاشياء كما هي عرفانا حقيقيا تاما وفي اللفظ محذوف والتقدير اولم يتفكروا فيعلموا ما بصاحبهم من جنة والجنة حالة من الجنون كالجلسة والركبة ودخول من في قوله من جنة يوجب ان لا يكون به نوع من انواع الجنون واعلم ان بعض الجهال من اهل مكة كانوا ينسبونه الى الجنون وذلك لوجهين الاول ان فعله صلى الله عليه وسلم كان مخالفا لفعلهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان معرضا عن الدنيا مقبلا على الآخرة مشتغلا بالدعوة الى الله فكان عمله مخالفا لطريقتهم فاعتقدوا فيه انه مجنون قال الحسن وقتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قام ليلا على الصفا يدعو فخذا فخذا من قريش فيقول يا بني فلان يا بني فلان وكان يحذرهم بأس الله وعقابه فقال قائلهم ان صاحبكم هذا لمجنون واظب على الصياح طول هذه الليلة فانزل الله تعالى هذه الاية وحثهم على التفكر في امر الرسول صلى الله عليه وسلم ليعلموا انه انما دعا للانذار لا لما نسبه اليه الجهال والثاني انه صلى الله عليه وسلم كان تغشاه حالة عجيبة عند نزول الوحي فيتغير لونه ويصفر وجهه وتعرض له حالة شبيهة بالغشي فالجهال كانوا يقولون انه جنون فالله تعالى بين في هذه الاية انه ليس به نوع من انواع الجنون وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يدعوهم اليه تعالى ويقيم الدلائل القطعية والبينات الباهرة بالفاظ فصيحة بلغت في الفصاحة الى حيث عجز الاولون والآخرون عن معارضتها وكان حسن الخلق طيب العشرة مرضي الطريقة نقي السيرة مواظبا على اعمال الحسنة صار بسببها قدوة لعقلاء العالمين ومن المعلوم بالضرورة ان مثل هذا الانسان لا يمكن وصفه بالجنون واذا ثبت هذا ظهر ان اصراره على الدعوة الى الدين انما كان لانه نذير مبين ارسله رب العالمين لترهيب الكافرين وترغيب المؤمنين ولما كان النظر في تقرير امر النبوة مفرعا على تقرير دلائل التوحيد لاجرم ذكر عقيبه ما يدل على التوحيد فقال اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض واعلم ان دلائل ملكوت السموات والارض على وجود الصانع الحكيم القديم كثيرة وقد فصلناها في هذا الكتاب مرارا واطوارا فلا فائدة في الاعادة ثم قال تعالى وما خلق الله من شيء والمراد التنبيه على ان الدلالة على التوحيد غير مقصورة على السموات والارض بل كل ذرة من ذرات عالم الاجساد والارواح فهي برهان باهر ودليل ظاهر على التوحيد ولنقرر هذا المعنى بمثال فنقول ان الشمس اذا وقع في كوة البيت ظهرت الذرات والهباآت فلنفرض الكلام في ذرة واحدة من تلك الذرات فنقول انها تدل على الصانع الحكيم من جهات غير متناهية وذلك لانها مختصة بحيز معين من جملة الاحياز التي لا نهاية لها في الخلاء الذي لا نهاية له فكل واحد من تلك الاحياز الغير المتناهية فرضنا وقوع تلك الذرة فيه كان اختصاصها بذلك الحيز المعين من الممكنات والجائزات والممكن لا بد له من مخصص ومرجح وذلك المخصص ان كان جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله تعالى وايضا فتلك الذرة لا تخلو عن الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو محدث وكل محدث فان حدوثه لا بد وان يكون مختصا بوقت معين مع جواز حصوله قبل ذلك او بعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين الذي حدث فيه لا بد وان يكون بتخصيص مخصص قديم ثم ان كان ذلك المخصص جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله تعالى وايضا ان تلك الذرة مساوية لسائر الاجسام في التحيز والجسمية ومخالفة لها في اللون والشكل والطبع والطعم وسائر الصفات فاختصاصها بكل تلك الصفات التي باعتبارها خالف سائر الاجسام لا بد وان يكون من الجائزات والجائز لا بد له من مرجح وذلك المرجح ان كان جسما عاد البحث الاول فيه وان لم يكن جسما فهو الله تعالى فثبت ان تلك الذرة دالة على وجود الصانع من جهات غير متناهية واعتبارات غير متناهية وكذا القول في جميع العالم الجسماني والروحاني مفرداته ومركباته وسفلياته وعلوياته

والبركة

وعند هذا يظهر لك صدق ما قاله الشاعر ۝ وفي كل شيء له آية ۝ تدل على انه واحد ۝ واذا عرفت هذا فقد ظهرت الفائدة لك من قوله تعالى وما خلق الله من شيء ولما نبه الله تعالى على هذه الاسرار العجيبة واللطائف الدقيقة اردفه بما يوجب الترغيب الشديد في اتيان هذا النظر والتفكر فقال وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم ولفظ ان هي المخففة من المثقلة تقديره وانه عسى والضمير ضمير الشان والمعنى لعل آجالهم قربت فيهلكوا على الكفر ويصيروا الى النار واذا كان هذا الاحتمال قائما وجب على العاقل المسارعة الى هذه الفكرة والمبادرة الى هذه الروية سعيا في تخليص النفس من هذا الخوف الشديد والخطر العظيم ولما ذكر تعالى هذه البينات الجليلة والدلائل القوية قال فباي حديث بعده يؤمنون وذلك لانهم لما لم يؤمنوا بهذا القرآن مع ما فيه من هذه التنبيهات الباهرة فكيف يرجى منهم الايمان بغيره واعلم ان هذه الاية دالة على مطالب كثيرة المطلب الاول ان التقليد غير جائز ولا بد من النظر والاستدلال والدليل على ان الامر كذلك قوله اولم يتفكروا المطلب الثاني ان امر النبوة متفرع على التوحيد والدليل عليه انه لما قال ان هو الا نذير مبين اتبعه بذكر ما يدل على التوحيد ولولا ان الامر كذلك والا لما كان الى هذا الكلام حاجة والمطلب الثالث تمسك الجبائي والقاضي بقوله تعالى فباي حديث بعده يؤمنون على ان القرآن ليس بقديم قالوا لان الحديث ضد القديم وايضا فلفظ الحديث يفيد من جهة العادة حدوثه عن قريب وكذلك يقال ان هذا الشيء حديث وليس بعتيق فيجعلون الحديث ضد العتيق الذي طال زمان وجوده ويقولون في الكلام انه حديث لانه يحدث حالا بعد حال على الاسماع وجوابنا عنه انه محمول على الالفاظ والكلمات ولا نزاع في حدوثها والمطلب الرابع ان النظر في ملكوت السموات والارض لا يتمكن الا بعد معرفة اقسامها وتفصيل الكلام في شرح اقسامها ان يقال كل ما سوى الله تعالى فهو اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز اما المتحيز فاما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا اما البسائط فهي اما علوية او سفلية اما العلوية فهي الافلاك والكواكب ويندرج فيما ذكرناه العرش والكرسي وتدخل فيه ايضا الجنة والنار والبيت المعمور والسقف المرفوع وقد استقصينا في تفصيل هذه الاقسام واما السفلية فهي طبقات العناصر الاربع ويدخل فيها البحار والجبال والمفاوز واما المركبات فهي اربعة الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوانات واستقصي في تفصيل انواع هذه الاجناس الاربعة واما الحال في المتحيز فهو الاعراض ويقرب اجناسها من اربعين جنسا ويدخل تحت كل جنس انواع كثيرة اذا تأمل العاقل في عجايب احكامها ولوازمها وآثارها ومؤثراتها فكانه خاض في بحر لا ساحل له واما القسم الثالث وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فهو قسمان لانه اما ان يكون متعلقا بالاجسام بالتدبير والتحريك وهو المسمى بالارواح واما ان لا يكون كذلك وهي الجواهر المقدسة المبرأة عن علايق الاجسام اما القسم الاول فاعلاها واشرفها الارواح الثمانية المقدسة الحاملة للعرش كما قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ويتلوها الارواح المقدسة المشار اليها بقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ويتلوها ارواح سكان الكرسي واليهم الاشارة بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ويتلوها الارواح المقدسة في طبقات السموات السبع واليهم الاشارة بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا ومن صفاتهم انهم لا يعصون الله ما امرهم ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون واعلم ان هذا الذي ذكرناه وفصلناه من ملك الله وملكوته كالقطرة في البحر فلعل لله تعالى الف الف عالم وراء هذا العالم وله في كل واحد منها عرش اعظم من هذا العرش وكرسي اعلى من هذا الكرسي وسموات اوسع من هذه السموات فكيف يمكن احاطة عقل البشر بكمال ملك الله وملكوته بعد ان سمع قوله وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضر الانسان هذه الاقسام في عقله واراد الخوض في معرفة اسرار حكمته والهيته فنهم قولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ونعم ما قال ابو العلاء المعري ۝ يا ايها الناس كم لله من فلك ۝ تجري النجوم به والشمس والقمر ۝ هينا على الله ماضينا وغابرنا ۝ فما لنا في نواحي غيره خطر ۝ قوله تعالى ومن يضلل الله فلا هادي له ونذرهم في طغيانهم يعمهون اعلم انه تعالى عاد في هذه الاية مرة اخرى الى نعت احوال الضالين المكذبين فقال ومن يضلل الله فلا هادي له اعلم ان استدلال اصحابنا بهذه الاية على ان الهدى والضلال من الله تعالى مثل ما سبق في الآية السالفة وتأويلات المعتزلة وجوابنا عنها مثل ما سبق فلا فائدة في الاعادة وقوله ونذرهم رفع بالاستيناف وهو مقطوع عما قبله وقرأ ابو عمرو وعاصم بالياء ورفع الراء لتقدم اسم الله سبحانه وقرأ حمزة والكسائي بالياء والجزم ووجه ذلك فيما يقوله سيبويه انه عطف على موضع الفاء وما بعدها من قوله فلا هادي لان موضع الفاء مع ما بعدها جزم بجواب الشرط فحمل ويذرهم على الموضع الذي هو جزم قوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات والارض لا تأتيكم الا بغتة يسئلونك كانك حفي عنها قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون اعلم ان في نظم الاية وجهان الاول انه تعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة والقضاء والقدر اتبعه بالكلام في المعاد لما بينا ان المطالب الكلية في القرآن ليست الا هذه الاربعة الثاني انه لما قال في الاية المتقدمة وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم باعثا بذلك على المبادرة الى التوبة والاصلاح قال بعده يسئلونك عن الساعة ليتحقق في القلوب ان وقت الساعة مكتوم عن الخلق فيصير ذلك حاملا للمكلفين على المسارعة الى التوبة واداء الواجبات وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان ذلك السائل من هو قال ابن عباس ان قوما من اليهود قالوا يا محمد اخبرنا متى تقوم الساعة فنزلت هذه الاية وقال الحسن وقتادة ان قريشا قالوا يا محمد بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف الساعة من الاسماء الغالبة كالنجم للثريا

وسميت القيمة بالساعة لوقوعها بغتة او لان حساب الخلق يقضى فيها في ساعة واحدة فسمي بالساعة لهذا السبب او لانها على طولها كساعة واحدة عند الخالق المسئلة الثالثة ايان معناه الاستفهام عن الوقت الذي لم يجئ وهو سؤال عن الزمان وحاصل الكلام ان ايان معناه الاستفهام وفي اشتقاقه قولان الاول المشهور انه ماخوذ من الاين وانكره ابن جني وقال ايان سؤال عن الزمان واين سؤال عن المكان فكيف يكون احدهما ماخوذا من الآخر والثاني وهو الذي اختاره ابن جني ان اشتقاقه من اي فعلان منه لان معناه اي وقت ولفظة اي فعل من اويت اليه لان البعض آو الى الكل متساند اليه هكذا قاله ابن جني وقرأ السلمي ايان بكسر الهمزة المسئلة الرابعة مرسيها المرسى ههنا مصدر بمعنى الارساء كقوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها اي اجراها وارساها والارساء الاثبات يقال رسا يرسو اذا ثبت قال تعالى والجبال ارساها فكان الرسو ليس اسما لمطلق الثبات بل هو اسم لثبات الشيء اذا كان ثقيلا ومنه رسى الجبل وارسى السفينة ولما كان اثقل الاشياء على الخلق هو الساعة بدليل قوله تعالى ثقلت في السموات والارض لا جرم سمى الله تعالى وقوعها وثبوتها بالارساء ثم قال تعالى قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها اي لا يعلم الوقت الذي فيه يحصل قيام الساعة الا الله تعالى ونظيره قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة وقوله ان الساعة آتية اكاد اخفيها ولما سأل جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال متى الساعة فقال صلى الله عليه وسلم ليس المسؤل عنها باعلم من السائل قال المحققون والسبب في اخفاء امر الساعة عن العباد انهم اذا لم يعلموا متى تكون كانوا على حذر منها فيكون ذلك ادعى الى الطاعة وازجر عن المعصية ثم انه تعالى اكد هذا المعنى فقال لا يجليها لوقتها الا هو التجلية اظهار الشيء والتجلي ظهوره والمعنى لا يظهرها في وقتها المعين الا هو اي لا يقدر على اظهار وقتها المعين بالاعلام والاخبار الا هو ثم قال تعالى ثقلت في السموات والارض والمراد وصف الساعة بالثقل ونظيره قوله تعالى ويذرون وراءهم يوما ثقيلا وايضا وصف تعالى زلزلة الساعة بالعظم فقال ان زلزلة الساعة شيء عظيم ووصف عذابها بالشدة فقال وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في تفسير قوله ثقلت في السموات والارض وجوه الاول قال الحسن ثقل مجيئها على السموات والارض لاجل ان عند مجيئها تشققت السموات وتكورت الشمس والقمر وانتثرت النجوم وثقلت على الارض لاجل ان في ذلك اليوم تبدل الارض غير الارض وتبطل الجبال والبحار وقال ابو بكر الاصم ان هذا اليوم ثقيل جدا على اهل السماء والارض لان فيه فناهم وهلاكهم وذلك ثقيل على القلوب وقال قوم ان هذا اليوم عظيم الثقل على القلوب بسبب ان الخلق يعلمون انهم يصيرون بعده الى البعث والحساب والسؤال والخوف من الله تعالى في مثل هذا اليوم شديد وقال السدي ثقلت اي خفيت في السموات والارض فلم يعلم احد من الملائكة المقربين والانبياء والمرسلين متى يكون حدوثها ووقوعها وقال قوم ثقلت في السموات والارض اي ثقل تحصيل العلم بوقوعها في الوقت المعين على اهل السموات والارض وكما يقال في المحمول الذي يتعذر حمله انه قد ثقل على حامله فكذلك يقال في العلم الذي استأثره تعالى به انه يثقل عليهم ثم قال تعالى لا تأتيكم الا بغتة وهذا ايضا تأكيد لما تقدم وتقرير لكونها بحيث لا تجيء الا بغتة فجأة على حين غفلة من الخلق وعن النبي صلى الله عليه وسلم ان الساعة تهيج بالناس والرجل يصلح حوضه والرجل يسقي ماشيته والرجل يقوم سلعته في سوقه والرجل يخفض ميزانه ويرفعه وروى الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفس محمد بيده لتقومن الساعة وان الرجل منهم ليرفع اللقمة الى فيه حتى تحول الساعة بينه وبين ذلك ثم قال تعالى يسألونك كأنك حفي عنها وفيه مسائل المسئلة الاولى في الحفي وجوه الاول الحفي البار اللطيف قال ابن الاعرابي يقال حفي بي حفاوة وتحفى بي تحفيا والتحفي الكلام واللقاء الحسن ومنه قوله تعالى انه كان بي حفيا اي بارا لطيفا يجيب دعائي اذا دعوته فعلى هذا التقدير يسألونك كأنك حفي بار بهم لطيف العشرة معهم وهذا قول الحسن وقتادة والسدي ويؤيد هذا القول ما روي في تفسيره ان قريشا قالت لمحمد صلى الله عليه وسلم ان بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة فقال تعالى يسألونك كأنك حفي عنها اي كأنك صديق لهم بار بهم يعني انك لا تكون حفيا بهم ما داموا على كفرهم والقول الثاني حفي عنها اي كثير السؤال عنها شديد الطلب لمعرفتها وعلى هذا القول حفي فعيل من الاحفاء وهو الالحاح والالحاف في السؤال ومن اكثر السؤال والبحث عن الشيء علمه قال ابو عبيدة هو من قولهم حفي فلان بالمسئلة اي استقصى فقوله كأنك حفي عنها اي كأنك اكثرت السؤال عنها وبالغت في طلب علمها قال صاحب الكشاف هذا التركيب يفيد المبالغة ومنه احفاء الشارب واحفاء النعل استيصاله وكحفي في المسئلة اذا الحف وحفي لفلان وتحفى به بالغ في التربية وعلى هذا التقدير فالقولان الاولان متقاربان المسئلة الثانية في قوله عنها وجهان الاول ان يكون فيه تقديم وتأخير والتقدير يسألونك عنها كأنك حفي بها ثم حذف قوله بها لطول الكلام ولانه معلوم لا يحصل الالتباس بسبب حذفه والثاني ان يكون التقدير يسألونك كأنك حفي بهم لان لفظ الحفي يجوز ان يعدى بالباء تارة واخرى بكلمة عن وتأكد هذا الوجه بقراءة ابن مسعود كأنك حفي بها المسئلة الثالثة قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها سؤال عن وقت قيام الساعة وقوله يسألونك كأنك حفي عنها سؤال عن كنه ثقل الساعة وشدتها ومهابتها فلم يلزم التكرار واجاب عن الاول بقوله انما علمها عند ربي واجاب عن الثاني بقوله انما علمها عند الله والفرق بين الصورتين ان السؤال الاول كان واقعا عن وقت قيام الساعة والسؤال الثاني كان واقعا عن مقدار شدتها ومهابتها واعظم اسماء الله مهابة وعظمة هو قولنا الله فاجاب عن السؤال عن مقدار شدة القيمة بالاسم الدال على غاية المهابة وهو قولنا الله ثم انه تعالى ختم هذه الآية بقوله ولكن اكثر الناس لا يعلمون وفيه وجوه احدها ولكن اكثر الناس لا يعلمون ان اصل القيمة حق لان اكثر الخلق ينكرون المعاد ويقولون ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين وثانيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون اني اخبرتك بان وقت قيام القيمة لا يعلمها الا الله وثالثها ولكن اكثر الناس لا يعلمون السبب الذي لاجله اخفيت معرفة وقته المعين

على الخلق قوله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ان انا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون في الآية مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول ان قوله لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا معناه اني لا اعرف ان نفعي في اي الاشياء ومضرتي في ايها فكيف يحصل عندي علم وقت قيام القيمة الثاني لعله صلى الله عليه وسلم لما قرأ الآية المتقدمة وذكر للقوم انه ليس عنده علم بالوقت المعين الذي فيه تقوم القيمة عابوه بسبب انه لا يعرف ذلك فاجاب عنه باني لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا وانا لا ادعي علم الغيب ان انا الا نذير وبشير ونظيره قوله تعالى في سورة يونس ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل الثالث روي ان اهل مكة قالوا يا محمد الا يخبرك ربك بالرخص والغلاء حتى نشتري فنربح وبالارض التي تجدب لنرحل الى الارض الخصبة فانزل الله تعالى هذه الآية الرابع قال بعضهم لما رجع صلى الله عليه وسلم من غزوة بني المصطلق جاءت ريح في الطريق ونفرت الدواب منها فاخبر صلى الله عليه وسلم بموت رفاعة بالمدينة وكان فيه غيظ للمنافقين وقال انظروا اين ناقتي فقال عبد الله بن ابي مع قومه الا تعجبون من هذا الرجل يخبر عن موت رجل بالمدينة ولا يعرف اين ناقته فقال صلى الله عليه وسلم ان ناسا من المنافقين قالوا كيت وكيت وناقتي في هذا الشعب وقد تعلق زمامها بشجر فوجدوها على ما قال فانزل الله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا المسئلة الثانية اعلم ان القوم لما طالبوه بالاخبار عن الغيب وطالبوه باعطاء الاموال الكثيرة والدولة العظيمة ذكر ان قدرته قاصرة وعلمه قليل وبين ان كل من كان عبدا كان كذلك والقدرة الكاملة والعلم المحيط ليس الا لله فالعبد كيف يحصل له هذه القدرة وهذا العلم واحتج اصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله والايمان نفع والكفر ضر فوجب ان لا يحصلا الا بمشيئة الله تعالى وذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان الا بمشيئته تعالى وتقريره ما ذكرناه مرارا ان القدرة على الكفر ان لم تكن صالحة للايمان فخالق تلك القدرة يكون مريدا للكفر وان كانت صالحة للايمان امتنع صدور الكفر عنها بدلا عن الايمان الا عند حدوث داعية جازمة فخالق تلك الداعية الجازمة يكون مريدا للكفر فثبت ان على جميع التقادير لا يملك العبد لنفسه نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله اجاب القاضي عنه من وجوه الاول ان ظاهر قوله قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله وان كان عاما بحسب اللفظ الا انا ذكرنا ان سبب نزوله هو ان الكفار قالوا يا محمد الا يخبرك ربك بوقت السعر الرخيص قبل ان يغلو حتى نشتري الرخيص فنربح فيه عند الغلاء فيحمل اللفظ العام على سبب نزوله والمراد بالنفع تلك الاموال وغيرها والمراد بالضر وقت القحط والامراض وغيرها الثاني المراد لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا فيما يتصل بعلم الغيب والدليل على ان المراد ذلك قوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير الثالث المراد لا املك لنفسي من الضر والنفع الا قدر ما شاء الله ان يقدرني عليه ويمكنني منه والحق من هذا الكلام بيان انه لا يقدر على شيء الا اذا اقدره الله عليه واعلم ان هذه الوجوه باسرها عدول عن ظاهر اللفظ وكيف يجوز المصير اليها مع انا اقمنا البرهان القاطع العقلي على ان الحق ليس الا ما دل عليه ظاهر لفظ هذه الآية المسئلة الثالثة احتج الرسول صلى الله عليه وسلم على عدم علمه بالغيب بقوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير واختلفوا في المراد من هذا الخير فقيل المراد منه طلب منافع الدنيا وخيراتها ودفع آفاتها ومضراتها ويدخل فيه ما يتصل بالخصب والجدب والارباح والاكساب وقيل المراد منه ما يتصل بامر الدين يعني لو كنت اعلم الغيب لكنت اعلم ان الدعوة الى الدين الحق تؤثر في هذا ولا تؤثر في ذاك فكنت اشتغل بدعوة هذا دون دعوة ذاك وقيل المراد منه ما يتصل بالجواب عن السؤالات والتقدير لو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير في الجواب عن هذه المسائل التي سألتم عنها مثل السؤال عن وقت قيام الساعة وغيره اما قوله وما مسني السوء ففيه قولان الاول قال الواحدي تم الكلام عند قوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير ثم قال وما مسني السوء اي ليس بي جنون وذلك لانهم نسبوه الى الجنون وذكرناه في قوله ما بصاحبهم من جنة وهذا القول عندي بعيد جدا ويوجب تفكيك نظم الآية والقول الثاني انه من تمام الكلام الاول والتقدير ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من تحصيل الخير ولاحترزت عن الشر حتى صرت بحيث لا يمسني سوء ولما لم يكن الامر كذلك ظهر ان علم الغيب غير حاصل عندي ولما تبين بما سبق انه لا يقدر الا على ما اقدره الله عليه ولا يعلم الا ما اعطاه الله العلم به قال ان انا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون والنذير مبالغة في الانذار بالعقاب على فعل المعاصي وترك الواجبات والبشير مبالغة في البشارة بالثواب على فعل الواجبات وترك المعاصي وقوله لقوم يؤمنون فيه قولان احدهما انه نذير وبشير للمؤمنين والكافرين الا انه ذكر احدى الطائفتين وترك ذكر الثانية لان ذكر احدهما يفيد ذكر الاخرى كقوله سرابيل تقيكم الحر والثاني انه صلى الله عليه وسلم وان كان نذيرا وبشيرا للكل الا ان المنتفع بتلك النذارة والبشارة هم المؤمنون فلهذا السبب خصهم الله بالذكر وقد بالغنا في تقرير هذا المعنى في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون اعلم انه تعالى رجع في هذه الآية الى تقرير امر التوحيد وابطال الشرك وفيها مسائل المسئلة الاولى المروي عن ابن عباس في قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي نفس آدم وخلق منها زوجها اي حواء خلقها الله تعالى من ضلع آدم عليه السلام من غير اذى فلما تغشاها آدم حملت حملا خفيفا فلما اثقلت اي ثقل الولد في بطنها اتاها ابليس في صورة رجل وقال ما هذا يا حواء اني اخاف ان يكون كلبا او بهيمة وما يدريك من اين يخرج امن دبرك فيقتلك او يشق بطنك فخافت حواء وذكرت ذلك لآدم فلم يزالا في هم من ذلك ثم اتاها فقال اني سألت الله ان يجعله خلقا سويا مثلك ويسهل خروجه من بطنك وتسميه عبد الحارث

وكان اسم ابليس في الملائكة الحارث فذلك قوله فلما آتيهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتيهما اي لما آتيهما الله ولدا سويا صالحا جعلا له شركا اي جعل آدم وحوا له شريكا والمراد به الحارث هذا تمام القصة واعلم ان هذا التأويل فاسد ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قال فتعالى الله عما يشركون وذلك يدل على ان الذين اتوا بهذا الشرك جماعة الثاني انه تعالى قال بعده ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون وهذا يدل على ان المقصود من هذه الآية الرد على من جعل الاصنام شركاء لله وما جرى لابليس اللعين في هذه الآية ذكر الثالث لو كان المراد ابليس لقال ايشركون من لا يخلق شيئا ولم يقل ما لا يخلق شيئا لان العاقل انما يذكر بصيغة من لا بصيغة ما الرابع ان آدم من اشد الناس معرفة بابليس وكان عالما بجميع الاسماء كما قال تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فكان لا بد وان يعلم ان اسم ابليس هو الحارث فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم ومع علمه بان اسمه هو الحارث كيف سمى ولد نفسه بعبد الحارث وكيف ضاق عليه الاسماء حتى انه لم يجد سوى هذا الاسم الخامس ان الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح فجاءه انسان ودعاه الى ان يسميه بمثل هذا الاسم لزجره وانكر عليه اشد الانكار فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله وعلم آدم الاسماء كلها وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لاجل وسوسة ابليس كيف لم يتنبه لهذا القدر وكيف لم يعرف ان ذلك من الافعال المنكرة التي يجب على العاقل الاحتراز منها السادس ان بتقدير ان آدم عليه السلام سماه بعبد الحارث فلا يخلو اما ان يقال انه جعل هذا اللفظ اسم علم له او جعله صفة له بمعنى انه اخبر بهذا اللفظ انه عبد الحارث ومخلوق من قبله فان كان الاول لم يكن هذا شركا بالله لان اسماء الاعلام والالقاب لا يفيد في المسميات فائدة فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الاشراك وان كان الثاني كان هذا قولا بان آدم اعتقد ان لله شريكا في الخلق والايجاد والتكوين وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم وذلك لا يقوله عاقل فثبت بهذه الوجوه ان هذا القول فاسد ويجب على العاقل المسلم ان لا يلتفت اليه اذا عرفت هذا فنقول في تأويل الآية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه المفاسد التأويل الاول ما ذكره القفال فقال انه تعالى ذكر هذه القصة على سبيل ضرب المثل وبيان ان هذه الحالة صورة حالة هؤلاء المشركين في جهلهم وقولهم بالشرك وتقرير هذا الكلام كأنه تعالى يقول هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها انسانا يساويه في الانسانية فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل دعا الزوج والزوجة ربهما لئن آتيتنا ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك فلما آتاهما الله ولدا صالحا سويا جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما آتاهما لانهم تارة ينسبون ذلك الولد الى الطبائع كما هو قول الطبائعيين وتارة الى الكواكب كما هو قول المنجمين وتارة الى الاصنام والاوثان كما هو قول عبدة الاصنام ثم قال تعالى فتعالى الله عما يشركون اي تنزه الله عن ذلك الشرك وهذا جواب في غاية الصحة والسداد التأويل الثاني ان الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم آل قصي والمراد من قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد الدار وجعل الضمير في يشركون لهما ولاعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك التأويل الثالث ان نسلم ان هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا الاشكال وجوه الاول ان المشركين كانوا يقولون ان آدم عليه السلام كان يعبد الاصنام ويرجع في طلب الخير ودفع الشر اليها فذكر تعالى قصة آدم وحوا عليهما السلام وحكى عنهما انهما قالا لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين اي ذكر انه تعالى لو آتاهما ولدا سويا صالحا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة ثم قال فلما آتيهما صالحا جعلا له شركاء فقوله جعلا له شركاء ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الانكار والتبعيد والتقدير فلما آتيهما صالحا أجعلا له شركاء فيما آتيهما ثم قال فتعالى الله عما يشركون اي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه الى آدم عليه السلام ونظيره ان ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الانعام ثم يقال لذلك المنعم ان ذلك المنعم عليه يقصد ايذاءك وايصال الشر اليك فيقول ذلك المنعم فعلت في حق فلان كذا وكذا واحسنت اليه بكذا وكذا ثم انه يقابلني بالشر والاساءة والمراد نفيه فقوله انه يقابلني بالشر والاساءة النفي والتبعيد فكذا هاهنا الوجه الثاني في الجواب ان يقول ان هذه القصة من قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة الى قوله فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فتقول التقدير فلما آتيهما ولدا صالحا سويا جعلا له شركاء اي جعل اولادهما له شركاء على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وكذا فيما آتاهما اي آتى اولادهما ونظيره قوله واسئل القرية اي واسأل اهل القرية فان قيل فعلى هذا التأويل ما الفائدة في التثنية في قوله جعلا له شركاء قلنا لان ولده قسمان ذكر وانثى فقوله جعلا المراد منه الذكر والانثى فمرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين ومرة عبر عنهما بلفظ الجمع وهو قوله فتعالى الله عما يشركون الوجه الثالث في الجواب سلمنا ان الضمير في قوله جعلا له شركاء فيما آتيهما راجع الى آدم وحوا الا انه قيل انه تعالى لما آتيهما الولد الصالح السوي عزما على ان يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الاطلاق ثم بدا لهما في ذلك فتارة كانوا ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها وتارة كانوا يأمرونه بخدمة الله وطاعته وهذا العمل وان كان منا قربة وطاعة الا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلهذا قال تعالى فتعالى الله عما يشركون والمراد من هذا ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال حكاية عنه تعالى انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل الوجه الرابع في التأويل انه يقول سلمنا صحة هذه القصة المذكورة

الا انا نقول انهم انما سموا بعبد الحارث لاجل انهما اعتقدوا انه انما سلم من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحارث وقد يسمى المنعم عليه عبدا للمنعم يقال في المثل انا عبد من تعلمت منه حرفا ورأيت بعض الافاضل كتب على عنوان كتابه عبد وده فلان ه واني لعبد الضيف ما دام ثاويا ه فآدم وحوا سميا ذلك الولد بعبد الحارث تنبيها على انه انما سلم من الآفات ببركة دعائه وهذا لا يقدح في كونه عبد الله من جهة انه مملوكه ومخلوقه الا انا قد ذكرنا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار آدم معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد فهذا جملة ما نقوله في تأويل هذه الآية المسئلة الثانية في تفسير الفاظ الآية وفيها مباحث البحث الاول هو الذي خلقكم من نفس واحدة المشهور انها نفس آدم وقوله وخلق منها زوجها المراد منه حوا قالوا ومعنى كونها مخلوقة من نفس آدم انه تعالى خلقها من ضلع من اضلاع آدم قالوا والحكمة فيه ان الجنس الى الجنس اميل والجنسية علة الضم واقول هذا الكلام مشكل لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخلق آدم ابتداء فما الذي يحملنا على ان نقول انه تعالى خلق حوا من جزء من اجزاء آدم ولم لا نقول انه تعالى خلق حوا ايضا ابتداء وايضا الذي يقدر على خلق انسان من عظم واحد فلم لا يقدر على خلقه ابتداء وايضا الذي يقال ان عدد اضلاع الجانب الايسر من الذكر انقص من عدد اضلاع الجانب الايمن منه بواحدة شيء على خلاف الحس والتشريح بقي ان يقال اذا لم يقل بذلك فما المراد بكلمة من في قوله وخلق منها زوجها فنقول قد ذكرنا ان الاشارة الى الشيء تارة تكون بحسب شخصه واخرى بحسب نوعه قال صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وليس المراد ذلك الفرد المعين بل المراد ذلك النوع وقال صلى الله عليه وسلم في يوم عاشوراء هذا هو اليوم الذي اظفر الله موسى على فرعون والمراد النوع لا الشخص وقال تعالى في قصة آدم ولا تقربا هذه الشجرة المراد النوع لا الشخص فكذا هاهنا وقوله تعالى وخلق منها زوجها اي وخلق من نوع الانسان زوج آدم والمقصود التنبيه على انه تعالى جعل زوج آدم انسانا مثله وقوله فلما تغشاها اي جامعها والغشيان اتيان الرجل المرأة وقد غشاها وتغشاها اذا علاها وذلك لانه اذا علاها فقد صار كالغاشية لها ومثله تجللها وهو يشبه التغطي واللبس قال تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وقوله حملت حملا خفيفا قالوا يريد النطفة والمني والحمل بالفتح ما كان في البطن او على رأس الشجر والحمل بكسر الحاء ما حمل على الظهر او على الدابة وقوله فمرت به اي استمرت بالماء والحمل على سبيل الخفة والمراد بها انها كانت تقوم وتقعد وتمشي من غير ثقل قال صاحب الكشاف وقرأ يحيى بن يعمر فمرت به بالتخفيف وقراءة غيره فمارت كقوله افتمارونه وفي قراءة اخرى افتمرونه ومعناه وقع في نفسها ظن الحمل وارتابت وقوله فلما اثقلت اي صارت الى حال الثقل ودنت ولادتها دعوا الله ربهما يعني آدم وحوا لئن آتيتنا صالحا اي ولدا صالحا سويا مثلنا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتيهما والكلام في تفسيره قد مر بالاستقصاء البحث الثاني قرأ ابن كثير وابو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائي وعاصم في رواية حفص شركاء بصيغة الجمع وقرأ نافع وعاصم في رواية ابي بكر عنه شركا بكسر الشين وتنوين الكاف ومعناها جعلا له ذوي شرك وهم الشركاء او يقال معناه احدثا لله اشراكا في الولد ومن قرأ شركاء فحجته قوله ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه واراد بالشركاء في هذه الآية ابليس لان من اطاع ابليس فقد اطاع جميع الشياطين هذا اذا حملنا هذه الآية على القصة المشهورة اما اذا لم نقل به فلا حاجة الى هذا التأويل

قوله تعالى ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ه ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون ه وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون ه ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين

اعلم ان هذه الآية من اقوى الدلائل على انه ليس المراد بقوله تعالى فتعالى الله عما يشركون ما ذكروه في قصة ابليس اذ لو كان المراد ذلك لكانت هذه الآية اجنبية عنها بالكلية وكان ذلك غاية الفساد في النظم والترتيب بل المراد ما ذكرناه في سائر الاجوبة ان المقصود من الآية السابقة الرد على عبدة الاوثان وفي الآية مسائل المسئلة الاولى المقصود من هذه الآية اقامة الحجة على ان الاوثان لا تصلح للالهية فقوله ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ه معناه اتعبدون ما لا يقدر على ان لا يخلق شيئا وهم يخلقون اي وهم مخلوقون يعني الاصنام فان قيل كيف وحد فقال يخلق ثم جمع فقال وهم يخلقون وايضا فكيف ذكر الواو والنون في جمع غير الناس والجواب عن الاول ان لفظ ما يقع على الواحد والاثنين والجمع فهذه من صيغ الوحدان بحسب ظاهر لفظها ومحتملة للجمع فالله تعالى اعتبر الجهتين فوحد قوله يخلق رعاية لحكم ظاهر اللفظ وجمع قوله وهم يخلقون رعاية لجانب المعنى والجواب عن الثاني وهو ان الجمع بالواو والنون في غير من يعقل كيف يجوز فنقول لما اعتقد عابدوها انها تعقل وتميز فورد هذا اللفظ بناء على ما يعتقدونه ويتصورونه ونظيره قوله تعالى وكل في فلك يسبحون وقوله والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين وقوله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان العبد غير موجد ولا خالق لافعاله قالوا لانه تعالى طعن في الهية الاصنام بسبب انها لا تخلق شيئا وهذا الطعن انما يتم لو قلنا انه بتقدير انها كانت خالقة لشيء لم يتوجه الطعن الى الهيتها وهذا يقتضي ان كل من كان خالقا كان الها فلو كان العبد خالقا لافعال نفسه لكان الها ولما كان ذلك باطلا علمنا ان هذا العبد غير خالق لافعال نفسه ثم قوله تعالى لا يستطيعون لهم نصرا يريد ان الاصنام لا تنصر من اطاعها ولا تنتصر ممن عصاها والنصر المعونة على العدو والمعنى ان المعبود يجب ان يكون قادرا على ايصال النفع ودفع الضرر وهذه الاصنام ليست كذلك فكيف يليق بالعاقل عبادتها ثم قال ولا انفسهم ينصرون اي ولا يدفعون عن انفسهم مكروها فان من اراد كسرهم لم يقدروا على دفعه ثم قال وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم واعلم انه تعالى لما اثبت بالآية المتقدمة انه لا قدرة لهذه الاصنام على امر من الامور بين بهذه الآية

انه لا علم لها بشئ من الاشياء والمعنى ان هذا المعبود الذى يعبده المشركون معلوم من حاله انه كما لا ينفع ولا يضر فكذا لا يصح فيه اذا دعى الى الخير والاتباع ولا ينفصل حال من يخاطبه ممن يسكت عنه ثم قوى هذا الكلام بقوله سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون وهذا مثل قوله ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وما ذكرناه من المباحث فى تلك الاية عائد ههنا الا ان الفرق ان فى تلك الاية عطف الفعل على الفعل وههنا عطف الاسم على الفعل لان قوله ادعوتموهم جملة فعلية وقوله ام انتم صامتون جملة اسمية واعلم انه ثبت ان عطف الجملة الاسمية على الفعلية لا يجوز الا لفائدة وحكمة وتلك الفائدة هى ان صيغة الفعل مشعرة بالتجدد والحدوث حالا بعد حال وصيغة الاسم مشعرة بالدوام والثبات والاستمرار اذا عرفت هذا فنقول ان هؤلاء المشركين كانوا اذا وقعوا فى مهم وفى معضلة تضرعوا الى تلك الاصنام واذا لم تحدث تلك الواقعة بقوا ساكتين صامتين فقيل لهم لا فرق بين احداثكم دعاءهم وبين ان تستمروا على صمتكم وسكوتكم فهذا هو الفائدة فى هذه اللفظة ثم اكد الله تعالى بيان انها لا تصلح للالهية فقال ان الذين يدعون من دون الله عباد امثالكم وفيه سؤال وهو انه كيف يحسن وصفها بانها عباد مع انها جمادات وجوابه من وجوه الاول ان المشركين لما ادعوا انها تضر وتنفع وجب ان يعتقدوا فيها كونها عاقلة فاهمة لا جرم وردت هذه الالفاظ على وفق معتقداتهم وكذلك قال فليستجيبوا لكم ولم يقل فادعوهن فليستجبن لكم وقال ان الذين ولم يقل التى الوجه الثانى فى الجواب ان هذا اللفظ ورد فى معرض الاستهزاء بهم اى قصارى امرهم ان يكونوا احياء عقلاء فان ثبت ذلك فهم عباد امثالكم ولا فضل لهم عليكم فلم جعلتم انفسكم عبيدا وجعلتموها آلهة وأربابا ثم ابطل ان يكونوا عبادا امثالهم فقال الهم ارجل يمشون بها ثم اكد هذا البيان بقوله فادعوهم فليستجيبوا لكم ومعنى هذا الدعاء طلب المنافع وكشف المضار من جهتهم واللام فى قوله فليستجيبوا لام الامر على معنى التعجيز والمعنى انه لما ظهر لكل عاقل انها لا يقدر على الاجابة ظهر انها لا تصلح للعبودية ونظيره قول ابراهيم عليه السلام لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا وقوله ان كنتم صادقين فى ادعاء انها آلهة ومستحقة للعبادة ولما ثبت بهذه الدلائل الثلاثة انها لا تصلح للعبودية وجب على العاقل ان لا يلتفت اليها وان لا يشتغل الا بعبادة الاله القادر العالم الحى الحكيم الضار النافع قوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم آذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون اعلم ان هذا نوع آخر من الدليل فى بيان انه يقبح من الانسان العاقل ان يشتغل بعبادة هذه الاصنام وتقريره انه تعالى ذكر فى هذه الاية اعضاء اربعة وهى الارجل والايدى والاعين والآذان ولا شك ان هذه الاعضاء اذا حصل فى كل واحد منها ما يليق بها من القوى المحركة والمدركة يكون افضل منها اذا كانت خالية عن هذه القوى فالرجل القادرة على المشى واليد القادرة على البطش افضل من اليد والرجل الخاليتين عن قوة الحركة والحيوة والعين الباصرة والاذن السامعة افضل من العين والاذن الخاليتين عن القوة الباصرة والسامعة وعن قوة الحيوة واذا ثبت هذا ظهر ان الانسان افضل بكثير من هذه الاصنام بل لا نسبة لفضيلة الانسان الى فضيلة هذه الاجسام البتة واذا كان كذلك فكيف يليق بالافضل الاكمل الاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس الادون الذى لا يحصل منه فائدة البتة لا فى جلب المنفعة ولا فى دفع الضرر هذا هو الوجه فى تقرير هذا الدليل الذى ذكره تعالى فى هذه الاية وقد تعلق بعض اغمار المشبهة بهذه الاية فى اثبات هذه الاعضاء لله تعالى فقالوا انه تعالى جعل عدم هذه الاعضاء لهذه الاصنام دليلا على عدم الهيتها فلو لم تكن هذه الاعضاء موجودة لله تعالى لكان عدمها دليلا على عدم الالهية وذلك باطل فوجب القول باثبات هذه الاعضاء لله تعالى والجواب عنه من وجهين الاول ان المقصود من هذه الاية بيان ان الانسان افضل واكمل حالا من الصنم لان الانسان له رجل ماشية ويد باطشة وعين باصرة واذن سامعة والصنم رجله غير ماشية ويده غير باطشة وعينه غير باصرة واذنه غير سامعة واذا كان كذلك كان الانسان اكمل وافضل من الصنم واشتغال الافضل الاكمل بعبادة الاخس الادون جهل فهذا هو المقصود من ذكر هذا الكلام لا ما ذهب اليه وهم هؤلاء الجهال الوجه الثانى فى الجواب ان المقصود من ذكر هذا الكلام تقرير الحجة التى ذكرها الله تعالى قبل هذه الاية وهى قوله لا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون يعنى كيف يحسن عبادة من لا يقدر على النفع والضر ثم قرر تعالى ذلك بان هذه الاصنام لا يحصل لها ارجل ماشية وايد باطشة واعين باصرة وآذان سامعة ومتى كان الامر كذلك لم تكن قادرة على الانفاع والاضرار فامتنع كونها آلهة اما الله العالم تعالى وتقدس فهو وان كان متعاليا عن هذه الجوارح والاعضاء الا انه موصوف بكمال القدرة على النفع والضر وهو موصوف بكمال السمع والبصر فظهر الفرق بين البابين اما قوله تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون قال الحسن انهم كانوا يخوفون الرسول صلى الله عليه وسلم بآلهتهم فقال تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون ليظهر لكم انه لا قدرة لها على ايصال المضار بوجه من الوجوه وقرأ نافع وابو عمرو بالياء فى كيدونى والباقون حذفوها ومثله قوله فلا تنظرون قال الواحدى والقول فيه ان الفواصل يشبه القوافى وقد حذفوا هذه الياءات فى القوافى كقوله * يلبس الاحلاس فى منزله * بيديه كاليهودى المصل * والذين اثبتوها فلان الاصل الاثبات ومعنى قوله فلا تنظرون اى لا تمهلون واعجلوا فى كيدى انتم وشركاؤكم قوله تعالى ان وليى الله الذى نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اعلم انه تعالى لما بين فى الاية المتقدمة ان هذه الاصنام لا قدرة لها على النفع والضر بين بهذه الاية ان الواجب على كل احد عبادة الله تعالى لانه هو الذى يتولى

للسيد بن ربيعة من الرمل

الحلس الطلب والاحلاس جمع حلس وهو كساء ...

٢٣٨

تحصيل

تحصيل منافع الدين ومنافع الدنيا اما تحصيل منافع الدين فبسبب انزال الكتاب واما تحصيل منافع الدنيا فهو المراد بقوله وهو يتولى الصالحين وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدى قرأ الفرا ولىّ الله بثلاث ياآت الاولى ياء فعيل وهى ساكنة والثانية لام الفعل وهى مكسورة قد ادغمت الاولى فيها فصارتا ياء مشددة والثالثة ياء الاضافة وروى عن ابى عمرو ولىّ الله بياء مشددة ووجه ذلك انه حذف الياء التى هى لام الفعل من فعيل كما حذف اللام من قولهم ما باليت به بالة ثم ادغمت ياء فعيل فى ياء الاضافة فقلت ولىّ الله وهذه الفتحة ياء الاضافة واما الباقون فاجتمعوا على فتحها المسئلة الثانية ان وليى الله اى الذى يتولى حفظى ونصرى هو الله الذى انزل الكتاب المشتمل على هذه العلوم العظيمة النافعة فى الدين وهو يتولى الصالحين ينصرهم فلا يضرهم عداوة من عاداهم وفى ذلك تأييس للمشركين من ان يضره كيدهم وسمعت ان عمر بن عبد العزيز ما كان يدخر لاولاده شيئا فقيل له فيه فقال ولدى اما ان يكون من الصالحين او من المجرمين فان كان من الصالحين فوليه هو الله ومن كان الله وليا فلا حاجة به الى مالى وان كان من المجرمين فقد قال تعالى فلن اكون ظهيرا للمجرمين ومن رده الله لم اشتغل باصلاح مهماته اما قوله تعالى والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا ففيه قولان الاول المراد منه وصف الاصنام بهذه الصفات فان قالوا اليس ان هذه الاشياء قد صارت مذكورة فى الايات المتقدمة فما الفائدة فى تكريرها فنقول قال الواحدى انما اعيد هذا المعنى لان الاول مذكور على جهة التقريع وهذا مذكور على جهة الفرق بين من يجوز له العبادة وبين من لا يجوز كانه قيل الاله المعبود يجب ان يتولى الصالحين وهذه الاصنام ليست كذلك فلا يكون صالحة للالهية والقول الثانى ان هذه الاحوال المذكورة صفات لهؤلاء المشركين الذين يدعون غير الله يعنى ان الكفار كانوا يخوفون رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فقال تعالى انهم لا يقدرون على شئ بل انهم قد بلغوا فى الجهل والحماقة الى انك لو دعوتهم واظهرت اعظم انواع الحجة والبرهان لم يسمعوا بعقولهم ذلك البتة فان قيل انه قد تقدم ذكر المشركين ولما تقدم ذكر الاصنام فكيف يصح ما ذكرتم قلنا قد تقدم ذكرهم فى قوله تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون اما قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فان حملنا هذه الصفات على الاصنام قلنا المراد من كونها ناظرة كونها مقابلة بوجهها وجوه القوم من قولهم جبلان متناظران اى متقابلان وان حملناها على المشركين فالمعنى انهم وان كانوا ينظرون الى الناس الا انهم لشدة اعراضهم عن الحق لم ينتفعوا بذلك النظر والرؤية صاروا كانهم عمى وهذه الاية تدل على ان الرؤية غير النظر لانه تعالى اثبت النظر ونفى الرؤية وذلك يدل على التغاير واجيب عن هذا الاستدلال بان معناه وتحسبهم انهم ينظرون اليك مع انهم فى الحقيقة لا يبصرون او الى تظن انهم يبصرون مع انهم لا يبصرون والرؤية بمعنى الحسبان واذا قال تعالى وترى الناس سكارى وما هم بسكارى قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين اعلم انه تعالى لما بين فى الاية الاولى ان الله هو يتولاه وان الاصنام وعبدتها لا يقدرون على الايذاء والاضرار بين فى هذه الاية ما هو المنهج القويم والصراط المستقيم فى معاملة الناس فقال خذ العفو قال اهل اللغة العفو الفضل وما اتى من غير كلفة اذا عرفت هذا فنقول الحقوق التى تستوفى من الناس وتؤخذ منهم اما ان يجوز ادخال المساهلة والمسامحة فيها واما ان لا يجوز اما القسم الاول فهو المراد بقوله تعالى خذ العفو ويدخل فيه ترك التشديد فى كل ما يتعلق بالحقوق المالية ويدخل فيه ايضا التخلق مع الناس بالخلق الطيب وترك الغلظة والفظاظة كما قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ومن هذا الباب ان يدعو الخلق الى الدين الحق بالرفق واللطف كما قال تعالى وجادلهم بالتى هى احسن واما القسم الثانى وهو الذى لا يجوز دخول المساهلة والمسامحة فيه فالحكم فيه ان يأمر بالعرف والعرف والعارفة والمعروف هو كل امر عرف انه لا بد من الاتيان به وان وجوده خير من عدمه وذلك لان هذا القسم لو اقتصر فيه على الاخذ بالعفو ولم يأمر بالعرف ولم يكشف عن حقيقة الحال لكان ذلك سعيا فى تغيير الدين وابطال الحق وانه لا يجوز ثم انه اذا امر بالعرف ورغب فيه ونهى عن المنكر ونفر عنه فربما اقدم بعض الجاهلين على السفاهة والايذاء فلهذا السبب قال تعالى فى آخر الاية واعرض عن الجاهلين وقال فى آية اخرى واذا مروا باللغو مروا كراما وقال والذين هم عن اللغو معرضون وقال فى صفة اهل الجنة لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما واذا احاط عقلك بهذا التقسيم علمت ان هذه الاية مشتملة على مكارم الاخلاق فيما يتعلق بمعاملة الناس مع الغير قال عكرمة لما نزلت هذه الاية قال عليه السلام يا جبريل ما هذا قال يا محمد ان ربك يقول هو ان تصل من قطعك وتعطى من حرمك وتعفو عمن ظلمك قال اهل التفسير تفسير جبريل مطابق للفظ الاية لانك اذا وصلت الى من قطعك فقد عفوت عنه واذا اعطيت من حرمك فقد اتيت بالعرف واذا عفوت عمن ظلمك فقد اعرضت عن الجاهل وقال جعفر الصادق رحمه الله ليس فى القرآن آية اجمع لمكارم الاخلاق من هذه الاية وللمفسرين فى تفسير هذه الاية طريق آخر فقالوا خذ العفو اى ما عفى لك من اموالهم اى ما اتوك به عفوا فخذه ولا تسأل عما وراء ذلك كان هذا قبل فرضية الصدقة قالوا فلما نزلت آية وجوب الزكوة صارت هذه الاية منسوخة وأمر بالعرف اى باظهار الدين الحق وتقرير دلائله واعرض عن الجاهلين اى عن المشركين قالوا وهذا منسوخ بآية السيف فعلى هذه الطريقة جميع الاية منسوخة الا قوله وأمر بالعرف واعلم ان تخصيص قوله خذ العفو بما ذكرناه تقييد للمطلق من غير دليل وايضا فهذا الكلام اذا حملناه على اداء الزكوة لم يكن ايجاب الزكوة بالمقادير المخصوصة منافيا لذلك لان آخذ الزكوة مأمور بان لا يأخذ كرائم اموال الناس وان لا يشدد الامر على المزكى فلم يكن ايجاب الزكوة سببا لصيرورة هذه الاية منسوخة واما قوله تعالى واعرض عن الجاهلين فالمقصود منه امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يصبر على سوء اخلاقهم وان لا يقابل اقوالهم الركيكة ولا افعالهم الخسيسة بمثلها وليس فيه دلالة على الامتناع من القتال لانه لا يمتنع ان يؤمر صلى الله عليه وسلم بالاعراض عن الجاهلين مع الامر بقتال المشركين فانه ليس من المناقض ان يقول الشارع لا تقابل سفاهتهم بمثلها ولكن قاتلهم

والنبالى الاختيار وقولهم لا اباليه لا اكترث له واذا قالوا لم ابل حذفوا الالف تخفيفا لكثرة الاستعمال كما حذفوا الياء من قولهم لا ادر وكذلك يفعلون فى المصدر فيقولون ما اباليه بالة والاصل بالية ٥ ص

اهل العلم

وإذا كان الجمع بين الأمرين ممكنا فلا حاجة إلى التزام النسخ إلا أن الظاهريين من المفسرين مشغوفون بتكثير الناسخ والمنسوخ من غير ضرورة ولا حاجة قوله تعالى وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم فيه مسائل المسئلة الأولى قال أبو زيد لما نزل قوله تعالى وأعرض عن الجاهلين قال صلى الله عليه وسلم كيف يا رب والغضب فنزل قوله وإما ينزغنك المسئلة الثانية اعلم أن نزغ الشيطان عبارة عن وساوسه ونخسه في القلب بما يسول للإنسان من المعاصي عن أبي زيد نزغت بين القوم إذا أفسدت ما بينهم وقيل النزغ الإزعاج وأكثر الإزعاج إنما يكون عند الغضب وأصله الإزعاج بالحركة إلى الشر وتقرير الكلام أنه تعالى لما أمره بالعرف فعند ذلك ربما يهيج سفيه ويظهر السفاهة فعند ذلك أمره تعالى بالسكوت عن مقابلته فقال وأعرض عن الجاهلين ولما كان من المعلوم أن عند إقدام السفيه على السفاهة قد يهيج الغضب والغيظ ولا يبقى الإنسان على حال السلامة وعند تلك الحالة يجد الشيطان مجالا في ذلك الإنسان على ما لا ينبغي لا جرم بين الله تعالى ما يجري مجرى العلاج لهذا المرض فقال فاستعذ بالله والكلام في تفسير الاستعاذة قد سبق في أول الكتاب على سبيل الاستقصاء المسئلة الثالثة احتج الطاعنون في عصمة الأنبياء بهذه الآية وقالوا لولا أنه يجوز من الرسول الإقدام على المعصية والذنب وإلا لم يقل له وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله والجواب عنه من وجوه الأول أن حاصل هذا الكلام أنه تعالى قال إن حصل في قلبك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله وهذا لا يدل على أنه حصل في قلبه نزغ من الشيطان كما أنه تعالى قال لئن أشركت ليحبطن عملك ولم يدل ذلك على أنه أشرك وقال لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ولم يدل ذلك على أنه حصل فيهما آلهة الثاني هب أنا سلمنا أن الشيطان يوسوس للرسول صلى الله عليه وسلم إلا أن هذا لا يقدح في عصمته إنما القادح في عصمته لو قبل الرسول وسوسته والآية لا تدل على ذلك عن الشعبي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من إنسان إلا ومعه شيطان قالوا وأنت يا رسول الله قال وأنا لكنه أسلم بعون الله فلقد أتاني فأخذت بحلقه ولولا دعوة سليمن لأصبح في المسجد طريحا وهذا كالدلالة على أن الشيطان يوسوس إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته الثالث هب أنا سلمنا أن الشيطان يوسوس وأنه صلى الله عليه وسلم يقبل أثر وسوسته إلا أنا نخص هذه الحالة بترك الأفضل والأولى وقال صلى الله عليه وسلم وإنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة المسئلة الرابعة الاستعاذة بالله عند هذه الحالة أن يتذكر المرء عظيم نعم الله عليه وشديد عقابه فيدعوه كل واحد من هذين الأمرين إلى الإعراض عن مقتضى الطبع والإقبال على أوامر الشرع المسئلة الخامسة هذا الخطاب وإن خص الله به الرسول إلا أنه عام لجميع المكلفين لأن الاستعاذة بالله على السبيل الذي ذكرناه لطف مانع من تأثير وساوس الشيطان ولذلك قال تعالى وإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون وإذا ثبت بالنص أن لهذه الاستعاذة أثرا في دفع نزغ الشيطان وجبت المواظبة عليه في أكثر الأحوال المسئلة السادسة قوله إنه سميع عليم يدل على أن الاستعاذة باللسان لا يفيد إلا إذا حضر في القلب العلم بمعنى الاستعاذة فكأنه تعالى قال اذكر لفظ الاستعاذة بلسانك فإني سميع واستحضر معاني الاستعاذة بعقلك وقلبك فإني عليم بما في ضميرك وفي الحقيقة القول اللساني بدون المعارف القلبية عديم الفائدة والأثر قوله تعالى إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون وإخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون في الآية مسائل المسئلة الأولى اعلم أنه تعالى بين في الآية الأولى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد ينزغه الشيطان وبين أن علاج هذه الحالة الاستعاذة بالله ثم بين في هذه الآية أن حال المتقين يزيد على حال الرسول في هذا الباب لأن الرسول لا يحصل له من الشيطان إلا النزغ الذي هو كالابتداء في الوسوسة وجوز في المتقين ما يزيد عليه وهو أن يمسهم طائف من الشيطان وهذا المس يكون لا محالة أبلغ من النزغ والله أعلم المسئلة الثانية قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي طيف بغير ألف والباقون طائف بالألف قال الواحدي اختلفوا في الطيف فقيل إنه مصدر قال أبو زيد طاف يطوف طوفا وطوافا إذا أقبل وأدبر وأطاف يطيف إطافة إذا جعل يستدير بالقوم ويأتيهم من نواحيهم وطاف الخيال يطيف طيفا إذا ألم في المنام قال ابن الأنباري وجائز أن يكون الطيف أصله طيّف إلا أنهم استثقلوا التشديد فحذفوا إحدى الياءين وأبقوا ياء ساكنة فعلى القول الأول هو مصدر وعلى ما قاله ابن الأنباري هو من باب هيّن وهين وميّت وميت ويشهد بصحة قول ابن الأنباري قراءة سعيد بن جبير إذا مسهم طيّف بالتشديد هذا هو الأصل في الطيف ثم سمي الجنون والغضب والوسوسة طيفا لأنه لمة من الشيطان يشبه لمة الخيال قال الأزهري الطيف في كلام العرب الجنون ثم قيل للغضب طيف لأن الغضبان يشبه المجنون وأما الطائف فيجوز أن يكون بمعنى الطيف مثل العافية والعاقبة ونحو ذلك مما جاء المصدر فيه على فاعل وفاعلة قال الفراء في هذه الآية الطائف والطيف سواء وهو ما كان كالخيال الذي يلم بالإنسان ومنهم من قال الطيف كالخطرة والطائف كالخاطر المسئلة الثالثة اعلم أن الغضب إنما يهيج بالإنسان إذا استقبح من المغضوب عليه عملا من الأعمال ثم اعتقد في نفسه كونه قادرا واعتقد في المغضوب عليه كونه عاجزا عن الدفع فعند حصول هذه الاعتقادات الثلاث إذا كان واقعا في ظلمات عالم الأجسام فيغتر بظواهر الأمور فأما إذا انكشف له نور من عالم الغيب زالت هذه الاعتقادات الثلاث من جهات كثيرة أما الاعتقاد الأول وهو استقباح ذلك الفعل من المغضوب عليه فإذا انكشف له أنه إنما أقدم على ذلك العمل لأنه تعالى إنما خلق فيه داعية جازمة راسخة ومتى خلق الله فيه تلك الداعية امتنع منه أن لا يقدم على ذلك العمل فإذا تجلى هذا المعنى زال الغضب وأيضا يخطر ببال الإنسان أن الله تعالى علم منه هذه الحالة ومتى كان كذلك فلا سبيل له إلى تركها فعند ذلك تغير غضبه وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصائب وأما الاعتقاد الثاني والثالث وهو اعتقاده في نفسه كونه قادرا وكون المغضوب عليه عاجزا

نخس الدابة غرز مؤخرها أو جنبها بعود ونحوه ق

لعله تلميح إلى قوله رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي

وغين على الرجل كذا أي غطي عليه ومنه الحديث إنه ليغان على قلبي ص

فهذان الاعتقادان أيضا فاسدان من وجوه الأول أن يعتقد أنه كم أساء في العمل والله تعالى كان قادرا عليه وهو كان أسيرا في قبضة قدرة الله ثم إنه تجاوز عنه وثانيها أن المغضوب عليه كما أنه عاجز في يد الغضبان فكذلك الغضبان عاجز بالنسبة إلى قدرة الله تعالى وثالثها أن يتذكر الغضبان ما أمره الله به من ترك إمضاء الغضب والرجوع إلى ترك الإيذاء والإيحاش ورابعها أن يتذكر أنه إذا أمضى الغضب وانتقم كان شريكا للسباع المؤذية والحيات القاتلة وإن ترك الانتقام واختار العفو كان شريكا لأكابر الأنبياء والأولياء وخامسها أن يتذكر أنه ربما انقلب ذلك الضعيف قويا قادرا عليه فحينئذ ينتقم منه على أسوء الوجوه أما إذا عفا كان ذلك إحسانا منه إليه وبالجملة فالمراد من قوله تعالى إذا مسهم طيف من الشيطان ما ذكرناه من الاعتقادات الثلاث والمراد من قوله تذكروا ما ذكرنا من الوجوه التي تفيد ضعف تلك الاعتقادات وقوله فإذا هم مبصرون معناه إذا حضرت هذه التذكرات في عقولهم في الحال يزول مس طائف من الشيطان ويحصل الاستبصار والانكشاف والتجلي ويحصل الخلاص من وسوسة الشيطان المسئلة الرابعة فإذا هم مبصرون معنى إذا ههنا المفاجاة كقوله خرجت فإذا زيد وإذا في قوله إذا مسهم يستدعي جزاء كقولك آتيك إذا احمر البسر أما قوله وإخوانهم يمدونهم في الغي ففيه مسائل المسئلة الأولى اختلفوا في أن الكناية في قوله وإخوانهم إلى ماذا يعود على قولين الأول وهو الأظهر أن المعنى وإخوان الشياطين يمدون الشياطين في الغي وذلك لأن شياطين الإنس إخوان لشياطين الجن فشياطين الإنس يغوون الناس فيكون ذلك إمدادا منهم لشياطين الجن على الإغواء والإضلال والقول الثاني أن إخوان الشياطين هم الناس الذين ليسوا بمتقين فإن الشياطين يكونون مددا لهم فيه والقولان مبنيان على أن لكل كافر أخا من الشياطين المسئلة الثانية تفسير الإمداد تقوية تلك الوسوسة والإقامة عليها وشغل النفوس عن الوقوف على مقابحها ومعايبها المسئلة الثالثة قرأ نافع يمدونهم بضم الياء وكسر الميم من الإمداد والباقون يمدونهم بفتح الياء وضم الميم وهما لغتان مد يمد وأمد يمد معناه جذب وأمد معناه من الإمداد قال الواحدي عامة ما جاء في التنزيل مما يحمد ويستحب أمددت على أفعلت كقوله أنما نمدهم به من مال وبنين وقوله وأمددناهم بفاكهة وقوله أتمدونني بمال وما كان بخلافه فإنه يجيء على مددت قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون فالوجه ههنا قراءة العامة وهو فتح الياء ومن ضم الياء استعمل ما هو للخير لضده كقوله فبشرهم بعذاب أليم وقوله ثم لا يقصرون قال الليث الإقصار الكف عن الشيء قال أبو زيد أقصر فلان عن الشر يقصر إقصارا إذا كف عنه وانتهى قال ابن عباس ثم لا يفترون عن الضلال والإضلال أما الغاوي ففي الضلال وأما المغوي ففي الإضلال قوله تعالى وإذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها قل إنما أتبع ما يوحى إلي من ربي هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن شياطين الجن والإنس لا يقصرون على الإغواء والإضلال بين في هذه الآية نوعا من أنواع الإغواء والإضلال وهو أنهم كانوا يطلبون آيات معينة ومعجزات مخصوصة على سبيل التعنت كقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ثم إنه صلى الله عليه وسلم ما كان يأتيهم بها فعند ذلك قالوا لولا اجتبيتها قال الفراء تقول العرب اجتبيت الكلام واختلقته وارتجلته إذا افتعلته من قبل نفسك والمعنى لولا تقولتها وافتعلتها وجئت بها من عند نفسك لأنهم كانوا يقولون إن هذا إلا إفك مفترى أو يقال هلا اقترحتها على إلهك ومعبودك إن كنت صادقا في أن الله يقبل دعاءك ويجيب التماسك وعند هذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يذكر الجواب الشافي وهو قوله قل إنما أتبع ما يوحى إلي من ربي ومعناه ليس لي أن أقترح على ربي في أمر من الأمور وإنما أنتظر الوحي فكل شيء أكرمني به قبلته وإلا فالواجب السكوت وترك الاقتراح ثم بين أن عدم الإتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح في الغرض لأن ظهور القرآن على وفق دعواه معجزة بالغة قاهرة فإذا ظهرت هذه المعجزة الواحدة كانت كافية في تصحيح النبوة فكان طلب الزيادة من باب التعنت فذكر في وصف القرآن ألفاظا ثلاثة أولها قوله هذا بصائر من ربكم أصل البصيرة الإبصار ولما كان القرآن سببا لبصائر العقول في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد أطلق عليه لفظ البصيرة تسمية للسبب باسم المسبب وثانيها قوله وهدى والفرق بين هذه المرتبة وما قبلها أن الناس في معارف التوحيد والنبوة والمعاد قسمان أحدهما الذين بلغوا في هذه المعارف إلى حيث صاروا كالمشاهدين لها وهم أصحاب عين اليقين والثاني الذين لم يبلغوا إلى ذلك الحد إلا أنهم وصلوا إلى درجات المستدلين وهم أصحاب علم اليقين فالقرآن في حق الأولين وهم السابقون بصائر وفي حق القسم الثاني وهم المقتصدون هدى وفي حق عامة المؤمنين رحمة ولما كانت الفرق الثلاث من المؤمنين قال لقوم يؤمنون قوله تعالى وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون اعلم أنه تعالى لما عظم شأن القرآن بقوله هذا بصائر من ربكم أردفه بقوله وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون وفي الآية مسائل المسئلة الأولى الإنصات السكوت للاستماع يقال نصت وأنصت بمعنى واحد المسئلة الثانية لا شك أن قوله فاستمعوا له وأنصتوا أمر وظاهر الأمر للوجوب فمقتضاه أن يكون الاستماع والسكوت واجبا وللناس فيه أقوال الأول وهو قول الحسن وقول أهل الظاهر إنا نجري هذه الآية على عمومها ففي أي موضع قرأ الإنسان القرآن وجب على كل أحد استماعه والسكوت فعلى هذا القول يجب الإنصات لقارئ الطريق ومعلم الصبيان والقول الثاني أنها نزلت في تحريم الكلام في الصلوة قال أبو هريرة كانوا يتكلمون في الصلوة فنزلت هذه الآية فأمروا بالإنصات وقال قتادة كان الرجل يأتي وهم في الصلوة فيسألهم كم صليتم وكم بقي وكانوا يتكلمون في الصلوة بحوائجهم فأنزل الله تعالى هذه الآية والقول الثالث أن الآية نزلت في ترك الجهر بالقراءة وراء الإمام قال ابن عباس قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة المكتوبة وقرأ أصحابه وراءه رافعين أصواتهم فخلطوا عليه فنزلت هذه الآية وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والقول الرابع أنها نزلت في السكوت عند الخطبة وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وعطا وهذا القول منقول عن الشافعي وكثير من الناس قد استبعد هذا القول وقال اللفظ عام وكيف يجوز قصره على هذه الصورة الواحدة وأقول هذا القول في غاية البعد لأن لفظة إذا إنما تفيد الارتباط

وقيل مد

ولا تفيد التكرار والدليل عليه ان الرجل اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار مرة واحدة طلقت طلقة واحدة فلو دخلت الدار ثانيا لم تطلق بالاتفاق لان كلمة اذا لا تفيد التكرار واذا ثبت هذا فنقول قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لا يفيد الا وجوب الانصات مرة واحدة فلما اوجبنا الاستماع عند قراءة القرآن في الخطبة فقد وفينا بموجب اللفظ فلم يبق في اللفظ دلالة على ما وراء هذه الصورة سلمنا ان اللفظ يفيد العموم الا انا نقول بموجب الآية وذلك لان عند الشافعي يسكت الامام وح يقرأ المأموم الفاتحة في حال سكتة الامام كما قال ابو سلمة للامام سكتتان فاغتنم القراءة في ايهما شئت وهذا السؤال اورده الواحدي في البسيط ولقائل ان يقول سكوت الامام اما ان تقول انه من الواجبات او ليس من الواجبات والاول بط بالاجماع والثاني يقتضي ان يجوز له ان لا يسكت فبتقدير ان لا يسكت يلزم ان تحصل قراءة المأموم مع قراءة الامام وذلك يفضي الى ترك الاستماع عند قراءة الامام وذلك على خلاف النص وايضا فهذا السكوت ليس له حد محدود ومقدار مخصوص والسنة المأمومين مختلفة بالثقل والخفة فربما لا يتمكن المأموم من اتمام قراءة الفاتحة في مقدار سكوت الامام وح يلزم المحذور المذكور وايضا فالامام انما يبقى ساكتا ليتمكن المأموم من اتمام القراءة وح ينقلب الامام مأموما والمأموم اماما لان الامام في هذا السكوت كالتابع للمأموم وذلك غير جائز فثبت ان هذا السؤال الذي اورده الواحدي غير جائز وذكر الواحدي سؤالا ثانيا على التمسك بالآية فقال ان الانصات هو ترك الجهر والعرب تسمي تارك الجهر منصتا وان كان يقرأ في نفسه اذا لم يسمع احدا ولقائل ان يقول انه تعالى امر اولا بالاستماع واشتغاله بالقراءة يمنعه من الاستماع لان السماع غير والاستماع غير فالاستماع عبارة عن كونه بحيث يحيط بذلك الكلام المسموع على الوجه الكامل قال تعالى لموسى عليه السلام وانا اخترتك فاستمع لما يوحى والمراد ما ذكرناه واذا ثبت هذا وظهر ان الاشتغال بالقراءة مما يمنع من الاستماع علمنا ان الامر بالاستماع يفيد النهي عن القراءة السؤال الثالث وهو المعتمد ان نقول الفقهاء اجمعوا على انه يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد فهب ان عموم قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا يوجب سكوت المأموم عند قراءة الامام الا ان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اخص من ذلك العموم وثبت ان تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لازم فوجب المصير الى تخصيص عموم هذه الآية بهذا الخبر وهذا السؤال حسن السؤال الرابع ان نقول مذهب مالك وهو القول القديم للشافعي انه لا يجوز للمأموم ان يقرأ الفاتحة في الصلوات الجهرية عملا بهذا النص ويجب عليه القراءة في الصلوات السرية لان هذه الآية لا دلالة فيها على هذه الحالة وهذا ايضا سؤال حسن وفي الآية قول خامس وهو ان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا خطاب مع الكفار في ابتداء التبليغ وليس خطابا مع المؤمنين وهذا القول حسن مناسب وتقريره ان الله تعالى حكى قبل هذه الآية ان اقواما من الكفار يطلبون آيات مخصوصة ومعجزات مخصوصة فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يأتيهم بها قالوا لولا اجتبيتها فامر الله تعالى رسوله ان يقول جوابا عن كلامهم انه ليس لي ان اقترح على ربي وليس لي الا ان انتظر الوحي ثم بين تعالى ان ترك الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح في صحة النبوة لان القرآن معجزة تامة كافية في اثبات النبوة وعبر الله تعالى عن هذا المعنى بقوله هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فلو قلنا ان قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا المراد منه ترك قراءة المأموم خلف الامام لم يحصل بين هذه الآية وبين ما قبلها تعلق بوجه من الوجوه وانقطع النظم وحصل فساد الترتيب وذلك لا يليق بكلام الله تعالى فوجب ان يكون المراد منه شيئا آخر سوى هذا الوجه وتقريره انه لما ادعى كون القرآن بصائر وهدى ورحمة من حيث انه معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم وكونه كذلك لا يظهر الا بشرط مخصوص وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قرأ القرآن على اولئك الكفار استمعوا وانصتوا حتى يقفوا على فصاحته ويحيطوا بما فيه من العلوم الكثيرة فح يظهر لهم كونه معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فيستغنوا بهذا القرآن عن طلب سائر المعجزات ويظهر لهم صدق قوله في صفة القرآن انه بصائر وهدى ورحمة فثبت انا اذا حملنا الآية على هذا الوجه استقام النظم وحصل الترتيب الحسن المفيد ولو حملنا الآية على منع المأموم من القراءة خلف الامام فسد النظم واختل الترتيب فثبت ان حمله على ما ذكرناه اولى واذا ثبت هذا ظهر ان قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له خطاب مع الكفار عند قراءة الرسول عليهم القرآن في معرض الاحتجاج بكونه معجزا على صحة نبوته وعند هذا يسقط استدلال الخصوم بهذه الآية من كل الوجوه ومما يقوي ان حمل الآية على ما ذكرناه اولى وجوه الاول انه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون فلما حكى عنهم ذلك ناسب ان يأمرهم بالاستماع والسكوت حتى يمكنهم الوقوف على ما في القرآن من الوجوه الكثيرة البالغة حد الاعجاز والوجه الثاني انه تعالى قال قبل هذه الآية هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فحكم تعالى بكون القرآن رحمة للمؤمنين على سبيل القطع والجزم ثم قال تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون فلو كان المخاطبون بقوله فاستمعوا له وانصتوا هم المؤمنون لما قال لعلكم ترحمون لانه لما جزم تعالى قبل هذه الآية بكون القرآن رحمة للمؤمنين قطعا فكيف يقول بعده من غير فصل لعله يكون القرآن رحمة للمؤمنين اما اذا قلنا ان المخاطبين بقوله فاستمعوا له وانصتوا هم الكافرون صح حينئذ قوله لعلكم ترحمون لان المعنى فاستمعوا له وانصتوا لعلكم تقفون على ما فيه من دلائل الاعجاز فتؤمنوا بالرسول فتصيروا مرحومين فثبت انا لو حملناه على ما قلنا حسن قوله لعلكم ترحمون ولو قلنا ان هذا الخطاب خطاب مع المؤمنين لم يحسن ذكر لفظ لعل فيه فثبت ان حمل الآية على التأويل الذي ذكرناه اولى وح يسقط استدلال الخصم به من كل الوجوه لانا بينا بالدليل ان هذا الخطاب ما يتناول المؤمنين وانما يتناول الكفار في اول زمان تبليغ الوحي والدعوة قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما قال واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا

علم ان قارئا يقرأ القرآن بصوت عال حتى يمكنهم استماع القرآن ومعلوم ان ذلك القارئ ليس الا الرسول صلى الله عليه وسلم فكانت هذه الآية جارية مجرى امر الله محمدا صلى الله عليه وسلم بان يقرأ القرآن على القوم بصوت عال رفيع وانما امره بذلك ليحصل المق من تبليغ الوحي والرسالة ثم انه تعالى اردف ذلك الامر بان امره في هذه الآية بان يذكر ربه في نفسه والفائدة فيه ان انتفاع الانسان بالذكر انما يكمل اذا وقع الذكر بهذه الصفة لانه بهذا الشرط اقرب الى الاخلاص والتضرع المسألة الثانية انه تعالى امر رسوله بالذكر مقيدا بقيود القيد الاول قوله واذكر ربك في نفسك المراد بذكر الله في نفسه كونه عارفا بمعاني الاذكار التي يقولها بلسانه مستحضرا لصفات الجلال والعز والعلو والعظمة وذلك لان الذكر باللسان اذا كان عاريا عن الذكر بالقلب كان عديم الفائدة الا ترى ان الفقهاء اجمعوا على ان الرجل اذا قال بعت واشتريت مع انه لا يعرف معاني هذه الالفاظ ولا يفهم منها شيئا فانه لا ينعقد البيع والشرى فكذا ههنا ويتفرع على ما ذكرناه احكام الحكم الاول سمعت ان بعض الاكابر من ارباب القلوب كان اذا اراد ان يأمر واحدا من المريدين بالخلوة والذكر امره اربعين يوما بالخلوة والتصفية ثم عند استكمال هذه المدة وحصول التصفية التامة يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين ويقول لذلك المريد اعتبر حال قلبك عند سماع هذه الاسماء فكل اسم وجدت قلبك عند سماعه قوي تأثره وعظم شوقه فاعرف ان الله انما يفتح ابواب المكاشفات عليك بواسطة المواظبة على ذكر ذلك الاسم بعينه وهذا طريق حسن لطيف في هذا الباب الحكم الثاني قال المتكلمون هذه الآية تدل على اثبات كلام النفس لانه تعالى لما امر رسوله بان يذكر ربه في نفسه وجب الاعتراف بحصول الذكر النفساني ولا معنى لكلام النفس الا ذلك فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد بذكر النفساني العلم والمعرفة قلنا هذا بط لان الانسان لا قدرة له على تحصيل العلم بالشيء ابتداء لانه اما ان يطلبه حال حصوله او حال عدم حصوله والاول بط لانه يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والثاني بط ايضا لان ما لا يكون متصورا كان الذهن غافلا عنه والغافل عن الشيء يمتنع كونه طالبا له فثبت انه لا قدرة للانسان على تحصيل التصورات فامتنع ورود الامر به والآية دالة على ورود الامر بالذكر النفساني فوجب ان يكون الذكر النفساني معنى مغايرا للمعرفة والعلم والتصور وذلك هو المطلوب الحكم الثالث انه قال واذكر ربك في نفسك ولم يقل واذكر الهك ولا سائر الاسماء وانما سماه في هذا المقام باسم كونه ربا واضاف نفسه اليه وكل ذلك يدل على نهاية الرحمة والتقرب والفضل والاحسان والمق منه ان يصير العبد فرحا مبتهجا عند سماع هذا الاسم لان لفظ الرب مشعر بالتربية والفضل وعند سماع هذا الاسم يتذكر العبد اقسام انعام الله تعالى عليه وبالحقيقة لا يصل عقله الى اقل اقسامها كما قال وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها فعند انكشاف هذا المقام في القلب يقوى الرجاء فاذا سمع بعد ذلك قوله تضرعا وخيفة عظم الخوف وح يحصل في القلب موجبات الرجاء وموجبات الخوف وعنده يكمل الايمان على ما قال صلى الله عليه وسلم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا الا ان ههنا دقيقة وهي ان سماع لفظ الرب يوجب الرجاء وسماع لفظ التضرع والخيفة يوجب الخوف فلما وقع الابتداء بما يوجب الرجاء علمنا ان جانب الرجاء اقوى القيد الثاني من القيود المعتبرة في الذكر حصول التضرع واليه الاشارة بقوله تعالى تضرعا وهذا القيد معتبر ويدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن فقوله تعالى في سورة الانعام قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية واما المعقول فلان كمال حال الانسان انما يحصل بانكشاف امرين احدهما عزة الربوبية وهذا المقام انما يتم بقوله واذكر ربك في نفسك والثاني مشاهدة ذلة العبودية وذلك الكمال يقوله تضرعا فالانتقال من الذكر الى التضرع يشبه النزول من المعراج والانتقال من التضرع الى الذكر يشبه الصعود وبمجموعهما معراج الارواح القدسية وههنا بحث وهو ان معرفة الله تعالى من لوازمها التضرع والخوف فالذكر القلبي يمتنع انفكاكه عن التضرع والخوف فما الفائدة في اعتبار هذا التضرع والخوف واجيب عنه بان المعرفة لا يلزمها التضرع والخوف على الاطلاق لانه ربما استحكم في عقل الانسان انه تعالى لا يعاقب احدا لان ذلك العقاب ايذاء للغير ولا فائدة فيه واذا كان ذلك الظلم يعذب فاذا اعتقد هذا لم يحصل التضرع والخوف فلهذا السبب نص الله تعالى على انه لا بد منه واجيب عنه بان الخوف قسمان خوف العقاب وهو مقام المبتدئين وخوف الجلال وهو مقام المحققين وهذا الخوف يمتنع الزوال وكل من كان اعرف بجلال الله كان ذلك الخوف في قلبه اكمل ولذلك اجيب عن هذا الجواب بان لاصحاب المكاشفات مقامين مكاشفة الجمال ومكاشفة الجلال فاذا كوشفوا بالجمال غاشوا واذا كوشفوا بالجلال طاشوا ولا بد في مقام الذكر من رعاية الجانبين القيد الثالث قوله وخيفة وفي قراءة اخرى وخفية قال الزجاج اصلها خوفة فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها واقول هذا الخوف يقع على وجوه احدها خوف التقصير في الاعمال وثانيها خوف الخاتمة والمحققون يخوفهم من السابقة لانه لا تظهر في الخاتمة الا ما سبق الحكم به في الفاتحة ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يقول جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة وثالثها خوف انه كيف اقابل نعم الله التي لا احصيها ولا احدها بطاعة ناقصة واذكار قاصرة وكان الشيخ ابو بكر الواسطي يقول الشكر شرك فسألوني عن هذه الكلمة فقلت لعل المراد والله اعلم ان من حاول مقابلة وجوه احسان الله بشكره فقد اشرك لانه على هذا التقدير يصير كان العبد يقول منك النعمة ومني الشكر ولا شك ان هذا شرك واما اذا اتى بالشكر على خوف التقصير بل الاعتراف بالذلة والخضوع فهناك يليق منه رايحة العبودية واما القراءة الثانية وهي قوله وخفية فلا خفاء في حسنها لان الاخلاص في الطاعات عن شوائب الرياء والسمعة وفي حق المنتهين المقصود منه منشاه الغيرة وذلك لان المحبة اذا استحكمت اوجبت الغيرة فاذا كمل هذا التوغل وحصل الفناء وقع الذكر في حيز الاخفاء بناء على قوله صلى الله عليه وسلم من عرف الله كل لسانه القيد الرابع قوله ودون الجهر من القول والمراد منه ان يقع ذلك الذكر بحيث يكون متوسطا بين الجهر والمخافتة كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها

وابتغ بين ذلك سبيلا وقال زكريا عليه السلام اذ نادى ربه نداء خفيا قال ابن عباس في تفسير قوله ودون الجهر من القول المعنى ان يذكر ربه على وجه يسمع نفسه فان حصول الذكر القلبي يوجب حصول الذكر اللساني والذكر اللساني اذا كان بحيث يسمع نفسه فانه يتأثر الخيال من ذلك الذكر وتأثر الخيال يوجب قوة في الذكر القلبي الروحاني فلا يزال يتقوى كل واحد من هذه الاركان الثلاثة وينعكس انوار هذه الاذكار بعضها الى البعض وتصير هذه الانعكاسات سببا لمزيد القوة والجلاء والانكشاف والترقي من حضيض ظلمات عالم الاجسام الى انوار مدبر النور والظلام والقيد الخامس قوله بالغدو والآصال وههنا مسئلتان المسئلة الاولى في لفظ الغدو قولان الاول انه مصدر يقال غدوت اغدو غدوا وغدوا ومنه قوله تعالى غدوها شهر اى غدوها للسير ثم يسمى وقت الغدو غدوا كما يقال دنا الصباح اى وقته ودنا المساء اى وقته والقول الثاني ان يكون الغدو ههنا جمع غدوة قال الليث الغدو جمع مثل الغدوات وواحد الغدوات غدوة واما الآصال فقال الفراء واحدها اصل وواحد الاصل اصيل قال ويقال جئناهم موصلين اى عند الاصال ويقال الاصيل مأخوذ من الاصل واليوم بليلته انما يبتدأ في الشرع من اول ليل وآخرها دكل يوم متصل باول ليل اليوم الثاني فسمي آخر النهار اصيلا لكونه ملاصقا لما هو الاصل لليوم الثاني المسئلة الثانية لم خص الغدو والاصال بهذا الذكر والحكمة فيه ان عند الغدو انقلب الانسان من النوم الذي هو كالموت الى اليقظة التي هي كالحيوة والعالم انقلب من الظلمة التي هي طبيعة عدمية الى النور الذي هو طبيعة وجودية واما عند الآصال فالامر بالضد لان الانسان ينقلب فيه من الحيوة الى الموت والعالم ينقلب فيه من النور الخالص الى الظلمة الخالصة ففي هذين الوقتين يحصل هذان النوعان من التغير العجيب القوي القاهر ولا يقدر على مثل هذا التغيير الا الاله الموصوف بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية فلهذه الحكمة العجيبة خص الله تعالى هذين الوقتين بالامر بالذكر ومن الناس من قال ذكر هذين الوقتين والمراد مداومة الذكر والمواظبة عليه بقدر الامكان عن ابن عباس انه قال في قوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم لو حصل لابن آدم حالة رابعة سوى هذه الاحوال لامر الله بالذكر عندها والمراد منه انه تعالى امر بالذكر على الدوام والقيد السادس قوله تعالى ولا تكن من الغافلين والمعنى ان قوله بالغدو والاصال دل على انه يجب ان يكون الذكر حاصلا في كل الاوقات وقوله ولا تكن من الغافلين يدل على ان الذكر القلبي يجب ان يكون دائما وان لا يغفل الانسان لحظة واحدة عن استحضار جلال الله وكبريائه بقدر الطاقة البشرية والقوة الانسانية وتحقيق القول ان بين الروح والبدن علاقة عجيبة لان كل اثر يحصل في جوهر الروح نزل منه اثر الى البدن وكل حالة تحصل في البدن صعدت منه نتائج الى الروح الا ترى ان الانسان اذا تخيل الشيء الحامض ضرس سنه واذا تخيل حالة مكروهة وغضب تسخن بدنه فهذه آثار تنزل من الروح الى البدن وايضا اذا واظب الانسان على عمل من الاعمال وكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة في جوهر النفس فهذه آثار صعدت من البدن الى النفس اذا عرفت هذا فنقول اذا حضر الذكر اللساني بحيث يسمع نفسه حصل اثر من ذلك الذكر اللساني في الخيال ثم يصعد من ذلك الاثر الخيالي مزيد انوار وجلايا الى جواهر الروح ثم ينعكس من تلك الاشراقات الروحانية آثار زائدة الى اللسان ومنها الى الخيال ثم مرة اخرى الى العقل ولا يزال تنعكس هذه الانوار من هذه المرايا بعضها الى بعض ويتقوى بعضها ببعض ويستكمل بعضها ببعض ولما كان لا نهاية لتزايد انوار هذه المراتب لا جرم لا نهاية لسفر العارفين في هذه المقامات العالية القدسية وذلك بحر لا ساحل له ومطلوب لا نهاية له واعلم ان قوله تعالى واذكر ربك في نفسك وان كان ظاهره خطابا مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه عام في حق كل المكلفين ولكل احد درجة مخصوصة ومرتبة معينة بحسب استعداد جوهر نفسه الناطقة كما قال في صفة الملائكة وما منا الا له مقام معلوم

قوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون وفيه مسائل المسئلة الاولى لما رغب الله رسوله في الذكر والمواظبة عليه ذكر عقيبه ما يقوي دواعيه في ذلك فقال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى ان الملائكة مع نهاية شرفهم وغاية طهارتهم وعصمتهم وبراءتهم عن بواعث الشهوة والغضب وجواذب الحقد والحسد لما كانوا مواظبين على العبودية والسجود والخضوع والخشوع فالانسان مع كونه مبتلى بظلمات عالم الجسمانيات ومستعدا للزلات البشرية والبواعث الانسانية اولى بالمواظبة على الطاعة ولهذا السبب قال عيسى عليه السلام واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم واعبد ربك حتى ياتيك اليقين المسئلة الثانية المشبهة تمسكوا بقوله تعالى ان الذين عند ربك قالوا ولفظ عند مشعر بالمكان والجهة وجوابه انا ذكرنا البراهين الكثيرة العقلية والنقلية في هذه السورة عند قوله تعالى ثم استوى على العرش على انه يمتنع كونه تعالى حالا في المكان والجهة واذا ثبت هذا فنقول وجب المصير الى التاويل وبيانه من وجوه الاول انه تعالى قال وهو معكم ولا شك ان هذه المعية بالفضل والرحمة لا بالجهة فكذا ههنا وايضا جاء في الاخبار النبوية انه تعالى قال انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي ولا خلاف ان هذه العندية ليست لاجل المكان والجهة فكذا ههنا والوجه الثاني ان المراد من هذه العندية القرب بالشرف يقال للوزير قربة عظيمة عند الامير وليس المراد القرب بالجهة لان البواب والفراش يكون اقرب الى الملك في الجهة والحيز والمكان من الوزير فعلمنا ان القرب المعتبر هو القرب بالشرف لا القرب بالجهة والوجه الثالث ان هذا تشريف بالملائكة باضافتهم الى الله تعالى من حيث انه اسكنهم في المكان الذي كرمه وشرفه وجعله منزل الانوار ومصعد الارواح والطاعات والكرامات والوجه الرابع انما قال تعالى في صفة الملائكة الذين عند ربك لانهم رسل الله الى الخلق كما يقال ان عند الخليفة جيشا عظيما وان كانوا متفرقين في البلاد فكذا ههنا المسئلة الثالثة تمسك ابو بكر الاصم بهذه الاية في اثبات ان الملائكة افضل من البشر قال لانه تعالى لما امر رسوله

الضرس الحريك كالال بالسن من تناول شيء حامض ، ص

صلى الله عليه وسلم بالعبادة والذكر قال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى فانت اولى واحق بالعبادة وهذا الكلام انما يصح لو كانت الملائكة افضل منه المسئلة الرابعة ذكر من طاعاتهم اولا كونهم يسبحونه وقد عرفت ان التسبيح عبارة عن تنزيه الله تعالى من كل سوء وذلك يرجع الى المعارف والعلوم ثم لما ذكر التسبيح اردفه بذكر السجود وذلك يرجع الى اعمال الجوارح وهذا الترتيب يدل على ان الاصل في الطاعة والعبودية اعمال القلب ويتفرع عليها اعمال الجوارح وايضا فقوله وله يسجدون يفيد الحصر ومعناه انهم لا يسجدون لغير الله فان قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمراد انهم سجدوا لآدم والجواب قال الشيخ الغزالي الذين سجدوا لآدم ملائكة الارض واما عظماء ملائكة السموات فلا وقيل ايضا ان قوله وله يسجدون يفيد انهم ما سجدوا لغير الله تعالى فهذا يفيد العموم وقوله فسجدوا لآدم خاص والخاص مقدم على العام واعلم ان الآيات الدالة على كون الملائكة مستغرقين في العبودية كثيرة كقوله تعالى حكاية عنهم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم والله اعلم

وقد فرغ المصنف رضي الله عنه وارضاه من هذه السورة فيما بين المغرب والعشاء لليلة الاحد التاسع عشر من ذي الحجة سنة احدى وستمائة ثم ذكر بعد فراغه عنه واسئل الله العظيم بحق القرآن الكريم حسن الخاتمة لي ولوالدي ولولدي محمد المتوفى في غرة العمر انه قريب مجيب

سورة الانفال خمس وسبعون آية مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين اعلم ان قوله يسئلونك عن الانفال يقتضي البحث عن خمسة اشياء السائل والمسئول وحقيقة النفل وكون ذلك السؤال عن اي الاحكام كان وان المفسرين باي شيء فسروا الانفال اما البحث الاول وهو ان السائلين من كانوا فنقول ان قوله يسئلونك اخبار عمن لم يسبق ذكرهم وحسن ذلك ههنا لان حالة النزول كان السائل عن هذا السؤال معلوما معينا فانصرف هذا اللفظ اليهم ولا شك انهم كانوا اقواما لهم تعلق بالغنائم والانفال وهم اقوام من الصحابة واما البحث الثاني وهو ان المسئول من كان فلا شك انه هو النبي صلى الله عليه وسلم واما البحث الثالث وهو ان الانفال ما هي فنقول قال الازهري النفل والنافلة ما كان زيادة على الاصل وسميت الغنائم انفالا لان المسلمين فضلوا بها على سائر الامم الذين لم تحل لهم الغنائم وصلوة التطوع نافلة لانها زائدة على الفرض الذي هو الاصل وقال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة على ما سأل واما البحث الرابع وهو ان هذا السؤال عن اي احكام الانفال كان فنقول فيه وجهان الاول ان لفظ السؤال وان كان مبهما الا ان تعيين الجواب يدل على ان السؤال كان واقعا عن ذلك المعين ونظيره قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض ويسئلونك عن اليتامى فعلم منه انه سؤال عن حكم من احكام المحيض واليتامى وذلك الحكم غير معين الا ان الجواب كان معينا لانه تعالى قال في المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فدل هذا الجواب على ان ذلك السؤال كان سؤالا عن مخالطة النساء في المحيض وقال في اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فدل هذا الجواب المعين على ان ذلك السؤال كان واقعا عن التصرف في اموالهم ومخالطتهم في المواكلة وايضا قال تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي فدل على ان ذلك السؤال كان عن كون الروح محدثا او قديما فكذا ههنا لما قال في الجواب قل الانفال لله والرسول دل هذا على انهم سألوه عن الانفال كيف مصرفها ومن المستحق لها والقول الثاني ان قوله يسئلونك عن الانفال اي من الانفال والمراد من هذا السؤال الاستعطاء على ما روي في الخبر انهم كانوا يقولون يا رسول الله اعطنا كذا واعطنا كذا ولا تبعد اقامة عن مقام من وهذا قول عكرمة وقرأ عبد الله يسئلونك الانفال والبحث الخامس وهو شرح المفسرين في المراد بالانفال فنقول ان الانفال التي سألوا عنها يقتضي ان يكون قد وقع بينهم التنازع والتنافس بسببها ويدل عليه وجوه ثلثة احدها ان قوله قل الانفال لله والرسول يدل على ان الحق من ذكره منع القوم من المخاصمة والمنازعة وثانيها قوله فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم يدل على انهم سألوا عن ذلك بعد ان وقعت الخصومة بينهم وثالثها قوله واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين يدل على ذلك اذا عرفت هذا فنقول يحتمل ان يكون المراد من هذه الانفال الغنائم وهي الاموال المأخوذة من الكفار قهرا ويحتمل ان يكون المراد غيرها اما الاول ففيه وجوه احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم ما غنموه يوم بدر على من حضر وعلى اقوام لم يحضروا ايضا وهم ثلثة من المهاجرين وخمسة من الانصار اما المهاجرون فاحدهم عثمان بن عفان فانه صلى الله عليه وسلم تركه على ابنته لانها كانت مريضة وطلحة وسعيد بن زيد فانه صلى الله عليه وسلم كان قد بعثهما للتجسس عن خبر العير وخرجا في طريق الشام واما الخمسة من الانصار فاولهم ابو لبابة مروان بن عبد المنذر خلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة وعاصم خلفه على العالية والحارث بن حاطب رده من الروحاء الى عمرو بن عوف لشيء بلغه عنه والحارث بن الصمة اصابته علة بالروحاء وخوات بن جبير فهؤلاء لم يحضروا وضرب لهم النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الغنائم بسهم فوقع من غيرهم فيه منازعة فنزلت هذه الاية بسببها وثانيها روى انه يوم بدر الشبان قتلوا واسروا والاشياخ وقفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المصاف فقال الشبان الغنائم لنا لانا قتلنا وهزمنا وقال الاشياخ كنا ردءا لكم ولو انهزمتم لانحزتم الينا فلا تذهبوا بالغنائم دوننا فوقع الخلاف بينهم بهذا السبب فنزلت الاية وثالثها انهم سألوا عنها لانها كانت حراما على من كان قبلهم وهذا الوجه ضعيف لان على هذا التقدير يكون المقصود من هذا السؤال طلب حكم الله تعالى فقط وقد بينا بالدليل ان هذا السؤال كان مسبوقا بالمنازعة والمخاصمة واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الانفال شيئا سوى الغنائم وعلى هذا التقدير ففي تفسير الانفال ايضا وجوه احدها قال ابن عباس

تعرف الاحكام الالهية في السؤال عن الروح من امر ربي فدل هذا الجواب على ان ذلك السؤال

العالية ما فوق نجد في المدينة من تهامة الى ما وراء مكة وغريق ظاهر المدينة واكر موضع بين الحرمين

في بعض الروايات المراد من الانفال ما شذ عن المشركين الى المسلمين من غير قتال من دابة او عبد او متاع فهو الى النبي صلى الله عليه وسلم يضعه حيث يشاء وثانيها الانفال الخمس الذي يجعله الله تعالى لاهل الخمس وهو قول مجاهد قال فالقوم انما سألوه عن الخمس فنزلت الاية وثالثها ان الانفال هي السلب وهو الذي يدفع الى الغازي زائدا على سهمه من المغنم ترغيبا في القتال كما اذا قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او يقول فلكم نصفه او ثلثه او ربعه ولا يخمس النفل وعن سعيد بن ابي وقاص انه قال قتل اخي عمير يوم بدر فقتلت به سعيد بن العاص واخذت سيفه فاعجبني فجئت به الى النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ان الله قد شفى صدري من المشركين فهب لي هذا السيف فقال ليس هذا لي ولا لك اطرحه في الموضع الذي وضعت الغنائم فيه فطرحته وبي ما لا يعلمه الا الله من قتل اخي واخذ سلبي فما جاوزت الا قليلا حتى جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد انزلت سورة الانفال فقال يا سعد انك سألتني السيف وليس لي وانه قد صار لي فخذه قال القاضي وكل هذه الوجوه يحتملها الاية وليس فيها دلالة على ترجيح بعضها على بعض فان صح في الاخبار ما يدل على التعيين قضي به والا فان الكل محتمل وكما ان كل واحد منها جائز فكذلك ارادة الجميع جائزة فانها لا تناقض بينها والاقرب ان يكون المراد بذلك ان له صلى الله عليه وسلم ان ينفل غيره من جملة الغنيمة قبل حصولها وبعد حصولها لان ذلك يسوغ له تحريضا له على الجهاد وتقوية للنفوس كنحو ما كان ينفل واحدا في ابتداء المحاربة ليبالغ في الحرب او عند الرجعة او يعطيه سلب القتيل او يرضخ لبعض الحاضرين او ينفله في الخمس الذي كان صلى الله عليه وسلم يختص به وعلى هذا التقدير فيكون قوله قل الانفال لله والرسول المراد منه الامر الزائد على ما كان مستحقا للمجاهدين اما قوله تعالى قل الانفال لله والرسول ففيه مباحث البحث الاول المراد منه ان حكمها المختص بالله وبرسوله يامر الله بقسمتها على ما يقتضيه حكمته ويمتثل الرسول صلى الله عليه وسلم امر الله فيها وليس الامر في قسمتها مفوضا الى راي احد البحث الثاني قال مجاهد وعكرمة والسدي انها منسوخة بقوله تعالى فان لله خمسه وللرسول وذلك لان قوله قل الانفال لله والرسول يقتضي ان يكون الغنائم كلها للرسول فنسخها الله تعالى باية الخمس وهو قول ابن عباس في بعض الروايات واجيب عنه من وجوه الاول ان قوله قل الانفال لله والرسول معناه ان الحكم فيها لله وللرسول وهذا المعنى باق ولا يمكن ان يصير منسوخا ثم انه تعالى حكم بكون اربعة اخماسها ملكا للغانمين الثاني ان اية الخمس تدل على كون الغنيمة ملكا للغانمين والانفال ههنا مفسرة لا بالغنائم بل بالسلب وانما ينفله الرسول صلى الله عليه وسلم لبعض الناس لمصلحة من المصالح ثم قال تعالى فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم وفيه بحثان البحث الاول معناه فاتقوا عقاب الله ولا تقدموا على معصية الله واتركوا المنازعة والمخاصمة بسبب هذه الاموال وارضوا بما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم البحث الثاني قوله واصلحوا ذات بينكم اي واصلحوا ما بينكم من الاحوال ولما كانت الاحوال واقعة في البين قيل لها ذات البين كما ان الاسرار لما كانت مضمرة في الصدور قيل لها ذات الصدور ثم قال واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين والمعنى انه تعالى نهاهم عن مخالفة حكم الرسول بقوله فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم ثم اكد ذلك بان امرهم بطاعة الرسول بقوله واطيعوا الله ورسوله ثم بالغ في هذا التاكيد فقال ان كنتم مؤمنين والمراد ان الايمان الذي دعاكم الرسول اليه ورغبتم فيه لا يتم حصوله الا بالتزام هذه الطاعة فاحذروا الخروج عنها واحتج من قال ترك الطاعة يوجب زوال الايمان بهذه الاية وتقريره ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وههنا الايمان معلق على الطاعة بكلمة ان فيلزم عدم الايمان عند عدم الطاعة وتمام هذه المسألة مذكور في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه قوله تعالى

انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون * الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون * اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم

اعلم انه تعالى لما قال اطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين واقتضى ذلك كون الايمان مستلزما للطاعة شرح ذلك في هذه الاية مزيد شرح وتفصيل وبين ان الايمان لا يحصل الا عند حصول هذه الطاعات فقال انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واعلم ان هذه الاية تدل على ان الايمان لا يحصل الا عند حصول امور خمسة الاول قوله الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قال الواحدي يقال وجل يوجل وجلا فهو وجل واوجل اذا خاف * لعمرك ما ادري واني لاوجل * على اينا تعدو المنية اول * والمراد ان المؤمن انما يكون مؤمنا اذا كان خائفا من الله تعالى ونظيره قوله تعالى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم وقوله والذين هم من عذاب ربهم مشفقون وقوله الذين هم في صلوتهم خاشعون وقال اصحاب الحقائق الخوف على قسمين خوف العقاب وخوف العظمة والجلال اما خوف العقاب فهو للعصاة واما خوف الجلال والعظمة فهو لا يزول عن قلب احد من المخلوقات سواء كان ملكا مقربا او نبيا مرسلا وذلك لانه تعالى غني لذاته عن كل الموجودات وما سواه من الموجودات محتاجون اليه والمحتاج اذا حضر عند الملك الغني هابه وخافه وليست تلك الهيبة من العقاب بل لمجرد علمه بكونه غنيا عنه وكونه محتاجا اليه يوجب تلك المهابة وذلك الخوف اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من الوجل القسم الاول فذاك لا يحصل من مجرد ذكر الله وانما يحصل من ذكر عقاب الله وهذا هو اللائق بهذا الموضع لان المقصود من هذه الاية الزام اصحاب بدر طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في قسمة الانفال اما ان كان المراد من الوجل القسم الثاني فذلك لازم من مجرد ذكر الله ولا حاجة في الاية الى الاضمار فان قيل انه تعالى قال ههنا وجلت قلوبهم وقال في اية اخرى وتطمئن قلوبهم بذكر الله فكيف الجمع بينهما وايضا قال تعالى في اية اخرى ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله قلت الاطمينان انما يكون من ثلج النفس وشرح الصدر بمعرفة التوحيد والوجل انما يكون من خوف العقوبة ولا منافاة بين هاتين الحالتين بل نقول هذان الوصفان اجتمعا في اية واحدة وهي قوله تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله والمعنى انه تقشعر جلودهم من خوف عذاب الله ثم تلين جلودهم وقلوبهم

رضخت له رضخا وهو العطاء ليس بالكثير ق

ثلجت نفسه بكذا بردت وثلجا صح

عند رجاء ثواب الله الصفة الثانية قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وهو كقوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا وفيه مسائل المسألة الاولى زيادة الايمان الذي هو التصديق على وجهين الاول وهو الذي عليه عامة اهل العلم على ما حكاه الواحدي ان كل من كانت الدلائل عنده اكثر واقوى كان ازيد ايمانا لان عند حصول كثرة الدلائل وقوتها يزول الشك ويقوى اليقين واليه الاشارة بقوله عليه السلام لو وزن ايمان ابي بكر بايمان اهل الارض لرجح يريد ان معرفته بالله تعالى اقوى ولقائل ان يقول المراد من هذه الزيادة اما قوة الدليل او كثرة الدلائل والاول باطل وذلك لان كل دليل فهو مركب لا محالة من مقدمات فتلك المقدمات اما ان تكون بحيث يكون مجرد تركيبها جازما مانعا من النقيض او لا يكون كذلك فان كان الجزم المانع من النقيض حاصلا في كل مقدمات ذلك الدليل امتنع كون بعض الدلائل اقوى من بعض على هذا التفسير لان الجزم المانع من النقيض لا يقبل التفاوت وان كان الجزم المانع من النقيض غير حاصل اما في الكل او البعض فلا يكون ذلك دليلا بل امارة والنتيجة الحاصلة منها لا تكون علما بل ظنا فثبت بما ذكرنا ان حصول التفاوت في الدلائل بسبب القوة محال واما حصول التفاوت بسبب كثرة الدلائل فالامر كذلك لان الجزم الحاصل بسبب الدليل الواحد ان كان مانعا من النقيض امتنع ان يصير اقوى عند اجتماع الدلائل الكثيرة وان كان غير مانع من النقيض لم يكن دليلا بل يكون امارة ولم تكن النتيجة معلومة بل مظنونة فثبت ان هذا التاويل ضعيف واعلم انه يمكن ان يقال المراد من هذه الزيادة الدوام وعدم الدوام وذلك لان بعض المستدلين لا يكون مستحضرا للدليل والمدلول الا لحظة واحدة ومنهم من يكون مداوما لتلك الحالة وبين هذين الطرفين اوساط مختلفة ومراتب متفاوتة وهو المراد من الزيادة والوجه الثاني من زيادة التصديق انهم يصدقون بكل ما يتلى عليهم من عند الله ولما كانت التكاليف متوالية في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم متعاقبة فعند حدوث كل تكليف كانوا يزيدون تصديقا واقرارا ومن المعلوم ان من صدق انسانا في شيئين فانه يكون تصديقه له اكثر من تصديق من صدقه في شيء واحد فقوله فاذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا معناه انهم كلما سمعوا آية جديدة اتوا باقرار جديد فكان ذلك زيادة في الايمان والتصديق وفي الاية وجه ثالث وهو ان كمال قدرة الله وحكمته انما يعرف بواسطة آثار حكمته في مخلوقاته وهذا بحر لا ساحل له فكلما وقف عقل الانسان على آية من آياته وحكمته في تخليق شيء آخر فقد انتقل من مرتبة الى مرتبة اخرى اعلى منها واشرف منها واكمل منها ولما كانت هذه المراتب لا نهاية لها فلا نهاية لمراتب التجلي والكشف والمعرفة المسألة الثانية اختلفوا في ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا اما الذين قالوا الايمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فقد احتجوا بهذه الاية من وجهين الاول ان قوله زادتهم ايمانا يدل على ان الايمان يقبل الزيادة ولو كان الايمان عبارة عن المعرفة والاقرار لما قبل الزيادة الثاني انه تعالى لما ذكر هذه الامور الخمسة قال في الموصوفين بها اولئك هم المؤمنون حقا وذلك يدل على ان كل تلك الخصال داخلة في مسمى الايمان وروي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان واحتجوا بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن مجموع الاركان الثلاثة قالوا لان الاية صريح في ان الايمان يقبل الزيادة والمعرفة والاقرار لا يقبلان التفاوت فوجب ان يكون الايمان عبارة عن مجموع الاقرار والاعتقاد والعمل حتى ان بسبب دخول التفاوت في العمل يظهر التفاوت في الايمان وهذا الاستدلال ضعيف لانا بينا ان التفاوت بالدوام وعدم الدوام حاصل في الاعتقاد والاقرار وهذا القدر يكفي في حصول التفاوت في الايمان والله اعلم المسألة الثالثة قوله واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ظاهره مشعر بان تلك الايات هي المؤثرة في حصول الزيادة في الايمان وليس الامر كذلك لان نفس تلك الايات لا توجب هذه الزيادة بل ان كان ولا بد فالموجب هو سماع تلك الايات او معرفة تلك الايات توجب زيادة في المعرفة والتصديق الصفة الثالثة للمؤمنين قوله تعالى وعلى ربهم يتوكلون واعلم ان صدق المؤمن ان يكون واثقا بصدق الله في وعده ووعيده وان يقول صدق الله ورسوله وان لا يكون قوله كقول المنافقين ما وعدنا الله ورسوله الا غرورا ثم نقول هذا الكلام يفيد الحصر ومعناه انهم لا يتوكلون الا على ربهم وهذه الحالة مرتبة عالية ودرجة شريفة وهي ان الانسان يصير بحيث لا يبقى له اعتماد في امر من الامور الا على الله واعلم ان هذه الصفات الثلاث مرتبة على احسن جهات الترتيب فان المرتبة الاولى هي الوجل من عقاب الله تعالى والمرتبة الثانية هي الانقياد لمقامات تكاليف الله تعالى والمرتبة الاخيرة الانقطاع بالكلية عما سوى الله تعالى والاعتماد بالكلية على فضل الله تعالى بل الغناء بالكلية عما سوى الله تعالى الصفة الرابعة والخامسة قوله الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون واعلم ان المراتب الثلاث المتقدمة احوال معتبرة في القلوب والبواطن ثم انتقل منها الى رعاية احوال الظاهر وراس الطاعات المعتبرة في الظاهر ورئيسها بذل النفس في الصلوة وبذل المال في مرضاة الله وتدخل فيه الزكوة والصدقات والصلوة ويدخل فيه الانفاق في الجهاد والانفاق في المساجد والقناطير قالت المعتزلة انه تعالى مدح من ينفق ما رزقه الله واجمعت الامة على انه لا يجوز الانفاق من الحرام وذلك يدل على ان الحرام لا يكون رزقا وقد سبق ذكر هذا الكلام مرارا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الخمسة اثبت للموصوفين بها امورا ثلاثة الاول قوله اولئك هم المؤمنون حقا وههنا مسائل المسألة الاولى قوله حقا بماذا يتصل فيه قولان احدهما انه متصل بقوله هم المؤمنون والمعنى هم المؤمنون بالحقيقة والثاني ان الكلام تم عند قوله اولئك هم المؤمنون ثم ابتدأ وقال حقا لهم درجات عند ربهم المسألة الثانية ذكروا في انتصاب قوله حقا وجوها الاول قال الفراء التقدير اخبركم بذلك حقا اي اخبارا حقا ونظيره قوله اولئك هم الكافرون حقا والثاني قال سيبويه انه مصدر مؤكد لفعل محذوف يدل عليه الكلام والتقدير ان الذي فعلوه كان حقا صدقا والثالث قال الزجاج التقدير اولئك هم المؤمنون احق ذلك حقا

المسئلة الثالثة اتفقوا على انه يجوز للرجل المؤمن ان يقول انا مؤمن واختلفوا في انه هل يجوز للرجل المؤمن ان
يقول انا مؤمن حقا ام لا فقال اصحاب الشافعي الاولى ان يقول الرجل انا مؤمن ان شاء الله ولا يقول انا مؤمن حقا
وقال اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم الاولى ان يقول انا مؤمن حقا ولا يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله اما الذين
قالوا انا مؤمن ان شاء الله لهم فيه مقامان احدهما ان يكون ذلك لاجل حصول الشك في حصول الايمان والثاني
ان لا يكون الامر كذلك اما المقام الاول فتقريره ان الايمان عند الشافعي عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار
والعمل ولا شك ان كون الانسان آتيا بالاعمال الصالحة امر مشكوك فيه والشك في احد اجزاء الماهية يوجب
الشك في حصول تلك الماهية فالانسان وان كان جازما بحصول الاعتقاد والاقرار الا انه لما كان شاكا في
حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكا في حصول الايمان واما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فلما كان
الايمان اسما للاعتقاد والقول وكان العمل خارجا عن مسمى الايمان لم يلزم من حصول الشك في الاعمال حصول
الشك في الايمان فثبت ان من قال الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلاثة يلزمه وقوع الشك في الايمان
ومن قال العمل خارج عن مسمى الايمان يلزمه نفي الشك عن الايمان وعند هذا يظهر ان الخلاف في اللفظ فقط
اما المقام الثاني ان نقول ان قولنا انا مؤمن ان شاء الله ليس لاجل الشك ولنا فيه وجوه الاول ان كون الرجل
مؤمنا اشرف صفاته واعظم نعوته واحواله فاذا قال انا مؤمن فكان مدح نفسه باعظم المدائح فوجب ان
يقول ان شاء الله ليصير هذا سببا لحصول الانكسار في القلب وزوال العجب روى ان ابا حنيفة قال لقتادة
لم تستثني في ايمانك قال اتباعا لابراهيم عليه السلام في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي فقال له
ابو حنيفة هلا اقتديت به في قوله اولم تؤمن قال بلى واقول كان لقتادة ان يجيب ويقول انه بعد ان قال بلى قال
ولكن ليطمئن قلبي فطلب مزيد الطمانينة وهذا يدل على انه لا بد من قوله ان شاء الله الثاني انه تعالى ذكر في هذه
الآية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفا بالصفات الخمسة وهي الخوف من الله والاخلاص في دين الله
والتوكل على الله والاتيان بالصلوة والزكوة لوجه الله وذكر في اول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله انما
المؤمنون الذين هم كذا وكذا وكلمة انما تفيد الحصر فلما دلت هذه الآية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه وذكر في آخر الآية اولئك هم المؤمنون حقا وهذا ايضا يفيد الحصر صح
القطع على نفسه بحصول هذه الصفات الخمسة لا جرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله روى ان الحسن
سئله رجل وقال امؤمن انت فقال الايمان ايمانان فان كنت تسئلني عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر فانا مؤمن وان كنت تسئلني عن قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فوالله لا ادري
انا منهم ام لا الثالث ان القران العظيم دل على ان كل من كان مؤمنا كان من اهل الجنة فالقطع بكونه مؤمنا يوجب
القطع بكونه من اهل الجنة وذلك لا سبيل اليه فكذا هذا نقل عن الثوري انه قال من زعم انه مؤمن بالله حقا
ثم لم يشهد بانه من اهل الجنة فقد آمن بنصف الآية والحق انه كما لا سبيل الى القطع بانه من اهل الجنة فكذا لا
سبيل الى القطع بانه مؤمن الرابع ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن المعرفة فعلى هذا الرجل انما يكون
مؤمنا في الحقيقة عندما يكون هذا التصديق وهذه المعرفة حاصلة في القلب حاضرة في الذهن فاما عند
زوال هذا المعنى فانه انما يكون مؤمنا بحسب حكم الله واما في نفس الامر فلا اذا عرفت هذا لم يبعد ان يكون
المراد بقوله ان شاء الله عائدا الى استدامة مسمى الايمان واستحضار معناه ابدا دائما من غير حصول ذهول
وغفلة عنه وهذا المعنى محتمل الخامس ان اصحاب الموافاة يقولون شرط كونه مؤمنا في الحال حصول الموافاة على مسئلة الموافاة
الايمان وهذا الشرط لا يحصل الا عند الموت فيكون مجهولا والموقوف على المجهول مجهول فلهذا السبب حسن ان
يقال انا مؤمن ان شاء الله السادس ان يقال انا مؤمن ان شاء الله عند الموت والمراد صرف الاستثناء الى الخاتمة
والعاقبة فان الرجل وان كان مؤمنا في الحال الا انه بتقدير ان لا يبقى ذلك الايمان في العاقبة كان وجوده
كعدمه ولم يحصل منه فائدة اصلا فكان الحق من ذكر هذا الاستثناء هذا المعنى السابع ان ذكر هذه
الكلمة لا ينافي حصول الجزم والقطع الا ترى انه تعالى قال لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن
المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وهو تعالى منزه عن الشك والريب فثبت ان ذكر هذه الكلمة لا يدل على الشك
منه لعباده هذا المعنى فكذا ههنا الاولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تفويض الامور الى الله تعالى حتى
يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الايمان الثامن ان جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة وذكروا ما يقويه
في كتاب الله تعالى وهو قوله اولئك هم المؤمنون حقا هم المؤمنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على انه
يجب كونهم مؤمنين وعلى ان من لا يكونون كذلك فالحق لمن يقول انا مؤمن ان شاء الله ان يجعله الله تعالى
ببركة هذه الكلمة من القسم الاول لا من القسم الثاني اما القائلون بانه لا يجوز ذكر هذه الكلمة فقد
احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان المتحرك يجوز له ان يقول انا متحرك ولا يجوز له ان يقول انا متحرك
ان شاء الله وكذا القول في القائم والقاعد فكذا ههنا وجب ان يكون المؤمن مؤمنا ولا يجوز ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله وكما ان احتمال خروج الجسم عن كونه متحركا في المستقبل لا يمنع من الحكم عليه بكونه متحركا في
حال قيام الحركة به فكذلك احتمال زوال الايمان في المستقبل لا يقدح في كونه مؤمنا في الحال الثاني
انه تعالى قال اولئك هم المؤمنون حقا فقد حكم الله عليهم بكونهم مؤمنين حقا فكان قولهم ان شاء الله
يوجب الشك فيما قطع الله عليه بالحصول وذلك لا يجوز والجواب عن الاول ان الفرق بين وصف الانسان
بكونه مؤمنا وبين وصفه بكونه متحركا حاصل من الوجوه الكثيرة التي ذكرناها فعند حصول الفرق يتعذر
الجمع وعن الثاني انه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مؤمنين حقا وذلك الشرط
مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وهذا يقوي عين مذهبنا والله اعلم الحكم الثاني من الاحكام
التي اثبتها الله تعالى للموصوفين بالصفات الخمسة قوله لهم درجات عند ربهم فالمعنى لهم مراتب بعضها
اعلى من بعض واعلم ان الصفات المذكورة قسمان الثلاثة الاول هي الصفات القلبية والاحوال الروحانية

هي الخوف والاخلاص والتوكل والاثنان الاخيران هما الاعمال الظاهرة ولا شك ان لهذه الاعمال والاخلاق
تأثيرات في تصفية القلب وفي تنويره بالمعارف الالهية ولا شك ان المؤثر كلما كان اقوى كانت الآثار اقوى وبالضد
فلما كانت هذه الاخلاق والاعمال لها درجات ومراتب كانت المعارف ايضا لها درجات وذلك هو المراد من قوله
لهم درجات عند ربهم والثواب الحاصل في الجنة ايضا مقدر بمقدار هذه الاحوال فثبت ان مراتب السعادات
الروحانية قبل الموت وبعد الموت ومراتب السعادات الحاصلة في الجنة كثيرة ومختلفة فلهذا المعنى قال لهم
درجات عند ربهم فان قيل اليس ان المفضول اذا علم حصول الدرجات العالية للفاضل وحرمانه عنها فانه يتألم
قلبه ويتنغص عيشه وذلك يخل بكون الثواب رزقا كريما والجواب ان استغراق كل احد في سعادته الخاصة
به يمنعه من حصول الحقد والحسد وبالجملة فاحوال الآخرة لا يناسب احوال الدنيا الا بالاسم الحكم الثالث
والرابع قوله تعالى ومغفرة ورزق كريم والمراد من المغفرة ان يتجاوز الله عن سيئاتهم ومن الرزق الكريم
نعيم الجنة قال المتكلمون اما كونه رزقا فهو اشارة الى كونه منفعة واما كونه كريما فهو اشارة الى كون تلك
المنافع خالصة دائمة مقرونة بالاكرام والتعظيم ومجموع ذلك هو حد الثواب وقال العارفون المراد من المغفرة
ازالة الظلمات الحاصلة بسبب الاشتغال بغير الله ومن الرزق الكريم الانوار الحاصلة بسبب الاستغراق
في معرفة الله وفي محبته قال الواحدي قال اهل اللغة الكريم اسم جامع لكل ما يحمد ويستحسن والكريم المحمود
فيما يحتاج اليه فالله تعالى موصوف بانه كريم والقران موصوف بانه كريم قال تعالى انه لقران كريم وقال تعالى
من كل زوج كريم وقال وندخلكم مدخلا كريما وقال وقل لهما قولا كريما فالرزق الكريم هو الفاضل الشريف
الحسن وقال هشام بن عروة يعني ما اعد الله لهم في الجنة من لذيذ المآكل والمشارب وهنيء العيش واقول
يجب ههنا ان يبين ان اللذات الروحانية اكمل من اللذات الجسمانية وقد ذكرنا هذا المعنى في هذا الكتاب
في مواضع كثيرة وعند هذا يظهر ان الرزق الكريم هو اللذات الروحانية وهو معرفة الله ومحبته
والاستغراق في عبوديته فان قال قائل ظاهر الآية يدل على ان الموصوف بالامور الخمسة محكوم عليه
بالنجاة من العقاب وبالفوز بالثواب وذلك يقتضي ان لا تكليف على العبد فيما سوى هذه الخمسة وذلك
باطل باجماع المسلمين لانه لا بد من الصوم والحج واداء سائر الواجبات قلنا انه تعالى بدأ بقوله الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وجميع التكاليف داخل تحت هذين الكلامين
الا انه تعالى خص من الصفات الباطنة التوكل بالذكر على التعيين ومن الاعمال الظاهرة الصلوة
والزكوة على التعيين تنبيها على ان اشرف الاحوال الباطنة التوكل واشرف الاعمال الظاهرة الصلوة و
الزكوة قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك في الحق بعد
ما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قوله كما اخرجك يقتضي
تشبيه شيء بهذا الاخراج وذكروا فيه وجوها الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى كثرة المشركين يوم بدر
وقلة المسلمين قال من قتل قتيلا فله كذا وكذا ومن اسر اسيرا فله كذا وكذا ليرغبهم في القتال فلما انهزم المشركون
قال سعد بن عبادة يا رسول الله ان جماعة من اصحابك وقوك بانفسهم ولم يتأخروا عن القتال جبنا ولا بخلا
ببذل مهجهم ولكنهم اشفقوا عليك من ان تغتال فمتى اخذ هؤلاء ما سميته لهم بقي خلق من المسلمين بغير شيء فمتى اعطيت صح
فانزل الله تعالى يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول يصنع فيها ما يشاء فامسك المسلمون عن الطلب
وفي انفس بعضهم شيء من الكراهية وايضا حين خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى القتال يوم بدر كانوا كارهين
لتلك المقاتلة على ما سنشرح حال تلك الكراهية فلما قال تعالى قل الانفال لله والرسول كان التقدير انهم
رضوا بهذا الحكم في الانفال وان كانوا كارهين له كما اخرجك ربك من بيتك بالحق الى القتال وان كانوا كارهين له
وهذا الوجه احسن الوجوه المذكورة في هذا الموضع الثاني ان يكون التقدير ثبت الحكم بان الانفال لله وان كرهوه
كما ثبت حكم الله باخراجك الى القتال وان كرهوه الثالث لما قال تعالى اولئك هم المؤمنون حقا كان التقدير ان الحكم
بكونهم مؤمنين حق كما ان حكم الله باخراجك من بيتك لاجل القتال حق الرابع قال الكسائي الكاف متعلق بما بعده
وهو قوله يجادلونك في الحق والتقدير كما اخرجك ربك من بيتك بالحق على كره فريق من المؤمنين كذلك هم
يكرهون القتال ويجادلونك فيه المسئلة الثانية قوله من بيتك يريد بيته بالمدينة او المدينة نفسها لانها
موضع هجرته وسكناه بالحق اي اخراجا ملتبسا بالحق والصواب وان فريقا من المؤمنين لكارهون في محل الحال
اي اخراجك في حال كراهتهم روي ان عير قريش اقبلت من الشام وفيها اموال كثيرة ومعها اربعون راكبا منهم ابو سفيان
وعمرو بن العاص واقوام آخرون فاخبر جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير
لكثرة الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجا النجا
على كل صعب وذلول ان اخذ محمد عيركم لم تفلحوا ابدا وكان قد رأت اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت
لاخيها اني رأيت عجبا رأيت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من الجبل ثم حلق بها فلم يبق بيت من بيوت مكة وتعليق الطائر ابو نفاعه في طيرانه صح
الا اصابه حجر من تلك الصخرة فحدث بها العباس فقال ابو جهل ما نرضى رجالهم بالنبوة حتى ادعت نساؤهم
ايضا النبوة فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان
العير قد اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور
ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير والمعازف الملاهي صح
فمضى بهم الى بدر وبدر ماء كانت العرب تجتمع فيه لسوقهم يوما في السنة ونزل جبريل وقال يا محمد
ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما النفير من قريش فاستشار النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه
فقال ما تقولون ان القوم خرجوا من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا بل العير احب
الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان العير قد مضت على ساحل البحر

وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب نبي الله ابو بكر وعمر فاحسنا ثم قام سعد بن عبادة وقال امض ما امرك الله به فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف رجل عنك من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك الله فانا معك حيثما اردت لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن نقول اذهب انت وربك انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال سيروا على بركة الله والله لكأني انظر الى مصارع القوم ولما فرغ نبي الله صلى الله عليه وسلم من بدر قال بعضهم عليك بالعير فناداه العباس وهو في وثاقه لا تصلح فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لم قال لان الله وعدك احدى الطائفتين وقد اعطاك ما وعدك اذا عرفت هذه القصة كانت كراهية القتال حاصلة لبعضهم لا لكلهم بدليل قوله تعالى وان فريقا من المؤمنين لكارهون والحق الذي جادلوا فيه رسول الله تلقي النفير لايثارهم العير عليه وقوله بعد ما تبين المراد منه اعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم منصورون وجدالهم قولهم ما كان خروجنا الا للعير وهلا قلت لنا لنستعد ونتأهب للحراب وذلك لانهم كانوا يكرهون القتال ثم انه تعالى شبه حالهم في فرط فزعهم ورعبهم بحال من يجر الى القتل ويساق الى الموت وهو مشاهد لاسبابه ناظر الى موجباته وبالجملة فقوله وهم ينظرون كناية عن الجزم والقطع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم من انتفى من ابنه وهو ينظر اليه اي يعلم انه ابنه وكقوله تعالى يوم ينظر المرء ما قدمت يداه اي يعلم واعلم انه كان خوفهم لامور احدها قلة العدد وثانيها انهم كانوا رجالة روى انه ما كان فيهم الا فارسان وثالثها قلة السلاح المسئلة الثالثة روى انه صلى الله عليه وسلم انما خرج من بيته باختيار نفسه ثم انه تعالى اضاف ذلك الخروج الى نفسه فقال كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وهذا يدل على ان فعل العبد بخلق الله اما ابتداء او بواسطة خلق القدرة والداعية اللتين مجموعهما يوجب الفعل كما هو قولنا قال القاضي معناه انه حصل ذلك الخروج بامر الله تعالى والزامه فاضيف اليه قلنا لا شك ان ما ذكرتموه مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون اعلم ان قوله اذ منصوب باضمار اذكر وانها لكم بدل من احدى الطائفتين قاله الفراء والزجاج ومثله قوله تعالى هل ينظرون الا الساعة ان تأتيهم بغتة وان في موضع نصب كما نصب الساعة ومثله ايضا قوله ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤهم ان في موضع رفع بلولا والطائفتان العير والنفير وغير ذات الشوكة العير لانه لم يكن فيها الا اربعون فارسا والشوكة كانت في النفير لعددهم وعدتهم والشوكة الحدة مستعارة من حدة الشوك ويقال شوك القنا لسنانها ومنه قوله شائك السلاح وتودون اي تتمنون ان يكون لكم العير لانها الطائفة التي لا حدة لها ولا شدة ولا تريدون الطائفة الاخرى ولكن الله اراد التوجه الى الطائفة الاخرى ليحق الحق بكلماته وفيه سؤالات السؤال الاول اليس ان قوله يريد الله ان يحق الحق بكلماته ثم قوله بعد ذلك ليحق الحق تكرير محض والجواب ليس ههنا تكرير لان المراد بالاول تثبيت ما وعد به في هذه الواقعة من النصر والظفر بالاعداء والمراد بالثاني تقوية القران والدين ونصرة هذه الشريعة لان الذي وقع من المؤمنين يوم بدر بالكافرين كان سببا لعز الدين وقوته ولهذا السبب قرنه بقوله ويبطل الباطل الذي هو الشرك وذلك في مقابلة الحق الذي هو الدين والايمان السؤال الثاني الحق حق لذاته والباطل باطل لذاته وما يثبت للشيء لذاته فانه يمتنع تحصيله بجعل جاعل وفعل فاعل فما المراد من تحقيق الحق وابطال الباطل والجواب المراد من احقاق الحق وابطال الباطل اظهار كون ذلك الحق حقا واظهار كون ذلك الباطل باطلا وذلك تارة يكون باظهار الدلائل والبينات وتارة بتقوية رؤساء الحق وقهر رؤساء الباطل واعلم ان اصحابنا تمسكوا في مسئلة خلق الافعال بقوله تعالى ليحق الحق قالوا وجب حمله على انه يوجد الحق ويكونه والحق ليس الا الدين والاعتقاد فدل هذا على ان العقائد الحقة لا تحصل الا بتكوين الله وايجاده ولا يمكن حمل تحقيق الحق على اظهار آثاره لان ذلك الظهور ان حصل بفعل العباد امتنع ايضا اضافة ذلك الاظهار الى الله تعالى ولا يمكن ان يقال المراد من اظهاره وضع الدلائل عليها لان هذا المعنى حاصل بالنسبة الى الكافر والى المسلم قبل هذه الواقعة وبعدها فلا يحصل لتخصيص هذه الواقعة بهذا المعنى فائدة اصلا واعلم ان المعتزلة ايضا تمسكوا بعين هذه الاية على صحة مذهبهم فقالوا هذه الاية تدل على انه لا يريد تحقيق الباطل وابطال الحق البتة بل انه تعالى ابدا يريد تحقيق الحق وابطال الباطل وذلك يبطل قول من يقول انه لا باطل ولا كفر الا والله تعالى مريد له واجاب اصحابنا بانه ثبت في اصول الفقه ان المفرد المحلى باللام ينصرف الى المعهود السابق فهذه الاية دلت على انه تعالى اراد تحقيق الحق وابطال الباطل في هذه الصورة فلم قلتم ان الامر كذلك في جميع الصور بل قد بينا بالدليل ان هذه الاية دلت على صحة قولنا اما قوله ويقطع دابر الكافرين فالدابر الاخر فاعل من دبر اذا ادبر ومنه دابرة الطائر وقطع الدابر عبارة عن الاستيصال والمراد انكم تريدون العير للفوز بالمال والله تعالى يريد ان تتوجهوا الى النفير لما فيه من اعلاء الدين الحق واستيصال الكافرين قوله تعالى اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين وما جعله الله الا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر الا من عند الله ان الله عزيز حكيم اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انه يحق الحق ويبطل الباطل بين تعالى انه نصرهم عند الاستغاثة وفيه مسائل المسئلة الاولى يجوز ان يكون العامل في اذ هو قوله ويبطل الباطل فتكون الاية متصلة بما قبلها ويجوز ان تكون الاية مستأنفة على تقدير فاذكروا اذ تستغيثون المسئلة الثانية في قوله اذ تستغيثون قولان الاول ان هذه الاستغاثة كانت من الرسول صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس حدثني عمر بن الخطاب قال لما كان يوم بدر ونظر رسول الله الى المشركين وهم الف والى اصحابه وهم ثلثمائة ونيف استقبل القبلة ومد يديه وهو يقول اللهم انجز لي ما وعدتني اللهم انك ان تهلك هذه العصابة لا تعبد

انتفى الشيء من الوادي ذهب وانتفى من ولده ص

في الارض ولم يزل كذلك حتى سقط رداؤه ورده ابو بكر ثم التزمه ثم قال كفاك يا نبي الله مناشدتك ربك فانه تعالى سينجز لك ما وعدك فنزلت هذه الاية ولما اصطف القوم قال ابو جهل اللهم اولانا بالحق فانصره ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده بالدعاء المذكور والقول الثاني ان هذه الاستغاثة كانت من جماعة المؤمنين لان الوجه الذي لاجله اقدم الرسول على الاستغاثة كان حاصلا فيهم بل خوفهم اشد من خوف الرسول فالاقرب انه دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتضرع على ما روي والقوم كانوا يؤمنون على دعائه تابعين له في الدعاء في انفسهم فنقل دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه رفع بذلك الدعاء صوته ولم ينقل دعاء القوم فهذا هو طريق الجمع بين الروايات المختلفة في هذا الباب المسئلة الثالثة قوله اذ تستغيثون اي تطلبون الاغاثة كقول الواقع في بلية اغثني اي فرج عني واعلم انه تعالى لما حكى عنهم الاستغاثة بين انه تعالى اجابهم وقال اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله اني ممدكم اصله باني ممدكم فحذف الجار وسلط عليه استجاب فنصب محله وعن ابي عمرو انه قرا اني ممدكم بالكسر على ارادة القول او على اجراء استجاب مجرى قال لان الاستجابة من القول المسئلة الثانية قرا نافع وابو بكر عن عاصم مردفين بفتح الدال وقرا الباقون بكسرها قال الفراء مردفين اي متتابعين ياتي بعضهم في اثر بعض كالقوم الذين اردفوا على الدواب ومردفين اي فعل بهم ذلك ومعناه انه تعالى اردف المسلمين بهم وايدهم بهم المسئلة الثالثة اختلفوا في ان الملائكة هل قاتلوا يوم بدر فقال قوم نزل جبريل عليه السلام في خمسمائة ملك على الميمنة وفيها ابو بكر وميكائيل في خمسمائة ملك على الميسرة وفيها علي بن ابي طالب في صورة الرجال عليهم ثياب بيض وقاتلوا وقيل قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا يوم الاحزاب ويوم حنين وعن ابي جهل انه قال لابن مسعود من اين كان الصوت الذي كنا نسمع ولا نرى شخصا قال من الملائكة قال ابو جهل هم غلبونا لا انتم وروي ان رجلا من المسلمين بينا هو يشتد في اثر رجل من المشركين اذ سمع صوت ضربة بالسوط فوقه فنظر الى المشرك وقد خر مستلقيا وشق وجهه فحدث الانصاري رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقت ذلك من مدد السماء وقال آخرون لم يقاتلوا وانما كانوا يكثرون السواد ويثبتون المؤمنين والا فملك واحد كاف في اهلاك اهل الدنيا كلهم فان جبريل اهلك بريشة من جناحه مدائن قوم لوط واهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة والكلام في كيفية هذا الامداد مذكور في سورة ال عمران بالاستقصاء والذي يدل على صحة ان الملائكة ما نزلوا للقتال قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى قال الفراء الضمير عائد الى الارداف والتقدير ما جعل الله الارداف الا بشرى وقال الزجاج وما جعل الله المردفين الا بشرى وهذا اولى لان بالامداد بالملائكة حصل البشرى قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر في العريش قاعدا يدعو وكان ابو بكر قاعدا على يمينه معه ليس معه غيره فخفق رسول الله صلى الله عليه وسلم من نعسة نعسها ثم ضرب بيمينه على فخذ ابي بكر وقال ابشر بنصر الله ولقد رايت في منامي جبريل يقدم الخيل وهذا يدل على انه لا غرض من انزالهم الا حصول هذه البشرى وذلك ينفي اقدامهم على القتال ثم قال تعالى وما النصر الا من عند الله والمقصود التنبيه على ان الملائكة وان كانوا قد نزلوا في موافقة المؤمنين الا ان الواجب على المؤمن ان لا يعتمد على ذلك بل يجب ان يكون اعتماده على اعانة الله تعالى ونصره وهدايته وكفايته لان الله هو العزيز الغالب الذي لا يغلب والقادر الذي لا يقهر الحكيم فيما يفعل من النصرة فيضعها في موضعها قوله تعالى اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين امنوا سالقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج اذ موضعها نصب على معنى وما جعله الله الا بشرى في ذلك الوقت ويجوز ايضا ان يكون التقدير اذكروا اذ يغشيكم النعاس امنة المسئلة الثانية في يغشيكم ثلاث قراءات الاولى يغشيكم بضم الياء وسكون الغين وتخفيف الشين النعاس بالنصب وهي قراءة نافع الثانية يغشاكم بالالف وفتح الياء وسكون الغين النعاس بالرفع وهي قراءة ابن كثير وابي عمرو الثالثة قرا الباقون يغشيكم بتشديد الشين وضم الياء من التغشية والنعاس بالنصب اي يلبسكم النوم قال الواحدي القراءة الاولى من اغشى والثانية من غشي [illegible] يغشيكم كما اسند الفعل هنالك الى النعاس والامنة التي هي سبب النعاس [illegible] ما غشى وقال كما اغشيت وجوههم وعليها فالفعل مسند الى الله تعالى المسئلة الثالثة انه تعالى لما ذكر انه استجاب دعاءهم ووعدهم بالنصر فقال وما النصر الا من عند الله ذكر عقيبه وجوه النصر وهي ستة انواع النوع الاول قوله اذ يغشيكم النعاس امنة منه اي من قبل الله تعالى واعلم ان كل نوم ونعاس فانه لا يحصل الا من قبل الله تعالى فتخصيص هذا النعاس بانه من الله تعالى لا بد فيه من فائدة وذكروا فيه وجوها الاول ان الخائف اذا خاف من العدو الخوف الشديد على نفسه واهله وماله لا ياخذه النوم واذا نام الخائفون دل على حصول الامن فصار حصول النوم لهم في وقت الخوف الشديد يدل على ازالة الخوف الشديد وحصول الامن وثانيها انهم خافوا من جهات كثيرة احدها قلة المسلمين وكثرة الكافرين وثانيها الاهبة والالة والعدة للكافرين وقلتها للمؤمنين وثالثها العطش الشديد فلولا حصول هذا النعاس وحصول الاستراحة حتى تمكنوا في اليوم من القتال لما تم الظفر والوجه الثالث في بيان كون ذلك النعاس نعمة في حقهم انهم ما ناموا نوما غرقا بحيث يتمكن العدو من معاقصتهم بل كان ذلك نعاسا يحصل لهم زوال الاعياء والكلال مع انهم كانوا بحيث لو قصدهم العدو لعرفوا وصوله ولقدروا على دفعه والوجه الرابع انه غشيهم هذا النعاس دفعة واحدة مع كثرتهم وحصول النعاس للجمع العظيم في الخوف الشديد امر خارق للعادة فلهذا السبب قيل

لعله اللهم من اولانا ويجيء في دعائه اللهم انصر افضل الفريقين

خفق الرجل حرك راسه وهو ناعس صح

والثالثة من غشيه

غاغفت الرجل اخذته سنة غلبة عين قرحت ص

انّ ذلك النعاس كان في حكم المعجز فان قيل فان كان الامر كما ذكرتم فلم خافوا بعد ذلك قلنا لان المعلوم انّ الله تعالى يجعل جند الاسلام مظفرا منصورا وذلك لا يمنع من صيرورة قوم منهم مقتولين فان قيل اذا قرئ يغشيكم بالتخفيف والتشديد ونصب النعاس فالضمير لله تعالى وامنة مفعول له اما اذا قرئ يغشاكم النعاس فكيف يمكن جعل قوله امنة مفعولا له مع انّ المفعول له وجب ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل قلنا قوله يغشاكم وان كان في الظاهر مسندا الى النعاس الا انه في الحقيقة مسند اليه تعالى فصح هذا التعليل نظرا الى المعنى قال صاحب الكشاف وقرئ امنة بسكون الميم ونظير امن امنة حيي حيوة ونظير امن امنة رحم رحمة قال ابن عباس النعاس في القتال امنة من الله تعالى وفي الصلوة وسوسة من الشيطان النوع الثاني من انواع نعم الله تعالى المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان ولا شبهة في انّ المراد منه المطر وفي الخبر انّ القوم لما سبقوا الى موضع الماء واستولوا عليه وطمعوا بذلك السبب ان تكون لهم الغلبة وعطش المؤمنون وخافوا واعوزهم الماء للشرب والطهارة واكثرهم احتلموا ووقعوا في الجنابة وانضاف اليه ان ذلك الموضع كان رملا تغوص فيه الارجل ويرتفع منه الغبار الكثير وكان الخوف حاصلا في قلوبهم بسبب كثرة العدو وبسبب كثرة آلاتهم وادواتهم فلما انزل الله تعالى ذلك المطر صار ذلك دليلا على حصول النصرة والظفر وعظمت النعمة به من جهات احدها زوال العطش فقد روى انهم حفروا موضعا في الرمل فصار كالحوض الكبير واجتمع فيه الماء حتى شربوا منه وتطهروا وتزودوا وثانيها انهم اغتسلوا من ذلك الماء وزالت الجنابة عنهم فقد علم بالعادة انّ المؤمن يكاد يستقذر نفسه اذا كان جنبا ويغتم اذا لم يتمكن من الاغتسال ويضطرب قلبه لاجل هذا السبب فلا جرم عدّ الله تعالى تمكينهم من الطهارة من جملة نعمه وثالثها انهم لما عطشوا ولم يجدوا الماء ثم ناموا واحتلموا فتضاعفت حاجتهم الى الماء حتى انّ المطر نزل فقد زالت عنهم تلك البلية والمحنة وحصل المقصود وفي مثل هذه الحالة قد يستدل به على زوال العسر وحصول اليسر والمسرة اما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان ففيه وجوه الاول انّ المراد منه الاحتلام لانّ ذلك من وساوس الشيطان الثاني انّ الكفار لما نزلوا على الماء وسوس الشيطان اليهم وخوفهم من الهلاك فلما نزل المطر زالت تلك الوسوسة روى انهم لما ناموا واحتلم اكثرهم تمثل لهم ابليس وقال انتم تزعمون انكم على الحق وانكم تصلون على الجنابة وقد عطشتم ولو كنتم على الحق لما غلبوكم على الماء فانزل الله المطر حتى جرى الوادي واتخذ المسلمون حياضا واغتسلوا وتلبد الرمل حتى ثبتت عليه الاقدام الثالث انّ المراد من رجز الشيطان سائر ما يدعو الشيطان اليه من معصية وفساد فان قيل فاي هذه الوجوه الثلاثة اولى قلنا قوله ليطهركم معناه ليزيل الجنابة عنكم فلو حملنا قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان على الجنابة لزم التكرار وانه خلاف الاصل ويمكن ان يجاب عنه فيقال المراد من قوله ليطهركم حصول الطهارة الشرعية والمراد من قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان ازالة عين المني من اعضائهم لانه شيء مستخبث ثم نقول حمله على ازالة اثر الاحتلام اولى من حمله على ازالة الوسوسة وذلك لانّ تأثير الماء في ازالة العين عن العضو تأثير حقيقي اما تأثيره في ازالة الوسوسة عن القلب تأثير مجازي وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز واعلم انا اذا حملنا الاية على هذا الوجه لزم القطع بانّ المني رجز الشيطان وذلك يوجب الحكم بكونه نجسا مطلقا لقوله تعالى والرجز فاهجر النوع الثالث من النعم المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وليربط على قلوبكم والمراد انّ بسبب نزول هذا المطر قويت قلوبهم وزال الخوف والفزع عنهم ومعنى الربط في اللغة الشد وقد ذكرنا ذلك في قوله تعالى ورابطوا ويقال لكل من صبر على امر فقد ربط قلبه عليه كانه حبس قلبه عن ان يضطرب يقال رجل رابط الجاش قال الواحدي ويشبه ان يكون على ههنا صلة والمعنى وليربط قلوبكم بالنصر وما اوقع فيها من اليقين قال مولانا العلامة ويشبه ان لا يكون صلة لان كلمة على تفيد الاستعلاء والمعنى انّ القلوب امتلأت من ذلك الربط حتى كانه علا عليها وارتفع فوقها والنوع الرابع من النعم المذكورة ههنا قوله ويثبت به الاقدام وذكروا فيه وجوها احدها انّ ذلك المطر لبّد ذلك الرمل وصيّره بحيث لا يغوص ارجلهم فيه فقدروا على المشي عليه كيف ارادوا ولولا هذا المطر لما قدروا عليه وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله به عائد الى المطر وثانيها انّ المراد انّ ربط قلوبهم اوجب ثبات اقدامهم لانّ من كان قلبه ضعيفا فرّ ولم يقف فلما قوى الله قلوبهم لا جرم ثبت اقدامهم وعلى هذا التقدير فالضمير في به عائد الى الربط وثالثها روى انه لما نزل المطر حصل للكافرين ضد ما حصل للمؤمنين وذلك لانّ الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب والوحل فلما نزل المطر عظم الوحل فصار ذلك مانعا لهم من المشي كيف ما ارادوا فقوله ويثبت به الاقدام يدل دلالة المفهوم على انّ حال الاعداء كانت بخلاف ذلك النوع الخامس من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم وفيه بحثان الاول قال الزجاج اذ في موضع نصب والتقدير وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام حال ما يوحي الى الملائكة بكذا وكذا ويجوز ايضا ان يكون على تقدير اذكروا الثاني قوله تعالى اني معكم وفيه وجهان الاول ان يكون المراد انه تعالى اوحى الى الملائكة بانه تعالى معهم اي مع الملائكة حال ما ارسلهم ردءا للمسلمين والثاني ان يكون المراد انه تعالى اوحى الى الملائكة اني مع المؤمنين فانصروهم وثبتوهم وهذا الثاني اولى لانّ المقصود من هذا الكلام ازالة الخوف والملائكة ما كانوا يخافون الكفار وانما الخائف منهم هم المسلمون ثم قال فثبتوا الذين آمنوا واختلفوا في كيفية هذا التثبيت على وجوه الاول انهم عرّفوا الرسول صلى الله عليه وسلم انّ الله ناصر المؤمنين والرسول عرّف المؤمنين ذلك فهذا هو التثبيت والثاني انّ الشيطان كما يمكنه القاء الوسوسة الى الانسان فكذلك الملك يمكنه القاء الالهام اليه فهذا هو التثبيت من هذا الباب والثالث انّ الملائكة كانوا يتشبهون بصور رجال من معارفهم وكانوا يعدونهم بالنصر والفتح والظفر النوع السادس من النعم المذكورة

في هذه

في هذه الاية قوله سالقي في قلوب الذين كفروا الرعب وهذا من النعم الجليلة وذلك لانّ امير النفس هو القلب فلما بين تعالى انه ربط قلوب المؤمنين بمعنى انه قواها وازال الخوف عنها وذكر انه القى الرعب والخوف في قلوب الكافرين كان ذلك من اعظم نعم الله تعالى على المؤمنين اما قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق ففيه وجهان الاول امر للملائكة متصل بقوله تعالى فثبتوا وقيل بل امر للمؤمنين وهذا هو الاصح لانا بينا انه تعالى ما انزل الملائكة لاجل المقاتلة والمحاربة واعلم انه تعالى لما بين انه حصل في حق المؤمنين جميع موجبات النصر والظفر فعند هذا امرهم بمحاربتهم وفي قوله فاضربوا فوق الاعناق قولان القول الاول انّ ما فوق العنق هو الراس فكان هذا امرا بازالة الراس عن الجسد والقول الثاني انّ قوله فاضربوا فوق الاعناق اي فاضربوا الاعناق ثم قال تعالى واضربوا منهم كل بنان يعني الاطراف من اليدين والرجلين ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد ان يضربوهم كما شاؤا لانّ ما فوق العنق هو الراس وهو اشرف الاعضاء والبنان عبارة عن اضعف الاعضاء فذكر الاشرف والاخس تنبيها على كل الاعضاء ومنهم من قال بل المراد اما القتل وهو ضرب ما فوق الاعناق او قطع البنان لانّ الاصابع هي الالات في اخذ السيوف والرماح وسائر الاسلحة فاذا قطع بنانهم عجزوا عن المحاربة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الوجوه الكثيرة من النعم على المؤمنين قال ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله والمعنى انه تعالى القاهم في الخزي والنكال من هذه الوجوه الكثيرة بسبب انهم شاقوا الله ورسوله قال الزجاج شاقوا جانبوا وصاروا في شق غير شق المؤمنين فالشق الجانب وشاقوا الله مجاز والمعنى شاقوا اولياء الله ودين الله ثم قال تعالى ومن يشاقق الله ورسوله فانّ الله شديد العقاب يعني انّ هذا الذي نزل بهم في ذلك اليوم شيء قليل فيما اعد الله لهم من العقاب في القيمة والمقصود منه الزجر عن الكفر والتهديد عليه قوله تعالى ذلكم فذوقوه وانّ للكافرين عذاب النار وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الزجاج ذلكم رفع لكونه خبر المبتدأ محذوف والتقدير الامر ذلكم فذوقوه ولا يجوز ان يكون مبتدأ وقوله فذوقوه خبر لانّ ما بعد الفاء لا يكون خبرا للمبتداء الا ان يكون المبتدأ اسما موصولا او نكرة موصوفة نحو الذي ياتيني فله درهم وكل رجل في الدار فمكرم اما ان يقال زيد فمنطلق فلا يجوز الا ان يجعل زيد خبر مبتدأ محذوف والتقدير هذا زيد فمنطلق اي فهو منطلق المسئلة الثانية انه تعالى لما بين انّ من يشاقق الله ورسوله فانّ الله شديد العقاب بين بعد ذلك صفة عقابه وانه قد يكون معجلا في الدنيا وقد يكون مؤجلا في الاخرة ونبه بقوله ذلكم فذوقوه وهو المعجل من القتل والاسر على انّ ذلك يسير بالاضافة الى المؤجل لهم في الاخرة فلذلك سماه ذوقا لانّ الذوق لا يكون الا بمعرفة الطعم اليسير ليعرف به حال الكثير فجعل ما حصل لهم من الالام في الدنيا كالذوق القليل بالنسبة الى الامر العظيم المعد لهم في الاخرة وقوله فذوقوه يدل على انّ الذوق يحصل بطريق آخر سوى ادراك الطعوم المخصوصة وهو كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وكان صلى الله عليه وسلم يقول ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذا يدل على اثبات الذوق والاكل والشرب بطريق روحاني مغاير للطريق الجسماني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأويه جهنم وبئس المصير فيه مسائل المسئلة الاولى قال الازهري اصل الزحف للصبي وهو ان يزحف على استه قبل ان يقوم وشبه بزحف الصبي مشي الطائفتين اللتين يذهب كل واحدة منهما الى صاحبتها للقتال فيمشي كل فئة مشيا رويدا الى الفئة الاخرى قبل التداني للضراب قال ثعلب الزحف المشي قليلا قليلا الى الشيء ومنه الزحاف في الشعر يسقط مما بين الحرفين حرف فيزحف احدهما الى الاخر اذا عرفت هذا فنقول قوله اذا لقيتم الذين كفروا زحفا اي متزاحفين نصب على الحال ويجوز ان يكون حالا للكافر ويجوز ان يكون حالا للمخاطبين وهم المؤمنون والزحف مصدر موصوف به كالعدل والرضى ولذلك لم يجمع والمعنى اذا ذهبتم الى قتالهم فلا تنهزموا ومعنى فلا تولوهم الادبار اي لا تجعلوا ظهوركم مما يليهم ثم انه تعالى لما نهى عن هذا الانهزام بين انّ هذا الانهزام محرم الا في حالتين احدهما ان يكون متحرفا للقتال والمراد منه ان يخيل لعدوه انه منهزم ثم ينعطف عليه وهو احد ابواب خدع الحرب ومكايدها يقال تحرف وانحرف اذا زال عن جهة الاستواء والثاني قوله او متحيزا الى فئة قال ابو عبيدة التحيز التنحي وفيه لغتان التحيز والتحوز قال الواحدي واصل هذا من الحوز وهو الجمع يقال حزته فانحاز وتحوز اذا انضم واجتمع ثم سمي التنحي تحيزا لانّ المتنحي عن جانب ينفصل عنه ويميل الى غيره اذا عرفت هذا فنقول الفئة الجماعة فاذا كان هذا المتحيز كالمنفرد وفي الكفار كثرة وغلب على ظنه انه مغلوب وانه ان ثبت قتل من غير فائدة وان تحيز الى جمع كان راجيا للخلاص وطامعا في العدو بالكثرة فربما وجب عليه التحيز الى هذه الفئة فضلا عن ان يكون ذلك جائزا والحاصل انّ الانهزام من العدو حرام الا في هاتين الحالتين ثم انه تعالى قال ومن يولهم يومئذ دبره الا في هاتين الحالتين فقد باء بغضب من الله ومأويه جهنم وبئس المصير المسئلة الثانية احتج القاضي بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلوة وذلك لانّ الاية دلت على انّ من انهزم الا في هاتين الحالتين استوجب غضب الله ونار جهنم قال وليس لاحد ان يقول انّ هذه الاية في الكفار دون اهل الصلوة كصنيعهم في سائر آيات الوعيد لانّ هذا الوعيد مختص باهل الصلوة واعلم انّ هذه المسئلة قد ذكرناها على الاستقصاء في سورة البقرة وذكرنا انّ الاستدلال بهذه الظواهر لا يفيد الا الظن وذكرنا ايضا انها معارضة بعمومات الوعد وذكرنا انّ الترجيح بجانب عمومات الوعد من الوجوه الكثيرة فلا فائدة في الاعادة المسئلة الثالثة اختلف المفسرون في انّ هذا الحكم هل هو مختص بيوم بدر او هو حاصل على الاطلاق فنقل عن ابي سعيد الخدري والحسن وقتادة والضحاك انّ هذا الحكم مختص بمن كان منهزما يوم بدر قالوا والسبب في اختصاص يوم بدر بهذا الحكم امور احدها انّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان حاضرا يوم بدر ومع حضوره لا تعد غيره فئة اما لاجل انه لا يساوي سائر الاقيال بل هو اشرف واعلى من الكل واما لاجل انّ الله تعالى وعد بالنصر والظفر فلم يكن لهم التحيز الى فئة اخرى وثانيها انه تعالى شدد الامر على اهل بدر لانه كان اول الجهاد

ولو اتفق للمسلمين انهزام فيه لزم منه الخلل العظيم فلهذا السبب كان يجب عليهم التشديد والمبالغة ولهذا السبب منع الله في ذلك اليوم من اخذ الفداء من الاسارى والقول الثاني ان الحكم المذكور في هذه الآية كان عاما في جميع الحروب بدليل ان قوله يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا عام فيتناول جميع الصور اقصى ما في الباب انه نزل في واقعة بدر لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المسئلة الرابعة اختلفوا في ان جواز التحيز الى فئة هل يحظر اذا كان العسكر عظيما او انما ثبت اذا كان في العسكر خفة قال بعضهم اذا عظم العسكر فليس لهم هذا التحيز وقال بعضهم بل الكل سواء وهذا اليق بالظاهر لانه لم يفصل قوله تعالى

فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا ان الله سميع عليم • فيه مسائل المسئلة الاولى قال مجاهد اختلفوا يوم بدر فقال هذا انا قتلت وقال الآخر انا قتلت فانزل الله تعالى هذه الآية يعني ان هذا الكسر لم يحصل منكم وانما حصل بمعونة الله تعالى روي انه لما اطلعت قريش قال النبي صلى الله عليه وسلم هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم اني اسئلك ما وعدتني فنزل جبريل وقال خذ قبضة من التراب فارمهم بها فلما التقى الجمعان قال لعلي اعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بنفسه فانهزموا قال صاحب الكشاف الفاء في قوله فلم تقتلوهم جواب شرط محذوف وتقديره ان افتخرتم بقتلهم فانتم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ثم قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى يعني ان القبضة من الحصباء التي رميتها فانت ما رميتها في الحقيقة لان رميك لا يبلغ اثره الا ما يبلغه رمي سائر البشر ولكن الله رماها حيث اجرى ذلك التراب واوصله الى عيونهم فصورة الرمي صدرت من الرسول صلى الله عليه وسلم واثرها انما صدر من الله تعالى فلهذا المعنى صح فيه النفي والاثبات المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وجه الاستدلال انه تعالى قال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومن المعلوم انهم جرحوا فهذا يدل على ان حدوث تلك الافعال انما حصل من الله وايضا قوله وما رميت اذ رميت اثبت كونه صلى الله عليه وسلم راميا ونفى عنه كونه راميا فوجب حمله على انه رماه كسبا وانه ما رماه خلقا فان قيل اما قوله فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ففيه وجوه الاول ان قتل الكفار انما تيسر بمعونة الله ونصره وتأييده فصحت هذه الاضافة الثاني الجرح كان اليهم واخراج الروح كان الى الله تعالى والتقدير لم تميتوهم ولكن الله اماتهم اما قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى قال القاضي قيل فيه اشياء منها ان الرمية الواحدة لا توجب وصول التراب الى عيونهم فكان ايصال اجزاء التراب الى عيونهم ليس الا بايصال الله تعالى ومنها ان التراب الذي رماه كان قليلا فيمتنع وصول ذلك القدر الى عيون الكل فدل هذا على انه تعالى ضم اليها سائر اجزاء التراب واوصلها الى عيونهم ومنها ان عند رميته القى الله تعالى الرعب في قلوبهم فكان المراد من قوله ولكن الله رمى هو انه تعالى رمى قلوبهم بذلك الرعب والجواب ان كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر والاصل في الكلام هو الحقيقة فان قالوا الدلائل العقلية تمنع من القول بان فعل العبد مخلوق الله تعالى فنقول هيهات فان الدلائل العقلية من جانبنا والبراهين القطعية قائمة على صحة قولنا فلا يمكنكم ان تعدلوا عن الظاهر الى المجاز المسئلة الثالثة قرئ ولكن الله قتلهم ولكن الله رمى بتخفيف لكن ورفع ما بعدها المسئلة الرابعة في سبب نزول هذه الآية ثلثة اقاويل الاول وهو قول اكثر المفسرين انها نزلت في يوم بدر والمراد انه صلى الله عليه وسلم اخذ قبضة من الحصباء ورمى بها وجوه القوم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا ودخل في عينيه ومنخريه منها شيء فكانت تلك الرمية سببا للهزيمة وفيه نزلت هذه الآية والثاني انها نزلت يوم خيبر روي انه صلى الله عليه وسلم اخذ قوسا وهو على باب خيبر فرمى سهما فاقبل السهم حتى قتل ابن ابي الحقيق وهو على فرسه فانزل الله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والثالث انها نزلت في يوم احد في قتل ابي بن خلف وذلك انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم بعظم رميم وقال يا محمد من يحيي هذا وهو رميم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يحييه الله كما احياك ثم يميتك ثم يحييك ثم يدخلك النار فاسر يوم بدر فلما افتدى قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان عندي فرسا اعلفها كل يوم فرقا من ذرة كي اقتلك عليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم بل انا اقتلك ان شاء الله فلما كان يوم احد اقبل ابي يركض ذلك الفرس حتى دنى من النبي صلى الله عليه وسلم فاعترض له رجال من المؤمنين ليقتلوه فقال النبي صلى الله عليه وسلم استأخروا ورماه بحربة فكسر ضلعا من اضلاعه فحمل فمات ببعض الطريق ففي ذلك نزلت الآية والاصح ان هذه الآية نزلت في يوم بدر والا لدخل في اثناء القصة كلام اجنبي عنها وذلك لا يليق بل لا يبعد ان يدخل تحته سائر الوقائع لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اما قوله تعالى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا فهذا معطوف على قوله ولكن الله رمى والمراد من هذا البلاء الانعام اي ينعم عليهم بنعمة عظيمة بالنصر والغنيمة والاجر والثواب • قال القاضي ولولا ان المفسرين اتفقوا على حمل البلاء ههنا على النعمة والا لكان يحتمل المحنة بالتكليف فيما بعده من الجهاد حتى يقال ان الذي فعله تعالى يوم بدر كان كالسبب في حصول تكليف شاق عليهم فيما بعد ذلك من الغزوات ثم انه تعالى ختم هذا بقوله ان الله سميع عليم اي سميع لكلامكم عليم باحوال قلوبكم وهذا يجري مجرى التحذير والترهيب لئلا يغتر العبد بظواهر الامور ويعلم ان الخالق تعالى مطلع على كل ما في الضمائر والقلوب •

قوله تعالى ذلكم وان الله موهن كيد الكافرين • ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح وان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيئا ولو كثرت وان الله مع المؤمنين • فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو موهن بتشديد الهاء من التوهين كيد بالنصب وقرأ حفص عن عاصم موهن كيد بالاضافة والباقون موهن بالتخفيف كيد بالنصب ومثله قوله كاشفات ضره بالتنوين وبالاضافة المسئلة الثانية الكلام في ذلكم ومحله من الاعراب كما في قوله ذلكم فذوقوه المسئلة الثالثة توهين الله كيدهم يكون باشياء باطلاع المؤمنين على عوراتهم والقاء الرعب في قلوبهم وتفريق كلماتهم ونقض ما ابرموه

الفرق مكيال معروف بالمدينة ص

بسبب اختلاف عزائمهم قال ابن عباس ينبئ رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول اني قد اوهنت كيد عدوك حتى قتلت جبابرهم واسرت اشرافهم اما قوله تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح فيه قولان الاول وهو قول الحسن وقول مجاهد والسدي انه خطاب للكفار روي ان ابا جهل قال يوم بدر اللهم انصر افضل الفريقين واحقهما بالنصر وروي انه قال اللهم اينا كان اقطع للرحم وافجر فاهلكه الغداة وقال السدي ان المشركين لما ارادوا الخروج الى بدر اخذوا استار الكعبة وقالوا اللهم انصر اعلى الجندين واهدى الفئتين واكرم الحزبين وافضل الدينين فانزل الله هذه الآية والمعنى ان تستفتحوا اي ان تستنصروا لاهدى الفئتين واكرم الحزبين فقد جاءكم النصر وقال آخرون ان تستقضوا فقد جاءكم القضاء والقول الثاني انه خطاب للمؤمنين روي انه صلى الله عليه وسلم لما راى المشركين وكثرة عددهم وعددهم استغاث بالله وكذلك الصحابة وطلب ما وعد الله به من احدى الطائفتين وتضرع الى الله فقال تعالى ان تستفتحوا والمراد منه طلب النصرة التي تقدم بها الوعد فقد جاءكم الفتح اي حصل ما وعدتم به فاشكروا الله والزموا طاعته قال القاضي وهذا القول اولى لان قوله فقد جاءكم الفتح لا يليق الا بالمؤمنين اما لو حملنا الفتح على البيان والحكم والقضاء لم يمتنع ان يراد به الكفار اما قوله تعالى وان تنتهوا فهو خير لكم فتفسير هذه الآية يتفرع على ما ذكرنا من ان قوله ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح خطاب للكفار او للمؤمنين فان قلنا ان ذلك خطاب للكفار كان تأويل هذه الآية ان تنتهوا عن قتال الرسول وعداوته وتكذيبه فهو خير لكم اما في الدين فبالخلاص من العقاب والفوز بالثواب واما في الدنيا فبالخلاص من القتل والاسر والنهب ثم قال تعالى وان تعودوا الى القتال نعد اي الى تسليطه عليكم فقد شاهدتم ذلك يوم بدر وعرفتم تأثير نصرة الله للمؤمنين عليكم ولن تغني عنكم فئتكم شيئا اي كثرة الجموع كما لم يغن ذلك يوم بدر واما ان قلنا ان ذلك خطاب للمؤمنين كان تأويل هذه الآية وان تنتهوا عن المنازعة في امر الانفال وتنتهوا عن طلب الفداء على الاسراء فقد كان وقع بينهم نزاع يوم بدر في هذه الاشياء حتى عاتبهم الله بقوله لولا كتاب من الله سبق فقال تعالى ان تنتهوا عن مثله فهو خير لكم وان تعودوا انتم الى تلك المنازعات نعد الى ترك نصرتكم لان الوعد بنصركم مشروط بشرط استمراركم على الطاعة وترك المخالفة ثم لا تنفعكم الفئة والكثرة فان الله لا يكون الا مع المؤمنين الذين لا يرتكبون الذنوب واعلم ان اكثر المفسرين حملوا قوله ان تستفتحوا على انه خطاب للكفار واحتجوا بقوله تعالى بعده وان تعودوا نعد وظنوا ان ذلك لا يليق الا بالقتال ونحن قد بينا ان ذلك يحتمل حمله على ما ذكرناه من احوال المؤمنين فسقط هذا الترجيح اما قوله وان الله مع المؤمنين فقرأ نافع وابن عامر وحفص عن عاصم وان الله بفتح الالف والباقون بكسرها اما الفتح فقيل على تقدير ولان الله مع المؤمنين وقيل هو معطوف على قوله وان الله موهن كيد الكافرين واما الكسر فعلى الابتداء

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون • ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون • ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون • ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون اعلم انه تعالى لما خاطب المؤمنين بقوله ان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيئا اتبعه بتأديبهم فقال يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون ولم يبين انهم ماذا يسمعون الا ان الكلام من اول السورة الى هنا لما كان متعلقا بالجهاد علم ان المراد وانتم تسمعون دعاءه الى الجهاد ثم ان الجهاد اشتمل على امرين احدهما المخاطرة بالنفس والثاني الفوز بالاموال ولما كانت المخاطرة بالنفس شاقة شديدة على كل احد وكان ترك المال بعد القدرة على اخذه شاقا شديدا لا جرم بالغ الله تعالى في التأديب في هذا الباب فقال اطيعوا الله ورسوله في الاجابة الى الجهاد وفي الاجابة الى ترك المال اذا امره الله بتركه ولا تولوا عنه اي ولا تعرضوا عنه وفي تفسير قوله اطيعوا الله والرسول ثم قال فلم قال ولا تولوا عنه فجعل الكناية واحدة مع انه تقدم ذكر الله ورسوله قلنا انه تعالى امر بطاعة الله وطاعة رسوله ثم قال ولا تولوا عنه لان التولي انما يصح في حق الرسول بان يعرضوا عنه وعن قبول قوله وعن معاونته في الجهاد ثم قال ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون والمعنى ان الانسان لا يمكنه ان يقبل التكليف وان يلتزمه الا بعد ان يسمعه فجعل السماع كناية عن القبول ومنه قولهم سمع الله لمن حمده والمعنى ولا تكونوا كالذين يقولون بالسنتهم انا قبلنا تكاليف الله تعالى ثم انهم بقلوبهم لا يقبلونها وهو صفة المنافقين كما اخبر الله عنهم بقوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم ثم قال ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون واختلفوا في الدواب فقيل شبههم بالدواب لجهلهم وعدولهم عن الانتفاع بما يقولون ويقال لهم فلذلك وصفهم بالصم والبكم وبانهم لا يعقلون وقيل بل هم من الدواب لانه اسم لما دب على الارض ولم يذكره في معرض التشبيه بل وصفهم بصفة تليق بهم على طريقة الذم كما يقال لمن لا يفهم الكلام هو شبح وجسد وطلل على جهة الذم ثم قال ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون والمعنى انه كل ما كان حاصلا فانه يجب ان يعلمه الله تعالى فعدم علم الله بوجوده من لوازم عدمه فلا جرم حسن التعبير عن عدمه في نفسه بعدم علم الله بوجوده وتقدير الكلام لو حصل فيهم خير لاسمعهم الله الحجج والمواعظ سماع تعليم وتفهيم ولو اسمعهم بعد ان علم ان لا خير فيهم لم ينتفعوا بها ولتولوا وهم معرضون قيل ان الكفار سألوا النبي صلى الله عليه وسلم ان يحيي لهم قصي بن كلاب وغيره من امواتهم ليخبروهم بصحة نبوته فبين تعالى انه لو علم فيهم خيرا وهو انتفاعهم بقول هؤلاء الاموات لاحياهم حتى يسمعوا كلامهم ولكنه تعالى علم منهم انهم لا يقولون هذا الكلام الا على سبيل العناد والتعنت وانهم لو اسمعهم الله كلامهم لتولوا عن قبول الحق ولاعرضوا عنه وفي هذه الآية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى حكم عليهم بالتولي عن الدلائل والاعراض عن الحق وانهم لا يقبلونه البتة ولا ينتفعون به البتة فنقول وجب ان يكون صدور الايمان منهم محالا لانه لو صدر الايمان لكان اما ان يوجد ذلك الايمان مع بقاء هذا الخبر صدقا او مع انقلابه كذبا والاول محال لان وجود الايمان مع ان الاخبار عن عدم الايمان يكون صدقا لا نرجع من المتناقضين وهو محال

والثاني ايضا محال لان انقلاب خبر الله الصدق كذبا محال لا سيما في الزمان المنقضي وهكذا القول في انقلاب علم الله
جهلا وتقريره سبق مرارا المسئلة الثانية النحويون يقولون كلمة لو وضعت للدلالة على انتفاء الشيء لاجل انتفاء غيره
فاذا قلت لو جئتني اكرمتك افاد انه ما حصل المجيء وما حصل الاكرام ومن الفقهاء من قال انه لا يفيد الا الاستلزام
فاما الانتفاء لاجل انتفاء الغير فلا يفيده هذا اللفظ والدليل عليه الآية والخبر اما الآية فهي هذه الآية وتقريره
ان كلمة لو لو افادت ما ذكروه لكان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه تعالى ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم
ثم قال ولو اسمعهم لتولوا فيكون معناه انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي خير من الخيرات فاول الكلام
يقتضي نفي الخير وآخره يقتضي حصول الخير وذلك متناقض فثبت ان القول بان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره
يوجب هذا التناقض فوجب ان لا يصار اليه واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله
لم يعصه فلو كان لفظة لو تفيد ما ذكروه لصار المعنى انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فثبت ان كلمة لو
لا تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وانما تفيد مجرد الاستلزام واعلم ان هذا الدليل حسن الا انه على خلاف
قول جمهور الادباء المسئلة الثالثة اعلم ان معلومات الله على اربعة اقسام احدها جملة الموجودات والثاني
جملة المعدومات والثالث ان كل واحد من الموجودات لو كان معدوما فكيف يكون حاله والرابع ان كل واحد
من المعدومات لو كان موجودا كيف كان حاله والقسمان الاولان علم بالواقع والقسمان الثانيان علم بالمقدر الذي
هو غير واقع فقوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم من القسم الثاني وهو العلم بالمقدرات وليس من اقسام العلم
بالواقعات ونظيره قوله تعالى حكاية عن المنافقين لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولئن قوتلتم لننصرنكم فقال تعالى
لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون فعلم تعالى
في المعدوم انه لو كان موجودا كيف يكون حاله وايضا فقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فاخبر عن المعدوم
انه لو كان موجودا كيف يكون حاله قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم
واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون فيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو عبيدة
والزجاج استجيبوا معناه اجيبوا وانشدوا قول الغنوي • فلم يستجبه عند ذاك مجيب • المسئلة الثانية اكثر
الفقهاء على ان ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الاول ان كل من امره الله بفعل
فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الآية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاه الله اليه فان قيل قوله استجيبوا
امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع الا فيه فيرجع حاصل هذا الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب
بناء على ان الامر يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشيء بنفسه وهو محال والجواب ان من المعلوم بالضرورة
ان كل ما امر الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى
كان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات وانه عبث فوجب حمله على فائدة زائدة وهي الوجوب صونا لهذا النص
عن التعطيل ويتأكد هذا بان قوله تعالى بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون
جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب الوجه الثاني في الاستدلال بهذه الآية على ثبوت
هذا المطلوب ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على باب ابي بن كعب فناداه وهو في الصلوة فعجل في صلوته
ثم جاء فقال ما منعك من اجابتي قال كنت اصلي قال الم تخبر فيما اوحي الي استجيبوا لله وللرسول فقال لا جرم لا
تدعوني الا اجبتك والاستدلال به ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دعاه فلم يجبه لامه على ترك الاجابة وتمسك
في تقرير ذلك اللوم بهذه الآية فلولا دلالة هذه الآية على الوجوب والا لما صح ذلك الاستدلال وقول من يقول
مسئلة ان الامر يفيد الوجوب مسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيه بالخبر الواحد ضعيف لانا لا نسلم ان مسئلة ان
الامر يفيد الوجوب مسئلة قطعية بل هي عندنا مسئلة ظنية لان المقصود منها العمل والدلائل الظنية كافية في
المطالب العملية فان قالوا ان الله ما امرنا بالاجابة على الاطلاق بل بشرط خاص وهو قوله اذا دعاكم لما يحييكم
فلم قلتم ان هذا الشرط حاصل في جميع الاوامر قلنا قصة ابي بن كعب تدل على ان هذا الحكم عام وغير مخصوص
بشرط معين وايضا فلا يمكن حمل الحيوة ههنا على نفس الحيوة لان احياء الحي محال فوجب حمله على شيء آخر وهو
الفوز بالثواب وكل ما دعاه الله اليه ورغب فيه فهو مشتمل على ثواب فكان هذا الحكم عاما في جميع الاوامر
وذلك يفيد المطلوب المسئلة الثالثة ذكروا في قوله اذا دعاكم لما يحييكم وجوها الاول قال السدي هو الايمان
والاسلام وفيه الحيوة لان الايمان حيوة القلب والكفر موته ويدل عليه قوله تعالى يخرج الحي من الميت قيل
المؤمن من الكافر الثاني قال قتادة يعني القرآن اي اجيبوه الى ما في القرآن ففيه الحيوة والنجاة والعصمة وانما
سمي القرآن بالحيوة لان القرآن سبب العلم والعلم حياة فجاز ان يسمى سبب الحيوة بالحيوة الثالث قال الاكثرون
قوله تعالى لما يحييكم هو الجهاد ثم في سبب تسمية الجهاد بالحيوة وجوه احدها وهو ان قتل احد العدوين حيوة
للعدو الثاني فامر المسلمين انما يقوى ويعظم بسبب الجهاد مع الكفار وثانيها ان الجهاد سبب لحصول الشهادة وهي توجب
الحيوة الدائمة قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وثالثها ان الجهاد
قد يفضي الى القتل والقتل يوصل الى الدار الآخرة والدار الآخرة معدن الحياة قال الله تعالى وان الدار الآخرة لهي
الحيوان اي الحياة الدائمة والقول الرابع لما يحييكم اي لكل حق وصواب وعلى هذا التقدير فيدخل فيه القرآن
والايمان والجهاد وكل اعمال البر والطاعة والمراد من قوله لما يحييكم الحيوة الطيبة الدائمة قال تعالى فلنحيينه
حيوة طيبة المسئلة الرابعة قوله تعالى واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه يختلف تفسيره بحسب اختلاف
الناس في الجبر والقدر اما القائلون بالجبر فقال الواحدي حكاية عن ابن عباس والضحاك يحول بين المرء
الكافر وطاعته ويحول بين المطيع ومعصيته فالسعيد من اسعده الله والشقي من اضله الله والقلوب بيد الله
يقلبها كيف يشاء فاذا اراد الكافر ان يؤمن والله تعالى لا يريد ايمانه يحول بينه وبين قلبه واذا اراد المؤمن
ان يكفر والله لا يريد كفره حال بينه وبين قلبه واقول قد دللنا بالبراهين العقلية على صحة ان الامر كذلك

صدره
ودايع دعايا من يجيب الى الندا

ذلك لان الاحوال القلبية اما العقايد واما الارادات والدواعي اما العقايد فهي اما العلم واما الجهل اما العلم فيمتنع
ان يتصدى الفاعل الى تحصيله الا اذا علم كونه علما ولا يعلم ذلك الا اذا علم كون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعلوم
ولا يعلم ذلك الا اذا سبق علمه بالمعلوم وذلك يوجب توقف الشيء على نفسه واما الجهل فالانسان البتة لا
يختاره ولا يريده الا اذا ظن ان ذلك الاعتقاد علم ولا يحصل له هذا الظن الا بسبق جهل آخر وذلك ايضا يقتضي
توقف الشيء على نفسه واما الدواعي والارادات فحصولها ان لم يكن لفاعل لزم الحدوث لا عن محدث
وان كان لفاعل فذلك الفاعل اما العبد واما الله تعالى والاول باطل والا لزم توقف ذلك القصد على
قصد آخر وهو محال فتعين ان يكون فاعل الاعتقادات والارادات والدواعي هو الله تعالى فثبت ان
احوال القلوب من الله تعالى والدلائل العقلية دلت على ذلك فثبت ان الحق ما ذكرناه اما القائلون بالقدر
فقالوا لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول قال الجبائي ان من حال الله بينه
وبين الايمان فهو عاجز وامر العاجز سفه ولو جاز ذلك لجاز ان يأمرنا الله بصعود السماء وقد اجمعوا على ان
الزمن لا يؤمر بالصلوة قائما فكيف يجوز ذلك على الله تعالى وقال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال
في الظهار فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فاسقط فرض الصوم عمن لا يستطيعه الوجه الثاني انه تعالى
امر بالاستجابة لله وللرسول وذكر هذا الكلام في معرض الزجر والتحذير عن ترك الاجابة ولو كان المراد
ما ذكروه لكان ذلك عذرا قويا في ترك الاجابة فلا يكون زجرا عنه الثالث ان القرآن نزل ليكون
حجة للرسول عليه السلام على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ولو كان المعنى ما ذكرتم لصارت هذه
الاية من اقوى الدلائل للكفار على الرسول ولقالوا انه تعالى لما منعنا من الايمان فكيف يأمرنا به فثبت
بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل الاية على ما قاله اهل الجبر فلا جرم ذكروا في هذه الآية وجوها الاول انه تعالى
يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه بسبب الموت يعني بادروا الى الاستجابة فيما الزمكم من الجهاد
وغيره قبل ان ياتيكم الموت الذي لا بد منه فيحول بينكم وبين الطاعة والتوبة قال القاضي ولذلك قال تعالى
عقيبه ما يدل عليه وهو قوله وانه اليه تحشرون والمقصود من هذه الآية الحث على الطاعة قبل نزول الموت
الذي يمنع منها الثاني ان المراد انه تعالى يحول بين المرء وبين ما يتمناه ويريده بقلبه فان الاجل يحول دون الامل
فكانه قيل بادروا الى الاعمال الصالحات ولا تعتمدوا على ما يقع في قلوبكم من توقع طول البقاء فان ذلك غير
موثوق به وانما حسن اطلاق لفظ القلب على الاماني الحاصلة في القلب لان تسمية الشيء باسم ظرفه
جائز كقولهم سال الوادي الثالث ان المؤمنين كانوا خائفين عن القتال يوم بدر فكانه قيل لهم سارعوا
الى الطاعات ولا تمتنعوا عنها بسبب ما تجدون في قلوبكم من الضعف والجبن فان الله تعالى يغير تلك
الاحوال فيبدل الضعف بالقوة والجبن بالشجاعة لانه تعالى يقلب القلوب الرابع قال مجاهد المراد بالقلب
ههنا العقل فكان المعنى انه تعالى يحول بين المرء وعقله والمعنى فبادروا الى الاعمال وانتم تعقلون فانكم
لا تأمنون زوال العقل الذي عند ارتفاعه يبطل التكليف وجعل القلب كناية عن العقل جائز كما قال تعالى
ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي لمن كان له عقل الخامس قال الحسن معناه ان الله حال بين المرء وقلبه والمعنى
انه قريب تعالى من عبده اشد من قرب قلب العبد منه والمقصود منه التنبيه على انه تعالى لا يخفى عليه شيء مما في باطن العبد
ومما في ضميره ونظيره قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فهذه جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب لاصحاب
الجبر والقدر ثم قال تعالى وانه اليه تحشرون اي فاعلموا انكم تحشرون الى الله تعالى ولا تتركون مهملين معطلين وفيه
ترغيب شديد وتحذير عن الكسل والغفلة قوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا
ان الله شديد العقاب واعلم انه تعالى كما حذر الانسان ان يحال بينه وبين قلبه فكذلك حذره من الفتن والمعنى
احذروا فتنة ان نزلت بكم لم تقتصر على الظالمين خاصة بل تتعدى اليكم جميعا وتصل الى الصالح والطالح عن
الحسن نزلت في علي وعمار وطلحة والزبير وهو يوم الجمل خاصة قال الزبير نزلت فينا قرأناها زمانا وما ظننا
انا اهلها فاذا نحن المعنيون بها وعن السدي نزلت في اهل بدر فاقتتلوا يوم الجمل وروى ان الزبير كان يساير
النبي صلى الله عليه وسلم يوما اذ اقبل علي عليه الرحمة فضحك اليه الزبير فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كيف حبك لعلي فقال يا رسول الله احبه كحبي لولدي او اشد فقال كيف انت اذا سرت اليه تقاتله فان قيل كيف
جاز دخول النون المؤكدة في جواب الامر قلنا فيه وجهان الاول جواب الامر جاء بلفظ النهي ومتى كان كذلك حسن
ادخال النون المؤكدة في ذلك النهي كقوله انزل من الدابة لا تطرحك او لا تطرحنك كقوله تعالى يا ايها النمل ادخلوا
مساكنكم لا يحطمنكم سليمن الثاني ان التقدير واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة الا انه جيء بصيغة
النهي مبالغة في نفي اختصاص الفتنة بالظالمين كان الفتنة نهيت عن ذلك الاختصاص وقيل لها لا تصيبن الذين
ظلموا منكم خاصة والمراد منه المبالغة في عدم الاختصاص على سبيل الاستعارة ثم قال تعالى واعلموا ان الله شديد
العقاب والمراد منه الحث على لزوم الاستقامة خوفا من عقاب الله فان قيل حاصل الكلام في الآية انه تعالى
يخوفهم من عذاب لو نزل بهم لعم المذنب وغيره فكيف يليق برحمة الرحيم الحكيم ان يوصل الفتنة والعذاب الى من لم يذنب
قلنا انه تعالى قد ينزل الموت والفقر والعمى والزمانة بعبده ابتداء اما لانه يحسن منه تعالى ذلك بحكم المالكية
او لانه تعالى علم اشتمال ذلك على نوع من انواع الفلاح على اختلاف المذهبين واذا جاز ذلك لاحد هذين الوجهين
فكذا ههنا قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون في الارض تخافون ان يتخطفكم الناس فآويكم
وايدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون اعلم انه تعالى لما امرهم بطاعة الله وطاعة رسوله
ثم امرهم باتقاء المعصية اكد ذلك التكليف بهذه الآية وذلك لانه تعالى بين انهم كانوا قبل ظهور محمد
صلى الله عليه وسلم في غاية القلة والذلة وبعد ظهوره صاروا في غاية العزة والرفعة وذلك يوجب عليهم
الطاعة وترك المخالفة اما بيان الاحوال التي كانوا عليها قبل ظهور محمد صلى الله عليه وسلم فمن وجوه اولها

انهم كانوا قليلين في العدد وثانيها انهم كانوا مستضعفين والمراد ان غيرهم يستضعفهم والمراد من هذا الاستضعاف انهم كانوا يخافون ان يتخطفهم الناس والمعنى انهم كانوا اذا خرجوا من بلدهم خافوا ان يتخطفهم العرب لانهم كانوا يخافون من مشركي العرب لقربهم منهم وشدة عداوتهم ثم بين تعالى انهم بعد ان كانوا كذلك قلبت تلك الاحوال بالسعادات والخيرات فاولها انه آواهم والمراد منه انه تعالى نقلهم الى المدينة فصاروا آمنين من شر الكفار وثانيها قوله وايدكم بنصره والمراد منه وجوه النصر في يوم بدر وثالثها قوله ورزقكم من الطيبات وهو انه تعالى احل لهم الغنائم بعد ان كانت محرمة على من كان قبل هذه الامة ثم قال تعالى لعلكم تشكرون اي نقلناكم من الشدة الى الرخاء ومن البلاء الى النعماء والآلاء حتى تشتغلوا بالشكر والطاعة فكيف يليق بكم ان تشتغلوا بالمنازعة والمخاصمة بسبب الانفال قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وانتم تعلمون ٭ واعلموا انما اموالكم واولادكم فتنة وان الله عنده اجر عظيم اعلم انه تعالى لما ذكر انه رزقهم من الطيبات فههنا منعهم من الخيانة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في المراد بتلك الخيانة على اقوال الاول قال ابن عباس نزلت هذه الآية في ابي لبابة حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم الى قريظة لما حاصرهم وكان اهله وولده فيهم فقالوا يا ابا لبابة ما ترى لنا انزل على حكم سعد بن معاذ فينا فاشار ابو لبابة الى حلقه اي انه الذبح فلا تفعلوا فكان ذلك منه خيانة لله ولرسوله الثاني قال السدي كانوا يسمعون الشيء من النبي صلى الله عليه وسلم فيفشونه ويلقونه الى المشركين فنهاهم الله تعالى عن ذلك الثالث قال ابن زيد نهاهم الله ان يخونوا كما صنع المنافقون يظهرون الايمان ويسرون الكفر الرابع عن جابر بن عبد الله ان ابا سفيان خرج من مكة فعلم النبي خروجه وعزم على الذهاب اليه فكتب رجل من المنافقين اليه ان محمدا يريدكم فخذوا حذركم فانزل الله تعالى هذه الآية الخامس قال الزهري والكلبي نزلت في حاطب بن ابي بلتعة حين كتب الى اهل مكة لما هم النبي عليه السلام بالخروج اليها حكاه الاصم السادس قال القاضي الاقرب ان خيانة الله غير خيانة رسوله وخيانة الرسول غير خيانة الامانة لان العطف يقتضي المغايرة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امرهم ان لا يخونوا الغنائم وجعل ذلك خيانة لله تعالى لانها خيانة لعطيته وخيانة لرسوله لان المغانم هو يقسمها فمن خانها فقد خان الرسول وهذه الغنيمة قد جعلها الله تعالى امانة في ايدي الغانمين والزمهم ان لا يتناولوا لانفسهم منها شيئا فصارت وديعة والوديعة امانة في يد المودع فمن خان منهم فيها فقد خان امانة الناس اذ الخيانة ضد الامانة قال ويحتمل ان يراد بالامانة كل ما يتعبد به وعلى هذا التقدير فيدخل فيه الغنيمة وغيرها فكان معنى الآية ايجاب اداء التكاليف باسرها على سبيل الاتمام والكمال من غير نقص ولا اخلال واما الوجوه المذكورة في سبب نزول هذه الآية فهي داخلة فيها لكن لا يجب قصر الآية عليها لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف معنى الخون النقص كما ان معنى الوفاء التمام ومنه تخونه اذا تنقصه ثم استعمل في ضد الامانة والوفاء لانك اذا خنت الرجل في شيء فقد ادخلت عليه النقصان فيه المسئلة الثالثة في قوله وتخونوا اماناتكم وجوه الاول التقدير ولا تخونوا اماناتكم والدليل عليه ما روى حارث بن عبد الله ولا تخونوا اماناتكم والثاني التقدير لا تخونوا الله والرسول فانكم ان فعلتم ذلك فقد خنتم اماناتكم والعرب قد تذكر الجواب تارة بالفاء واخرى بالواو ومنهم من انكر ذلك اما قوله تعالى وانتم تعلمون ففيه وجوه الاول وانتم تعلمون انكم تخونون يعني ان الخيانة توجد منكم عن تعمد لا عن سهو الثاني وانتم علماء تعلمون قبح القبيح وحسن الحسن ثم انه لما كان الداعي الى الاقدام على الخيانة هو حب الاموال والاولاد نبه تعالى على انه يجب على العاقل ان يحترز عن المضار المتولدة من ذلك الحب فقال انما اموالكم واولادكم فتنة لانها تشغل القلب بالدنيا فتصير حجابا عن خدمة المولى ثم قال تعالى وان الله عنده اجر عظيم تنبيها على ان سعادات الاخرة خير من سعادات الدنيا لانها اعظم في الشرف واعظم في القوة واعظم في المدة لانها تبقى بقاء لا نهاية له فهذا هو المراد من وصف الله تعالى الاجر الذي عنده بالعظم ويمكن ان يتمسك بهذه الآية في بيان ان الاشتغال بالنوافل اعظم من الاشتغال بالنكاح لان الاشتغال بالنوافل يفيد الاجر العظيم والاشتغال بالنكاح يفيد الولد ويوجب الحاجة الى المال وذلك فتنة ومعلوم ان ما افضى الى الاجر العظيم عند الله فهو خير مما افضى الى الفتنة قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم اعلم انه تعالى لما حذر عن الفتنة بالاموال والاولاد رغب في التقوى التي توجب ترك الميل والهوى في محبة الاموال والاولاد وفي الآية مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول ادخال الشرط في الحكم انما يحسن في حق من كان جاهلا بعواقب الامور وذلك لا يليق بالله تعالى والجواب ان قولنا ان كان كذا لا يفيد الا كون الشرط مستلزما للجزاء فاما ان وقوع الشرط مشكوك فيه او معلوم فذلك غير مستفاد من هذا اللفظ سلمنا انه يفيد هذا الشك الا انه تعالى يعامل العباد في الجزاء معاملة الشاك وعليه تخريج قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين المسئلة الثانية هذه القضية الشرطية شرطها شيء واحد وهو تقوى الله وذلك يتناول اتقاء الله في جميع الكبائر وانما خصصنا هذا بالكبائر لانه تعالى ذكر في الجزاء تكفير السيئات والجزاء يجب ان يكون مغايرا للشرط فحملنا التقوى على تقوى الكبائر وحملنا السيئات على الصغائر ليظهر الفرق بين الشرط والجزاء واما الجزاء المرتب على هذا الشرط فامور ثلاثة الاول قوله تعالى يجعل لكم فرقانا يعني انه تعالى يفرق بينكم وبين الكفار ولما كان اللفظ مطلقا وجب حمله على جميع الفروق الحاصلة بين المؤمنين وبين الكفار فنقول هذا الفرقان اما ان يعتبر في احوال الدنيا او في احوال الآخرة اما في احوال الدنيا فاما ان يعتبر في احوال القلوب وهي الاحوال الباطنة او في الاحوال الظاهرة اما في احوال القلوب فامور احدها انه تعالى يخص المؤمنين بالهداية والمعرفة وثانيها انه يخص قلوبهم وصدورهم بالانشراح كما قال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وثالثها انه يزيل الغل والحقد والحسد عن قلوبهم ويزيل المكر والخداع

عن صدورهم مع ان المنافق والكافر يكون قلبه مملوا من هذه الاحوال الخسيسة والاخلاق الذميمة والسبب في حصول هذه الامور ان القلب اذا صار مشرقا بطاعة الله تعالى زالت عنه كل هذه الظلمات لان معرفة الله تعالى نور وهذه الاخلاق ظلمات واذا ظهر النور فلا بد من زوال الظلمة واما في الاحوال الظاهرة فانه تعالى يخص المسلمين بالعلو والفتح والظفر والنصر كما قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين وكما قال ليظهره على الدين كله وامر الكافر والفاسق بالعكس من ذلك واما في احوال الاخرة فالثواب والمنافع الدائمة والتعظيم من الله ومن الملائكة وكل هذه الاحوال داخلة في الفرقان والنوع الثاني من الجزاء المرتب على التقوى قوله ويكفر عنكم سيئاتكم فنقول ان حملنا قوله ان تتقوا على الاتقاء من الكفر كان المراد بقوله ويكفر عنكم سيئاتكم جميع السيئات التي وجدت قبل الكفر وان حملناه على الاتقاء من الكبائر كان المراد من هذا تكفير الصغائر النوع الثالث قوله ويغفر لكم واعلم ان المراد من تكفير السيئات سترها في الدنيا ومن المغفرة ازالتها في القيمة لئلا يلزم التكرار ثم قال تعالى والله ذو الفضل العظيم ومن كان كذلك فانه اذا وعد بشيء وفى به وانما قلنا ان افضال الله تعالى اعظم من افضال غيره لوجوه الاول ان كل من سوى الحق تعالى فانه لا يتفضل ولا يحسن الا اذا حصلت في قلبه داعية الافضال والاحسان وتلك الداعية حادثة فلا تحصل الا بتخليق الله تعالى وعند هذا ينكشف ان الفضل ليس الا الله الذي خلق تلك الداعية الموجبة لذلك الفعل الثاني ان كل من تفضل فانما يتفضل ليستفيد منه نوعا من انواع الكمال اما عوضا من المال او عوضا من المدح والثناء او عوضا من نوع آخر وهو دفع الالم الحاصل في القلب بسبب الرقة الجنسية والله يعطي ويتفضل ولا يطلب به شيئا من الاعواض لانه كامل لذاته وما كان حاصلا للشيء لذاته امتنع ان يستفيده من غيره الثالث ان كل من تفضل على الغير فان المتفضل عليه يصير ممنونا من ذلك المتفضل وذلك منفر اما الحق سبحانه فهو الموجد لذات كل احد ولجميع صفاته فلا يحصل الاستنكاف عن قبول احسانه الرابع ان كل من يتفضل على غيره فانه لا ينتفع المتفضل عليه بذلك التفضل الا اذا حصلت له عين ناظرة واذن سامعة ومعدة هاضمة حتى ينتفع بذلك الاحسان وعند هذا ينكشف ان المتفضل هو الله تعالى في الحقيقة فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى والله ذو الفضل العظيم قوله تعالى

واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين اعلم انه تعالى لما ذكر المؤمنين نعمته عليهم بقوله واذكروا اذ انتم قليل كذلك ذكر رسوله نعمه عليه وهو دفع كيد المشركين ومكر الكافرين عنه وهذه السورة مدنية قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وغيرهم من المفسرين ان مشركي قريش تآمروا في دار الندوة فدخل عليهم ابليس في صورة شيخ وذكر انه من اهل نجد فقال بعضهم قيدوه نتربص به ريب المنون فقال ابليس لا مصلحة فيه لانه يتعصب له قومه فتسفك فيه الدماء وقال بعضهم اخرجوه عنكم تستريحوا من اذاه لكم فقال ابليس لا مصلحة فيه لانه يجمع طائفة على نفسه ويقاتلكم بهم وقال ابو جهل الرأي ان يجتمع من كل قبيلة رجل فيضربوه باسيافهم ضربة واحدة فاذا قتلوه تفرق دمه في القبائل فلا يقوى بنو هاشم على محاربة قريش كلها فيرضون باخذ الدية فقال ابليس هذا هو الرأي الصواب فاوحى الله تعالى الى نبيه بذلك واذن له في الخروج الى المدينة وامره ان لا يبيت في مضجعه واذن الله تعالى له في الهجرة فامر عليا كرم الله وجهه ان يبيت في مضجعه وقال اتشح ببردتي فانه لن يخلص اليك امر تكرهه وباتوا مترصدين فلما اصبحوا ساروا الى مضجعه فابصروا عليا كرم الله وجهه فبهتوا وخيب الله سعيهم فقوله ليثبتوك قال ابن عباس ليوثقوك ويشدوك فكل من شد فقد اثبت لانه لا يقدر على الحركة ولهذا يقال لمن اشتدت به علة او جراحة تمنعه من الحركة قد اثبت فلان فهو مثبت وقيل ليسجنوك وقيل ليحبسوك وقيل ليثبتوك في بيت فحذف المحل لوضوح معناه وقرأ بعضهم ليثبتوك بالتشديد وقرأ النخعي ليبيتوك من البيات وقوله او يقتلوك وهو الذي حكيناه عن ابي جهل او يخرجوك اي من مكة ولما ذكر تعالى هذه الاقسام الثلاثة قال ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين وقد ذكرنا في سورة آل عمران في تفسير قوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين تفسير المكر في حق الله تعالى والحاصل انهم احتالوا في ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم والله تعالى نصره وقواه فضاع فعلهم وظهر صنع الله تعالى قال القاضي القصة التي ذكرها ابن عباس موافقة للقرآن الا ما فيها من حديث ابليس فانه زعم انه كانت صورته موافقة لصورة الانس وذلك باطل لان ذلك التغير اما ان يكون من فعل الله تعالى او من فعل ابليس والاول باطل لانه لا يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك ليعين الكفار في المكر والثاني ايضا باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان يقدر ابليس ان يغير صورة نفسه واعلم ان هذا النزاع عجيب فانه لما لم يبعد منه تعالى ان يقدر ابليس على انواع الوساوس فكيف يبعد منه ان يقدره على تغيير صورته فان قيل كيف قال والله خير الماكرين ولا خير في مكرهم قلنا فيه وجوه احدها ان يكون المراد اقوى الماكرين فوضع خير موضع اقوى واشد لينبه بذلك على ان كل مكر فانه يبطل في مقابلة فعل الله تعالى وثانيها ان يكون المراد خير الماكرين لو قدر في مكرهم ما يكون خيرا وحسنا وثالثها ان يكون المراد من قوله خير الماكرين ليس هو التفضيل بل المراد انه في نفسه خير كما يقال الثريد خير من الله قوله تعالى

واذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين ٭ اذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ٭ وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون ٭ وما لهم ان لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم انه تعالى لما حكى مكرهم في ذات محمد صلى الله عليه وسلم حكى مكرهم في دين محمد روي ان نضر بن الحارث خرج الى الحيرة تاجرا فاشترى احاديث كليلة ودمنة وكان يقعد مع المستهزئين والمتوسمين وهو منهم فيقرأ عليهم اساطير الاولين وكان يزعم انها مثل ما ذكره محمد صلى الله عليه وسلم من قصص الاولين فهذا هو المراد من قوله قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا

آمرته في امري مؤامرة اذا شاورته والاستيمار المشاورة ٭ ق

وتسم الناس توسيما شهدوا الموسم كما يقال في العيد عيدوا ٭ ص

الاساطير الاولين وههنا موضع البحث وذلك ان الاعتماد فى كون القران معجزا على انه عليه الصلوة والسلام تحدى العرب بالمعارضة فلم يأتوا بها وهذا اشارة الى انه اتى بتلك المعارضة وذلك يوجب سقوط الدليل المعول عليه والجواب ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فقوله لو نشاء لقلنا مثل هذا يدل على انه ما شاء ذلك القول وما قال فثبت ان نضر بن الحارث اقر انه ما اتى بالمعارضة وانما اخبر انه لو شاء لاتى بها وهذا ضعيف لان المقصود انما يحصل لو اتى بالمعارضة اما مجرد هذا القول فلا فائدة فيه والشبهة الثانية لهم قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم اى بنوع آخر من العذاب اشد من ذلك واشق منه علينا فان قيل هذا الكلام يوجب الاشكال من وجهين الاول ان قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم حكاه الله تعالى عن الكفار فان كان هذا كلام الكفار وهو من جنس نظم القران فقد حصلت المعارضة فى هذا القدر وايضا حكى عنهم انهم قالوا فى سورة بنى اسرائيل وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وذلك ايضا كلام الكفار فقد حصل من كلامهم ما يشبه نظم القران ومعارضته وذلك يدل على حصول المعارضة الثانى ان كفار قريش كانوا معترفين بوجود الاله وقدرته وحكمته وكانوا قد سمعوا التهديد الكثير من محمد عليه السلام بنزول العذاب فلو كان نزول القران معجزا لعرفوا كونه معجزا لانهم ارباب الفصاحة والبلاغة ولو عرفوا ذلك لكان اقل الاحوال ان يصيروا شاكين فى نبوة محمد عليه السلام ولو كان كذلك لما اقدموا على قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء لان المتوقف الشاك لا يتجاسر على مثل هذه المبالغة وحيث اتوا بمثل هذه المبالغة علمنا انه ما لاح لهم فى القران وجه من وجوه المعجزة والجواب عن الاول ان الاتيان بهذا القدر من الكلام لا يكفى فى حصول المعارضة لان هذا المقدار كلام قليل لا يظهر فيه وجوه الفصاحة والبلاغة وهذا الجواب لا يتمشى الا اذا قلنا ان التحدى ما وقع بجميع السور وانما وقع بالسور الطويلة التى تظهر فيها قوة الكلام والجواب عن الثانى هب انه لم يظهر لهم الوجه فى كون القران معجزا الا انه لما كان معجزا فى نفسه فسواء عرفوا ذلك الوجه او لم يعرفوه فانه لا يتفاوت الحال فيه المسئلة الثانية قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك قال الزجاج القراءة بنصب الحق على خبر كان ودخل هو للفصل ولا موضع له وهو بمنزلة ما المؤكدة ودخل ليعلم ان قوله الحق ليس بصفة لهذا وانه خبر قال ويجوز هو الحق رفعا ولا اعلم احدا قرأ بها ولا اختلاف بين النحويين فى اجازتها ولكن القراءة سنة وروى صاحب الكشاف عن الاعمش انه قرأ بها واعلم انه تعالى لما حكى هاتين الشبهتين لم يذكر الجواب عن الشبهة الاولى وهو قوله لو نشاء لقلنا مثل هذا ولكنه ذكر الجواب عن الشبهة الثانية وهو قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان تقرير وجه الجواب ان الكفار لما بالغوا وقالوا اللهم ان كان محمد محقا فى قوله فامطر علينا حجارة من السماء وذكر تعالى ان محمدا وان كان محقا فى قوله الا انه مع ذلك لا يمطر الحجارة على اعدائه وعلى منكرى نبوته لسببين الاول ان محمدا ما دام يكون حاضرا معهم فانه تعالى لا يفعل بهم ذلك تعظيما له وهذا ايضا عادة الله تعالى مع جميع الانبياء المتقدمين فانه لم يعذب اهل قرية الا بعد ان خرج رسولهم منهم كما كان فى حق هود وصالح ولوط فان قيل لما كان حضوره فيهم مانعا من نزول العذاب عليهم فكيف قال قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم قلنا المراد من الاول عذاب الاستيصال ومن الثانى العذاب الحاصل بالمحاربة والمقاتلة والسبب الثانى قوله وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وفى تفسيره وجوه الاول وما كان الله معذب هؤلاء الكفار وفيهم مؤمنون يستغفرون فاللفظ وان كان عاما الا ان المراد بعضهم كما يقال قتل اهل محلة رجلا واقدم اهل البلدة الفلانية على الفساد والمراد بعضهم الثانى ما كان الله معذب هؤلاء الكفار وفى علم الله تعالى انه يكون لهم اولاد يؤمنون بالله ويستغفرونه فوصفوا بصفة اولادهم وذراريهم الثالث قال قتادة والسدى وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون اى لو استغفروا لم يعذبوا وكان المطلوب من ذكر هذا الكلام استدعاء الاستغفار منهم اى لو اشتغلوا بالاستغفار لما عذبهم الله تعالى ولهذا ذهب بعضهم الى ان الاستغفار ههنا بمعنى الاسلام والمعنى انه كان معهم قوم كان فى علم الله تعالى ان يسلموا منهم ابو سفيان بن حرب وابو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب والحرث بن هشام وحكيم بن حزام وعدد كثير والمعنى وما كان الله معذبهم مع ان فى علم الله تعالى ان فيهم من يؤل امره الى الايمان قال اهل المعانى دلت هذه الاية على ان الاستغفار امان وسلامة من العذاب قال ابن عباس كان فيهم امانان نبى الله والاستغفار اما النبى فقد مضى واما الاستغفار فهو باق الى يوم القيمة ثم قال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله واعلم انه تعالى بين فى الاية الاولى انه لا يعذبهم ما دام الرسول فيهم وذكر فى هذه الاية انه يعذبهم اذا خرج الرسول من بينهم ثم اختلفوا فى هذا العذاب فقال بعضهم لحقهم هذا العذاب المتوعد به يوم بدر وقيل بل يوم فتح مكة وقال ابن عباس هذا العذاب هو عذاب الاخرة والعذاب الذى نفاه عنهم هو عذاب الدنيا ثم بين تعالى ما لاجله يعذبهم فقال وهم يصدون عن المسجد الحرام وقد ظهر فى الاخبار كيف صدوا عن ذلك عام الحديبية ونبه على انهم يصدون لادعائهم انهم اولياؤه ثم بين تعالى بطلان هذه الدعوى بقوله وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون الذين يحترزون عن المنكرات كالذى كانوا يفعلون عند البيت فلهذا السبب قال بعده وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فالمقصود ان من كان هذه حاله لم يكن وليا للمسجد الحرام فهم اذا اهل لان يقتلوا بالسيف ويحاربوا فقتلهم الله يوم بدر واعز الاسلام بذلك على ما تقدم شرحه قوله تعالى وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون اعلم انه تعالى لما قال فى حق الكفار انهم ما كانوا اولياء البيت الحرام وقال ان اولياؤه الا المتقون بين بعده ما به خرجوا من ان يكونوا اولياء البيت وهو ان صلوتهم عند البيت وتقربهم وعبادتهم انما كان بالمكاء والتصدية قال صاحب الكشاف المكاء فعال بوزن الثغاء والرغاء من مكا يمكو اذا صفر والمكاء الصفير ومنه المكاء وهو طائر يألف الريف وجمعه المكاكى سمى بذلك لكثرة مكائه واما التصدية

ما كان الله ليعذبهم مع

فهى التصفيق يقال صدى يصدى تصدية اذا صفق بيديه وفى اصله قولان الاول انه من الصداء وهو الصوت الذى يرجع من الجبل الثانى قال ابو عبيدة اصلها تصدد فابدلت الياء من الدال ومنه قوله اذا قومك منه يصدون اى يعجزون وانكر بعضهم هذا الكلام والازهرى صحح قول ابى عبيدة وقال صدى اصله صدد فكثرت الدالات فقلبت احديهن ياء اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس كانت قريش يطوفون بالبيت عراة يصفرون ويصفقون وقال مجاهد كانوا يعارضون النبى عليه السلام فى الطواف ويستهزؤن به ويصفرون ويخلطون عليه طوافه وصلاته وقال مقاتل كان اذا صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد يقومون عن يمينه ويساره بالتصفير والتصفيق ليخلطوا عليه صلاته فعلى قول ابن عباس المكاء والتصدية كان نوع عبادة لهم وعلى قول مجاهد ومقاتل كان ايذاء للنبى صلى الله عليه وسلم والاول اقرب لقوله تعالى وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فان قيل المكاء والتصدية ما كانا من جنس الصلاة فكيف يجوز استثناؤهما عن الصلاة قلنا فيه وجوه الاول انهم كانوا يعتقدون المكاء والتصدية من جنس الصلاة فخرج هذا الاستثناء على حسب معتقدهم الثانى ان هذا كقولك زرت الامير فجعل جفائى صلة اى اقام الجفاء مقام الصلة فكذا ههنا الثالث الغرض منه ان من كان المكاء والتصدية صلاته فلا صلوة له كما تقول العرب ما لفلان عيب الا السخاء يريد من كان عيبه السخاء فلا عيب له ثم قال فذوقوا العذاب اى عذاب السيف يوم بدر وقيل يقال لهم فى الاخرة فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون قوله تعالى ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين كفروا الى جهنم يحشرون ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم اولئك هم الخاسرون اعلم انه تعالى لما شرح احوال هؤلاء الكفار فى الطاعات البدنية اتبعها بشرح احوالهم فى الطاعة المالية قال مقاتل والكلبى نزلت فى المطعمين يوم بدر وكانوا اثنى عشر رجلا من كفار قريش وقال سعيد بن جبير ومجاهد نزلت فى ابى سفيان وانفاقه المال على حرب محمد صلى الله عليه وسلم يوم احد وكان قد استأجر الفين من الاحابيش سوى من استجاش من العرب وانفق عليهم اربعين اوقية والاوقية اثنان واربعون مثقالا هكذا قاله صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم انما ينفقون هذا المال ليصدوا عن سبيل الله اى كان غرضهم فى الانفاق الصد عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم وهو سبيل الله وان لم يكن عندهم كذلك ثم قال تعالى فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة يعنى انه سيقع هذا الانفاق ويكون عاقبته الحسرة لانه يذهب المال ولا يحصل المقصود بل يصيرون مغلوبين فى آخر الامر كما قال تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلى وقوله والذين كفروا الى جهنم يحشرون وفيه بحثان الاول انه لم يقل والى جهنم يحشرون لانه كان فيهم من اسلم بل ذكر ان الذين بقوا على الكفر يكونون كذلك والثانى ان ظاهر قوله الى جهنم يحشرون يفيد انه لا يكون حشرهم الا الى جهنم لان تقديم الخبر يفيد الحصر واعلم ان المقصود من هذا الكلام انهم لا يستفيدون من بذلهم اموالهم فى تلك الانفاقات الا الحسرة والخيبة فى الدنيا والعذاب الشديد فى الاخرة وذلك يوجب الزجر العظيم عن ذلك الانفاق ثم قال تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب وفيه قولان الاول ليميز الله الفريق الخبيث من الكفار من الفريق الطيب من المؤمنين فيجعل الفريق الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا وهو عبارة عن الجمع والضم حتى يتراكموا كقوله تعالى كادوا يكونون عليه لبدا يعنى لفرط ازدحامهم اولئك اشارة الى الفريق الخبيث القول الثانى المراد بالخبيث نفقة الكافر على عداوة محمد عليه الصلوة والسلام وبالطيب نفقة المؤمن فى جهاد الكفار كما انفق ابو بكر وعثمان رضى الله عنهما فى نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيضم تعالى تلك الاموال الخبيثة بعضها الى البعض فيلقيه فى جهنم ويعذبهم بها كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم واللام فى قوله ليميز الله الخبيث من الطيب على القول الاول متعلق بقوله يحشرون والمعنى انهم يحشرون ليميز الله الفريق الخبيث من الفريق الطيب وعلى القول الثانى متعلق بقوله ثم تكون عليهم حسرة ثم قال تعالى اولئك هم الخاسرون وهو اشارة الى الذين كفروا قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين اعلم انه تعالى لما بين ضلالتهم فى عباداتهم البدنية وفى عباداتهم المالية ارشدهم الى طريق الصواب فقال قل للذين كفروا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قل للذين كفروا اى قل لاجلهم هذا القول وهو ان ينتهوا ولو كان بمعنى خاطبهم به لقيل ان تنتهوا يغفر لكم وقرأ ابن مسعود وهكذا المسئلة الثانية المعنى ان هؤلاء الكفار ان ينتهوا عن الكفر وعداوة الرسول ودخلوا فى الاسلام والتزموا شرائعه غفر الله لهم ما قد سلف من كفرهم وعداوتهم الرسول وان عادوا اليه واصروا عليه فقد مضت سنة الاولين وفيه وجوه الاول ان المراد فقد مضت سنة الاولين منهم الذين حاق بهم مكرهم يوم بدر الثانى فقد مضت سنة الاولين الذين تحزبوا على انبيائهم من الامم فدمروا فليتوقعوا مثل ذلك ان لم ينتهوا الثالث معناه ان الكفار اذا انتهوا عن الكفر واسلموا غفر لهم ما قد سلف من الكفر والمعاصى وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين وهى قوله كتب الله لاغلبن انا ورسلى وقوله ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وقوله ان الارض يرثها عبادى الصالحون المسئلة الثالثة اختلف الفقهاء فى ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا والصحيح انها مقبولة لوجوه الاول هذه الاية فان قوله قل للذين كفروا يتناول جميع انواع الكفرة وقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل الزنديق لا يعلم من حاله انه هل انتهى عن زندقته ام لا قلنا احكام الشرع مبنية على الظواهر كما قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فلما رجع وجب قبول قوله فيه الثانى انه لا شك انه مكلف بالرجوع ولا طريق له اليه الا بهذه التوبة فلو لم تقبل لزم تكليف ما لا يطاق الثالث قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات المسئلة الرابعة احتج اصحاب ابى حنيفة بهذه الاية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع قالوا لانهم لو كانوا مخاطبين بها لكانوا اما ان يكونوا مخاطبين بها مع الكفر او بعد زوال الكفر والاول باطل بالاجماع والثانى باطل لان هذه الاية تدل على ان

قال الشاعر
ولا عيب فيهم غير ان ضيوفهم
تلام بنسيان الاحبة والوطن

والحبشى بالضم جبل باسفل مكة
ومنه احابيش قريش لانهم تحالفوا
بالله انهم ليد على غيرهم ما سجى ليل
ووضح نهار وما رسى حبشى ق

مسئلة توبة الزنديق

الكافر بعد الاسلام لا يؤاخذ بشئ مما مر عليه في زمان الكفر وايجاب قضاء تلك العبادات ينافي ظاهر الآية المسئلة
الخامسة احتج ابو حنيفة بهذه الاية على ان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء العبادات التي اخل بها في حال الردة
وقبلها ووجه الدلالة ظاهر المسئلة السادسة قال النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فاذا اسلم
الكافر لم يلزمه قضاء شئ من العبادات البدنية والمالية وما كان له من جناية على نفس او مال فهو معفو عنه
وهو ساعة اسلامه كيوم ولدته امه وقال يحيى بن معاذ الرازى في هذه الاية ان توحيد ساعة يهدم كفر
سبعين سنة فتوحيد سبعين سنة كيف لا يقوى على هدم ذنب ساعة قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون
فتنة ويكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير وان تولوا فاعلموا ان الله موليكم نعم
المولى ونعم النصير اعلم انه تعالى لما بين ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن كفرهم حصل لهم الغفران وان عادوا
فهم متوعدون بسنة الاولين اتبعه بان امر بقتالهم اذا اصروا فقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
قال عروة بن الزبير كان المؤمنون يفتنون عن دين الله في مبدأ الدعوة فافتتن بعضهم وامر رسول الله صلى   فتنة الضلال والاضلال • ق
الله عليه وسلم ان يخرجوا الى الحبشة وفتنة ثانية وهى انه لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم
بيعة العقبة توامرت قريش ان يفتنوا المؤمنين بمكة عن دينهم فاصاب المؤمنين جهد شديد فهذا هو
المراد من الفتنة فامر تعالى بقتالهم حتى تزول الفتنة وفيه وجه آخر وهو ان مبالغة الناس في حبتهم
اديانهم اشد من مبالغتهم في حبهم ارواحهم فالكافر ابدا يسعى باعظم وجوه السعى في ايذاء المؤمنين
وفي القاء الشبهات في قلوبهم وفي القاء المحنة والمشقة فاذا وقعت المقاتلة وزال الكفر وخلص الاسلام
زالت تلك الفتن بالكلية قال القاضي انه تعالى امر بقتالهم ثم بين العلة التي بها وجب قتالهم فقال حتى
لا تكون فتنة ويخلص الدين القوى وهو دين الله من سائر الاديان وانما يحصل هذا المقصود اذا زال الكفر بالكلية
اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون المراد من الآية وقاتلوهم لاجل ان يحصل هذا المعنى او يكون المراد وقاتلوهم
لغرض ان يحصل هذا المعنى وان كان المراد من الآية هو الاول وجب ان يحصل هذا المعنى من القتال فوجب ان يكون
المراد ويكون الدين كله لله في ارض مكة وما حواليها لان هذا المقصود حصل هناك قال النبي صلى الله عليه وسلم لا
يجتمع دينان في جزيرة العرب ولا يمكن حمله على جميع البلاد اذ لو كان المراد ذلك لما بقى فيها الكفر مع حصول القتال
الذى امر الله به واما ان كان المراد من الآية هو الثاني وهو قوله قاتلوهم لغرض ان يكون الدين كله لله فعلى
هذا التقدير لم يمتنع حمله على ازالة الكفر عن جميع العالم لانه ليس كل ما كان غرضا للانسان فانه يحصل فكان
المراد الامر بالقتال لحصول هذا الغرض سواء حصل في نفس الامر او لم يحصل ثم قال تعالى فان انتهوا فان الله
بما يعملون بصير والمعنى فان انتهوا عن الكفر وسائر المعاصى بالتوبة والايمان فان الله بما يعملون عالم لا يخفى
عليه شئ فيوصل اليهم ثوابهم وان تولوا يعنى عن التوبة والايمان فاعلموا ان الله موليكم اى وليكم الذى
يحفظكم ويدفع البلاء عنكم ثم بين انه تعالى نعم المولى ونعم النصير وكل من كان في حماية هذا المولى وفي حفظه
وكفايته كان آمنا عن الآفات ومصونا عن المخوفات قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه
وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم
الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شئ قدير اعلم انه تعالى لما امر بالمقاتلة في قوله وقاتلوهم وكان من
المعلوم انه عند المقاتلة قد تحصل الغنيمة لا جرم ذكر تعالى حكم الغنيمة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى
الغنم الفوز بالشئ يقال غنم يغنم غنما فهو غانم والغنيمة في الشريعة ما دخلت في ايدى المسلمين من اموال المشركين
على سبيل القهر بالخيل والركاب المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف ما في قوله ما غنمتم موصولة وقوله من
شئ بيانه يعنى من اى شئ كان حتى الخيط والمخيط فان لله مبتدأ وخبره محذوف تقديره فحق او فواجب ان لله
خمسه وروى الجعفى عن ابى عمرو فان لله خمسه بالكسر ويقويه قراءة النخعى فلله خمسه والمشهور آكد واثبت
للايجاب كانه قال فلا بد من اثبات الخمس فيه ولا سبيل الى الاخلال به وذلك لانه اذا حذف الخبر واحتمل وجوها
كثيرة من المقدرات كقولك ثابت وحق وواجب ولازم كان اقوى لايجابه من النص على واحد وقرئ خمسه بالسكون
المسئلة الثالثة في كيفية قسمة الغنائم اعلم ان هذه الآية تقتضى ان يؤخذ خمسها وفي كيفية قسمة ذلك الخمس قولان
الاول وهو المشهور ان ذلك الخمس يخمس فسهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسهم لذوى قرباه من بنى هاشم وبنى المطلب
دون بنى عبد شمس وبنى نوفل لما روى عن عثمان وجبير بن مطعم انهما قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم هؤلاء اخوتك
بنو هاشم لا ننكر فضلهم لكونك منهم ارايت اخواننا بنى المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة
فقال عليه السلام انهم لم يفارقونا في جاهلية ولا في اسلام انما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد وشبك بين
اصابعه وثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل واما بعد وفات الرسول عليه السلام فعند الشافعى انه
تقسم على خمسة اسهم سهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم يصرف الى ما كان يصرف اليه من مصالح المسلمين
كعدة الغزاة من الكراع والسلاح وسهم لذوى القربى من اغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ   الكراع اسم يجمع الخيل • ق
الانثيين والباقى للفرق الثلاثة وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال ابو حنيفة ان بعد وفات الرسول
عليه السلام سهمه ساقط بسبب موته وكذلك سهم ذى القربى وانما يعطون لفقرهم فهم اسوة سائر الفقراء
ولا يعطى اغنياؤهم فيقسم على اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال مالك الامر في الخمس مفوض الى اجتهاد
الامام ان رأى قسمته على هؤلاء فعل وان رأى اعطاء بعضهم دون بعض فله ذلك واعلم ان ظاهر الآية
مطابق لقول الشافعى وصريح فيه فلا يجوز العدول عنه الا لدليل منفصل اقوى منها فكيف وقد قال
قال تعالى في آخر الآية ان كنتم آمنتم بالله يعنى ان كنتم آمنتم بالله فاحكموا بهذه القسمة وهو يدل
على انه متى لم يحصل الحكم بهذه القسمة لم يحصل الايمان بالله تعالى والقول الثانى وهو قول ابى العالية
ان خمس الغنيمة يقسم على ستة اقسام فواحد منها لله تعالى وواحد لرسول الله صلى الله عليه وسلم

الثالث لذوى القربى والثلاثة الباقية لليتامى والمساكين وابن السبيل قالوا والدليل عليه انه تعالى جعل خمس
الغنيمة لله تعالى ثم للطوائف الخمسة ثم القائلون بهذا القول منهم من قال يصرف سهم الله تعالى الى الرسول صلى الله
عليه وسلم ومنهم من قال يصرف في عمارة الكعبة وقال بعضهم انه عليه السلام كان يضرب يده في هذا الخمس فما قبض
عليه من شئ جعله للكعبة وهو الذى سمى لله تعالى والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه بان قوله لله ليس المقصود منه
اثبات نصيب لله فان الاشياء كلها ملك لله تعالى وملكه وانما المقصود منه افتتاح الكلام بذكر الله على سبيل التعظيم
كما في قوله قل الانفال لله والرسول واحتج القفال على صحة هذا القول بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لهم
في غنائم خيبر ما لى مما افاء الله عليكم الا الخمس والخمس مردود فيكم فقوله ما لى الا الخمس يدل على ان سهم الله وسهم
الرسول واحد والا صار سهمه السدس لا الخمس وان قلنا ان السهمين يكون للرسول عليه السلام صار سهمه
ازيد من الخمس وكلا القولين ينافي ظاهر قوله ما لى الا الخمس هذا هو الكلام في قسمة خمس الغنيمة واما الباقى
وهو اربعة اخماس الغنيمة فهى للغانمين لانهم هم الذين حازوها واكتسبوها كما يكتسب الكلاء بالاحتشاش
والطير بالاصطياد والفقهاء استنبطوا من هذه الاية مسائل كثيرة وهي مذكورة في كتب الفقه المسئلة الرابعة
دلت الاية على انه يجوز قسمة الغنائم في دار الحرب كما هو مذهب الشافعى والدليل عليه ان قوله فان لله خمسه
وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي ثبوت الملك لهؤلاء في الغنيمة واذا حصل الملك
لهم فيه وجب جواز القسمة لانه لا معنى للقسمة على هذا التقدير الا صرف الملك الى المالك وذلك جائز بالاتفاق
المسئلة الخامسة اختلفوا في ذوى القربى فقيل هم بنو هاشم وقال الشافعى هم بنو هاشم وبنو المطلب واحتج بالخبر
الذى رويناه وقيل آل على وجعفر وعقيل وآل العباس وولد الحرث بن عبد المطلب وهو قول ابى حنيفة المسئلة
السادسة حكى صاحب الكشاف عن الكلبى ان هذه الاية نزلت ببدر وقال الواقدى كان الخمس في غزوة بنى
قينقاع بعد بدر بشهر وثلاثة ايام للنصف من شوال على رأس عشرين شهرا من الهجرة ثم قال تعالى ان كنتم آمنتم بالله
فاعلموا ان خمس الغنيمة مصروف الى هذه الوجوه الخمسة فاقطعوا عنه اطماعكم واقنعوا بالاخماس الاربعة
ان كنتم آمنتم بالله ثم قال تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان وهو معطوف على قوله بالله يعنى ان كنتم آمنتم
بالله وبالمنزل على عبدنا ويوم الفرقان يوم بدر والجمعان الفريقان من المسلمين والكافرين والمراد ما انزل
عليه من الآيات والملائكة والفتح في ذلك اليوم والله على كل شئ قدير اى يقدر على نصركم وانتم قليلون
ذليلون قوله تعالى اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب اسفل منكم ولو تواعدتم لاختلفتم
في الميعاد ولكن ليقضى الله امرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة وان الله لسميع
عليم في الآية مسائل المسئلة الاولى في قوله اذ انتم بالعدوة الدنيا قولان احدهما انه متعلق بمضمر معناه
واذكروا اذ انتم كذا وكذا كما قال واذكروا اذ انتم قليلون الثانى ان يكون قوله اذ بدلا عن يوم الفرقان المسئلة الثانية
قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو بالعدوة بكسر العين في الحرفين والباقون بالضم وهما لغتان قال ابن السكيت عدوة
الوادى وعدوته جانباه والجمع عدى وعدى قال الاخفش الكسر كلام العرب لم يسمع منهم غير ذلك وقال احمد بن
يحيى الضم في العدوة اكثر اللغتين حكى صاحب الكشاف العدوة بالضم والفتح والكسر قال وقرئ بهن وبالعدية
على قلب الواو ياء لان بينها وبين الكسرة حاجزا غير حصين كما في الصبية واما الدنيا فتانيث الادنى وضده القصوى
وهو تانيث الاقصى وكل شئ تنحى عن شئ فقد قصا والاقصى والقصوى كالاكبر والكبرى فان قيل كلتاهما فعلى
من ذوات الواو فلم جاءت احداهما بالياء والثانية بالواو قلنا القياس قلب الواو ياء واما القصوى فقد جاء
شاذا وكثر استعماله على اصله المسئلة الثالثة المراد بالعدوة الدنيا ما يلى جانب المدينة والقصوى ما يلى جانب
مكة وكان الماء في العدوة التي نزل بها المشركون فكان استظهارهم من هذا الوجه اشد والركب العير التي
خرجوا اليها كانت في موضع اسفل منهم الى ساحل البحر ولو تواعدتم انتم واهل مكة على القتال لخالف بعضكم بعضا
لقلتكم وكثرتهم ولكن الله جمعكم من غير ميعاد ليقضى الله امرا كان مفعولا
وقوله ليهلك من هلك بدل من قوله ليقضي وفيه مسائل المسئلة الاولى لا شك ان عسكر الرسول عليه السلام
في اول الامر كان في غاية الخوف والضعف بسبب القلة وبسبب عدم الاهبة ونزلوا بعيدين عن الماء وكانت الارض التي
نزلوا فيها ارضا رملية تغوص فيها ارجلهم وكان الكفار في غاية القوة بسبب الكثرة في العدد والعدة وبسبب حصول
الآلات والادوات ولانهم كانوا قريبين من الماء وكانت الارض التي نزلوا فيها صالحة للمشى وكان العير خلف
ظهورهم وكانوا يتوقعون مجئ المدد من العير اليهم ساعة فساعة ثم انه تعالى قلب القضية وعكس الامر وجعل
الغلبة للمسلمين والدمار على الكفار فصار ذلك من اعظم المعجزات واقوى البينات على صدق محمد صلى الله عليه
وسلم فيما اخبر عن ربه من وعد النصر والفتح والظفر فقوله ليهلك من هلك عن بينة اشارة الى هذا المعنى وهو
ان الذين هلكوا انما هلكوا بعد مشاهدة هذه المعجزة والمؤمنون الذين بقوا في الحيوة شاهدوا هذه المعجزة
القاهرة والمراد من البينة هذه المعجزة المسئلة الثانية اللام في قوله ليقضى الله وفي قوله ليهلك من هلك
لام الغرض وظاهره يقتضى تعليل افعال الله واحكامه بالاغراض والمصالح الا انا نصرف هذا الكلام عن ظاهره
بالدلائل العقلية المشهورة المسئلة الثالثة قوله ليهلك من هلك عن بينة ظاهره يقتضى انه تعالى اراد من الكل
العلم والمعرفة والخير والصلاح وذلك يقدح في قول اصحابنا انه تعالى اراد الكفر من الكافر
المعلومة المسئلة الرابعة قوله ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة قرأ ابن كثير ونصير عن الكسائى
من حيى باظهار اليائين وابو عمرو وابن كثير برواية القواس وابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة والكسائى بياء مشددة
على الادغام فاما الادغام فلاجتماع المثلين وهو قياس والاظهار لان الحركة في الثانى غير لازمة
فلا متناع الادغام في المضارع واختار بعض الكوفيين الادغام في يحيى
ثم ختم الآية بقوله وان الله سميع عليم اى يسمع دعاءكم ويعلم حاجتكم وضعفكم ويصلح مهمكم

بطاعة رسوله وتمسك بالقياس الذي يوجب التنازع والفشل وكل ذلك حرام ومثبتوا القياس اجابوا عن الاول بانه ليس
كل قياس يوجب المنازعة ثم قال تعالى واصبروا ان الله مع الصابرين والمقصود ان كمال امر الجهاد مبني على الصبر فامرهم بالصبر
كما قال في آية اخرى اصبروا وصابروا ورابطوا وبين انه تعالى مع الصابرين ولا شبهة ان المراد بهذه المعية النصرة
والمعونة ثم قال ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله قال المفسرون
المراد قريش حين خرجوا من مكة لحفظ العير فلما وردوا الجحفة بعث خفاف الكناني وكان صديقا لابي جهل اليه الجحفة ميقات اهل الشام ق
بهدايا مع ابن له فلما اتاه قال ان ابي ينعمك صباحا ويقول لك ان شئت امددتك بالرجال امددتك وان شئت ان
ازحف اليك بمن معي من قرابتي فعلت فقال ابو جهل قل لابيك جزاك الله والرحم خيرا ان كنا نقاتل الله كما يزعم محمد
فوالله ما لنا بالله من طاقة وان كنا نقاتل الناس فوالله ان بنا على الناس لقوة والله لا نرجع عن قتال محمد حتى نرد
بدرا فنشرب فيها الخمور وتعزف علينا فيها القينات فان بدرا موسم من مواسم العرب وسوق من اسواقهم حتى تسمع القينة الامة المغنية ق
العرب بهذه الواقعة قال المفسرون فوردوا بدرا وسقوا كؤوس المنايا مكان الخمر وناحت عليهم النوائح مكان القينات
واعلم انه تعالى وصفهم بثلاثة اشياء الاول البطر قال الزجاج البطر الطغيان في النعمة والتحقيق ان النعم اذا كثرت
من الله على العبد فان صرفها الى مرضاته وعرف انها من الله تعالى فذاك هو الشكر واما ان توسل بها الى المفاخرة على الاقران
والمكاثرة على اهل الزمان فذاك هو البطر الثاني قوله ورئاء الناس والرياء عبارة عن القصد الى اظهار الجميل
مع ان باطنه يكون قبيحا والفرق بينه وبين النفاق ان النفاق اظهار الايمان مع ابطان الكفر والرياء اظهار
الطاعة مع ابطان المعصية وروي انه عليه السلام لما رآهم في موقف بدر قال اللهم ان قريشا اقبلت بفخرها
وخيلائها لتحادك وتكذب رسولك والثالث قوله ويصدون عن سبيل الله والمراد كونهم مانعين
عن قبول دين محمد عليه السلام واعلم انه قوله بطرا ورئاء الناس مصدر وقوله ويصدون فعل مضارع وعطف
الفعل على الاسم غير حسن … فيه اوجه ثلاثة الاول ان يكون قوله ويصدون عن سبيل الله بمنزلة
وصادين عن سبيل الله الثاني ان يكون قوله بطرا ورئاء الناس حالا على تأويل بطرين ومرائين ويكون ويصدون بمعنى صادين الثالث
ان يكون بطرا ورئاء الناس بمنزلة يبطرون ويراؤون واقول ان شيئا من هذه الوجوه لا يشفي الغليل لانه الغليل حرارة العطش والضغن والحقد ص
تارة يقيم الفعل مقام الاسم واخرى يقيم الاسم مقام الفعل ليصح له كون الكلمة معطوفة على جنسها
وكان من الواجب عليه ان يذكر السبب الذي لاجله عدل عن لفظ الاسم الى لفظ الفعل والذي عندي فيه ما ذكره الشيخ
عبد القاهر الجرجاني في كتاب دلائل الاعجاز ان الاسم يدل على التمكن والاستمرار والفعل يدل على التجدد ومثاله في الاسم
قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد وذلك يقتضي كون تلك الحالة ثابتة راسخة ومثال الفعل قوله تعالى
هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء وذلك يدل على انه تعالى يوصل اليهم الرزق ساعة فساعة هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر
اذا عرفت هذا فنقول ان ابا جهل ورهطه وشيعته كانوا مجبولين على البطر والرياء والمفاخرة والعجب واما
صدهم عن سبيل الله فانما حصل في الزمان الذي ادعى فيه محمد صلى الله عليه وسلم النبوة فلهذا السبب ذكر
البطر والرياء بصيغة الاسم وذكر الصد عن سبيل الله بصيغة الفعل وحاصل الكلام انه تعالى امرهم
عند لقاء العدو بالثبات والاشتغال بذكر الله ومنعهم من ان يكون الحامل لهم على ذلك الثبات البطر
والرياء بل اوجب عليهم ان يكون الحامل لهم عليه طلب عبودية الله تعالى واعلم ان حاصل القرآن المجيد من اوله
الى آخره دعوة الخلق الى الاشتغال بالحق ومنعهم عن الاشتغال بغير الحق وطريق عبودية الحق مع الانكسار بالخالق نسخة
اقرب الى الخلاص من الطاعة مع الافتخار ثم ختم هذه الآية بقوله تعالى والله بما يعملون محيط والمقصود ان الانسان
ربما اظهر من نفسه ان الحامل له والداعي الى الفعل المخصوص طلب مرضاة الله مع انه لا يكون الامر كذلك
في الحقيقة فبين تعالى كونه عالما بما في دواخل القلوب وذلك كالتهديد والزجر عن الرياء والتصنع قوله تعالى
واذ زين لهم الشيطان اعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه
وقال اني بريء منكم اني ارى ما لا ترون اني اخاف الله والله شديد العقاب اعلم ان هذا ايضا من جملة النعم
التي خص الله اهل بدر بها وفيه مسئلتان المسئلة الاولى العامل في اذ فيه وجوه قيل تقديره اذكروا اذ زين لهم
وقيل هو عطف على ما تقدم من تذكير النعم وتقديره واذ يريكموهم واذ زين وقيل هو عطف على قوله خرجوا
بطرا ورئاء الناس تقديره ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا واذ زين لهم الشيطان اعمالهم المسئلة
الثانية في كيفية هذا التزيين وجهان الاول ان الشيطان زين بوسوسته من غير ان يتحول في صورة انسان
وهو قول الحسن والاصم والثاني انه ظهر في صورة الانسان قالوا ان المشركين حين ارادوا المسير الى بدر خافوا
من بني بكر بن كنانة لانهم كانوا قتلوا منهم واحدا فلم يأمنوا ان ياتوهم من ورائهم فتصور لهم ابليس بصورة
سراقة بن مالك بن جعشم وهو من بني بكر بن كنانة وكان من اشرافهم في جند من الشياطين ومعه راية وقال
لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم مجيركم من بني كنانة فلما رأى ابليس الملائكة تنزل نكص وقيل كانت
يده في يد الحرث بن هشام فلما نكص قال له الحارث الى اين اتخذلنا في هذه الحال فقال اني ارى ما لا ترون ودفع في صدر
الحرث وانهزموا … في هذه القصة سؤالات الاول ما الفائدة في تغيير صورة ابليس الى صورة سراقة والجواب
فيه معجزة عظيمة للرسول عليه السلام وذلك لان كفار قريش لما رجعوا الى مكة قالوا هزم الناس سراقة فبلغ
ذلك سراقة فقال والله ما شعرت بمسيركم حتى بلغتني هزيمتكم فعند ذلك تبين للقوم ان ذلك الشخص
ما كان سراقة بل كان شيطانا فان قيل فاذا حضر ابليس لمحاربة المؤمنين ومعلوم انه في غاية القوة فلم
لم يهزم جيوش المؤمنين قلنا لانه رأى في جيش المؤمنين جبريل مع الف من الملائكة فلهذا السبب
خاف فان قيل فعلى هذا الطريق وجب ان يهزم جيوش المؤمنين لانه يتشبه بصورة البشر ويحضر ويهزم
جميع الكفار ويهزم جميع المؤمنين والحاصل ان تجويزه يفضي الى … في سائر وقايع المؤمنين
… ان لا يقدر عليه … فكيف اضفتم اليه هذا … الجواب لعله تعالى غير صورته الى صورة

قوله تعالى واذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو اريكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم انه عليم بذات الصدور
اعلم ان هذا هو النوع الثاني من النعم التي انعم الله تعالى بها على اهل بدر وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اذ يريكهم منصوب
باضمار اذكروا وهو بدل ثان من يوم الفرقان او متعلق بقوله لسميع عليم اي يعلم المصالح اذ يقللهم في اعينكم المسئلة
الثانية قال مجاهد ارى الله النبي عليه السلام كفار قريش في منامه قليلا فاخبر بذلك اصحابه فقالوا رؤيا النبي حق
القوم قليل فصار ذلك سببا لجراءتهم وقوة قلبهم فان قيل رؤية القليل كثيرا وعكسه غلط فكيف يجوز منه تعالى
ان يفعل ذلك قلنا مذهبنا انه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا لعله تعالى اراه بعضهم دون بعض
فحكم الرسول على اولئك الذين رآهم بانهم قليلون وعن الحسن ان هذه الاراءة كانت في اليقظة قال والمراد
من المنام العين التي هي موضع النوم ثم قال تعالى ولو اريكهم كثيرا لذكرته للقوم ولو سمعوا ذلك لفشلوا ولتنازعوا
ومعنى التنازع في الامر الاختلاف الذي يحاول كل واحد نزع صاحبه عما هو عليه والمعنى لاضطرب امركم
واختلفت كلمتكم ولكن الله سلم اي سلمكم من المخالفة فيما بينكم وقيل سلم الله لهم امرهم حتى اظهرهم على عدوهم
وقيل سلمهم من الهزيمة يوم بدر والاظهر ان المراد ولكن الله سلمكم من التنازع انه عليم بذات الصدور يعلم
ما يحصل فيها من الجراءة والجبن والصبر والجزع قوله تعالى واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في
اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا والى الله ترجع الامور اعلم ان هذا هو النوع الثالث من النعم التي اظهرها
الله تعالى للمسلمين يوم بدر والمراد ان التقليل الذي حصل في النوم تأكد بحصوله في اليقظة قال صاحب الكشاف
اذ يريكموهم الضميران مفعولان يعني اذ يبصركم اياهم قليلا نصب على الحال واعلم انه تعالى قلل عدد المشركين في
اعين المؤمنين وقلل ايضا عدد المؤمنين في اعين المشركين والحكمة في التقليل الاول تصديق رؤيا رسول الله
صلى الله عليه وسلم وايضا لتقوى قلوبهم وتزداد جراءتهم عليهم والحكمة في التقليل الثاني ان المشركين لما
استقلوا عدد المسلمين لم يبالغوا في الاستعداد والتأهب والحذر فصار ذلك سببا لاستيلاء المؤمنين عليهم
فان قيل كيف يجوز ان يريهم الكثير قليلا قلنا اما على قولنا فذلك جائز لانه تعالى يخلق الادراك في حق البعض دون
البعض واما المعتزلة فقالوا لعل العبرة منعت من ادراك الكل او لعل الكثير منهم كانوا في غاية البعد فما
حصلت رؤيتهم ثم قال تعالى ليقضي الله امرا كان مفعولا فان قيل ذكر هذا الكلام في الاية المتقدمة وكان ذكره
ههنا محض التكرير قلنا المقصود من ذكره في الاية المتقدمة هو انه تعالى فعل تلك الافعال ليحصل استيلاء المؤمنين
على المشركين على وجه يكون معجزة دالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم والمقصود من ذكره ههنا ليس هو ذلك المعنى
بل المقصود انه تعالى ذكر ههنا انه قلل عدد المؤمنين في اعين المشركين وبين ههنا انما فعل ذلك ليصير ذلك سببا
لان لا يبالغ الكفار في تحصيل الاستعداد والحذر فيصير ذلك سببا لانكسارهم ثم قال تعالى والى الله ترجع الامور
والغرض منه التنبيه على ان احوال الدنيا غير مقصودة لذواتها وانما المراد منها ما يصلح ان يكون زادا ليوم المعاد
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا
فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ان الله مع الصابرين ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء
الناس ويصدون عن سبيل الله والله بما يعملون محيط اعلم انه تعالى لما ذكر انواع نعمه على الرسول وعلى المؤمنين
يوم بدر علمهم انهم اذا التقوا بالفئة وهي جماعة من المحاربين نوعين من الادب الاول الثبات وهو ان يوطنوا
انفسهم على اللقاء ولا يحدثوها بالتولي الثاني ان يذكروا الله كثيرا وفي تفسير هذا الذكر قولان الاول ان يكونوا
بقلوبهم ذاكرين لله تعالى وبالسنتهم ذاكرين لله تعالى قال ابن عباس امر الله اولياءه بذكره في اشد احوالهم تنبيها
على ان الانسان لا يجوز ان يخلو قلبه ولسانه عن ذكر الله ولو ان رجلا اقبل من المغرب الى المشرق ينفق الاموال
سخاء والآخر من المشرق الى المغرب يضرب بسيفه في سبيل الله تعالى كان الذاكر لله اعظم اجرا والقول الثاني ان
المراد من هذا الذكر الدعاء بالنصر والظفر لان ذلك لا يحصل الا بمعونة الله تعالى ثم قال تعالى لعلكم تفلحون وذلك
لان مقاتلة الكفار ان كان لاجل طاعة الله تعالى كان ذلك جاريا مجرى بذل الروح في طلب مرضات الله تعالى وهذا
هو اعظم مقامات العبودية فان غلب الخصم فاز بالثواب والغنيمة وان صار مغلوبا فاز بالشهادة والدرجات
العالية اما ان كانت المقاتلة لا لله تعالى بل لاجل الثناء في الدنيا وطلب المال لم يكن ذلك وسيلة الى الفلاح
والنجاة فان قيل فهذه الاية توجب الثبات على كل حال وهذا يوهم انها ناسخة لاية التحرف والتحيز قلنا
هذه الآية توجب الثبات في الجملة والمراد من الثبات الجد في المحاربة وآية التحرف والتحيز لا يقدح في حصول
الثبات في المحاربة بل كان الثبات في هذا المقصود لا يحصل الا بذلك التحرف والتحيز ثم قال تعالى مؤكدا لذلك واطيعوا
الله ورسوله في سائر ما يأمر به لان الجهاد لا ينفع الا مع التمسك بسائر الطاعات ثم قال تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا
وتذهب ريحكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى بين تعالى ان النزاع يوجب امرين الاول انه يوجب حصول الفشل
والضعف والثاني انه يوجب ذهاب الريح وهو المراد من قوله وتذهب ريحكم وفيه قولان الاول المراد بالريح الدولة
شبهت الدولة وقت نفاذها وتمشية امرها بالريح وهبوبها فقيل هبت رياح فلان اذا دالت له الدولة ونفذ امره
الثاني انه لم يكن نصر قط الا بريح يبعثها الله تعالى وفي الحديث نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والقول الاول
اقوى لانه تعالى جعل تنازعهم مؤثرا في ذهاب الريح ومعلوم ان اختلافهم لا يؤثر في هبوب الصبا قال مجاهد وتذهب
ريحكم اي نصرتكم وذهبت ريح اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حين نازعوه يوم احد المسئلة الثانية احتج نفاة
القياس بهذه الاية فقالوا القول بالقياس يفضي الى المنازعة والمنازعة محرمة بهذه الآية فوجب ان يكون العمل
بالقياس حراما بيان الملازمة المشاهدة فانا نرى ان الدنيا صارت مملوة من الاختلافات بسبب القياسات
وبيان ان المنازعة محرمة قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا وايضا القائلون بان النص لا يجوز تخصيصه بالقياس
تمسكوا بهذه الاية وقالوا قوله تعالى واطيعوا الله ورسوله صريح في وجوب طاعة الله تعالى ورسوله في كل ما نص
عليه ثم اتبعه بان قال ولا تنازعوا فتفشلوا ومعلوم ان من تمسك بالقياس المخصص للنص فقد ترك طاعة الله

البشر فى تلك الواقعة اما فى سائر الوقايع فلا يفعل ذلك التغيير السؤال الثانى انه تعالى لما غير صورته الى صورة
البشر فما بقى شيطانا بل صار بشرا والجواب ان الانسان انما كان انسانا بجوهر نفسه الناطقة ونفوس
الشياطين مخالفة لنفوس البشر فلم يلزم من تغيير الصورة تغيير الحقيقة وهذا احد الدلائل السمعية
على ان الانسان ليس انسانا بحسب بنيته الظاهرة وصورته المخصوصة السؤال الثالث ما معنى قول الشيطان
لا غالب لكم اليوم من الناس وما الفائدة فى هذا الكلام مع انهم كانوا كثيرين غالبين والجواب انهم وان
كانوا كثيرين فى العدد الا انهم كانوا يشاهدون ان دولة محمد صلى الله عليه وسلم كل يوم فى الترقى والتزايد
وان محمدا كلما اخبر عن شئ فقد وقع وكانوا لهذا السبب خائفين جدا من قوم محمد صلى الله عليه وسلم فذكر
ابليس هذا الكلام ازالة للخوف عن قلوبهم ويحتمل ان يكون المراد انه كان يؤمنهم من شر بنى بكر بن كنانة
خصوصا وقد تصور بصورة زعيم منهم وقال انى جار لكم والمعنى انى اذا كنت وقومى ظهيرا لكم فلن يغلبكم ترجيم القوم سيّدهم • ص
احد من الناس ومعنى الجار ههنا الدافع عن صاحبه انواع الضرر كما يدفع الجار عن جاره والعرب تقول انا جار
لكم من فلان اى حافظ لكم من مضرته فلا يصل اليكم منه مكروه ثم قال تعالى فلما تراءت الفئتان اى التقى الجمعان
بحيث رأى كل واحدة اخرى نكص على عقبيه والنكوص الاحجام عن الشئ والمعنى رجع وقال انى ارى ما لا ترون
وفيه وجوه الاول انه روحانى فراى الملائكة فخافهم قيل راى جبريل يمشى بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم
وقيل رأى الفا من الملائكة مردفين الثانى انه رأى اثر النصر والظفر فى حق النبى صلى الله عليه وسلم
فخاف انه لو وقف لنزلت عليه بلية ثم قال تعالى انى اخاف الله قال قتادة صدق فى قوله انى ارى ما لا
ترون وكذب فى قوله انى اخاف الله وقيل لما رأى جبريل عليه السلام خافه وقيل لما راى الملائكة ينزلون
من السماء خاف ان يكون الوقت الذى انظره الله اليه قد حضر فقال ما قال اشفاقا على نفسه اما قوله تعالى
والله شديد العقاب فيجوز ان يكون من بقية كلام ابليس ويجوز ان ينقطع كلامه عند قوله اخاف الله
ثم قال تعالى بعده والله شديد العقاب قوله تعالى اذ يقول المنافقون والذين فى قلوبهم مرض غر هؤلاء
دينهم ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم • فيه مسئلتان المسألة الاولى انما لم تدخل الواو فى قوله
اذ يقول ودخلت فى قوله واذ زين لان قوله واذ زين عطف على التزيين على حالهم فى خروجهم بطرا ورئاء الناس
واما ههنا وهو قوله اذ يقول المنافقون فليس فيه عطف لهذا الكلام على ما قبله بل هو كلام مبتدأ منقطع
عما قبله وعامل الاعراب فى اذ فيه وجهان الاول التقدير والله شديد العقاب اذ يقول المنافقون والثانى
التقدير اذكر اذ يقول المنافقون المسألة الثانية اما المنافقون فهم قوم من الاوس والخزرج واما الذين
فى قلوبهم مرض فهم قوم من قريش اسلموا وما قوى اسلامهم فى قلوبهم ولم يهاجروا ثم ان قريشا لما خرجوا الى
حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اولئك نخرج مع قومنا فان كان محمد فى كثرة خرجنا اليه وان كان فى
قلة اقمنا فى قومنا قال محمد بن اسحق ثم قتل هؤلاء جميعا مع المشركين يوم بدر وقوله تعالى غر هؤلاء دينهم
قال ابن عباس معناه انه خرج ثلثمائة وثلثة عشر يقاتلون الف رجل وما ذاك الا لانهم اعتمدوا على دينهم
وقيل المراد ان هؤلاء يسعون فى قتل انفسهم رجاء ان يجعلوا احياء بعد الموت ويثابون على هذا القتل
ثم قال تعالى ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم اى ومن يسلم امره الى الله ويثق بفضل الله ويعول
على احسان الله تعالى فان الله حافظه وناصره لانه عزيز لا يغلبه شئ حكيم يوصل العذاب الى اعدائه
والرحمة والثواب الى اوليائه قوله تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم
وذوقوا عذاب الحريق • ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد اعلم انه تعالى لما شرح احوال
هؤلاء الكفرة شرح احوال موتهم والعذاب الذى يصل اليهم فى ذلك الوقت وفى الآية مسائل المسألة
الاولى قرأ ابن عامر وحده اذ تتوفى بالتاء على تأنيث لفظة الملائكة والجمع والباقون بالياء للمعنى المسألة
الثانية جواب لو محذوف والتقدير لرايت منظرا هائلا وامرا فظيعا وعقابا شديدا المسألة الثالثة ولو ترى
معناه لو عاينت وشاهدت لان لو ترد المضارع ماضيا كما ترد ان الماضى الى المضارع المسألة الرابعة الملائكة
رفعها بالفعل ويضربون حال منهم ويجوز ان يكون فى قوله ويتوفى ضمير عائد الى الله تعالى والملائكة مرفوعة
بالابتداء ويضربون خبره المسألة الخامسة قال الواحدى معنى يتوفى الذين كفروا يقبضون ارواحهم
ويتسلطون على استيفائها وهذا يدل على ان الانسان شئ مغاير لهذا الجسد وانه هو الروح فقط لان
قوله يتوفى الذين كفروا يدل على انه استوفى الذات الكافرة وذلك يدل على ان الذات الكافرة هى التى استوفيت
من هذا الجسد وهذا برهان ظاهر على ان الانسان شئ مغاير لهذا الجسد وقوله يضربون وجوههم
وادبارهم قال ابن عباس كان المشركون اذا اقبلوا بوجوههم الى المسلمين ضربوا وجوههم بالسيف
واذا ولوا ضربوا ادبارهم فلا جرم قابلهم الله بمثله فى وقت نزع الروح واقول فيه معنى آخر الطف منه
وهو ان روح الكافر اذا خرج من جسده فهو معرض عن عالم الدنيا مقبل الى الاخرة وهو لكفره لا يشاهد
فى عالم الاخرة الا الظلمات وهو لشدة حبه للجسمانيات ومفارقته لها لا ينال من مباعدته عنها الا الآلام
والحسرات فبسبب مفارقته لعالم الدنيا له الآلام وبسبب اقباله الى الآخرة مع عدم النور والمعرفة
ينتقل من ظلمات الى ظلمات وهاتان الجهتان هما المراد من قوله يضربون وجوههم وادبارهم ثم قال تعالى
وذوقوا عذاب الحريق وفيه اضمار والتقدير ويقولون ذوقوا ونظيره فى القرآن كثير قال تعالى واذ يرفع
ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا اى ويقولان ربنا وكذا قوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون
ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا اى يقولون ربنا قال ابن عباس قول الملائكة لهم وذوقوا عذاب الحريق
انما صح لانه كان مع الملائكة مقامع كلما ضربوا التهب النار فى الاجزاء والابعاض فلذلك قال وذوقوا
عذاب الحريق قال الواحدى والصحيح ان هذا تقوله الملائكة لهم فى الاخرة واقول اما العذاب الجسمانى

فهو صدق واما العذاب الروحانى فحق ايضا لدلالة العقل عليه وذلك لانا بينا ان الجاهل اذا فارق الدنيا حصل له
الحزن الشديد بسبب مفارقة الدنيا المحبوبة والخوف الشديد بسبب تراكم الظلمات عليه فى عالم الاخرة والحزن والخوف
كلاهما يوجبان الحرقة الروحانية والنار الروحانية ثم قال تعالى ذلك بما قدمت ايديكم قيل هذا اخبار عن قول
الملائكة وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدى يجوز ان يكون ذلك مبتدأ وخبره ما قدمت ايديكم ويجوز
ان يكون خبره محذوفا والتقدير ذلك جزاؤكم بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون محل ذلك نصبا والتقدير فعلنا ذلك
بما قدمت ايديكم المسألة الثانية المراد من قوله تعالى ذلك هذا اى هذا العذاب الذى هو عذاب الحريق حصل بسبب ما
قدمت ايديكم وذكرنا فى قوله تعالى الم ذلك الكتاب معناه هذا الكتاب وهذا بمعنى ذلك جائز المسألة الثالثة
ظاهر قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضى ان فاعل هذا الفعل هو اليد وذلك ممتنع من وجوه احدها ان هذا العذاب
انما وصل اليهم بسبب كفرهم ومحل الكفر هو القلب لا اليد وثانيها ان اليد ليست بمحل المعرفة والعلم فلا يتوجه
التكليف عليها فلا يمكن ايصال العقاب اليها فوجب حمل اليد ههنا على القدرة وسبب حسن هذا المجاز ان اليد
آلة للعمل والقدرة هى المؤثرة فى العمل فحسن جعل اليد كناية عن القدرة واعلم ان التحقيق ان الانسان جوهر
واحد وهو الفعال والدراك وهو المؤمن وهو الكافر وهو المطيع وهو العاصى وهذه الاعضاء آلات له
وادوات له فى الفعل واضيف الفعل فى الظاهر الى الآلة وهو فى الحقيقة مضاف الى جوهر ذات الانسان
المسألة الرابعة قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضى ان ذلك العقاب كالامر المتولد من الفعل الذى صدر عنه
وقد عرفت ان العقاب انما يتولد من العقائد الباطلة التى يكتسبها الانسان ومن الملكات الراسخة التى يكتسبها
الانسان فكان هذا الكلام مطابقا للمعقول ثم قال تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد وفيه مسئلتان المسألة
الاولى فى محل ان وجهان الاول النصب لانه بنزع الخافض بمعنى بان الله والثانى انك ان جعلت قوله ذلك فى موضع رفع
جعلت ان فى موضع رفع ايضا بمعنى وذلك ان الله قال الكسائى ولو كسرت الف ان على الابتداء كان صوابا وعلى
هذا التقدير يكون هذا كلاما مبتدأ منقطعا عما قبله المسألة الثانية قالت المعتزلة لو كان تعالى يخلق الكفر
فى الكافر ثم يعذبه لكان ظالما وايضا قوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد يدل على انه تعالى
انما لم يكن ظالما بهذا العذاب لانه قدم ما استوجب عليه هذا العذاب وذلك يدل على انه لو لم يصدر منه ذلك
التقديم لكان تعالى ظالما فى هذا العذاب فلو كان موجد الكفر والمعصية هو الله تعالى لا العبد لوجب كون الله تعالى
ظالما وايضا يدل هذه الاية على كونه تعالى قادرا على الظلم اذ لو لم يصح ذلك منه لما كان فى التمدح بنفيه فائدة
واعلم ان هذه المسألة قد سبق ذكرها على الاستقصاء فى سورة آل عمران فلا فائدة فى الاعادة قوله تعالى
كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا بايات الله فاخذهم الله بذنوبهم ان الله قوى شديد العقاب • ذلك
بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وان الله سميع عليم • كدأب آل فرعون
والذين من قبلهم كذبوا بايات ربهم فاهلكناهم بذنوبهم واغرقنا آل فرعون وكل كانوا ظالمين • فيه مسائل
المسألة الاولى انه تعالى لما بين ما انزله باهل بدر من الكفار عاجلا وآجلا كما شرحناه اتبعه بان بين ان هذه
طريقته وسنته فى الكل فقال كدأب آل فرعون والمعنى عادة هؤلاء فى كفرهم كعادة آل فرعون فى كفرهم
فجوزى هؤلاء بالقتل والسبى كما جوزى اولئك بالاغراق واصل الدأب فى اللغة ادامة العمل يقال فلان يدأب
فى كذا اى يداوم عليه ويواظب ويتعب نفسه ثم سميت العادة دأبا لان الانسان يداوم على عادته ويواظب عليها
ثم قال تعالى ان الله قوى شديد العقاب والغرض منه التنبيه على ان لهم عقابا مدخرا سوى ما نزل بهم من العذاب
العاجل ثم ذكر ما يجرى مجرى العلة فى العقاب الذى انزله بهم فقال ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها
على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم المسألة الثانية قوله لم يك اكثر النحويين يقولون انما حذفت النون لانها تشبه
الغنة المحضة فاشبهت حروف اللين ووقعت طرفا فحذفت تشبيها بها كما تقول لم يدع ولم يرم ولم يك قال الواحدى
وهذا ينتقض بقوله لم يزن ولم يخن ولم يسمع حذف النون ههنا واجاب على بن عيسى عنه فقال ان كان ويكون ام
الافعال من اجل ان كل فعل فقد حصل فيه معنى كان فقولنا ضرب معناه كان ضرب ويضرب معناه يكون يضرب
وهكذا القول فى الكل فثبت ان هذه الكلمة ام الافعال فاحتيج الى استعمالها فى اكثر الاوقات فاحتملت هذا الحذف
بخلاف قولنا لم يخن فانه لا حاجة الى ذكرها كثيرا فظهر الفرق المسألة الثالثة قال القاضى معنى الاية انه تعالى انعم عليهم
بالقدرة والعقل وازالة الموانع وتسهيل السبيل والمقصود ان يشتغلوا بالعبادة والشكر ويعدلوا عن الكفر
فاذا صرفوا هذه الاحوال الى الكفر والفسق فقد غيروا نعم الله على انفسهم فلا جرم استحقوا تبديل النعم بالنقم
والمنح بالمحن قال وهذا اوكد ما يدل على انه تعالى لا يبتدئ احدا بالعذاب والمضرة وان الذى يفعله لا يكون
الا جزاء على معاص سلفت ولو كان تعالى خلقهم وخلق حياتهم وعقولهم ابتداء للنار كما يقوله القوم لما صح
ذلك قال اصحابنا ظاهر الاية مشعر بما قاله القاضى الا انا لو حملنا الاية عليه لزم ان تكون صفة الله معللة
بفعل الانسان وذلك لان حكم الله تعالى بذلك التغيير وارادته له لما كان لا يحصل الا عند اتيان الانسان بذلك
الفعل فلو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل لله تعالى ذلك الحكم وتلك الارادة فح يكون فعل الانسان مؤثرا
فى حدوث صفة فى ذات الله تعالى ويكون الانسان مغيرا صفة الله تعالى وذلك محال فى بديهة العقول
فثبت انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره بل الحق ان صفة الله تعالى غالبة على صفات المحدثات فلولا حكمه
وقضاؤه اولا لما امكن للعبد ان يأتى بشئ من الافعال والاقوال المسألة الرابعة انه تعالى ذكر مرة اخرى
قوله كدأب آل فرعون وذكروا فيه وجوها الاول ان الكلام الثانى يجرى مجرى التفصيل للكلام الاول لان الكلام
الاول فيه ذكر اخذهم وفى الثانى ذكر اغراقهم وذلك تفصيل والثانى انه اريد بالاول ما نزل بهم فى حال
الموت من العقوبة وبالثانى ما نزل بهم فى القبر وفى الاخرة الثالث ان الكلام الاول هو قوله كفروا بايات الله تعالى هم
والكلام الثانى هو قوله كذبوا بايات ربهم والاول اشارة الى انهم انكروا الدلائل الالهية والثانى اشارة الى انه

وبآياتهم وانعم عليهم بالوجوه الكثيرة فانكروا دلائل التربية والاحسان مع كثرتها وتواليها عليهم وكان الاثر اللازم من الاول هو الاخذ والاثر اللازم من الثاني هو الاهلاك والاغراق وذلك يدل على ان لكفران النعمة اثرا عظيما في حصول الهلاك والبوار ثم ختم تعالى الكلام بقوله وكل كانوا ظالمين والمراد انهم كانوا ظالمي انفسهم بالكفر والمعصية وظالمي سائر الناس بسبب الايذاء والايحاش وانه تعالى انما اهلكهم بسبب ظلمهم واقول في هذا المقام اللهم اهلك الظالمين وطهر وجه الارض منهم فقد عظمت فتنتهم وكثر شرهم ولا يقدر احد على دفعهم الا انت فادفع يا قهار يا جبار يا منتقم **قوله تعالى** ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون **اعلم** انه تعالى لما وصف كل الكفار بقوله كل كانوا ظالمين افرد بعضهم بمزية في الشر والفساد فقال ان شر الدواب عند الله اي في حكمه وعلمه من حصلت له صفتان الصفة الاولى الكافر الذي يكون مستمرا على كفره مصرا عليه لا يتغير عنه البتة الصفة الثانية ان يكون ناقضا للعهد على الدوام فقوله الذين عاهدت منهم بدل من قوله الذين كفروا اي الذين عاهدتم من الذين كفروا وهم شر الدواب وقوله منهم للتبعيض فان المعاهدة انما تكون مع اشرافهم وقوله ثم ينقضون عهدهم في كل مرة قال اهل المعاني انما عطف المستقبل على الماضي لبيان ان من شانهم نقض العهد مرة بعد مرة قال ابن عباس هم قريظة فانهم نقضوا عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واعانوا عليه المشركين بالسلاح يوم بدر ثم قالوا اخطأنا فعاهدهم مرة اخرى فنقضوا ايضا يوم الخندق **وقوله تعالى** وهم لا يتقون معناه ان عادة من يرجع الى عقل وحزم ان يتقي نقض العهد حتى يسكن الناس الى قوله ويثقوا بكلامه فبين تعالى ان من جمع بين الكفر الدائم وبين نقض العهد على هذا الوجه كان شر الدواب من المهمات

قوله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين **اعلم** انه تعالى تارة يرشد رسوله الى الرفق واللطف في آيات كثيرة منها قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ومنها قوله فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر وتارة يرشده الى التغليظ والتشديد كما في هذه الآية وذلك لانه تعالى لما ذكر الذين ينقضون عهدهم في كل مرة بين ما يجب ان يعاملوا به فقال فاما تثقفنهم في الحرب قال الليث يقال ثقفنا فلانا في موضع كذا اي اخذناه وظفرنا به والتشريد عبارة عن التفريق مع الاضطراب يقال شرد يشرد شرودا وشرده تشريدا ومعنى الآية انك ان ظفرت في الحرب بهؤلاء الكفار الذين ينقضون العهد فافعل بهم فعلا تفرق به من خلفهم قال عطاء اثخن فيهم القتل حتى يخاف غيرهم وقيل نكل بهم تنكيلا تشرد غيرهم من ناقضي العهد لعلهم يذكرون اي لعل من خلفهم يذكرون ذلك النكال فيمنعهم ذلك عن نقض العهد وقرأ ابن مسعود فشرذ بالذال المنقوطة من فوق بمعنى ففرق فكانه مقلوب شذر من قولهم شذر مذر وقرأ ابو حيوة من خلفهم والمعنى فشرد تشريدا ملتبسا بهم من خلفهم لان احد العسكرين اذا كسر الثاني فالكاسرون يعدون خلف المنكسرين فامر رسوله ان يشردهم في ذلك الوقت **واما قوله** واما تخافن من قوم خيانة يعني من قوم معاهدين خيانة ونكثا بامارات ظاهرة فانبذ اليهم فاطرح اليهم العهد على سواء اي على طريق مستو ظاهر وذلك ان تظهر لهم نبذ العهد وتخبرهم اخبارا مكشوفا بينا انك قطعت ما بينك وبينهم ولا تناجزهم الحرب وهم على توهم بقاء العهد فيكون ذلك خيانة منك ان الله لا يحب الخائنين في العهود وحاصل الكلام في هذه الآية انه تعالى امره بقتل من نقض العهد على اقبح الوجوه وامره بان يتباعد عن اقصى الوجوه من كل ما يوهم نكث العهد ونقضه قال اهل العلم اثار نقض العهد اذا ظهرت اما ان تظهر ظهورا محتملا او ظهورا مقطوعا به فان كان الاول وجب الاعلام على ما هو مذكور في هذه الآية وذلك لان قريظة عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم اجابوا ابا سفيان ومن معه من المشركين الى مظاهرتهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فحصل لرسول الله عليه السلام خوف الغدر منهم به وباصحابه فههنا يجب على الامام ان ينبذ اليهم عهدهم على سواء ويؤذنهم بالحرب اما اذا ظهر نقض العهد ظهورا مقطوعا به فههنا لا حاجة الى نبذ العهد كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باهل مكة لما نقضوا العهد بقتل خزاعة وهم في ذمة النبي صلى الله عليه وسلم وصل اليهم جيش من رسول الله صلى الله عليه وسلم بمر الظهران وذلك على اربعة فراسخ من مكة

يقال تفرقت ابله شذر مذر وتفرقوا شذر مذر اذا ذهبوا في كل وجه ١٢ ص

والمناجزة في الحرب المبارزة والمقاتلة وفي المثل المحاجزة قبل المناجزة ١٢ ص

قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا انهم لا يعجزون في الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما بين ما يفعله الرسول في حق من يجده في الحرب ويتمكن منه وذكر ايضا ما يجب ان يفعله فيمن ظهر منه نقض العهد بين ايضا حال من فاته يوم بدر وغيره كيلا يبقى حسرة في قلبه فقد كان فيهم من بلغ في ايذاء الرسول مبلغا عظيما فقال ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا والمعنى انهم لما سبقوا فقد فاتوك ولم تقدر على انزال ما يستحقونه ثم ههنا قولان الاول ان المراد ولا تحسبن انهم انفلتوا منك فان الله سيظفرك بهم كما اظفرك بغيرهم والثاني لا تحسبن انهم لما تخلصوا من الاسر والقتل فقد تخلصوا من عقاب الله ومن عذاب الآخرة انهم لا يعجزون اي انهم بهذا السبق لا يعجزون الله من الانتقام منهم والمقصود تسلية الرسول فيمن فاته ولم يتمكن من التشفي والانتقام منه **المسئلة الثانية** قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم لا يحسبن بالياء المنقوطة من تحت وفي تصحيحه ثلاثة اوجه الاول قال الزجاج ولا يحسبن الذين كفروا ان سبقوا لانها في حرف ابن مسعود انهم سبقوا واذا كان الامر كذلك فهي بمنزلة قولك حسبت ان اقوم وحسبت اقوم وحذف ان كثير في القرآن قال الله تعالى قل افغير الله تأمروني اعبد ايها والمعنى ان اعبد الثاني ان تضمر فاعلا للحسبان وتجعل الذين كفروا المفعول الاول والتقدير ولا تحسبن ايها النبي الذين كفروا والثالث قال ابو علي ويجوز ايضا ان يضمر المفعول الاول والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا انفسهم سبقوا او اياهم سبقوا واما اكثر القراء فقرؤا ولا تحسبن بالتاء المنقوطة من فوق على مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم والذين كفروا المفعول الاول وسبقوا المفعول الثاني وموضعه نصب والمعنى ولا يحسبن الذين كفروا سابقين

المسئلة الثالثة اكثر القراء على كسر ان في قوله انهم لا يعجزون وهو الوجه لانه ابتداء الكلام غير متصل بالاول كقوله ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا وتم الكلام ثم قال تعالى ساء ما يحكمون منقطع من الجملة التي قبله كذلك قوله انهم لا يعجزون وقرأ ابن عامر بفتح الالف وجعله متعلقا بالجملة الاولى وفيه وجهان الاول التقدير لا تحسبنهم سبقوا لانهم لا يفوتون بل هم يجزون على كفرهم الثاني قال ابو عبيدة يجعل لا صلة والتقدير لا تحسبن انهم يعجزون

وكان قوله ساء ما يحكمون تم

قوله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وانتم لا تظلمون **اعلم** انه تعالى لما اوجب على رسوله ان يشرد من صدر منه نقض العهد وان ينبذ العهد الى من خاف منه النقض امره في هذه الآية بالاعداد لهؤلاء الكفار وقيل انه لما اتفق لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في قصة بدر ان قصدوا الكفار بلا آلة ولا عدة امرهم الله ان لا يعودوا لمثله وان يعدوا للالتقاء ما يمكنهم من آلة وعدة وقوة والمراد بالقوة ههنا ما يكون سببا لحصول القوة وذكروا فيه وجوها الاول المراد من القوة انواع الاسلحة الثاني روى انه صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية على المنبر وقال الا ان القوة الرمي ثلاثا الثالث قال بعضهم القوة هي الحصون الرابع قال اصحاب المعاني الاولى ان يقال هذا عام في كل ما يتقوى به على حرب العدو فكل ما هو آلة للغزو والجهاد فهو من جملة القوة وقوله صلى الله عليه وسلم القوة الرمي لا ينفي كون غير الرمي معتبرا كما انه عليه السلام قال الحج عرفة والندم توبة ولا ينفي اعتبار غيره بل يدل على ان هذا المذكور جزء شريف من المقصود فكذا ههنا وهذه الآية تدل على ان الاستعداد للجهاد بالنبل والسلاح وتعلم الفروسية والرمي فرض الا انه من فروض الكفاية وقوله ومن رباط الخيل الرباط المرابطة او جمع ربيط كفصال وفصيل ولا شك ان ربط الخيل من اقوى آلات الجهاد وروى ان رجلا قال لابن سيرين ان فلانا اوصى بثلث ماله للحصون فقال ابن سيرين يشترى به الخيل فترتبط في سبيل الله ويغزى عليها فقال الرجل اوصى للحصون فقال هي الخيل الم تسمع قول الشاعر:

ولقد علمت على تجنبي الردى ... ان الحصون الخيل لا مدر القرى

قال عكرمة ومن رباط الخيل الاناث وهو قول الفراء ووجه هذا القول ان العرب تسمي الخيل اذا ربطت في الافنية وعلفت ربطا واحدها ربيط ويجمع الربط رباطا وهو جمع الجمع فمعنى الرباط ههنا الخيل المربوطة في سبيل الله وفسرناها بالاناث لانها اكثر ما يربط لتناسلها ونمائها باولادها فارتباطها اولى من ارتباط الفحول هذا ما ذكره الواحدي ولقائل ان يقول بل حمل هذا اللفظ على الفحول اولى لان المقصود من رباط الخيل المحاربة عليها ولا شك ان الفحول اقوى على الكر والفر والعدو فكانت المحاربة عليها اسهل فوجب تخصيص هذا اللفظ بها ولما تعارض هذان الوجهان وجب حمل اللفظ على مفهومه الاصلي وهو كونه خيلا مربوطة سواء كان من الفحول او من الاناث ثم انه تعالى ذكر ما لاجله امر باعداد هذه الاشياء فقال ترهبون به عدو الله وعدوكم وذلك لان الكفار اذا علموا كون المسلمين متأهبين للقتال مستعدين له مستكملين لجميع الاسلحة والآلات خافوهم وذلك الخوف يفيد امورا كثيرة اولها انهم لا يقصدون دخول دار الاسلام وثانيها انه اذا اشتد خوفهم فربما التزموا من عندهم جزية وثالثها انه ربما صار ذلك داعيا لهم الى الايمان ورابعها انهم لا يعينون سائر الكفار وخامسها انه يصير ذلك سببا لمزيد الزينة في دار الاسلام ثم قال وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم والمراد ان تكثير آلات الجهاد وادواته كما ترهب اعداء الذين يعلم من حالهم انهم اعداء كذلك ترهب الاعداء الذين لا يعلم من حالهم انهم اعداء ثم فيه وجوه الاول وهو الاصح انهم هم المنافقون والمعنى ان تكثير اسباب الغزو كما يوجب رهبة الكفار كذلك يوجب رهبة المنافقين فان قيل المنافقون لا يخافون القتال فكيف يوجب ما ذكرتموه الارهاب قلنا هذا الارهاب من وجهين الاول انهم اذا شاهدوا قوة المسلمين وكثرة آلاتهم وادواتهم انقطع طمعهم من ان يصيروا مغلوبين وذلك يحملهم على ان يتركوا الكفر في قلوبهم وبواطنهم ويصيروا مخلصين في الايمان والثاني ان المنافق من عادته ان يتربص ظهور الآفات ويحتال في القاء الفساد والتشويش فيما بين المسلمين فاذا شاهدوا كون المسلمين في غاية القوة خافهم وترك هذه الافعال المذمومة والقول الثاني في هذا الباب ما رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى قال المراد كفار الجن روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم فقال انهم الجن ثم قال ان الشيطان لا يخبل احدا في دار فيها فرس عتيق وعن الحسن انه قال صهيل الفرس يرهب الجن وهذا مشكل لان تكثير آلات الجهاد لا يعقل تأثيره في ارهاب الجن والقول الثالث ان المسلم كما يعاديه الكافر فكذلك قد يعاديه المسلم ايضا فاذا كان قوي الحال كثير السلاح فكما يخافه اعداؤه من الكفار فكذلك يخافه كل من يعاديه مسلما كان او كافرا ثم انه تعالى قال وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وهو عام في الجهاد وفي سائر وجوه الخيرات يوف اليكم قال ابن عباس يوف اليكم اجره اي لا يضيع في الآخرة اجره ويعجل الله عوضه في الدنيا وانتم لا تظلمون اي لا تنقصون من الثواب ولما ذكر ابن عباس هذا التفسير تلا قوله آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا

خبله وخبّله افسد عقله والجن ١٢ قاموس

قوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم **اعلم** انه تعالى لما بين ما يرهب به العدو من القوة والاستظهار بين بعده انهم عند هذا الارهاب اذا جنحوا اي مالوا الى المصالحة فالحكم قبول الصلح قال النضر جنح الرجل الى فلان وجنح له اذا تابعه وخضع له والمعنى ان مالوا الى الصلح فمل اليه وانث الهاء في لها لانه قصد بها قصد الفعلة والجنحة كقوله ان ربك من بعدها لغفور رحيم اراد من بعد فعلتهم قال صاحب الكشاف السلم تؤنث تأنيث نقيضها وهي الحرب قال الشاعر:

السلم تأخذ منها ما رضيت به ... والحرب يكفيك من انفاسها جرع

وقرأ ابو بكر عن عاصم السلم بكسر السين والباقون بالفتح وهما لغتان قال قتادة هذه الآية منسوخة بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال بعضهم الآية

غير منسوخة ولكنها يتضمن الامر بالصلح اذا كان الصلاح فيه فاذا راى مصالحتهم فلا يجوز ان يهادنهم سنة كاملة اذا كانت القوة للمسلمين وان كانت القوة للمشركين جاز مهادنتهم عشر سنين ولا يجوز الزيادة عليها اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فانه هادن اهل مكة عشر سنين ثم انهم نقضوا العهد قبل اكمال المدة اما قوله وتوكل على الله فالمعنى فوض الامر فيما عقدته معهم الى الله تعالى ليكون عونا لك على السلامة ولكي ينصرك عليهم اذا نقضوا العهد وعدلوا عن الوفاء ولذلك قال انه هو السميع العليم تنبيها بذلك على الزجر عن نقض العهد والصلح لانه عالم بما يضمره العباد وسامع لما يقولون قال مجاهد الاية نزلت في قريظة والنضير وورودها فيهم لا يمنع من اجرائها على ظاهر عمومها قوله تعالى وان يريدوا ان يخدعوك فان حسبك الله هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين والف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم انه عزيز حكيم اعلم انه تعالى لما امر في الآية المتقدمة بالصلح ذكر في هذه الاية حكما من احكام الصلح وهو انهم ان صالحوا على سبيل المخادعة وجب قبول ذلك الصلح لان الحكم يبنى على الظاهر لان الصلح لا يكون اقوى حالا من الايمان فلما بينا امر الايمان على الظاهر لا على الباطن فههنا اولى ولذلك قال وان يريدوا والمراد من تقدم ذكره في قوله وان جنحوا للسلم فان قيل اليس قال تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم اي اظهر نقض ذلك العهد وهو يناقض ما ذكره في هذه الاية قلنا قوله واما تخافن من قوم خيانة محمول على ما اذا تاكد ذلك الخوف بامارات قوية دلت عليها ويحمل هذه المخادعة على ما اذا حصل في قلوبهم نوع نفاق وتزوير الا انه لم يظهر امارات تدل على كونهم قاصدين للشر واثارة الفتنة بل كان الظاهر من احوالهم الثبات على المسالمة وترك المنازعة ثم انه تعالى لما ذكر ذلك قال فان حسبك الله اي فالله يكفيك وهو حسبك وسواء قولك هذا يكفيني وهذا حسبي هو الذي ايدك بنصره قال المفسرون يريد قواك واعانك بنصره يوم بدر واقول هذا التفسير خطأ لان امر النبي عليه السلام من اول حياته الى وقت وفاته ساعة فساعة كان امرا الهيا وتدبيرا علويا وما كان لكسب الخلق فيه مدخل ثم قال وبالمؤمنين قال ابن عباس يعني الانصار فان قيل لما قال هو الذي ايدك بنصره فاي حاجة مع نصره الى المؤمنين حتى قال وبالمؤمنين قلنا التاييد ليس الا من الله لكنه على قسمين احدهما ما يحصل من غير واسطة اسباب معلومة معتادة وثانيهما ما يحصل بواسطة اسباب معلومة معتادة فالاول هو المراد من قوله ايدك بنصره والثاني هو المراد من قوله وبالمؤمنين ثم انه تعالى بين كيف ايده بالمؤمنين فقال والف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وفيه مسائل المسئلة الاولى ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى قوم انفتهم شديدة وحميتهم عظيمة حتى لو لطم رجل من قبيلة لطمة قاتلت عنه قبيلته حتى يدركوا ثأره ثم انهم انقلبوا عن تلك الحالة حتى قاتل الرجل اخاه واباه وابنه واتفقوا على الطاعة وصاروا انصارا وعادوا اعوانا وقيل هم الاوس والخزرج فان الخصومة كانت بينهم شديدة والمحاربة دائمة ثم زالت الضغائن وحصلت الالفة والمحبة فازالة تلك العداوة الشديدة وتبديلها بالمحبة القوية والمخالصة التامة مما لا يقدر عليها الا الله تعالى وصار ذلك معجزة ظاهرة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان احوال القلوب من العقايد والارادات والكراهات كلها من خلق الله تعالى وذلك لان تلك الالفة والمودة والمحبة الشديدة انما حصلت بسبب الايمان وبمتابعة الرسول فلو كان الايمان فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى لكانت المحبة المترتبة عليه فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى وذلك على خلاف صريح الآية قال القاضي لولا الطاف الله تعالى ساعة فساعة لما حصلت هذه الاحوال فاضيفت تلك المخالصة اليه تعالى على هذا التاويل ونظيره انه يضاف علم الولد وادبه الى ابيه لاجل انه لم يحصل ذلك الا بمعونة الاب وتربيته فكذا ههنا والجواب ان كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر وحمل الكلام على المجاز وايضا فكل هذه الالطاف كانت حاصلة في حق الكفار مثل حصولها في حق المؤمنين فلو لم يحصل هناك شيء سوى الالطاف لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذه المعاني فائدة وايضا فالبرهان العقلي مقو لظاهر الآية وذلك لان القلب يصح ان يصير موصوفا بالرغبة بدلا عن النفرة وبالعكس فرجحان احد الطرفين على الاخر لا بد له من مرجح فان كان ذلك المرجح هو العبد عاد التقسيم وان كان هو الله تعالى فهو الحق فعلم ان صريح هذه الاية متاكد بصريح البرهان العقلي فلا حاجة الى ما ذكره القاضي في هذا الباب المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على ان القوم كانوا قبل شروعهم في الاسلام ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم في الخصومة الدائمة والمحاربة الشديدة يقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم على بعض فلما آمنوا بالله ورسوله واليوم الاخر زالت الخصومات وارتفعت الخشونات وحصلت المودة التامة والمحبة الشديدة واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان المحبة لا تحصل الا عند تصور حصول خير وكمال والمحبة حالة معللة بهذا التصور المخصوص فمتى كان هذا التصور حاصلا كانت المحبة حاصلة ومتى حصل تصور الشر والنقصان كانت النفرة حاصلة ثم ان الخيرات والكمالات على قسمين الاول الخيرات والكمالات الباقية الدائمة المبرأة عن جهات التغير والتبدل وذلك هو الكمالات الروحانية والسعادات الالهية والثاني الكمالات المتغيرة المتبدلة وهي الكمالات الجسمانية والسعادات البدنية فانها سريعة التغير والتبدل كالزئبق ينتقل من حال الى حال فالانسان يتصور ان له في صحبة زيد مالا عظيما فيحبه ثم يخطر بباله ان ذلك المال لا يحصل فيبغضه ولذلك قيل ان العاشق والمعشوق ربما حصل الرغبة والنفرة في اليوم الواحد مرارا لان المعشوق انما يريد العاشق لماله والعاشق انما يريد المعشوق لاجل اللذة الجسمانية وهذان الامران مستعدان للتغير والانتقال فلا جرم كانت المحبة الحاصلة بينهما والعداوة الحاصلة بينهما غير باقيتين بل كانتا سريعتي الزوال والانتقال اذا عرفت هذا فنقول الموجب للمحبة والمودة ان كان طلب الخيرات الدنيوية والسعادات الجسمانية كانت تلك المحبة سريعة الزوال والانتقال لاجل ان المحبة تابعة

للتصور الكمال وتصور الكمال تابع لحصول ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال سريع الزوال والانتقال كانت معلولاته سريعة التبدل والتغير والزوال واما ان كان الموجب للمحبة تصور الكمالات الباقية المقدسة عن التغير والزوال كانت تلك المحبة ايضا باقية آمنة من التغير لان حال المعلول في البقاء والتبدل تبع لحال العلة وهذا هو المراد من قوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين اذا عرفت هذا فنقول العرب كانوا قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم طالبين للمال والجاه والمفاخرة وكانت محبتهم معللة بهذه العلة فلا جرم كانت تلك المحبة سريعة الزوال فكانوا بادنى سبب يقعون في الحرب والفتن فلما جاء الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم الى عبادة الله تعالى والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة زالت الخصومة والخشونة عنهم وعادوا اخوانا متوافقين ثم بعد وفاته عليه السلام لما انفتح عليهم ابواب الدنيا وتوجهوا الى طلبها عادوا الى المحاربة بعضهم بعضا ومقاتلة بعضهم مع بعض فهذا هو السبب الحقيقي في هذا الباب ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله انه عزيز حكيم اي قادر قاهر يمكنه التصرف في القلوب ويقلبها من العداوة الى الصداقة ومن النفرة الى الرغبة حكيم يفعل ما يفعله على وجه الاتقان والاحكام ومطابقا للمصلحة والصواب على خلاف القولين في الجبر والقدر قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا بانهم قوم لا يفقهون اعلم انه تعالى لما وعده بالنصر عند مخادعة الاعداء وعده بالنصر والظفر في هذه الاية مطلقا على جميع التقديرات وعلى هذا الوجه لا يلزم حصول التكرار لان المعنى في الاية الاولى ان ارادوا خداعك كفاك الله امرهم والمعنى في هذه الاية عام في كل ما يحتاج اليه في الدين والدنيا وقيل هذه الاية نزلت بالبيداء في غزوة بدر قبل القتال والمراد بقوله ومن اتبعك من المؤمنين الانصار قال ابن عباس نزلت في اسلام عمر قال سعيد بن جبير اسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلثة وثلثون رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر فنزلت هذه الاية قال المفسرون فعلى هذا القول هذه الاية مكية كتبت في سورة مدنية بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الاية قولان الاول التقدير الله كافيك وكافي اتباعك من المؤمنين قال الفراء الكاف في حسبك خفض ومن في موضع نصب والمعنى يكفيك الله ويكفي من اتبعك من المؤمنين قال الشاعر اذا كانت الهيجاء وانشقت العصا فحسبك والضحاك سيف مهند قال وليس بكثير في كلامهم ان يقولوا حسبك واخاك بل المعتاد ان يقال حسبك وحسب اخيك والثاني ان يكون المعنى كفاك الله وكفى اتباعك من المؤمنين قال الفراء وهو احسن الوجهين اي ويمكن ان ينصر القول الاول بان من كان الله ناصرا امتنع ان يزداد حاله او ينتقص بسبب نصرة غير الله تعالى وايضا اسناد الحكم الى المجموع يوهم ان الواحد من ذلك المجموع لا يكفي في حصول ذلك المهم وتعالى الله عنه ويمكن ان يجاب عنه بان الكل من الله تعالى الا انه من انواع النصرة ما يحصل لا بناء على الاسباب المالوفة المعتادة ومنها ما يحصل بناء على الاسباب المالوفة المعتادة فلهذا الفرق اعتبر نصرة المؤمنين ثم بين تعالى انه وان تكفل بنصره ونصر المؤمنين فليس من الواجب ان يتكل على ذلك الا بشرط ان يحرض المؤمنين على القتال فانه تعالى انما تكفل بالكفاية بشرط ان يحصل منهم بذل النفس والمال في المجاهدة فقال يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال والتحريض في اللغة كالتحضيض وهو الحث على الشيء وذكر الزجاج في اشتقاقه وجها آخر بعيدا فقال التحريض في اللغة ان يحث الانسان غيره على شيء حتى يعلم منه انه ان تخلف عنه كان حارضا والحارض الذي قارب الهلاك اشار بهذا الى ان المؤمنين لو تخلفوا عن القتال بعد حث النبي صلى الله عليه وسلم لكانوا حارضين اي هالكين فعند هذا التحريض مشتق من لفظ الحارض والحرض قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وليس المراد منه الخبر بل المراد منه الامر كانه تعالى قال ان يكن منكم عشرون فليصبروا وليجتهدوا في القتال حتى يغلبوا مائتين والذي يدل على انه ليس المراد من هذا الكلام الخبر وجوه الاول لو كان المراد منه الخبر لزم ان يقال انه لم يغلب قط مائتان من الكفار عشرين من المؤمنين ومعلوم انه ليس كذلك الثاني انه تعالى قال الآن خفف الله عنكم والنسخ انما يليق بالامر لا بالخبر الثالث قوله من بعد والله مع الصابرين وذلك ترغيب في الثبات على الجهاد فثبت ان المراد من هذا الكلام هو الامر وان كان واردا بلفظ الخبر وهو كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن المسئلة الثانية قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يدل على انه تعالى ما اوجب هذا الحكم الا بشرط كونه صابرا قادرا على ذلك وانما يحصل هذا الشرط عند حصول اشياء منها ان يكون شديد الاعضاء قويا جلدا ومنها ان يكون قوي القلب شجاعا غير جبان ومنها ان يكون غير متحرف الا لقتال او متحيز الى فئة فان الله تعالى استثنى هاتين الحالتين في الايات المتقدمة فعند حصول هذه الشرائط كان يجب على الواحد ان يثبت لعشرة واعلم ان هذا التكليف انما حسن لانه مسبوق بقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين فلما وعد المؤمنين بالكفاية والنصرة كان هذا التكليف سهلا لان من تكفل الله تعالى بنصره فان اهل العالم لا يقدرون على ايذائه المسئلة الثالثة قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا حاصله وجوب ثبات الواحد في مقابلة العشرة فما الفائدة في العدول عن هذه اللفظة الوجيزة الى تلك الكلمات الطويلة وجوابه ان هذا الكلام انما ورد على وفق الواقعة وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يبعث السرايا والغالب ان تلك السرايا ما كان ينقص عددها عن العشرين وما كان تزيد على المائة فلهذا المعنى ذكر تعالى هذين العددين المسئلة الرابعة قرأ نافع وابن كثير وابن عامر ان تكن بالتاء وكذلك الذي بعده وان تكن منكم مائة صابرة وابو عمرو الاول بالياء والثاني بالتاء والباقون بالياء فيهما المسئلة الخامسة انه تعالى بين العلة في هذه الغلبة وهو قوله بانهم قوم لا يفقهون وتقرير هذا الكلام من وجوه الاول ان من لا يؤمن بالله ولا يؤمن بالمعاد فان غاية السعادة والبهجة عنده ليست الا هذه الحياة الدنيوية

ومن كان هذا معتقده فانه يشح بهذه الحيوة ولا يعرضها للزوال أما من اعتقد انه لا سعادة في هذه الحيوة وان السعادة لا تحصل الا في الدار الاخرة فانه لا يبالي بهذه الحيوة الدنيوية ولا يلتفت اليها ولا يقيم لها وزنا فيقدم على الجهاد بقلب قوي وعزم صحيح ومتى كان الامر كذلك كان الواحد من هذا الباب يقاوم العدد الكثير من الباب الاول الوجه الثاني ان الكفار انما يعولون على قوتهم وشوكتهم والمسلمون انما يستعينون بربهم بالدعاء والتضرع ومتى كان كذلك كان النصر والظفر بالمسلمين اليق واولى الوجه الثالث وهو وجه لا يعرفه الا اصحاب الرياضات والمكاشفات وهو ان كل قلب اختص بالعلم والمعرفة كان صاحبه مهيبا عند الخلق ولذلك انه اذا حضر الرجل العالم عند عالم من الناس الاقوياء الجهال الاشداء يهابون ذلك العالم ويحترمونه ويخدمونه بل نقول ان السباع القوية اذا رأت الآدمي هابته وانحرفت عنه وما ذلك الا ان الآدمي بسبب ما فيه من نور العقل يكون مهيبا وايضا الرجل الحكيم اذا استولى على قلبه نور معرفة الله تعالى فانه تقوى اعضاؤه وتشتد جوارحه وربما قوي عند ظهور التجلي في قلبه على اعمال يعجز عنها قبل ذلك الوقت اذا عرفت هذا فالمؤمن اذا اقدم على الجهاد فكانه بذل نفسه وماله في طلب رضوان الله تعالى فكان في هذه الحالة كالمشاهد لنور جلال الله تعالى فيقوى قلبه ويكمل روحه ويقدر على ما لا يقدر عليه غيره فهذه احوال من باب المكاشفات تدل على ان المؤمن يجب ان يكون اقوى قوة من الكافر فان لم يحصل فذلك لان ظهور هذا التجلي لا يحصل الا نادرا وللفرد بعد الفرد قوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين وفيه مسائل المسئلة الاولى روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث العشرة الى وجه المائة بعث حمزة في ثلثين راكبا قبل بدر الى قوم فلقيهم ابو جهل في ثلثمائة راكب وارادوا قتالهم فمنعهم حمزة وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن انيس الى خالد بن سفيان الهذلي جماعة فابتدر عبد الله وقال يا رسول الله صفه لي فقال انك اذا رأيته ذكرت الشيطان ووجدت لذلك قشعريرة وقد بلغني انه جمع لي فاخرج اليه واقتله فخرجت نحوه فلما دنوت منه وجدت القشعريرة فقال لي من الرجل فقلت له من العرب سمعت بك وبجمعك ومشيت معه حتى اذا تمكنت منه قتلته بالسيف واسرعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت له اني قتلته واعطاني عصا وقال امسكها فانه آية بيني وبينك يوم القيمة ثم ان هذا التكليف شق على المسلمين فازاله الله تعالى عنهم بهذه الاية قال عطاء عن ابن عباس لما نزل التكليف الاول ضج المهاجرون وقالوا يا رب نحن جياع وعدونا شباع ونحن في غربة واعداؤنا في اهليهم ونحن قد اخرجنا من ديارنا واموالنا واولادنا وعدونا ليس كذلك وقال الانصار شغلنا بعدونا وواسينا اخواننا فنزل التخفيف وقال عكرمة انما امر الرجل ان يصبر لعشرة والعشرة لمائة حال ما كان المسلمون قليلين فلما كثروا خفف الله عنهم ولهذا قال ابن عباس ايما رجل فر من ثلثة لم يفر فان فر من اثنين فقد فر والحاصل ان الجمهور ادعوا ان قوله الآن خفف الله عنكم ناسخ لحكم الاية المتقدمة وانكر ابو مسلم الاصفهاني هذا النسخ وتقرير قوله ان يقال انه تعالى قال في الاية الاولى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فهب انا نحمل هذا الخبر على الامر الا ان هذا الامر كان مشروطا بكون العشرين قادرين على الصبر في مقاتلة المائتين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا يدل على ان ذلك الشرط غير حاصل في حق هؤلاء فصار حاصل الكلام ان الاية الاولى دلت على ثبوت الحكم عند شرط مخصوص وهذه الاية دلت على ان ذلك الشرط مفقود في حق هذه الجماعة فلا جرم لم يثبت ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لم يحصل النسخ البتة فان قالوا قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين معناه ليكن العشرون الصابرون في مقاتلة المائتين وعلى هذا التقدير فالنسخ لازم قلنا لم لا يجوز ان يقال المراد من الاية ان حصل عشرون صابرون في مقابلة المائتين فليشتغلوا بجهادهم والحاصل ان لفظ الاية ورد على صورة الخبر خالفنا هذا الظاهر وحملناه على الامر اما في رعاية الشرط فقد تركناه على ظاهره وتقديره ان حصل منكم عشرون موصوفون بالصبر على مقاومة المائتين فليشتغلوا بمقاومتهم وعلى هذا التقدير فلا نسخ فان قالوا قوله الآن خفف الله عنكم مشعر بان هذا التكليف كان متوجها عليهم قبل هذا التكليف قلنا لا نسلم ان لفظ التخفيف يدل على حصول التكليف لان عادة العرب الرخصة بمثل هذا الكلام كقوله تعالى عند الرخصة للحر في نكاح الامة يريد الله ان يخفف عنكم وليس هناك نسخ وانما هو اطلاق نكاح الامة لمن لا يستطيع نكاح الحرائر فكذا ههنا وتحقيق القول ان هؤلاء العشرين كانوا في محل ان يقال ان ذلك الشرط حاصل فيهم فكان ذلك التكليف لازما عليهم فلما بين الله تعالى ان ذلك الشرط غير حاصل فيهم والله تعالى علم ان فيهم ضعفاء لا يقدرون على ذلك فقد تخلصوا عن ذلك الخوف فصح ان يقال خفف الله عنه ومما يدل على عدم النسخ انه تعالى ذكر هذه الاية مقارنة للاية الاولى وجعل الناسخ مقارنا للمنسوخ لا يجوز فان قالوا المعتبر في الناسخ والمنسوخ النزول دون التلاوة فانها قد تتقدم وقد تتأخر الا ترى ان في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ قلنا لما كان كون الناسخ مقارنا للمنسوخ غير جائز في الوجود وجب ان لا يجوز في الذكر اللهم الا ان دل دليل قاهر وانتم ما ذكرتم ذلك واما قوله في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ فنقول ان ابا مسلم انكر كل انواع النسخ في القرآن فكيف يمكن الزام هذا الكلام عليه فهذا تقرير قول ابي مسلم واقول ان ثبت اجماع الامة على الاطلاق قبل قول ابي مسلم على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه وان لم يحصل هذا الاجماع القاطع فنقول قول ابي مسلم حسن صحيح المسئلة الثانية احتج هشام على قوله ان الله لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان معنى الاية الآن علم الله ان فيكم ضعفا وهذا يقتضي ان علمه تعالى بضعفهم ما حصل الا في هذا الوقت والمتكلمون اجابوا بان معنى

فاولئك الاشداء ج

الاية

الاية انه تعالى قبل حدوث الشيء لا يعلمه حاصلا واقعا بل يعلم منه انه سيحدث اما عند حدوثه ووقوعه فانه يعلمه واقعا حادثا فقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا معناه الآن حصل العلم بوقوعه وحصوله وقبل ذلك فقد كان الحاصل هو العلم بانه سيقع وسيحدث المسئلة الثالثة قرأ عاصم وحمزة والكسائي علم ان فيكم ضعفا بفتح الضاد وفي الروم مثله والباقون فيهما بالضم وهما لغتان صحيحتان الضعف والضعف كالمكث والمكث وخالف حفص عاصما في هذا الحرف فقرأها بالضم وقال ما خالفت عاصما في شيء من القرآن الا في هذا الحرف المسئلة الرابعة الذي استقر حكم التكليف عليه بمقتضى هذه الاية ان كل مسلم بالغ مكلف وقف بازاء مشركين عبدا كان او حرا فالهزيمة عليه محرمة ما دام معه سلاح فان لم يبق معه سلاح فله ان ينهزم وان قاتله ثلاثة حلت له الهزيمة والصبر احسن روى الواحدي في البسيط انه وقف جيش مؤتة وهم ثلاثة الاف وامراؤهم على التعاقب زيد بن حارثة ثم جعفر بن ابي طالب ثم عبد الله بن ابي رواحة وقفوا في مقابلة مائتي الف من المشركين مائة الف من الروم ومائة الف من المستعربة وهم لخم وجذام المسئلة الخامسة قوله تعالى باذن الله فيه بيان انه لا تقع الغلبة الا باذن الله والاذن ههنا هو الارادة وذلك يدل على قولنا في مسئلة خلق الافعال وارادة الكائنات واعلم انه تعالى ختم الاية بقوله والله مع الصابرين والمراد ما ذكره في الاية الاولى من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فبين في آخر هذه الاية ان الله مع الصابرين والمعنى ان العشرين لو صبروا ووقفوا فان نصرتي معهم وتوفيقي مقارن لهم وذلك يدل على صحة مذهب ابي مسلم وهو ان ذلك الحكم ما صار منسوخا بل هو باق كما كان فان العشرين ان قدروا على مصابرة المائتين بقي ذلك الحكم وان لم يقدروا على مصابرتهم فالحكم المذكور هناك زائل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم اعلم ان المقصود من هذه الاية تعليم حكم آخر من احكام الغزو والجهاد في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو تكون بالتاء والباقون بالياء اما قراءة ابي عمرو فعلى لفظ الاسرى لان الاسرى وان كان المراد به التذكير والرجال فهو مؤنث اللفظ واما القراءة بالياء فلان الفعل متقدم والاسرى مذكر في المعنى وقد وقع الفصل بين الفعل والفاعل وكل واحد من هذه الثلاثة اذا انفرد وجب تذكير الفعل كقولك جاء الرجال وحضر قبيلتك وحضر القاضي امرأة فاذا اجتمعت هذه الاشياء كان التذكير اولى قال صاحب الكشاف قرئ للنبي على التعريف واسارى ويثخن بالتشديد المسئلة الثانية روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتي بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك فقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من عباس ومكني من فلان لنسيب له فنضرب اعناقهم فقال عليه السلام ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال حتى تكون اشد من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثل عيسى في قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ومثل موسى حيث قال ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] ابي بكر [illegible] العباس فجعل عمر يقول ويل لعمر ثكلته امه وروي عن عبد الله بن ابي رواحة انه قال [illegible] كثير الحطب فقال له العباس قطعت رحمك وروي انه صلى الله عليه وسلم قال لا يخرجن احد منهم الا بفداء او بضرب عنق فقال ابن مسعود الا سهيل بن بيضاء فانه يذكر الاسلام فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم واشتد خوفي ثم قال الا سهيل بن بيضاء وعن عبيدة السلماني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للقوم ان شئتم قتلتموهم وان شئتم فاديتموهم واستشهد منكم بعدتهم فقالوا بل نأخذ الفداء فاستشهدوا باحد وكان فداء الاسارى عشرين اوقية وفداء العباس اربعين اوقية وعن محمد بن سيرين كان فداؤهم مائة اوقية والاوقية اربعون درهما وستة دنانير وروي انهم لما اخذوا الفداء نزلت هذه الاية فدخل عمر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو وابو بكر يبكيان فقال يا رسول الله اخبرني فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت فقال ابكي على اصحابك في اخذهم الفداء ولقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة منه ولو نزل عذاب من السماء لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لقوله كان الاثخان في القتل احب الي هذا هو الكلام في سبب نزول هذه الاية المسئلة الثالثة تمسك الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الاية من وجوه الاول ان قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى صريح في ان هذا المعنى منهي عنه وممنوع منه من قبل الله تعالى ثم ان هذا المعنى قد حصل ويدل عليه وجهان الاول قوله بعدها يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى الثاني ان الرواية التي ذكرناها قد دلت على انه عليه السلام ما قتل اولئك الكفار بل اسرهم فكان الذنب لازما من هذا الوجه الثاني ان الله تعالى امر النبي عليه السلام وجميع قومه يوم بدر بقتل الكفار وهو قوله فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان وظاهر الامر للوجوب فلما لم يقتلوا بل اسروا كان الاسر معصية الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باخذ الفداء وكان اخذ الفداء معصية ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة وجميع المفسرين قالوا ان المراد من عرض الدنيا ههنا اخذ الفداء والثاني قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم واجمعوا على ان المراد بقوله اخذتم ذلك الفداء الرابع ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر بكيا

والموتة بالضم ارض بالشام [illegible]

بكيا وصح النبي عليه السلام بانه انما بكى لاجل اخذهم الفداء وذلك يدل على ان ذلك كان ذنبا الخامس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان العذاب قرب نزوله ولو نزل لما نجا منه الا عمر وذلك ايضا يدل على الذنب فهذه جملة وجوه تمسك القوم بهذه الاية والجواب عن الوجه الاول ان قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض يدل على انه كان الاسر مشروعا ولكن بشرط سبق الاثخان في الارض والمراد بالاثخان هو القتل والتخويف الشديد ولا شك ان الصحابة يوم بدر قتلوا خلقا عظيما وليس من شرط الاثخان في الارض قتل كل الناس ثم انهم بعد القتل الكثير اسروا جماعة والاية تدل على ان بعد الاثخان يجوز الاسر فصارت الاية دالة على ان ذلك الاسر كان جائزا بحكم هذه الاية فكيف يمكن التمسك بهذه الاية في ان ذلك الاسر كان ذنبا ومعصية ويتاكد هذا الكلام بقوله تعالى حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء فان قالوا فهب انه يفهم من هذه الاية ان ذلك الاسر كان جائزا والاتيان بالجائز المشروع لا يجوز ترتيب العقاب عليه فان قلتم ذكر انه بعد ما يدل على العقاب فنقول الوجه فيه ان الاثخان في الارض ليس مضبوطا بضابط معين بل المقصود منه اكثار القتل بحيث يوجب وقوع الرعب في قلوب الكافرين وان لا يجترؤا على المحاربة مع المؤمنين وبلوغ القتل الى هذا الحد المعين لا شك انه يكون مفوضا الى الاجتهاد فلعله غلب على ظن الرسول عليه الصلاة والسلام ان ذلك القدر من القتل الذي كفى في حصول هذا المقصود مع انه ما كان الامر كذلك وكان هذا خطأ واقعا في الاجتهاد في صورة ليس فيها نص وحسنات الابرار سيئات المقربين فحسن ترتيب العقاب على هذا الكلام لهذا السبب مع ان ذلك لا يكون ذنبا البتة ولا معصية وبهذا الجواب عن الوجه الذي ذكروه ثانيا وهو ان نقول ظاهر قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق ان هذا الخطاب انما كان مع الصحابة رضي الله عنهم لاجماع المسلمين على انه عليه السلام ما كان مامورا بان يباشر قتل الكفار بنفسه واذا كان هذا الخطاب مختصا بالصحابة فهم لما تركوا القتل واقدموا على الاسر كان الذنب صادرا منهم لا من الرسول عليه السلام ونقل ان الصحابة لما هزموا الكفار وقتلوا منهم جمعا عظيما والكفار فروا ذهب الصحابة خلفهم وتباعدوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واسروا اولئك الاقوام ولم يعلم الرسول عليه السلام باقدامهم على الاسر الا بعد رجوع الصحابة الى حضرته وهو صلى الله عليه وسلم ما اسر وما امر بالاسر فزال هذا السؤال فان قيل هب ان الاسر كان كما ذكرتم لكنهم لما حملوا الاسارى الى حضرته فلم لم يامر بقتلهم امتثالا لقوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق قلنا لان قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق تكليف مختص بحال الحرب عند اشتغال الكفار بالحرب فاما بعد انقضاء الحرب فهذا التكليف ما كان متناولا له والدليل القاطع عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم استشار الصحابة في انه بماذا يعاملهم ولو كان ذلك النص متناولا لتلك الحالة لكان مع قيام النص القاطع تاركا لحكمه وطالبا لذلك الحكم من مشاورة الصحابة وذلك محال وايضا فقوله فاضربوا فوق الاعناق امر والامر لا يفيد الا المرة الواحدة وثبت بالاجماع ان المراد المعنى واجب حال المحاربة والدلالة على ماوراء وقت المحاربة وهذا جواب شاف والجواب عما ذكروه ثالثا وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باخذ الفداء واخذ الفداء محرم فنقول لا نسلم ان اخذ الفداء محرم واما قوله تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة فنقول هذا لا يدل على قولكم وبيانه من وجهين الاول ان المراد من هذه الاية حصول العتاب على الاسر لغرض اخذ الفدية وذلك محرم مطلقا الثاني ان ابا بكر رضي الله عنه قال الاولى ان تاخذ الفداء ليقوى العسكر به على الجهاد وذلك يدل على انهم انما طلبوا الفداء للتقوى به على الدين وهذه الاية تدل على ذم من طلب الفداء لمحض عرض الدنيا ولا تعلق لاحد البابين بالثاني وهذا هو الجواب بعينه عن تمسكهم بقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم والجواب عما ذكروه رابعا ان بكاء الرسول صلى الله عليه وسلم يحتمل ان يكون لاجل ان بعض الصحابة لما خالف امر الله تعالى في القتل واشتغل بالاسر استوجب العذاب فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم خوفا من نزول العذاب عليهم ويحتمل ايضا ما ذكرناه انه عليه السلام اجتهد في ان القتل الذي حصل هل بلغ الاثخان الذي امره الله به في قوله حتى يثخن في الارض ووقع الخطأ في ذلك الاجتهاد وحسنات الابرار سيئات المقربين فاقدم على البكاء لهذا المعنى والجواب عما ذكروه خامسا ان ذلك العذاب انما نزل بسبب ان اولئك الاقوام خالفوا امر الله تعالى بالقتل واقدموا على الاسر حال ما وجب عليهم الاشتغال بالقتل فهذا تمام الكلام في هذه الاية المسألة الرابعة في شرح الالفاظ المشكلة الواقعة في هذه الاية قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى فان قيل كيف حسن ادخال لفظة كان على لفظة يكون في هذه الاية والجواب قوله ما كان معناه النفي والتنزيه اي ما يجب وما ينبغي ان يكون له المعنى المذكور ونظيره ما كان لله ان يتخذ من ولد قال ابو عبيد هو يقول لم يكن لنبي ذلك فلا يكون لكم وما كان للنبي فعله اذا لحكم ما كان لنبي فحصوله لهذا النبي وهو محمد صلى الله عليه وسلم قال الزجاج اسرى جمع واسارى جمع الجمع ولا اعلم احدا قرا اسارى وهي جائزة ونقلنا عن صاحب الكشاف انه نقل عن بعضهم قراءة وقوله حتى يثخن في الارض فيه بحثان الاول قال الواحدي الاثخان في كل شئ عبارة عن قوته وشدته يقال قد اثخنه المرض اذا اشتد قوته عليه وكذلك اثخنته الجراح والثخانة الغلظ فكل شئ غليظ فهو ثخين فقوله حتى يثخن في الارض معناه حتى يقوى ويشتد ويغلب ويبالغ ويقهر ثم ان كثيرا من المفسرين قالوا المراد منه ان يبالغ في قتل اعدائه قالوا وانما حملنا اللفظ عليه لان الملك والدولة انما تقوى وتشتد بالقتل قال الشاعر لا يسلم الشرف الرفيع من الاذى حتى يراق على جوانبه الدم ولان كثرة القتل توجب قوة الرعب وشدة المهابة وذلك يمنع من الجراءة ومن الاقدام على ما لا ينبغي فلهذا السبب امر الله تعالى بذلك الثاني ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض يدل على ان بعد حصول الاثخان في الارض له ان يقدم على الاسر وقوله تعالى تريدون عرض الدنيا فالمراد منه الفداء وانما سمي منافع الدنيا ومتاعها عرضا لانه لا ثبات له ولا دوام فكانها تعرض ثم تزول

ولذلك سمى المتكلمون الاعراض اعراضا لانه لا ثبات لها كثبات الاجسام لانها تطرأ على الاجسام وتزول عنها مع كون الاجسام باقية ثم قال تعالى والله يريد الاخرة يعني انه تعالى لا يريد ما يفضي الى السعادات الدنيوية التي تعرض وتزول وانما يريد ما يفضي الى السعادات الاخروية الباقية الدائمة المصونة عن التبدل والزوال واحتج الجبائي والقاضي بهذه الاية على فساد قول من يقول لا كائن من العبد الا والله يريده لان هذا الاسر وقع منهم على هذا الوجه ونص الله تعالى على انه لا يريده بل يريد منهم ما يؤدي الى ثواب الاخرة وهو الطاعة دون ما يكون فيه عصاة واجاب اهل السنة عنه بان قالوا انه تعالى ما اراد ان يكون هذا الاسر منهم طاعة وعملا جائزا ماذونا ولا يلزم من نفي ارادة كون هذا الاسر منهم طاعة نفي كونه مراد الوجود واما الحكماء فانهم يقولون الشئ مراد بالعرض مكروه بالذات ثم قال تعالى والله عزيز حكيم والمراد ان طلبتم الاخرة لم يغلبكم عدوكم لان الله تعالى عزيز لا يقهر ولا يغلب حكيم في تدبيره مصالح العالم قال ابن عباس هذا الحكم انما كان يوم بدر لان المسلمين كانوا قليلين فلما كثروا وقوي سلطانهم انزل الله تعالى بعد ذلك في الاسارى حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء واقول ان هذا الكلام يوهم ان قوله فاما منا بعد واما فداء يزيل حكم الاية التي نحن في تفسيرها وليس الامر كذلك لان كلتا الايتين متوافقتان فان كلتيهما تدلان على انه لا بد من تقديم الاثخان ثم بعده الفداء ثم قال تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم واعلم انه كثرت اقاويل الناس في تفسير هذا الكتاب السابق ونحن نذكرها ونذكر ما فيها من المباحث فالقول الاول وهو قول سعيد بن جبير وقتادة لولا كتاب من الله سبق يا محمد بحل الغنائم لك ولامتك لمسكم عذاب وهو مشكل لان تحليل الغنائم والفداء هل كان حاصلا في ذلك الوقت او ما كان حاصلا فان كان ذلك التحليل والاذن حاصلا في ذلك الوقت امتنع انزال العذاب عليهم لان ما كان ماذونا فيه من قبل الشرع لا يحصل العقاب على فعله وان قلنا ان الاذن ما كان حاصلا في ذلك الوقت كان ذلك الفعل حراما في ذلك الوقت اقصى ما في الباب انه كان في علمه تعالى انه سيحكم بحله بعد ذلك الا ان هذا لا يقدح في كونه حراما في ذلك الوقت فان قالوا ان كونه بحيث يصير حلالا بعد ذلك يوجب تخفيف العقاب قلنا فاذا كان الامر كذلك امتنع انزال العقاب بسببه وذلك يمنع من التخويف بسبب ذلك العقاب القول الثاني قال محمد بن اسحق لولا كتاب من الله سبق اني لا اعذب الا بعد النهي لعذبتكم فيما صنعتم وانه تعالى ما نهاهم عن اخذ الفدية وهذا ايضا ضعيف لانا نقول حاصل هذا القول انه ما وجد دليل شرعي يوجب حرمة ذلك الفداء فهل حصل دليل عقلي يقتضي حرمته ام لا فان قلنا انه حصل فيكون الله تعالى قد بين تحريمه بواسطة ذلك الدليل العقلي فلا يمكن ان يقال انه تعالى لم يبين تلك الحرمة وان قلنا انه ليس في العقل ولا في الشرع ما يقتضي المنع فح يمتنع ان يكون المنع حاصلا والا لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق واذا لم يكن المنع حاصلا كان الاذن حاصلا واذا كان الاذن حاصلا فكيف يمكن ترتيب العقاب على فعله القول الثالث قال قوم سبق حكم الله تعالى انه لا يعذب احدا ممن شهد بدرا مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا ايضا مشكل لانه يقتضي ان يقال انهم ما منعوا عن الكفر والمعاصي والزنا والخمر وما هددوا بترتيب العقاب على هذه القبائح وذلك يوجب سقوط التكاليف عنهم ولا يقوله عاقل وايضا فلو صاروا كذلك فكيف واخذهم الله تعالى في ذلك الموضع بعينه في تلك الواقعة بعينها فكيف توجه عليهم هذا العقاب القوي القول الرابع لولا كتاب من الله سبق في ان من اتى ذنبا بجهالة فانه لا يؤاخذه بها لمستهم العذاب وهذا من جنس ما سبق واعلم ان الناس قد اكثروا فيه والمعتمد في هذا الباب ان نقول اما على قولنا فيجوز ان يعفو الله عن الكبائر فقوله لولا كتاب من الله سبق معناه لولا انه تعالى حكم في الازل بالعفو عن هذه الواقعة لمستهم عذاب عظيم وهذا هو المراد من قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ومن قوله سبقت رحمتي غضبي اما قول المعتزلة فهم لا يجوزون العفو عن الكبائر فكان معناه لولا كتاب من الله سبق في ان من احترز عن الكبائر صارت صغائره مغفورة والا لمستهم عذاب عظيم وهذا الحكم وان كان ثابتا في حق جميع المسلمين الا ان طاعات اهل بدر كانت عظيمة وهو قبولهم الاسلام وانقيادهم لمحمد صلى الله عليه وسلم واقدامهم على مقاتلة الكفار من غير سلاح واهبة فلا يبعد ان يقال ان الثواب الذي استحقوه على هذه الطاعات كان ازيد من العقاب الذي استحقوه على هذا الذنب فلا جرم صار هذا الذنب مغفورا ولو قدرنا صدور هذا الذنب من سائر المسلمين لما صار مغفورا فبسبب هذا القدر من التفاوت حصل لاهل بدر هذا الاختصاص ثم قال تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا روي انهم امسكوا عن الغنائم ولم يمدوا ايديهم اليها فنزلت هذه الاية وقيل هو اباحة الفداء فان قيل فما معنى الفاء في قوله فكلوا قلنا التقدير قد ابحت لكم الغنائم فكلوا مما غنمتم وحلالا نصب على الحال من المغنوم او صفة للمصدر اي اكلا حلالا واتقوا الله ان الله غفور رحيم والمعنى اتقوا الله فلا تقدموا على المعاصي بعد ذلك واعلموا ان الله غفور لما اقدمتم عليه في الماضي من الزلة رحيم بما اتيتم من الجرم والمعصية فقوله واتقوا الله اشارة الى المستقبل وقوله ان الله غفور رحيم اشارة الى الحالة الماضية

قوله تعالى يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فامكن منهم والله عليم حكيم

اعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اخذ الفداء من الاسارى وشق اخذ اموالهم منهم عليهم ذكر الله تعالى هذه الاية استمالة لهم فقال يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى قال ابن عباس نزلت في العباس وعقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحرث كان العباس اسيرا يوم بدر ومعه عشرون اوقية من الذهب اخرجها ليطعم الناس وكان احد العشرة الذين ضمنوا الطعام لاهل بدر فلم تبلغه النوبة حتى اسر وقال عباس كنت مسلما الا انهم اكرهوني فقال عليه السلام ان يكن ما تذكره حقا فالله يجزيك فاما ظاهر امرك فقد كان علينا قال العباس فكلمت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يترك ذلك الذهب علي فقال اما شئ خرجت به

لتستعين به علينا فلا قال فكلفني الرسول فداء ابن اخي عقيل بن ابي طالب عشرين اوقية وفداء نوفل بن الحرث فقال العباس تركتني يا محمد اتكفف قريشا ما بقيت فقال صلى الله عليه وسلم فاين الذهب الذي دفعته الى ام الفضل وقت خروجك من مكة وقلت لها لا ادري ما يصيبني فان حدث بي حدث فهو لك ولعبد الله وعبيد الله والفضل فقال العباس وما يدريك فقال اخبرني ربي قال العباس فانا اشهد انك صادق وان لا اله الا الله وانك عبده ورسوله والله لم يطلع عليه احد الا الله تعالى ولقد دفعته اليه في سواد الليل ولقد كنت مرتابا في امرك فاما اذا اخبرتني بذلك فلا ريب قال العباس فابدلني الله خيرا من ذلك الى الآن عشرون عبدا وان ادناهم ليضرب في عشرين الفا واعطاني زمزم ما احب ان لي بها جميع اموال اهل مكة وانا انتظر المغفرة من ربي وروي انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم مال البحرين ثمانون الفا فتوضأ لصلاة العصر وما صلى حتى فرقه وامر العباس ان ياخذ منه فاخذ ما قدر على حمله وكان يقول هذا خير مما اخذ مني وانا ارجو المغفرة واختلف المفسرون في ان الآية نزلت في العباس خاصة ام في جملة الاسارى فقال قوم انها في العباس خاصة وقال آخرون انها نزلت في الكل وهذا اولى لان ظاهر الآية يقتضي العموم من ستة اوجه اولها قوله قل لمن في ايديكم وثانيها قوله من الاسرى وثالثها قوله في قلوبكم ورابعها قوله يؤتكم خيرا وخامسها قوله مما اخذ منكم وسادسها قوله ويغفر لكم فلما دلت هذه الالفاظ الستة على العموم فما الموجب للتخصيص اقصى ما في الباب ان يقال سبب نزول الاية هو العباس الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اما قوله تعالى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا ففيه مسائل المسئلة الاولى يجب ان يكون المراد من هذا الخير الايمان والعزم على طاعة الله وطاعة رسوله في جميع التكاليف والتوبة عن الكفر وعن جميع المعاصي ويدخل فيه العزم على نصرة الرسول صلى الله عليه وسلم والتوبة من محاربته المسئلة الثانية احتج هشام بن الحكم على قوله ان الله تعالى لا يعلم الشيء الا عند حدوثه بهذه الاية لان قوله ان يعلم الله في قلوبكم خيرا فعل كذا وكذا شرط وجزاء والشرط هو حصول هذا العلم والشرط والجزاء لا يصح وجودهما الا في المستقبل وذلك يوجب حدوث علم الله تعالى والجواب ان ظاهر اللفظ وان كان يقتضي ما ذكره هشام الا انه لما دل الدليل على ان علم الله تعالى يمتنع ان يكون محدثا وجب ان يقال ذكر العلم واراد به المعلوم من حيث يدل حصول العلم على حصول المعلوم اما قوله تعالى يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قرأ الحسن خيرا مما اخذ منكم على البناء للفاعل المسئلة الثانية للمفسرين في هذا الخير اقوال الاول المراد الخلف مما اخذ منكم في الدنيا قال القاضي لانه تعالى عطف عليه امر الاخرة بقوله ويغفر لكم فما تقدمه يجب ان يكون منه منافع الدنيا ولقائل ان يقول قوله ويغفر لكم المراد منه ازالة العقاب وعلى هذا التقدير لم يبعد ان يكون المراد من الخير المذكور ايصال الثواب والتفضل في الاخرة والقول الثاني المراد من هذا الخير ثواب الاخرة فان قوله ويغفر لكم المراد منه في الاخرة فالخير الذي تقدمه يجب ايضا ان يكون في الاخرة والقول الثالث انه محمول على الكل فان قيل اذا حملتم الخير على خيرات الدنيا فهل تقولون ان كل من خلص من الاسارى قد اتاه الله خيرا مما اخذ منه قلنا هكذا يجب ان يكون بحكم الآية الا انا لا نعلم من المخلص بقلبه حتى يتوجه علينا فيه السؤال ولا نعلم ايضا من الذي اتاه الله عما وقد علمنا ان قليل الدنيا مع الايمان اعظم من كثيرها مع الكفر ثم قال تعالى والله غفور رحيم وهو تاكيد لما مضى ذكره من قوله ويغفر لكم والمعنى كيف لا يفي بوعد المغفرة مع انه غفور رحيم ثم قال تعالى وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل وفي تفسير هذه الخيانة وجوه الاول ان المراد منه الخيانة في الدين وفي الكفر يعني ان كفروا بك فقد خانوا الله من قبل الثاني المراد من الخيانة منع ما ضمنوا من الفداء الثالث روي انه عليه السلام لما اطلقهم من الاسر عهد معهم ان لا يعودوا الى محاربته والى معاضدة المشركين وهذا هو العادة فيمن يطلق من الحبس والاسر فقال تعالى وان يريدوا خيانتك اي نكث هذا العهد فقد خانوا الله من قبل والمراد انهم كانوا يقولون لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ولئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين ثم اذا وصلوا الى النعمة وتخلصوا من البلية نكثوا العهد ونقضوا الميثاق ولا يمتنع دخول الكل فيه وان كان الاظهر هو هذا الاخير ثم قال تعالى فامكن منهم قال الازهري يقال امكنني الامر يمكنني فهو ممكن ومفعول الامكان محذوف والمعنى فامكن المؤمنين منهم اي انهم خانوا الله فيما اقدموا عليه من محاربة النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر فامكن الله منهم قتلا واسرا وذلك نهاية الامكان والظفر فنبه تعالى بذلك على انهم قد ذاقوا وبال ما فعلوا فان عادوا كان التمكين منهم ثانيا حاصلا وفيه بشارة للرسول عليه السلام بانه يتمكن من كل من يخونه وينقض عهده ثم قال تعالى والله عليم ببواطنهم وضمائرهم حكيم يجازيهم باعمالهم قوله تعالى ان الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك بعضهم اولياء بعض والذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير والذين كفروا بعضهم اولياء بعض الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير والذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم والذين امنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فاولئك منكم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ان الله بكل شيء عليم اعلم انه تعالى قسم المؤمنين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم الى اربعة اقسام وذكر حكم كل واحد منهم وتقرير هذه القسمة انه عليه السلام ظهرت نبوته في مكة ودعا الناس هناك الى الدين ثم انتقل من مكة الى المدينة فحين هاجر من مكة الى المدينة صار المؤمنون على قسمين منهم من وافقه في تلك الهجرة ومنهم من لم يوافقه فيها بل بقي هناك اما القسم الاول فهم المهاجرون الاولون وقد وصفهم الله تعالى بقوله ان الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله وانما قلنا ان المراد منه المهاجرون الاولون لانه تعالى قال في آخر الاية والذين آمنوا من بعد وهاجروا واذا ثبت هذا

ظهر ان هؤلاء موصوفون بهذه الصفات الاربع الاولى انهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وقبلوا جميع التكاليف التي بلغها محمد صلى الله عليه وسلم ولم يتمردوا فقوله ان الذين آمنوا يفيد هذا المعنى والصفة الثانية قوله وهاجروا يعني فارقوا الاوطان وتركوا الاقارب والجيران في طلب مرضات الله ومعلوم ان هذه الحالة حالة شديدة قال تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل مفارقة الاوطان معادلة لقتل النفس فهؤلاء في المرتبة الاولى تركوا الاديان القديمة لطلب مرضات الله وفي المرتبة الثانية تركوا الاقارب والخلان والجيران والاوطان لطلب مرضات الله تعالى الصفة الثالثة قوله وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اما المجاهدة بالمال فلانهم لما فارقوا الاوطان فقد ضاعت دورهم ومساكنهم وضياعهم ومزارعهم وبقيت في ايدي الاعداء وايضا فقد احتاجوا الى الانفاق الكثير بسبب تلك العزيمة وايضا كانوا ينفقون اموالهم على تلك الغزوات واما المجاهدة بالنفس فلانهم كانوا اقدموا على محاربة بدر من غير آلة ولا اهبة ولا عدة مع الاعداء الموصوفين بالكثرة والشدة وذلك يدل على انهم ازالوا اطماعهم عن الحيوة وبذلوا انفسهم في سبيل الله واما الصفة الرابعة فهي انهم كانوا اول الناس اقداما على هذه الافعال والتزاما لهذه الاحوال ولهذه المسابقة اثر عظيم في تقوية الدين قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى وقال والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وانما كان السبق موجبا للفضيلة لان اقدامهم على هذه الافعال يوجب اقتداء غيرهم بهم فيصير ذلك سببا للقوة والكمال ولهذا المعنى قال تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن عادات الناس ان دواعيهم تقوى بما يرون من امثالهم في احوال الدين والدنيا كما ان المحن يخف على قلوبهم بالمشاركة فيها فثبت ان حصول هذه الصفات الاربع للمهاجرين الاولين يدل على غاية الفضيلة ونهاية المنقبة وان ذلك يوجب الاعتراف بكونهم رؤساء المؤمنين وسادة لهم اما القسم الثاني من المؤمنين الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فهم الانصار وذلك لانه عليه السلام لما هاجر اليهم مع طائفة من الصحابة فلولا انهم آووا ونصروا وبذلوا النفس والمال في خدمة النبي صلى الله عليه وسلم واصلاح مهمات اصحابه لما تم المق البتة ويجب ان يكون حال المهاجرين اعلى في الفضيلة من حال الانصار لوجوه الاول انهم هم السابقون في الايمان الذي هو رئيس الفضائل وعيون المناقب والثاني انهم تحملوا العناء والمشقة دهرا داهرا وزمانا مديدا من كفار قريش وصبروا عليه وهذه الحالة ما حصلت للانصار والثالث انهم تحملوا المضار الناشئة من مفارقة الاوطان والاهل والجيران ولم يحصل ذلك للانصار والرابع ان فتح الباب في قبول الدين والشريعة من النبي صلى الله عليه وسلم انما حصل من المهاجرين والانصار اقتدوا بهم وتشبهوا بهم وقد ذكرنا ان قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة يوجب ان يكون المقتدى اقل رتبة من المقتدى به فجملة هذه الاحوال توجب تقديم المهاجرين الاولين على الانصار في الفضل والدرجة والمنقبة فلهذا السبب انما ذكر الله تعالى هذين الفريقين قدم المهاجرين على الانصار وعلى هذا الترتيب ورد ذكرهما في هذه الاية واعلم انه تعالى لما ذكر هذين القسمين في هذه الاية قال اولئك بعضهم اولياء بعض واختلفوا في المراد بهذه الولاية فنقل الواحدي عن ابن عباس والمفسرين كلهم ان المراد هو الولاية في الميراث قالوا جعل الله سبب الارث الهجرة والنصرة دون القرابة وكان القريب الذي امن ولم يهاجر لم يرث من اجل انه لم يهاجر ولم ينصر واعلم ان لفظ الولاية غير مشعر بهذا المعنى لان هذا اللفظ مشعر بالقرب على ما قررناه في مواضع من هذا الكتاب ويقال السلطان ولي من لا ولي له ولا يفيد الارث وقال تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولا يفيد الارث بل الولاية تفيد القرب فيمكن حمله على غير الارث وهو كون بعضهم معظما للبعض مهتما بشانه مخصوصا بمعاونته ومناصرته والمقصود ان يكونوا يدا واحدة على الاعداء وان يكون حب كل واحد منهم لغيره جاريا مجرى حبه لنفسه فاذا كان اللفظ محتملا لهذا المعنى كان حمله على الارث بعيدا عن دلالة اللفظ لا سيما وهم يقولون ان ذلك الحكم صار منسوخا بقوله تعالى في آخر هذه الآية واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض واي حاجة تحملنا على حمل اللفظ على معنى لا اشعار لذلك اللفظ به ثم الحكم بانه صار منسوخا باية اخرى مذكورة معه هذا في غاية البعد اللهم الا اذا حصل اجماع المفسرين على ان المراد ذلك فحينئذ يجب المصير اليه الا ان دعوى الاجماع بعيد القسم الثالث من اقسام مؤمني زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم المؤمنون الذين ما وافقوا الرسول عليه السلام في الهجرة وبقوا في مكة وهم المعنيون بقوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا فبين الله حكمهم من وجهين الاول قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الولاية المنفية في هذه الصورة هي الولاية المثبتة في القسم الذي تقدم فمن حمل تلك الولاية على الارث زعم ان الولاية المنفية ههنا هي الارث ومن حمل تلك الولاية على سائر الاعتبارات المذكورة فكذا ههنا واحتج الذاهبون الى ان المراد من هذه الولاية الارث بان قالوا لا يجوز ان يكون المراد منها الولاية بمعنى النصرة والدليل عليه انه تعالى عطف عليه قوله وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر ولا شك ان ذلك عبارة عن الموالاة في الدين والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فوجب ان يكون المراد من الولاية المذكورة امرا مغايرا لمعنى النصرة وهذا الاستدلال ضعيف لانا حملنا تلك الولاية على التعظيم والاكرام وهو امر مغاير للنصرة الا ترى ان الانسان قد ينصر بعض اهل الذمة في بعض المهمات مع انه لا يواليه بمعنى التعظيم والاجلال وقد ينصر عبده وامته بمعنى الاعانة مع انه لا يواليه بمعنى التعظيم والاجلال فسقط هذا الدليل المسئلة الثانية قوله تعالى حتى يهاجروا يدل على دقيقة وهي انه ربما خطر بالبال ان الذين لم يهاجروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سقطت ولايتهم مطلقا فازال الله تعالى هذا الوهم

بقوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا بمعنى انهم لو هاجروا لعادت تلك الولاية وحصلت والمقصود منه الحمل على المهاجرة والترغيب فيها لان المسلم متى سمع ان الله تعالى يقول ان قبل المهاجرة انقطعت الولاية بينه وبين المسلمين ولو هاجر حصلت تلك الولاية وعادت على اكمل الوجوه فلا شك ان هذا يصير مرغبا له في المهاجرة والمقصود من المهاجرة كثرة المسلمين واجتماعهم واعانة بعضهم بعضا وحصول الالفة والشوكة وعدم التفرقة **المسئلة الثالثة** قرأ حمزة من ولايتهم بكسر الواو والباقون بالفتح قال الزجاج من فتح جعلها من النصرة والنسب وقال والولاية التي بمنزلة الامارة مكسورة للفصل بين المعنيين وقد يجوز كسر الولاية لان في تولي بعض القوم بعضا جنسا من الصناعة كالقصارة والخياطة فهي مكسورة وقال ابو علي الفارسي الفتح اجود لان الولاية هيهنا في الدين والكسر في السلطان والحكم الثاني من احكام هذا القسم الثالث قوله تعالى وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر واعلم انه تعالى لما بين الحكم في قطع الولاية بين تلك الطائفة من المؤمنين بين انه ليس المراد منه المقاطعة التامة كما في حق الكفار بل هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا لو استنصروكم فانصروهم ولا تخذلوهم روي انه لما نزل قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا قام الزبير وقال فهل نعينهم على امر ان استعانوا بنا فنزل وان استنصروكم ثم قال تعالى الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والمعنى انه لا يجوز لكم نصرهم عليهم اذ الميثاق مانع من ذلك ثم قال تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا الترتيب الذي اعتبره تعالى في هذه الآية في غاية الحسن لانه ذكر هيهنا اقساما ثلاثة فالاول المؤمنون من المهاجرين والانصار وهم افضل الناس وبين انه يجب ان يوالي بعضهم بعضا والقسم الثاني المؤمنون الذين لم يهاجروا فهؤلاء لهم بسبب ايمانهم فضل وكرامة وبسبب ترك الهجرة لهم حالة نازلة فوجب ان يكون حكمهم حكما متوسطا وذلك هو ان الولاية المثبتة للقسم الاول يكون منفية عن هذا القسم الا انهم يكونون بحيث لو استنصروا المؤمنين واستعانوا بهم نصروهم واعانوهم وهذا الحكم متوسط بين الاجلال والاذلال واما الكفار فليس لهم البتة ما يوجب شيئا من اسباب الفضيلة فوجب كون المسلمين منقطعين عنهم من كل الوجوه فلا يكون بينهم ولاية ولا مناصرة بوجه من الوجوه فظهر ان هذا الترتيب في غاية الحسن **المسئلة الثانية** قال بعض العلماء قوله تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض يدل على ان الكفار في الموارثة مع اختلاف مللهم كاهل ملة واحدة فالمجوسي يرث الوثني والنصراني يرث المجوسي لانه تعالى قال والذين كفروا بعضهم اولياء بعض واعلم ان هذا الكلام انما يستقيم اذا حملنا الولاية على الارث وقد سبق القول فيه بل الحق فيه ان يقال ان كفار قريش كانوا في غاية العداوة لليهود فلما ظهرت دعوة محمد عليه السلام تناصروا وتعاونوا على ايذائه ومحاربته فكان المراد من الآية ذلك وتمام التحقيق فيه ان الجنسية علة الضم وشبه الشيء منجذب اليه والمشركون واليهود والنصارى لما اشتركوا في عداوة محمد صلى الله عليه وسلم صارت هذه الجهة موجبة لانضمام بعضهم الى البعض وقرب بعضهم الى بعض وذلك يدل على انهم ما اقدموا على تلك العداوة لاجل الدين لان كل واحد منهم كان في نهاية الانكار لدين صاحبه بل كان ذلك من ادل الدلائل على ان تلك العداوة لمحض الحسد والبغي والعناد ثم انه تعالى لما بين هذه الاحكام قال الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير والمعنى ان لم تفعلوا ما امرتكم به في هذه التفاصيل المذكورة المتقدمة تحصل فتنة في الارض ومفسدة عظيمة وبيان هذه الفتنة والفساد من وجوه الاول ان المؤمنين لو اختلطوا بالكفار في زمان ضعف المؤمنين وقلة عددهم وزمان قوة الكفار وكثرة عددهم فربما صارت تلك المخالطة سببا لالتحاق المؤمن بالكافر الثاني ان المؤمنين اذا كانوا متفرقين لم يظهر منهم جمع عظيم فيصير ذلك سببا لجراءة الكفار عليهم الثالث انه اذا كان جمع المسلمين كل يوم في زيادة في العدة والعدة صار ذلك سببا لمزيد رغبتهم فيما هم فيه ولرغبة المخالف في الالتحاق بهم واعلم انه تعالى لما ذكر حكم هذا القسم الثالث عاد الى ذكر القسم الاول والثاني مرة اخرى فقال والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم واعلم ان هذا ليس تكرارا وذلك لانه تعالى ذكرهم اولا ليبين حكمهم وهو ولاية بعضهم بعضا ثم انه تعالى ذكرهم هيهنا لبيان تعظيم شانهم وعلو درجتهم وبيانه من وجهين الاول ان الاعادة تدل على مزيد الاهتمام بحالهم وذلك يدل على الشرف العظيم والثاني وهو انه تعالى اثنى عليهم هيهنا من ثلاثة اوجه اولها قوله اولئك هم المؤمنون حقا يفيد الحصر وقوله حقا يفيد المبالغة في وصفهم بكونهم محقين في طريق الدين والامر في الحقيقة كذلك لان من لم يكن محقا في دينه لم يتحمل ترك الاديان السابقة ولم يفارق الاهل والوطن ولم يبذل النفس والمال ولم يكن في هذه الاحوال من المتسارعين المتسابقين وثانيها قوله لهم مغفرة وتنكير لفظ المغفرة يدل على الكمال كما ان التنكير في قوله ولتجدنهم احرص الناس على حيوة يدل على كمال تلك الحيوة والمعنى لهم مغفرة تامة كاملة عن جميع الذنوب والتبعات وثالثها قوله ورزق كريم المراد منه الثواب الرفيع الشريف والحاصل انه تعالى شرح حالهم في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فقد وصفهم بقوله اولئك هم المؤمنون حقا واما في الاخرة فالمقصود اما دفع العقاب واما جلب الثواب اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لهم مغفرة واما جلب الثواب فهو المراد بقوله ورزق كريم وهذه السعادات العالية انما حصلت لانهم اعرضوا عن اللذات الجسمانية وتركوا الاهل والوطن وبذلوا النفس والمال وذلك تنبيه على انه لا طريق الى تحصيل السعادات الا بالاعراض عن هذه الجسمانيات والقسم الرابع من مؤمني زمان محمد صلى الله عليه وسلم هم الذين لم يوافقوا الرسول في الهجرة الا انهم بعد ذلك هاجروا اليه وهو المراد من قوله والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فاولئك منكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في المراد من قوله تعالى من بعد نقل الواحدي عن ابن عباس بعد الحديبية وهي الهجرة الثانية وقيل بعد نزول هذه الآية وقيل بعد يوم بدر والاصح ان المراد والذين هاجروا بعد الهجرة الاولى وهؤلاء التابعون باحسان كما قال والذين اتبعوهم باحسان

قال ابن آيبك
مليح قام يجذب غصن بان • فمال الغصن منعطفا عليه •
وميل الغصن نحو اخيه طبع • وشبه الشيء منجذب اليه •

رضي الله عنهم ورضوا عنه **المسئلة الثانية** الصحيح ان الهجرة انقطعت بفتح مكة لان عنده صارت مكة بلد الاسلام وقال الحسن الهجرة غير منقطعة ابدا واما قوله عليه السلام لا هجرة بعد الفتح فالمراد الهجرة المخصوصة فانها انقطعت بالفتح وبقوة الاسلام اما لو اتفق في بعض الازمان كون المؤمنين في بلد وفي عددهم قلة ويحصل للكفار بسبب كونهم معهم شوكة وان هاجر المؤمنون عن تلك البلدة وانتقلوا الى بلدة اخرى ضعفت شوكة الكفار فههنا تلزمهم الهجرة على ما قاله الحسن لانه قد حصل فيهم مثل العلة في الهجرة من مكة الى المدينة **المسئلة الثالثة** قوله فاولئك منكم يدل على ان مرتبة هؤلاء دون مرتبة المهاجرين السابقين لانه الحق هؤلاء بهم وجعلهم منهم في معرض التشريف ولولا كون القسم الاول اشرف لما صح هذا المعنى فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة التي ذكرها تعالى في هذه الآية ثم قال تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الذين قالوا المراد من قوله تعالى اولئك بعضهم اولياء بعض ولاية الميراث قالوا هذه الآية ناسخة له فانه تعالى بين ان الارث كان بسبب النصرة والهجرة والآن فقد صار ذلك منسوخا فلا يحصل الارث الا بسبب القرابة وقوله تعالى في كتاب الله المراد منه السهام المذكورة في سورة النساء واما الذين فسروا تلك الولاية بالنصرة والمحبة والتعظيم قالوا ان تلك الولاية لما كانت محتملة للولاية بسبب الميراث بين تعالى في هذه الآية ان ولاية الارث انما تحصل بسبب القرابة الا ما خصه الدليل فيكون المقصود من هذا الكلام ازالة الوهم وهذا اولى لان تكثير النسخ من غير ضرورة ولا حاجة لا يجوز **المسئلة الثانية** تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الآية في ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن ابي طالب فقال قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض يدل على ثبوت الاولوية وليس في الآية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وح يندرج فيه الامامة ولا يجوز ان يقال ان ابا بكر كان من اولي الارحام لما نقل انه عليه السلام اعطاه سورة براءة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامر ان يكون المبلغ عليا وقال لا يؤديها الا رجل مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الآية والجواب ان صحت هذه الدلالة كان العباس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من علي وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه **المسئلة الثالثة** تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الآية في توريث ذوي الارحام واجاب اصحابنا عنه بان قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض مجمل في الشيء الذي حصلت فيه هذه الاولوية فلما قال في كتاب الله كان معناه في الحكم الذي بينه الله تعالى في كتابه فصارت هذه الاولوية مقيدة بالاحكام التي بينها الله تعالى في كتابه وتلك الاحكام ليست الا ميراث العصبات فوجب ان يكون المراد من هذا المجمل هو ذلك فقط فلا يتعدى الى توريث ذوي الارحام ثم قال تعالى في ختم السورة ان الله بكل شيء عليم والمراد ان هذه الاحكام التي ذكرتها وفصلتها كلها حكمة وصواب وصلاح ليس فيها شيء من العبث والباطل لان العالم بجميع المعلومات لا يحكم الا بالصواب ونظيره ان الملائكة لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء قال مجيبا لهم اني اعلم ما لا تعلمون يعني لما علمتم بكوني عالما بكل المعلومات فاعلموا ان حكمي يكون منزها عن الغلط فكذا هيهنا والله تعالى اعلم

سورة التوبة

قال صاحب الكشاف هي مائة وثلثون آية ولها عدة اسماء براءة، التوبة، المقشقشة، المبعثرة، المشردة، المخزية، الفاضحة، المثيرة، الحافرة، المنكلة، المدمدمة، سورة العذاب، قال لان فيها التوبة على المؤمنين وهي تقشقش من النفاق اي تبرئ منه وتبعثر عن اسرار المنافقين تبحث عنها وتثيرها وتحفر عنها وتفضحهم وتنكلهم وتشردهم وتخزيهم وتدمدم عليهم وعن حذيفة انكم تسمونها سورة التوبة والله ما تركت احدا الا نالت منه وعن ابن عباس في هذه السورة قال انها الفاضحة ما زالت تنزل فيهم وتبرأ منهم حتى خشينا ان لا تدع احدا وسورة الانفال نزلت في بدر وسورة الحشر نزلت في بني النضير فان قيل ما السبب في اسقاط التسمية من اولها قلنا ذكروا فيه وجوها الاول روى ابن عباس قال قلت لعثمان بن عفان ما حملكم على ان عمدتم الى سورة براءة وهي من المئين والى سورة الانفال وهي من المثاني فقرنتم بينهما وما فصلتم ببسم الله الرحمن الرحيم فقال كان النبي صلى الله عليه وسلم كلما نزلت عليه سورة يقول ضعوها في موضع كذا وكانت براءة من آخر القرآن نزولا فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين موضعها وكانت قصتها شبيهة بقصتها فقرنت بينهما قال القاضي يبعد ان يقال انه عليه السلام لم يبين كون هذه السورة تالية لسورة الانفال لان القرآن مرتب من قبل الله تعالى ومن قبل رسوله على الوجه الذي نقل فلو جوزنا في بعض السور ان لا يكون ترتيبها من الله على سبيل الوحي لجوزنا مثله في سائر السور وفي آيات السورة الواحدة وتجويزه يطرق ما يقوله الامامية من تجويز الزيادة والنقصان في القرآن وذلك يخرجه من كونه حجة بل الصحيح انه عليه السلام امر بوضع هذه السورة بعد سورة الانفال وحيا وانه عليه السلام حذف بسم الله الرحمن الرحيم من اول هذه السورة وحيا الوجه الثاني في هذا الباب ما روي عن ابي بن كعب انه قال انما توهموا ذلك لان في الانفال ذكر العهود وفي براءة نبذ العهود فوضعت احديهما بجنب الاخرى والسؤال المذكور هيهنا عائد لان هذا الوجه انما يتم اذا قلنا انهم انما وضعوا هذه السورة بعد الانفال من قبل انفسهم لهذه العلة الوجه الثالث ان الصحابة اختلفوا في ان سورة الانفال وسورة التوبة سورة واحدة ام سورتان فقال بعضهم هما سورة واحدة لان كلتيهما نزلتا في القتال ومجموعهما هذه السورة السابعة من الطوال وما بعدها المئون وهذا قول ظاهر لانهما معا مائتان وست آيات فهما بمنزلة سورة واحدة ومنهم من قال هما سورتان فلما ظهر الاختلاف بين الصحابة في هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبيها على قول من يقول هما سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبيها على قول من يقول هما سورة واحدة وعلى هذا

قال الشاطبي ابو القاسم رحمه الله
ومهما تصلها او بدأت براءة •
لتنزيلها بالسيف لست مبسملا •

القول لا يلزمنا تجويز قول الامامية وذلك لانه لما وقع الاشتباه في هذا المعنى بين الصحابة لم يقطعوا باحد القولين وعملوا عملا يدل على ان هذا الاشتباه كان حاصلا فلما لم يتسامحوا بهذا القدر من الشبهة دل على انهم كانوا متشددين في ضبط القران عن التحريف والتغيير وذلك يبطل قول الامامية الوجه الرابع في هذا الباب انه تعالى ختم سورة الانفال بايجاب ان يوالي المؤمنين بعضهم بعضا وان يكونوا منقطعين عن الكفار بالكلية ثم انه تعالى صرح بهذا المعنى في قوله براءة من الله ورسوله فلما كان هذا عين ذلك الكلام وتاكيدا له وتقريرا له لزم دفع الفاصل بينهما فكان ايقاع الفصل بينهما تنبيها على كونهما سورتين متغايرتين وترك كتبة بسم الله الرحمن الرحيم تنبيها على ان هذا المعنى عين ذلك المعنى الوجه الخامس قال ابن عباس سئلت عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه لم لم يكتب بسم الله الرحمن الرحيم ههنا قال لان بسم الله الرحمن الرحيم امان وهذه السورة نزلت بالسيف ونبذ العهود وليس فيها امان ويروى ان سفيان بن عيينة ذكر هذا المعنى واكده بقوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا فقيل له اليس ان النبي عليه السلام كتب الى اهل الحرب بسم الله الرحمن الرحيم فاجاب عنه بان ذلك ابتداء منه بدعوتهم اليه تعالى ولم ينبذ اليهم عهدهم الا تراه قال في آخر الكتاب والسلام على من اتبع الهدى واما هذه السورة فقد اشتملت على المقاتلة ونبذ العهود فظهر الفرق الوجه السادس قال اصحابنا لعله تعالى لما علم من بعض الناس انهم يتنازعون في كون بسم الله الرحمن الرحيم من القران امر بان لا يكتب ههنا تنبيها على كونها آية من اول كل سورة فانها لما لم يكن آية من هذه السورة لا جرم لم يكتب وذلك يدل على انه كتب في سائر السور لكونه آية من كل سورة قوله تعالى

براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض اربعة اشهر واعلموا انكم غير معجزي الله وان الله مخزي الكافرين

في الآية مسائل المسئلة الاولى معنى البراءة انقطاع العصمة يقال برئت من فلان ابرأ براءة اي انقطعت بيننا العصمة ولم يبق بيننا علقة ومن هذا يقال برئت من الدين وفي رفع قوله براءة قولان الاول انه خبر مبتدأ محذوف اي هذه براءة قال الفراء نظيره قولك اذا نظرت الى رجل جميل جميل والله اي هذا جميل والله وقوله من لابتداء الغاية والمعنى هذه براءة واصلة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم كما تقول كتاب من فلان الى فلان الثاني ان يكون قوله براءة مبتدأ وقوله من الله ورسوله صفتها وقوله الى الذين عاهدتم هو الخبر كما يقال رجل من بني تميم في الدار فان قيل ما السبب في ان نسبة البراءة الى الله ورسوله ونسبة المعاهدة الى المشركين قلنا قد اذن الله في معاهدة المشركين فاتفق المسلمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاهدوهم ثم ان المشركين نقضوا العهد فاوجب الله تعالى النبذ اليهم فخوطب المسلمون بما يجدد من ذلك فقيل لهم اعلموا ان الله ورسوله قد برئا مما عاهدتم به المشركين المسئلة الثانية روى ان النبي عليه السلام لما خرج الى تبوك وتخلف المنافقون وارجفوا بالاراجيف جعل المشركون ينقضون العهد فامره الله تعالى بالقاء العهد اليهم فان قيل كيف يجوز ان ينقض النبي عليه السلام العهد قلنا لا يجوز ان ينقض العهد الا على ثلاثة اوجه احدها ان يظهر له منهم خيانة مستورة وخاف ضررهم فينبذ العهد اليهم حتى استووا في معرفة قطع العهد كقوله واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء وقال ايضا ينقضون عهدهم في كل مرة والثاني ان يكون قد شرط لبعضهم في وقت العهد ان يقرهم بما اقرهم الله تعالى فلما امر الله تعالى بقطع العهد بينهم قطع لاجل الشرط والثالث ان يكون مؤجلا فتنقضي المدة وينقضي العهد ويكون الغرض من اظهار هذه البراءة ان يظهر لهم انه لا يعود الى العهد وانه على عزم المحاربة والمقابلة فاما فيما وراء هذه الاحوال الثلاثة فلا يجوز نقض العهد البتة لانه يجري مجرى الغدر وخلف القول والله ورسوله منه بريئان ولهذا المعنى قال تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وقيل اكثر المشركين نقضوا العهد الا اناسا منهم بنو ضمرة وبنو كنانة المسئلة الثالثة روى ان فتح مكة كان سنة ثمان وكان الامير فيها عتاب بن اسيد ونزول هذه السورة سنة تسع وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر سنة تسع ان يكون على الموسم فلما نزلت هذه السورة امر عليا ان يذهب الى اهل الموسم ليقرأها عليهم فقيل له لو بعثت بها الى ابي بكر فقال لا يؤدي عني الا رجل مني فلما دنا علي سمع ابو بكر الرغاء فوقف فقال هذا رغاء ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما لحقه قال امير او مأمور قال مأمور ثم ساروا فلما كان قبل يوم التروية خطب ابو بكر وحدثهم عن مناسكهم وقام علي كرم الله وجهه يوم النحر عند جمرة العقبة وقال يا ايها الناس اني رسول رسول الله اليكم فقالوا بماذا فقرأ عليهم ثلاثين او اربعين آية وعن مجاهد ثلاث عشرة آيات ثم قال امرت باربع ان لا يقرب هذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ولا يدخل الجنة الا كل نفس مؤمنة وان يتم الى كل ذي عهد عهده فقالوا عند ذلك يا علي ابلغ ابن عمك انا قد نبذنا العهد وراء ظهورنا وانه ليس بيننا وبينه عهد الا طعن بالرماح وضرب بالسيوف واختلفوا في السبب الذي لاجله امر عليا بقراءة هذه السورة عليهم وتبليغ هذه الرسالة اليهم فقيل السبب فيه ان عادة العرب ان لا يتولى تقرير العهد ونقضه الا رجل من الاقارب فلو تولاه ابو بكر لجاز ان يقولوا هذا خلاف ما يعرف فينا من نقض العهود فربما لم يقبلوا فازيحت علتهم بتولية ذلك عليا رضي الله عنه وقيل لما خص ابا بكر رضي الله عنه بتولية امير الموسم خص عليا بهذا التبليغ تطييبا للقلوب ورعاية للجوانب وقيل قرر ابا بكر على الموسم وبعث عليا خلفه لتبليغ هذه الرسالة حتى يصلي علي خلف ابي بكر ويكون ذلك جاريا مجرى تنبيه على امامة ابي بكر وقرر الجاحظ هذا المعنى فقال ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بكر اميرا على الحاج وولاه الموسم وبعث عليا يقرأ على الناس آيات من سورة براءة فكان ابو بكر الامام وعلي المؤتم فكان ابو بكر الخطيب وعلي المستمع وكان ابو بكر الرافع بالموسم والسائق لهم والامير عليهم ولم يكن ذلك لعلي واما قوله عليه السلام لا يبلغ عني الا رجل مني فهذا لا يدل على تفضيل علي على ابي بكر ولكنه عامل العرب على ما يتعارفونه فيما بينهم وكان السيد الكبير منهم اذا عقد لقوم حلفا او عاهد عهدا لم يحل ذلك العهد

والعقد

والعقد الا هو او رجل من اقاربه الاقربين منه كأخ او عم فلهذا المعنى قال عليه السلام ذلك القول والله اعلم اما قوله تعالى فسيحوا في الارض اربعة اشهر ففيه ابحاث الاول اصل السياحة الضرب في الارض والاتساع في السير والبعد عن المدن ومواضع العمارة مع الاقلال من الطعام والشراب يقال للصائم سائح لانه يشبه السائح لتركه المطعم والمشرب قال المفسرون قوله فسيحوا في الارض يعني اذهبوا فيها كيف شئتم والمقصود من ذلك من باب الاباحة والاطلاق والاعلام بحصول الامان وازالة الخوف يعني انتم آمنون من القتل والقتال في هذه المدة البحث الثاني قال المفسرون وهذا تأجيل من الله تعالى للمشركين اربعة اشهر فمن كانت مدة عهده اكثر من اربعة اشهر حطه الى الاربعة ومن كانت مدته اقل من اربعة اشهر رفعه الى الاربعة والمقصود من هذا الاعلام امور الاول ان يتفكروا لانفسهم ويحتاطوا في هذا الامر ويعلموا انه ليس لهم بعد هذه المدة الا احد الامور الثلاثة اما الاسلام او قبول الجزية او السيف فيصير ذلك حاملا لهم على قبول الاسلام ظاهرا والثاني لئلا ينسب المسلمون الى نكث العهد الثالث اراد الله ان يعم جميع المشركين بالجهاد فعم الكل بالبراءة واجلهم اربعة اشهر وذلك لقوة الاسلام وتخويف الكفار ولا يصح ذلك الا بنقض العهود والرابع اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يحج في السنة الآتية فامر باظهار هذه البراءة لئلا يشاهد العراة البحث الثالث قال ابن الانباري قوله فسيحوا القول فيه مضمر والتقدير فقيل لهم سيحوا او يكون هذا رجوعا عن الغيبة الى الحضور كقوله وسقاهم ربهم شرابا طهورا ان هذا كان لكم جزاء البحث الرابع اختلفوا في هذه الاشهر الاربعة عن الزهري ان براءة نزلت في شوال وهي اربعة اشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة والمحرم وقيل هي عشرون من ذي الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الاول وعشر من ربيع الآخر وانما سميت حرما لان الاشهر الحرم انما سميت حرما لانه كان يحرم فيها القتل والقتال فهذه الاشهر لما حرم القتل والقتال فيها سميت حرما لاجل اقتسام هذه المدة من الاشهر الحرم لان عشرين من ذي الحجة مع المحرم من الاشهر الحرم وقيل ابتداء تلك المدة كانت من عشر ذي القعدة الى عشر من شهر ربيع الاول لان الحج في تلك السنة كان في ذلك الوقت بسبب النسيء الذي كان فيهم ثم صار في السنة الثانية في ذي الحجة وهي حجة الوداع والدليل عليه قوله عليه السلام الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض اما قوله تعالى واعلموا انكم غير معجزي الله فقيل اعلموا ان هذا الامهال ليس لعجز ولكن لمصلحة ولطف ليتوب من تاب وقيل تقديره فسيحوا عالمين انكم لا تعجزون الله في حال والمعنى اني امهلتكم ولطفت بكم فافعلوا كل ما امكنكم فعله من اعداد الآلات والادوات فانكم لا تعجزون الله بل الله يعجزكم ويقهركم وقيل اعلموا ان هذا الامهال لاجل انه لا يخاف الفوت لانكم حيث كنتم فانتم في ملك الله وسلطانه وقوله تعالى وان الله مخزي الكافرين قال ابن عباس بالقتل في الدنيا والعذاب في الآخرة وقال الزجاج هذا ضمان من الله تعالى لنصرة المؤمنين على الكافرين والاخزاء الاذلال مع اظهار الفضيحة والعار والخزي النكال الفاضح قوله تعالى

واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان الله بريء من المشركين ورسوله فان تبتم فهو خير لكم وان توليتم فاعلموا انكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب اليم

اعلم ان قوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين جملة تامة مخصوصة بالمشركين وقوله واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر جملة اخرى تامة معطوفة على الجملة الاولى وهي عامة في حق جميع الناس لان ذلك مما يجب ان يعرفه المؤمن والمشرك من حيث كان الحكم المتعلق يلزمهما جميعا فيجب على المؤمنين ان يعرفوا الوقت الذي يكون فيه القتال من الوقت الذي يحرم فيه فامر الله تعالى بهذا الاعلام يوم الحج الاكبر وهو الجمع الاعظم ليصل ذلك الخبر الى الكل ويشتهر وفيه مسائل المسئلة الاولى الاذان الاعلام قال الازهري يقال آذنته اوذنه ايذانا واذانا فالاذان اسم يقوم مقام الايذان وهو المصدر الحقيقي ومنه اذان الصلاة وقوله من الله ورسوله الى الناس اي اذان صادر من الله ورسوله واصل الى الناس كقولك اعلام صادر من فلان الى فلان المسئلة الثانية اختلفوا في يوم الحج الاكبر فقال ابن عباس في رواية عكرمة انه يوم عرفة وهو قول عمر وسعيد بن المسيب وابن الزبير وعطا وطاوس ومجاهد واحدى الروايتين عن علي كرم الله وجهه ورواية المسور بن مخرمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب عشية عرفة فقال اما بعد فان هذا اليوم الحج الاكبر وقال ابن عباس في رواية عطا يوم الحج الاكبر يوم النحر وهو قول الشعبي والنخعي والسدي واحدى الروايتين عن علي كرم الله وجهه وقول المغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير القول الثالث ما رواه ابن جريج عن مجاهد انه قال يوم الحج الاكبر ايام منى كلها وهو مذهب سفيان الثوري وكان يقول يوم الحج الاكبر ايامه كلها مثل يوم صفين ويوم الجمل يريد به الحين والزمان لان كل حرب من هذه الحروب دام اياما كثيرة حجة من قال انه يوم عرفة قوله عليه السلام الحج عرفة ولان اعظم اعمال الحج الوقوف بعرفة لان من ادركه ادرك الحج ومن فاته فقد فات الحج وذلك انما يحصل في هذا اليوم وحجة من قال انه يوم النحر هي ان اعمال الحج انما يتم في هذا اليوم وهي الطواف والحلق والنحر والرمي وعن علي ان رجلا اخذ بلجام دابته فقال ما الحج الاكبر قال يومك هذا خل عن دابتي وعن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انه وقف يوم النحر عند الجمرات في حجة الوداع فقال هذا يوم الحج الاكبر فاما قول من قال المراد مجموع تلك الايام فبعيد لانه يقتضي تفسير اليوم بالايام الكثيرة وهو خلاف الظاهر فان قيل لم سمي ذلك بالحج الاكبر قلنا فيه وجوه الاول ان هذا هو الحج الاكبر لان العمرة تسمى الحج الاصغر الثاني انه جعل الوقوف بعرفة هو الحج الاكبر لانه معظم واجباته لانه اذا فات فات الحج وكذلك ان اريد به يوم النحر لان ما يفعل فيه معظم افعال الحج فهو الحج الاكبر الثالث قال الحسن سمي ذلك اليوم بيوم الحج الاكبر لاجتماع المسلمين والمشركين فيه وموافقته لاعياد اهل الكتاب ولم يتفق ذلك قبله ولا بعده فعظم ذلك اليوم في قلب كل مؤمن وكافر وطعن الاصم في هذا الوجه وقال عيد الكفار فيه سخط وهذا الطعن فيه ضعيف لان المراد ان ذلك اليوم قد استعظمه جميع طوائف العالم فكان المراد من وصفه بالاكبر ذلك

الرابع سمى بذلك لان المسلمين والمشركين حجوا فى تلك السنة والحج الاكبر الوقوف بعرفة والاصغر النحر وهو قول
عطاء ومجاهد السادس الحج الاكبر القران والاصغر الافراد وهو منقول عن مجاهد ثم انه تعالى بين ان ذلك
الاذان باى شىء كان فقال ان الله برىء من المشركين ورسوله وفيه بحثان الاول ان للقائل ان يقول انه
لا فرق بين قوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين وبين قوله ان الله برىء من المشركين ورسوله
فما الفائدة فى هذا التكرار والجواب عنه من وجوه الاول ان المقصود من الكلام الاول الاخبار بثبوت البراءة
والمقصود من هذا الكلام اعلام جميع الناس بما حصل وثبت والثانى ان المراد من الكلام الاول البراءة من العهد
ومن الكلام الثانى البراءة التى هى نقيض الموالاة الجارية مجرى الزجر والوعيد والذى يدل على حصول هذا
الفرق ان فى البراءة الاولى برئ اليهم وفى البراءة الثانية برئ منهم والمقصود انه تعالى امر فى آخر سورة
الانفال المسلمين ان يوالى بعضهم بعضا ونبه به على انه يجب عليهم ان لا يوالوا الكفار وان يتبرؤا منهم
فههنا بين تعالى انه كما يتولى المؤمنين فهو يتبرأ من المشركين ويذمهم ويلعنهم وكذلك الرسول صلى الله
عليه وسلم ولذلك اتبعه بذكر التوبة المزيلة للبراءة الوجه الثالث فى الفرق انه تعالى فى الكلام الاول
اظهر البراءة من المشركين الذين عاهدوا ونقضوا ذلك العهد وفى هذه الآية اظهر البراءة عن المشركين
من غير ان وصفهم بوصف معين تنبيها على ان الموجب لهذه البراءة كفرهم وشركهم البحث الثانى قوله ان
الله برىء من المشركين فيه حذف والتقدير واذان من الله ورسوله بان الله برىء من المشركين الا انه حذف
الباء لدلالة الكلام عليه اعلم انه قرئ قوله ورسوله وجوه الاول انه رفع بالابتداء وخبره مضمر
اى ورسوله ايضا برىء والخبر عن الله تعالى دل على الخبر عن الرسول عليه السلام والثانى انه عطف على المنوى
فى برئ فان التقدير برئ الله ورسوله من المشركين الثالث ان قوله ان الله رفع بالابتداء وقوله برىء
خبره وقوله ورسوله عطف على المبتدأ الاول قال صاحب الكشاف وقد قرئ عطفا بالنصب عطفا على اسم ان
او لان الواو بمعنى مع اى برئ معه رسوله منهم وقرئ بالجر على الجوار وقيل على القسم والتقدير ان الله برئ من
المشركين وحق رسوله ثم قال تعالى فان تبتم اى عن الشرك فهو خير لكم وان توليتم اى اعرضتم عن التوبة والاقلاع
عن الشرك الموجب لكونه تعالى ورسوله موصوفين بالبراءة منهم وان توليتم وتركتم الاعراض عن التوبة من الشرك
فاعلموا انكم غير معجزى الله وذلك وعيد عظيم لان هذا الكلام يدل على كونه قادرا على انزال العذاب بهم
ثم قال وبشر الذين كفروا بعذاب اليم فى الاخرة لكيلا يظن ان عذاب الدنيا لما فات وزال فقد تخلص من العذاب
بل العذاب الشديد معد له يوم القيمة ولفظ البشارة ههنا ورد على سبيل الاستهزاء كما يقال تحيتهم
الضرب واكرامهم الشتم قوله تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا
فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين ؛ هذا الاستثناء الى ماذا يعود فيه وجهان الاول قال
الزجاج انه عائد الى قوله براءة والتقدير براءة من الله ورسوله الى المشركين المعاهدين الا الذين لم ينقضوا العهد
الثانى قال صاحب الكشاف وجهه ان يكون مستثنى من قوله فسيحوا فى الارض لان الكلام خطاب للمسلمين والتقدير
براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فقولوا لهم سيحوا فى الارض الا الذين عاهدتم منهم ثم
لم ينقصوكم فاتموا اليهم عهدهم واعلم انه تعالى وصفهم بامرين احدهما قوله ثم لم ينقصوكم شيئا والثانى قوله
ولم يظاهروا عليكم احدا والاقرب ان يكون المراد من الاول ان لا يقدموا على المحاربة بانفسهم ومن الثانى ان
لا يهيجوا قوما آخرين وينصروهم ويعينوهم فى الحرب ثم قال تعالى فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم والمعنى ان الذين عاهدتم
وما عاهدوا من هذين الوجهين فاتموا اليهم عهدهم ولا تجعلوا الوافين كالغادرين وقوله فاتموا اليهم اى
ادوه اليهم تاما كاملا قال ابن عباس بقى لحى من كنانة من عهدهم تسعة اشهر فاتم اليهم عهدهم ثم قال ان الله يحب
المتقين يعنى ان قضية التقوى ان لا يسوى بين القبيلين او يكون المراد ان هذه الطائفة لما اتقوا النكث
ونقض العهد استحقوا من الله تعالى ان يصان عهدهم ايضا عن النقض والنكث روى ان غلب بنو بكر على بنى خزاعة
فى حال غيبة الرسول فظاهرهم قريش بالسلاح حتى وفد عمرو بن سالم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانشد
لاهم انى ناشد محمدا ، حلف ابينا وابيه الاتلدا ، ان قريشا اخلفوك الموعدا ، ونقضوا ميثاقك المؤكدا ، هم بيتونا
بالحطيم هجدا ، وقتلونا ركعا وسجدا ، فقال عليه السلام لا نصرت ان لم انصركم تمسكوا بمن لم ينقضوكم بالتمسك بالوفاء
الى ان ينقضوا عهدكم قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم
واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم ان الله غفور
رحيم ، فى الآية مسائل المسئلة الاولى قال الليث يقال سلخت الشهر اذا خرجت منه وانشد ابو الهيثم عن
هذا المعنى فقال اهللنا هلالا ونسلخه حتى ادركنا كامل ليلة الى مضى نصفه
لباسا منه ثم نسلخه عن انفسنا بعد تكامل النصف منه جزءا جزءا حتى نسلخه عن انفسنا كله فنسلخه
وانشد اذا ما سلخت الشهر اهللت مثله ، كفى قاتلا سلخى الشهور واهلالى ، واقول تمام البيان فيه ان الزمان
محيط بالشىء وظرف له كما ان المكان محيط به وظرف له وكما ان المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى فاذا انسلخ الشىء من جلده فقد انفصل عن السطح الباطن من الجلد وذلك
السطح هو مكانه فى الحقيقة فكذلك اذا تم الشهر فقد انفصل عن احاطة ذلك الشهر به وخرج الى شهر آخر
فاستعير اسم الانسلاخ الشىء عن مكانه المعين لانفصال ... لما بين الزمان والمكان
من المناسبة التامة الشديدة واما الاشهر الحرم فقد فسرناها فى قوله فسيحوا فى الارض اربعة اشهر وهى من
يوم النحر الى العاشر من ربيع الآخر والمراد من قوله فاقتلوا المشركين ان الله تعالى حرم القتل والقتال فيها ثم اذن بعد انقضاء
هذه الاشهر الحرم فى اربعة اشياء اولها قوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك امر بقتلهم على الاطلاق
فى اى وقت واى مكان وثانيها قوله وخذوهم والمراد الاسر والاخيذ الاسير وثالثها قوله واحصروهم

ومعنى

ومعنى الحصر المنع من الخروج من محيط قال ابن عباس يريد ان تحصنوا فاحصروهم وقال الفراء حصرهم ان يمنعوا من البيت
الحرام ورابعها قوله واقعدوا لهم كل مرصد والمرصد الموضع الذى يرقب فيه العدو من قولهم رصدت فلانا
ارصده اذا ترقبته قال المفسرون المعنى اقعدوا لهم على كل طريق يأخذون فيه الى البيت او الصحراء او التجارة
قال الاخفش فى الكلام محذوف والتقدير اقعدوا لهم على كل مرصد ثم قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة
وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم وفيه مسائل المسئلة الاولى احتج الشافعى بهذه الآية على ان تارك الصلوة يقتل
قال لانه تعالى اباح دماء الكفار مطلقا بجميع الطرق ثم حرمها عند مجموع هذه الثلثة وهى التوبة من الكفر واقام
الصلوة وايتاء الزكوة فعندما لم يوجد هذا المجموع وجب ان يبقى اباحة الدم على الاصل فان قالوا لم لا يجوز
ان يكون المراد الاقرار بهما واعتقاد وجوبهما والدليل عليه ان تارك الصلوة لا يقتل اجابوا عنه بان ما ذكرتم
عدول عن الظاهر واما تارك الزكوة فقد دخله التخصيص فان قالوا لم كان حمل التخصيص اولى من حمل الكلام
على اعتقاد وجوب الزكوة والصلوة قلنا لانه ثبت فى اصول الفقه انه مهما وقع التعارض بين المجاز والتخصيص
كان التخصيص اولى بالحمل المسئلة الثانية نقل عن ابى بكر الصديق انه كان يقول فى مانعى الزكوة لا افرق بين
ما جمع الله ولعل مراده كان هذه الآية لانه تعالى لم يأمر بتخلية سبيلهم الا ان تاب واقام الصلوة وآتى الزكوة
فاوجب مقاتلة اهل الردة لما امتنعوا من الزكوة وهذا بين ان جحدوا وجوبها واما ان اقروا بوجوبها وامتنعوا
من الدفع اليه خاصة فمن الجائز انه كان يذهب الى وجوب مقاتلتهم من حيث امتنعوا من دفع الزكوة الى الامام
وقد كان مذهبه ان ذلك معلوم من دين النبى عليه السلام كما يعلم سائر الشرايع الظاهرة المسئلة الثالثة
قد تكلمنا فى حقيقة التوبة فى سورة البقرة فى قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وروى الحسن ان اسيرا
نادى بحيث يسمع الرسول عليه السلام اتوب الى الله ولا اتوب الى محمد ثلاثا فقال عليه السلام عرف الحق لاهله
فارسلوه المسئلة الرابعة قوله فخلوا سبيلهم قيل الى البيت الحرام وقيل الى التصرف فى مهماتهم ان الله غفور رحيم
لمن تاب وآمن وفيه لطيفة وهى انه تعالى ضيق عليهم جميع الخيرات والقاهم فى جميع الآفات ثم بين انهم لو تابوا
عن الكفر واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فقد تخلصوا عن تلك الآفات فنرجو من فضل الله تعالى ان يكون الامر
كذلك يوم القيمة وايضا فالتوبة عبارة عن تطهير القوة النظرية عن الجهل والصلوة والزكوة عبارة عن
تطهير القوة العملية عما لا ينبغى وذلك يدل على ان كمال السعادة منوط بهذا المعنى قوله تعالى وان احد من
المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ذلك بانهم قوم لا يعلمون ، وفيه مسائل المسئلة
الاولى اعلم فى تقرير وجه النظم نقل عن ابن عباس انه قال ان رجلا من المشركين قال لعلى بن ابى طالب كرم الله وجهه
ان اردنا ان نأتى لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد انقضاء هذا الاجل لسماع كلام الله تعالى او لحاجة اخرى فهل
نقتل فقال على لا لان الله تعالى قال وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله اى امنه حتى يسمع كلام
الله وتفسير هذا الكلام ان نقول انه تعالى لما اوجب بعد انسلاخ الاشهر الحرم قتل المشركين دل ذلك على ان حجة
الله تعالى قد قامت عليهم وان ما ذكره الرسول عليه السلام قبل ذلك من انواع الدلائل والبينات كفى فى ازاحة
عذرهم وعللهم وذلك يقتضى ان احدا من المشركين لو طلب الدليل والحجة ان لا يلتفت اليه بل يطالب اما بالاسلام
واما بالقتل فلما كان هذا الكلام واقعا فى القلب لا جرم ذكر الله تعالى هذه الآية ازالة لهذه الشبهة والمقصود منه
بيان ان الكافر اذا جاء طالبا للحجة والدليل او جاء طالبا لاستماع القرآن فانه يجب امهاله ويحرم قتله ويجب
ايصاله الى مأمنه وهذا يدل على ان المقصود من شرع القتل قبول الدين والاقرار بالتوحيد ويدل ايضا على ان
النظر فى دين الله تعالى اعلى المقامات واعلى الدرجات فان الكافر الذى صار دمه مهدرا لما اظهر من نفسه
كونه طالبا للنظر والاستدلال زال عنه ذلك الاهدار ووجب على الرسول عليه السلام ان يبلغه مأمنه
المسئلة الثانية احد مرفوع بفعل مضمر يفسره الظاهر وتقديره وان استجارك احد ولا يجوز ان يرتفع بالابتداء
لان ان من عوامل الفعل لا تدخل على غيره فان قيل لما كان التقدير ما ذكرتم فالحكمة فى ترك هذا الترتيب الحقيقى قلنا
الحكمة فيه ما ذكره سيبويه وهو انهم يقدمون الاهم والذى هم بشانه اعنى وقد بينا ان ظاهر الدليل يقتضى اباحة
دم المشركين فقدم ذكره ليدل ذلك على مزيد العناية بصون دمه عن الاهدار قال الزجاج المعنى ان طلب منك احد
منهم ان تجيره من القتل الى ان يسمع كلام الله فاجره المسئلة الثالثة قالت المعتزلة دلت هذه الآية على ان كلام الله
يسمعه الكافر والمؤمن والزنديق والصديق والذى يسمعه جمهور الخلق ليس الا هذه الحروف والاصوات فدل ذلك
على ان كلام الله ليس الا هذه الحروف والاصوات ثم من المعلوم بالضرورة ان الحروف والاصوات لا تكون قديمة
لان تكلم الله تعالى بهذه الحروف اما ان يكون معا او على الترتيب فان تكلم بها معا لم يحصل منه هذا الكلام المنتظم
لان الكلام لا يحصل منتظما الا عند دخول هذه الحروف فى الوجود على التعاقب فلو حصلت معا لا متعاقبة لما
حصل الانتظام فلم يحصل الكلام واما اذا حصلت متعاقبة يلزم ان ينقضى المتقدم ويحدث المتأخر وذلك
يوجب الحدوث فدل هذا على ان كلام الله تعالى محدث قالوا فان قلتم ان كلام الله تعالى شىء مغاير لهذه الحروف
والاصوات قلنا هذا باطل لان الرسول عليه السلام ما كان يشير بقوله كلام الله الا الى هذه الحروف والاصوات
والى هذه الكلمات التى يسمعها المشرك والموحد واما الحشوية والحمق من الناس فقالوا ثبت بهذه الآية
ان كلام الله ليس الا هذه الحروف والاصوات وثبت ان كلام الله قديم فوجب القول بقدم الحروف والاصوات
واعلم ان الاستاد ابوبكر بن فورك زعم انا اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله تعالى
واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول وذلك لان ذلك الكلام القديم اما ان يكون نفس هذه الحروف
والاصوات واما ان يكون شيئا آخر مغايرا لها والاول هو قول الرعاع والحشوية وذلك لا يليق بالعقلاء واما
الثانى فبط لان على هذا التقدير لما سمعنا هذه الحروف فقد سمعنا معها شيئا يخالف ماهية هذه الحروف
والاصوات لكنا نعلم بالضرورة انا عند سماع هذه الحروف والاصوات لم نسمع شيئا آخر سواها ولم ندرك

عُنى كذا واعتنى به ومنه قول سيبويه وهم ببيانه اعنى ، اساس

الرعاع كسحاب الاحداث الطغام والطغام كسحاب اوغاد الناس والوغد الاحمق الضعيف الرذل الدنى ، ق

بحاسة السمع امرا مغايرا لهما فسقط هذا الكلام والجواب الصحيح عن كلام المعتزلة ان نقول ان هذا الذى نسمعه ليس غير كلام الله تعالى على مذهبكم لان كلام الله تعالى ليس الا الاصوات والحروف التى خلقها تعالى اولا بل تلك الاصوات والحروف انقضت وهذه التى نسمعها حروف واصوات يفعلها لسان هذا الانسان فما الزم متوجه علينا فهو لازم عليكم واعلم ان ابا على الجبائى لقوة هذا الالزام ارتكب مذهبا عجيبا فقال كلام الله تعالى شئ مغاير للحروف والاصوات وهو باق مع قراءة كل قارئ وقد اطبق المعتزلة على سقوط هذا المذهب **المسئلة الرابعة** اعلم ان هذه الآية تدل على ان التقليد غير كاف فى الدين وانه لابد من النظر والاستدلال وذلك لانه لو كان التقليد كافيا لوجب ان لا يمهل هذا الكافر بل يقال له اما ان تؤمن واما ان نقتلك فلما لم نقل له ذلك بل امهلناه وازلنا الخوف عنه ووجب علينا ان نبلغه مامنه علمنا ان ذلك كان لاجل ان التقليد فى الدين غير كاف بل لابد من الحجة والدليل فامهلناه واجرناه ليحصل له مكنة النظر والاستدلال اذا ثبت هذا فنقول ليس فى الآية مايدل على ان مقدار هذه المهلة كم يكون ولعله لا يعرف مقداره الا بالعرف فمتى ظهر على هذا المشرك علامات كونه طالبا للحق باحثا عن وجه الاستدلال امهل وترك ومتى ظهر كونه معرضا عن الحق دافعا للزمان بالاكاذيب لم يلتفت اليه **المسئلة الخامسة** المذكور فى هذه الاية كونه طالبا لسماع القران فنقول ويلتحق به كونه طالبا لسماع الدلائل وكونه طالبا للجواب عن الشبهات والدليل عليه انه تعالى علل وجوب تلك الاجارة بكونه غير عالم لانه تعالى قال ذلك بانهم قوم لا يعلمون وكان المعنى فاجره لكونه طالبا للعلم مسترشدا للحق فكل من حصلت فيه هذه العلة وجبت اجارته **المسئلة السادسة** فى قوله حتى يسمع كلام الله وجوه قيل اراد سماع جميع القران لان تمام الدلائل والبينات فيه وقيل اراد سماع سورة براءة لانها مشتملة على كيفية المعاملة مع المشركين وقيل اراد سماع كل الدلائل وانما خص القران بالذكر لانه الكتاب الحاوى لمعظم الدلائل **وقوله تعالى** ثم ابلغه مامنه معناه اوصله الى ديار قومه التى يأمنون فيها على انفسهم واموالهم ثم بعد ذلك يجوز قتلهم وقتالهم **المسئلة السابعة** قال الفقهاء الكافر الحربى اذا دخل دار الاسلام كان مغنوما مع ماله الا ان يدخل مستجيرا لغرض شرعى كاستماع كلام الله رجاء الاسلام او دخل بامان احد رجال الاسلام او دخل للتجارة فان دخل بامان صبى او مجنون فامانهما شبهة امان يجب ان نبلغه مامنه وهو ان يبلغ محروسا فى نفسه وماله الى مكانه الذى هو مامن له ومن دخل منهم دار الاسلام رسولا فالرسالة امان له ومن دخل ليأخذ مالا له فى دار الاسلام ولماله امان فامان ماله امان له **قوله تعالى** كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين **قوله** كيف استفهام بمعنى الاستنكار كما تقول كيف تستبقى مثلك اى لا ينبغى ان تستبقى وفى الاية محذوف تقديره كيف يكون للمشركين عهد مع اضمار الغدر فيما وقع من العهد الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام لاجل انهم ما نكثوا وما نقضوا قيل انهم بنو كنانة وبنو ضمرة فاتركوهم ولا تقاتلوهم فما استقاموا لكم على العهد فاستقيموا لهم على مثله ان الله يحب المتقين يعنى من اتقى الله فوفى بعهده لمن عاهده **قوله تعالى** كيف وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة يرضونكم بافواههم وتابى قلوبهم واكثرهم فاسقون اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله انهم ساء ماكانوا يعملون لا يرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة واولئك هم المعتدون **اعلم** ان قوله كيف تكرار لاستبعاد ثبات المشركين على العهد وحذف الفعل لكونه معلوما اى كيف يكون لهم عهد وحالهم انهم ان يظهروا عليكم بعد ما سبق لهم من تاكيد الايمان والمواثيق لم ينظروا فى حلف ولا عهد ولم يبقوا عليكم هذا هو المعنى ولابد من تفسير الالفاظ المذكورة فى الاية يقال ظهرت على فلان اذا علوته وظهرت على السطح اذا صرت فوقه قال الليث الظهور الظفر بالشئ واظهر الله المسلمين على المشركين اى اعلاهم عليهم ومنه قوله تعالى فاصبحوا ظاهرين وقوله ليظهره على الدين كله اى ليغلبه وتحقيق القول فيه ان من غلب غيره حصل له كمال ومن كان كذلك اظهر نفسه ومن صار مغلوبا صار كالناقص والناقص يخفى نفسه ويخفى نقصانه فصار الظهور كناية عن الغلبة لكونه من لوازمها فقوله ان يظهروا عليكم يريد ان يقدروا عليكم **وقوله تعالى** لا يرقبوا قال الليث يقال رقب الانسان يرقب رقبة ورقوبا وهو ان ينتظر ورقيب القوم حارسهم وقوله ولم ترقب قولى اى لم تحفظه اما الال ففيه اقوال كثيرة اولها انه العهد قال ؎ وجدناهم كاذبا الهم ، وذو الال والعهد لا يكذب ، يعنى العهد الثانى قال الفراء الال القرابة قال حسان ؎ لعمرك ان الك من قريش ، كال السقب من رال النعام ، يعنى القرابة والثالث الال الحلف قال اوس بن حجر ؎ لولا بنو مالك والال مرقبة ، ومالك فيهم الآلاء والشرف ، يعنى الحلف والرابع الال هو الله تعالى وعن ابى بكر الصديق انه لما سمع هذيان مسيلمة قال ان هذا الكلام لم يخرج من ال وطعن الزجاج فى هذا القول بان اسماء الله تعالى معلومة من القران والاخبار ولم يسمع احد يقول يا ال والخامس قال الزجاج حقيقة الال عندى على ما توجبه اللغة تحديد الشئ فمن ذلك الالة الحربة واذن مؤللة والال يخرج فى جميع ما فسر من العهد والقرابة السادس قال الازهرى ايل من اسماء الله تعالى بالعبرانية فجاز ان يعرب فقيل ال السابع قال بعضهم الال ماخوذ من قولهم آل يؤل الا اذا صفا ولمع ومنه الالة للمعانها واذن مؤللة مشبهة بالحربة فى تحديدها وله اليل اى انين يرفع به صوته ودعت اليلها اذا ولولت فالعهد سمى الا لظهوره وصفائه من شوائب الغدر او لان القوم اذا تحالفوا رفعوا به اصواتهم وشهروه **اما قوله تعالى** ولا ذمة فالذمة العهد وجمعها ذمم وذمام وهو كل امر لزمك وكان بحيث لو ضيعته لزمتك مذمة وقال ابن عيينة الذمة ما يتذمم منه يعنى ما يجتنب فيه الذم يقال تذمم فلان اى القى عن نفسه الذم نحو تحنث وتأثم وتحرج **اما قوله تعالى** يرضونكم بافواههم وتابى قلوبهم اى يقولون بالسنتهم كلاما حلوا طيبا والذى فى قلوبهم خلاف ذلك فانهم لا يضمرون الا الشر والايذاء ان قدروا عليه واكثرهم فاسقون وفيه سؤالان الاول ان الموصوفين بهذه الصفة كفار والكفر اقبح واخبث من الفسق فكيف يحسن وصفهم بالفسق فى معرض المبالغة فى الذم والسؤال الثانى ان الكفار

السقب ولد الناقة والرال ولد النعام ، ق

كلهم فاسقون فلا يبقى لقوله واكثرهم فاسقون فائدة والجواب عن الاول ان الكافر قد يكون عدلا فى دينه وقد يكون فاسقا خبيث النفس فى دينه فالمراد ههنا ان هؤلاء الكفار الذين من عادتهم نقض العهد اكثرهم فاسقون فى دينهم وعند اقوامهم وذلك يوجب المبالغة فى الذم والجواب عن الثانى عين ما تقدم لان الكافر قد يكون محترزا عن الكذب ونقض العهد والمكر والخديعة وقد يكون موصوفا بذلك ومثل هذا الشخص يكون مذموما عند جميع الناس وفى جميع الاديان فالمراد بقوله واكثرهم فاسقون ان اكثرهم موصوفون بهذه الصفات المذمومة وايضا قال ابن عباس لا يبعد ان يكون بعض اولئك الكفار قد اسلم وتاب فلهذا السبب قال الله تعالى واكثرهم فاسقون حتى يخرج عن هذا الحكم اولئك الذين دخلوا فى الاسلام **اما قوله تعالى** اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله ففيه قولان الاول المراد منه المشركون قال مجاهد اطعم ابو سفيان بن حرب حلفاءه وترك حلفاء النبى صلى الله عليه وسلم فنقضوا العهد الذى بينهم بسبب تلك الاكلة والثانى لا يبعد ان تكون طائفة من اليهود اعانوا المشركين على نقض تلك العهود فكان المراد من هذه الآية ذم اولئك اليهود وهذا اللفظ فى القران كالامر المختص باليهود ونقول يتاكد هذا الوجه بان الله تعالى اعاد قوله لا يرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة ولو كان المراد منه المشركون لكان هذا تكرارا محضا ولو كان المراد منه اليهود لم يكن تكرارا فكان ذلك اولى **ثم قال تعالى** اولئك هم المعتدون يعنى يتعدون ما حده الله تعالى فى دينه وما يوجبه العقد والعهد **قوله تعالى** فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فاخوانكم فى الدين ونفصل الايات لقوم يعلمون ، وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون **اعلم** انه تعالى لما بين حال من لا يرقب فى الله الا ولا ذمة وينقض العهد وينطوى على النفاق ويتعدى ما حد له بين من بعد انهم اذا تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة كيف حكمهم فجمع ذلك الشئ بقوله فاخوانكم فى الدين وهو يفيد جملة احكام الايمان ولو شرح لطال فان قيل المعلق على الشئ بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشئ فهذا يقتضى انه متى لم يوجد هذه الثلثة ان لا يحصل الاخوة فى الدين وهو مشكل لانه ربما كان فقيرا او غنيا لكن قبل انقضاء الحول لا يلزمه الزكاة قلنا قد بينا فى تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان المعلق على الشئ بكلمة ان لا يلزمه عدمه عند عدم ذلك الشئ فههنا قال المواخاة بالاسلام بين المسلمين موقوفة على فعل الصلوة والزكوة جميعا فان الله تعالى شرطها فى اثبات المواخاة فمن لم يكن اهلا لوجوب الزكوة عليه وجب عليه ان يقر بحكمها فاذا اقر بهذا الحكم دخل فى الشرط الذى به تجب الاخوة وكان ابن مسعود يقول رحم الله ابا بكر ما افقهه فى الدين اراد به ما ذكره ابو بكر فى حق مانعى الزكوة وهو قوله والله لا افرق بين شيئين جمع الله بينهما ، وفى قوله فاخوانكم فى الدين بحثان الاول قوله فاخوانكم فى الدين قال الفراء معناه فهم اخوانكم باضمار المبتدأ كقوله تعالى فان لم تعلموا اباءهم فاخوانكم اى فهم اخوانكم الثانى قال ابو حاتم قال اهل البصرة اجمعون الاخوة فى النسب والاخوان فى الصداقة وهذا غلط فانه يقال للاصدقاء وغير الاصدقاء الاخوة والاخوان قال الله المؤمنون اخوة ولم يعن النسب وقال تعالى او بيوت اخوانكم وهذا فى النسب قال ابن عباس حرمت هذه الآية دماء اهل القبلة **ثم قال تعالى** ونفصل الآيات لقوم يعلمون ، قال صاحب الكشاف وهذا اعتراض وقع بين الكلامين والمقصود الحث والتحريض على تامل ما فصل من احكام المشركين المعاهدين وعلى المحافظة عليها **ثم قال تعالى** وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم يقال نكث فلان عهده اذا نقضه بعد احكامه كما ينكث خيط الصوف بعد ابرامه ومنه قوله تعالى من بعد قوة انكاثا والايمان جمع يمين بمعنى الحلف والقسم وقيل للحلف يمين وهو اسم اليد لانهم كانوا يبسطون ايمانهم اذا حلفوا وتحالفوا وقيل سمى القسم يمينا لليمن البر فيه فقوله وان نكثوا ايمانهم اى نقضوا عهودهم وفيه قولان الاول وهو قول الاكثرين ان المراد نكثهم لعهد الرسول والثانى ان المراد حمل العهد على الاسلام فيكون المراد ردتهم بعد الايمان وكذلك قرا بعضهم وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم والاول اولى للقراءة المشهورة ولان الاية وردت فى ناقضى العهد لانه تعالى صنفهم صنفين فاذا ميز منهم من تاب لم يبق الا من اقام على نقض عهده وقوله وطعنوا فى دينكم يقال طعنه بالرمح يطعنه وطعن بالقول السئ يطعن فيه قال الليث وبعضهم يقول يطعن بالرمح ويطعن بالقول فيفرق بينهما والمعنى انهم عابوا دينكم وقدحوا فيه **ثم قال تعالى** فقاتلوا ائمة الكفر اى متى فعلوا ذلك فافعلوا هذا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع وابن كثير وابو عمرو ائمة الكفر بهمزة واحدة غير ممدودة وتليين الثانية والباقون بهمزتين على التحقيق قال الزجاج الاصل فى ائمة اءممة لانها جمع امام مثل مثال وامثلة لكن الميمين لما اجتمعتا ادغمت الاولى فى الثانية والقيت حركتها على الهمزة فصارت اءمة فابدلت من الهمزة المكسورة كراهة اجتماع الهمزتين فى كلمة واحدة ياء هذا هو الاختيار عند جميع النحويين اذا عرفت هذا فنقول قال صاحب الكشاف لفظ ائمة همزة بعدها همزة بين بين والمراد بين مخرج الهمزة والياء واما تحقيق الهمزتين فقراءة مشهورة وان لم تكن مقبولة عند البصريين واما التصريح بالياء فليس بقراءة ولا يجوز ان تكون ومن صرح بها فهو لاحن محرف **المسئلة الثانية** قوله تعالى فقاتلوا ائمة الكفر معناه قاتلوا الكفار باسرهم الا انه تعالى خص الائمة والسادة منهم بالذكر لانهم هم الذين يحرضون الاتباع على هذه الاعمال الباطلة **المسئلة الثالثة** قال الزجاج هذه الاية توجب قتل الذمى اذا اظهر الطعن فى الاسلام لان عهده مشروط بان لا يطعن فان طعن فقد نكث وانقض عهده **ثم قال تعالى** انهم لا ايمان لهم قرا ابن عامر لا ايمان لهم بكسر الالف ولها وجهان احدهما لا امان لهم اى لا تؤمنوهم فيكون مصدرا من الامان الذى هو ضد الاخافة والثانى انهم كفرة لا ايمان لهم اى لا تصديق ولا دين لهم والباقون بفتح الهمزة وهو جمع يمين ومعناه لا ايمان لهم على الحقيقة وايمانهم ليست بايمان وبه تمسك ابو حنيفة فى ان يمين الكافر لا يكون يمينا وعند الشافعى يمينهم يمين ومعنى هذه الاية عنده انهم لما لم يفوا بها صارت ايمانهم كانها ليست بايمان والدليل على ان ايمانهم ايمان انه تعالى وصفها بالنكث فى قوله وان نكثوا ايمانهم ولو لم يكن منعقدة

ماحد لهم ح

لما وصفها بالنكث ثم قال تعالى لعلهم ينتهون وهو متعلق بقوله تعالى فقاتلوا ائمة الكفر اى ليكن غرضكم فى مقاتلتهم بعد ما وجد منهم ما وجد من العظائم ان تكون المقاتلة سببا فى انتهائهم عما هم عليه من الكفر وهذا فى غاية كرم الله تعالى وفضله على الانسان قوله تعالى الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم وهموا باخراج الرسول وهم بدؤكم اول مرة اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان كنتم مؤمنين اعلم انه تعالى لما قال فقاتلوا ائمة الكفر اتبعه بذكر السبب الذى يبعثهم على مقاتلتهم فقال الا تقاتلون قوما نكثوا واعلم انه تعالى ذكر ثلاثة اسباب ذكر كل واحد منها يوجب مقاتلتهم لو انفرد فكيف بها لو اجتمع احدها نكثهم العهد وكل من المفسرين حمله على نقض العهد قال ابن اسحق والسدى والكلبى نزلت فى كفار مكة نكثوا ايمانهم بعد عهد الحديبية واعانوا بنى بكر على خزاعة وهذه الآية تدل على ان قتال الناكثين اولى من قتال غيرهم من الكفار ليكون ذلك زجرا لغيرهم والثانى قوله وهموا باخراج الرسول فان هذا اوكد ما يجب القتال لاجله واختلفوا فيه فقال بعضهم المراد اخراجه من مكة حين هاجر وقال بعضهم بل المراد من المدينة لما اقدموا عليه من المشورة والاجتماع على قصده بالقتل وقال آخرون بل هموا باخراجه من حيث انهم اقدموا على ما يدعوه الى الخروج وهو نقض العهد واعانة اعدائه فاضيف الاخراج اليهم توسعا لما وقع منهم من الامور الداعية اليه فى قوله وهموا باخراج الرسول اما بالفعل او بالعزم عليه وان لم يوجد ذلك الفعل بتمامه والثالث قوله وهم بدؤكم اول مرة يعنى بالقتال يوم بدر لانهم حين سلمت العير قالوا لا ننصرف حتى نستاصل محمدا ومن معه والقول الثانى اراد انهم قاتلوا حلفاء خزاعة فبدؤا بنقض العهد وهذا قول الاكثرين وانما قال بدؤكم تنبيها على ان البادى اظلم ولما شرح الله تعالى هذه الموجبات الثلاثة زاد فيها فقال اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان كنتم مؤمنين وهذا الكلام يقوى داعية القتال من وجوه الاول ان تعديد الموجبات القوية وتفصيلها مما يقوى هذه الداعية والثانى انك اذا قلت للرجل اتخشى خصمك كان ذلك تحريكا منه لان يستنكف ان ينسب الى كونه خائفا من خصمه والثالث ان قوله فالله احق ان تخشوه يفيد ذلك كانه قيل ان كنتم تخشون احدا فالله احق ان تخشوه لكونه فى غاية القدرة والكبرياء والجلالة والضرر المتوقع منهم غايته القتل اما المتوقع من الله تعالى فالعقاب الشديد فى القيمة والذم اللازم فى الدنيا والرابع ان قوله ان كنتم مؤمنين معناه ان كنتم موصوفين بالايمان وجب عليكم ان تقدموا على هذه المقاتلة وان لم تقدموا عليها وجب ان لا تكونوا مؤمنين فثبت ان هذا الكلام اشتمل على سبعة انواع من الامور التى تحملهم على مقاتلة اولئك الكفار الناقضين للعهد بقى فى الآية ابحاث الاول حكى الواحدى عن اهل المعانى انهم قالوا اذا قلت لا تفعل كذا فانما يستعمل ذلك فى فعل يقدر وجوده فاذا قلت الست تفعل فانما تقول ذلك فى فعل تحقق وجوده والفرق بينهما ان لا ينفى بها المستقبل فاذا دخلت عليها الالف صار تحضيضا على فعل ما يستقبل وليس انما يستعمل لنفى الحال فاذا دخلت عليه الالف صار لتحقيق الحال الثانى نقل عن ابن عباس انه قال قوله الا تقاتلون ترغيب فى فتح مكة وقوله تعالى قوما نكثوا ايمانهم اى عهدهم يعنى قريشا حين اعانوا بنى بكر على خزاعة حلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فامر الله تعالى رسوله ان يسير اليهم فنصر خزاعة ففعل عليه السلام ذلك وامر الناس ان يتجهزوا الى مكة وابو سفيان عند هرقل بالروم فرجع وقدم المدينة ودخل على فاطمة ابنت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستجيرها فابت وقال ذلك لابنيها الحسن والحسين فابيا فخاطب ابا بكر فابى ثم خاطب عمر فتشدد ثم خاطب عليا فلم يجبه فاستجار بالعباس وكان مصافيا له فاجاره واجاره رسول الله صلى الله عليه وسلم لاجارته وخلى سبيله فقال العباس يا رسول الله ان ابا سفيان فيه ابهة فاجعل له شيئا فقال من دخل دار ابى سفيان فهو آمن فعاد الى مكة ونادى من دخل دارى فهو آمن فقاموا اليه وضربوه ضربا شديدا وحصل الفتح عند ذلك فهذا ما قاله ابن عباس وقال الحسن لا يجوز ان يكون المراد منه ذلك لان سورة براءة نزلت بعد فتح مكة بسنة وتمييز حق هذا الباب من باطله لا يعرف الا بالاخبار البحث الثالث قال ابو بكر الاصم دلت هذه الآيات على انهم كرهوا هذا القتال لقوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم فامنه الله تعالى بهذه الآيات قال القاضى انه تعالى قد يحث على فعل الواجب من لا يكون كارها له ولا مقصرا فيه فان اراد ان مثل هذا التحريض على الجهاد لا يقع الا وهناك كره للقتال لم يصح ايضا لانه يجوز ان يحث تعالى بهذا الجنس على الجهاد لئلا يقع الكره الذى لولا هذا التحريض كان يقع البحث الرابع دلت هذه الآية على ان المؤمن ينبغى ان يخشى ربه وان لا يخشى احدا سواه قوله تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم اعلم انه تعالى قال فى الآية الاولى الا تقاتلون وذكر عقيبه سبعة اشياء كل واحد منها يوجب اقدامهم على القتال ثم انه تعالى فى هذه الآية اعاد الامر بالقتال وذكر فى ذلك القتال خمسة انواع من الفوائد كل واحد منها يعظم موقعه اذا انفرد فكيف بها اذا اجتمعت فاولها قوله يعذبهم الله بايديكم وفيه مباحث الاول انه تعالى سمى ذلك عذابا وهو حق فانه تعالى يعذب الكافرين فان شاء عجله فى الدنيا وان شاء اخره الى الآخرة البحث الثانى المراد من هذا التعذيب القتل تارة والاسر اخرى واغتنام الاموال ثالثا فيدخل فيه كل ما ذكرناه فان قالوا اليس انه تعالى قال وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم فكيف قال ههنا يعذبهم الله بايديكم قلنا المراد من قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم عذاب الاستيصال والمراد من قوله يعذبهم الله بايديكم عذاب القتل والحرب والفرق بين البابين ان عذاب الاستيصال قد يتعدى الى غير المذنب وان كان ذلك فى حقه سببا لمزيد الثواب اما عذاب القتل فالظاهر انه يبقى مقصورا على المذنب البحث الثالث احتج اصحابنا على قولهم بان فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله يعذبهم الله بايديكم فان المراد من هذا التعذيب القتل والاسر وظاهر النص يدل على ان ذلك القتل والاسر فعل الله تعالى الا انه تعالى يدخله فى الوجود على ايدى العباد وهو صريح قولنا ومذهبنا اجاب الجبائى عنه فقال

الابهة كسكرة العظمة والبهجة والكبر والنخوة ق

لو جاز ان يقال انه تعالى يعذب الكفار بايدى المؤمنين لجاز ان يقال انه تعالى يعذب المؤمنين بايدى الكفار ولجاز ان يقال انه يكذب انبياءه على السنة الكفار ويلعن المؤمنين على السنتهم لانه تعالى خالق لكل ذلك فلما لم يجز ذلك عند المجبرة دل على انه تعالى غير خالق لافعال العباد وانما نسب ما ذكرناه الى نفسه على سبيل التوسع من حيث حصل بامره والطافه كما يضيف جميع الطاعات اليه بهذا التفسير والجواب ان الاصحاب قالوا الذى الزمتمونا علينا فالامر كذلك الا انا لا نقوله باللسان كما انا نعلم قطعا انه تعالى هو الخالق لجميع الاجسام ثم انا لا نقول يا خالق الابوال والعذرات ويا مكون الخنافس والديدان فكذا ههنا وايضا انتم توافقونا على ان الزنا واللواطة وسائر القبائح انما تحصل باقدار الله وتيسيره ثم لا يجوز ان يقال يا مسهل الزنا واللواطة ويا دافع الموانع عنها فكذا ههنا اما قوله المراد الاقدار والاذن فنقول هذا صرف الكلام عن ظاهره وذلك لا يجوز الا لدليل قاهر والدليل القاهر من جانبنا ههنا فان الفعل لا يصدر الا عند الداعية الخالصة وحصول الداعية الخالصة ليس الا من الله تعالى وثانيها قوله تعالى ويخزهم ومعناه ما ينزل بهم من الذل والهوان حيث شاهدوا انفسهم مقهورين فى ايدى المؤمنين ذليلين مهانين قال الواحدى قوله ويخزهم يعنى بعد قتلهم اياهم وهذا ضعيف لان الاخزاء واقع على الاحياء فى الآخرة وهذا ضعيف لانه الاخزاء حاصل فى الدنيا وثالثها قوله وينصركم عليهم والمعنى انه لما حصل الخزى لهم بسبب كونهم مقهورين فقد حصل النصر للمسلمين بسبب كونهم قاهرين فان قالوا لما كان حصول ذلك الخزى مستلزما لحصول هذا النصر كان افراده بالذكر عبثا قلنا ليس الامر كذلك لانه من المحتمل ان يكون الخزى لهم من جهة المؤمنين الا ان المؤمنين يحصل لهم آفة بسبب آخر فلما قال وينصركم عليهم دل على انهم ينتفعون بهذا الفتح والنصر والظفر ورابعها قوله ويشف صدور قوم مؤمنين وقد ذكرنا ان خزاعة اسلموا فاعانت قريش بنى بكر عليهم حتى نكلوا فيهم فشفى الله صدورهم من بنى بكر ومن المعلوم ان من طال تأذيه من خصمه ثم مكنه الله تعالى منه على احسن الوجوه فانه يعظم سروره به ويصير ذلك سببا لقوة النفس وثبات العزيمة وخامسها ويذهب غيظ قلوبهم وقد قال قائلون ان قوله ويشف صدور قوم مؤمنين معناه انه يشفى من الم الغيظ وهذا هو عين اذهاب الغيظ فكان قوله ويذهب غيظ قلوبهم تكرارا والجواب انه تعالى كان قد وعدهم بحصول هذا الفتح وكانوا فى زمان الانتظار كما قيل الانتظار موت احمر فشفى الله الصدور بزوال الانتظار وعلى هذا الوجه يظهر الفرق بين قوله ويشف صدور قوم مؤمنين وبين قوله ويذهب غيظ قلوبهم فهذه هى المنافع الخمسة التى ذكرها الله تعالى فى هذا القتال وكلها ترجع الى تسكين الدواعى الناشئة من القوة الغضبية وهى التشفى ودرك الثار وازالة الغيظ ولم يذكر تعالى فيها وجدان الاموال والفوز بالمطاعم والمشارب وذلك لان العرب قوم جبلوا على الحمية والانفة فرغبهم الله تعالى فى هذه المعانى لكونها اليق بطباعهم بقى ههنا مباحث الاول هذه الاوصاف مناسبة لفتح مكة لان الذى جرى فى تلك الواقعة مشاكل لهذه الاحوال فلهذا المعنى جاز ان يقال الآية واردة فيه البحث الثانى الآية دالة على المعجزة لانه تعالى اخبر بحصول هذه الاحوال وقد وقعت موافقة لهذه الاخبار فيكون ذلك اخبارا عن الغيب والاخبار عن الغيب معجز البحث الثالث دلت هذه الآية على كون الصحابة مؤمنين فى علم الله تعالى ايمانا حقيقيا لانها تدل على ان قلوبهم كانت مملوءة من الغضب على الكفار ومن الحمية لاجل الدين ومن الرغبة الشديدة فى علو دين الاسلام وهذه الاحوال لا تحصل الا فى قلوب المؤمنين واعلم انه تعالى وصفهم بذلك لانهم كانوا موصوفين بالرحمة والرأفة فانه تعالى قال فى وصفهم اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقال ايضا اشداء على الكفار رحماء بينهم ثم قال تعالى ويتوب الله على من يشاء قال الفراء والزجاج هذا ابتداء كلام على سبيل الاستئناف ولا يمكن ان يكون جوابا لقوله قاتلوهم لان قوله ويتوب الله على من يشاء لا يمكن جعله جزاء لمقاتلتهم مع الكفار قالوا ونظيره قوله تعالى فان يشأ الله يختم على قلبك وتم الكلام ههنا ثم استأنف وقال ويمح الله الباطل ومن الناس من قال يمكن جعل هذه التوبة جزاء لتلك المقاتلة وبيانه من وجوه الاول انه تعالى لما امرهم بالمقاتلة فربما شق ذلك على بعضهم على ما ذهب اليه الاصم فاذا اقدموا على المقاتلة صار ذلك العمل جاريا مجرى التوبة عن تلك الكراهة الثانى ان حصول النصر والظفر انعام عظيم من الله تعالى والعبد اذا شاهد توالى نعم الله عليه لم يبعد ان يصير ذلك داعيا له الى التوبة عن جميع الذنوب الثالث انه اذا حصل النصر والفتح وكثرة الاموال والنعم فيكمل لذة طلب الحرام فاذا حصلت الاموال والجاه بطريق حلال فيصير كثرة المال والجاه داعية الى التوبة من هذا الوجه الرابع قال بعضهم ان النفس شديدة الميل الى الدنيا ولذاتها فاذا انفتحت ابواب الدنيا على الانسان واراد الله خيرا عرفه ان لذاتها حقيرة يسيرة فحينئذ يصير الدنيا حقيرة فى عينه فيصير ذلك سببا لانقباض النفس عن الدنيا وهذا هو احد الوجوه المذكورة فى تفسير قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام رب اغفر لى وهب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى يعنى ان بعد حصول هذا الملك لا يبقى للنفس اشتغال بطلب الدنيا ثم يعرف ان عند حصول هذا الملك الذى هو اعظم الممالك لا حاصل للدنيا ولا فائدة فى لذاتها وشهواتها فحينئذ يعرض القلب عن الدنيا ولا يقيم لها وزنا فثبت ان حصول المقاتلة يفضى الى المنافع الخمسة المذكورة وتلك المنافع حصولها يوجب التوبة وكانت التوبة متعلقة بتلك المقاتلة وانما قال على من يشاء لان وجدان الدنيا وانفتاح ابوابها على الانسان قد يصير سببا لانقباض القلب عن الدنيا وذلك فى حق من اراد الله الخير وقد يصير سببا لاستغراق الانسان فيها وتهالكه عليها وانقطاعه بسببها عن سبيل الله فلما اختلف الامر على الوجه الذى ذكرناه فلهذا قال ويتوب الله على من يشاء ثم قال والله عليم بكل ما يعمل ويفعل فى ملكه وملكوته حكيم مصيب فى افعاله واحكامه قوله تعالى ام حسبتم ان تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والله خبير بما تعملون اعلم ان الآيات المتقدمة كانت مرغبة فى الجهاد والمقصود من هذه الآية مزيد بيان فى الترغيب وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الفراء قوله ام من الاستفهام الذى يتوسط الكلام ولو اريد به الابتداء لكان بالالف او بهل المسئلة الثانية قال ابو عبيدة كل شئ ادخلته فى شئ ليس منه فهو وليجة واصله من الولوج فالداخل الذى

يكون في القوم وليس منهم وليجة فالوليجة فعيلة من ولج كالدخيلة من دخل قال الواحدي يقال هو وليجتي وهم وليجتي للواحد والجمع المسألة الثالثة المقصود من الاية بيان ان المكلف في هذه الواقعة لا يتخلص عن العقاب الا عند حصول امرين الاول ان يعلم الله الذين جاهدوا منكم وذكر العلم والمراد منه المعلوم وهو ان يصدر الجهاد عنهم الا انه لما كان وجود الشيء يلزمه كونه معلوم الوجود عند الله تعالى لا جرم جعل علم الله تعالى بوجوده كناية عن وجوده واحتج هشام بن الحكم بهذه الاية على انه تعالى لا يعلم الشيء الا حال وجوده وجوابه ان ظاهر هذه الاية وان كان يوهم ما ذكره الا ان المقصود ما بيناه والثاني قوله ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والمقصود من ذكر هذا الشرط ان المجاهد قد يجاهد ولا يكون مخلصا بل يكون منافقا باطنه خلاف ظاهره وهو الذي يتخذ الوليجة من دون الله ورسوله والمؤمنين فبين تعالى انه لا يتركهم الا اذا اتوا بالجهاد مع الاخلاص خاليا عن النفاق والرياء والتودد الى الكفار وابطان ما يخالف طريقة الدين والمقصود بيان انه ليس الغرض من ايجاب القتال نفس القتال فقط بل الغرض ان يؤتى به انقيادا لامر الله ولحكمه وتكليفه ليظهر به بذل النفس والمال في طلب رضوان الله تعالى فحينئذ يحصل به الانتفاع فاما الاقدام على القتال لسائر الاغراض فذلك مما لا يفيد اصلا ثم قال تعالى والله خبير بما تعملون اي عالم بنياتهم واغراضهم مطلع عليها لا يخفى عليه منها شيء فيجب على الانسان ان يبالغ في امر النية ورعاية امر القلب قال ابن عباس ان الله لا يرضى ان يكون الباطن خلاف الظاهر والظاهر خلاف الباطن وانما يريد الله من خلقه الاستقامة كما قال ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا قال ولما فرض القتال تبين المنافق من غيره وتميز من يوالي المؤمنين ممن يعاديهم قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر اولئك حبطت اعمالهم وفي النار هم خالدون ۝ انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر واقام الصلوة وآتى الزكوة ولم يخش الا الله فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين اعلم انه تعالى بدأ السورة بذكر البراءة عن الكفار وبالغ في ايجاب ذلك وذكر من انواع فضائحهم وقبائحهم ما يوجب تلك البراءة ثم انه تعالى حكى عنهم شبها احتجوا بها في ان هذه البراءة غير جائزة وانه يجب ان تكون المخالطة والمناصرة حاصلة فاولها ما ذكره في هذه الاية وذلك انهم ذكروا انهم موصوفون بصفات حميدة وخصال مرضية وهي توجب مخالطتهم ومعاونتهم ومناصرتهم ومن جملة تلك الصفات كونهم عامرين للمسجد الحرام قال ابن عباس لما اسر العباس يوم بدر اقبل عليه المسلمون وعيروه بكفره بالله وقطيعة الرحم واغلظ له علي في القول فقال العباس ما لكم تذكرون مساوينا ولا تذكرون محاسننا فقال له علي الكم محاسن فقال نعم انا نعمر المسجد الحرام ونحجب الكعبة ونسقي الحاج ونفك العاني فانزل الله تعالى ردا عليه ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله وفيه مسائل المسألة الاولى عمارة المسجد قسمان اما لزومها وكثرة اتيانها يقال فلان يعمر مجلس فلان اذا كثر غشيانه اياه واما بالعمارة المعروفة في البناء فان كان المراد بالعمارة الاولى فمعنى الكلام ليس للمشركين ان يدخلوا المساجد ويقعدوا فيها وان كان المراد هو الثاني كان المعنى انه ليس للكافرين اقدام على مرمة المساجد وانما لم يجز ذلك لان المسجد موضع العبادة فيجب ان يكون معظما والكافر يهينه ولا يعظمه وايضا الكافر نجس في الحكم لقوله تعالى انما المشركون نجس وتطهير المسجد واجب لقوله تعالى وطهر بيتي وايضا الكافر لا يحترز من النجاسات فدخوله في المسجد يوجب تلويث المسجد وذلك قد يؤدي الى فساد عبادة المسلمين وايضا اقدامه على مرمة المسجد يجري مجرى الانعام على المسلمين ولا يجوز ان يصير الكافر صاحب منة على المؤمنين المسألة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو ان يعمروا مسجد الله على الواحد والباقون مساجد الله على الجمع حجة ابن كثير وابي عمرو قوله وعمارة المسجد الحرام وحجة من قرأ على لفظ الجمع وجوه الاول ان يراد المسجد الحرام وانما قيل مساجد لانه قبلة المساجد كلها وامامها فعامره كعامر جميع المساجد والثاني قوله ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله معناه ما كان للمشركين ان يعمروا شيئا من مساجد الله واذا كان الامر كذلك فالاولى ان لا يمكنوا من عمارة المسجد الحرام الذي هو اشرف المساجد واعلاها الثالث قال الفراء العرب قد يضعون الواحد مكان الجمع والجمع مكان الواحد اما وضع الواحد مكان الجمع في قولهم فلان كثير الدرهم واما وضع الجمع مكان الواحد كقولهم فلان يجالس الملوك مع انه لم يجالس الا مع ملك واحد الرابع ان المسجد موضع السجود فكل بقعة من المسجد الحرام فهو مسجد حرام المسألة الثالثة قال الواحدي دلت هذه الاية على ان الكفار ممنوعة من عمارة مسجد من مساجد المسلمين ولو اوصى بها لم تقبل وصيته ويمنع من دخول المسجد فان دخل بغير اذن مسلم استحق التعزير وان دخله باذن لم يعزر والاولى تعظيم المساجد ومنعهم منها وقد انزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد ثقيف في المسجد وهم كفار وشد ثمامة بن اثال الحنفي في سارية من سواري المسجد وهو كافر اما قوله تعالى شاهدين على انفسهم بالكفر فقال الزجاج قوله شاهدين حال والمعنى ما كان لهم ان يعمروا المسجد في حال كونهم شاهدين على انفسهم بالكفر وذكروا في تفسير هذه الشهادة وجوها الاول وهو الاصح انهم اقروا على انفسهم بعبادة الاوثان وتكذيب القران وانكار نبوة محمد عليه السلام وكل ذلك كفر فمن شهد على نفسه بهذه الاشياء فقد شهد على نفسه بما هو كفر في نفس الامر فمعنى الاية انهم شهدوا على انفسهم بما هو كفر في نفس الامر وليس المراد انهم شهدوا على انفسهم بكونهم كافرين والثاني قال السدي شهادتهم على انفسهم بالكفر هو ان النصراني اذا قيل له ما انت فيقول نصراني واليهودي فيقول يهودي وعابد الوثن فيقول انا وثني وهذا الوجه انما يتقرر بما ذكرناه في الوجه الاول الثالث ان الغلاة منهم كانوا يقولون كفرنا بدين محمد عليه السلام وبالقران فلعل المراد ذلك الرابع انهم كانوا يطوفون عراة ويقولون لا نطوف بثياب عصينا الله فيها وكلما طافوا شوطا سجدوا للاصنام فهذا هو شهادتهم على انفسهم بالشرك الخامس انهم كانوا يقولون لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك السادس نقل عن ابن عباس انه قال المراد انهم يشهدون على الرسول عليه السلام بالكفر قال وانما جاز هذا التفسير لقوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي

هذا الوجه عدول عن الحقيقة وانما جاز المصير اليه لو تعذر اجراء اللفظ على حقيقته اما لما بينا ان ذلك جائز لم يجز المصير الى هذا المجاز واقول لو قرأ واحد من السلف شاهدين على انفسهم بالكفر من قولك زيد نفيس وعمرو انفس منه لصح هذا الوجه من غير عدول فيه عن الظاهر ثم قال اولئك حبطت اعمالهم والمراد منه ما هو القول الحق في هذا الباب وهو انه ان كان قد صدر عنهم عمل من اعمال البر مثل اكرام الوالدين وبناء الرباطات واطعام الجائع واكرام الضيف فكل ذلك باطل لان عقاب كفرهم زائد على ثواب هذه الاشياء فلا يبقى لشيء منها اثر في استحقاق الثواب والتعظيم مع الكفر واما الكلام في الاحباط فقد تقدم في هذا الكتاب مرارا فلا نعيده ثم قال وفي النار هم خالدون وهو اشارة الى كونهم مخلدين في النار واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلوة لا يبقى مخلدا في النار من وجهين الاول ان قوله تعالى وفي النار هم خالدون يفيد الحصر اي هم فيها خالدون لا غيرهم ولما كان هذا الكلام واردا في حق الكفار ثبت ان الخلود لا يحصل الا للكفار الثاني انه تعالى جعل الخلود في النار زجرا للكفار عن كفرهم ولو كان هذا الحكم ثابتا لغير الكفار لما صح تهديدهم به ثم انه تعالى لما بين ان الكافر ليس له ان يشتغل بعمارة المساجد بين ان المشتغل بهذا العمل يجب ان يكون موصوفا بصفات اربع فقال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الاخر الصفة الاولى قوله من آمن بالله واليوم الآخر وانما قلنا انه لا بد من الايمان بالله لان المسجد عبارة عن الموضع الذي يعبد فيه الله تعالى فمن لم يكن مؤمنا امتنع ان يبني موضعا يعبد الله فيه وانما قلنا انه لا بد وان يكون مؤمنا باليوم الاخر لان الاشتغال بعبادة الله تعالى انما يفيد في القيمة فمن انكر القيمة لم يعبد الله ومن لم يعبد الله لم يبن بناء لعبادة الله تعالى فان قيل لم لم يذكر الايمان برسول الله قلنا فيه وجوه الاول ان المشركين كانوا يقولون ان محمدا انما ادعى رسالة الله تعالى طلبا للرياسة والملك فههنا ذكر الايمان بالله وباليوم الاخر وترك ذكر النبوة كانه يقول مطلوبي من تبليغ الرسالة ليس الا الايمان بالمبدأ والمعاد فذكر المقصود الاصلي وحذف النبوة تنبيها للكفار على انه لا مطلوب له من الرسالة الا هذا القدر الثاني لما ذكر الصلوة والصلوة لا تتم الا بالاذان والاقامة والتشهد وهذه الاشياء مشتملة على ذكر النبوة كان ذلك كافيا الثالث انه ذكر الصلوة والاسم المفرد المحلى بالالف واللام ينصرف الى المعهود السابق ثم المعهود السابق من الصلوة عند المسلمين ليس الا الاعمال التي كان ياتي بها محمد صلى الله عليه وسلم فكان ذكر الصلوة دليلا على النبوة من هذا الوجه ۝ الصفة الثانية قوله واقام الصلوة والسبب فيه ان المقصود الاعظم من بناء المساجد اقامة الصلوات فالانسان ما لم يكن مقرا بوجوب الصلوة امتنع ان يقدم على بناء المسجد الصفة الثالثة قوله تعالى وآتى الزكوة واعلم ان اعتبار اقامة الصلوة وايتاء الزكوة في عمارة المسجد كانه يدل على ان المراد من عمارة المسجد الحضور فيه وذلك لان الانسان اذا كان مقيما للصلوة فانه يحضر المسجد فتحصل عمارة المسجد به واذا كان مؤتيا للزكوة فانه يحضر في المسجد طوائف الفقراء والمساكين لطلب اخذ الزكوة فتحصل عمارة المسجد به واما ان حملنا العمارة على اصلاح بناء المسجد فايتاء الزكوة معتبر في هذا الباب ايضا لان ايتاء الزكوة واجب وبناء المسجد نافلة والانسان ما لم يفرغ من الواجب لم يشتغل بالنافلة فالظاهر ان الانسان ما لم يكن مؤديا للزكوة لم يشتغل ببناء المسجد الصفة الرابعة قوله ولم يخش الا الله وفيه وجوه الاول ان ابا بكر رضي الله عنه بنى على باب داره في اول الاسلام مسجدا وكان يصلي فيه ويقرأ القران والكفار كانوا يؤذونه بسببه فيحتمل ان يكون المراد هو تلك الحالة يعني انه وان خاف الناس في بناء المسجد الا انه لا يلتفت اليهم ولا يخشاهم ولكنه يبني المسجد للخوف من الله تعالى والثاني يحتمل ان يكون المراد منه انه بنى المسجد لا لاجل الرياء والسمعة وان يقال ان فلانا بنى مسجدا ولكنه يبنيه لمجرد طلب رضوان الله تعالى ولمجرد تقوية دين الله تعالى فان قيل كيف قال ولم يخش الا الله والمؤمن قد يخاف الظلمة والمفسدين قلنا المراد من هذه الخشية الخوف والتقوى في باب الدين وان لا يختار على رضاء الله رضاء غيره واعلم انه تعالى قال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله اي من كان موصوفا بهذه الصفات الاربعة وكلمة انما تفيد الحصر وفيه تنبيه على ان المسجد يجب صونه عن غير العبادة ويدخل فيه فضول الحديث واصلاح مهمات الدنيا روي عن النبي عليه السلام انه قال ياتي في آخر الزمان ناس من امتي ياتون المساجد فيقعدون فيها حلقا ذكرهم الدنيا وحب الدنيا لا تجالسوهم فليس لله بهم حاجة وفي الحديث الحديث في المسجد ياكل الحسنات كما تاكل البهيمة الحشيش وقال عليه السلام قال الله تعالى ان بيوتي في الارض المساجد وان زواري فيها عمارها طوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق على المزور ان يكرم زائره وعنه عليه السلام من الف المسجد الفه الله تعالى وعنه عليه السلام اذا رايتم الرجل يتعاهد المسجد فاشهدوا له بالايمان وعن النبي صلى الله عليه وسلم من اسرج في مسجد سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون له ما دام في ذلك المسجد ضوءه وهذه الاحاديث نقلتها من الكشاف ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاوصاف قال فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين وفيه وجوه الاول قال المفسرون عسى من الله واجبة لكونه متعاليا عن الشك والتردد الثاني قال ابو مسلم عسى ههنا راجع الى العباد وهو يفيد الرجاء فكان المعنى ان الذين ياتون بهذه الطاعات انما ياتون بها على رجاء الفوز بالاهتداء كقوله تعالى يدعون ربهم خوفا وطمعا والتحقيق فيه ان العبد عند الاتيان بهذه الاعمال لا يقطع على الفوز بالثواب لانه يجوز من نفسه انه قد اخل بقيد من القيود المعتبرة في حصول القبول الثالث وهو احسن الوجوه ما ذكره صاحب الكشاف وهو ان المراد منه تبعيد المشركين عن مواقف الاهتداء وحسم اطماعهم في الانتفاع باعمالهم التي استعظموها وافتخروا بها فانه تعالى بين ان الذين آمنوا وضموا الى ايمانهم العمل بالشرائع وضموا اليه الخشية من الله تعالى فهؤلاء صار حصول الاهتداء لهم دائرا بين لعل وعسى فما بال هؤلاء المشركين يقطعون بانهم مهتدون ويجزمون بفوزهم بالحسنى من عند الله تعالى وفي هذا الكلام ونحوه لطف للمؤمنين في ترجيح الخشية على الرجاء قوله تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين ۝ فيه مسائل المسألة الاولى ذكر المفسرون في نزول هذه الاية اقوالا قال ابن عباس في بعض الروايات عنه ان عليا كرم الله وجهه

لما اغلظ الكلام للعباس قال العباس ان كنتم سبقتمونا بالاسلام والهجرة والجهاد فلقد كنا نعمر المسجد الحرام ونسقي الحاج فنزلت هذه الاية وقيل ان المشركين قالوا لليهود نحن سقاة الحجيج وعمار المسجد الحرام فنحن افضل ام محمد واصحابه فقالت لهم اليهود انتم افضل وقيل ان عليا قال للعباس بعد اسلامه يا عم الا تهاجرون الا تلحقون برسول الله صلى الله عليه وسلم قال الست في افضل من الهجرة اسقي حاج بيت الله واعمر المسجد الحرام فلما نزلت هذه الاية قال العباس ما اراني الا تارك سقايتنا فقال صلى الله عليه وسلم اقيموا على سقايتكم فان لكم فيها خيرا وقيل افتخر طلحة بن شيبة والعباس وعلي فقال طلحة انا صاحب البيت مفتاحه بيدي ولو اردت بت فيه وقال العباس انا صاحب السقاية والقائم عليها وقال علي كرم الله وجهه انا صاحب الجهاد فانزل الله تعالى هذه الاية واقول حاصل الكلام انه يحتمل ان يقال ان هذه المفاضلة جرت بين المسلمين ويحتمل انها جرت بين المسلمين والكافرين اما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين فقد احتجوا بقوله تعالى بعد هذه الاية في حق المؤمنين المهاجرين اولئك اعظم درجة عند الله وهذا يقتضي ان يكون للمرجوح ايضا درجة عند الله وذلك لا يليق الا بالمؤمنين وسنجيب عن هذا الكلام اذا انتهينا اليه واما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين والكافرين فقد احتجوا في صحة قولهم بقوله تعالى كمن آمن بالله وهذا يدل على ان هذه المفاضلة انما وقعت بين من لم يؤمن بالله وبين من آمن بالله وهذا هو الاقرب عندي وتقرير هذا الكلام ان نقول انا قد نقلنا في تفسير قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله ان العباس احتج على فضائل نفسه بانه عمر المسجد الحرام وسقى الحاج فاجاب الله تعالى عنه بوجهين الاول ما بينه في الاية الاولى ان عمارة المسجد الحرام انما توجب الفضيلة اذا كانت صادرة عن المؤمنين اما اذا كانت صادرة عن الكفار فلا فائدة فيها البتة الجواب الثاني ما ذكره في هذه الاية وهو ان يقال هب انا سلمنا ان عمارة المسجد الحرام وسقي الحاج يوجب نوعا من انواع الفضيلة الا انها بالنسبة الى الايمان بالله تعالى والجهاد قليل جدا فكان ذكر هذه الاعمال في مقابلة الايمان بالله والجهاد خطأ لانه يقتضي مقابلة الشيء الشريف الرفيع جدا بالشيء التافه الحقير جدا وانه باطل وهذا هو الوجه في تخريج هذه الاية وبهذا الطريق يحصل النظم الصحيح لهذه الاية بما قبلها **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف السقاية والعمارة مصدران من سقى وعمر كالصيانة والوقاية واعلم ان السقاية والعمارة فعل وقوله من آمن بالله اشارة الى الفاعل وظاهر اللفظ يقتضي تشبيه الفعل بالفاعل والصفة بالذات وانه محال فلا بد من التاويل وهو من وجهين الاول ان نقول التقدير اجعلتم اهل سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله وتقويه قراءة عبد الله بن الزبير سقاة الحاج وعمرة المسجد الحرام والثاني ان نقول التقدير اجعلتم سقاية الحاج كايمان من آمن بالله ونظيره قوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله **المسئلة الثالثة** قال الحسن كانت السقاية نبيذ الزبيب عن عمر انه وجد نبيذ السقاية من الزبيب شديدا فكسر منه بالماء ثم ذاقه فكسر منه بالماء ثلاثا وقال اذا اشتد عليكم فاكسروا منه بالماء واما عمارة المسجد الحرام فالمراد تجهيزه وتحسين صورة جدرانه ولما ذكر تعالى وصف الفريقين قال لا يستوون ولما كان نفي المساواة بينهما لا يفيد ان الراجح من هو نبه على الراجح بقوله والله لا يهدي القوم الظالمين فبين ان الكافرين ظالمون لانفسهم فانهم خلقوا للايمان وهم رضوا بالكفر فكانوا ظالمين لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه وايضا ظلموا المسجد الحرام فانه تعالى خلقه ليكون موضعا لعبادة الله تعالى فجعلوه موضعا لعبادة الاوثان فكان هذا ظلما

قوله تعالى الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة عند الله اولئك هم الفائزون * يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم * خالدين فيها ابدا ان الله عنده اجر عظيم

اعلم انه تعالى لما ذكر ترجيح الايمان والجهاد على السقاية وعمارة المسجد الحرام على طريق الرمز ثم اتبعه بذكر هذا الترجيح على سبيل التصريح في هذه الاية فقال ان من كان موصوفا بهذه الصفات الاربعة كان اعظم درجة عند الله ممن اتصف بالسقاية والعمارة وتلك الصفات الاربعة هي هذه فاولها الايمان وثانيها الهجرة وثالثها الجهاد في سبيل الله تعالى بالمال ورابعها الجهاد بالنفس وانما قلنا ان الموصوفين بهذه الصفات الاربعة في غاية الجلالة والرفعة لان الانسان ليس له الا مجموع امور ثلثة الروح والبدن والمال اما الروح فلما زال عنه الكفر وحصل فيه الايمان فقد وصل الى اعلى مراتب السعادات اللائقة به واما البدن والمال فبسبب الهجرة وقعا في النقصان وبسبب الاشتغال بالجهاد صارا معرضين للهلاك والبطلان ولا شك ان النفس والمال محبوبان للانسان والانسان لا يعرض عن محبوبه الا عند الفوز بمحبوب آخر اكمل من الاول فلولا ان طلب الرضوان اتم عندهم من النفس والمال والا لما رجحوا جانب الاخرة على جانب المال والنفس ولما رضوا باهدار النفس والمال لطلب مرضات الله تعالى فثبت ان عند حصول هذه الصفات الاربعة صار الانسان واصلا الى آخر درجات البشرية واول مراتب الملكية فاي مناسبة بين هذه الدرجة وبين الاقدام على السقاية والعمارة بمجرد الاقتداء بالاباء والاسلاف ولطلب الرياء والسمعة فثبت بهذا البرهان اليقيني صحة قوله تعالى الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة عند الله واولئك هم الفائزون واعلم انه تعالى لم يقل اعظم درجة من المشتغلين بالسقاية والعمارة لانه لو عين ذكرهم لاوهم ان فضيلتهم انما حصلت بالنسبة اليهم ولما ترك ذكر المرجوح دل ذلك على انهم افضل من كل ما سواهم على الاطلاق لانه لا يعقل حصول سعادة وفضيلة للانسان اعلى واكمل من هذه الصفات واعلم ان قوله عند الله يدل على ان المراد من كون العبد عند الله الاستغراق في عبوديته وطاعته وليس المراد منه العندية بحسب الجهة والمكان وعند هذا يلوح ان الملائكة كما حصلت لهم منقبة العندية في قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فكذلك الارواح المقدسة البشرية اذا تطهرت عن دنس الاوضار البدنية والقاذورات الجسمانية اشرقت بانوار الجلال وتجلى فيها اضواء عالم الكمال وترقت من العبدية الى العندية بل كانه لا كمال في العندية الا بما هذه حقيقة العبدية

الوضر محركة وسخ الدسم واللبن وق

لذلك قال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان قيل لما اخبرتم ان هذه المفاضلة كانت بين المسلمين والكافرين فكيف قال في وصفهم اعظم درجة مع انه ليس للكفار درجة قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا ورد بحسب ما كانوا يقدرون لانفسهم من الدرجة والفضيلة عند الله تعالى ونظيره قوله تعالى آلله خير اما يشركون وقوله اذلك خير نزلا ام شجرة الزقوم الثاني ان يكون المراد اولئك اعظم درجة من كل من لم يكن موصوفا بهذه الصفات تنبيها على انهم لما كانوا افضل من المؤمنين الذين ما كانوا موصوفين بهذه الصفات فبان لا يقاسوا الى الكفار اولى الثالث ان يكون المراد ان المؤمن المهاجر المجاهد افضل ممن عمل السقاية والعمارة والمراد منه ترجيح تلك الاعمال على هذه الاعمال ولا شك ان السقاية والعمارة من اعمال الخير وانما بطل ايجابهما للثواب في حق الكفار لان قيام الكفر الذي هو اعظم الجنايات منع من ظهور ذلك الاثر واعلم انه تعالى لما بين ان الموصوفين بالايمان والهجرة اعظم درجة عند الله بين انهم هم الفائزون وهذا للحصر والمعنى انهم هم الفائزون بالدرجة العالية الشريفة المقدسة التي وقعت الاشارة اليها بقوله عند ربهم وهي درجة العندية وذلك لان من آمن بالله وعرفه فقد يبقى قلبه ملتفتا الى الدنيا ثم عند هذا يحتاج الى ازالة هذه العقدة عن جوهر الروح وازالة حب الدنيا لا يتم الا بالتفريق بين لذات الدنيا وبين النفس فاذا دام ذلك التفريق انتقضت ملكة حب الدنيا فهذا التفريق والنقض حصلا بالهجرة ثم انه لا بد بعده من استحقار الدنيا والوقوف على معايبها وتصيير رتبتها في عين العقل بحيث يوجب على نفسه تركها ورفضها وذلك انما يتم بالجهاد لانه تعريض النفس والمال للهلاك والبوار ولولا انه استحقر الدنيا والا لما فعل ذلك وعند هذا يتم ما قاله بعض المحققين وهو ان العرفان مبتدأ من تفريق ونقض وترك ورفض ثم ان عند حصول هذه الحالة يصير القلب مشتغلا بالنظر الى صفات الجلال والاكرام وفي مشاهدتهم يحصل بذل النفس والمال فيصير الانسان شهيدا ومشاهدا لعالم الجمال ومكاشفا بنور الجلال مشهودا له بقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا وعند هذا يحصل الانتهاء الى الحضرة الاحد الصمد وهو المراد من قوله عند ربهم وهناك يحق الوقوف والوصول ثم قال تعالى يبشرهم ربهم الاية واعلم ان هذه البشارة اشتملت على انواع من الدرجات العالية وانه تعالى ابتدأ فيها بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون ونحن نفسرها تارة على طريقة المتكلمين واخرى على طريقة العارفين اما الاول فنقول المرتبة الاولى منها وهي اعلاها واشرفها كون تلك البشارة حاصلة من ربهم بالرحمة والرضوان فهذا هو التعظيم والاجلال من قبل الله تعالى وقوله تعالى وجنات لهم فيها نعيم مقيم اشارة الى حصول المنافع العظيم وقوله فيها نعيم مقيم اشارة الى كون تلك المنافع خالصة عن الكدورات لان النعيم مبالغة في النعمة ولا معنى للمبالغة في النعمة الا خلوها عن ممازجة الكدورات وقوله تعالى مقيم عبارة عن كونها دائمة غير منقطعة ثم انه تعالى عبر عن دوامها بثلاث عبارات اولها قوله مقيم وثانيها قوله خالدين وثالثها قوله فيها ابدا فحصل من مجموع ما ذكرنا انه تعالى بشر هؤلاء المؤمنين المهاجرين المجاهدين بمنفعة خالصة دائمة مقرونة بتعظيم وذلك هو حد الثواب وفائدة تخصيص هؤلاء المؤمنين كون هذا الثواب كامل الدرجة عالي المرتبة بحسب كل واحد من هذه القيود الاربعة ومن المتكلمين من قال قوله يبشرهم ربهم برحمة منه المراد منه خيرات الدنيا وقوله ورضوان المراد منه كونه تعالى راضيا عنهم حال كونهم في الحيوة الدنيا وقوله وجنات لهم المراد منه منافع الاخرة وقوله فيها نعيم المراد منه كون تلك النعمة خالصة وقوله مقيم خالدين فيها ابدا المراد منه دوامها وقوله ان الله عنده اجر عظيم المراد منه الاجلال والتعظيم الذي يجب حصولهما في الثواب واما تفسير هذه الاية على طريقة العارفين المحبين المشتاقين فنقول المرتبة الاولى من الامور المذكورة في هذه الاية قوله يبشرهم ربهم واعلم ان الفرح بالنعمة يقع على قسمين احدهما ان يفرح بالنعمة لانها نعمة والثاني ان يفرح بها لا من حيث هي هي بل من حيث ان المنعم خصه بها وشرفه بها وان عجز ذهنك عن الوصول الى الفرق بين هذين القسمين فتامل فيما اذا كان العبد واقفا في حضرة السلطان الاعظم وسائر العبيد كانوا واقفين في خدمته فالقى ذلك السلطان تفاحة الى احد اولئك العبيد عظم فرحه بها فذلك الفرح العظيم ما حصل بسبب حصول تلك التفاحة بل انما حصل بسبب ان السلطان خصه بذلك الاكرام فكذلك ههنا قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان فمنهم من كان فرحه بسبب الفوز بتلك الرحمة ومنهم من لم يفرح بالفوز بتلك الرحمة وانما فرح لان مولاه خصه بتلك الرحمة وح يكون فرحه لا بالرحمة بل بمن اعطى الرحمة ثم ان هذا المقام حصل فيه ايضا درجات فمنهم من يكون فرحه بالراحم لانه رحم ومنهم من يتوغل في الخلوص فينسى الرحمة ولا يكون فرحه الا بالمولى لانه هو وذلك لان العبد ما دام يكون مشغولا بالحق من حيث انه راحم فهو غير مستغرق في الحق بل تارة مع الحق وتارة مع الخلق فاذا تم الامر انقطع عن الخلق وغرق في بحر نور الحق وغفل عن المحنة والمنحة والنقمة والنعمة والبلاء والالاء فالمحققون المحققون وقفوا عند قوله يبشرهم فكان ابتهاجهم بهذا وسرورهم به وتعويلهم عليه ورجوعهم اليه ومنهم من لم يصل الى تلك الدرجة العالية فلا تقنع نفسه الا بمجموع قوله يبشرهم ربهم برحمة فلا يعرف ان الاستبشار بسماع قوله ربهم كيف يكون بل انما يستبشرون بمجموع كونه مبشرا بالرحمة المرتبة الثالثة هي ان يكون استبشاره بالرحمة وهذه المرتبة هي المرتبة النازلة عند المحققين **واللطيفة الثانية** من لطائف هذه الاية هي انه تعالى قال يبشرهم ربهم وهي مشتملة على انواع من الرحمة والكرامة اولها ان البشارة لا تكون الا بالرحمة والاحسان والثاني ان البشارة كل احد يجب ان تكون لائقة بحاله فلما كان المبشر ههنا هو اكرم الاكرمين وجب ان تكون البشارة بخيرات تعجز العقول عن وصفها وتتقاصر الافهام عن نعتها والثالث انه تعالى سمى نفسه ههنا بالرب وهو مشتق من التربية كانه قيل الذي رباكم في الدنيا بالنعم التي لا حد ولا حصر لها يبشركم بخيرات عالية وسعادات كاملة والرابع انه تعالى قال ربهم فاضاف نفسه اليهم وما اضافهم الى نفسه والخامس انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر نفسه فقال يبشرهم ربهم برحمة والسادس ان البشارة هي الاخبار عن حدوث شيء ما كان معلوم الوقوع

امالو كان معلوم الوقوع لم يكن بشارة الا ترى ان الفقهاء قالوا ان رجلا قال من بشرنى من عبيدى بقدوم ولدى فهو حر فاول من اخبره بذلك الخبر يعتق والذين يخبرون بعده ذلك لا يعتقون واذا كان الامر كذلك فقوله يبشرهم لا بد وان يكون اخبارا عن حصول مرتبة من مراتب السعادات ما عرفوها قبل ذلك وجميع لذات الجنة وخيراتها وطيباتها قد عرفوه فى الدنيا من القرآن والاخبار فلا يكون الاخبار عن حصولها بشارة فلا بد وان يكون هذه البشارة بشارة بسعادات لا تصل العقول الى وصفها البتة رزقنا الله الوصول اليها بفضله ، واعلم انه تعالى لما قال يبشرهم ربهم بين الشئ الذى يبشرهم به وهو امور اولها قوله برحمة منه وثانيها قوله ورضوان وانا اظن والعلم عند الله ان المراد بهذين الامرين ما ذكره فى قوله ارجعى الى ربك راضية مرضية والرحمة كون العبد راضيا بقضاء الله تعالى وذلك لان من حصلت له هذه الحالة كان نظره الى المنعم والمبلى لا الى النعمة والبلاء ومن كان نظره الى المنعم والمبلى لا يتغير حاله لان المنعم والمبلى منزه عن التغير فالحالة الحاصلة بسببه تكون منزهة عن التغير اما من كان طالبا لحظ النفس كان ابدا فى التغير من الفرح الى الحزن ومن السرور الى الغم ومن الراحة الى الجراحة ومن اللذة الى الالم فثبت ان الرحمة التامة لا تحصل الا عندما يصير العبد راضيا بقضاء الله تعالى فقوله يبشرهم ربهم برحمة منه هو ان يزيل عن قلبه الالتفات الى غير هذه الحالة ويجعله راضيا بقضاء الله تعالى ثم انه تعالى يصير راضيا وهو قوله ورضوان وعند هذا يصير هاتان الحالتان هما المذكورتان فى قوله راضية مرضية وهذه هى الجنة الروحانية النورانية العقلية القدسية الالهية ثم انه تعالى بعد ذكره هذه الجنة العالية المقدسة ذكر بعدها الجنة الجسمانية وهى قوله وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها وقد سبق شرح هذه المراتب ولما ذكر هذه الاحوال قال ان الله عنده اجر عظيم والمقصود شرح تعظيم هذه الاحوال ولنختم هذا الفصل ببيان ان اصحابنا يقولون الخلود يدل على طول المكث ولا يدل على التأبيد واحتجوا على صحة قولهم فى هذا الباب بهذه الآية وهى قوله خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التأبيد لكان ذكر التأبيد بعد ذكر الخلود تكرارا وانه لا يجوز

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم واخوانكم اولياء ان استحبوا الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون اعلم ان المقصود من هذه الآية ان يكون جوابا عن شبهة اخرى ذكروها فى ان البراءة من الكفار غير ممكنة وتلك الشبهة ان قالوا ان الرجل المسلم قد يكون ابوه كافرا والرجل الكافر قد يكون ابنه واخوه مسلما وحصول المقاطعة التامة بين الرجل وابيه وابنه واخيه كالمتعذر والممتنع واذا كان الامر كذلك كانت تلك البراءة التى امر الله بها كالشاق المتعذر والممتنع فذكر الله تعالى هذه الآية لنزول هذه الشبهة ونقل الواحدى عن ابن عباس انه تعالى لما امر المؤمنين بالهجرة قبل فتح مكة فمن لم يهاجر لم يقبل الله ايمانه حتى يجانب الآباء والاقرباء ان كانوا كفارا واقول هذا مشكل لان الصحيح ان هذه السورة انما نزلت بعد فتح مكة فكيف يمكن حمل هذه الآية على ما ذكروه والاقرب عندى ان يكون محمولا على ما ذكرته وهو انه تعالى لما امر المؤمنين بالتبرى عن المشركين وبالغ فى ايجابه قالوا كيف يمكن هذه المقاطعة التامة بين الرجل وبين ابيه او ابنه او امه او اخيه فذكر تعالى ان الانقطاع عن الآباء والاولاد والاخوان واجب بسبب الكفر قوله تعالى ان استحبوا الكفر على الايمان الاستحباب طلب المحبة ثم يقال استحب كذا بمعنى احبه كانه طلب محبته ثم انه تعالى بعد ان نهى عن مخالطتهم وكان لفظ النهى يحتمل ان يكون نهى تنزيه وان يكون نهى تحريم ذكر ما يزيل الشبهة فقال ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون قال ابن عباس يريد مشركا مثلهم لانه رضى بشركه والرضاء بالكفر كفر كما ان الرضاء بالفسق فسق قال القاضى هذا النهى لا يمنع من ان يبر المرء اباه فى امر الدنيا كما لا يمنع من قضاء دين الكافر ومن استعماله فى الاعمال

قوله تعالى قل ان كان آباؤكم وابناؤكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بامره ان الله لا يهدى القوم الفاسقين اعلم ان هذا تقرير الجواب الذى ذكره فى الآية الاولى وذلك لان جماعة من المؤمنين قالوا يا رسول الله كيف يمكن البراءة منهم بالكلية فان هذه البراءة توجب انقطاعنا عن آبائنا واخواننا وعشيرتنا واذا فعلنا ذلك ذهبت تجارتنا وهلكت اموالنا وخربت ديارنا وبقينا ضائعين فبين الله تعالى انه يجب تحمل جميع تلك المضار فى الدنيا ليبقى الدين سالما وذكر انه ان كانت رعاية هذه المصالح الدنيوية اولى عندكم من طاعة الله وطاعة رسوله ومن المجاهدة فى سبيله فتربصوا بما تحبون حتى يأتى الله بامره اى بعقوبة عاجلة او آجلة والمقصود منه الوعيد ثم قال والله لا يهدى القوم الفاسقين اى الخارجين عن طاعته الى معصيته وهذا ايضا تهديد وهذه الآية تدل على انه اذا وقع التعارض بين مصلحة واحدة من مصالح الدين وبين جميع مهمات الدنيا وجب على المسلم ترجيح الدين على الدنيا قال الواحدى قوله وعشيرتكم عشيرة الرجل اهله الادنون وهم الذين يعاشرونه وقرأ ابو بكر عن عاصم وعشيراتكم بالجمع والباقون على الواحد ومن جمع قال ان كل واحد من المخاطبين له عشيرة فاذا جمعت قلت وعشيراتكم ومن افرد قال العشيرة واقعة على الجميع فاستغنى عن جمعها ويقوى ذلك ان الاخفش قال لا تكاد العرب تجمع عشيرة بعشيرات انما يجمعونها عشائر وقوله واموال اقترفتموها الاقتراف الاكتساب واعلم انه تعالى ذكر الامور الداعية الى مخالطة الكفار وهى امور اربعة اولها مخالطة الاقارب وذكر منهم اربعة اصناف على التفصيل وهم الآباء والابناء والاخوان والازواج ثم ذكر البقية بلفظ واحد يتناول الكل وهو العشيرة وثانيها الميل الى امساك الاموال المكتسبة وثالثها الرغبة فى تحصيل الاموال بالتجارة ورابعها الرغبة فى المساكن ولا شك ان هذا الترتيب ترتيب حسن فان اعظم الاسباب الداعية الى المخالطة القرابة ثم ان يتوسل بتلك المخالطة الى ابقاء الاموال الحاصلة ثم ان يتوسل بالمخالطة الى اكتساب الاموال التى هى غير حاصلة وفى آخر المراتب الرغبة فى البقاء فى الاوطان والدور التى بنيت لاجل السكنى فذكر تعالى هذه الاشياء على هذا الترتيب الواجب وبين بالآخرة ان رعاية الدين خير من رعاية جملة هذه الامور

قوله تعالى ولقد نصركم الله فى مواطن كثيرة ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم

شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ، ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين ، ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم ، فى الآية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر فى الآية المتقدمة انه يجب الاعراض عن مخالطة الآباء والابناء والاخوان والعشائر وعن الاموال والتجارة والمساكن رعاية لمصالح الدين وعلم تعالى ان هذا يشق جدا على النفوس والقلوب ذكر ما يدل على ان من ترك الدنيا لاجل الدين فانه تعالى يوصله الى مطلوبه من الدنيا على احسن الوجوه ومن رجح الدنيا على الدين فاته الدين وفاتته الدنيا ايضا وضرب تعالى لهذا مثلا وذلك ان عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى واقعة حنين كانوا فى غاية الكثرة والقوة فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين ثم فى حال الانهزام لما تضرعوا الى الله تعالى حتى هزموا عسكر الكفار وذلك يدل على ان الانسان متى اعتمد على الدنيا فاته الدنيا والدين ومتى اطاع الله تعالى ورجح الدين على الدنيا آتاه الله الدنيا على احسن الوجوه فكان ذكر هذا تسلية لاولئك الذين امرهم الله تعالى بمقاطعة الآباء والابناء والاموال والمساكن لاجل مصلحة الدين وتصبيرا لهم عليها ووعدا لهم على سبيل الرمز بانهم ان فعلوا ذلك فالله تعالى يوصلهم الى اقاربهم واموالهم ومساكنهم على احسن الوجوه فهذا تقرير النظم وهو فى غاية الحسن

المسئلة الثانية قال الواحدى النصر المعونة على العدو خاصة والمواطن جمع موطن وهو كل موضع اقام به الانسان لامر يقال هذا مواطن الحرب لمقاماتها ومواقفها وامتناعها عن الصرف لانه جمع على صيغة لم يأت عليها الواحد والمواطن الكثيرة غزوات النبى صلى الله عليه وسلم ويقال انها ثمانين موطنا فاعلمهم الله انه هو الذى تولى نصر المؤمنين ومن نصره فلا غالب له ثم قال ويوم حنين اى واذكر من جملة تلك المواطن يوم حنين حال ما اعجبتكم كثرتكم

المسئلة الثالثة لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وقد بقيت ايام من شهر رمضان خرج متوجها الى حنين لقتال هوازن وثقيف واختلفوا فى عدد عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عطاء عن ابن عباس كانوا ستة عشر الفا وقال قتادة كانوا اثنى عشر الفا عشرة آلاف الذين حضروا مكة والفان من الطلقا قال الكلبى كانوا عشرة آلاف وبالجملة فكانوا عددا كثيرا وكان هوازن وثقيف اربعة آلاف فلما التقوا قال رجل من المسلمين لن نغلب اليوم من قلة فهذه الكلمة ساءت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى المراد من قوله اذ اعجبتكم كثرتكم وقيل انه قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل قالها ابو بكر واسناد هذه الكلمة الى النبى صلى الله عليه وسلم بعيد لانه كان فى اكثر الاحوال متوكلا على الله تعالى منقطع القلب عن الدنيا واسبابها ثم قال تعالى فلم تغن عنكم شيئا ، معنى الاغناء اعطاء ما يدفع الحاجة فقوله فلم تغن عنكم شيئا اى لم يعطكم شيئا يدفع حاجتكم والمقصود من هذا الكلام اعلامهم انهم لا يغلبون بكثرتهم وانما يغلبون بنصرة الله تعالى فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين وقوله تعالى وضاقت عليكم الارض بما رحبت يقال رحب يرحب رحبا ورحابة فقوله بما رحبت اى برحبها ومعناه مع رحبها وما ههنا مع الفعل بمنزلة المصدر والمعنى انكم لشدة ما لحقكم من الخوف ضاقت عليكم الارض فلم تجدوا فيها موضعا يصلح لفراركم من عدوكم وقال البراء بن عازب كانت هوازن رماة فلما حملنا عليهم انكشفوا واكببنا على الغنائم فاستقبلونا بالسهام فانكشف المسلمون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبق معه الا العباس بن عبد المطلب وابو سفيان ابن الحارث وقال البراء بن عازب والذى لا اله الا هو ما ولى رسول الله صلى الله عليه وسلم دبره قط ولقد رأيته وابو سفيان آخذ بالركاب والعباس آخذ بلجام الدابة وهو يقول ، انا النبى لا كذب ، انا ابن عبد المطلب ، وطفق يركض بغلته نحو الكفار لا يبالى وكانت بغلته شهباء ثم قال للعباس ناد المهاجرين والانصار وكان العباس رجلا صيتا فجعل ينادى يا عباد الله يا اصحاب الشجرة يا اصحاب سورة البقرة فجاء المسلمون حين سمعوا صوته عنقا واحدا واخذ النبى صلى الله عليه وسلم بيده كفا من الحصبا فرماهم بها وقال شاهت الوجوه فما زال امرهم مدبرا وحدهم كليلا حتى هزمهم الله تعالى ولم يبق منهم احد يومئذ الا وقد امتلأت عيناه من ذلك التراب فذلك قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ، واعلم انه تعالى لما بين ان الكثرة لا تنفع وان الذى اوجب النصر ما كان الا من الله تعالى ذكر امورا ثلاثة احدها انزال السكينة والسكينة ما يسكن اليه القلب والنفس ويوجب الامن والطمانينة واظن ان وجه الاستعارة فيه ان الانسان اذا خاف فر وفؤاده متحرك واذا امن سكن وثبت فلما كان الامن موجبا للسكون جعل لفظ السكينة كناية عن الامن واعلم ان قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يدل على ان الفعل موقوف على حصول الداعى ويدل على ان حصول ذلك الداعى ليس الا من قبل الله تعالى اما بيان الاول فهو ان حال انهزام القوم لم يحصل داعية السكون والثبات فى قلوبهم فلا جرم لم يحصل السكون والثبات بل فر القوم وانهزموا ولما حصلت السكينة التى هى عبارة عن داعية السكون والثبات رجعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبتوا عنده وسكنوا فدل هذا على ان حصول الفعل موقوف على حصول الداعية اما بيان الثانى وهو ان حصول تلك الداعية من الله تعالى فهو صريح قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين والعقل ايضا دل عليه وهو انه لو كان حصول ذلك الداعى فى القلب من جهة العبد لتوقف على حصول داع آخر ولزم التسلسل وهو محال ثم قال تعالى وانزل جنودا لم تروها ، واعلم ان هذا هو الامر الثانى الذى فعله الله تعالى فى ذلك اليوم ولا خلاف ان المراد انزال الملائكة وليس فى الظاهر ما يدل على عدد الملائكة كما هو مذكور فى قصة بدر وقال سعيد بن جبير امد الله نبيه بخمسة آلاف من الملائكة ولعله انما ذكر هذا العدد قياسا على يوم بدر وقال سعيد بن المسيب حدثنى رجل كان فى المشركين يوم حنين قال لما كشفنا المسلمين جعلنا نسوقهم فلما انتهينا الى صاحب البغلة الشهباء تلقانا رجال بيض الوجوه حسان فقالوا شاهت الوجوه ارجعوا فرجعنا وركبوا اكتافنا وايضا اختلفوا فى ان الملائكة هل قاتلوا فى ذلك اليوم فالرواية التى نقلناها عن سعيد بن المسيب تدل على انهم قاتلوا ومنهم من قال ان الملائكة ما قاتلوا الا يوم بدر اما فائدة نزولهم فى هذا اليوم فهو بالقاء الخواطر الحسنة فى قلوب المؤمنين ثم قال تعالى

قوام به

العنق محركة سير مسبطر للابل

وعذب الذين كفروا وهذا هو الامر الثالث الذى فعله تعالى فى ذلك اليوم والمراد من هذا التعذيب قتلهم واسرهم واخذ اموالهم وسبى ذراريهم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد خلق الله تعالى لان المراد من هذا التعذيب ليس الا الاخذ والاسر وهو تعالى نسب تلك الاشياء الى نفسه وبينا ان قوله ثم انزل الله سكينته يدل على ذلك فصار مجموع هذين الكلامين دليلا بينا لنا فى هذه المسئلة وقالت المعتزلة انما نسب تعالى ذلك الفعل الى نفسه لانه حصل بامره وقد سبق جوابه غير مرة ثم قال تعالى وذلك جزاء الكافرين والمراد ان ذلك التعذيب هو جزاء الكافرين واعلم ان الحنفية تمسكوا فى مسئلة الجلد مع التعذيب بقوله الزانية والزانى فاجلدوا وقالوا الفاء تدل على كون الجلد جزاء والجزاء اسم للكافى وكون الجلد كافيا يمنع ان يكون غيره مشروعا معه فنقول فى الجواب عنه الجزاء ليس اسما للكافى باعتبار انه تعالى سمى هذا التعذيب جزاء مع ان المسلمين اجمعوا على ان العقوبة الدائمة فى القيمة مدخرة لهم فدلت هذه الآية على ان الجزاء ليس اسما لما تقع به الكفاية ثم قال تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء يعنى ان كل ما جرى عليهم من الخذلان فان الله قد يتوب عليهم قال اصحابنا انه تعالى قد يتوب على بعضهم بان يزيل عن قلبه الكفر ويخلق فيه الاسلام وقال القاضى معناه انهم بعد ان جرى عليهم ما جرى اذا اسلموا وتابوا فان الله يقبل توبتهم وهذا ضعيف لان قوله ثم يتوب الله عليهم ظاهره يدل على ان تلك التوبة انما حصلت لهم من قبل الله تعالى وتمام الكلام فى هذا المعنى مذكور فى سورة البقرة فى قوله فتاب عليه ثم قال والله غفور لمن تاب رحيم لمن آمن وعمل صالحا

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء ان الله عليم حكيم

فى الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو الشبهة الثالثة من الشبه التى وقعت فى قلوب القوم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما امر عليا ان يقرأ على مشركى مكة اول سورة براءة وينبذ اليهم عهدهم وان الله برىء من المشركين ورسوله قال اناس يا اهل مكة ستعلمون ما تلقونه من الشدة لانقطاع السبيل وفقد الحمولات فنزلت هذه الآية لدفع هذه الشبهة واجاب الله تعالى عنها بقوله وان خفتم عيلة اى فقرا وحاجة فسوف يغنيكم الله من فضله فهذا وجه النظم وهو حسن موافق المسئلة الثانية قال الاكثرون لفظ المشركين يتناول عبدة الاوثان وقال قوم بل يتناول جميع الكفار وقد سبقت هذه المسئلة وصححنا هذا القول بالدلائل الكثيرة والذى نزيده ههنا التمسك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو قلنا اليهودى والنصرانى غير مشرك لزم دخوله تحت قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهو معلوم انه بط المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف النجس مصدر نجس نجسا وقذر قذرا ومعناه ذو نجس وقال الليث النجس الشىء القذر من الناس ومن كل شىء ورجل نجس وقوم انجاس ولغة اخرى رجل نجس وقوم نجس ورجلان نجس وامرأة نجس واختلفوا فى تفسير كون المشرك نجسا فنقل صاحب الكشاف عن ابن عباس ان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وعن الحسن من صافح مشركا توضأ وهذا هو قول الهادى من ائمة الزيدية واما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم واعلم ان ظاهر القران يدل على كونهم انجاسا فلا يرجع عنه الا لدليل منفصل ولا يمكن ادعاء الاجماع فيه لما بينا ان الاختلاف حاصل فيه واحتج القاضى على طهارتهم بما روى انه عليه السلام شرب من اوانيهم وايضا لو كان جسمه نجسا لما تبدل ذلك بسبب الاسلام والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه بان القران اقوى من خبر الواحد وايضا فبتقدير صحة الخبر وجب ان نعتقد ان حل الشرب من اوانيهم كان متقدما على نزول هذه الآية وبيانه من وجهين الاول ان هذه السورة من آخر ما نزل من القران وايضا كانت المخالطة مع الكفار جائزة فحرمها الله تعالى وكانت المعاهدات معهم حاصلة فازالها الله تعالى فلا يبعد ان يقال ايضا الشرب من اوانيهم كان جائزا فحرمه الله تعالى والثانى ان الاصل حل الشرب من اى اناء كان فلو قلنا انه حرم بحكم الآية ثم حل بحكم الخبر فقد حصل نسخان اما لو قلنا انه كان حلالا بحكم الاصل والرسول عليه السلام شرب من آنيتهم بحكم الاصل ثم جاء التحريم بحكم هذه الآية لم يحصل النسخ الا مرة واحدة فوجب ان يكون هذا اولى واما قول القاضى لو كان الكافر نجس الجسم لما تبدلت النجاسة بالطهارة بسبب الاسلام فجوابه انه قياس فى مقابلة النص الصريح وايضا ان اصحاب هذا المذهب يقولون ان الكفار اذا اسلموا وجب عليهم الاغتسال ازالة للنجاسة الحاصلة بحكم الكفر فهذا تقرير هذا القول واما جمهور الفقهاء فانهم حكموا بكون الكافر طاهرا فى جسمه ثم اختلفوا فى تاويل هذه الآية على وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة معناه انهم لا يغتسلون عن الجنابة ولا يتوضؤن عن الحدث الثانى ان المراد انهم بمنزلة الشىء النجس فى وجوب النفرة عنه الثالث ان كفرهم الذى هو صفة لهم بمنزلة النجاسة الملتصقة بالشىء واعلم ان هذه الوجوه عدول عن الظاهر بغير دليل المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة واصحابه اعضاء المحدث نجسة نجاسة حكمية وبنوا عليه ان الماء المستعمل فى الوضوء والجنابة نجس ثم روى ابو يوسف عنه انه نجس نجاسة خفيفة وروى الحسن بن زياد انه نجس نجاسة غليظة وروى محمد بن الحسن ان ذلك الماء طاهر واعلم ان قوله تعالى انما المشركون نجس يدل على فساد هذا القول لان كلمة انما للحصر وهذا يقتضى ان لا نجس الا المشرك فالقول بان اعضاء المحدث نجسة مخالف للنص والعجب ان هذا النص صريح فى ان المشرك نجس وفى ان المؤمن ليس بنجس ثم ان قوما قلبوا القضية وقالوا ان المشرك طاهر والمؤمن حال كونه محدثا او جنبا نجس وزعموا ان المياه التى يستعملها المشركون فى اعضائهم بقيت طاهرة مطهرة والمياه التى يستعملها اكابر الانبياء فى اعضائهم نجسة نجاسة غليظة وهذا من العجايب ومما يؤكد القول بطهارة اعضاء المسلم قوله عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فصار هذا الخبر مطابقا للقران ثم الاعتبارات الحكمية طابقت القران والاخبار فى هذا الباب لان المسلمين اجمعوا على ان انسانا لو حمل محدثا فى صلاته تبطل

صلاته ولو كانت يده رطبة فوصلت الى يد محدث لم ينجس يده ولو عرق المحدث ووصلت تلك النداوة الى ثوبه لم ينجس ذلك الثوب فالقران والخبر والاجماع تطابقت على القول بطهارة اعضاء المحدث فكيف يمكن مخالفته وشبهة المخالف فيه ان الوضوء يسمى طهارة والطهارة لا تكون الا بعد سبق النجاسة وهذا ضعيف لان الطهارة قد تستعمل فى ازالة الاوزار والآثام قال تعالى فى صفة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وليست هذه الطهارة الا عن الآثام والاوزار وقال تعالى فى صفة مريم ان الله اصطفيك وطهرك والمراد تطهيرها من التهمة الفاسدة واذا ثبت هذا فنقول جاءت الاخبار الصحيحة فى ان الوضوء يطهر الاعضاء عن الآثام والاوزار فلما فسر الشارع كون الوضوء طهارة بهذا المعنى فما الذى يحملنا على مخالفته والذهاب الى شىء يبطله القران والاخبار والاحكام الاجماعية المسئلة الخامسة قال الشافعى الكفار يمنعون عن المسجد الحرام خاصة وعند مالك يمنعون من كل المساجد وعند ابى حنيفة لا يمنعون من المسجد الحرام ولا من سائر المساجد والآية بمنطوقها تبطل قول ابى حنيفة وبمفهومها تبطل قول مالك لانا نقول الاصل عدم المنع فى الكل خالفنا فى المسجد الحرام لهذا النص الصريح القاطع فوجب ان يبقى فى غيره على وفق الاصل المسئلة السادسة اختلفوا فى المراد من المسجد الحرام نفس المسجد او المراد جميع الحرم والاقرب هو الثانى والدليل عليه قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء وذلك لان موضع التجارة ليس هو عين المسجد فلو كان المقصود من هذه الآية المنع من المسجد خاصة لما خافوا بسبب هذا المنع من العيلة وانما يخافون العيلة اذا منعوا من حضور الاسواق والمواسم وهذا استدلال حسن من الآية ويتأكد هذا القول بقوله سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام مع انهم اجمعوا على انه انما رفع الرسول عليه السلام من بيت ام هانى وايضا يتأكد بما روى عن الرسول عليه السلام انه قال لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب واعلم ان اصحابنا قالوا ان الحرم حرام على المشركين ولو كان الامام بمكة فجاء رسول المشركين فليخرج الى الحل لاستماع الرسالة وان دخل مشرك الحرم متواريا فمرض فيه اخرجناه مريضا وان مات ودفن ولم نعلم نبشناه واخرجنا عظامه اذا امكن المسئلة السابعة لا شبهة فى ان المراد بقوله بعد عامهم هذه السنة التى حصل فيها النداء بالبراءة من المشركين وهى السنة التاسعة من الهجرة ثم قال تعالى وان خفتم عيلة العيلة الفقر يقال عال الرجل يعيل عيلة فهو عائل اذا افتقر والمعنى ان خفتم فقرا بسبب منع الكفار فسوف يغنيكم الله من فضله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ذكروا فى تفسير هذا الفضل وجوها الاول قال مقاتل اسلم اهل جدة وصنعاء وجرش وحملوا الطعام الى مكة وكفاهم الله تعالى الحاجة الى مبايعة الكفار والثانى قال الحسن جعل الله ما يؤخذ من الجزية بدلا من ذلك وقيل اغناهم بالفىء الثالث قال عكرمة انزل الله عليهم المطر فكثر خيرهم المسئلة الثانية قوله فسوف يغنيكم الله اخبار عن غيب فى المستقبل على سبيل الجزم فى حادثة عظيمة وقد وقع الامر مطابقا لذلك الخبر فكان معجزة ثم قال تعالى ان شاء ولسائل ان يسئل فيقول الغرض بهذا الخبر ازالة الخوف بالعيلة وهذا الشرط يمنع افادة هذا المقصود وجوابه من وجوه الاول ان لا يحصل الاعتماد على حصول هذا المطلوب فيكون الانسان ابدا متضرعا الى الله تعالى فى طلب الخيرات وفى دفع الآفات الثانى المقصود من ذكر هذا الشرط تعليم رعاية الادب كما فى قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله الثالث المقصود التنبيه على ان حصول هذا المعنى لا يكون فى كل الاوقات وفى جميع الامور لان ابراهيم عليه السلام قال فى دعائه وارزق اهله من الثمرات وكلمة من تفيد التبعيض فقوله فى هذه الآية ان شاء المراد منه التبعيض ثم قال تعالى ان الله عليم حكيم اى عليم باحوالكم حكيم لا يعطى ولا يمنع الا عن حكمة وصواب

قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون

اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المشركين فى اظهار البراءة من عهدهم وفى اظهار البراءة عنهم فى انفسهم وفى وجوب مقاتلتهم وفى تبعيدهم عن المسجد الحرام واورد الاشكالات التى ذكروها واجاب عنها بالجوابات الصحيحة ذكر بعده حكم اهل الكتاب وهو ان يقاتلوا الى ان يعطوا الجزية فحينئذ يقرون على ما هم عليه بشرط ان يكونوا عند ذلك من اهل الذمة والعهد وفى الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى ذكر ان اهل الكتاب اذا كانوا موصوفين بصفات اربعة وجبت مقاتلتهم اما الى ان يسلموا واما الى ان يعطوا الجزية فالصفة الاولى قوله انهم لا يؤمنون بالله واعلم ان القوم يقولون نحن نؤمن بالله الا ان التحقيق ان اكثر اليهود مشبهة والمشبهة يزعم ان لا موجود الا الجسم وما يحل فيه فاما الموجود الذى لا يكون جسما ولا حالا فيه فهم منكرون له ولما ثبت بالدلائل ان الاله موجود ليس بجسم ولا حال فى الجسم فحينئذ يكون المشبه منكرا لوجود الاله فان قيل فاليهود قسمان منهم مشبهة ومنهم موحدة كما ان المسلمين كذلك فهب ان المشبهة منهم منكرون لوجود الاله فما قولكم فى موحدة اليهود قلنا اولئك لا يكونون داخلين تحت هذه الآية ولكن ايجاب الجزية عليهم بان يقال لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم وجب القول به فى حق الكل ضرورة انه لا قائل بالفرق واما النصارى فهم يقولون بالاب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد وكل ذلك ينافى الالهية فان قيل حاصل الكلام ان كل من نازع فى صفة من صفات الله تعالى كان منكرا لوجود الله تعالى وحينئذ يلزمكم ان تقولوا ان اكثر المتكلمين منكرون بوجود الاله لان اكثرهم مختلفون فى صفات الله تعالى الا ترى ان اهل السنة اختلفوا اختلافا شديدا فى هذا الباب فالاشعرى اثبت البقاء صفة والقاضى انكره وعبد الله بن سعيد اثبت القدم صفة والباقون انكروه والقاضى اثبت لله تعالى ادراك الطعوم وادراك الروائح وادراك الحرارة والبرودة وهى التى تسمى فى حق البشر بادراك الشم والذوق واللمس والاستاذ ابو اسحق انكره والقاضى اثبت للصفات السبع احوالا سبعة معللة بتلك الصفات ونفاة الاحوال انكروه وعبد الله بن سعيد زعم ان كلام الله فى الازل ما كان امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار كذلك فى لا يزال والباقون انكروه وقوم من قدماء الاصحاب اثبتوا لله تعالى خمس كلمات الامر والنهى والخبر والاستخبار والنداء والمشهور

وجرش بالتحريك بلد بالاردن والاردن كورة بالشام ق

فثبت ان اليهود منكرون لوجود الاله ح

ان كلام الله واحد واختلفوا في ان خلاف المعلوم هل هو مقدور ام لا فثبت بهذا حصول الاختلاف بين اصحابنا في صفات
الله تعالى من هذه الوجوه الكثيرة واما اختلافات المعتزلة وسائر الفرق في صفات الله تعالى فاكثر من ان يمكن ذكره في
موضع واحد اذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون الاختلاف في الصفات موجبا لانكار الذات او لا يوجب ذلك
فان اوجبه لزمه في اكثر فرق المسلمين ان يقال انهم انكروا الاله وان لم يوجب ذلك لم يلزم من ذهاب بعض اليهود
و ذهاب بعض النصارى الى الحلول والاتحاد كونهم منكرين للايمان بالله تعالى وايضا مذهب النصارى ان اقنوم
الكلمة حلت في عيسى وحشوية المسلمين يقولون ان من قرأ كلام الله تعالى فالذي يقرؤه هو عين كلام الله تعالى
وكلام الله تعالى مع انه صفة الله تعالى قد حل في لسان ذلك القارئ وفي لسان جميع القراء واذا كتب كلام الله تعالى
في جسم فقد حل عين كلام الله تعالى في ذلك الجسم فالنصارى انما اثبتوا الحلول بالاتحاد في حق عيسى عليه
السلام واما هؤلاء الحمقى فقد اثبتوا حلول كلمة الله تعالى في كل انسان قرأ القران وفي كل جسم كتب فيه القران
فان صح في حق النصارى انهم لا يؤمنون بالله تعالى بهذا السبب وجب ان يصح في حق هؤلاء الحروفية والحلولية
انهم لا يؤمنون بالله تعالى فهذا تمام تقرير هذا السؤال والجواب ان الدليل دل على ان من قال بان الاله جسم
فهو منكر للاله تعالى وذلك لان اله العالم موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم فاذا انكر المجسم هذا الموجود
فقد انكر ذات الاله تعالى فالخلاف بين المجسم والموحد ليس في الصفة بل في الذات فصح ان المجسم لا يؤمن بالله تعالى
اما المسائل التي حكيتموها فهي اختلافات في الصفة فظهر الفرق واما الزام مذهب الحلولية والحروفية
فنحن نكفرهم قطعا فانه تعالى لما كفر النصارى بسبب انهم اعتقدوا حلول كلمة الله تعالى في عيسى بن مريم
وهؤلاء الحمقى اعتقدوا حلول كلمة الله في السنة جميع من قرأ القران وفي جميع الاجسام التي كتب فيها
القران فاذا كان القول بالحلول في حق الذات الواحدة يوجب التكفير فلان يكون القول بالحلول في حق
جميع الاشخاص والاجسام موجبا للقول بالتكفير كان اولى الصفة الثانية من صفاتهم انهم لا يؤمنون باليوم الاخر
واعلم ان المنقول عن اليهود والنصارى انكار البعث الجسماني وكانهم يميلون الى البعث الروحاني واعلم انا بينا في هذا
الكتاب انواع السعادات والشقاوات الروحانية ودللنا على صحة القول بها وبينا دلالة الآيات الكثيرة عليها
الا انا مع ذلك نثبت السعادات والشقاوات الجسمانية ونعترف بانه تعالى يجعل اهل الجنة بحيث ياكلون
ويشربون وبالجواري يتمتعون ولا شك ان من انكر الحشر والنشر الجسماني فقد انكر صريح القران ولما كان
اليهود والنصارى منكرين لهذا المعنى ثبت انهم منكرون لليوم الآخر الصفة الثالثة من صفاتهم قوله تعالى
ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله وفيه وجهان الاول انهم لا يحرمون ما حرم الله في القران وسنة الرسول
عليه السلام والثاني قال ابو روق لا يعملون بما في التورية والانجيل وحرفوهما واتوا باحكام كثيرة من قبل
انفسهم الصفة الرابعة قوله تعالى ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب يقال فلان يدين بكذا اذا
اتخذه دينه ومعتقده فقوله ولا يدينون دين الحق اي لا يعتقدون في صحة دين الاسلام الذي هو دين الحق
ولما ذكر تعالى هذه الصفات الاربعة قال من الذين اوتوا الكتاب فبين بهذا ان المراد من الموصوفين بهذه الصفات
من كان من اهل الكتاب والمقصود تمييزهم من المشركين في الحكم لان الواجب في المشركين القتال او الاسلام والواجب في
اهل الكتاب القتال او الاسلام او الجزية ثم قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قال الواحدي الجزية ما يعطي المعاهد على عهده وهي فعلة من جزى يجزي اذا قضى ما عليه واختلفوا في
قوله عن يد فقال صاحب الكشاف قوله عن يد اما ان يراد به يد المعطي او يد الآخذ فان كان المراد به يد المعطي
ففيه وجهان احدهما ان يكون المراد عن يد مواتية غير ممتنعة لان من ابى وامتنع لم يعط يده بخلاف المطيع المنقاد
ولذلك يقال اعطى يده اذا انقاد واطاع الا ترى الى قولهم نزع يده عن الطاعة كما يقال خلع ربقة الطاعة
عن عنقه وثانيهما ان يكون المراد حتى يعطوها عن يد الى يد نقدا غير نسيئة ولا مبعوثا على يد احد لكن عن يد
المعطي الى يد الآخذ واما ان كان المراد يد الآخذ ففيه ايضا وجهان الاول ان يكون المراد حتى يعطوا الجزية عن يد
قاهرة مستولية للمسلمين عليهم كما يقال اليد في هذا لفلان والثاني ان يكون المراد يد انعام عليهم لان قبول
الجزية منهم وترك ارواحهم عليهم نعمة عظيمة عليهم واما قوله تعالى وهم صاغرون فالمعنى ان الجزية تؤخذ منهم
على الصغار والذل وهو ان ياتي بها بنفسه ماشيا غير راكب ويسلمها وهو قائم والمتسلم جالس ويؤخذ بتلبيبه
ويقال له اد الجزية وان كان يؤديها ويزج في قفاه فهذا هو معنى الصغار وقيل الصغار ههنا هو نفس اعطاء
الجزية وللفقهاء احكام كثيرة من توابع الذل والصغار مذكورة في كتب الفقه **المسئلة الثانية** في شيء من احكام
هذه الاية الاول استدلت بهذه الاية على ان المسلم لا يقتل بالذمي والوجه في تقريره ان قوله قاتلوهم يقتضي
ايجاب مقاتلتهم وقتلهم وذلك يشتمل على اباحة دمهم وعلى عدم وجوب القصاص بسبب قتلهم فلما قال حتى يعطوا
الجزية علمنا ان مجموع هذه الاحكام قد انتهت عند اعطاء الجزية ويكفي في انتهاء المجموع ارتفاع احد اجزائه
فاذا ارتفع وجوب قتله واباحة دمه فقد ارتفع ذلك المجموع ولا حاجة في ارتفاع المجموع الى ارتفاع جميع
اجزاء المجموع واذا ثبت هذا فنقول قوله قاتلوا الموصوفين من اهل الكتاب يدل على عدم وجوب القصاص
بقتلهم وقوله حتى يعطوا الجزية لا يوجب ارتفاع ذلك الحكم لانه يكفي في انتهاء ذلك المجموع انتهاء احد
اجزائه وهو وجوب قتلهم فوجب ان يبقى بعد اداء الجزية عدم وجوب القصاص كما كان الحكم الثاني الكفار
فريقان فريق هم عبدة الاوثان وعبدة ما استحسنوه فهؤلاء لا يقرون على دينهم باخذ الجزية ويجب قتالهم
حتى يقولوا لا اله الا الله وفريق هم اهل الكتاب وهم اليهود والنصارى والسامرة والصابئون وهذان
الصنفان سبيلهم في هذا الكتاب سبيل اهل البدع فينا والمجوس ايضا سبيلهم سبيل اهل الكتاب
لقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب وروى انه عليه السلام اخذ الجزية من مجوس هجر فهؤلاء
يجب قتالهم حتى يعطوا الجزية ويعاهدوا المسلمين على اداء الجزية وانما قلنا انه لا تؤخذ الجزية الا من اهل

من صفاتهم صح

لببه تلبيبا جمع ثوبه عند نحره في الخصومة ثم جره. ق

الكتاب لانه تعالى لما ذكر الصفات الاربعة وهي قوله الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما
حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق قيدهم بكونهم من اهل الكتاب وهو قوله من الذين اوتوا الكتاب
فاثبات ذلك الحكم في غيرهم يقتضي الغاء هذا القيد المنصوص عليه ولا يجوز ذلك الحكم الثالث في قدر الجزية
قال انس قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل محتلم دينارا وقسم عمر على الفقراء من اهل الذمة اثني عشر
درهما وعلى الاوساط اربعة وعشرين وعلى الاغنياء ثمانية واربعين قال اصحابنا اقل الجزية دينار
ولا يزاد على الدينار الا بالتراضي فاذا رضوا والتزموا الزيادة ضربنا على المتوسط دينارين وعلى الغني اربعة
دنانير والدليل على ما ذكرنا ان الاصل ان يحرم اخذ مال المكلف الا ان قوله حتى يعطوا الجزية يدل على اخذ شيء
وهذا القدر الذي قلناه هو القدر الاقل فيجوز اخذه والزيادة عليه لم يدل لفظ الجزية عليه والاصل فيه
الحرمة فوجب ان يبقى عليها الحكم الرابع تؤخذ الجزية عند ابي حنيفة في اول السنة وعند الشافعي في اخرها
الحكم الخامس تسقط الجزية بالاسلام والموت عند ابي حنيفة لقوله عليه السلام ليس على مسلم جزية وعند
الشافعي لا تسقط الحكم السادس قال اصحابنا هؤلاء انما اقروا على دينهم الباطل باخذ الجزية حرمة لابائهم
الذين انقرضوا على الحق من شريعة التورية والانجيل وايضا فكتابهم في ايديهم فربما يتفكرون فيعرفون بصدق
محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته فامهلوا لهذا المعنى وبقي ههنا سؤالان الاول كان ابن الراوندي يطعن في القران
ويقول انه ذكر في تعظيم كفر النصارى قوله تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا
للرحمن ولدا فبين ان اظهارهم لهذا القول بلغ الى هذا الحد ثم انه لما اخذ منهم دينارا واحدا قررهم عليه
وما منعهم منه والجواب ليس المقصود من اخذ الجزية تقريره على الكفر بل المقصود منه حقن دمه وامهاله مدة رجاء انه
ربما وقف في هذه المدة على محاسن الاسلام وقوة دلائله فينتقل من الكفر الى الايمان السؤال الثاني هل يكفي
في حقن الدم دفع الجزية ام لا والجواب انه لا بد معه من الحاق الذل والصغار به والسبب فيه ان طبع العاقل
ينفر عن تحمل الذل والصغار فاذا امهل الكافر مدة وهو يشاهد عز الاسلام ويسمع دلائل صحته ويشاهد
الذل والصغار في الكفر فالظاهر انه يحمله ذلك على الانتقال الى الاسلام فهذا هو المقصود من شرع الجزية قوله تعالى

وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهؤن قول الذين كفروا
من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الله تعالى لما حكم في الاية المتقدمة
على اليهود والنصارى بانهم لا يؤمنون بالله شرح ذلك في هذه الاية وذلك بان نقل عنهم انهم اثبتوا لله ابنا
ومن جوز ذلك في حق الاله فهو في الحقيقة قد انكر الاله وايضا بين تعالى انهم بمنزلة المشركين في الشرك وان كانت
طرق القول بالشرك مختلفة اذ لا فرق بين من يعبد الصنم وبين من يعبد المسيح وغيره لانه لا معنى للشرك الا ان
يتخذ الانسان مع الله تعالى معبودا فاذا حصل هذا المعنى فقد حصل الشرك بل لو تاملنا لعلمنا ان كفر عابد الوثن
اخف من كفر النصارى لان عابد الوثن لا يقول ان هذا الوثن خالق العالم واله العالم بل يجريه مجرى الشيء الذي
به يتوسل الى طاعة الله تعالى اما النصراني فانه يثبت الحلول والاتحاد وذلك كفر صريح فثبت انه لا فرق بين هؤلاء
الحلولية وبين سائر المشركين وانه انما خصهم الله تعالى بقبول الجزية منهم لانهم في الظاهر الصقوا انفسهم بموسى
وعيسى وادعوا انهم يعملون بالتورية والانجيل فلاجل تعظيم هذين الرسولين العظيمين وتعظيم كتابيهما وتعظيم
اسلاف هؤلاء اليهود والنصارى بسبب انهم كانوا على الدين الحق حكم الله بقبول الجزية منهم والا ففي الحقيقة لا فرق
بينهم وبين المشركين **المسئلة الثانية** في قوله وقالت اليهود عزير ابن الله اقوال الاول قال عبيد بن عمير انما قال هذا
القول رجل واحد من اليهود اسمه فنحاص بن عازوراء الثاني قال ابن عباس في رواية سعيد بن جبير وعكرمة
اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من اليهود منهم سلام بن مشكم والنعمان بن اوفى ومالك بن الصيف وقالوا
كيف نتبعك وقد تركت قبلتنا ولا تزعم ان عزير ابن الله فنزلت هذه الاية وعلى هذين القولين فالقائل بهذا
المذهب بعض اليهود الا انه تعالى نسب ذلك الى اليهود بناء على عادة العرب في ايقاع اسم الجماعة على الواحد فيقال فلان
يركب الخيول ولعله لم يركب الا واحدا منها وفلان يجالس السلاطين ولعله لم يجالس الا واحدا منهم والقول الثالث
لعل هذا المذهب كان فاشيا فيهم ثم انقطع فحكى الله تعالى عنهم ذلك ولا عبرة بانكار اليهود لذلك فان حكاية الله
عنهم اصدق والسبب الذي لاجله قالوا هذا القول ما رواه ابن عباس ان اليهود اضاعوا التورية وعملوا بغير الحق
فانساهم الله التورية ونسخها من صدورهم فتضرع عزير الى الله تعالى وابتهل اليه فعاد حفظ التورية الى قلبه
فانذر قومه فلما جربوه وجدوه صادقا فيه فقالوا ما هذا العزير بيسر ان هو الا ابن الله وقال الكلبي قتل بخت نصر
علماءهم فلم يبق فيهم احد يعرف التورية وقال السدي العمالقة قتلوهم فلم يبق فيهم احد يعرف التورية فهذا ما قيل
في هذا الباب واما حكاية الله عن النصارى انهم يقولون المسيح ابن الله فهي ظاهرة لكن فيها اشكال قوي وهو
انا نقطع ان المسيح عليه السلام وعزير عليه السلام كانا مؤمنين مبرأين من دعوة الناس الى الابوة والبنوة
فان هذا افحش انواع الكفر فكيف يليق باكابر الانبياء واذا كان كذلك فكيف يعقل اطباق جملة النصارى على هذا
الكفر ومن الذي وضع هذا المذهب الفاسد وكيف قدر على نسبته الى المسيح فقال المفسرون في الجواب عن هذا
السؤال ان اتباع عيسى عليه السلام كانوا على الحق بعد رفع عيسى حتى وقع حرب بينهم وبين اليهود وكان في اليهود
رجل شجاع يقال له بولس قتل جمعا من اصحاب عيسى ثم قال لليهود ان كان الحق مع عيسى فقد كفرنا والنار مصيرنا
ونحن مغبونون ان دخلوا الجنة ودخلنا النار واني احتال فاضلهم فعرقب فرسه واظهر الندامة مما كان يصنع
ووضع على رأسه التراب وقال نوديت من السماء ليس لك توبة الا ان تتنصر وقد تبت فادخله النصارى الكنيسة
ومكث سنة لا يخرج وتعلم الانجيل فصدقوه واحبوه ثم مضى الى بيت المقدس واستخلف عليهم رجلا اسمه
نسطور وعلمه ان عيسى ومريم والاله كانوا ثلثة وتوجه الى الروم وعلمهم اللاهوت والناسوت وقال ما كان
عيسى انسانا ولا جسما ولكنه الله وعلم رجلا آخر يقال له يعقوب ذلك ثم دعى رجلا آخر يقال له ملكا فقال له

ماتيسر هذا العزير الا انه ابن الله نحو

ان الاله لم يزل ولا يزال عيسى ثم دعى هؤلاء الثلثة وقال لكل واحد منهم انت خالصتى فادع الناس الى نحلتك ولقد رايت عيسى فى المنام فرضى عنى وانى غدا اذبح نفسى لمرضات عيسى ثم دخل المذبح فذبح نفسه ثم دعى كل واحد من هؤلاء الثلثة الناس الى مذهبه وقوله فهذا هو السبب فى وقوع هذا الكفر فى طوائف النصارى هذا ما حكاه الواحدى والاقرب عندى ان يقال لعله ورد لفظ الابن فى الانجيل على سبيل التشريف كما ورد لفظ الخليل فى حق ابراهيم عليه السلام على سبيل التشريف ثم ان القوم لاجل عداوة اليهود ولاجل ان يقابلوا غلوهم الفاسد فى احد الطرفين بغلو فاسد فى الطرف الثانى بالغوا وفسروا لفظ الابن بالبنوة الحقيقية والجهال قبلوا ذلك وفشا هذا المذهب الفاسد فى اتباع عيسى عليه السلام المسئلة الثالثة قرا عاصم والكسائى وعبد الوارث عن ابى عمرو عزير بالتنوين والباقون بغير تنوين قال الزجاج الوجه اثبات التنوين فقوله عزير مبتدا وقوله ابن الله خبره واذا كان كذلك فلا بد من التنوين فى حال السعة لان عزيرا ينصرف سواء كان اعجميا او عربيا وسبب كونه منصرفا امران احدهما انه اسم خفيف فينصرف وان كان اعجميا كهود ولوط والثانى انه على صيغة التصغير والاسماء الاعجمية لا يصغر واما الذين تركوا التنوين فلهم فيه ثلاثة اوجه الاول انه اسم اعجمى معرفة فوجب ان لا ينصرف والثانى ان قوله ابن صفة والخبر محذوف والتقدير عزير ابن الله معبودنا وطعن عبد القاهر الجرجانى فى هذا الوجه فى كتاب دلائل الاعجاز وقال الاسم اذا وصف بصفة ثم اخبر عنه فمن كذبه انصرف التكذيب الى الخبر وصار ذلك الوصف مسلما فلو كان المقصود بالانكار قولهم عزير ابن الله معبودنا لتوجه الانكار الى كونه معبودا لهم وحصل تسليم كونه ابنا لله ومعلوم ان ذلك كفر وهذا الطعن عندى ضعيف اما قوله ان من اخبر عن ذات موصوفة بصفة بامر من الامور فانكره منكر توجه الانكار الى الخبر فهذا مسلم واما قوله ويكون ذلك تسليما لذلك الوصف فهذا ممنوع لانه لا يلزم من كونه مكذبا لذلك الخبر كونه مصدقا لذلك الوصف اللهم الا ان يقال ان تخصيص ذلك بالتكذيب يدل على ان ما سواه لا يكذبه بل يصدقه وهذا بناء على دليل الخطاب وهو ضعيف لا سيما فى مثل هذا المقام الوجه الثالث قال الفراء نون التنوين ساكنة فى عزير والباء فى قوله ابن ساكنة فحصل هنا التقاء الساكنين فحذف نون التنوين للتخفيف وانشد الفراء والفيته غير مستعتب ولا ذاكر الله الا قليلا واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذه الحكاية قال ذلك قولهم بافواههم ولقائل ان يقول ان كل قول فانما يقال بالفم فما معنى تخصيصهم فى هذا القول بهذه الصفة والجواب من وجوه الاول ان يراد انه قول لا يعضده برهان فما هو الا لفظ يفوهون به فارغ من معنى معتبر يحققه والحاصل انهم قالوا باللسان قولا ولكن لم يحصل عند العقل من ذلك القول اثر لان اثبات الولد لله مع انه منزه عن الحاجة والشهوة والمضاجعة والمباضعة قول باطل ليس عند العقل منه اثر ونظيره قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم والثانى ان الانسان قد يختار مذهبا اما على سبيل الكناية واما على سبيل الرمز والتعريض فاما اذا صرح به وذكره بلسانه فذلك هو الغاية فى اختياره لذلك المذهب والنهاية فى كونه ذاهبا اليه قائلا به فالمراد ههنا انهم يصرحون بهذا المذهب ولا يخفونه البتة الثالث ان المراد انهم دعوا الخلق الى هذه المقالة حتى وقعت هذه المقالة فى الافواه والالسنة والمراد منه مبالغتهم فى دعوة الخلق الى هذا المذهب ثم قال تعالى يضاهؤن قول الذين كفروا وفيه مسائل المسئلة الاولى فى تفسير هذه الاية وجوه الاول ان المراد ان هذا القول من اليهود والنصارى يضاهى قول المشركين الملائكة بنات الله والثانى ان الضمير للنصارى اى قولهم المسيح ابن الله يضاهى قول اليهود عزير ابن الله لانهم اقدم منهم الثالث ان هذا القول من النصارى يضاهى قول قدمائهم يعنى انه كفر قديم غير مستحدث المسئلة الثانية المضاهاة المشابهة قال الفراء يقال ضاهيته ضهاء ومضاهاة وهو قول اكثر اهل اللغة فى المضاهاة وقال شمر المضاهاة المتابعة يقال فلان يضاهى فلانا اى يتابعه المسئلة الثالثة قرا عاصم يضاهؤن بالهمز وبكسر الهاء والباقون بغير همز وضم الهاء يقال ضاهيته وضاهاته لغتان كارجيت وارجات قال احمد بن يحيى لم يتابع عاصما احد على الهمز ثم قال تعالى قاتلهم الله اى هم احقاء بان يقال لهم هذا القول تعجبا من شناعة قولهم كما يقال لقوم ركبوا شنعاء قاتلهم الله ما اعجب فعلهم انى يؤفكون الافك الصرف يقال افك الرجل عن الخير اى قلب وصرف ورجل مافوك اى مصروف عن الخير قال تعالى كيف يصدون ويصرفون عن الحق بعد وضوح الدليل حتى يجعلوا لله ولدا وهذا التعجب انما هو راجع الى الخلق والله تعالى لا يتعجب من شئ ولكن هذا الخطاب على عادة العرب فى مخاطباتهم والله تعالى عجب نبيه من تركهم الحق واصرارهم على الباطل قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح بن مريم وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون اعلم انه تعالى وصف اليهود والنصارى بضرب آخر من الشرك بقوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح بن مريم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو عبيدة الاحبار الفقهاء واختلفوا فى واحده فبعضهم يقول حبر وبعضهم يقول حبر قال الاصمعى لا ادرى اهو الحبر او الحبر وكان ابو الهيثم يقول واحد الاحبار حبر بالفتح لا غير وينكر الكسر وكان الليث وابن السكيت يقولان الحبر والحبر للعالم ذميا كان او مسلما بعد ان يكون من اهل الكتاب وقال اهل المعانى الحبر العالم الذى صناعته تحبير المعانى بحسن البيان عنها والراهب الذى تمكنت الخشية والرهبة فى قلبه وظهرت آثار الرهبة على وجهه ولباسه ثم فى عرف الاستعمال صار الاحبار مختصا بعلماء اليهود من اولاد هرون والرهبان بعلماء النصارى من اصحاب الصوامع المسئلة الثانية الاكثرون من المفسرين قالوا ليس المراد من الارباب انهم اعتقدوا فيهم انهم آلهة العالم بل المراد انهم اطاعوهم فى اوامرهم ونواهيهم نقل ان عدى بن حاتم كان نصرانيا فانتهى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرأ سورة براءة فوصل الى هذه الآية فقال قلت انا لسنا نعبدهم فقال اليس يحرمون ما احل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتستحلونه فقلت بلى فقال فتلك عبادتهم وقال الربيع قلت لابى العالية كيف كانت تلك الربوبية فى بنى اسرائيل فقال انهم ربما وجدوا

فى كتاب الله تعالى ما يخالف اقوال الاحبار والرهبان فكانوا يأخذون باقوالهم وما كانوا يقبلون حكم كتاب الله تعالى فهذا هو الربوبية فانهم قبلوا قولهم ولم يقبلوا حكم كتاب الله واقول شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء قرات عليهم آيات كثيرة من كتاب الله فى بعض المسائل وكانت مذاهبهم بخلاف تلك الآيات فلم يقبلوا تلك الآيات ولم يلتفتوا اليها وبقوا ينظرون الى كالمتعجب يعنى كيف يمكن العمل بظواهر هذه الآيات مع ان الرواية عن سلفنا قد وردت على خلافها ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء ساريا فى عروق الاكثرين من اهل الدنيا فان قيل انه تعالى لما كفرهم بسبب انهم اطاعوا الاحبار والرهبان فالفاسق يطيع الشيطان فوجب الحكم بكفرهم على ما هو قول الخوارج والجواب ان الفاسق وان كان يقبل دعوة الشيطان الا انه لا يعظمه ولكن يلعنه ويستخف به واما اولئك الاتباع فكانوا يقبلون قول الاحبار والرهبان ويعظمونهم فظهر الفرق والقول الثانى فى تفسير هذه الربوبية ان الجهال والحشوية اذا بالغوا فى تعظيم شيخهم وقدوتهم فقد يميل طبعهم الى القول بالحلول والاتحاد وذلك الشيخ اذا كان طالبا للدنيا بعيدا عن الدين فقد يلقى اليهم ان الامر كما يقولون ويعتقدون وشاهدت بعض المزورين ممن كان بعيدا عن الدين كان يأمر اصحابه واتباعه ان يسجدوا له وكان يقول لهم انتم عبيدى وكان يلقى اليهم من الحلول والاتحاد اشياء ولو خلا ببعض الحمقى من اتباعه فربما ادعى الالهية فاذا كان هذا مشاهدا فى هذه الامة فكيف يبعد ثبوته فى الامم السالفة وحاصل الكلام ان تلك الربوبية يحتمل ان يكون المراد منها انهم اطاعوهم فيما كانوا مخالفين فيه بحكم الله تعالى وان يكون المراد منها انهم يعظمونهم بالسجود لهم مع ان السجود عبادة لا تليق الا بالله تعالى ويحتمل انهم قبلوا منهم انواع الكفر وكفروا بالله فصار ذلك جاريا مجرى انهم اتخذوهم اربابا من دون الله تعالى ويحتمل انهم اثبتوا فى حقهم الحلول والاتحاد وكل هذه الوجوه الاربعة مشاهد واقع فى هذه الامة ثم قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا ومعناه ظاهر وهو ان التورية والانجيل وجميع الكتب الالهية ناطقة بذلك ثم قال لا اله الا هو سبحانه عما يشركون اى سبحانه عن ان يكون له شريك فى الامر والتكليف وان يكون له شريك فى كونه مسجودا له ومعبودا وان يكون له شريك فى وجوب نهاية التعظيم والاجلال قوله تعالى يريدون ان يطفؤا نور الله بافواههم ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون اعلم ان المقصود منه بيان نوع ثالث من الافعال القبيحة الصادرة عن رؤساء اليهود والنصارى وهو سعيهم فى ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم فى اخفاء الدلائل الدالة على صحة شرعه وقوة دينه والمراد من النور الدلائل الدالة على صحة نبوته وهى امور كثيرة جدا احدها المعجزات القاهرة التى ظهرت على يده فان المعجز اما ان يكون دليلا على الصدق او لا يكون فان كان دليلا على الصدق فحيث ظهر المعجز لا بد من حصول الصدق فوجب كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا وان لم يدل على الصدق قدح ذلك فى نبوة موسى وعيسى عليهما السلام وثانيها القرآن العظيم الذى ظهر على محمد عليه السلام مع انه من اول عمره الى آخره ما تعلم وما طالع وما استفاد وما نظر فى كتاب وذلك من اعظم المعجزات وثالثها ان حاصل شريعته تعظيم الله والثناء عليه والانقياد لطاعته وصرف النفس عن حب الدنيا والترغيب فى سعادات الآخرة والعقل يدل على انه لا طريق الى الله تعالى الا من هذا الوجه ورابعها ان شرعه كان خاليا عن جميع العيوب وليس فيه اثبات ما لا يليق بالله تعالى وليست فيه دعوة الى غير الله تعالى وقد ملك البلاد العظيمة وما غير طريقته فى استحقار الدنيا وعدم الالتفات اليها ولو كان مقصوده طلب الدنيا لما بقى الامر كذلك فهذه الاحوال دلائل نيرة وبراهين قاهرة فى صحة قوله ثم انهم بكلماتهم الركيكة وشبهاتهم السخيفة وانواع كيدهم ومكرهم ارادوا ابطال هذه الدلائل وكان هذا جاريا مجرى من يريد ابطال نور الشمس بسبب ان ينفخ فيها وكما ان ذلك باطل وعمل ضائع فكذا ههنا فهذا هو المراد من قوله يريدون ان يطفؤا نور الله بافواههم ثم انه تعالى وعد محمدا صلى الله عليه وسلم مزيد النصرة والقوة واعلاء الدرجة وكمال المرتبة فقال ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون فان قيل كيف جاز ابى الله الا كذا ولا يقال كرهت او ابغضت الا زيدا قلنا اجرى ابى مجرى لم يرد والتقدير ما اراد الله الا ان يتم نوره الا ان الاباء يفيد زيادة عدم الارادة وهى المنع والامتناع والدليل عليه قوله عليه السلام وان ارادوا ظلما ابينا فامتدح بذلك ولا يجوز ان يمتدح بانه يكره الظلم لان ذلك يصح من الضعيف والقوى ويقال فلان ابى الضيم والمعنى ما ذكرناه وانما سمى الدلائل بالنور لان النور يهتدى به الى الصواب فكذلك بالدلائل يهتدى الى الصواب فى الايمان قوله تعالى هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون اعلم انه تعالى لما حكى عن الاعداء انهم يحاولون ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم وبين تعالى انه يابى ذلك الا ابطال وانه يتم امره بين كيفية ذلك الاتمام فقال هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق واعلم ان كمال حال الانبياء لا يحصل الا بمجموع امور اولها كثرة الدلائل والمعجزات وهو المراد من قوله ارسل رسوله بالهدى وثانيها كون دينه مشتملا على امور يظهر لكل احد كونها موصوفة بالصواب والصلاح ومطابقة الحكمة وموافقة المنفعة فى الدنيا والآخرة وهو المراد من قوله ودين الحق وثالثها صيرورة دينه مستعليا على سائر الاديان غالبا عليها غالبا لاضدادها قاهرا لمنكريها وهو المراد من قوله تعالى ليظهره على الدين كله واعلم ان ظهور الشئ على غيره قد يكون بالحجة وقد يكون بالكثرة والوفور وقد يكون بالغلبة والاستيلاء ومعلوم انه تعالى بشر بذلك ولا يجوز ان يبشر الا بامر مستقبل غير حاصل وظهور هذا الدين بالحجة مقرر معلوم فالواجب حمله على الظهور بالغلبة فان قيل ظاهر قوله ليظهره على الدين كله يقتضى كونه غالبا على جميع الاديان وليس الامر كذلك فان الاسلام لم يصر غالبا لسائر الاديان فى ارض الهند والصين والروم وسائر اراضى الكفرة قلنا اجابوا عنه بوجوه الاول انه لا دين بخلاف الاسلام الا وقد قهرهم المسلمون وظهروا عليهم فى بعض المواضع وان لم يكن ذلك فى جميع مواضعهم فقهروا اليهود واخرجوهم من بلاد العرب وغلبوا النصارى على بلاد الشام وما والاها الى ناحية الروم والمغرب وغلبوا المجوس على ملكهم وغلبوا على عباد الاصنام على كثير من بلادهم مما يلى الترك والهند وكذلك سائر الاديان فثبت ان الذى اخبر الله تعالى عنه فى هذه الاية قد وقع وحصل وكان ذلك

اخبارا عن الغيب وكان معجزا الوجه الثاني في الجواب ان نقول روى ابو هريرة انه قال هذا وعد من الله تعالى بانه يجعل الاسلام غالبا على جميع الاديان وتمام هذا انما يحصل عند خروج عيسى عليه السلام قال السدى ذلك عند خروج المهدى لا يبقى احد الا يدخل في الاسلام او ادى الخراج الوجه الثالث المراد ليظهر الاسلام على الدين كله في جزيرة العرب وقد حصل ذلك فانه تعالى ما ابقى فيها احدا من الكفار الوجه الرابع ان المراد بقوله ليظهره على الدين كله ان يوقفه على جميع شرايع الدين ويطلعه عليها بالكلية حتى لا يبقى خفيا عليه منها شئ الوجه الخامس ليظهره على الدين كله بالحجة والبيان الا ان هذا الوجه ضعيف لان هذا وعد بانه تعالى سيفعله والتقوية بالحجة والبيان كانت حاصلة من اول الامر ويمكن ان يجاب عنه بان في مبدأ الامر كثرت الشبهات بسبب ضعف المؤمنين واستيلاء الكفار ومنع الكفار سائر الناس من التأمل في تلك الدلائل اما بعد قوة دولة الاسلام عجزت الكفار وضعفت الشبهات فقوى ظهور دلائل الاسلام وكان المراد من تلك البشارة هذه الزيادة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم ٭ يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون اعلم انه تعالى لما وصف رؤساء اليهود والنصارى بالتكبر والتجبر وادعاء الربوبية والترفع على الخلق وصفهم في هذه الاية بالطمع والحرص على اخذ اموال الناس تنبيها على ان المقصود من اظهار تلك الربوبية والتجبر والفخر اخذ اموال الناس بالباطل ولعمري من تأمل في احوال اهل الناموس والتزوير في زماننا وجد هذه الايات كانها ما انزلت الا في شانهم وفي شرح احوالهم فترى الواحد منهم يدعى انه لا يلتفت الى الجنة ولا يتعلق خاطره بجميع المخلوقات وانه في الطهارة والعصمة مثل الملائكة المقربين حتى اذا آل الامر الى الرغيف الواحد تراه يتهالك عليه ويتحمل نهاية الذل والدناءة في تحصيله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قد عرفت ان الاحبار من اليهود والرهبان من النصارى بحسب العرف فالله تعالى حكى عن كثير منهم انهم ليأكلون اموال الناس بالباطل وفيه ابحاث الاول انه تعالى قيد ذلك بقوله كثيرا ليدل بذلك على ان هذه الطريقة طريقة بعضهم لا طريقة الكل فان العالم لا يخلو عن المحق واطباق الكل على الباطل كالممتنع وهذا يوهم انه كان اجماع هذه الامة على الباطل لا يحصل فكذلك في سائر الامم البحث الثاني انه تعالى عبر عن اخذ الاموال بالاكل وهو قوله ليأكلون والسبب في هذه الاستعارة ان المقصود الاعظم من جمع الاموال هو الاكل فسمى الشئ باسم ما هو اعظم مقاصده ويقال من اكل شيئا فقد ضمه الى نفسه ومنعه من الوصول الى غيره فلما حصلت المشابهة بين الاكل وبين الاخذ من هذا الوجه سمى الاخذ بالاكل او يقال ان من اخذ اموال الناس فاذا طولب بردها قال اكلتها وما بقيت فلا اقدر على ردها فلهذا السبب سمى ذلك الاخذ بالاكل البحث الثالث انه قال ليأكلون اموال الناس بالباطل وقد اختلفوا في تفسير هذا الباطل على وجوه الاول انهم كانوا يأخذون الرشا في تخفيف الاحكام والمسامحة في الشرايع والثاني انهم كانوا يدعون عند العوام انه لا سبيل لاحد الى الفوز بمرضات الله تعالى الا بخدمتهم وطاعتهم وبذل الاموال في طلب مرضاتهم والعوام كانوا يغترون بتلك الاكاذيب والثالث ان التورية كانت مشتملة على آيات دالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فاولئك الاحبار والرهبان يذكرون في تأويلها وجوها فاسدة ويحملونها على محامل باطلة وكانوا يطيبون قلوب عوامهم بهذا السبب ويأخذون الرشوة عليها والرابع انهم كانوا يقررون عند عوامهم ان الدين الحق هو الذى هم عليه فاذا قرروا ذلك قالوا وتقوية الدين الحق واجب ثم قالوا لا طريق الى تقويته الا اذا كان اولئك الفقهاء اقوياء عظماء اصحاب اموال كثيرة وجمع عظيم فبهذا الطريق يحملون العوام على ان يبذلوا في خدمتهم نفوسهم واموالهم فهذا هو الباطل الذى به كانوا يأكلون اموال الناس وهى باسرها حاضرة في زماننا وهو الطريق لاكثر الجهال والمزورين الى اخذ اموال العوام والحمقى من الخلق ثم قال ويصدون عن سبيل الله والمراد انهم لما كانوا يأخذون منهم اموالهم فلذلك يصدون عن سبيل الله لانهم كانوا يحملونهم على متابعتهم ويمنعونهم عن متابعة الاخيار من الخلق والعلماء من اهل الزمان وفي زمان محمد صلى الله عليه وسلم كانوا يبالغون في المنع عن متابعته بجميع وجوه المكر والخداع واقول غاية مطلوب الخلق في الدنيا الجاه والمال فبين تعالى في صفة الاحبار والرهبان كونهم مشغوفين بهذين الامرين اما المال فهو المراد من قوله ليأكلون اموال الناس واما الجاه فهو المراد بقوله ويصدون عن سبيل الله فانهم لو اقروا بان محمدا صلى الله عليه وسلم على الحق لزمهم متابعته عليه السلام وحينئذ كان يبطل حكمهم وتزول حرمتهم فلاجل الخوف من هذا المحذور كانوا يبالغون في المنع من متابعة محمد صلى الله عليه وسلم ويبالغون في القاء الشبهات وفي استخراج وجوه المكر والخديعة وفي منع الخلق من قبول دينه الحق والانتفاع بمنهجه الصحيح ثم قال تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسائل المسئلة الاولى في قوله والذين احتمالات ثلثة لانه يحتمل ان يكون المراد بقوله الذين اولئك الاحبار والرهبان ويحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدأ على ما قال بعضهم المراد منه مانعوا الزكوة من المسلمين ويحتمل ان يكون المراد منه كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة وقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم روى عن زيد بن وهب قال مررت بابى ذر فقلت يا ابا ذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فقال معاوية نزلت هذه الاية في اهل الكتاب فقلت انها فيهم وفينا فصار ذلك سببا للوحشة بينى وبينه فكتب الى عثمان يشكونى فكتب الى عثمان ان اقبل الى فلما قدمت المدينة انحرف الناس عنى كانهم لم يرونى من قبل فشكوت ذلك الى عثمان فقال لى تنح قريبا فقلت انى والله لا ادع ما كنت عليه اقوله وعن الاحنف لما قدمت المدينة رأيت ابا ذر يقول بشر الكانزين برضف يحمى عليه في نار جهنم فيوضع على حلمة ثدى احدهم حتى يخرج من نغض كتفه

جاههم ع

الرضفة الحجارة المحماة والناغض الغضروف وهو ما لان من عظم كالغضروف ع

يوضع على نغض كتفه حتى يخرج من حلمة ثديه فلما سمع القوم ذلك تركوه فاتبعته وقلت له ما رأيت هؤلاء كرهوا ما قلت لهم فقال ما عسى ان يصنع بى قريش والقول الثالث ان كان المراد تخصيص هذا الوعيد بمن سبق ذكرهم وهم اهل الكتاب كان التقدير انه تعالى وصفهم بالحرص الشديد على اخذ اموال الناس بقوله ليأكلون اموال الناس ووصفهم ايضا بالبخل الشديد والامتناع من اخراج الواجبات من اموال انفسهم بقوله والذين يكنزون الذهب والفضة وان كان المراد مانعى الزكوة من المسلمين كان التقدير انه تعالى وصف قبح طريقتهم في الحرص على اخذ اموال الناس بالباطل ثم ندب المسلمين الى اخراج الحقوق الواجبة من اموالهم بين ما في تركه من الوعيد الشديد وان كان المراد الكل كان التقدير انه تعالى وصفهم بالحرص على اخذ اموال الناس بالباطل ثم اردفه بوعيد كل من امتنع عن اخراج الحقوق الواجبة في ماله تنبيها على انه لما كان حال من امسك مال نفسه بالباطل كذلك فما ظنك بحال من سعى في اخذ مال غيره بالباطل والتزوير والمكر المسئلة الثانية اصل الكنز في كلام العرب الجمع وكل شئ جمع بعضه الى بعض فهو مكنوز يقال هذا جسم مكتنز الاجزاء اذا كان مجتمع الاجزاء واختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذى لم تؤد زكوته قال عمر بن الخطاب كل مال اديت زكوته فليس بكنز وقال ابن عمر كل مال اديت زكوته فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وكل مال لم تؤد زكوته فهو كنز وان كان فوق الارض وقال جابر اذا اخرجت الصدقة من مالك فقد اذهبت عنه شره وليس بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذى ما اخرج عنه ما وجب اخراجه عنه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج والجهاد وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى القول الاول بوجوه الاول عموم قوله تعالى ولا يسألكم اموالكم وذلك يدل على ان كل ما اكتسبه الانسان فهو حقه وكذا قوله عليه السلام كل امرئ احق بكسبه وقوله عليه السلام نعم المال الصالح للرجل الصالح وقوله عليه السلام ما اديت زكوته فليس بكنز وان كان باطنا وما بلغ ان يزكى فلم يزك فهو كنز وان كان ظاهرا الثاني انه كان في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة من الاغنياء كعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وكان عليه السلام يعدهم من اكابر المؤمنين والثالث انه عليه السلام ندب الى اخراج الثلث او اقل في المرض المخوف ولو كان جمع المال محرما لكان عليه السلام يأمر المريض بان يتصدق بكله بل كان يأمر الصحيح في حال صحته بذلك واحتج الذاهبون الى القول الثاني بوجوه الاول عموم هذه الاية ولا شك ان ظاهره دليل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان جمع المال مباح بعد اخراج الزكوة ترك لظاهر هذه الاية فلا يصار اليه الا لدليل منفصل والثاني ما روى سالم بن الجعد انه لما نزلت هذه الاية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تبا للذهب تبا للفضة قالها ثلاثا فقالوا له اى مال نتخذ فقال لسانا ذاكرا وقلبا خاشعا وزوجة تعين احدكم على دينه وقال عليه السلام من ترك صفراء او بيضاء كوى بها وتوفى رجل فوجد في مئزره دينار فقال عليه السلام كية وتوفى آخر فوجد في مئزره ديناران فقال كيتان والثالث ما روى عن الصحابة في هذا الباب قال على كل مال زاد على اربعة آلاف فهو كنز اديت منه الزكوة او لم تؤد وعن ابى هريرة كل صفراء او بيضاء اوكى عليها صاحبها فهو كنز وعن ابى الدرداء انه كان اذا راى العير تقدم بالمال صعد على موضع مرتفع ويقول جاءت القطار تحمل النار وبشر الكانزين بكى في الجباه والجنوب والظهور والبطون والرابع قالوا انه تعالى انما خلق الاموال ليتوسل بها الى دفع الحاجات فاذا حصل للانسان قدر ما يدفع به حاجته ثم جمع الاموال الزائدة عليه فهو لا ينتفع بها لكونها زائدة على قدر حاجته ومنعها من غيره الذى يمكنه ان يدفع حاجته بها فكان هذا الانسان بهذا المنع مانعا من ظهور حكمة الله تعالى ومانعا من وصول احسان الله تعالى الى عبيده واعلم ان الطريق الحق ان يقال الاولى ان لا يجمع الرجل الطالب للدين المال الكثير الا انه لا يمنع عنه في ظاهر الشرع فالاول محمول على التقوى والثاني على ظاهر الفتوى اما بيان ان الاولى الاحتراز عن طلب المال الكثير فبوجوه الاول ان الانسان اذا احب شيئا فكلما كان وصوله اليه اكثر والتذاذه بوجدانه اكثر كان حبه له اشد وميله اليه اقوى فالانسان اذا كان فقيرا فكانه لم يذق لذة الانتفاع بالمال وكانه غافل عن تلك اللذة فاذا ملك القليل من المال وجد بقدره اللذة فصار ميله اشد وكلما صارت امواله ازيد كان التذاذه به اكثر فكان حرصه في طلبه وميله الى تحصيله اشد فثبت ان تكثير المال سبب لتكثير الحرص في الطلب والحرص متعب للروح والنفس والقلب وضرر شديد فوجب على العاقل ان يحترز عن الاضرار بالنفس وايضا قد بينا انه كلما كان المال اكثر كان الحرص اشد فلو قدرنا انه كان ينتهى طلب المال الى حد ينقطع عنده الطلب ويزول الحرص لقد كان الانسان يسعى في الوصول الى ذلك الحد اما لما ثبت بالدليل انه كلما كانت تلك الاموال اكثر كان الضرر الناشى من الحرص اكثر وانه لا نهاية لهذا الضرر ولهذا الطلب وجب على الانسان ان يتركه في اول الامر كما قال الشاعر ٭ راى الامر يفضى الى آخر ٭ فصير آخره اولا ٭ الوجه الثاني ان كسب المال شاق شديد وحفظه بعد حصوله اشد واشق واصعب فيبقى الانسان طول عمره تارة في تعب التحصيل واخرى في تعب الحفظ ثم انه لا ينتفع منه الا بالقليل وبالآخرة يتركه مع الحسرات والزفرات وذلك هو الخسران المبين الوجه الثالث ان كثرة المال والجاه يورث الطغيان كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى والطغيان يمنع من وصول العبد الى مقام رضوان الرحمن ويوقعه في الخسران والخذلان الوجه الرابع انه تعالى اوجب الزكوة وذلك سعى في تنقيص المال ولو كان تكثيره فضيلة لما سعى الشرع في تنقيصه فان قيل فلم قال النبى صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى

الزفير اغراق النفس للشدة واول صوت الحمار ص

قلنا اليد العليا انما افادت صفة الخيرية لانه اعطى ذلك القليل فبسبب انه حصل في ماله ذلك النقصان القليل
حصلت الخيرية وبسبب انه حصل للفقير تلك الزيادة القليلة حصلت له المرجوحية المسئلة الثالثة جاءت الاخبار
الكثيرة في وعيد مانع الزكوة اما وعيد مانع زكوة النقود فقوله في هذه الآية يوم يحمى عليها في نار جهنم واما مانع زكوة
المواشي فما روى في الحديث انه تعالى يعذب اصحاب المواشي اذا لم يؤدوا زكوتها بان يسوق اليه تلك المواشي كاعظم ما كانت
في اجسامها فتمر على اربابها فتطأهم باظلافها وتنطحهم بقرونها كلما تم اخراها عادت عليهم اوليها فلا يزال
كذلك حتى يفرغ الناس من الحساب المسئلة الرابعة الصحيح عندنا وجوب الزكوة في الحلي المباح والدليل عليه قوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم فان قيل فهذا الوعيد انما يتناول
الرجال دون النساء قلنا نتكلم في الرجل الذي اتخذ الحلي لنسائه وايضا ترتب هذا الوعيد على جمع الذهب والفضة
حكم مرتب على وصف يناسبه وهو ان جمع ذلك المال يمنعه من صرفه الى المحتاجين مع انه لا حاجة به اليه اذ لو احتاج
الى انفاقه لما قدر على جمعه واقدام غير المحتاج على منع المال من المحتاج يناسب ان يمنع منه فثبت ان هذا الوعيد
مرتب على وصف يناسبه والحكم المذكور عقيب وصف يناسبه يجب ان يكون معللا به فثبت ان الوعيد معلل
بذلك الجمع فاينما حصل ذلك الوصف وجب ان يحصل معه ذلك الوعيد وايضا ان العمومات الواردة في ايجاب
الزكوة موجودة في الحلي المباح قال عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وقال في الورق ربع العشر وقال يا علي
ليس عليك زكوة فاذا ملكت عشرين مثقالا فاخرج نصف مثقال وقال ليس في المال حق سوى الزكوة وقال
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فهذه الآية مع جميع هذه الاخبار توجب الزكوة في الحلي المباح ثم نقول لم
يوجد لهذا الدليل معارض من الكتاب وهو ظاهر لانه ليس في القرآن ما يدل على انه لا زكوة في الحلي المباح
ولم يوجد في الاخبار ايضا معارض الا ان اصحابنا نقلوا فيه خبرا وهو قوله عليه السلام لا زكوة في الحلي المباح
الا ان ابا عيسى الترمذي قال لم يصح عن رسول الله عليه السلام في الحلي خبر صحيح وايضا ان يصح هذا الخبر فنحمله بتقديره
على اللآلي لانه قال لا زكوة في الحلي ولفظ الحلي لفظ مفرد محلى بالالف واللام وقد دللنا على انه ان كان هناك معهود سابق
وجب انصرافه اليه والمعهود في القرآن من لفظ الحلي اللآلي قال تعالى وتستخرجون منه حلية تلبسونها واذا كان
كذلك انصرف لفظ الحلي الى اللآلي فسقط دلالته وايضا يعارض هذا الخبر بتلك الاخبار الكثيرة الموجبة
للزكوة وايضا الاحتياط في القول بوجوب الزكوة وايضا لا يمكن معارضة هذا النص بالقياس لان النص
خير من القياس فثبت ان الحق ما ذكرناه المسئلة الخامسة انه تعالى ذكر شيئين وهما الذهب والفضة ثم قال تعالى
ولا ينفقونها ولم يقل ولا ينفقونهما وفيه وجهان الاول الضمير عائد الى المعنى من وجوه احدها ان كل واحد منهما
جملة وافية ودنانير ودراهم فهو كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثانيها ان يكون التقدير ولا ينفقون
الكنوز وثالثها قال الزجاج التقدير ولا ينفقون تلك الاموال الوجه الثاني ان يكون الضمير عائدا الى اللفظ
وفيه وجوه احدها ان يكون التقدير ولا ينفقون الفضة وحذف الذهب لانه داخل في الفضة من حيث انهما
معا يشتركان في ثمنية الاشياء وفي كونهما جوهرين شريفين وفي كونهما مقصودين بالكنز فلما اشتركا في
اكثر الصفات كان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الآخر وثانيها ان ذكر احدهما قد يغني عن ذكر الآخر كقوله تعالى واذا
راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها فجعل الضمير للتجارة وقال ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فجعل
الضمير للاثم وثالثها ان يكون التقدير ولا ينفقونها والذهب كذلك كما ان معنى قوله ٥ فاني وقيار بها

صدره ٥ ومن يك امسى بالمدينة رحله ٥ وقيار اسم جمل الشاعر ٥ صح

لغريب ٥ اي وقيار كذلك فان قيل ما السبب في ان خصا بالذكر من بين سائر الاموال قلنا لانهما الاصل
المعتبر في الاموال وهما اللذان يقصدان بالكنز واعلم انه تعالى لما ذكر من يكنز الذهب والفضة قال فبشرهم
بعذاب اليم اي فاخبرهم على سبيل التهكم ان الذين يكنزون الذهب والفضة انما يكنزونهما ليتوسلوا بهما
الى تحصيل الفرج يوم الحاجة فقيل هذا هو الفرج كما يقال تحيتهم ليس الا الضرب واكرامهم ليس الا الشتم
وايضا فالبشارة عبارة عن الخبر الذي يؤثر في القلب فيتغير بسببه لون بشرة الوجه وهذا يتناول ما اذا
تغيرت البشرة بسبب الفرح او بسبب الغم ثم قال تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وفي قراءة ابي وبطونهم وفيه سؤالات
الاول لا يقال احميت على الحديد بل يقال احميت الحديد فما الفائدة في قوله يوم يحمى عليها والجواب ليس المراد ان
تلك الاموال تحمى على النار بل المراد ان النار تحمى على تلك الاموال التي هي الذهب والفضة اي توقد عليها نار
ذات حمى وحر شديد وهو ماخوذ من قوله نار حامية ولو قيل يوم يحمى لم يفد هذه الفائدة فان قالوا فلما كان
المراد يوم تحمى النار عليها فلم ذكر الفعل قلنا لان النار تانيثها لفظي والفعل غير مستند في الظاهر اليها بل الى قوله
عليها فلا جرم حسن التذكير والتانيث وعن ابن عامر انه قرأ تحمى بالتاء السؤال الثاني ما الناصب في قوله يوم
الجواب التقدير فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها السؤال الثالث لم خصصت هذه الاعضاء والجواب لوجوه
احدها ان المقصود من كسب الاموال حصول فرح في القلب يظهر اثره في الوجه وحصول شبع ينتفخ بسببه الجنبان
ولبس ثياب فاخرة يطرحونها على ظهورهم فلما طلبوا تزيين هذه الاعضاء الثلثة لا جرم حصل الكي على الجباه
والجنوب والظهور وثانيها ان هذه الاعضاء الثلاثة مجوفة وحصلت في داخلها آلات ضعيفة يعظم تالمها
بسبب وصول ادنى اثر اليها بخلاف سائر الاعضاء وثالثها قال ابو بكر الوراق خصت هذه المواضع بالذكر لان
صاحب المال اذا راى الفقير قبض جبينه فاذا جلس الفقير بجنبه تباعد عنه وولى له ظهره ورابعها ان
المعنى انهم يكوون على الجهات الاربعة اما من مقدمه فعلى الجبهة واما من خلفه فعلى الظهر واما من يمينه
ويساره فعلى الجنبين وخامسها ان الطف اعضاء الانسان جبهته والعضو المتوسط في اللطافة والصلابة
جنبه والعضو الذي هو اصلب اعضاء الانسان ظهره فبين تعالى ان هذه الاقسام الثلثة من اعضائه
تصير مغمورة في الكي والغرض منه التنبيه على ان ذلك الكي يحصل في كل الاعضاء وسادسها ان كمال حال بدن الانسان

فجماله

في جماله وقوته اما الجمال فمحله الوجه واعز الاعضاء في الوجه الجبهة فاذا وقع الكي في الجبهة فقد زال
الجمال بالكلية واما القوة فمحلها الظهر والجنبان فاذا حصل الكي عليها فقد زالت القوة عن البدن
فالحاصل ان حصول الكي في هذه الاعضاء الثلاثة يوجب زوال الجمال والقوة والانسان انما طلب المال
لحصول الجمال والقوة السؤال الرابع الذي يجعل محميا على بدن الانسان هو كل ذلك المال او القدر الواجب
من الزكوة والجواب الظاهر يقتضي ان الكل لانه لما لم يخرج منه الحق لم يكن جزء منه معتبرا بل الاجزاء الا والحق
متعلق به فوجب ان يعذب الله تعالى بكل الاجزاء ثم انه تعالى قال هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا والتقدير فيقال
لهم هذا ما كنزتم لانفسكم والغرض منه تعظيم الوعيد لانهم اذا عاينوا ما يعذبون به من دنانيرهم ودراهمهم وصحيفة
معمولة منها [illegible] خلاف ذلك فعظم ذلك تبكيتهم
بان يقال لهم هذا ما كنزتم لانفسكم لم تؤثروا به رضاء ربكم ولا قصدتم بالانفاق منه نفع انفسكم والخلاص
به من عقاب ربكم فصرتم كانكم ادخرتموه ليجعل عقابا لكم على ما تشاهدونه ثم قال تعالى فذوقوا ما كنتم تكنزون
ومعناه [illegible] فذوقوا وبال ذلك به لا بغيره قوله تعالى
ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين
القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا ان الله مع المتقين اعلم
ان هذا نوع ثالث من قبائح اعمال اليهود والنصارى والمشركين وهو اقدامهم على السعي في تغيير احكام
الله تعالى وذلك لانه تعالى لما حكم في كل وقت بحكم خاص فاذا غيروا تلك الاوقات بسبب النسيء كان ذلك
سعيا في تغيير حكم الله بحسب اهوائهم وآرائهم فكان ذلك زيادة في كفرهم وحزنهم وفي الآية مسائل المسئلة
الاولى اعلم ان السنة عند العرب عبارة عن اثنى عشر شهرا من الشهور القمرية والدليل عليه هذه الآية وايضا
قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب فجعل تقدير
القمر بالمنازل علة للسنين وذلك انما يصح اذا كانت السنة معلقة بسير القمر وايضا قال تعالى يسئلونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وعند سائر الطوائف عبارة عن المدة التي تدور الشمس فيها دورة
تامة والسنة القمرية اقل من السنة الشمسية بمقدار معلوم وبسبب ذلك النقصان تنتقل الشهور
القمرية من فصل الى فصل فيكون الحج واقعا في الشتاء مرة وفي الصيف مرة فكان يشق الامر عليهم
بهذا السبب وايضا اذا حضروا الحج حضروا التجارة فربما كان ذلك الوقت غير موافق لحضور التجارات من الاطراف
فكان يخل اسباب تجاراتهم بهذا السبب فلهذا السبب اقدموا على عمل الكبيسة على ما هو معلوم في علم الزيجات
واعتبروا السنة الشمسية وعند ذلك يبقى زمان الحج مختصا بوقت واحد معين موافق لمصلحتهم وانتفعوا
بتجاراتهم ومصالحهم فهذا النسيء وان صار سببا لحصول المصالح الدنيوية الا انه لزم منه تغيير حكم الله تعالى
لانه تعالى لما خص الحج باشهر معلومة على التعيين فكان بسبب ذلك النسيء يقع في سائر الشهور ويتغير حكم الله تعالى
وتكليفه فالحاصل انهم لرعاية مصالحهم في الدنيا سعوا في تغيير احكام الله تعالى وابطال تكاليفه فلهذا المعنى
استوجبوا الذم العظيم في هذه الآية واعلم ان السنة الشمسية لما كانت زائدة على السنة القمرية جمعوا تلك الزيادة
فاذا بلغ مقدارها الى شهر جعلوا تلك السنة ثلاثة عشر شهرا فانكر الله تعالى عليهم وقال ان حكم الله ان تكون السنة
اثنى عشر شهرا لا اقل ولا ازيد وتحكمهم على بعض السنين بانه صار ثلاثة عشر شهرا حكم واقع على خلاف حكم الله تعالى
ويوجب تغيير تكاليف الله تعالى وكل ذلك على خلاف الدين واعلم ان مذهب العرب من الزمان الاول ان تكون السنة قمرية
لا شمسية وهذا حكم توارثوه عن ابراهيم عليه السلام واسمعيل عليه السلام واما عند اليهود والنصارى فليس
كذلك ثم ان بعض العرب تعلموا صنعة الكبيسة عن اليهود والنصارى فاظهروا ذلك في بلاد العرب المسئلة الثانية
قال ابو علي الفارسي لا يجوز ان يتعلق قوله في كتاب الله بقوله عدة الشهور لانه يقتضي الفصل بين الصلة والموصول
بالخبر الذي هو قوله اثنا عشر شهرا وانه لا يجوز والقول في اعراب هذه الآية وجوه الاول ان نقول قوله عدة الشهور
مبتدأ وقوله اثنا عشر شهرا خبره وقوله عند الله في كتاب الله يوم خلق السموات والارض ظروف ابدل البعض من البعض
والتقدير ان عدة الشهور اثنا عشر شهرا عند الله في كتاب الله يوم خلق السموات والارض والفائدة في ذكر هذه الابدالات
المتوالية تقرير ان ذلك العدد واجب متقرر في علم الله تعالى وفي كتابه من اول ما خلق الله العالم والثاني ان يكون قوله
في كتاب الله متعلقا بمحذوف يكون صفة للخبر وتقديره اثنا عشر شهرا مثبتا في كتاب الله ثم لا يجوز ان يكون المراد
بهذا الكتاب كتابا من الكتب لانه متعلق بقوله يوم خلق السموات والارض واسماء الاعيان لا يتعلق بالظروف
فلا يقال غلامك يوم الجمعة بل الكتاب هنا مصدر والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في
كتاب الله اي في حكمه الواقع يوم خلق السموات والارض الوجه الثالث ان يكون الكتاب اسما وقوله يوم خلق
يتعلق بفعل محذوف والتقدير ان هذه الشهور عند الله اثنا عشر شهرا مكتوبا في كتاب الله كتبه يوم خلق
السموات والارض المسئلة الثالثة في بقية احكام الآية اما عدة الشهور عند الله اي في علمه اثنا عشر شهرا
في كتابه تعالى وفي تفسير كتاب الله وجوه الاول قال ابن عباس انه اللوح المحفوظ الذي كتب فيه احوال مخلوقاته
باسرها على التفصيل وهو الاصل للكتب التي انزلها الله على جميع الانبياء الثاني قال بعضهم المراد من الكتاب القرآن
وقد ذكرنا آيات تدل على ان السنة المعتبرة في دين محمد صلى الله عليه وسلم هي السنة القمرية واذا كان كذلك كان ذلك
الحكم مكتوبا في القرآن الثالث قال ابو مسلم في كتاب الله اي فيما اوجبه وحكم به والكتاب في هذا الموضع هو الحكم
والايجاب كقوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص كتب ربكم على نفسه الرحمة قال القاضي هذا الوجه بعيد
لانه تعالى جعل الكتاب في هذه الآية كالظرف واذا حمل الكتاب على الحساب لم يستقم ذلك الا على طريق المجاز ويمكن
ان يجاب عنه بانه وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف يقال ان الامر كذا وكذا في حساب فلان وفي حكمه اما قوله تعالى
يوم خلق السموات والارض فقد ذكرنا في المسئلة الثانية وجوها فيما يتعلق به والاقرب ما ذكرناه في الوجه الثالث

وهو ان يكون المراد انه كتب هذا الحكم وحكم به يوم خلق السموات والارض والمق بيان ان هذا الحكم حكم محكوم به من اول خلق العالم وذلك يدل على المبالغة والتأكيد اما قوله تعالى منها اربعة حرم فقد اجمعوا على ان هذه الاربعة ثلاثة منها سرد وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم وواحد فرد وهو رجب ومعنى الحرم ان المعصية فيها اشد عقابا والطاعة فيها اكثر ثوابا والعرب كانوا يعظمونها جدا حتى لو لقى الرجل قاتل ابيه لم يتعرض له فان قيل اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فما السبب في هذا التمييز قلنا هذا المعنى غير مستبعد في الشرايع لان امثلته كثيرة الا ترى انه تعالى ميز البلد الحرام عن سائر البلاد بمزيد الحرمة وميز يوم الجمعة عن سائر ايام الاسبوع لمزيد الحرمة وميز يوم عرفة عن سائر الايام بتلك العبادة المخصوصة وميز شهر رمضان عن سائر الشهور بمزية حرمة وهي وجوب الصوم وميز بعض ساعات اليوم بوجوب الصلوة فيها وخصص بعض ساعاتها بحرمة ايقاع الصلوة فيها وميز بعض الليالي عن سائرها وهي ليلة القدر وميز بعض الاشخاص عن سائر الناس باعطاء خلعة الرسالة فاذا كانت هذه الامثلة ظاهرة مشهورة فاي استبعاد في تخصيص بعض الاشهر بمزيد حرمة ثم نقول لا يبعد ان يعلم الله تعالى ان وقوع الطاعة في هذه الاوقات اكثر تاثيرا في طهارة النفس ووقوع المعاصي فيها اكثر تاثيرا في خبث النفس وهذا غير مستبعد عند الحكماء الا ترى ان فيهم من صنف كتابا في الاوقات التي ترجى فيها اجابة الدعوات وذكروا ان تلك الاوقات المعينة حصلت فيها اسباب توجب ذلك وسئل النبي صلى الله عليه وسلم اي الصيام افضل فقال عليه السلام افضله بعد شهر رمضان صيام شهر الله المحرم وقال من صام يوما من الاشهر الحرم كان له بكل يوم ثلثون يوما وكثير من الفقهاء غلظوا الدية على القاتل بسبب وقوع القتل في هذه الاشهر وفيه فائدة اخرى وهي ان الطباع مجبولة على الظلم والفساد وامتناعهم عن هذه القبائح على الاطلاق شاق عليهم فالله سبحانه خص الاوقات بمزيد التعظيم والاحترام وخص بعض الاماكن بمزيد التعظيم والاحترام حتى ان الانسان ربما امتنع في تلك الامكنة وفي تلك الازمنة عن القبائح والمنكرات وذلك يوجب انواعا من الفوائد احدها ان ترك القبائح في تلك الاوقات امر مطلوب لانه تقليل القبائح وثانيها انه لما تركها في تلك الاوقات فربما صار تركها في تلك الاوقات سببا لميل طبعه الى الاعراض عنها والاحتراز عنها مطلقا وثالثها ان الانسان اذا اتى بالطاعات في تلك الاوقات واعرض عن المعاصي فيها فبعد انقضاء تلك الاوقات لو شرع في القبائح والمعاصي صار شروعه فيها سببا لبطلان ما تحمله من العناء والمشقة في اداء تلك الطاعات في تلك الاوقات والظاهر من حال العاقل انه لا يرضى بذلك فيصير ذلك سببا لاجتنابه عن المعاصي بالكلية فهذا هو الحكمة في تخصيص بعض الاوقات وبعض البقاع بمزيد التعظيم والاحترام ثم قال تعالى ذلك الدين القيم وفيه بحثان الاول ان قوله ذلك اشارة اما الى قوله ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا لا ازيد ولا انقص واما الى قوله منها اربعة حرم وعندي ان الاول اولى لان الكفار سلموا ان الاربعة منها حرم الا انهم بسبب الكبيسة ربما جعلوا السنة ثلاثة عشر شهرا وكانوا يغيرون مواقع الشهور والمق من هذه الآية الرد على هؤلاء فوجب حمل اللفظ عليه البحث الثاني في تفسير لفظ الدين وجوه الاول ان الدين قد يراد به الحساب ويقال الكيس من دان نفسه اي حاسبها والقيم معناه المستقيم فتفسير الاية على هذا التقدير ذلك الحساب المستقيم الصحيح والعدد المستوي الثاني قال الحسن ذلك الدين القيم الذي لا يبدل ولا يغير فالقيم ههنا بمعنى القائم الدائم الذي لا يزول وهو الدين الذي فطر الناس عليه والثالث قال بعضهم ان المراد ان هذا التعبد هو الدين اللازم في الاسلام قال القاضي حمل لفظ الدين على العبادة اولى من حمله على الحساب لانه مجاز فيه ويمكن ان يقال الاصل في لفظ الدين الانقياد يقال يا من دانت له الرقاب اي انقادت فالحساب يسمى دينا لانه يوجب الانقياد والعبادة تسمى دينا لانها توجب الانقياد فلم يكن حمل هذا اللفظ على التعبد اولى من حمله على الحساب قال اهل العلم الواجب على المسلمين بحكم هذه الاية ان يعتبروا في بيوعهم ومدد ديونهم واحوال زكوتهم وسائر احكامهم السنة العربية بالاهلة ولا يجوز لهم اعتبار السنة الاعجمية والرومية ثم قال تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم وفيه بحثان الاول الضمير في قوله فيهن فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس ان المراد فلا تظلموا في الشهور الاثنى عشر انفسكم والمق منع الانسان من الاقدام الى الفساد مطلقا في جميع العمر والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الضمير في قوله فيهن عائد الى الاربعة الحرم قالوا والسبب فيه ما ذكرنا ان لبعض الاوقات اثرا في زيادة الثواب على الطاعات والعقاب على المحظورات والدليل على ان هذا القول اولى من وجوه الاول ان الضمير في قوله فيهن عائد الى المذكور السابق فوجب عوده الى اقرب المذكورات وما ذاك الا قوله منها اربعة حرم الثاني انه تعالى خص هذه الاشهر بمزيد الاحترام في آية اخرى وهي قوله الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذه الاشياء غير جائزة في غير الحج ايضا الا انه تعالى اكد في المنع فيها في هذه الايام تنبيها على زيادتها في الشرف الثالث قال الفراء الاولى رجوعها الى الاربعة لان العرب تقول فيما بين الثلاثة الى العشرة فيهن فاذا جاوز هذا العدد قالوا فيها قال والاصل فيه ان جمع القلة يكنى عنه كما يكنى عن جماعة مؤنثة ويكنى عن جمع الكثرة كما يكنى عن واحدة مؤنثة قال حسان بن ثابت ✿ لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى ✿ واسيافنا يقطرن من نجدة دما ✿ فقال يلمعن ويقطرن لان الاسياف والجفنات جمع قلة ولو جمع جمع الكثرة لقال تلمع وتقطر هذا هو الاختيار ثم يجوز اجراء احدهما مجرى الآخر كقول النابغة ✿ ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم ✿ بهن فلول من قراع الكتائب ✿ فقال بهن والسيوف جمع كثرة البحث الثاني في تفسير هذا الظلم اقوال الاول المراد منه النسيء الذي كانوا يعملونه فينقلون الحج من الشهر الذي امر الله تعالى باقامته فيه الى شهر آخر ويغيرون تكاليف الله تعالى الثاني انه نهى عن المقاتلة في هذه الاشهر والثالث انه نهى عن جميع المعاصي بسبب ما ذكرنا ان لهذه الاشهر مزيد اثر في تعظيم الثواب والعقاب والاقرب عندي حمله على المنع من النسيء لانه تعالى ذكره

عقيب هذه الآية ثم قال تعالى وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وفيه مباحث الاول قال الفراء كافة اي جميعا والكافة لا تكون مذكرة ولا مجموعة على عدد الرجال فتقول كافين او كافات لنسوة ولكنها كافة بالهاء والتوحيد لانها وان كانت على لفظ فاعلة فانها في مذهب مصدر مثل الخاصة والعاقبة والعافية ولذلك لم تدخل فيها العرب الالف واللام لانها في مذهب قولك قاموا معا وقاموا جميعا وقال الزجاج كافة منصوب على الحال ولا يجوز ان يثنى ويجمع كما انك اذا قلت قاتلهم عامة لم تثن ولم تجمع وكذلك خاصة البحث الثاني في قوله كافة قولان الاول ان يكون المراد قاتلوهم باجمعكم مجتمعين على قتالهم كما انهم يقاتلونكم على هذه الصفة يريد تعاونوا وتناصروا على ذلك ولا تخاذلوا ولا تتدابروا وكونوا عباد الله مجتمعين متوافقين في مقاتلة الاعداء والثاني قال ابن عباس قاتلوهم بكليتهم ولا تحابوا بعضهم بترك القتال كما انهم يستحلون قتال جميعكم والاول اقرب يحتج قياس احد الجانبين على الآخر البحث الثالث ظاهر قوله وقاتلوا المشركين كافة اباحة قتالهم في جميع الاشهر ومن الناس من يقول المقاتلة مع الكفار محرمة في الاشهر الحرم بدليل قوله منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم اي فلا تظلموا فيهن انفسكم باستحلال القتال والغارة فيهن وقد ذكرنا هذه المسئلة في سورة البقرة في تفسير قوله يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ثم قال تعالى واعلموا ان الله مع المتقين يريد مع اوليائه الذين يخشونه في اداء الطاعات والاجتناب عن المحرمات قال الزجاج تاويله انه ضامن لهم النصر قوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطؤا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين في الآية مسائل المسئلة الاولى في النسيء قولان الاول انه التأخير قال ابو زيد نسأت الابل عن الحوض انسأها وانسأتها انساءا اذا اخرتها والنساء الانساء اذا اخرته عنه وانسأ فلانا اذا اخرته ومنه انساء الله فلانا اجله ونسأ في اجله قال ابو علي الفارسي النسيء مصدر كالنذير والنكير ويحتمل ايضا ان يكون نسيئا بمعنى منسوء كقتيل بمعنى مقتول الا انه لا يمكن ان يكون المراد ههنا المفعول لانه ان حمل على ذلك كان معناه انما المؤخر زيادة في الكفر والمؤخر الشهر فيلزم كون الشهر كفرا وذلك باطل بل المراد من النسيء ههنا المصدر بمعنى الانساء وهو التأخير وكان النسيء في الشهور عبارة عن تأخير حرمة شهر الى شهر آخر ليست له تلك الحرمة وروى عن ابن كثير من طريق شبل النسأ بوزن النسع وهو المصدر الحقيقي كقولهم نسأت اي اخرت وروى عنه ايضا النسي مخففة الياء ولعله لغة في النسأ بالهمز مثل ارجيت وارجأت وروى عنه النسي مشددة الياء بغير همز وهذا على التخفيف القياسي القول الثاني قال قطرب النسيء اصله من الزيادة يقال نسأ الله في الاجل انسأ اذا زاد فيه ولذلك قيل للبن النسيء لزيادة الماء فيه ونسأت المرأة اذا حبلت جعل زيادة الولد فيها كزيادة الماء في اللبن وقيل للناقة نسأتها اي زجرتها ليزداد سيرها وكل زيادة حدثت في شيء فهو نسيء قال الواحدي الصحيح القول الاول وهو ان الاصل النسيء التأخير ونسئت المرأة اذا حبلت لتأخر حيضها ونسأت الناقة اي اخرتها عن غيرها لان ذلك يصير اختلاط بعضها ببعض مانعا من حسن السير ونسأت اللبن اذا اخرته حتى كثر الماء فيه اذا عرفت هذين القولين فنقول ان القوم علموا انهم لو رتبوا حسابهم على السنة القمرية فانه يقع حجهم تارة في الصيف وتارة في الشتاء وكان تشق عليهم الاسفار ولم ينتفعوا بها في المرابحات والتجارات لان سائر الناس من سائر البلاد ما كانوا يحضرون الا في الاوقات اللائقة الموافقة فعلموا ان بناء الامر على رعاية السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا فتركوا ذلك واعتبروا السنة الشمسية ولما كانت السنة الشمسية زائدة على السنة القمرية بمقدار معين احتاجوا الى الكبيسة وحصل لهم بسبب تلك الكبيسة امران احدهما انهم كانوا يجعلون بعض السنين ثلاثة عشر شهرا بسبب اجتماع تلك الزيادات والثاني انه كان ينتقل الحج من بعض الشهور القمرية الى غيره فكان الحج يقع في بعض السنين في ذي الحجة وبعده في المحرم وبعده في صفر وهكذا على الدور حتى ينتهي بعد مدة مخصوصة مرة اخرى الى ذي الحجة فحصل بسبب الكبيسة هذان الامران احدهما الزيادة في عدد الشهور والثاني تاخير الحرمة الحاصلة لشهر الى آخر شهر وقد بينا ان لفظ النسيء

الى شهر آخر

يفيد التاخير عند الاكثرين ويفيد الزيادة عند الباقين وعلى التقديرين فانه منطبق على هذين الامرين والحاصل من هذين الكلامين ان بناء العبادات على السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا وبناؤها على السنة الشمسية يفيد رعاية مصالح الدنيا والله تعالى امرهم من وقت ابراهيم واسمعيل ببناء الامر على رعاية السنة القمرية فهم تركوا امر الله تعالى في رعاية السنة القمرية واعتبروا السنة الشمسية رعاية لمصالح الدنيا واوقعوا الحج في شهر آخر سوى الاشهر الحرم فلهذا السبب عاب الله عليهم ذلك وجعله سببا لزيادة الكفر وانما كان ذلك سببا لزيادة الكفر لانه تعالى امرهم بايقاع الحج في الاشهر الحرم ثم انهم بسبب هذه الكبيسة اوقعوه في غير هذه الاشهر وذكروا لاتباعهم ان هذا الذي عملناه هو الواجب وان ايقاعه في الشهور القمرية غير واجب فكان هذا منهم انكارا لحكم الله تعالى مع العلم به وتمردا عن طاعته وذلك يوجب الكفر باجماع المسلمين فثبت ان عملهم في ذلك النسيء يوجب زيادة في الكفر واما الحسابات التي بها تعرف مقادير الزيادات الحاصلة بسبب تلك الكبيسة فمذكورة في الزيجات واما المفسرون فذكروا في سبب هذا التاخير وجها آخر فقالوا ان العرب كانت تحرم الشهور الاربعة وكان ذلك شريعة ثابتة في زمن ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وكانت العرب اصحاب الحروب والغارات فشق عليهم ان يمكثوا ثلاثة اشهر متوالية لا يغيرون فيها وقالوا لئن توالت علينا ثلاثة اشهر حرم لا نصيب فيها شيئا لنهلكن وكانوا يؤخرون تحريم المحرم الى صفر فيحرمونه ويستحلون المحرم قال الواحدي واكثر العلماء على ان هذا التاخير كان من المحرم الى صفر وقال جماعة من العلماء هذا التاخير ما كان يختص بشهر واحد بل كان ذلك حاصلا في كل الشهور وهذا القول عندنا هو الصحيح على ما قررناه واتفق انه عليه السلام لما اراد ان يحج في سنة حجة الوداع عاد الحج الى ذي الحجة في نفس الامر فقال عليه السلام الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا واراد ان الاشهر الحرم رجعت الى مواضعها المسئلة الثانية قوله زيادة في الكفر معناه انه تعالى حكى عنهم انواعا كثيرة من الكفر فلما ضموا اليها هذا العمل ونحن قد بينا ان هذا العمل كفر كان ضم العمل

الى تلك الانواع المذكورة سالفا من الكفر زيادة فى الكفر واحتج الجبائى بهذه الآية على فساد قول من يقول الايمان مجرد الاعتقاد والاقرار قال لانه تعالى بين ان هذا العمل زيادة فى الكفر والزيادة فى الكفر يجب ان يكون كفرا فهذا العمل كفر واذا كان هذا التاخير كفرا وجب ان يكون ضده ايمانا لان ضد الكفر يجب ان يكون ايمانا وكان ترك هذا التاخير ايمانا وظاهر ان هذا الترك ليس بمعرفة ولا اقرار فثبت ان غير المعرفة والاقرار قد يكون ايمانا والقول هذا الاستدلال ضعيف لما بينا انه تعالى لما اوجب عليهم ايقاع الحج فى شهر ذى الحجة مثلا من الاشهر القمرية فاذا اعتبرنا السنة الشمسية فربما وقع الحج فى المحرم تارة وفى صفر اخرى فقولهم بان هذا الحج صحيح مجزى وانه لا يجب عليهم ايقاع الحج فى شهر ذى الحجة انكار منهم بحكم علموا بالضرورة كونه من دين ابراهيم واسمعيل عليهما السلام فكان هذا كفرا بسبب عدم العلم وبسبب عدم الاقرار اما قوله تعالى يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما فهذه قراءة العامة وهى حسنة لاسناد الضلال الى الذين كفروا لانهم ان كانوا ضالين فى انفسهم فقد حسن اسناد الضلال اليهم وان كانوا مضلين لغيرهم حسن ايضا لان المضل لغيره ضال فى نفسه لا محالة وقرأ اهل الكوفة يضل بضم الياء وفتح الضاد ومعناه ان كبراءهم يضلونه بحملهم على هذا التاخير فى الشهور واسند الفعل الى المفعول كقوله فى هذه الآية زين لهم سوء اعمالهم اى زين لهم ذلك حاملوهم عليه وقرأ ابو عمرو فى رواية من طريق ابن مقسم يضل به الذين كفروا بضم الياء وكسر الضاد وله ثلاثة اوجه احدها يضل الله به الذين كفروا والثانى يضل الشيطان به الذين كفروا والثالث وهو اقواها يضل به الذين كفروا تابعيهم والآخذين باقوالهم وانما كان هذا الوجه اقوى لانه لم يجر ذكر الله وذكر الشيطان واعلم ان الكناية فى قوله به يعود الى النسئ وقوله يحلونه عاما ويحرمونه عاما فالضمير عائد الى النسئ والمعنى يحلون ذلك النسئ عاما ويحرمونه عاما قال الواحدى اى يحلون التاخير عاما وهو العام الذى يريدون ان يقاتلوا فى المحرم ويحرمون التاخير عاما وهو العام الذى يدعون المحرم على تحريمه واقول هذا التاويل انما يصح اذا فسرنا النسئ بانهم كانوا يوخرون المحرم فى بعض السنين دون البعض اما اذا فسرناه بالتاخير الحاصل بسبب الكبايس كان هذا التاخير حاصلا فى جميع الشهور وفى جميع السنين وذلك يوجب ان ينقلب الاشهر الحرم فى بعض السنين الى الحل وبالعكس الا ان هذا انما يصح لو حملنا النسئ على المفعول وهو الشهر المؤخر وقد ذكرنا انه مشكل لانه يقتضى ان يكون الشهر المؤخر كفرا وهو غير جائز الا انا اذا قلنا ان المراد من النسئ المنسوء وهو المفعول وحملنا قوله انما النسئ زيادة فى الكفر على ان المراد ان العمل الذى به يصير الشهر نسيئا زيادة فى الكفر فبسبب هذا الاضمار يقوى هذا التاويل اما قوله تعالى ليواطئوا عدة ما حرم الله قال اهل اللغة ليوافقوا يقال واطأت فلانا على كذا اذا وافقته عليه قال المبرد يقال تواطأ القوم على كذا اذا اجتمعوا عليه كان كل واحد منهم يطأ حيث يطأ صاحبه والايطاء فى الشعر من هذا وهى ان يأتى فى القصيدة قافيتين على لفظ واحد ومعنى واحد قال ابن عباس انهم ما احلوا شهرا من الاشهر الحرم الا حرموا مكانه شهرا آخر من الحلال ولم يحرموا شهرا من الحلال الا احلوا مكانه شهرا آخر من الحرام لاجل ان يكون عدد الاشهر الحرم اربعة مطابقة لما ذكره الله تعالى هذا هو المراد من المواطأة ولما بين تعالى كون هذا العمل كفرا ومنكرا قال زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدى القوم الكافرين قال ابن عباس والحسن يريد زين لهم الشيطان هذا العمل والله لا يرشد كل كفار اثيم

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا مالكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا من الآخرة فما متاع الحيوة الدنيا فى الآخرة الا قليل

وفى الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما شرح معايب هؤلاء الكفار وفضايحهم عاد الى الترغيب فى مقاتلتهم فقال يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم الى الارض وتقرير الكلام انه تعالى ذكر فى الآيات السابقة اسبابا كثيرة موجبة لقتالهم وذكر منافع كثيرة تحصل من مقاتلتهم كقوله يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم وذكر افعالهم المنكرة واعمالهم القبيحة فى الدين والدنيا فعند هذا لا يبقى للانسان مانع من قتالهم الا مجرد ان يخاف القتل ويحب الحياة فبين تعالى ان هذا المانع خسيس لان سعادة الدنيا بالنسبة الى سعادة الآخرة كالقطرة فى البحر وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل جهل وسفه المسئلة الثانية المروى عن ابن عباس ان هذه الآية نزلت فى غزوة تبوك وذلك لانه عليه السلام لما رجع عن الطائف اقام بالمدينة فامر بجهاد الروم وكان ذلك الوقت زمان شدة الحر وطابت ثمار المدينة واينعت واستعظم الناس غزو الروم وهابوه فنزلت هذه الآية قال المحققون انما استثقل الناس ذلك لوجوه احدها شدة الزمان فى الصيف والقحط وثانيها بعد المسافة والحاجة الى الاستعداد الكثير الزائد على ما جرت به عادتهم فى سائر الغزوات وثالثها ادراك الثمار بالمدينة فى ذلك الوقت ورابعها شدة الحر فى ذلك الوقت وخامسها مهابة عسكر الروم فهذه الجهات الكثيرة اجتمعت فاقتضت تثاقل الناس عن ذلك الغزو المسئلة الثالثة يقال استنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون نفرا ونفيرا اذا حثهم ودعاهم اليه ومنه قول النبى عليه السلام اذا استنفرتم فانفروا واصل النفر الخروج الى مكان لامر هاج عليه واسم اولئك القوم الذين يخرجون النفير ومنه قولهم فلان لا فى العير ولا فى النفير وقوله اثاقلتم اصله تثاقلتم وبه قرأ الاعمش ومعناه تباطأتم ونظيره قوله اداراتم وقوله اطيرنا بك قال صاحب الكشاف وضمن معنى الميل والاخلاد فعدى بالى والمعنى ملتم الى الدنيا وشهواتها وكرهتم مشاق السفر ومتاعبه ونظيره اخلد الى الارض واتبع هويه وقيل المعنى ملتم الى الاقامة بارضكم والبقاء فيها وقوله تعالى ما لكم اذا قيل لكم وان كان فى الظاهر استفهاما الا ان المراد منه المبالغة فى الانكار ثم قال تعالى ارضيتم بالحيوة الدنيا من الآخرة فما متاع الحيوة الدنيا فى الآخرة الا قليل والمعنى كانه قيل قد ذكرنا الموجبات الكثيرة الداعية الى القتال وقد شرحنا المنافع العظيمة التى تحصل عند القتال وبينا انواع فضايحهم وقبايحهم التى تحمل العاقل على مقاتلتهم فاتركوا جميع هذه الامور اليس ان معبودكم يأمركم بمقاتلتهم

وتعلمون

وتعلمون ان طاعة المعبود توجب الثواب العظيم فى الاخرة فهل يليق بالعاقل ترك الثواب العظيم فى الآخرة لاجل المنفعة اليسيرة الحاصلة فى الدنيا والدليل على ان متاع الدنيا فى الاخرة قليل ان لذات الدنيا خسيسة فى انفسها ومشوبة بالآفات والبليات ومنقطعة عن قريب لا محالة ومنافع الاخرة شريفة عالية خالصة عن كل الآفات ودائمة ابدية سرمدية وذلك يوجب القطع بان متاع الدنيا فى جنب متاع الاخرة قليل حقير خسيس المسئلة الرابعة اعلم ان هذه الاية تدل على وجوب الجهاد فى كل حال لانه تعالى نص على ان تثاقلهم عن الجهاد امر منكر ولو لم يكن الجهاد واجبا لما كان التثاقل منكرا وليس لقائل ان يقول الجهاد انما يجب فى الوقت الذى يخاف هجوم الكفار عليه لانه عليه السلام ما كان يخاف هجوم الروم عليه ومع ذلك فقد اوجب الجهاد معهم ومنافع الجهاد مستقصاة فى سورة آل عمران وايضا هو واجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين المسئلة الخامسة لقائل ان يقول ان قوله يا ايها الذين آمنوا خطاب مع كل المؤمنين ثم قال تعالى ما لكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم فهذا يدل على ان كل المؤمنين كانوا متثاقلين فى ذلك التكليف وذلك التثاقل معصية فهذا يدل على اطباق كل الامة على المعصية وذلك يقدح فى ان اجماع الامة حجة والجواب ان خطاب الكل لارادة البعض مجاز مشهور فى القران وفى سائر انواع الكلام كقولك اياك اعنى واسمعى يا جاره

قوله تعالى الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شئ قدير

اعلم انه تعالى لما رغبهم فى الآية الاولى فى الجهاد بناء على الترغيب فى ثواب الاخرة رغبهم فى هذه الاية فى الجهاد بناء على نوع آخر من الامور القوية للدواعى وهى ثلاثة انواع الاول قوله يعذبكم عذابا اليما واعلم انه يحتمل ان يكون المراد منه عذاب الدنيا وان يكون المراد منه عذاب الاخرة وقال ابن عباس استنفر رسول الله صلى الله عليه وسلم فتثاقلوا فامسك الله عنهم المطر وقال الحسن الله اعلم بالعذاب الذى كان ينزل عليهم وقيل المراد منه عذاب الاخرة لان الاليم لا يليق الا به وقيل انه تهديد بكل الاقسام وهى عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فقطع منافع الدنيا ومنافع الاخرة الثانى قوله ويستبدل قوما غيركم والمراد تنبيههم على انه متكفل بنصرته على اعدائه فان سارعوا معه الى الخروج حصلت النصرة بهم وان تخلفوا وقعت النصرة بغيرهم وحصل الغنى عنهم لئلا يتوهموا ان غلبة اعداء الدين وعز الاسلام لا تحصل الا بهم وليس فى النص دلالة على ان ذلك الغير من هم فنظيره قوله يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ثم اختلف المفسرون فقال ابن عباس هم التابعون وقال سعيد ابن جبير هم ابناء فارس وقال ابو روق هم اهل اليمن وهذه الوجوه ليست بتفسير الآية لان الآية ليس فيها اشعار بها بل حمل لذلك الكلام المطلق على صورة معينة شاهدوها وقال الاصم معناه انه يخرجه من بين اظهركم وهو المدينة قال القاضى هذا ضعيف لان اللفظ لا دلالة فيه على انه عليه السلام ينقل من المدينة الى غيرها فلا يمتنع ان يظهر الله تعالى فى المدينة اقواما يعينونه على الغزو ولا يمتنع ان يعينه باقوام من الملائكة ايضا حال كونه هناك والثالث قوله ولا تضروه شيئا والكناية فى قول الحسن راجعة الى الله تعالى اى لا تضروا الله لانه غنى عن العالمين وفى قول الباقين تعود الى الرسول عليه السلام اى لا تضروه لان الله عصمه من الناس ولانه تعالى لا يخذله ان تثاقلتم عنه ثم قال تعالى والله على كل شئ قدير وهو تنبيه على شدة الزجر من حيث انه تعالى قادر لا يجوز عليه العجز فاذا توعد فى العقاب فعل وفى الآية مسائل المسئلة الاولى قال الحسن وعكرمة هذه الاية منسوخة بقوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة قال المحققون الصحيح ان هذه الآية خطاب لمن استنفره رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينفروا وعلى هذا التقدير فلا نسخ المسئلة الثانية هذه الآية تدل على وعيد اهل الصلوة حيث بين ان المؤمنين ان لم ينفروا اعذبهم عذابا اليما وهو عذاب النار فان ترك الجهاد لا يكون الا من المؤمنين فبطل بذلك قول المرجئة ان اهل الصلوة لا وعيد لهم واذا ثبت الوعيد عليهم فى ترك الجهاد فكذا فى غيره لانه لا قائل بالفرق واعلم ان مسئلة الوعيد ذكرناها بالاستقصاء فى سورة البقرة المسئلة الثالثة قال القاضى هذه الآية دالة على وجوب الجهاد سواء كان مع الرسول عليه السلام او لا معه لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا ولم ينص على ان ذلك القائل هو الرسول صلى الله عليه وسلم فان قالوا يجب ان يكون المراد هو الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ويستبدل قوما غيركم ولقوله ولا تضروه شيئا اذ لا يمكن ان يكون المراد بذلك الا الرسول قلنا خصوص آخر الاية لا يمنع من عموم اولها على ما قررناه من اصول الفقه

قوله تعالى الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثانى اثنين اذ هما فى الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا والله عزيز حكيم

اعلم ان هذا ذكر طريق آخر فى ترغيبهم فى الجهاد وذلك لانه تعالى ذكر فى الآية الاولى انهم ان لم ينفروا باستنفاره ولم يشتغلوا بنصرته فان الله تعالى ينصره بدليل ان الله نصره وقواه حال ما لم يكن معه الا رجل واحد فههنا اولى وفى الآية مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول كيف يكون قوله فقد نصره الله جوابا للشرط وجوابه ان التقدير الا تنصروه فسينصره من نصره حين ما لم يكن معه الا رجل واحد ولا اقل من الواحد والمعنى انه ينصره الآن كما نصره فى ذلك الوقت المسئلة الثانية قوله تعالى اذ اخرجه الذين كفروا يعنى فقد نصره الله فى الوقت الذى اخرجه الذين كفروا من مكة وقوله ثانى اثنين نصب على الحال اى فى الحال التى كان فيها ثانى اثنين وتفسير قوله ثانى اثنين سبق فى قوله ثالث ثلاثة وتحقيق القول فيه انه اذا حضر اثنان فكل واحد منهما يكون ثانيا من ذلك الاثنين للآخر فلهذا السبب قالوا يقال فلان ثانى اثنين اى هو احدهما قال صاحب الكشاف وقرئ ثانى اثنين بالسكون واذ هما بدل من قوله اذ اخرجه الذين كفروا والغار نقب عظيم فى الجبل وكان ذلك الجبل يقال له ثور فى يمين مكة على مسيرة ساعة فمكث فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ابى بكر ثلاثا وقوله اذ يقول بدل ثان المسئلة الثالثة ذكروا ان قريشا ومن بمكة من المشركين تعاقدوا على قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل واذ يمكر بك الذين كفروا وامره تعالى ان يخرج هو وابو بكر الى الغار فالمراد بقوله اذ اخرجه الذين كفروا هو انهم جعلوه كالمضطر الى الخروج وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر اول الليلة الى الغار وامر عليا ان يضطجع على فراشه ليمنعهم السواد من طلبه حتى يبلغ هو وصاحبه الى ما امره الله تعالى به فلما وصلا الى الغار دخل ابو بكر الغار اولا

تمامه من قول سهل بن مالك الفزارى فى معشوقة
يا اخت خير البدو والحضاره
كيف ترين فى فتى فزاره
اصبح يهوى حرة معطاره
اياك اعنى واسمعى يا جاره
مثل يضرب فى التعريض بالشئ يريد به الرجل وهو يريد غيره مستقصى

يلتمس ما في الغار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم مالك فقال بابي انت وامي الغيران مأوى السباع والهوام فان كان فيه شئ كان بي لا بك وكان في الغار جحر فوضع عقبه لئلا يخرج منه ما يؤذي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما طلب المشركون الاثر وقربوا بكى ابو بكر خوفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم فقال له لا تحزن فان الله معنا قال ابو بكر وانّ الله لمعنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم فجعل يمسح الدموع من خده وروى الحسن كان اذا ذكر بكاء ابي بكر رضي الله عنه بكى واذا ذكر مسحه الدموع يمسح هو الدموع عن خده وقيل لما طلع المشركون فوق الغار اشفق ابو بكر على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان نصب اليوم ذهب دين الله فقال رسول الله ما ظنك باثنين الله ثالثهما وقيل لما دخلا الغار وضع ابو بكر ثمامة على باب الغار وبعث الله حمامتين فباضتا في اسفله والعنكبوت نسجت عليه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم اعم ابصارهم فجعلوا يترددون حول الغار ولا يرون احدا

المسئلة الرابعة دلت هذه الاية على فضيلة ابي بكر من وجوه الاول انه عليه السلام لما ذهب الى الغار لخوفه من الكفار من ان يقدموا على قتله كان قاطعا على باطن ابي بكر بانه من المؤمنين المحققين الصادقين الصديقين والا لما صحبه مع نفسه في ذلك الموضع لانه لو جوز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره لخافه من ان يدل اعداءه عليه وايضا يخاف من ان يقدم هو على قتله فلما استخلصه لنفسه في تلك الحالة دل على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا بان باطنه على وفق ظاهره والثاني وهو ان الهجرة كانت باذن الله تعالى وكان في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة من المخلصين وكانوا في النسب الى شجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرب من ابي بكر فلولا ان الله تعالى امره بان يستصحب ابا بكر في تلك الواقعة الصعبة الهائلة والا لكان الظاهر ان لا يخصه بهذه الصحبة وتخصيص الله اياه بهذا التشريف دل على منصب عال له في الدين الثالث ان كل من سوى ابي بكر فارقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اما هو فما فارق رسول الله كغيره ولا تخلف عنه كغيره بل صبر على ملازمته ومؤانسته وخدمته عند هذا الخوف الشديد الذي لم يبق معه احد وذلك يوجب الفضل العظيم له الرابع انه تعالى سماه ثاني اثنين فجعله ثاني محمد عليه السلام حال كونهما في الغار والعلماء بينوا انه كان ثاني محمد صلى الله عليه وسلم في اكثر المناصب الدينية فانه عليه السلام لما ارسل الى الخلق وعرض الاسلام على ابي بكر آمن ابو بكر وذهب وعرض الاسلام على طلحة والزبير وعثمان بن عفان وجماعة آخرين من اجلة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين والكل آمنوا على يديه ثم انه جاء بهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ايام قلائل وكان هو ثاني اثنين في الدعوة الى الله تعالى وايضا كلما وقف الرسول عليه السلام في غزوة يقف ابو بكر في خدمته ولا يفارقه فكان ثاني اثنين في المواقف كلها وكلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف خلفه وكان ثاني اثنين في الصلوة وكلما جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ثاني اثنين في مجلسه ولما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قام مقامه في امامة الناس في الصلوة وكان ثاني اثنين هناك ولما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قام مقامه في الامامة فكان ثاني اثنين فلما توفي دفن بجنب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ثاني اثنين هناك ايضا وطعن بعض الحمقاء من الروافض في هذا الوجه وقال كونه ثاني اثنين للرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون اعظم من كون الله رابعا لكل ثلاثة في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ثم ان هذا الحكم عام في حق جميع الكفار والمؤمنين فلم يكن فضيلة فلما لم يكن هذا المعنى من الله تعالى دالا على الفضيلة للانسان فلان لا يدل من النبي على فضل الانسان كان اولى والجواب ان هذا تعسف بارد لان المراد هناك كونه تعالى مع الكل بالعلم والتدبير وكونه مطلعا على ضمير كل احد اما ههنا المراد بكونه ثاني اثنين تخصيصه بهذه الصفة في معرض التعظيم وايضا قد دللنا بالوجوه الثلاثة المتقدمة على ان كونه معه في هذا الموضع دليل قاطع على انه عليه السلام كان قاطعا بان باطنه كظاهره فاين احد البابين من الآخر الوجه الخامس من التمسك بهذه الاية ما جاء في الاخبار ان ابا بكر لما حزن قال عليه السلام ما ظنك باثنين الله ثالثهما ولا شك ان هذا منصب عظيم ودرجة رفيعة في الدين واعلم ان الروافض في الري كانوا اذا حلفوا قالوا وحق خمسة سادسهم جبريل وارادوا به ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليا وفاطمة والحسن والحسين اجتمعوا تحت عباءة يوم المباهلة فجاء جبريل فجعل نفسه سادسا لهم فذكروا للشيخ الوالد رحمه الله ان القوم هكذا يقولون فقال رحمه الله لكم ما هو خير منه فقولوا وحق اثنين والله ثالثهما فمن المعلوم بالضرورة ان هذا افضل واكمل الوجه السادس انه تعالى وصف ابا بكر بكونه صاحبا للرسول صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كمال الفضيلة قال الحسين بن الفضل البجلي من انكر ان يكون عمر او عثمان او واحد من الصحابة صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كذاب مبتدع ومن انكر كون ابي بكر صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كافرا لان الامة مجمعة على ان المراد من قوله اذ يقول لصاحبه لا تحزن هو ابو بكر وذلك يدل على انه تعالى وصفه بكونه صاحبا له اعترضوا عليه وقالوا ان الله وصف الكافر بكونه صاحبا للمؤمن وهو قوله تعالى قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب والجواب ان هناك وان وصفه بكونه صاحبا له الا انه اردفه بما يدل على الاهانة والاذلال وهو قوله اكفرت اما ههنا بعد ان وصفه بكونه صاحبا له ذكر ما يدل على الاجلال والتعظيم وهو قوله لا تحزن ان الله معنا فاي مناسبة بين البابين لولا فرط العداوة الوجه السابع في دلالة هذه الاية على فضل ابي بكر قوله لا تحزن ان الله معنا لا شك ان المراد من هذه المعية الحفظ والنصرة والحراسة والمعونة وبالجملة فالرسول عليه السلام اشرك بين نفسه وبين ابي بكر في هذه المعية فان حملوا هذه المعية على وجه فاسد لزمهم ادخال الرسول فيه وان حملوها على محمل رفيع شريف لزم ادخال ابي بكر فيه ونقول بعبارة اخرى دلت الاية على ان ابا بكر كان الله معه وكل من كان الله معه فانه يكون من المؤمنين المحسنين لقوله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون والمراد منه الحصر والمعنى ان الله مع الذين اتقوا لا مع غيرهم وذلك يدل على ان ابا بكر وذلك يدل على ان ابا بكر كان من المتقين المحسنين الوجه الثامن في تقرير هذا المطلوب ان قوله ان الله معنا يدل على كونه ثاني اثنين في الشرف الحاصل من هذه المعية كما كان ثاني اثنين اذ هما في الغار وذلك منصب في غاية الشرف الوجه التاسع

الثمام نبت ضعيف ربما يسد به خصاص البيوت الواحدة ثمامة ق

فلولا انه عليه السلام

ان قوله لا تحزن نهى له من الحزن مطلقا والنهي يوجب الدوام والتكرار وذلك يقتضي ان لا يحزن ابو بكر بعد ذلك البتة قبل الموت وبعد الموت وعند الموت الوجه العاشر قوله فانزل الله سكينته عليه ومن الناس من قال الضمير في قوله عليه عائد الى الرسول عليه السلام وهذا باطل لوجوه الاول ان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات المتقدمة في هذه الاية هو ابو بكر لانه تعالى قال اذ يقول لصاحبه لا تحزن والتقدير اذ يقول محمد لصاحبه ابي بكر لا تحزن وعلى هذا التقدير فاقرب المذكورات السابقة هو ابو بكر فوجب عود الضمير اليه الثاني ان الحزن والخوف كان حاصلا لابي بكر لا للرسول عليه السلام فانه كان آمنا ساكن القلب بما وعده الله تعالى انه ينصره على قريش فلما قال لابي بكر لا تحزن صار آمنا فصرف السكينة الى ابي بكر ليصير ذلك سببا لزوال الخوف عنه اولى من صرفها الى الرسول عليه السلام مع انه كان قبل ذلك ساكن القلب قوي النفس الثالث لو كان المراد انزال السكينة على الرسول عليه السلام لوجب ان يقال ان الرسول عليه السلام كان قبل ذلك خائفا ولو كان الامر كذلك لما امكنه ان يقول لابي بكر لا تحزن ان الله معنا فمن كان خائفا كيف يمكنه ان يزيل الخوف عن قلب غيره فلو كان الامر على ما قالوا لوجب ان يقال فانزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه لا تحزن ولما لم يكن كذلك بل ذكر اولا انه عليه السلام قال لصاحبه لا تحزن ثم ذكر بفاء التعقيب نزول السكينة وهو قوله فانزل الله سكينته عليه علمنا ان نزول هذه السكينة كان بعد قوله لا تحزن ان الله معنا وذلك يدل على ان نزول السكينة مسبوق بحصول السكينة في قلب الرسول عليه السلام ومتى كان الامر كذلك وجب ان تكون هذه السكينة نازلة على قلب ابي بكر فان قيل وجب ان يكون قوله فانزل الله سكينته عليه المراد منه انه انزل سكينته على قلب الرسول عليه السلام والدليل عليه انه عطف عليه قوله وايده بجنود لم تروها وهذا لا يليق الا بالرسول عليه السلام والمعطوف يجب كونه مشاركا للمعطوف عليه فلما كان هذا المعطوف عائدا الى الرسول وجب ان يكون المعطوف عليه ايضا عائدا الى الرسول قلنا هذا ضعيف لان قوله تعالى وايده بجنود لم تروها اشارة الى قصة بدر وهو معطوف على قوله فقد نصره الله وتقدير الاية الا تنصروه فقد نصره الله في واقعة الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده في واقعة بدر بجنود لم تروها واذا كان الامر كذلك فقد سقط هذا السؤال الوجه الحادي عشر من الوجوه الدالة على فضل ابي بكر بهذه الاية اطباق كل الرواة على ان ابا بكر هو الذي اشترى الراحلة للرسول عليه السلام وعلى ان عبد الرحمن بن ابي بكر واسماء بنت ابي بكر كانا يأتيانهما بالطعام وروى انه عليه السلام قال لقد كنت انا وصاحبي في الغار بضعة عشر يوما وليس لنا طعام الا التمر وذكر ان جبريل عليه السلام اتاه وهو جائع فقال هذه اسماء اتتك بحيسة ففرح رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك واخبر ابا بكر ولما امر الله تعالى رسوله بالخروج الى المدينة اظهره لابي بكر فامر ابنه عبد الرحمن ان يشتري جملين ورحلين وكسوتين ويفضل احدهما للرسول صلى الله عليه وسلم فلما قربا من المدينة وصل الخبر الى الانصار فخرجوا مسرعين فخاف ابو بكر انهم لا يعرفون الرسول صلى الله عليه وسلم فظلل عليه بثوب ليعرفوا ان الرسول هو هو فلما دنوا خروا له سجدا فقال لهم اسجدوا لربكم واكرموا اخاكم ثم اناخ ناقته بباب ابي ايوب الانصاري روينا هذه الروايات من تفسير ابي بكر الاصم الوجه الثاني عشر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دخل المدينة ما كان معه الا ابو بكر والانصار ما رأوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم احدا الا ابا بكر وذلك يدل على انه كان يصطفيه لنفسه من بين الصحابة في السفر والحضر وان اصحابنا زادوا عليه وقالوا لما لم يحضر معه في ذلك السفر الا ابو بكر فلو قدرنا انه لو توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك السفر لزم ان لا يقوم بامره الا ابو بكر وان لا يكون وصيه على امته الا ابو بكر وان لا يبلغ ما حدث من الوحي والتنزيل في ذلك الطريق الى امته الا ابو بكر وكل ذلك يدل على الفضائل العالية النفسانية والدرجات الرفيعة لابي بكر واعلم ان الروافض احتجوا بهذه الاية وبهذه الواقعة على الطعن في ابي بكر من وجوه ضعيفة حقيرة جارية مجرى اخفاء الشمس بكف من الطين فالاول قالوا انه عليه السلام قال لابي بكر لا تحزن فذلك الحزن ان كان حقا فكيف نهى النبي صلى الله عليه وسلم وان كان خطأ لزم ان يكون ابو بكر مذنبا او عاصيا في ذلك الحزن والثاني قالوا كما احتمل ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلصه لنفسه في هذا السفر لعلمه بكونه في غاية الشفقة فكذلك يحتمل ان يقال انه استخلصه لنفسه لانه كان يخاف منه انه لو تركه في مكة ان يدل الكفار عليه وان يوقفهم على اسراره ومعانيه فاخذه مع نفسه دفعا لهذا الشر الثالث انه وان دلت هذه الحالة على فضل ابي بكر الا انه امر عليا بان يضطجع على فراشه ومعلوم ان الاضطجاع على فراشه صلى الله عليه وسلم في مثل تلك الليلة الظلماء مع كون الكفار قاصدين قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم تعريض النفس للفداء فهذا العمل من علي رضي الله عنه اعلى واعظم من كون ابي بكر مصاحبا للرسول عليه السلام فهذه جملة ما ذكروه في هذا الباب والجواب عن الاول ان ابا علي الجبائي لما حكى عنهم هذه الشبهة قال فيقال لهم فيجب في قوله تعالى لموسى لا تخف انك انت الاعلى ان يدل على انه كان عاصيا في خوفه وذلك طعن في الانبياء ويجب في قوله تعالى في ابراهيم حيث قالت الملائكة له لا تخف في قصة العجل المشوي مثل ذلك وفي قوله للوط لا تخف ولا تحزن انا منجوك واهلك مثل ذلك فاذا قالوا ان ذلك الخوف انما حصل بمقتضى البشرية وانما ذكر قوله لا تخف ليفيد الامن وفراغ القلب قلنا لهم في هذه المسئلة كذلك فان قالوا اليس انه تعالى قال والله يعصمك من الناس فكيف يخاف مع سماع هذه الاية فنقول هذه الاية انما نزلت في المدينة وهذه الواقعة سابقة على نزولها وايضا فهب انه كان آمنا من القتل ولكنه ما كان آمنا من الضرب والجرح والايلام الشديد والعجب منهم فانا لو قدرنا ان ابا بكر ما كان خائفا لقالوا انه فرح بسبب وقوع الرسول صلى الله عليه وسلم في البلاء ولما خاف وبكى قالوا هذا السؤال الركيك وذلك يدل على انهم لا يطلبون الحق وانما مقصودهم محض الطعن والجواب عن الثاني ان الذي قالوه اخس من شبهات السوفسطائية فان ابا بكر لو كان قاصدا له لصاح بالكفار عند وصولهم الى باب الغار وقال لهم نحن ههنا

ولقال ابنه وابنته عبد الرحمن واسماء للكفار نحن نعرف مكان محمد فندلكم عليه ونسئل الله العصمة من عصبية
تحمل الانسان على مثل هذا القول الركيك والجواب عن الثالث انا لا ننكر ان اضطجاع علي بن ابي طالب رضي الله عنه
في تلك الليلة على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم طاعة عظيمة ومنصب رفيع الا انا ندعي ان مصاحبة
ابي بكر مع النبي صلى الله عليه وسلم اعلى منه واشرف ويدل عليه وجوه الاول ان ابا بكر كان حاضرا في خدمة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلي كان غائبا فالحاضر اعلى حالا من الغائب الثاني ان عليا ما تحمل المحنة الا في
تلك الليلة اما بعدها لما عرفوا ان محمدا غاب تركوه ولم يتعرضوا له واما ابو بكر فانه بسبب كونه مع النبي عليه السلام
ثلاثة ايام في الغار كان في اشد اسباب المحنة فكان بلاؤه اشد الثالث ان ابو بكر كان مشهورا فيما بين الناس
بانه يرغب الناس في دين محمد عليه السلام ويدعوهم اليه وشاهدوا منه انه دعى جمعا من اكابر الصحابة الى ذلك الدين
وانهم انما قبلوا ذلك الدين بسبب دعوته وكان يخاصم الكفار بقدر الامكان وكان يذب عن الرسول عليه السلام
بالنفس والمال واما علي فانه كان في ذلك الوقت صغير السن وما ظهر عنه لا دعوة بالدليل والحجة ولا جهاد
بالسيف والسنان لان محاربته مع الكفار انما ظهرت بعد انتقالهم الى المدينة بمدة مديدة فحال الهجرة ما ظهر
منه شيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك كان غضب الكفار على ابي بكر لا محالة اشد من غضبهم على علي رضي الله عنه
ولهذا السبب فانهم لما عرفوا ان المضطجع على ذلك الفراش علي لم يتعرضوا له البتة ولم يقصدوه بضرب ولا الم فعلمنا
ان خوف ابي بكر على نفسه بسبب خدمة محمد صلى الله عليه وسلم كان اشد من خوف علي فكانت تلك الدرجة افضل
واكمل فهذا ما نقوله في هذا الباب على سبيل الاختصار اما قوله تعالى وايده بجنود لم تروها فاعلم ان تقدير الاية ان
يقال الا تنصروه فالله نصره وذلك بدليل صورتين الصورة الاولى انه قد نصره في واقعة الهجرة اذ اخرجه الذين
كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه والصورة الثانية
واقعة بدر وهي المراد من قوله وايده بجنود لم تروها لانه تعالى انزل الملائكة يوم بدر وايد رسوله بهم فقوله وايده
بجنود لم تروها معطوف على قوله فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثم قال تعالى وجعل كلمة الذين كفروا
السفلى وكلمة الله هي العليا والمعنى انه تعالى جعل يوم بدر كلمة الكفر سافلة دنية حقيرة وكلمة الله هي العليا
وهي قوله لا اله الا الله قال الواحدي والاختيار في قوله وكلمة الله هي العليا الرفع وهي القراءة العامة على
الاستيناف قال الفراء ويجوز كلمة الله بالنصب ولا احب هذه القراءة لانا لو نصبنا لكان الاجود ان يقال
وكلمته هي العليا الا ترى انك تقول اعتق ابوك غلامه ولا تقول اعتق ابوك غلام ابيك ثم قال تعالى والله
عزيز حكيم اي قاهر غالب حكيم لا يفعل الا الصواب قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم وانفسكم
في سبيل الله ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون اعلم انه تعالى لما توعد من لا ينفر مع الرسول صلى الله عليه وسلم وضرب لهم
من الامثال ما وصفنا اتبعه بهذا الامر الجزم فقال انفروا خفافا وثقالا والمراد انفروا سواء كنتم على الصفة
التي يخف عليكم الجهاد او على الصفة التي يثقل وهذا الوصف يدخل تحته اقسام كثيرة والمفسرون ذكروها
فالاول خفافا في النفور لنشاطكم له وثقالا عنه لمشقته عليكم الثاني خفافا لقلة عيالكم وثقالا لكثرتها
الثالث خفافا من السلاح وثقالا منه الرابع ركبانا ومشاة الخامس شبانا وشيوخا السادس مهازيل وسمانا
السابع صحاحا ومراضا والصحيح ما ذكرنا ان الكل داخل فيه لان الوصف المذكور وصف كلي يدخل فيه هذه
الجزئيات فان قيل اتقول ان هذا الامر يتناول لجميع الناس حتى المرضى والعاجزين قلنا ظاهره يقتضي ذلك
وعن ابن ام مكتوم انه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اعلي ان انفر فقال ما انت الا خفيف او ثقيل فرجع
الى اهله ولبس سلاحه ووقف بين يديه فنزل قوله ليس على الاعمى حرج وقال مجاهد ان ابا ايوب شهد بدرا مع
الرسول عليه السلام ولم يتخلف عن غزوات المسلمين فيقول قال الله انفروا خفافا وثقالا فلا اجدني الا خفيفا
او ثقيلا وعن صفوان بن عمرو قال كنت واليا على حمص فلقيت شيخا قد سقط حاجباه من اهل دمشق على راحلته
يريد الغزو قلت يا عم انت معذور عند الله تعالى فرفع حاجبيه وقال يا ابن اخي استنفرنا الله خفافا وثقالا الا
ان من احبه الله ابتلاه وعن الزهري خرج سعيد بن المسيب الى الغزو وقد ذهب احدى عينيه فقيل انك
عليل صاحب ضرر فقال استنفر الله الخفيف والثقيل فان عجزت عن الجهاد كثرت السواد وحفظت
المتاع وقيل لمقداد بن الاسود وهو يريد الغزوات انت معذور قال انزل علينا سورة براءة انفروا خفافا
وثقالا واعلم ان القائلين بهذا القول الذي قررناه يقولون هذه الاية صارت منسوخة بقوله تعالى
وما كان المؤمنون لينفروا كافة ولقائل ان يقول اتفقوا على ان هذه الاية نزلت في غزوة تبوك واتفقوا على انه
عليه السلام خلف النساء وخلف من الرجال اقواما وذلك يدل على ان هذا الوجوب ليس على الاعيان لكنه من فروض
الكفايات فمن امره الرسول بان يخرج لزمه ذلك خفافا وثقالا ومن امره بان يبقى هناك لزمه ان يبقى ويترك
النفر وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى التزام النسخ ثم قال تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله
وفيه قولان الاول ان هذا يدل على ان الجهاد انما يجب على من له المال والنفس فدل على ان من لم يكن له نفس سليمة
صالحة للجهاد ولا مال يتقوى به على تحصيل آلات الجهاد لا يجب عليه الجهاد القول الثاني الجهاد يجب بالنفس
اذا انفرد وقوي عليه وبالمال اذا ضعف عن الجهاد بنفسه فيلزم على هذا القول فيمن عجز ان يستنيب من يغزو
وينفقه من عنده فيكون مجاهدا بما له لما تعذر عليه بنفسه وقد ذهب الى هذا القول كثير من العلماء ثم قال تعالى
ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون فان قيل كيف يصح ان يقال الجهاد خير من القعود عنه ولا خير في القعود عنه
والجواب عنه من وجهين الاول ان لفظ خير مستعمل في معنيين احدهما بمعنى هذا خير من ذاك والثاني
بمعنى انه في نفسه خير كقوله اني لما انزلت الي من خير فقير وقوله تعالى وانه لحب الخير لشديد ويقال الثريد
خير من الله اي هو خير في نفسه وقد حصل من الله تعالى فقوله ذلكم خير لكم المراد هذا الوجه الثاني وعلى هذا
يسقط السؤال والوجه الثاني سلمنا ان المراد كونه خيرا من غيره الا ان التقدير ان ما يستفاد بالجهاد من نعيم

ليس على الاعمى حرج قال عطاء الخراساني
[illegible] منسوخة بقوله [illegible]

الآخرة خير مما يستفيده القاعد عنه من الراحة والدعة والتنعم بهما ولذلك قال تعالى ان كنتم تعلمون لان ما يحصل
من الخيرات في الآخرة على الجهاد لا يدرك الا بالتامل ولا يعرفه الا المؤمن الذي عرف بالدليل ان القول بالقيامة
حق وان القول بالثواب والعقاب حق وصدق قوله تعالى لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك ولكن
بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم انهم لكاذبون
اعلم انه تعالى لما بالغ في ترغيبهم في الجهاد وكان قد ذكر قوله يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل
الله اثاقلتم الى الارض عاد الى تقرير كونهم متثاقلين وبين ان اقواما مع كل ما تقدم من الوعيد والحث على الجهاد
في غزوة تبوك تخلفوا وبين انه لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك وفي الآية مسائل المسئلة الاولى
العرض ما عرض لك من منافع الدنيا يقال الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر قال الزجاج فيه محذوف
والتقدير لو كان المدعو اليه سفرا قاصدا فحذف اسم كان لدلالة ما تقدم عليه وقوله سفرا قاصدا قال
الزجاج اي سهلا قريبا وانما قيل لمثل هذا قاصد لانه المتوسط بين الافراط والتفريط يقال له مقتصد قال تعالى فمنهم
ظالم لنفسه ومنهم مقتصد وتحقيقه انه المتوسط بين الكثرة والقلة فيقصده كل احد فيتبين قاصدا وتفسير
القاصد ذو قصد كقولهم لابن وتامر ورامح وقوله ولكن بعدت عليهم الشقة قال الليث الشقة بعد مسير
الى ارض بعيدة يقال شقة شاقة والمعنى بعدت عليهم المسافة البعيدة والسبب في هذا الاسم اشتقاقها من ان الانسان
يشق عليه او نقل صاحب الكشاف عن عيسى بن عمر انه قرأ بعدت عليهم الشقة بكسر العين والشين المسئلة الثانية
هذه الاية نزلت في المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك ومعنى الكلام انه لو كانت المنافع قريبة والسفر قريبا
لاتبعوك طمعا منهم في الفوز بتلك المنافع ولكن طال السفر وكانوا لا ييأسون من الفوز بالغنيمة بسبب انهم
كانوا يستعظمون غزو الروم فلهذا السبب تخلفوا ثم اخبر الله انه اذا رجع من الجهاد يجدهم يحلفون بالله لو
استطعنا لخرجنا معكم اما عند ما يعاتبهم بسبب التخلف واما ابتداء على طريقة اقامة العذر في التخلف ثم بين
تعالى انهم يهلكون انفسهم بسبب ذلك الكذب والنفاق وهذا يدل على ان الايمان الكاذبة توجب الهلاك
ولهذا قال عليه السلام اليمين الغموس تدع الديار بلاقع ثم قال تعالى والله يعلم انهم لكاذبون في قولهم ما كنا
نستطيع الخروج فانهم كانوا مستطيعين قادرين على الخروج المسئلة الثالثة دلت الاية على ان قوله انفروا خفافا
وثقالا انما يتناول من كان قادرا متمكنا اذ لو لم تكن الاستطاعة معتبرة في حصول ذلك التكليف لما امكنهم جعل
عدم الاستطاعة عذرا في التخلف المسئلة الرابعة استدل ابو علي الجبائي بهذه الاية على بطلان ان الاستطاعة
مع الفعل فقال لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يخرج الى القتال لم يكن مستطيعا للقتال ولو كان الامر
كذلك لكانوا صادقين في قولهم ما كنا نستطيع ذلك ولما كذبهم الله تعالى في هذا القول علمنا ان الاستطاعة
قبل الفعل واستدل الكعبي بهذا الوجه ايضا وسئل نفسه لم لا يجوز ان يكون المراد انهم ما كان لهم زاد
وراحلة وما ارادوا به نفس القدرة واجاب ان كان من لا راحلة له يعذر في ترك الخروج فمن لا استطاعة له
اولى بالعذر وايضا الظاهر من الاستطاعة قوة البدن دون وجود المال واذا اريد به المال فانما يراد لانه
يعين على ما يفعله الانسان بقوة البدن فلا معنى لترك الحقيقة من غير ضرورة واجاب اصحابنا بان المعتزلة
سلموا ان القدرة على الفعل لا يتقدم الفعل الا بوقت واحد فاما ان يتقدم عليه باوقات كثيرة فذلك ممتنع فان
الانسان الجالس في مكان لا يكون قادرا في هذا الزمان على ان يفعل فعلا في مكان بعيد عنه بل انما يقدر على ان
يفعل فعلا في المكان الملاصق لمكانه واذا ثبت ان القدرة عند القوم لا يتقدم الفعل الا بزمان واحد فالقوم
الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا قادرين على القتال على اصول المعتزلة فيلزمهم في هذه
الاية ما الزموه علينا وعند هذا يجب علينا وعليهم ان نحمل الاستطاعة على الزاد والراحلة وح يسقط الاستدلال
المسئلة الخامسة قالوا الرسول اخبر عنهم انهم سيحلفون وهذا اخبار عن غيب يقع في المستقبل والامر لما وقع
كما اخبره كان هذا اخبارا عن الغيب فكان معجزا قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين
صدقوا وتعلم الكاذبين اعلم انه تعالى بين بقوله لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك انه تخلف قوم عن ذلك
الغزو وليس فيه بيان ان ذلك التخلف كان باذن الرسول عليه السلام ام لا فلما قال بعده عفا الله عنك لم اذنت
لهم دل هذا على ان فيهم من تخلف باذنه وفيه مسائل المسئلة الاولى احتج بعضهم بهذه الاية على صدور الذنب
من الرسول عليه السلام من وجهين الاول ان الله تعالى قال عفا الله عنك والعفو يستدعي سابقة الذنب
والثاني انه قال لم اذنت لهم وهذا استفهام بمعنى الانكار فدل هذا على ان ذلك الاذن كان معصية وذنبا
قال قتادة وعمرو بن ميمون اثنان فعلهما الرسول صلى الله عليه وسلم لم يؤمر فيهما بشيء اذنه للمنافقين واخذه الفداء
من الاسارى فعاتبه الله تعالى كما تسمعون والجواب عن الاول لا نسلم ان قوله عفا الله عنك يوجب الذنب ولم لا يجوز
ان يقال ان ذلك يدل على مبالغة الله في تعظيمه وتوقيره كما يقول الرجل لغيره اذا كان معظما عنده عفا الله عنك ما صنعت
في امري ورضي الله عنك ما جوابك عن كلامي وعافاك الله ما عرفت حقي فلا يكون غرضه من هذا الكلام الا مزيد
التبجيل والتعظيم وقال علي بن الجهم فيما يخاطب به المتوكل وقد امر بنفيه، عفا الله عنك الا حرمة، تجود
بفضلك ان ابعدا، الم تر عبدا عدا طوره، ومولى عفا ورشيدا هدى، اقلني اقالك من لم يزل، يقيك ويصرف عنك
الردى، والجواب عن الثاني ان يقول لا يجوز ان يكون المراد بقوله تعالى لم اذنت لهم الانكار لانا نقول اما ان يكون
صدر عنه صلى الله عليه وسلم ذنب في هذه الواقعة او لم يصدر عنه ذنب فان قلنا انه ما صدر عنه ذنب
امتنع على هذا التقدير ان يكون قوله لم اذنت لهم انكارا عليه وان قلنا انه كان قد صدر عنه ذنب فقوله
عفا الله عنك يدل على حصول العفو عنه يستحيل ان يتوجه الانكار عليه فثبت ان على جميع التقادير يمتنع ان
يقال ان قوله لم اذنت لهم يدل على كون الرسول صلى الله عليه وسلم مذنبا وهذا جواب شاف قاطع وعند هذا
يحمل قوله لم اذنت لهم على ترك الاولى والاكمل لا سيما وهذه الواقعة كانت من جنس ما يتعلق بالحروب ومصالح الدنيا

و رجل راع اي ذو ورع ولا فلاء له
مثل لابن وتامر

المسئلة الثانية من الناس من قال ان الرسول عليه السلام كان يحكم بمقتضى الاجتهاد في بعض الوقايع واحتج عليه بان قوله فاعتبروا يا اولي الابصار امر لاولي الابصار بالاعتبار والاجتهاد والرسول عليه السلام كان سيدهم وكان داخلا تحت هذا الامر ثم اكدوا ذلك بهذه الاية وقالوا اما ان يقال انه تعالى اذن له في ذلك الاذن او منعه عنه او ما اذن له فيه وما منعه عنه والاول بط والا امتنع ان يقول له لم اذنت لهم والثاني بط ايضا لان على هذا التقدير يلزم ان يقال انه حكم بغير ما انزل الله تعالى فيلزم دخوله تحت قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واولئك هم الظالمون واولئك هم الفاسقون وذلك بط بصريح العقل فلم يبق الا القسم الثالث وهو انه صلى الله عليه وسلم انما اذن في تلك الواقعة من تلقاء نفسه فاما ان يكون ذلك مبنيا على الاجتهاد او ما كان مبنيا على الاجتهاد والثاني بط لانه حكم بمجرد التشهي وهو بط لقوله فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات فلم يبق الا انه عليه السلام اذن في تلك الواقعة بناء على الاجتهاد وذلك يدل على انه عليه السلام كان يحكم بمقتضى الاجتهاد فان قيل فهذا بان يدل على انه لا يجوز له الحكم بالاجتهاد اولى لانه تعالى منعه عن هذا الحكم بقوله لم اذنت لهم قلنا انه تعالى ما منعه عن ذلك الاذن مطلقا لانه قال حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والحكم الممدود الى غاية بكلمة حتى يجب انتهاؤه عند حصول تلك الغاية فهذا يدل على ان عند حصول ذلك التبيين يرتفع ذلك المنع ويحصل الاذن في الاذن وذلك يدل على صحة قولنا فان قالوا فلم لا يجوز ان يكون المراد من ذلك التعيين هو التبيين بطريق الوحي قلنا ما ذكرتم محتمل الا ان على التقدير الذي ذكرتم يصير تكليفه ان لا يحكم البتة وان يصبر حتى نزل الوحي ويظهر النص فلما ترك ذلك كان ذلك كبيرة وعلى التقدير الذي ذكرنا كان ذلك الخطأ خطأ واقعا في الاجتهاد فدخل تحت قوله ومن اجتهد فاخطأ فله اجر واحد فكان حمل الكلام عليه اولى المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على وجوب الاحتراز عن العجلة ووجوب التثبت والتأني وترك الاغترار بظواهر الامور والمبالغة في التفحص حتى يمكنه ان يعامل كل فريق بما يستحقه من التقريب والابعاد المسئلة الرابعة قال قتادة عاتبه الله كما تسمعون في هذه الاية ثم رخص له في سورة النور فقال فاذا استاذنوك لبعض شأنهم فاذن لمن شئت منهم المسئلة الخامسة قال ابو مسلم الاصفهاني قوله لم اذنت لهم ليس فيه ما يدل على ان ذلك الاذن فيماذا فيحتمل ان بعضهم استأذن في القعود فاذن ويحتمل ان بعضهم استأذن في الخروج معه فاذن مع انه ما كان خروجهم معه صوابا لاجل انهم كانوا عيونا للمنافقين على المسلمين فكانوا يثيرون الفتن ويبغون الغوائل فلهذا السبب ما كان خروجهم مع الرسول مصلحة قال القاضي هذا بعيد لان هذه الآيات نزلت في غزوة تبوك على وجه الذم للمتخلفين والمدح للمبادرين وايضا ما بعد هذه الاية يدل على ذم القاعدين وبيان حالهم قوله تعالى لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الاخر ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم والله عليم بالمتقين ۝ انما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الاخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون ۝ ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ۝ وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس قوله لا يستأذنك اي بعد غزوة تبوك قال الباقون هذا لا يجوز لان قبل هذه الاية وبعدها ورد في قصة تبوك والمقصود من هذا الكلام تمييز المؤمنين عن المنافقين فان المؤمن متى امر بالخروج الى الجهاد تبادر اليه ولم يتوقف والمنافق يتوقف ويتبلد ويأتي بالعلل والاعذار وهذا المقصود حاصل سواء عبر عنه بلفظ المستقبل او الماضي والمقصود انه تعالى جعل علامة النفاق في ذلك الوقت الاستيذان المسئلة الثانية قوله تعالى لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الاخر ان يجاهدوا فيه محذوف والتقدير في ان يجاهدوا الا انه حسن الحذف لظهوره ثم ههنا قولان الاول اجراء هذا الكلام على ظاهره من غير اضمار آخر وعلى هذا التقدير فالمعنى انه ليس من عادة المؤمنين ان يستأذنوك في ان يجاهدوا وكان الاكابر من المهاجرين والانصار يقولون لا نستأذن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد فان ربنا ندبنا اليه مرة بعد اخرى فاي فائدة في الاستيذان وكانوا بحيث لو امرهم الرسول بالقعود لشق عليهم ذلك الا ترى ان علي بن ابي طالب كرم الله وجهه لما امره النبي صلى الله عليه وسلم بان يبقى في المدينة شق عليه ذلك ولم يرض الى ان قال له الرسول عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى والقول الثاني انه لابد ههنا من اضمار آخر قالوا لان ترك الاستيذان من الامام في الجهاد غير جائز وهؤلاء ذمهم الله تعالى في ترك الاستيذان فثبت انه لابد من الاضمار والتقدير لا يستأذنك هؤلاء في ان لا يجاهدوا الا انه حذف حرف النفي ونظيره قوله يبين الله لكم ان تضلوا والذي دل على هذا المحذوف ان ما قبل الاية وما بعدها يدل على ان حصول الذم انما كان على الاستيذان في القعود ثم قال تعالى انما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون وفيه مسائل المسئلة الاولى بين ان هذا الاستيذان لا يصدر الا عند عدم الايمان بالله واليوم الآخر ثم لما كان عدم الايمان قد يكون بسبب الشك فيه وقد يكون بسبب الجزم والقطع بعدمه بين تعالى ان عدم ايمان هؤلاء انما كان بسبب الشك والريب وهذا يدل على ان الشاك المرتاب غير مؤمن بالله وههنا سؤالان الاول ان العلم اذا كان استدلاليا كان وقوع الشك في الدليل ووقوع الشك في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل يكفي في حصول الشك في صحة الدليل وهذا يقتضي ان الرجل المؤمن اذا وقع له سؤال او اشكال في مقدمة من مقدمات دليله ان يصير شاكا في المدلول وهذا يقتضي ان يخرج المؤمن عن ايمانه في كل لحظة بسبب انه يخطر بباله سؤال واشكال ومعلوم ان ذلك بط فثبت ان بناء الايمان ليس على الدليل بل على التقليد فانه ما دام الانسان مصرا على دينه بسبب التقليد كان مؤمنا فصارت هذه الاية دالة على ان الاصل في الايمان هو التقليد من هذا الوجه الجواب ان المسلم وان عرض له شك في صحة بعض مقدمات دليل واحد الا ان سائر الدلائل سليمة عنده من الطعن فلهذا السبب بقي ايمانه دائما مستمرا السؤال الثاني اليسر ان اصحابكم يقولون انا مؤمن ان شاء الله وذلك يقتضي حصول الشك والجواب انا استقصينا

في تحقيق هذه المسئلة في سورة الانفال في تفسير قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا المسئلة الثانية قالت الكرامية الايمان هو مجرد الاقرار وهذا بط والدليل عليه ان المنافقين كانوا يظهرون الاقرار مع انه تعالى شهد عليهم في هذه الاية بانهم ليسوا بمؤمنين المسئلة الثالثة قوله وارتابت قلوبهم يدل على ان محل الريب هو القلب فقط ومتى كان محل الريب القلب كان محل المعرفة والايمان ايضا هو القلب لان محل احد الضدين يجب ان يكون هو المحل للضد الآخر ولهذا السبب قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واذا كان محل المعرفة والنكرة هو القلب كان المثاب والمعاقب في الحقيقة هو القلب والبواقي يكون تبعا له المسئلة الرابعة قوله تعالى فهم في ريبهم يترددون معناه ان الشاك المرتاب يبقى مترددا بين النفي والاثبات غير حاكم باحد القسمين ولا جازم باحد النقيضين وتحريره ان الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا يكون والجازم ان كان غير مطابق فهو الجهل وان كان مطابقا فان كان بضرورة او نظر فهو العلم والا فهو اعتقاد المقلد وان كان غير جازم فان كان احد الطرفين راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وان اعتدل الطرفان فهو الريب والشك وح يبقى الانسان مترددا بين الطرفين ثم قال تعالى ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة وقرئ عدة بغير اضافة وباضافة قال ابن عباس يريد من الزاد والماء والراحلة لان سفرهم بعيد وفي زمان شديد فتركهم العدة دليل على انهم ارادوا التخلف وقال آخرون هذا اشارة الى انهم كانوا مياسير قادرين على تحصيل الاهبة والعدة ثم قال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وفيه مسائل المسئلة الاولى الانبعاث الانطلاق في الامر يقال بعثت البعير فانبعث وبعثته لامر كذا فانبعث له ونفذ فيه والتثبيط رد الانسان عن الفعل الذي هم به والمعنى انه تعالى كره خروجهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم فصرفهم عنه فان قيل خروجهم مع الرسول عليه السلام اما ان يقال انه كان مفسدة او مصلحة فان كان مفسدة فلم عاتب الرسول عليه السلام في اذنه اياهم بالقعود وان كان مصلحة فلم قال تعالى انه كره انبعاثهم وخروجهم والجواب ان خروجهم مع الرسول عليه السلام ما كان مصلحة بدليل انه تعالى صرح بعد هذه الاية بشرح تلك المفاسد وهو قوله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا بقي ان يقال فلم عاتب الرسول عليه السلام في الاذن لهم في القعود فنقول قد حكينا عن ابي مسلم انه قال ليس في الاية ما يدل على ان ذلك العتاب انما كان لاجل انه عليه السلام اذن لهم في القعود بل لعله عليه السلام اذن لهم في الخروج معه مع ان خروجهم معه كان مفسدة ولما كان ذلك بسبب تلك الايات يتقابل قوله فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا فهذا هو قوله سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فهذا حاصل السؤال والجواب على طريقة ابي مسلم الوجه الثاني في الجواب ان نسلم ان العتاب انما كان لاجل انه عليه السلام اذن لهم في القعود فنقول ذلك العتاب ما كان لاجل ان ذلك القعود كان مفسدة بل لاجل انه عليه السلام اذن لهم في القعود قبل تمام التفحص واكمال التأمل والتدبر ولهذا السبب قال تعالى لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والثاني انه لو لم يأذن لهم في القعود فهم كانوا يقعدون من تلقاء انفسهم وكان يصير ذلك القعود علامة على نفاقهم واذا ظهر نفاقهم احترز المسلمون منهم ولم يغتروا بقولهم فلما اذن الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك القعود بقي نفاقهم مخفيا وفاتت تلك المصالح والثالث انهم لما استأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم غضب عليهم وقال اقعدوا مع القاعدين على سبيل الزجر كما حكاه تعالى في آخر هذه الاية وهو قوله وقيل اقعدوا مع القاعدين ثم انهم اغتنموا هذه اللفظة وقالوا قد اذن لنا فقال تعالى لم اذنت لهم اي لم ذكرت عندهم هذا اللفظ الذي امكنهم ان يتوسلوا به الى تحصيل غرضهم والرابع ان الذين يقولون ان الاجتهاد غير جائز على الانبياء عليهم السلام قالوا انه انما اذن بمقتضى الاجتهاد وذلك غير جائز لانهم لما تمكنوا من الوحي كان الاقدام على الاجتهاد مع التمكن من الوحي جاريا مجرى الاقدام على الاجتهاد مع حصول النص وكما ان هذا غير جائز فكذا ذلك المسئلة الثانية قالت المعتزلة البصرية الاية دالة على انه تعالى كما هو موصوف بصفة المريدية فكذلك هو موصوف بصفة الكارهية بدليل قوله تعالى ولكن كره الله انبعاثهم قال اصحابنا معنى كره الله انه اراد عدم ذلك الشيء قالت البصرية العدم لا يصلح ان يكون متعلق الارادة وذلك لان الارادة صفة تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر والعدم نفي محض وايضا فالعدم المستمر لا تعلق للارادة به لان تحصيل الحاصل محال وجعل العدم عدما محال فثبت ان تعلق الارادة بالعدم محال فامتنع القول بان المراد من الكراهة ارادة العدم اجاب اصحابنا بانا نفسر الكراهة في حقه تعالى بارادة ضد ذلك الشيء فهو تعالى اراد منهم السكون فوقع التعبير عن هذه الارادة بكونه تعالى كارها لخروجهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم المسئلة الثالثة احتج اصحابنا في مسئلة القضاء والقدر بقوله تعالى فثبطهم اي وكسلهم وضعف رغبتهم في الانبعاث وحاصل الكلام فيه لا يتم الا اذا صرحنا بالحق وهو ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي اليه فاذا صارت الداعية فاترة مرجوحة امتنع صدور الفعل عنه ثم ان صيرورة تلك الداعية جازمة او فاترة ان كانت من العبد لزم التسلسل وان كانت من الله تعالى فح لزم المقصود لان تقوية الداعية ليست الا من الله تعالى ومتى حصلت تلك التقوية لزم حصول الفعل وح يصح قولنا في مسئلة القضاء والقدر ثم انه تعالى ختم الاية بقوله وقيل اقعدوا مع القاعدين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المقصود منه التنبيه على ذمهم والحاقهم بالنساء والصبيان والعاجزين الذين شأنهم القعود في البيوت وهم القاعدون والخالفون والخوالف على ما ذكره في قوله رضوا بان يكونوا مع الخوالف المسئلة الثانية اختلفوا في ان هذا القول ممن كان فيحتمل ان يكون القائل لذلك هو الشيطان على سبيل الوسوسة ويحتمل ان يكون بعضهم قال ذلك لبعض لما ارادوا الاجتماع

على التخلف لان من يتولى الفساد يحب التكثر باشكاله ويحتمل ان يكون القائل لذلك هو الرسول عليه السلام لما اذن لهم في التخلف فعاتبه تعالى بقوله عفا الله عنك ويحتمل ان يكون القائل هو الله تعالى لانه قد كره خروجهم للافساد وكان المراد اذ كنتم مفسدين وقدره الله انبعاثكم على هذا الوجه وامركم بالقعود عن هذا الخروج المخصوص ثم بين ذلك بقوله لو خرجوا فيكم الى قوله عليم بالظالمين قوله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين اعلم انه تعالى بين في هذه الآية انواع المفاسد الحاصلة من خروجهم وهي ثلاثة الاول قوله لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا وفيه مسائل المسئلة الاولى الخبال الشر والفساد في كل شيء ومنه يسمى العته بالخبل والمعتوه بالمخبل وللمفسرين عبارات قال الكلبي الا شرا وقال يمان الا مكرا وقيل الا عنتا وقال الضحاك الا غدرا وقيل الخبال الاضطراب في الرأي وذلك بتزيين امر لقوم وتقبيحه لقوم آخرين ليختلفوا وتفترق كلمتهم المسئلة الثانية قال بعض النحويين قوله الا خبالا من الاستثناء المنقطع والتقدير ما زادوكم قوة ولكن طلبوا الخبال وعند الاكثرين هذا الاستثناء المنقطع هو ان لا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقولك ما زادوكم الا خبالا وههنا المستثنى منه غير مذكور واذا لم يذكر وقع الاستثناء من اعم العام الذي هو الشيء فكان الاستثناء متصلا والتقدير ما زادوكم شيئا الا خبالا المسئلة الثالثة قالت المعتزلة انه تعالى بين في الآية الاولى انه كره انبعاثهم وبين في هذه الآية انما كره ذلك الانبعاث لكونه مشتملا على هذا الخبال والشر والفتنة وذلك يدل على انه تعالى يكره الشر والفتنة والفساد على الاطلاق ولا يرضى الا بالخير ولا يريد الا الطاعة والنوع الثاني من المفاسد الناشئة من خروجهم قوله تعالى ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيه مسائل المسئلة الاولى في الايضاع قولان نقلهما الواحدي الاول وهو قول اكثر اهل اللغة ان الايضاع حمل البعير على العدو ولا يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا يقال وضع البعير اذا عدا واوضعه الراكب اذا حمله عليه قال الفراء العرب تقول وضعت الناقة واوضع الراكب وربما قالوا للراكب وضع والقول الثاني وهو قول الاخفش وابي عبيد انه يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا من غير ان يراد انه اوضع ناقته وروى ابو عبيد ان النبي عليه السلام افاض من عرفة وعليه السكينة واوضع في وادي محسر وقال لبيد

ارانا موضعين لحتم غيب ... ونسحر بالطعام وبالشراب

والاولى ان لا يجعل هذا قول المصنف ان يريد موضعين الابل لانه لم يرد السير في الطريق وقال عمر بن ابي ربيعة

تبالهن بالعرفان لما عرفنني ... وقلن امرؤ باغ اكل واوضعا

قال الواحدي والآية تشهد لقول الاخفش وابي عبيد واعلم ان على القولين فالمراد من الآية السعي بين المسلمين بالتضريب والنمائم قال الواحدي وان اعتبر القول الاول كان المعنى ولاوضعوا ركائبهم بينكم والمراد الاسراع بالنمائم لان الراكب اسرع من الماشي وان اعتبر القول الثاني كان المراد انهم يسرعون في هذا التضريب المسئلة الثانية نقل صاحب الكشاف عن ابن الزبير انه قرأ ولاوفضوا من اوفضت الناقة وفضا اذا اسرعت واوفضتها وقرئ ولا رقصوا من الرقص بالقاف فان قيل كيف كتب في المصحف ولاوضعوا بزيادة الالف اجاب صاحب الكشاف بان الفتحة كانت تكتب الفا قبل الخط العربي والخط العربي اخترع قريبا من نزول القرآن وقد بقي من ذلك الالف اثر في الطباع فكتبوا صورة الهمزة الفا وفتحها الفا اخرى ونحوه او لا اذبحنه المسئلة الثالثة قوله خلالكم اى فيما بينكم ومنه قوله تعالى وفجرنا خلالهما نهرا وقوله فجاسوا خلال الديار واصله من الخلل وهو الفرجة بين الشيئين وجمعه خلال ومنه قوله تعالى فترى الودق يخرج من خلاله وقرئ من خلله وهو مخارج مصب القطر وقال الاصمعي تخللت القوم اذا دخلت بين خللهم وخلالهم يقال جلسنا خلال بيوت الحي وخلال دورهم اى جلسنا بين البيوت ووسط الدار اذا عرفت هذا فنقول قوله ولاوضعوا خلالكم اى بالنمائم والافساد وقوله يبغونكم الفتنة قال الاصمعي يقال ابغني كذا اى اطلبه لي ومعنى ابغني وابغ لي سواء واذا قال ابغني فمعناه اعني على بغيتي ومعنى الفتنة ههنا افتراق الكلمة وظهور التشويش واعلم ان حاصل الكلام هو انهم لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا والخبال هو الافساد الذي يوجب اختلاف الرأي وهو من اعظم الامور التي يجب الاحتراز عنها في الحروب لانه عند حصول الاختلاف في الرأي يحصل الانهزام والانكسار على اسهل الوجوه ثم بين تعالى انهم لا يقتصرون على ذلك بل يمشون بين الاكابر بالنميمة فيكون الافساد اكثر وهو المراد بقوله ولاوضعوا خلالكم والنوع الثالث قوله تعالى وفيكم سماعون لهم وفيه قولان الاول ان المراد فيكم عيون لهم ينقلون اليهم ما يسمعون منكم وهذا قول مجاهد وابن زيد والثاني قال قتادة فيكم من يسمع كلامهم ويقبل قولهم فاذا القوا اليهم انواعا من الكلمات الموجبة لضعف القلب قبلوها وفتروا بسببها عن القيام بامر الجهاد كما ينبغي فان قيل كيف يجوز ذلك على المؤمنين مع قوة دينهم ونيتهم في الجهاد قلنا لا يمتنع فيمن قرب عهده بالاسلام ان يؤثر قول المنافقين فيهم ولا يمتنع كون بعض المؤمنين من اقارب رؤساء المنافقين فينظرون اليهم بعين الاجلال والتعظيم فلهذا السبب ان كانوا اولئك الاكابر من المنافقين فيهم ولا يمتنع ايضا ان يقال المنافقون كانوا على قسمين منهم من يخالط المؤمنين ولا يسعى في الارض بالفساد ومنهم من يثبت في بيته ويسعى ثم بين تعالى ان الفريق الثاني من المنافقين يمكنهم ان يسعوا بالفساد بسبب القاء الشبهات والاراجيف اليهم ثم بين تعالى بقوله والله عليم بالظالمين [illegible] قوله تعالى لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني الا في الفتنة سقطوا وان جهنم لمحيطة بالكافرين اعلم ان المذكور في هذه الآية نوع آخر من مكر المنافقين وخبث باطنهم فقال لقد ابتغوا الفتنة من قبل اي من قبل واقعة تبوك قال ابن جريج هو اثنا عشر رجلا من المنافقين وقفوا على ثنية الوداع ليلة العقبة ليفتكوا بالنبي صلى الله عليه وسلم وقيل المراد ما فعله عبد الله بن ابي يوم احد حين انصرف عن النبي صلى الله عليه وسلم مع اصحابه وقيل طلبوا صد اصحابك

وبطن محسر بكسر السين بين منى ومزدلفة

التسحير المعلل . ص

اكل الرجل يعيي اعياء . ص

التضريب بين القوم الاغراء . ص

كون بعض الناس مجبولين على الجبن والفشل وضعف القلب

عن الدين وردهم الى الكفر وتخذيل الناس عنك ومعنى الفتنة هو الاختلاف الموجب للفرقة بعد الالفة وهو الذي طلبه المنافقون للمسلمين فسلمهم الله عنه وقوله تعالى وقلبوا لك الامور تقليب الامر تصريفه وترديده لاجل التدبر والتأمل فيه يعني اجتهدوا في الحيلة عليك والكيد بك يقال في الرجل المتصرف في وجوه الحيل فلان حول قلب اى يتقلب في وجوه ثم قال تعالى حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون والمعنى ان هؤلاء المنافقين كانوا مواظبين على وجوه الكيد والمكر واثارة الفتنة وتنفير الناس عن قبول الدين حتى جاء الحق الذي كان في حكم الذاهب والمراد منه القران ودعوة محمد صلى الله عليه وسلم وظهر امر الله الذي كان كالمستور والمراد بامر الله الاسباب التي اظهرها الله تعالى وجعلها مؤثرة في قوة شرع محمد عليه السلام وهم لها كارهون اى وهم لمجيء هذا الحق ولظهور امر الله كارهون وفيه تنبيه على انه لا اثر لمكرهم وكيدهم ومبالغتهم في اثارة الفتنة والشر فانهم منذ كانوا في طلب هذا الشر والمكر والكيد فالله تعالى رده في نحرهم وقلب مرادهم واتى بضد مقصودهم فلما كان الامر كذلك في الماضي فهكذا يكون في المستقبل ثم قال تعالى ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني يريد ائذن لي في القعود ولا تفتني بسبب الامر بالخروج وذكروا فيه وجوها الاول لا تفتني اى لا توقعني في الفتنة وهي الاثم بان لا تأذن لي فانك ان منعتني من القعود وتخلفت بغير اذنك فوقعت في الاثم وعلى هذا التقدير فيحتمل ان يكونوا ذكروه على سبيل السخرية فبان يكونوا ايضا ذكروه على سبيل الجد فانه وان كان ذلك المنافق منافقا ولكن كان يغلب على ظنه كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا وان كان غير قاطع بذلك والثاني لا تفتني اى لا تلقني في الهلاك فان الزمان زمان شدة الحر ولا طاقة لي بها والثالث لا تفتني فاني ان خرجت معك هلك مالي وعيالي والرابع قال الجد بن قيس لقد علمت الانصار اني مستهتر بالنساء فلا تفتني ببنات الاصفر يعني نساء الروم ولكني اعينك بمالي فاتركني وقرئ ولا تفتني من افتنه الا في الفتنة سقطوا والمعنى انهم يحترزون عن الوقوع في الفتنة وهم في الحال ما وقعوا الا في الفتنة فان اعظم انواع الفتنة الكفر بالله ورسوله والتمرد عن قبول التكليف وايضا فهم يبقون خائفين من المؤمنين خائفين من ان يفضحهم الله تعالى وينزل آيات في شرح نفاقهم وفي مصحف ابي سقط لان لفظة من موحدة اللفظ مجموعة المعنى قال اهل المعاني فيه تنبيه على ان من عصى الله لغرض ما فانه تعالى يبطل عليه ذلك الغرض الا ترى ان القوم انما اختاروا القعود لئلا يقعوا في الفتنة والله تعالى بين انهم في عين الفتنة واقعون ساقطون ثم قال تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين قيل انها تحيط بهم يوم القيمة وقيل ان اسباب تلك الاحاطة حاصلة في الحال فكانهم في وسطها وقال حكماء الاسلام انهم كانوا محرومين عن نور معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وما كانوا يعتقدون لانفسهم كمالا وسعادة سوى الدنيا وما فيها من المال والجاه ثم انهم اشتهروا فيما بين الناس بالنفاق والطعن في الدين وقصدوا الرسول بكل سوء وكانوا يشاهدون ان دولة الاسلام ابدا في الترقي والاستعلاء والتزايد وكانوا في اشد الخوف على انفسهم واولادهم واموالهم والحاصل انهم كانوا محرومين عن كل السعادات الروحانية وكانوا في اشد الخوف بسبب الاحوال العاجلة والخوف الشديد مع الجهل الشديد اعظم انواع العقوبات الروحانية فعبر الله عن تلك الاحوال بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين قوله تعالى

ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة يقولوا قد اخذنا امرنا من قبل ويتولوا وهم فرحون قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولينا وعلى الله فليتوكل المؤمنون اعلم ان هذا نوع آخر من كيد المنافقين ومن خبث بواطنهم والمعنى ان تصبك في بعض الغزوات حسنة سواء كان ظفرا او غنيمة او كان انقيادا لبعض ملوك الاطراف تسؤهم ذلك وان تصبك مصيبة من نكبة وشدة ومكروه يفرحوا بها ويقولوا قد اخذنا امرنا اى امرنا الذي نحن مشهورون به وهو الحذر والتيقظ والعمل بالحزم من قبل اى من قبل ما وقع وتولوا عن مقام التحدث بذلك والاجتماع له الى اهاليهم وهم فرحون مسرورون ونقل عن ابن عباس ان الحسنة في يوم بدر والمصيبة في يوم احد فان ثبت بخبر ان هذا هو المراد وجب المصير اليه والا فالواجب حمله على كل حسنة وعلى كل مصيبة اذ المعلوم من حال المنافقين انهم في كل حسنة وعند كل مصيبة بالوصف الذي ذكره تعالى ههنا ثم قال تعالى قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا وفيه اقوال الاول انه لا يصيبنا خير ولا شر ولا خوف ولا رجاء ولا شدة ولا رخاء الا وهو مقدر علينا مكتوب عند الله تعالى وكونه مكتوبا عند الله تعالى يدل على كونه معلوما عند الله تعالى مقضيا به من عند الله تعالى فان ما سواه ممكن والممكن لا يترجح الا بترجيح الواجب فالممكنات باسرها منتهية الى قضائه وقدره واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الآية في ان قضاء الله شامل لكل المحدثات وان تغير الشيء عما قضى الله به محال وتقرير هذا الكلام من وجوه احدها ان الموجود اما واجب واما ممكن والممكن يمتنع ان يترجح احد طرفيه على الاخر لنفسه فوجب انتهاؤه الى ترجيح الواجب لذاته ومتى ثبت هذا ظهر ان كل الاشياء واجب فواحد منها واجب لذاته وما سواه فواجب بايجاده وتأثيره وتكوينه ولهذا المعنى قال عليه السلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة وثانيها انه تعالى لما كتب جميع الاحوال في اللوح المحفوظ فقد علمها وحكم بها فلو وقع الامر بخلافه لزم انقلاب العلم جهلا والحكم الصدق كذبا وكل ذلك محال وقد اطنبنا في شرح هذه المناظرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فان قيل انه تعالى انما ذكر هذا الكلام تسلية للرسول عليه السلام في فرحهم بحزنه ومكارهه فاي تعلق لهذا المذهب بذلك قلنا السبب في قوله عليه السلام من علم سر الله في القدر هانت عليه المصائب فانه اذا علم الانسان ان الذي وقع امتنع ان لا يقع زالت المنازعة عن النفس وحصل الرضاء به القول الثاني في تفسير هذه الآية ان يكون المراد لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اى في عاقبة امرنا من الظفر بالعدو والاستيلاء عليهم والمقصود ان يظهر للمنافقين ان احوال الرسول عليه السلام والمسلمين وان كانت مختلفة في السرور والغم الا ان في العاقبة الدولة لهم والفتح والظفر والنصر من جانبهم فيكون ذلك اغتياظا للمنافقين وردا عليهم في ذلك الفرح والقول الثالث قال الزجاج المعنى انا اذا صرنا مغلوبين صرنا مستحقين للاجر العظيم والثواب الكثير وان صرنا غالبين صرنا مستحقين

للثواب في الآخرة وفوزنا بالمال الكثير والثناء الجميل في الدنيا واذا كان الامر كذلك صارت تلك المصائب والمحنات في جنب الفوز بهذه الدرجات العالية متحملة وهذه الاقوال وان كانت جميلة حسنة الا ان الحق الصحيح هو الاول ثم قال تعالى هو مولينا والمراد منه ما يقوله اصحابنا انه تعالى يحسن منه التصرف في اهل العالم كيف شاء واراد لاجل انه تعالى مالكهم وخالقهم ولانه لا اعتراض عليه في شيء من افعاله فهذا الكلام انما ينطبق على ما تقدم اذا قلنا انه تعالى وان اوصل الى بعض عبيده انواعا من المصائب فانه يجب الرضاء بها لانه تعالى مولاهم وهم عبيده فيحسن منه تعالى تلك التصرفات بمجرد كونه مولى لهم ولا اعتراض عليه لاحد في شيء من افعاله ثم قال تعالى وعلى الله فليتوكل المؤمنون معناه انه وان لم يجب عليه لاحد من العبيد شيء من الاشياء ولا امر من الامور الا انه مع هذا عظيم الرحمة كثير الفضل والكرم فوجب ان لا يتوكل المؤمن الا عليه وان يقطع طمعه الا من فضله ورحمته لان قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر وهذا كالتنبيه على ان حال المنافقين بالضد من ذلك وانهم لا يتوكلون الا على الاسباب الدنيوية واللذات العاجلة الفانية

قوله تعالى قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده او بايدينا فتربصوا انا معكم متربصون

اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن فرح المنافقين بمصائب المؤمنين وذلك لان المسلم اذا ذهب الى الغزو فان صار مغلوبا مقتولا فاز بالاسم الحسن في الدنيا والثواب العظيم الذي اعده الله للشهداء في الآخرة وان صار غالبا فاز في الدنيا بالمال الحلال والاسم الجميل وهو الرجولية والشوكة والقوة وفي الآخرة بالثواب العظيم الجزيل واما المنافق فاذا قعد في بيته فهو في الحال قعد في بيته مذموما منسوبا الى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة بالامور الخسيسة من الدنيا على وجه يشاركه فيها النسوان والصبيان والعاجزون ثم يكونون ابدا خائفين على انفسهم واولادهم واموالهم ثم بالآخرة ان ماتوا فقد انتقلوا الى العذاب الدائم في القيمة وان اذن الله في قتالهم وقعوا في القتل والاسر والنهب وانتقلوا من الدنيا الى عذاب النار فالمنافق لا يتربص بالمؤمن الا احدى الحالتين المذكورتين وكل واحد منهما في غاية الجلالة والرفعة والشرف والمسلم يتربص بالمنافق احدى الحالتين المذكورتين اعني البقاء في الدنيا مع الخزي والذل والهوان ثم الانتقال الى عذاب القيمة والوقوع في القتل والنهب مع الخزي والذل وكل واحدة من هاتين الحالتين في غاية الخساسة والدناءة ثم قال تعالى للمنافقين فتربصوا بنا احدى الحالتين الشريفتين انا معكم متربصون وقوعكم في احدى الحالتين الخسيستين النازلتين قال الواحدي يقال فلان يتربص بفلان الدوائر اذا كان ينتظر وقوع مكروه به وهذا قد سبق الكلام فيه وقال اهل المعاني التربص التمسك بما ينتظر به مجيء حينه ولذلك قيل فلان يتربص بطعام كذا اذا تمسك به الى حين زيادة سعره والحسنى تأنيث الاحسن واختلفوا في تفسير قوله بعذاب من عنده او بايدينا قيل من عند الله اي بعذاب ينزل عليهم في الدنيا او بايدينا بان يأذن الله لنا في قتلهم وقيل بعذاب من عند الله يتناول عذاب الدنيا وعذاب الآخرة او بايدينا القتل فان قيل اذا كانوا منافقين لا يحل قتلهم مع اظهارهم الايمان فكيف يقول تعالى ذلك قلنا قال الحسن المراد بايدينا ان ظهر نفاقهم لان نفاقهم اذا ظهر كانوا كسائر المشركين في كونهم حربا للمؤمنين

قوله تعالى قل انفقوا طوعا او كرها لن يتقبل منكم انكم كنتم قوما فاسقين وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون

اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان عاقبة هؤلاء المنافقين هو العذاب في الدنيا والآخرة بين انهم وان اتوا بشيء من اعمال البر فانهم لا ينتفعون به في الآخرة والمقصود بيان ان اسباب العذاب في الدنيا والآخرة مجتمعة في حقهم وان اسباب الراحة والخير زائلة عنهم في الدنيا والآخرة وفي الآية مسئلتان المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي كرها بضم الكاف ههنا وفي النساء والاحقاف وقرأ عاصم وابن عامر في الاحقاف بالضم من المشقة وفي النساء والتوبة بالفتح من الاكراه والباقون بفتح الكاف في جميع ذلك قيل هما لغتان وقيل بالضم المشقة وبالفتح ما اكرهت عليه المسئلة الثانية قال ابن عباس نزلت في الجد بن قيس قال للنبي صلى الله عليه وسلم ائذن لي في القعود وهذا مالي اعينك به واعلم ان السبب وان كان خاصا الا ان الحكم عام فقوله انفقوا طوعا او كرها وان كان لفظه لفظ الامر الا ان معناه معنى الشرط والجزاء والمعنى سواء انفقتم طائعين او مكرهين فلن يتقبل ذلك منكم واعلم ان الامر والخبر يتقاربان فيحسن اقامة كل واحد منهما مقام الآخر اما اقامة الامر مقام الخبر فكما ههنا وكما في قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم وفي قوله قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا واما اقامة الخبر مقام الامر فكقوله والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن قال كثير

اسيئي بنا او احسني لا ملومة ... لدينا ولا مقلية ان تقلت

وقوله طوعا او كرها يريد طائعين او كارهين وفيه وجهان الاول طائعين من غير الزام من الله ورسوله او مكرهين من قبل الله ورسوله وسمي الالزام اكراها لانهم منافقون وكان الزام الله اياهم الانفاق شاقا عليهم كالاكراه والثاني ان يكون التقدير طائعين من غير اكراه من رؤسائكم لان رؤساء اهل النفاق كانوا يحملون الاتباع على الانفاق لما يرون من المصلحة فيه او مكرهين من جهتهم ثم قال تعالى لن يتقبل منكم يحتمل ان يكون المراد ان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يتقبل تلك الاموال منهم ويحتمل ان يكون المراد انها لا تصير مقبولة عند الله تعالى ثم قال تعالى انكم كنتم قوما فاسقين هذا اشارة الى ان عدم القبول معلل بكونهم فاسقين قال الجبائي دلت الآية على ان الفسق يحبط الطاعات لانه تعالى بين ان نفقتهم لا تقبل البتة وعلل ذلك بكونهم فاسقين ومعنى التقبل هو ايجاب الثواب والمدح فاذا لم تقبل ذلك كان معناه انه لا ثواب ولا مدح فلما علل ذلك بالفسق دل على ان الفسق يؤثر في ازالة هذا المعنى ثم ان الجبائي اكد ذلك بدليلهم المشهور في هذه المسئلة وهو ان الفسق يوجب الذم والعقاب الدائمين والطاعة توجب المدح والثواب الدائمين والجمع بينهما محال فكان الجمع بين حصول استحقاقهما محالا واعلم انه كان الواجب عليه ان لا يذكر هذا الاستدلال بعد ما ازال الله تعالى هذه الشبهة على ابلغ الوجوه وهو قوله وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله وكذا وكذا فبين تعالى بصريح هذا اللفظ انه لا مؤثر في منع قبول هذه الاعمال الا الكفر وعند هذا يصير هذا الكلام من اوضح الدلائل على ان الفسق لا يحبط الطاعات لانه تعالى لما قال انكم كنتم قوما فاسقين فكانه سأل سائل وقال ان هذا الحكم صار معللا بعموم كون تلك الاعمال موصوفة بتلك الفسقية فبين تعالى ما ازال هذه الشبهة وهو ان عدم القبول غير معلل بعموم كونه فسقا بل بخصوص وصفه وهو كون ذلك الفسق كفرا فثبت ان هذا الاستدلال باطل ثم قال تعالى وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون وفيه مسائل المسئلة الاولى دلت صريح هذه الآية على انه لا تأثير للفسق من حيث هو فسق في هذا المنع وذلك تصريح ببطلان قول المعتزلة على ما لخصناه وبيناه المسئلة الثانية ظاهر اللفظ يدل على ان منع القبول معلل بمجموع امور ثلاثة وهي الكفر بالله ورسوله وعدم الاتيان بالصلوة الا على وجه الكسل والانفاق على سبيل الكراهية ولقائل ان يقول الكفر بالله سبب مستقل في المنع من القبول وعند حصول السبب المستقل لا يبقى لغيره اثر فكيف يمكن اسناد هذا الحكم الى السببين الباقيين والجواب ان هذا الاشكال انما يتوجه على قول المعتزلة حيث قالوا ان الكفر لكونه كفرا يؤثر في هذا الحكم اما عندنا فلان شيئا من الافعال لا يوجب ثوابا ولا عقابا البتة وانما هي معرفات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال بل نقول ان هذا من اقوى الدلائل اليقينية على ان هذه الافعال غير مؤثرة في هذه الاحكام لوجوه عائدة اليها والدليل عليه انه تعالى بين انه حصلت هذه الامور الثلثة في حقهم فلو كان كل واحد منها موجبا تاما لهذا الحكم لزم ان يجتمع على الاثر الواحد اسباب مستقلة وذلك محال لان المعلول يستغني بكل واحد منها عن كل واحد منها فيلزم افتقاره اليها باسرها حال استغنائه عنها باسرها وذلك باطل فثبت ان القول بكون هذه الافعال مؤثرة في هذه الاحكام يفضي الى هذا المحال فكان القول به باطلا المسئلة الثالثة دلت هذه الآية على ان شيئا من اعمال البر لا يكون مقبولا عنده تعالى مع الكفر بالله تعالى ورسوله فان قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قلنا وجب ان يصرف ذلك الى تأثيره في تخفيف العقاب المسئلة الرابعة دلت الآية على ان الصلوة لازمة للكافر ولولا ذلك لما ذمهم الله تعالى على فعلها على وجه الكسل فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الموجب للذم ليس هو ترك الصلوة بل الموجب للذم هو الاتيان بها على وجه الكسل قلنا فعلها على وجه الكسل جار مجرى سائر تصرفاتهم من قيام وقعود وكما لا يكون قعودهم على وجه الكسل مانعا من تقبل طاعتهم فكذلك كان يجب في صلاتهم لو لم يجب عليهم المسئلة الخامسة مضى تفسير الكسالى في سورة النساء قال صاحب الكشاف كسالى بالضم والفتح جمع كسلان نحو سكارى وسكران وغيارى وغيران قال المفسرون هذا الكسل معناه انه ان كان في جماعة صلى وان كان وحده لم يصل واقول هذا المعنى انما اثر في منع قبول الطاعات لان هذا المعنى دل على انه لا يصلي طاعة لامر الله تعالى وانما يصلي خوفا من مذمة الناس وهذا القدر لا يدل على الكفر اما لما ذكره الله تعالى بعد ما وصفهم بالكفر دل ذلك على ان الكسل انما كان لانهم يعتقدون انه غير واجب وذلك يوجب الكفر اما قوله تعالى ولا ينفقون الا وهم كارهون فالمعنى انهم لا ينفقون لغرض طاعة الله بل رعاية للمصلحة الظاهرة وذلك لانهم يعدون الانفاق مغرما وضيعة للمال ومنعه مغنما وهذا يوجب ان تكون النفس طيبة عند اداء الزكوة والانفاق في سبيل الله تعالى لانه تعالى ذم المنافقين بكراهتهم الانفاق وهذا معنى قوله عليه السلام ادوا زكوة اموالكم طيبة بها نفوسكم واذا اداها وهو كاره لذلك كان من علامات الكفر والنفاق واقول حاصل هذه المباحث يدل على ان روح الطاعات الاتيان بها لغرض العبودية والانقياد في الطاعة فان لم يؤت بها لهذا الغرض فلا فائدة فيه بل ربما صار وبالا على صاحبه المسئلة السادسة قوله وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم قرأ حمزة والكسائي ان يقبل بالياء والباقون بالتاء على التأنيث وجه الاولين ان النفقات في معنى الانفاق كقوله فمن جاءه موعظة ووجه من قرأ بالتأنيث انه مسند الى مؤنث قال صاحب الكشاف قرئ نفقاتهم ونفقتهم على الجمع والتوحيد وقرأ السلمي ان يقبل منهم نفقاتهم على اسناد الفعل الى الله تعالى

قوله تعالى ولا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون

اعلم انه تعالى لما قطع في الآية الاولى رجاء المنافقين عن جميع منافع الآخرة بين ان الاشياء التي يظنونها من باب المنافع في الدنيا فانه تعالى جعلها اسباب تعذيبهم في الدنيا واسباب اجتماع المحن والآفات عليهم ومن تأمل في هذه الآية عرف انها مرتبة على احسن الوجوه فانه تعالى لما بين قبائح افعالهم وفضائح اعمالهم بين ما لهم في الآخرة من العذاب الشديد وما لهم في الدنيا من وجوه المحنة والبلية ثم بين بعد ذلك ان ما يفعلونه من اعمال البر لا ينتفعون به في القيمة البتة ثم بين في هذه الآية ان ما يظنون انه من منافع الدنيا فهو في الحقيقة سبب لعذابهم وبلائهم وتشديد المحنة عليهم وعند هذا يظهر ان النفاق جالب لجميع الآفات في الدين والدنيا ومبطل لجميع الخيرات في الدين والدنيا واذا وقف الانسان على هذا الترتيب عرف انه لا يمكن ترتيب الكلام على وجه احسن من هذا ومن الله التوفيق وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا الخطاب وان كان في الظاهر مختصا بالرسول الا ان المراد منه كل المؤمنين اي لا ينبغي ان تعجبوا باموال هؤلاء المنافقين والكافرين ولا باولادهم ولا بسائر نعم الله عليهم ونظيره قوله ولا تمدن عينيك المسئلة الثانية الاعجاب السرور بالشيء مع نوع من الافتخار به ومع اعتقاد انه ليس لغيره ما يساويه وهذه الحالة تدل على استغراق النفس بذلك الشيء وانقطاعه عن الله فانه لا يبعد في حكم الله تعالى ان يزول ذلك الشيء عن ذلك الانسان ويحصل لغيره والانسان متى كان متذكرا لهذا المعنى زال اعجابه بالشيء ولذا قال عليه السلام ثلث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه وكان عليه السلام يقول هلك المتكبرون وقال عليه السلام مالك من مالك الا ما اكلت فافنيت او لبست فابليت او تصدقت فابقيت وذكر عبيد بن عمير حديثا ورفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كثر ماله اشتد حسابه ومن كثر تبعه كثر شياطينه

ومن ازداد من سلطان قرباً ازداد من الله بعداً والاخبار المناسبة لهذا الباب كثيرة والمقصود منها الزجر عن الانصباب الى الدنيا والمنع من التهالك في حبها والافتخار بها وقال بعض المحققين الموجودات بحسب القسمة العقلية على اربعة اقسام الاول الذي يكون ازليا ابديا وهو الله تعالى والثاني الذي لا يكون ازليا ولا ابديا وهو الدنيا والثالث الذي يكون ازليا ولا يكون ابديا وهذا محال الوجود لانه ثبت بالدليل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والرابع الذي يكون ابديا ولا يكون ازليا وهو الاخرة وجميع المكلفين فان الاخرة لها اول ولكن لا اخر لها وكذلك المكلف سواء كان مطيعا او عاصيا فلحيوته اول ولا اخر لها واذا ثبت هذا ثبت ان المناسبة الحاصلة بين الانسان المكلف وبين الاخرة اشد من المناسبة بينه وبين الدنيا ويظهر من هذا انه خلق للاخرة لا للدنيا فينبغي ان لا يشتد عجبه بالدنيا وان لا يميل قلبه اليها فان المسكن الاصلي هو الاخرة لا الدنيا وقوله انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا فيه مسائل المسئلة الاولى قال النحويون في الاية محذوف كانه قيل انما يريد الله ان يملي لهم فيها ليعذبهم ويجوز ايضا ان يكون هذه اللام بمعنى ان كقوله يريد الله ليبين لكم اي يريد الله ان يبين لكم المسئلة الثانية قال مجاهد والسدي وقتادة في الاية تقديم وتاخير والتقدير فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم في الحيوة الدنيا انما يريد الله ليعذبهم بها في الاخرة قال القاضي ههنا سؤال وهو ان يقال المال والولد لا يكونان عذابا بل هما من جملة النعم التي من الله بها على عباده فعند هذا التزم هذا التقديم والتاخير الا ان هذا الالتزام لا يدفع هذا السؤال لانه يقال وبعد هذا التقديم والتاخير فكيف يكون المال والولد عذابا فلا بد لهم من تقدير حذف في الكلام بان يقولوا اراد بالتعذيب بهما من حيث كانا سببا للعذاب واذا قالوا ذلك فقد استغنوا عن التقديم والتاخير لانه يصح ان يقال يريد تعذيبهم بهما في الدنيا من حيث كانا سببا للعذاب وايضا فلو انه تعالى قال فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم في الحيوة الدنيا لم يكن لهذه الزيادة كثير فائدة لان من المعلوم ان الاعجاب بالمال والولد لا يكون الا في الدنيا وليس كذلك حال العذاب فانه قد يكون في الدنيا كما يكون في الاخرة فثبت ان القول بهذا التقديم والتاخير ليس بشيء المسئلة الثالثة الاموال والاولاد يحتمل ان يكونا سببا للعذاب في الدنيا ويحتمل ان يكونا سببا للعذاب في الاخرة اما كونهما سببا للعذاب في الدنيا فمن وجوه الاول ان كل من كان حبه للشيء اشد واقوى كان حزنه وتالم قلبه على فواته اعظم وكان خوفه عن فوته اشد واصعب فالذين حصلت لهم الاموال الكثيرة والاولاد ان كانت تلك الاشياء باقية عندهم كانوا في الم الخوف الشديد من فواتها وان فاتت وهلكت كانوا في الم الحزن الشديد بسبب فواتها فثبت ان حصول موجبات السعادات الجسمانية لا ينفك عن تالم القلب اما بسبب خوف فواتها واما بسبب وقوع الحزن من وقوع فواتها والثاني ان هذه الاموال يحتاج في اكتسابها وتحصيلها الى تعب شديد ومشقة عظيمة ثم ان عند حصولها يحتاج الى متاعب اشد واشق واصعب في حفظها فان حفظ المال بعد حصوله اصعب من اكتسابه فالمشغوف بالمال والولد ابدا يكون في تعب الحفظ والصون عن الهلاك ثم انه لا ينتفع الا بالقليل من تلك الاموال فالتعب كثير والنفع قليل والثالث ان الانسان اذا عظم حبه لهذه الاموال والاولاد فاما ان تبقى عليه هذه الاموال والاولاد الى اخر عمره او لا تبقى بل تهلك وتبطل فان كان الاول فعند الموت يعظم حزنه ويشتد حسرته لان مفارقة المحبوب شديدة وترك المحبوب على الاعداء اشد واشق وان كان الثاني وهو ان هذه الاشياء تهلك وتبطل حال حيوة الانسان عظم اسفه عليها ويشتد تالم قلبه بسببها فثبت ان حصول الاموال والاولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا الرابع ان الدنيا حلوة خضرة والحواس مائلة اليها فاذا كثرت وتوالت استغرقت النفس فيها وانصرفت بكليتها اليها فيصير ذلك سببا لحرمانه عن ذكر الله تعالى ثم انه يحصل في قلبه نوع قسوة وقهر وقوة وكلما كان المال والجاه اكثر كانت تلك القسوة اقوى واليه الاشارة بقوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى فظهر ان كثرة الاموال والاولاد سبب قوي في زوال حب الله تعالى وحب الاخرة عن القلب وفي حصول حب الدنيا وشهواتها في القلب فعند الموت كان الانسان ينتقل من البستان الى السجن ومن مجالسة الاقرباء والاحباء الى مواضع الغربة والكربة فيعظم تالمه ويقوى حزنه ثم ان عند الحشر حلالها حساب وحرامها عذاب فثبت ان كثرة الاموال والاولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا والاخرة فان قيل هذا المعنى حاصل للكل فما الفائدة في تخصيص هؤلاء المنافقين بهذا التعذيب قلنا المنافق مخصوص بزيادات في هذا الباب احدها ان الرجل اذا آمن بالله واليوم الاخر علم انه انما خلق للآخرة لا للدنيا فبهذا العلم يفتر حبه للدنيا واما المنافق لما اعتقد انه لا سعادة الا في الخيرات العاجلة عظمت رغبته فيها واشتد حبه لها وكانت الآلام الحاصلة بسبب فواتها اكثر في حقه واقوى عند قرب الموت وظهور علاماته فهذا النوع من العذاب حاصل لهم في الدنيا بسبب حب الاموال والاولاد وثانيها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكلفهم انفاق تلك الاموال في وجوه الخيرات ويكلفهم ارسال اولادهم في الجهاد والغزو وذلك يوجب تعريض اولادهم للقتل والقوم كانوا يعتقدون ان محمدا صلى الله عليه وسلم ليس بصادق في كونه رسولا من عند الله تعالى وكانوا يعتقدون ان انفاق تلك الاموال تضييع لها من غير فائدة وان تعريض اولادهم للقتل التزام لهذا المكروه الشديد من غير فائدة ولا شك ان هذا يشق على القلب جدا فهذه الزيادة من التعذيب كانت حاصلة للمنافقين وثالثها انهم كانوا يبغضون محمدا صلى الله عليه وسلم بقلوبهم ثم كانوا محتاجين الى بذل اموالهم واولادهم ونفوسهم في خدمته ولا شك ان هذه الحالة شاقة شديدة ورابعها انهم كانوا خائفين من ان يفتضحوا ويظهر نفاقهم وكفرهم ظهورا تاما فيصيرون امثال سائر اهل الحرب من الكفار ويتعرض الرسول لهم بالقتل وسبي الاولاد ونهب الاموال وكلما نزلت آية خافوا من ظهور الفضيحة وكلما دعاهم الرسول عليه السلام خافوا من انه ربما وقف على وجه من وجوه مكرهم وخبثهم وكل ذلك مما يوجب تالم القلب ومزيد العذاب وخامسها ان كثيرا من المنافقين كان لهم اولاد اتقياء كحنظلة بن عامر غسيل الملائكة وعبد الله بن عبد الله بن ابي شهد بدرا

هؤلاء مع

وكان من الله بمكان وهم خلق كثير مبرؤن عن النفاق وكانوا يزيفون طريقة ابائهم في النفاق ويقدحون فيهم ويعترضون عليهم والابن اذا صار هكذا عظم تأذي الاب به واستيحاشه منه فصار حصول اولئك الاولاد سببا لعذابهم وسادسها ان فقراء الصحابة وضعفاءهم كانوا يذهبون في خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الغزوات ثم يرجعون مع الاسم الشريف والثناء العظيم والفوز بالغنائم وهؤلاء المنافقون مع الاموال الكثيرة والاولاد الاقوياء كانوا يبقون في زوايا بيوتهم اشباه الزمنى والضعفاء من الناس ثم ان الخلق ينظرون اليهم بعين المقت والازدراء والتسمية بالنفاق وكان كثرة الاموال والاولاد يصير سببا لحصول هذه الاحوال فثبت بهذه الوجوه ان كثرة اموالهم واولادهم صارت سببا لمزيد العذاب في الدنيا في حقهم المسئلة الرابعة احتج اصحابنا في اثبات ان كل ما دخل في الوجود فهو مراد الله تعالى بقوله وتزهق انفسهم وهم كافرون قالوا لان معنى الاية ان الله تعالى اراد ازهاق انفسهم مع الكفر ومن اراد ذلك فقد اراد الكفر اجاب الجبائي عنه فقال معنى الاية انه تعالى اراد ازهاق انفسهم حال ما كانوا كافرين وهذا لا يقتضي كونه تعالى مريدا للكفر الا ترى ان المريض يقول للطبيب اريد ان تدخل علي في وقت مرضي فهذه الارادة لا يوجب كونه مريدا لمرض نفسه وقد يقول للطبيب اريد ان تطب جراحتي وهذا لا يقتضي كونه مريدا لحصول تلك الجراحة وقد يقول السلطان لعسكره اقتلوا البغاة حال اقدامهم على الحرب وهذا لا يدل على كونه مريدا للحرب فكذا ههنا والجواب ان الذي قاله تمويه عجيب وذلك لان جميع الامثلة التي ذكرها حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو انه يريد ازالة ذلك الشيء فاذا قال المريض للطبيب اريد ان تدخل علي في وقت مرضي كان معناه اريد ان تسعى في ازالة مرضي واذا قيل له اريد ان تطب جراحتي كان معناه اريد ان تزيل عني هذه الجراحة واذا قال السلطان اقتلوا البغاة حال اقدامهم على الحرب كان معناه طلب ازالة تلك المحاربة وابطالها واعدامها فثبت ان كل هذه الامثلة المراد والمطلوب منه اعدام ذلك الشيء وازالته فيمتنع ان يكون وجوده مرادا بخلاف هذه الاية وذلك لان ازهاق نفس الكافر ليس عبارة عن ازالة كفره وليس ايضا مستلزما لتلك الازالة بل هما امران متباينان لا مناسبة بينهما البتة فلما ذكر الله تعالى في هذه الاية انه اراد ازهاق انفسهم حال كونهم كافرين وجب ان يكون مريدا لكونهم كافرين حال حصول ذلك الازهاق كما انه لو قال اريد ان القى فلانا حال كونه في الدار فانه يقتضي ان يكون قد اراد كونه في الدار وتمام التحقيق في هذا التقرير ان الازهاق في حال الكفر يمتنع حصوله الا حال حصول الكفر ومريد الشيء مريد لما هو من ضروراته فلما اراد الله تعالى الازهاق حال الكفر يمتنع حصوله الا عند حصول الكفر وثبت ان من اراد شيئا فقد اراد جميع ما هو من ضروراته لزم كونه تعالى مريدا لذلك الكفر وثبت ان الامثلة التي اوردها الجبائي محض التمويه والله اعلم قوله تعالى يحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون لو يجدون ملجأ او مغارات او مدخلا لولوا اليه وهم يجمحون اعلم انه تعالى لما بين كونهم مستجمعين لكل مضار الآخرة والدنيا خائبين عن جميع منافع الآخرة والدنيا عاد الى ذكر فضائحهم فمنها اقدامهم على الايمان الكاذبة فقال ويحلفون بالله اي المنافقون للمؤمنين اذا اجتمعوا بهم انهم لمنكم اي على دينكم ثم قال تعالى وما هم منكم اي ليسوا على دينكم ولكنهم قوم يفرقون القتل فاظهروا الايمان واسروا النفاق وهو كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم والفرق الخوف ومنه يقال رجل فروقة وهو الشديد الخوف ومعنى الآية انهم لو وجدوا مفرا يتحصنون فيه آمنين على انفسهم منكم لفروا اليه ولفارقوكم فلا تظنوا انهم موافقون لكم ثم قال تعالى لو يجدون ملجأ الملجأ المكان الذي يتحصن فيه ومثله اللجأ مقصور مهموز واصله من لجأ الى كذا يلجأ لجأ بفتح اللام وسكون الجيم ومثله التجأ والجأته الى كذا اي جعلته مضطرا اليه وقوله تعالى او مغارات وهي جمع مغارة وهي الموضع الذي يغور الانسان فيه اي يستتر قال ابو عبيدة كل شيء غرت فيه فهي مغارة ومنه غار الماء في الارض وغارت العين وقوله تعالى او مدخلا قال الزجاج اصله مدتخل والتاء بعد الدال تبدل دالا لان التاء مهموسة والدال مجهورة وهما من مخرج واحد وهو مفتعل من الدخول كالمتلج من الولوج ومعناه المسلك الذي يستتر بالدخول فيه قال الكلبي وابن زيد نفقا كنفق اليربوع والمعنى انهم لو وجدوا مكانا على احد هذه الوجوه الثلاثة مع انها شر الامكنة لولوا اليه اي رجعوا اليه يقال ولى اليه بنفسه اذا انصرف وولى غيره اذا صرفه وقوله وهم يجمحون اي يسرعون اسراعا لا يرد وجوههم شيء ومن هذا يقال جمح الفرس وهو فرس جموح وهو الذي اذا حمل لم يرده اللجام والمراد من الآية انهم من شدة تأذيهم من الرسول صلى الله عليه وسلم ومن المسلمين صاروا بهذه الحالة واعلم انه تعالى ذكر ثلاثة اشياء وهي الملجأ والمغارات والمدخل والاقرب ان يحمل كل واحد منها على غير ما يحمل الاخر عليه فالملجأ يحتمل الحصون والمغارات الكهوف في الجبال والمدخل السرب تحت الارض نحو الآبار قال صاحب الكشاف قرئ مدخلا من دخل ومدخلا من ادخل وهو مكان يدخلون فيه انفسهم وقرأ ابي بن كعب متدخلا وقرئ لوالوا اليه اي لالتجؤا اليه وقرأ انس يجمزون فسئل عنه فقال يجمحون ويجمزون ويشتدون واحد قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واعلم ان المقصود من هذا شرح نوع آخر من قبائحهم وفضائحهم وهو طعنهم في الرسول صلى الله عليه وسلم بسبب اخذ الصدقات من الاغنياء ويقولون انه يؤثر بها من يشاء من اقاربه واهل مودته وينسبونه الى انه لا يراعي العدل وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال ابو سعيد الخدري بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم مالا اذ جاءه ابن ذي الخويصرة التميمي وهو حرقوص بن زهير اصل الخوارج فقال اعدل يا رسول الله فقال ويلك ومن يعدل اذا لم اعدل فنزلت هذه الآية وقال الكلبي قال رجل من المنافقين يقال له ابو الجواظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم تزعم ان الله امرك بان تضع الصدقات في الفقراء والمساكين

ان تطب — بطّ الجرح والشق شقّه ص

ثبت ان الازهاق حال الكفر مح

تلجأت اليه لجاء بالتحريك وملجأ والتجأت اليه بمعنى والموضع ايضا لجأ وملجأ ص جمع مغارة مح

فلم تضعها فى رعاة الشاة فقال له صلى الله عليه وسلم لا ابا لك اما كان موسى راعيا اما كان داود راعيا فلما ذهب قال عليه السلام
احذروا هذا واصحابه فانهم منافقون وروى ابو بكر الاصم فى تفسيره انه عليه السلام قال لرجل من اصحابه ما علمك
بفلان قال مالى به علم الا انك تدنيه فى المجلس وتجزل له العطاء فقال عليه السلام انه منافق اداريه عن نفاقه
واخاف ان يفسد على غيره فقال لو اعطيت فلانا بعض ما تعطيه فقال انه مؤمن اكله الى ايمانه واما هذا
فمنافق اداريه عن نفاقه خوف فساده المسئلة الثانية قال يلمزك قال الليث اللمز كالغمز فى الوجه يقال رجل
لمزة يعيبك فى وجهك ورجل همزة يعيبك بالغيب قال الزجاج يقال لمزت الرجل المزه بكسر الميم والمزه
بضم الميم اذا عبته وكذلك همزته اهمزه همزا اذا عبته والهمزة واللمزة الذى يغتاب الناس ويعيبهم
وهذا يدل على ان الزجاج لم يفرق بين الهمز واللمز قال الازهرى الهمز واللمز الدفع يقال همزته ولمزته اذا دفعته
وفرق ابو بكر الاصم بينهما فقال اللمز ان يشير الى صاحبه بعيب جليسه والهمز ان يكسر عينه على جليسه
الى صاحبه اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس يلمزك يغتابك وقال قتادة يطعن عليك وقال الكلبى
يعيبك فى امرك ولا تفاوت بين هذه الروايات الا فى الالفاظ وقال ابو على الفارسى هنا محذوف والتقدير
يعيبك فى تفريق الصدقات واقول لفظ القرآن وهو قوله ومنهم من يلمزك فى الصدقات لا يدل على ان ذلك
اللمز كان لهذا السبب الا ان الروايات التى ذكرناها دلت على ان سبب اللمز هو ذلك ولولا هذه الروايات لكان
يحتمل وجوها اخر سواها فاحدها ان يقولوا اخذ الزكوة مطلقا غير جائز لان انتزاع كسب الانسان من يده
غير جائز اقصى ما فى الباب ان يقال يأخذها ليصرفها الى الفقراء الا ان الجهال منهم كانوا يقولون ان الله اغنى
الاغنياء فوجب ان يكون هو المتكفل بمصالح عبيده الفقراء فاما ان يأمرنا بذلك فهو غير معقول فهذا هو الذى
حكاه الله عن بعض اليهود وهو انهم قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها ان يقولوا هب انك تأخذ الزكوات
الا ان الذى تأخذه كثير فوجب ان تقنع باقل من ذلك وثالثها ان يقولوا هب انك تأخذ هذا الكثير الا انك
تصرفه الى غير مصرفه وهذا هو الذى دلت الاخبار على ان القوم ارادوا ذلك قال اهل المعانى هذه الآية
تدل على ركاكة اخلاق اولئك المنافقين ودناءة طباعهم وذلك لانه لشدة شرههم الى اخذ الصدقات
عابوا الرسول صلى الله عليه وسلم ونسبوه الى الجور فى القسمة مع انه كان ابعد خلق الله تعالى عن الميل الى
الدنيا قال الضحاك كان الرسول عليه السلام يقسم بينهم ما آتاه الله تعالى من قليل المال وكثيره فكان
المؤمنون يرضون بما اعطاهم ويحمدون الله تعالى عليه اما المنافقون فان اعطوا كثيرا فرحوا وان اعطوا قليلا
سخطوا وذلك يدل على ان رضاهم وسخطهم لطلب النصيب لا لاجل الدين وقيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان استعطف قلوب اهل مكة يومئذ بتوفير الغنائم عليهم فضجر المنافقون وقوله تعالى اذا هم يسخطون
كلمة اذا للمفاجأة اى وان لم يعطوا منها فاجؤا السخط ثم قال تعالى ولو انهم رضوا الآية والمعنى ولو انهم رضوا
بما اعطاهم الرسول عليه السلام من الغنيمة وطابت به نفوسهم وان قل وقالوا كفانا ذلك وسيرزقنا الله غنيمة
اخرى فيعطينا رسول الله اكثر مما اعطانا اليوم انا الى طاعة الله وافضاله واحسانه لراغبون واعلم ان جواب لو
محذوف والتقدير لكان خيرا لهم واعود ولكن غلب عليهم النفاق ولم يثبت الايمان فى قلوبهم فيتوكلوا على
الله حق توكله وترك الجواب فى هذا المعرض ادل على التعظيم والتهويل فهو كقولك للرجل لو جئتنا ثم لا تذكر
الجواب اى لو فعلت ذلك لرايت امرا عظيما المسئلة الثالثة الآية تدل على ان من طلب الدنيا آل امره
فى الدين الى النفاق واما من طلب الدنيا بقدر ما اذن الله تعالى فيه وكان غرضه من الدنيا ان يتوسل
بها الى مصالح الدين فهذا هو الطريق الحق والاصل فى هذا الباب ان يكون راضيا بقضاء الله تعالى الا ترى
انه قال ولو انهم رضوا ما آتيهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله
راغبون فذكر فيه مراتب اربعة اولها الرضاء بما آتيهم الله ورسوله لعلمهم بانه تعالى حكيم منزه عن العبث
والخطأ او حكيم بمعنى انه عالم بعواقب الامور فكل ما كان حكما له وقضاء كان حقا وصوابا لا اعتراض عليه
والمرتبة الثانية ان تظهر آثار ذلك الرضاء على لسانهم وهو قوله وقالوا حسبنا الله يعنى ان غيرنا اخذوا
المال ونحن لما رضينا بحكم الله تعالى وقضائه فقد فزنا بهذه المرتبة العظيمة فى العبودية فحسبنا الله المرتبة الثالثة
وهى ان الانسان اذا لم يبلغ الى تلك الدرجة العالية التى عندها يقول حسبنا الله نزل منها الى مرتبة اخرى وهى
ان يقول سيؤتينا الله من فضله ورسوله اما فى الدنيا ان اقتضاه التقدير والا ففى الآخرة وهى اولى وافضل
والمرتبة الرابعة ان يقول انا الى الله راغبون نحن لا نطلب من الايمان والطاعة اخذ الاموال والفوز بالمناصب
فى الدنيا وانما المراد اما اكتساب سعادات الآخرة واما الاستغراق فى العبودية على ما دل عليه لفظ الآية فان الله تعالى
قال انا الى الله راغبون ولم يقل انا الى ثواب الله ونقل ان عيسى بن مريم عليه السلام مر بقوم يذكرون الله تعالى
فقال ما الذى يحملكم عليه قالوا الخوف من عقاب الله تعالى فقال اصبتم ثم مر بقوم آخرين يذكرون الله تعالى فقال
ما الذى يحملكم عليه فقالوا الرغبة فى ثواب الله تعالى فقال اصبتم ومر على قوم ثالث مشتغلين بالذكر فسألهم
فقالوا لا نذكره للخوف عن العقاب ولا للرغبة فى الثواب بل لاظهار ذلة العبودية وعزة الربوبية وتشريف
القلب بمعرفته وتشريف اللسان بالالفاظ الدالة على صفات قدسه وعزته فقال انتم المحققون المحققون

قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين
وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم اعلم ان المنافقين لما لمزوا الرسول عليه السلام
فى الصدقات بين لهم ان مصرف الصدقات هؤلاء ولا تعلق لى بها ولا آخذ لنفسى نصيبا منها فلم يبق لهم
طعن فى رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب اخذ الصدقات وههنا مقامان المقام الاول بيان الحكمة فى
اخذ القليل من اموال الاغنياء وصرفها الى المحتاجين من الناس والمقام الثانى بيان حال هؤلاء الاصناف
الثمانية المذكورين فى هذه الآية اما المقام الاول فنقول الحكمة فى ايجاب الزكوة امور بعضها مصالح عائدة

الى معطى الزكوة وبعضها عائدة الى آخذ الزكوة اما القسم الاول فامور الاول ان المال محبوب بالطبع والسبب فيه ان
القدرة صفة من صفات الكمال وصفة الكمال محبوبة لذاتها ولعينها لا لغيرها فانه لا يمكن ان يقال ان كل
شئ فهو محبوب لمعنى آخر والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فوجب الانتهاء فى الاشياء المحبوبة
الى ما يكون محبوبا لذاته والكمال محبوب لذاته والنقصان مكروه لذاته فلما كانت القدرة صفة كمال
وصفة الكمال محبوبة لذاتها كانت القدرة محبوبة لذاتها والمال سبب لحصول تلك القدرة وكمالها
فى حق البشر فكان اقوى اسباب القدرة فى حق البشر هو المال والذى يتوقف عليه المحبوب فهو محبوب فكان
المال محبوبا فهذا هو السبب فى كون المال محبوبا الا ان الاستغراق فى حبه يذهل النفس عن حب الله تعالى
وعن التاهب للآخرة فاقتضت حكمة الشرع تكليف صاحب المال باخراج طائفة منه من يده ليصير
ذلك الاخراج كسرا من شدة الميل الى المال ومنعا من انصراف النفس بالكلية اليها وتنبيها لها على ان
سعادة الانسان لا تحصل عند الاشتغال بطلب المال وانما تحصل بانفاق المال فى طلب مرضاة الله تعالى
فايجاب الزكوة علاج صالح متعين فى ازالة مرض حب الدنيا عن القلب فالله تعالى اوجب الزكوة لهذه الحكمة وهو المراد
من قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها اى تطهرهم وتزكيهم عن الاستغراق فى طلب الدنيا
الوجه الثانى وهو ان كثرة المال توجب شدة القوة وكمال القدرة وتزايد المال يوجب تزايد القدرة وتزايد
القدرة يوجب تزايد الالتذاذ بتلك القدرة وتزايد تلك اللذات يدعو الانسان الى ان يسعى فى تحصيل
المال الذى هو سبب لحصول هذه اللذات المتزايدة وبهذا الطريق تصير المسئلة مسئلة الدور لانه اذا بالغ فى
السعى ازداد المال وذلك يوجب ازدياد القدرة وهو يوجب ازدياد اللذة وهو يحمل الانسان على ان يزيد فى طلب
المال فلما صارت المسئلة مسئلة الدور لم يظهر لها مقطع ولا آخر فاثبت الشرع لها مقطعا وآخرا وهو انه
اوجب على صاحب المال صرف طائفة من تلك الاموال الى الانفاق فى طلب مرضاة الله تعالى ليصرف النفس عن
ذلك الطريق الظلمانى الذى لا آخر له ويتوجه الى عالم عبودية الله تعالى وطلب رضوان الله تعالى الوجه الثالث ان كثرة
المال سبب لحصول الطغيان والقسوة فى القلب وسببه ما ذكرناه من ان كثرة المال سبب لحصول القدرة والقدرة
محبوبة لذاتها والعاشق اذا وصل الى معشوقه استغرق فيه فالانسان يصير غريقا فى طلب المال فان عرض له مانع
منعه عن طلبه استعان بماله وقدرته على دفع ذلك المانع وهذا هو المراد بالطغيان واليه الاشارة بقوله تعالى
ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى فايجاب الزكوة يقلل الطغيان ويرد القلب الى طلب رضوان الله تعالى الوجه الرابع
ان النفس الناطقة لها قوتان نظرية وعملية فالقوة النظرية كمالها فى التعظيم لامر الله والقوة العملية كمالها
فى الشفقة على خلق الله تعالى فاوجب الله تعالى الزكوة ليحصل لجوهر الروح هذا الكمال وهو اتصافه بكونه محسنا الى
الخلق ساعيا فى ايصال الخيرات اليهم دافعا للآفات عنهم ولهذا السر قال عليه السلام تخلقوا باخلاق الله
الوجه الخامس ان الخلق اذا علموا فى الانسان كونه ساعيا فى ايصال الخيرات اليهم وفى دفع الآفات عنهم احبوه بالطبع
ومالت نفوسهم اليه لا محالة على ما قاله عليه السلام جبلت القلوب على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها
فالفقراء اذا علموا ان الرجل الغنى يصرف اليهم طائفة من ماله وانه كلما كان ماله اكثر كان الذى يصرفه اليهم
من ذلك المال اكثر امدوه بالدعاء والهمة وللقلوب آثار وللارواح جواذب وصارت تلك الدعوات سببا لبقاء
ذلك الانسان فى الخير والخصب واليه الاشارة بقوله تعالى واما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض وبقوله عليه
السلام حصنوا اموالكم بالزكوة الوجه السادس ان الاستغناء عن الشئ اعظم من الاستغناء بالشئ فان الاستغناء
بالشئ يوجب الاحتياج اليه الا انه يتوسل به الى الاستغناء عن غيره فاما الاستغناء عن الشئ فهو الغنى التام
وذلك لان الاستغناء عن الشئ صفة الحق والاستغناء بالشئ صفة الخلق فالله تعالى لما اعطى بعض عبيده
اموالا كثيرة فقد رزقه نصيبا وافرا من باب الاستغناء بالشئ فاذا امره بالزكوة كان المقصود ان ينقله من درجة
الاستغناء بالشئ الى المقام الذى هو اعلى منه واشرف وهو الاستغناء عن الشئ الوجه السابع ان المال سمى
مالا لكثرة ميله الى كل احد وهو غاد ورائح وهو سريع الزوال مشرف على التفرق فما دام يبقى فى يده كان كالمشرف
على الهلاك والتفرق فاذا انفقه الانسان فى وجوه البر والخيرات والمصالح بقى بقاء لا يمكن زواله فانه يوجب المدح
الدائم فى الدنيا والثواب الدائم فى الآخرة وسمعت واحدا يقول الانسان لا يقدر ان يذهب بذهبه الى القبر فقلت
بل يمكنه ذلك فانه اذا انفقه فى طلب الرضوان الاكبر فقد ذهب به الى القبر والقيمة الوجه الثامن وهو ان بذل
المال يشبه بالملائكة والانبياء عليهم السلام وامساكه يشبه بالبخلاء المذمومين فكان البذل اولى الوجه التاسع
ان افاضة الخير والبركة والرحمة من صفة الحق فالسعى فى تحصيل هذه الصفة بقدر القدرة تخلق باخلاق الله
وذلك منتهى الكمالات الانسانية الوجه العاشر ان الانسان ليس له الا ثلثة اشياء الروح والبدن والمال فاذا امر
بالايمان فقد صار جوهر الروح مستغرقا فى هذا التكليف واذا امر بالصلوة فقد صار اللسان مستغرقا بالذكر
والقراءة والبدن مستغرقا فى تلك الافعال والاعمال المخصوصة بقى المال فلو لم يصر المال مصروفا الى وجوه الخيرات
والبر لزم ان يكون شح الانسان بماله فوق شحه بروحه وبدنه وذلك جهل لان مراتب السعادات ثلاثة اولها
السعادات الروحانية وثانيها السعادات البدنية وهى المرتبة الوسطى وثالثها السعادات الخارجية وهى المال
والجاه فهذه المرتبة تجرى مجرى خادم السعادات النفسانية فاذا صار الروح مبذولا فى مقام العبودية ثم حصل
الشح ببذل المال لزم جعل الخادم فى مرتبة اعلى من المخدوم الاصلى وذلك جهل فثبت انه يجب على العاقل بذل المال
ايضا فى طلب مرضاة الله تعالى الوجه الحادى عشر ان العلماء قالوا شكر النعمة عبارة عن صرفها الى طلب رضى
المنعم والزكوة شكر للنعمة فوجب القول بوجوبها لما ثبت ان شكر النعمة واجب الوجه الثانى عشر ان ايجاب الزكوة
يوجب حصول الالفة والمحبة بين المسلمين وزوال الحقد والحسد عنهم وكل ذلك من المهمات وهذه وجوه معتبرة
فى بيان الحكمة الناشئة من ايجاب الزكوة العائدة الى معطى الزكوة فاما المصالح العائدة فى ايجاب الزكوة الى من يأخذ

الزكوة فهى كثيرة الاول انه تعالى خلق الاموال وليس المراد منها اعيانها وذواتها فان الذهب والفضة لا يمكن الانتفاع بهما فى اعيانهما الا فى الامر القليل بل المقصود من خلقهما ان يتوسل بهما الى تحصيل المنافع ودفع المفاسد فان الانسان اذا حصل له من المال بقدر حاجته كان هو اولى بامساكه لانه يشاركه سائر المحتاجين فى صفة الحاجة وهو ممتاز عنهم بكونه ساعيا فى تحصيل ذلك المال فكان اختصاصه بذلك المال اولى من اختصاص غيره اما اذا فضل المال على قدر الحاجة وحضر انسان آخر محتاج فههنا حصل سببان كل واحد منهما يوجب تملك ذلك المال اما فى حق المالك فهو انه سعى فى اكتسابه وتحصيله وايضا شدة تعلق قلبه به فان ذلك التعلق ايضا نوع من انواع الحاجة واما فى حق الفقير فاحتياجه الى ذلك المال يوجب تعلقه به فلما وجد هذان السببان المتدافعان اقتضت الحكمة الالهية رعاية كل واحد من هذين السببين بقدر الامكان فيقال حصل للمالك حق الاكتساب وحق تعلق قلبه به وحصل للفقير حق الاحتياج فرجحنا جانب المالك وابقينا عليه الكثير وصرفنا الى الفقير جزأ يسيرا منه توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان الثانى ان المال الفاضل عن الحاجات الاصلية اذا امسكه الانسان فى بيته بقى معطلا عن المقصود الذى لاجله خلق المال وذلك سعى فى المنع من ظهور حكمة الله تعالى وهو غير جائز فامر الله بصرف طائفة منه الى الفقير حتى لا تصير تلك الحكمة معطلة بالكلية الثالث ان الفقراء عيال الله لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها والاغنياء خزان الله تعالى لان الاموال التى فى ايديهم اموال الله تعالى ولولا انه تعالى القاها فى ايديهم والا لما ملكوا منها حبة فكم من عاقل ذكى يسعى اشد السعى ولا يملك ملأ بطنه طعاما وكم من ابله جلف تأتيه الدنيا عفوا صفوا اذا ثبت هذا فليس بمستبعد ان يقول الملك لخازنه اصرف طائفة مما فى تلك الخزانة الى المحتاجين من عبيدى الرابع ان ابقاء المال بالكلية فى يد الغنى مع انه غير محتاج اليه واهمال جانب الفقير العاجز عن الكسب لا يليق بحكمة الحكيم الرحيم فوجب ان يجب على الغنى صرف طائفة من ذلك المال الى الفقير الوجه الخامس ان الشرع لما ابقى فى يد المالك اكثر ذلك المال وصرف منه جزأ قليلا الى الفقير فتمكن المالك قد يجبر ذلك النقصان بان يتجر بما بقى فى يده من ذلك المال فيربح فيزول ذلك النقصان اما الفقير ليس له شئ اصلا فلو لم يصرف اليه طائفة من اموال الاغنياء لبقى معطلا وليس له ما يجبره فكان ذلك اولى الوجه السادس ان الاغنياء لو لم يقوموا باصلاح مهمات الفقراء فربما حملتهم شدة الحاجة ومضرة المسكنة على الالتحاق باعداء المسلمين او على الاقدام على الافعال المنكرة كالسرقة وغيرها وكان ايجاب الزكوة يفيد هذه الفائدة فوجب القول بوجوبها الوجه السابع قال عليه السلام الايمان نصفان نصفه صبر ونصفه شكر والمال محبوب بالطبع فوجدانه يوجب الشكر وفقدانه يوجب الصبر فكانه قيل ايها الغنى اعطيتك المال الكثير فشكرت فصرت من الشاكرين فاخرج من يدك نصيبا منه حتى تصبر على فقدان ذلك المقدار فتصير بسببه من الصابرين وايها الفقير ما اعطيتك الاموال الكثيرة فصبرت فصرت من الصابرين ولكنى اوجبت على الغنى ان يصرف اليك طائفة من ذلك المال حتى اذا دخل ذلك القدر فى ملكك شكرتنى فصرت من الشاكرين فكان ايجاب الزكوة سعيا فى جعل جميع المكلفين موصوفين بهذا الشكر والصبر معا الوجه الثامن كانه تعالى يقول للفقير ان كنت قد منعتك الاموال الكثيرة ولكنى جعلت نفسى مديونا من قبلك وان كنت قد اعطيت الغنى اموالا كثيرة لكنى كلفته ان يعدو خلفك وان يتضرع اليك حتى تأخذ القدر منه فتكون كالمنعم عليه بان خلصته من النار فان قال الغنى قد انعمت عليك بهذا الدينار فقل ايها الفقير بل انا المنعم عليك حيث خلصتك فى الدنيا من الذم والعار وفى الآخرة من عذاب النار فهذه جملة وجوه الحكمة فى ايجاب الزكوة بعضها يقينية وبعضها اقناعية والعالم باسرار حكم الله تعالى وحكمته ليس الا الله تعالى المقام الثانى فى تفسير هذه الاية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله انما الصدقات للفقراء يدل على انه لا حق لاحد فى الصدقات الا لهذه الاصناف الثمانية وذلك مجمع عليه وايضا فلفظ انما تفيد الحصر ويدل عليه وجوه الاول ان كلمة انما مركبة من ان وما وكلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفى فعند اجتماعهما وجب بقاؤهما على هذا المفهوم فوجب ان يفيد ثبوت المذكور وعدم ما يغايره الثانى ان ابن عباس تمسك فى نفى رباء الفضل بقوله عليه السلام انما الرباء فى النسيئة ولولا ان هذا اللفظ يفيد الحصر والا لما كان الامر كذلك وايضا تمسك بعض الصحابة ان الاكسال لا يوجب الاغتسال لقوله عليه السلام انما الماء من الماء ولولا ان هذه الكلمة تفيد الحصر والا لما كان كذلك وقال تعالى انما الله اله واحد والمقصود بيان نفى الالهية للغير والثالث الشعر ه ولست بالاكثر منهم حصى ه وانما العزة للكاثر ه وقال الفرزدق ه انا الذائد الحامى الذمار وانما ه يدافع عن احسابهم انا او مثلى ه فثبت بهذه الوجوه ان انما كلمة تفيد الحصر ومما يدل على ان الصدقات لا يصرف الا الى هذه الاصناف الثمانية انه عليه السلام قال لرجل ان كنت من الاصناف الثمانية فلك فيها حق والا فهو صداع فى الراس وداء فى البطن قال عليه السلام لا تحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انهم يلمزون الرسول صلى الله عليه وسلم فى اخذ الصدقات بين تعالى انه انما يأخذها لهؤلاء الاصناف الثمانية ولا يأخذها لنفسه واقاربه ومتصليه وقد بينا ان اخذ القليل من مال الغنى ليصرف الى الفقير فى دفع حاجته هو الحكمة المعينة والمصلحة اللازمة واذا كان الامر كذلك كان همز المنافقين ولمزهم عين السفه والجهالة وكان عليه السلام يقول ما اوتيكم شيئا ولا امنعكم انما انا خازن اضع حيث امرت **المسئلة الثالثة** مذهب ابى حنيفة رحمه الله انه يجوز صرف الصدقة الى بعض هؤلاء الاصناف فقط وهو قول عمر وحذيفة وابن عباس وسعيد بن جبير وعطا وابى العالية والنخعى وعن سعيد بن جبير لو نظرت الى اهل بيت من المسلمين فقراء متعففين فخصصتهم بها كان احب الى وقال الشافعى لا بد من صرفها الى الاصناف الثمانية وهو قول عكرمة والزهرى وعمر بن عبد العزيز

واحتج عليه بانه تعالى ذكر هذه القسمة فى نص الكتاب ثم اكدها بقوله فريضة من الله وقال لا بد فى كل صنف من ثلاثة لان اقل الجمع ثلثة فان دفع سهم الفقراء الى فقيرين ضمن نصيب الثالث وهو ثلث سهم الفقراء قال ولا بد من التسوية فى انصباء هذه الاصناف الثمانية مثل انك ان وجدت خمسة اصناف ولزمك بان تتصدق بعشرة دراهم جعلت العشرة خمسة اسهم كل سهم درهمان ولا يجوز التفاضل بل يلزمك ان تدفع الى كل صنف درهمين واقل عددهم ثلثة ولا يلزمك التسوية بينهم ولك ان تعطى فقيرا درهما وفقيرا خمسة اسداس وفقيرا سدس درهم هذه صفة قسمة الصدقات على مذهب الشافعى واقول الآية لا تدل على قول الشافعى لانه تعالى جعل جملة الصدقات لهؤلاء الاصناف الثمانية وذلك لا يقتضى فى صدقة زيد بعينه ان يكون لجملة هؤلاء الثمانية والدليل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول فاثبت خمس الغنيمة لهؤلاء الطوائف الخمسة ثم لم يقل احد ان كل شئ يغنم بعينه فانه يجب تفريقه على هذه الطوائف بل اتفقوا على ان المراد اثبات مجموع الغنيمة لهؤلاء الاصناف فاما ان يكون كل جزء من اجزاء الغنيمة موزعا على كل هؤلاء فلا فكذا ههنا مجموع الصدقات يكون لمجموع هذه الاصناف الثمانية فاما ان يقال ان صدقة زيد بعينها يجب توزيعها على هذه الاصناف الثمانية فاللفظ لا يدل عليه البتة واما العقل فهو ان الحكم الثابت فى مجموع لا يجب ثبوته فى كل جزء من اجزاء ذلك المجموع والا يلزم ان لا يبقى فرق بين الكل وبين الجزء فثبت بما ذكرنا ان الاية لا تدل على ما ذكروه والذى يدل على صحة قولنا وجوه الاول ان الرجل الذى لا يملك الا عشرين دينارا لما وجب عليه اخراج نصف دينار فلو كلفناه ان يجعله على اربعة وعشرين قسما لصار كل واحد من تلك الاقسام حقيرا صغيرا غير منتفع به فى مهم معتبر والثانى ان هذا التدقيق لو كان معتبرا لكان اولى الناس برعاية ذلك اكابر الصحابة ولو كان الامر كذلك لوصل هذا الخبر الى عمر ابن الخطاب والى ابن عباس وحذيفة وسائر اكابر الصحابة ولو كان الامر كذلك لما خالفوا فيه وحيث خالفوا فيه علمنا انه غير معتبر الثالث وهو ان الشافعى له اختلاف راى فى جواز نقل الصدقات اما لم يقل احد بوجوب نقل الصدقات فالاصناف اذا كان فى بعض القرى ولا يكون هناك مكاتب ولا مجاهد غاز ولا عامل ولا احد من المؤلفة ولا يمر به احد من الغرباء واتفق انه لم يحضر فى تلك القرية من كان مديونا فكيف نكلفه فان قلنا وجب عليه ان يسافر بما وجب عليه من الزكوة الى بلد يجد هذه الاصناف فيه فذلك قول لم يقل به احد وان اسقطنا عنه ذلك فح يصح قولنا فهذا ما نقوله فى هذا الباب **المسئلة الرابعة** فى تعريف هذه الاصناف الثمانية فالاول والثانى هم الفقراء والمساكين ولا شك انهم هم المحتاجون الذين لا يفى دخلهم بخرجهم ثم اختلفوا فقال بعضهم الذى يكون اشد حاجة هو الفقير وهو قول الشافعى واصحابه وقال آخرون الذى يكون اشد حاجة هو المسكين وهو قول ابى حنيفة واصحابه ومن الناس من قال لا فرق بين الفقراء والمساكين والله تعالى وصفهم بهذين الوصفين والمقصود شئ واحد وهو قول ابى يوسف ومحمد واختيار ابى على الجبائى وفائدته تظهر فى هذه المسئلة وهى انه لو اوصى لفلان وللفقراء وللمساكين فالذين قالوا الفقراء غير المساكين قالوا لفلان الثلث والذين قالوا الفقراء هم المساكين قالوا لفلان النصف وقال الجبائى انه تعالى ذكرهم باسمين لتوكيد امرهم فى الصدقات لانهم هم الاصول ايضا فى الثمانية وايضا الفائدة فيه ان يصرف اليهم من الصدقات سهمان لا كسائرهم وعلم ان فائدة هذا الاختلاف لا تظهر فى تفريق الصدقات وانما تظهر فى الوصايا وهو ان رجلا لو قال اوصيت للفقراء بمائتين وللمساكين بخمسين وجب دفع المائتين عند الشافعى الى من كان اشد حاجة وعند ابى حنيفة الى من كان اقل حاجة وحجة الشافعى وجوه الاول انه تعالى انما اثبت الصدقات لهؤلاء الاصناف دفعا لحاجتهم وتحصيلا لمصلحتهم وهذا يدل على ان الذى وقع الابتداء بذكره يكون اشد حاجة لان الظاهر وجوب تقديم الاهم على المهم الا ترى انه يقال ابو بكر وعمر ومن فضل عثمان على على رضى الله عنهما قال فى ذكرهما عثمان وعلى ومن فضل عليا على عثمان يقول على وعثمان ولما انشد عمر قول الشاعر ه كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا ه فقال هلا قدمت الاسلام على الشيب فلما وقع الابتداء بذكر الفقراء وجب ان يكون حاجتهم اشد من حاجة المساكين الثانى قال احمد بن عبيد الفقير اشد حالا من المسكين لان الفقير اصله فى اللغة المفقور الذى نزعت فقرة من فقار ظهره فصرف عن مفقور الى فقير كما قيل مطبوخ وطبيخ ومجروح وجريح فثبت ان الفقير انما سمى فقيرا لزمانته مع حاجة شديدة وتمنعه الزمانة من التقلب فى الكسب ومعلوم انه لا حال فى الاقلال والبؤس اوكد من هذه الحال وانشدوا للبيد ه لما رأى لبد النسور تطايرت ه رفع القوادم كالفقير الاعزل ه قال ابن الاعرابى فى هذا البيت الفقير المكسور الفقار يضرب مثلا لكل ضعيف لا ينفذ فى الامور وتايد ذلك اشعار بان لفظ الفقر بالشدة العظيمة قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فجعل لفظ الفاقرة كناية عن اعظم انواع الشر والدواهى والوجه الثالث ما روى انه عليه السلام كان يتعوذ من الفقر وقال كاد الفقر ان يكون كفرا ثم قال احينى مسكينا وامتنى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين ولو كان المسكين اسوء حالا من الفقير لتناقض الحديثان لانه تعوذ من الفقر ثم سأل حالا اسوء منه اما اذا قلنا الفقر اشد من المسكنة فلا تناقض البتة الوجه الرابع ان كونه مسكينا لا ينافى كونه مالكا للمال بدليل قوله واما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فوصف بالمسكنة من له سفينة من سفن البحر وهى جملة من الدنانير ولم نجد فى كتاب الله ما يدل على ان الانسان يسمى فقيرا مع انه يملك شيئا فان قالوا الدليل عليه قوله تعالى والله الغنى وانتم الفقراء فوصف الكل بالفقر مع انهم يملكون اشياء قلنا هذا اولى بالضد لانه تعالى وصفهم بكونهم فقراء بالنسبة اليه تعالى فان احدا سوى الله تعالى لا يملك شيئا بالنسبة اليه فصح قولنا الوجه الخامس قوله تعالى او اطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة والمراد من المسكين ذى المتربة

صدره ه عميرة ودع ان تجهزت غاديا ه

اكسل الرجل اذا جامع ثم ادركه فتور فلم ينزل ومعناه صار ذا كسل كذا فى نهايه

قال الاعشى

المرة القوة والسوى الصحيح الاعضاء نهايه

الفقير الذي قد لصق بالتراب من شدة الفقر فتقييد المسكين بهذا القيد يدل على انه قد يحصل مسكين خال عن وصف كونه ذا متربة وانما يكون كذلك بتقدير ان يملك شيئا فهذا يدل على ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الاشياء الوجه السادس قال ابن عباس الفقير المحتاج الذي لا يجد شيئا قال وهم اهل الصفة صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا نحو اربعمائة رجل لا منزل لهم فمن كان من المسلمين عنده فضل اتاهم به اذا امسوا والمساكين هم الطوافون الذين يسألون الناس وجه الاستدلال ان شدة فقر اهل الصفة معلومة بالتواتر فلما فسر ابن عباس الفقراء بهم وفسر المساكين بالطوافين ثم ثبت ان احوال المحتاج الذي لا يسأل احدا شيئا اشد من احوال من يحتاج ثم يسأل الناس ويطوف عليهم ظهر ان الفقير يجب ان يكون اشد حالا من المسكين الوجه السابع ان المسكنة لفظ مأخوذ من السكون فالفقير اذا سأل الناس وتضرع اليهم وعلم انه متى تضرع اليهم اعطوه شيئا فقد سكن قلبه وزال عنه الخوف والقلق ويحتمل انه سمي بهذا الاسم لانه اذا جيبه بالرد ومنع سكن ولم يضطرب واعاد السؤال فلهذا السبب جعل التمسكن كناية عن السؤال والتضرع عند الغير فيقال تمسكن الرجل اذا لان وتواضع ومنه قوله عليه السلام للمصلي تبأس وتمسكن يريد تواضع وتخشع فدل هذا على ان المسكين هو السائل اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال في آية اخرى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم فلما ثبت بما ذكرناه ههنا ان المسكين هو السائل وجب ان يكون المحروم هو الفقير ولا شك ان المحروم مبالغة في تقرير امر الحرمان فثبت ان الفقير اشد حالا من المسكين الوجه الثامن انه عليه السلام قال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا الحديث والظاهر انه تعالى اجاب دعاءه فامات مسكينا وهو عليه السلام حين توفي كان يملك اشياء كثيرة فدل هذا على ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الاشياء اما الفقير فانه يدل على الحاجة الشديدة لقوله عليه السلام كاد الفقر ان يكون كفرا فثبت بهذا ان الفقر اشد حالا من المسكنة الوجه التاسع ان الناس اتفقوا على ان الفقر والغنى ضدان كما ان السواد والبياض ضدان ولم يقل احد ان الغنى والمسكنة ضدان بل قالوا الترفع والتمسكن ضدان فمن كان منقادا لكل احد خائفا منهم متحملا لشرهم ساكتا عن جوابهم متضرعا اليهم قالوا ان فلانا يظهر الذل والمسكنة وقالوا انه مسكين عاجز واما الفقر فجعلوه عبارة عن ضد الغنى وعلى هذا فقد يصفون الرجل الغني بكونه مسكينا اذا كان يظهر من نفسه الخضوع والطاعة وترك المعارضة وقد يصفون الرجل الفقير بكونه مترفعا عن التواضع والمسكنة فثبت ان الفقر عبارة عن عدم المال والمسكنة عبارة عن اظهار التواضع والاول ينافي حصول المال والثاني لا ينافي حصوله الوجه العاشر قوله عليه السلام لمعاذ في الزكوة خذها من اغنيائهم وردها على فقرائهم ولو كانت الحاجة في المساكين اشد لوجب ان يقول ردها على مساكينهم لان ذكر الاهم اولى فثبت بهذه الوجوه ان الفقير اشد حالا من المسكين واحتج القائلون بان المسكين اشد حالا من الفقير بوجوه الاول احتجوا بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وصف المسكين بكونه ذا متربة وذلك يدل على نهاية الضر والشدة وايضا انه تعالى جعل الكفارات من الاطعمة له ولا فاقة اعظم من الحاجة الى ازالة الجوع الثاني احتجوا بقول الراعي ❊ اما الفقير الذي كانت حلوبته ❊ وفق العيال فلم يترك له سبد ❊ سماه فقيرا وله حلوبة الثالث قالوا المسكين هو الذي يسكن حيث يحضر لاجل انه ليس له بيت يسكن فيه وذلك يدل على نهاية الضر والبؤس الرابع نقل عن الاصمعي عن ابي عمرو بن العلاء انه قال الفقير الذي له ما يأكل والمسكين الذي لا شيء له وقال يونس الفقير قد يكون له بعض ما يكفيه والمسكين هو الذي لا شيء له قال وقلت لاعرابي افقير انت قال لا والله بل مسكين والجواب عن تمسكهم بالاية انا بينا ان هذه الآية حجة لنا فانه لما قيد المسكين المذكور ههنا بكونه ذا متربة دل هذا على انه قد يوجد مسكين لا بهذه الصفة والا لم يبق لهذا القيد فائدة وقوله انه صرف الطعام الواجب في الكفارات اليه قلنا نعم انه اوجب صرفه الى المسكين المقيد بقيد كونه ذا متربة وهذا لا يدل على انه اوجب الصرف الى مطلق المسكين والجواب عن الاستدلال ببيت الراعي انه ذكر ان الذي هو الآن موصوف بكونه فقيرا قد كانت له حلوبة ثم لم يترك له سبد فلم لا يجوز ان يقال كانت له حلوبة ثم لما لم يترك له شيء وصف بكونه فقيرا والجواب عن قولهم المسكين هو الذي يسكن حيث يحضر لاجل انه ليس له بيت قلنا بل المسكين هو الطواف على الناس الذي يكثر اقدامه على السؤال وسمي مسكينا اما لسكونه عند ما ينتهرونه ويردونه واما لسكون قلبه بسبب علمه ان الناس لا يضيعونه مع كثرة سؤاله اياهم واما الروايات التي ذكروها عن يونس وابي عمرو فهي معارضة بقول الشافعي وابن الانباري وايضا نقل القفال في تفسيره عن جابر بن عبد الله انه قال الفقراء فقراء المهاجرين والمساكين الذين لم يهاجروا وعن الحسن الفقير الجالس في بيته والمسكين الذي يتبع وعن مجاهد الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل وعن الزهري الفقراء هم المتعففون الذين لا يخرجون والمساكين الذين يسألون وهذه الاقوال كلها متوافقة على ان الفقير لا يسأل والمسكين يسأل ومن سأل وجد فكان حال المسكين اسهل واقل حاجة الصنف الثالث قوله تعالى والعاملين عليها وهم السعاة لجباية الصدقة وهؤلاء يعطون من الصدقات بقدر اجور امثالهم وهو قول الشافعي وقول عبد الله بن عمرو بن زيد وقال مجاهد والضحاك يعطون الثمن من الصدقات وظاهر اللفظ مع مجاهد الا ان الشافعي يقول هذا اجرة العمل فيتقدر بقدر العمل والصحيح ان الهاشمي والمطلبي لا يجوز ان يكون عاملا على الصدقات بعمالة منها لان النبي عليه السلام ابى ان يبعث ابا رافع عاملا على الصدقات وقال اما علمت ان مولى القوم منهم وانما قال والعاملين عليها لان كلمة على تفيد الولاية كما يقال فلان على بلد كذا اذا كان واليا عليه الصنف الرابع قوله تعالى والمؤلفة قلوبهم قال ابن عباس هم قوم اشراف من الاحياء اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وكانوا خمسة عشر رجلا ابو سفيان والاقرع بن حابس وعيينة بن حصين وحويطب بن عبد العزى وسهيل بن عمرو من بني عامر والحارث بن هشام وسهيل بن عمرو الجمحي وابو السنابل وحكيم بن حزام ومالك بن عوف وصفوان بن امية وعبد الله بن يربوع

وجد بن قيس وعمرو بن مرداس والعلاء بن الحرث اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة من الابل ورغبهم في الاسلام الا عبد الله بن يربوع اعطاه خمسين من الابل واعطى حكيم بن حزام سبعين من الابل فقال يا رسول الله ما كنت ارى احدا من الناس احق بعطائك مني فزاده عشرة ثم سأله فزاده عشرة وهكذا حتى بلغ مائة ثم قال حكيم يا رسول الله اعطيتك التي رغبت عنها خير ام هذه التي قنعت بها فقال عليه السلام بل التي رغبت عنها فقال والله لا آخذ غيرها فقيل مات حكيم وهو اكثر قريش مالا وشق على رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك العطية لكن تألفهم بذلك واقول هذه العطايا انما كانت يوم حنين ولا تعلق لها بالصدقات فلا ادري لاي سبب ذكر ابن عباس هذه القصة في تفسير هذه الآية ولعل المراد بيان انه لا يمتنع في الجملة صرف الاموال الى المؤلفة واما بيان ان ذلك تفسير الصرف في الزكوة اليهم فلا يليق بابن عباس ونقل القفال ان ابا بكر اعطى عدي بن حاتم لما جاءه بصدقاته وصدقات قومه ايام الردة وقال المحققون ان للامام ان يستعين على استخراج الصدقات من الملاك قال الواحدي ان الله تعالى اغنى المسلمين عن تألف قلوب المشركين فان رأى الامام ان يؤلف قلوب قوم لبعض المصالح التي يعود نفعها على المسلمين اذا كانوا مسلمين جاز اذ لا يجوز صرف شيء من الزكوات الى المشركين فاما المؤلفة من المشركين فانما يعطون من مال الفيء لا من الصدقات واقول ايضا ان قول الواحدي ان الله اغنى المسلمين عن تألف قلوب المشركين بناء على انه ربما يدعي انه عليه السلام دفع قسما من اموال الزكوة اليهم لكنا بينا ان هذا لم يحصل البتة فليس في الآية ما يدل على كون المؤلفة من المشركين بل قال والمؤلفة قلوبهم وهذا عام في المسلم وغيره والصحيح ان هذا الحكم غير منسوخ وان للامام ان يتألف قوما على هذا الوصف ويدفع اليهم سهم المؤلفة لانه لا دليل على نسخه البتة الصنف الخامس قوله تعالى وفي الرقاب قال الزجاج وفيه محذوف والتقدير وفي فك الرقاب وقد مضى الاستقصاء في تفسير سورة البقرة في قوله والسائلين وفي الرقاب ثم في تفسير الرقاب اقوال الاول ان سهم الرقاب موضوع في المكاتبين ليعتقوا به وهذا هو مذهب الشافعي والليث بن سعد واحتجوا بما روي عن ابن عباس ان قوله وفي الرقاب يريد المكاتبين وتأكد هذا بقوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم القول الثاني وهو مذهب مالك واحمد واسحق انه موضوع لعتق الرقاب يشترى به عبيد فيعتقون القول الثالث قول ابي حنيفة واصحابه وقول سعيد بن جبير والنخعي انه لا يعتق من الزكوة رقبة كاملة لكن يعطى منها في رقبة ويعان بها مكاتب لان قوله وفي الرقاب يقتضي ان يكون له فيه مدخل وذلك ينافي كونه تاما فيه والقول الرابع قول الزهري قال سهم الرقاب نصفان نصف للمكاتبين المسلمين ونصف يشترى به رقاب ممن صلوا وصاموا وقدم اسلامهم فيعتقون من الزكوة وقال اصحابنا الاحتياط في سهم الرقاب دفعه الى السيد باذن المكاتب والدليل عليه انه تعالى اثبت الصدقات للاصناف الاربعة الذين تقدم ذكرهم بلام التمليك وهو قوله انما الصدقات للفقراء ولما ذكر الرقاب ابدل حرف اللام بحرف في فقال وفي الرقاب فلا بد لهذا الفرق من فائدة وتلك الفائدة هي ان الاصناف الاربعة المتقدمة يدفع اليهم نصيبهم من الصدقات حتى يتصرفوا فيها كما شاؤا واما في الرقاب فيوضع نصيبهم في تخليص رقابهم عن الرق ولا يدفع اليهم ولا يمكنون من التصرف في ذلك النصيب كيف شاؤا بل يوضع في الرقاب بان يؤدى عنهم وكذا القول في الغارمين يصرف المال الى قضاء ديونهم وفي الغزاة يصرف المال الى اعداد ما يحتاجون اليه في الغزو وفي ابن السبيل كذلك والحاصل ان في الاصناف الاربعة الاول يصرف المال اليهم حتى يتصرفوا فيه كما شاؤا وفي الاربعة الاخيرة لا يصرف الى جهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لاجلها استحقوا سهم الزكوة الصنف السادس قوله والغارمين قال الزجاج اصل الغرم في اللغة لزوم ما يشق والغرام العذاب اللازم وسمي العشق غراما لكونه شاقا ولازما ومنه فلان مغرم بالنساء اذا كان مولعا بهن وسمي الدين غرما لكونه شاقا على الانسان ولازما له فالمراد بالغارمين المديونون ونقول الدين ان حصل بسبب معصية لم يدخل في الآية لان المقصود من صرف المال المذكور في الآية الاعانة والمعصية لا تستوجب الاعانة وان حصل لا بسبب معصية فهو قسمان دين حصل بسبب نفقات ضرورية او في مصلحة ودين حصل بسبب حمالات واصلاح ذات بين والكل داخل في الآية روى الاصم في تفسيره انه عليه السلام لما قضى بالغرة في الجنين قالت العاقلة لا نملك الغرة يا رسول الله فقال لحمد بن مالك بن النابغة اعنهم بغرة من صدقاتهم وكان عاملا على الصدقة يومئذ والصنف السابع قوله تعالى وفي سبيل الله قال المفسرون يعني الغزاة قال الشافعي يجوز له ان يأخذ من مال الزكوة وان كان غنيا وهو مذهب مالك واحمد واسحق وابي عبيد وقال ابو حنيفة وصاحباه لا يعطى الغازي الا اذا كان محتاجا واعلم ان ظاهر اللفظ في قوله وفي سبيل الله لا يوجب القصر على الغزاة فلهذا المعنى نقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء انهم اجازوا صرف الصدقة الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارات المساجد لان قوله وفي سبيل الله عام في الكل الصنف الثامن ابن السبيل قال الشافعي ابن السبيل المستحق للصدقة هو الذي يريد السفر في غير معصية فيعجز عن بلوغ سفره الا بمعونة قال الاصحاب ومن انشأ السفر من بلده لحاجة يدفع اليه سهم ابن السبيل فهذا هو شرح الكلام في شرح هذه الاصناف الثمانية المسألة الخامسة في احكام هذه الاقسام الحكم الاول اتفقوا على ان قوله انما الصدقات دخل فيه الزكوة الواجبة لان الزكوة مسماة بالصدقة قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وقال عليه السلام ليس فيما دون خمس ذود صدقة وليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واختلفوا في انه هل تدخل فيها الصدقة المندوبة فمنهم من قال تدخل فيه لان لفظ الصدقة مختص بالمندوب فاذا ادخلنا فيها الزكوة الواجبة فلا اقل من ان تدخل فيها ايضا الصدقة المندوبة ويكون الفائدة ان مصارف جميع الصدقات ليست الا هؤلاء والاقرب ان المراد من لفظ الصدقات ههنا

اذا اجيب بالرد

وفق العيال ماله سبد ولا لبد اي لا قليل ولا كثير وقال الاصمعي السبد من الشعر واللبد من الصوف . صح

وابوه وابنه حزام

الاولى

وايضا

المال اليهم بل يصرف

من الغرائب

الغرة عند الفقهاء ما بلغ ثمنه نصف عشر الدية من العبيد والاماء ... في الجنين ... الدية كاملة . نهاية

فيما دون خمس ذود صدقة ... الذود من الابل ما بين الثنتين الى التسع ... واللفظة مؤنثة ... كالنعم . نهاية

هي الزكوة الواجبة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى اثبت هذه الصدقات بلام التمليك للاصناف الثمانية والصدقة المملوكة لهم ليست الا الزكوة الواجبة الثاني ان ظاهر هذه الآية تدل على ان مصرف الصدقات ليس الا هؤلاء الثمانية وهذا الحصر انما يصح لو حملنا هذه الصدقات على الزكوة الواجبة اما لو ادخلنا فيها المندوبات لم يصح هذا الحصر لان الصدقات المندوبة يجوز صرفها الى بناء المساجد والرباطات والمدارس وتكفين الموتى وتجهيزهم وسائر الوجوه الثالث ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء انما يحسن ذكره لو كان قد سبق بيان تلك الصدقات واقسامها حتى ينصرف هذا الكلام اليها فالصدقات التي سبق بيانها وتفصيلها هي الصدقات الواجبة فوجب انصراف هذا الكلام اليها الحكم الثاني دلت هذه الاية على ان هذه الزكوة يتولى اخذها وتفريقها الامام ومن يلي من قبله والدليل عليه انه تعالى جعل للعاملين سهما فيه وذلك يدل على انه لابد في اداء هذه الزكوة من عامل والعامل هو الذي نصبه الامام لاخذ الزكوة فدل هذا النص على ان الامام هو الذي يأخذ هذه الزكوات وتأكد هذا النص بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فالقول بان المالك يجوز له اخراج زكوة الاموال الباطنة بنفسه انما يعرف بدليل آخر ويمكن ان يتمسك في اثباته بقوله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فاذا كان ذلك الحق حقا للسائل والمحروم وجب ان يجوز له دفعه اليه ابتداء الحكم الثالث نص القرآن يدل على ان هذا العامل له في مال الزكوة حق واختلفوا في ان الامام هل له فيه حق فمنهم من اثبته قال لان العامل انما قدر على ذلك العمل بتفويضه واذنه فالعامل في الحقيقة هو الامام ومنهم من منعه وقال الاية دلت على ما الحصر الزكوة في هؤلاء الثمانية والامام خارج عنهم فلا تصرف الزكوة اليه الحكم الرابع اختلفوا في ان هذا العامل اذا كان غنيا هل يأخذ النصيب قال الحسن لا يأخذ الا مع الحاجة وقال الباقون يأخذ وان كان غنيا لانه يأخذه اجرة لعمله ثم اختلفوا فقال بعضهم للعامل في مال الزكوة الثمن لانه تعالى قسم الزكوة على ثمانية اصناف فوجب ان يحصل له الثمن كما لو اوصى مالا لثمانية انفس حصل لكل واحد منهم ثمنه وقال الاكثرون بل حقه بقدر مؤنته عند الجباية والجمع الحكم الخامس اتفقوا على ان مال الزكوة لا يخرج عن هذه الثمانية واختلفوا في انه هل يجوز وضعه في بعض الاصناف فقط وقد سبق ذكر دلائلها في المسئلتين الا انا اذا قلنا يجوز وضعه في بعض الاصناف فقط فهذا انما نجوزه في غير العامل واما وضعه في العامل بالكلية فذلك غير جائز بالاتفاق الحكم السادس ان العامل والمؤلفة مفقودان في هذا الزمان بقيت الاصناف الستة والاولى صرف الزكوة الى هذه الاصناف الستة على ما يقوله الشافعي لانه الغاية في الاحتياط اما انه لم يفعل ذلك اجزأه على ما بيناه الحكم السابع عموم قوله تعالى للفقراء والمساكين يتناول الكافر والمسلم الا ان الاخبار دلت على انه لا يجوز صرف الزكوة الى الفقراء والمساكين وغيرهم الا اذا كانوا مسلمين واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاصناف الثمانية وشرح احوالهم قال فريضة من الله قال الزجاج هو منصوب على التأكيد لان قوله انما الصدقات لهؤلاء جار مجرى قوله فرض الله الصدقات لهؤلاء فريضة وذلك كالزجر عن مخالفة هذا الظاهر وعنه عليه السلام انه قال ان الله تبارك وتعالى لم يرض في قسمة الزكوة بملك مقرب ولا نبي مرسل حتى تولى قسمتها بنفسه والمقصود من هذه التأكيدات تحريم اخراج الزكوة عن هذه الاصناف ثم قال تعالى والله عليم بمقادير المصالح حكيم لا يشرع الا ما هو الاصلح الاصوب

على حصر الزكوة

قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم اعلم ان هذا نوع آخر من جهالات المنافقين وهو انهم كانوا يقولون في رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اذن على وجه الطعن والذم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم في رواية الاعشى والبرجمي عن ابي بكر عنه اذن خير مرفوعين منونين على تقدير ان كان كما تقولون انه اذن فاذن خير لكم يقبل منكم ويصدقكم خير لكم من ان يكذبكم والباقون اذن خير بالاضافة اي هو اذن خير لا اذن شر وقرأ نافع اذن ساكنة الذال في كل القرآن والباقون بالضم وهما لغتان مثل عنق وظفر المسئلة الثانية قال ابن عباس ان جماعة من المنافقين ذكروا النبي عليه السلام بما لا ينبغي من القول فقال بعضهم لا تفعلوا فانا نخاف ان يبلغه ما نقول فقال الجلاس بن سويد بل نقول ما شئنا ثم نذهب اليه ونحلف انا ما قلنا فيقبل قولنا فانما محمد اذن سامعة فنزلت هذه الآية وقال الحسن كان المنافقون يقولون ما هذا الرجل الا اذن من شاء صرفه حيث شاء لا عزيمة له وروى الاصم ان رجلا منهم قال لقومه ان كان ما يقول محمد حقا فنحن شر من الحمير فسمعه عامر بن قيس فقال والله انه لحق وانك لشر من حمارك ثم بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال بعضهم انما محمد اذن ولئن لقيته وحلفت له ليصدقنك فنزلت هذه الاية على وفق قوله فقال القائل يا رسول الله لم اسلم قط قبل اليوم وان هذا الغلام لعظيم النعم علي والله لاشكرنه ثم قال الاصم اظهر الله عن المنافقين وجوه كفرهم التي كانوا يسترونها ليكون حجة للرسول ولينزجروا فقال ومنهم من يلمزك في الصدقات ثم قال ومنهم الذين يؤذون النبي ثم قال ومنهم من عاهد الله الى غير ذلك من الاخبار عن الغيب وفي كل ذلك دلائل على كونه نبيا حقا من عند الله تعالى المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى حكى عن المنافقين من يؤذي النبي ثم فسر ذلك الايذاء بانهم يقولون للنبي انه اذن وغرضهم منه انه ليس له ذكاء ولا بعد غور بل هو سليم القلب سريع الاغترار بكل ما يسمع فلهذا السبب سموه بانه اذن كما ان الجاسوس يسمى بالعين يقال جعل فلان علينا عينا اي جاسوسا متفحصا عن الامور فكذا ههنا ثم انه تعالى اجاب عنه بقوله قل اذن خير لكم والتقدير هب انه اذن لكنه اذن خير لكم وقوله اذن خير مثل ما يقال فلان رجل صدق وشاهد عدل ثم بين كونه اذن خير بقوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم فجعل تعالى هذه الثلثة كالموجبة لكونه عليه السلام اذن خير فلنبين كيفية اقتضاء هذه المعاني لتلك الخيرية اما الاول وهو قوله يؤمن بالله فلان كل من آمن بالله كان خائفا من الله والخائف من الله لا يقدم على الايذاء بالباطل واما الثاني وهو قوله

ولئن عبته

ويؤمن للمؤمنين فالمعنى انه يسلم للمؤمنين قولهم فالمعنى انهم اذا توافقوا على قول واحد سلم لهم ذلك القول وهذا ينافي كونه سليم القلب سريع الاغترار فان قيل لم عدى الايمان الى الله تعالى بالباء والى المؤمنين باللام قلنا لان الايمان المعدى الى الله تعالى المراد منه التصديق الذي هو نقيض الكفر فعدى بالباء والايمان المعدى الى المؤمنين معناه الاستماع منهم والتسليم لقولهم فعدى باللام كما في قوله وما انت بمؤمن لنا وقوله فما آمن لموسى الا ذرية من قومه وقوله انؤمن لك واتبعك الارذلون وقوله آمنتم له قبل ان آذن لكم واما الثالث وهو قوله ورحمة للذين آمنوا منكم فهذا ايضا يوجب الخيرية لانه يجري امركم على الظاهر ولا يبالغ في التفتيش عن بواطنكم ولا يسعى في هتك استاركم فثبت ان كل واحد من هذه الاصناف الثلثة يوجب كونه اذن خير ولما بين كونه سببا للخير والرحمة بين ان كل من آذاه استوجب العذاب الاليم لانه اذا كان يسعى في ايصال الخير والرحمة اليهم مع كونهم في غاية الخبث والخزي ثم انهم مع ذلك يقابلون احسانه بالاساءة وخيراته بالشرور فلا شك انهم يستحقون العذاب الشديد من الله تعالى المسئلة الرابعة اما قراءة من قرأ اذن خير بالتنوين في الكلمتين ففيه وجوه الاول التقدير قل اذن واعية سامعة للخير خير لكم من هذا الطعن الفاسد الذين تذكرونه ثم ذكر بعده ما يدل على فساد هذا الطعن وهو قوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم والمعنى ان من كان موصوفا بهذه الصفات فكيف يجوز الطعن فيه وكيف يجوز وصفه بكونه سليم القلب سريع الاغترار الوجه الثاني ان يضمر مبتدأ والتقدير هو اذن خير لكم اي هو اذن موصوف بالخيرية في حقكم لانه يقبل معاذيركم ويتغافل عن جهالاتكم فكيف جعلتم هذه الصفة طعنا في حقه الوجه الثالث وهو وجه متكلف ذكره صاحب النظم فقال اذن وان كان رفعا بالابتداء في الظاهر لكن موضعه نصب على الحال وتأويله قل هو اذنا فهو خير لكم لانه يقبل معاذيركم ونظيره هو حافظا خير لكم اي هو حال كونه حافظا خير لكم الا انه لما كان هو محذوفا وضع الحال مكان المبتدأ كما تقول هو حافظ خير لكم واضمار هو في القرآن كثير قال تعالى سيقولون ثلثة اي هم ثلثة وهذا الوجه شديد التكلف وان كان قد استحسنه الواحدي جدا المسئلة الخامسة قرأ حمزة ورحمة بالجر معطوفا على خير كانه قال اذن خير ورحمة اي مستمع كل كلام يكون سببا للخير والرحمة فان قيل كل رحمة خير فاي فائدة في ذكر الرحمة عقيب ذكر الخير قلنا لان اشرف اقسام الخير هو الرحمة فجاز ذكر الرحمة عقيب ذكر الخير كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال قال ابو عبيد هذه القراءة بعيدة لانه تباعد المعطوف عن المعطوف عليه قال ابو علي الفارسي البعد لا يمنع من صحة العطف الا ترى ان من قرأ وقيله يا رب انما يحمله على قوله وعنده علم الساعة والتقدير وعنده علم قيله فان قيل ما وجه قراءة ابن ابي عبلة رحمة بالنصب قلنا هي علة معللها محذوف والتقدير ورحمة لكم يأذن الا انه حذف لان قوله اذن خير لكم يدل عليه

قوله تعالى يحلفون بالله لكم ليرضوكم والله ورسوله احق ان يرضوه ان كانوا مؤمنين اعلم ان هذا نوع آخر من قبائح افعال المنافقين وهو اقدامهم على اليمين الكاذبة قيل هذا بناء على ما تقدم يعني يؤذون النبي ويسيئون القول فيه ثم يحلفون لكم وقيل نزلت في رهط من المنافقين تخلفوا عن غزوة تبوك فلما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة اتوه واعتذروا وحلفوا ففيهم نزلت الاية والمعنى انهم حلفوا على انهم ما قالوا ما حكي عنهم ليرضوا المؤمنين بيمينهم وكان من الواجب ان يرضوا الله بالاخلاص لا باظهار ما يسترون خلافه ونظيره قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا اما قوله تعالى يرضوه بعد تقدم ذكر الله وذكر الرسول ففيه وجوه الاول انه تعالى لا يذكر مع غيره بالذكر المجمل بل يجب ان يفرد بالذكر تعظيما له والثاني ان المقصود بجميع الطاعات والعبادات هو الله تعالى فاقتصر على ذكره ويروى ان واحدا من الكفار رفع صوته وقال اني اتوب الى الله ولا اتوب الى محمد فسمع الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك فقال وضع الحق الى اهله الثالث يجوز ان يكون المراد يرضوهما فاكتفى بذكر الواحد كقول الشاعر ‫نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف‬ والرابع ان العالم بالاسرار والضمائر هو الله تعالى واخلاص القلب لا يعلمه الا الله تعالى فلهذا السبب خص تعالى نفسه بالذكر الخامس لما وجب ان يكون رضى الرسول عليه السلام مطابقا لرضى الله تعالى وامتنع حصول المخالفة بينهما وقع الاكتفاء بذكر احدهما كما يقال احسان زيد واجماله نعشني وقوامي السادس التقدير والله احق ان يرضوه ورسوله كذلك قوله ان كنتم مؤمنين فيه قولان الاول ان كنتم مؤمنين على ما ادعيتم والثاني انهم كانوا عالمين بصحة دين محمد صلى الله عليه وسلم الا انهم اصروا على الكفر حسدا وعنادا فلهذا المعنى قال تعالى ان كنتم مؤمنين وفي الاية دلالة على ان رضى الله تعالى لا يحصل باظهار الايمان ما لم يقترن به التصديق بالقلب ويبطل قول الكرامية الذين يزعمون ان الايمان ليس الا القول باللسان

والتوبة

من النسخ

قوله تعالى الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ذلك الخزي العظيم اعلم ان المقصود من هذه الآية ايضاح شرح احوال المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك وفيه مسائل المسئلة الاولى قال اهل المعاني قولك الم تعلم خطاب لمن حاول الانسان تعليمه مدة وبالغ في ذلك التعليم ثم انه لم يعلم فيقول له الم تعلم بعد هذه الساعات الطويلة والمدة المديدة وانما حسن ذلك لانه طال مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم معهم وكثرت بياناته للتحذير عن معصية الله والترغيب في طاعته المسئلة الثانية الضمير في قوله انه من يحادد الله ورسوله ضمير الامر والشان والمعنى ان الامر والشان كذلك والفائدة في هذا الضمير انه لو ذكر بعد كلمة ان ذلك المبتدأ والخبر لم يكن له كثير وقع فاما اذا قلت الامر والشان كذا وكذا اوجب مزيد تعظيم وتهويل لذلك الكلام المسئلة الثالثة قوله من يحادد الله قال الليث حاددته اي خالفته والمحادة كالمجانبة والمخالفة والمعاداة واشتقاقه من الحد ومعنى حاد فلان فلانا اي صار في حد غير حده كقولك شاقه اي صار في شق غير شقه ومعنى يحادد الله اي يصير في حد غير حد اولياء الله تعالى بالمخالفة وقال ابو مسلم المحادة مأخوذة من الحديد حديد السلاح وللمفسرين هنا عبارات قال ابن عباس يخالف الله وقيل يحارب الله وقيل يعاند الله وقيل يعادي الله ثم قال تعالى فان له نار جهنم

وفيه وجوه الاول التقدير فحق ان له نار جهنم الثاني معناه فله نار جهنم وان تكرير للتوكيد الثالث ان تقول جواب من محذوف والتقدير الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله يهلك فان له نار جهنم قال الزجاج ويجوز كسر فان على الاستيناف بعد الفاء والقراءة بالفتح ونقل الكعبي في تفسيره ان القراءة بالكسر موجودة المسئلة الرابعة قال ابو مسلم جهنم من اسماء النار واهل اللغة يحكون عن العرب ان البئر البعيدة القعر تسمى الجهنام عندهم فجائز في جهنم ان يكون مأخوذة من هذا اللفظ ومعنى بعد قعرها انه لا آخر لعذابها والخالد الدائم والخزي قد يكون بمعنى الندم وبمعنى الاستحياء والندم ههنا اولى لقوله تعالى واسروا الندامة لما رأوا العذاب قوله تعالى يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزؤا ان الله مخرج ما تحذرون اعلم انهم كانوا يسمون سورة براءة سورة الحافرة اي حفرت عما في قلوب المنافقين قال الحسن اجتمع اثنا عشر رجلا من المنافقين على امر من النفاق فاخبر جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم باسمائهم فقال عليه السلام ان ناسا اجتمعوا على كيت وكيت فليقوموا وليعترفوا وليستغفروا ربهم حتى اشفع لهم فلم يقوموا فقال عليه السلام بعد ذلك قم يا فلان ويا فلان حتى اتى عليهم ثم قالوا نعترف ونستغفر فقال الآن انا كنت في اول الامر اطيب نفسا بالشفاعة والله كان اسرع في الاجابة اخرجوا عني اخرجوا عني فلم يزل يقول حتى خرجوا بالكلية وقال الاصم ان عند رجوع الرسول عليه السلام من تبوك وقف له على العقبة اثنا عشر رجلا ليفتكوا به فاخبره جبريل عليه السلام وكانوا متلثمين في ليلة مظلمة وامره ان يرسل اليهم من يضرب وجوه رواحلهم فامر حذيفة بذلك فضربها حتى نحاهم ثم قال من عرفت من القوم فقال لم اعرف منهم احدا فذكر النبي صلى الله عليه وسلم اسماءهم وعدهم له وقال ان جبريل اخبرني بذلك فقال حذيفة الا تبعث اليهم ليقتلوا فقال اكره ان تقول العرب قاتل محمد باصحابه حتى اذا ظفر يقتلهم بل يكفينا الله ذلك فان قيل المنافق كافر فكيف يحذر نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا فيه وجوه الاول قال ابو مسلم هذا حذر اظهره المنافقون على وجه الاستهزاء حين رأوا الرسول عليه السلام يذكر كل شيء ويدعي انه عن الوحي فكان المنافقون يكذبون بذلك فيما بينهم فاخبر الله رسوله بذلك وامره ان يعلمهم انه يظهر سرهم الذي حذروا ظهوره وفي قوله قل استهزؤا دلالة على ما قلناه والثاني ان القوم وان كانوا كافرين بدين رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انهم شاهدوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بما يضمرونه ويكتمونه فلهذه التجربة وقع الحذر والخوف في قلوبهم الثالث قال الاصم انهم كانوا يعرفون كونه رسولا صادقا من عند الله تعالى الا انهم كفروا به حسدا وعنادا قال القاضي يبعد في العالم بالله وبرسوله وصحة دينه ان يكون محادا لهما واقول هذا غير بعيد لان الحسد اذا قوي في القلب صار بحيث ينازع في المحسوسات الرابع معنى يحذر الامر بالحذر اي ليحذر المنافقون ذلك الخامس انهم كانوا شاكين في صحة نبوته وما كانوا قاطعين بفسادها والشاك خائف فلهذا السبب خافوا ان ينزل عليهم في امرهم ما يفضحهم ثم قال صاحب الكشاف الضمير في قوله عليهم وتنبئهم للمؤمنين وفي قوله في قلوبهم للمنافقين ويجوز ان تكون الضمائر كلها للمنافقين لان السورة اذا نزلت في معناهم فهي نازلة عليهم ومعنى تنبئهم بما في قلوبهم ان السورة كانها تقول لهم كيت وكيت يعني انها تذيع اسرارهم اذاعة ظاهرة فكانها تخبرهم ثم قال تعالى قل استهزؤا وهو امر تهديد كقوله قل اعملوا ان الله مخرج ما تحذرون اي ذلك الذي تحذرونه فان الله مخرجه الى الوجود فان الشيء اذا حصل بعد عدمه فكان فاعله اخرجه من العدم الى الوجود قوله تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن ۝ لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بانهم كانوا مجرمين ۝ فيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الآية امورا الاول روى ابن عمر ان رجلا من المنافقين قال في غزوة تبوك ما رأيت مثل هؤلاء القوم لا ارغب بطونا ولا اكذب السنا ولا اجبن عند اللقاء يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين فقال واحد من الصحابة كذبت وانت منافق ثم ذهب ليخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد القرآن قد سبقه فجاء ذلك الرجل الى النبي صلى الله عليه وسلم وكان قد ركب ناقته فقال يا رسول الله انما كنا نلعب ونتحدث بحديث الركب نقطع بها الطريق وكان يقول انما كنا نخوض ونلعب ورسول الله يقول أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا يلتفت اليه ولا يزيد عليه الثاني قال الحسن وقتادة لما سار الرسول صلى الله عليه وسلم الى تبوك قال المنافقون بينهم اتراه يظهر على الشام ويأخذ حصونها وقصورها هيهات هيهات فعند رجوعه دعاهم وقال انتم القائلون كذا وكذا فقالوا ما كان ذلك بالجد في قلوبنا وانما كنا نخوض ونلعب الثالث روي ان المتخلفين عن الرسول سئلوا عما كانوا يصنعون وعن سبب تخلفهم فقالوا هذا القول الرابع حكينا عن ابي مسلم انه قال في تفسير قوله يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم انما القوم اظهروا هذا الحذر على سبيل الاستهزاء فبين تعالى في هذه الآية انه اذا قيل لهم لم فعلتم ذلك قالوا لم نفعل ذلك على سبيل الطعن بل لاجل انا كنا نخوض ونلعب فبين تعالى في هذه الآية ذلك الخامس اعلم انه لا حاجة في معرفة الآية الى هذه الروايات فانها تدل على انهم ذكروا كلاما فاسدا على سبيل الطعن والاستهزاء فلما اخبرهم النبي عليه السلام بانهم قالوا ذلك خافوا واعتذروا عنه بانا انما قلنا ذلك على وجه اللعب لا على وجه الجد وذلك هو قولهم انما كنا نخوض ونلعب اي انما قلنا ذلك على وجه اللعب وذلك يدل على ان كلمة انما تفيد الحصر اذ لو لم يكن كذلك لم يلزم من كونهم لاعبين ان لا يكونوا مستهزئين فحينئذ لا يتمهد العذر والجواب قال الواحدي اصل الخوض الدخول في مائع مثل الماء والطين ثم كثر حتى صار اسما لكل دخول فيه تلويث واذى والمعنى انا كنا نخوض في الباطل من الكلام كما يخوض الراكب لقطع الطريق فاجابهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله أبالله وآياته

لعله ليقتلوهم

ورسوله كنتم تستهزؤن المسئلة الثانية فرقوا بين قوله أتستهزئ بالله وبين قوله أبالله تستهزئ فالاول يقتضي الانكار على عمل الاستهزاء والثاني يقتضي الانكار على ايقاع الاستهزاء بالله كانه يقال هب انك قد تقدم على الاستهزاء ولكن كيف اقدمت على ايقاع الاستهزاء بالله ونظيره قوله تعالى لا فيها غول والمعنى ليس نفي الغول بل نفي ان يكون خمر الجنة محلا للغول المسئلة الثالثة انه تعالى حكى عنهم انهم يستهزؤن بالله وآياته ورسوله ومعلوم ان الاستهزاء بالله محال فلا بد له من تأويل وفيه وجوه الاول المراد بالاستهزاء بالله هو الاستهزاء بتكاليف الله والثاني يحتمل ان يكون المراد بالاستهزاء بالله الاستهزاء بذكر الله تعالى فان اسماء الله تعالى قد يستهزئ الكافر بها كما ان المؤمن يعظمها ويمجدها قال تعالى سبح اسم ربك فامر المؤمن بتعظيم اسم الله تعالى وقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه فلا يمتنع ان يقول أبالله ويريد به ابذكر الله الثالث لعل المنافقين لما قالوا كيف يقدر محمد على اخذ حصون الشام وقصورها وقال بعض المسلمين الله يعينه على ذلك وينصره عليهم ثم ان بعض الجهال من المنافقين ذكر كلاما مشعرا بالقدح في قدرة الله تعالى كما هو عادة الجهال والملاحدة فكان المراد ذلك واما قوله تعالى وآياته فالمراد به القرآن وسائر ما يدل على الدين وقوله ورسوله معلوم وذلك يدل على ان القوم انما ذكروا ما ذكروه على سبيل الاستهزاء ثم قال تعالى لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم وفيه مسائل المسئلة الاولى نقل الواحدي عن اهل اللغة في لفظ الاعتذار قولين الاول انه عبارة عن محو الذنب من قولهم اعتذرت المنازل اذا درست يقال مررت بمنزل معتذر والاعتذار هو الدروس واخذ الاعتذار من هذا لان المعتذر يحاول ازالة اثر ذنبه والقول الثاني حكي عن ابن الاعرابي ان الاعتذار هو القطع ومنه يقال للقلفة عذرة لانها تقطع وعذرة الجارية سميت عذرة لانها تعذر اي تقطع ويقال اعتذرت المياه اذا انقطعت فالعذر لما كان سببا لقطع اللوم سمي عذرا قال الواحدي والقولان متقاربان لان محو اثر الذنب وقطع اللوم متقاربان المسئلة الثانية انه تعالى بين ان ذلك الاستهزاء كان كفرا والعقل يقتضي ان الاقدام على الكفر لاجل اللعب غير جائز فثبت ان قولهم انما كنا نخوض ونلعب ما كان عذرا حقيقيا في الاقدام على ذلك الاستهزاء فلما لم يكن عذرا في نفسه نهاهم الله تعالى عن ان يعتذروا به لان المنع عن الكلام الباطل واجب فقال لا تعتذروا اي لا تذكروا هذا العذر في دفع هذا الجرم المسئلة الثالثة قوله قد كفرتم بعد ايمانكم يدل على احكام الاول ان الاستهزاء بالدين كيف كان كفر بالله تعالى وذلك لان الاستهزاء بالله يدل على الاستخفاف والعمدة الكبرى في الايمان تعظيم الله تعالى باقصى الامكان والجمع بينهما محال الحكم الثاني انه يدل على بطلان قول من يقول الكفر لا يدخل الا في افعال القلوب الحكم الثالث يدل على ان قولهم الذي صدر عنهم كفر في الحقيقة وان كانوا منافقين من قبل وان الكفر يمكن ان يتجدد من الكافر حالا فحالا الحكم الرابع يدل على ان هذا الكفر انما حدث بعد ان كانوا مؤمنين فلقائل ان يقول القوم لما كانوا منافقين فكيف يصح وصفهم بذلك قلنا قال الحسن المراد كفرتم بعد الايمان الذي اظهرتموه وقال آخرون ظهر كفركم للمؤمنين بعد ان كنتم عندهم مسلمين والقولان متقاربان ثم قال تعالى ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم ان نعف ونعذب بالنون وكسر الذال وطائفة بالنصب والمعنى انه تعالى حكى عن نفسه انه يقول ان نعف عن طائفة نعذب طائفة والباقون بالياء وضمها وفتح الذال على فعل ما لم يسم فاعله ان يعف بالتذكير وتعذب طائفة بالتأنيث وحكى صاحب الكشاف عن مجاهد ان تعف عن طائفة على البناء للمفعول مع التأنيث ثم قال والوجه التذكير لان المسند اليه الظرف كما يقال سير بالدابة ولا يقال سيرت بالدابة واما تأويل قراءته فهو ان مجاهدا لعله ذهب الى المعنى كانه قيل ان ترحم طائفة فانث لذلك وهو غريب والجيد قراءة العامة ان يعف عن طائفة بالتذكير وتعذب طائفة بالتأنيث المسئلة الثانية ذكر المفسرون ان الطائفتين كانوا ثلثة استهزأ اثنان وضحك واحد فالطائفة الاولى الضاحك والثانية الهازئان قال المفسرون كان ذنب الضاحك اخف فلا جرم عفى الله تعالى عنه وذنب الهازئين اعظم واغلظ فلا جرم ما عفى الله عنهما قال القاضي هذا بعيد لانه تعالى حكم على الطائفتين بالكفر وانه تعالى لا يعفو عن الكافر الا بعد التوبة والرجوع الى الاسلام وايضا لا يعذب الكافر الا بعد اصراره على الكفر اما لو تاب عنه ورجع الى الاسلام فانه لا يعذبه فلما ذكر تعالى انه يعفو عن طائفة ويعذب الاخرى كان فيه اضمار ان الطائفة التي اخبر انه يعفو عنهم تابوا عن الكفر ورجعوا الى الاسلام وان الطائفة التي اخبر انه يعذبهم اصروا على الكفر فلم يرجعوا الى الاسلام ولعل ذلك الواحد لما لم يبالغ في الطعن ولم يوافق القوم في الذكر خف كفره ثم انه تعالى وفقه للايمان والخروج عن الكفر وذلك يدل على ان من خاض في عمل باطل فليجتهد في التقليل فانه يرجى له ببركة ذلك التقليل ان يتوب الله عليه في الكل المسئلة الثالثة قالوا ثبت بالروايات ان الطائفتين كانوا ثلثة فوجب ان تكون احدى الطائفتين انسانا واحدا قال الزجاج الطائفة في اللغة اصلها الجماعة لانها المقدار الذي يمكنها ان تطيف بالشيء ثم يجوز ان يسمى الواحد بالطائفة قال وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين واقله الواحد وروى الفراء باسناده عن ابن عباس انه قال الطائفة الواحد فما فوقها وفي جواز تسمية الشخص الواحد بالطائفة وجوه الاول ان من اختار مذهبا ونصره فانه لا يزال يكون ذابا عنه ناصرا له فكانه بقلبه يطوف عليه ويذب عنه من كل الجوانب فلا يبعد ان يسمى ذلك الواحد طائفة لهذا السبب الثاني قال ابن الانباري العرب توقع لفظ الجمع على الواحد فيقول خرج فلان الى مكة على الجمال والله تعالى يقول الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود الثالث لا يبعد ان تكون الطائفة اذا اريد بها الواحد ان يكون اصلها طائفا ثم ادخل الهاء عليه للمبالغة ثم انه تعالى علل كونه معذبا للطائفة الثانية بانهم كانوا مجرمين واعلم ان الطائفتين لما اشتركا في الكفر فقد اشتركا في الجرم فالتعذيب مختص باحدى الطائفتين وتعليل الحكم الخاص بالعلة العامة لا يجوز وايضا التعذيب حكم حاصل في الحال وقوله كانوا

عبارة الكشاف
والوجه التذكير لان المسند اليه الظرف كما تقول سير بالراية ولا تقول سيرت بالراية ١٢

مجرمين يدل على صدور الجرم عنهم في الزمان الماضي وتعليل الحكم الحاصل في الحال بالعلة المتقدمة لا يجوز بل كان الاولى ان يقال ذلك بانهم مجرمون واعلم ان الجواب عنهم ان هذا تنبيه على ان جرم الطائفة الثانية كان اغلظ واقوى من جرم الطائفة الاولى فوقع التعليل بذلك الجرم الغليظ وايضا فيه تنبيه على ان ذلك الجرم لما كان غليظا فشؤم غلظ ذلك الجرم بقي واستمر ولم يزل فاوجب التعذيب قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون ايديهم نسوا الله فنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون اعلم ان هذا شرح نوع آخر من انواع فضائحهم وقبائحهم والمقصود بيان ان اناثهم كذكورهم في تلك الاعمال المنكرة والافعال الخبيثة فقال المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض اي في صفة النفاق كما يقول الانسان انت مني وانا منك اي امرنا واحد لا مباينة فيه ولما ذكر هذا الكلام ذكر تفصيله فقال يأمرون بالمنكر ولفظ المنكر يدخل فيه كل قبيح الا ان الاعظم ههنا تكذيب الرسول عليه السلام وينهون عن المعروف ولفظ المعروف يدخل فيه كل مليح الا ان الاعظم ههنا الايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم ويقبضون ايديهم قيل عن كل خير وقيل عن كل خير واجب من زكوة وصدقة وانفاق في سبيل الله وهذا اقرب لانه تعالى لا يذمهم الا بترك الواجب ويدخل فيه ترك الانفاق في الجهاد ونبه بذلك على تخلفهم عن الجهاد والاصل في هذا ان المعطي يمد يده ويبسطها بالعطاء فقيل لمن منع وبخل قبض يده ثم قال تعالى نسوا الله فنسيهم واعلم ان هذا الكلام لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانا لو حملناه على النسيان على الحقيقة لما استحقوا عليه ذما لان النسيان ليس في وسع البشر وايضا فهو في حقه تعالى محال فلا بد من تأويل وهو من وجهين الاول معناه انهم تركوا امره حتى صار بمنزلة المنسي فجازاهم بان صيرهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته وجاء هذا على مزاوجة الكلام كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها الثاني النسيان ضد الذكر فلما تركوا ذكر الله تعالى بالعبادة والثناء على الله تعالى ترك الله ذكرهم بالرحمة والاحسان وانما حسن جعل النسيان كناية عن ترك الذكر لان من نسي شيئا لم يذكره فجعل اسم الملزوم كناية عن اللازم ثم قال تعالى ان المنافقين هم الفاسقون اي الكاملون في الفسق قوله تعالى وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم كالذين من قبلكم كانوا اشد منكم قوة واكثر اموالا واولادا فاستمتعوا بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم وخضتم كالذي خاضوا اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واولئك هم الخاسرون اعلم انه تعالى لما بين من قبل في المنافقين والمنافقات انه نسيهم اي جازاهم على تركهم التمسك بطاعة الله تعالى اكد هذا الوعيد وضم المنافقين الى الكفار فيه فقال وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها ولا شك ان النار المخلدة من اعظم العقوبات ثم قال تعالى هي حسبهم والمعنى ان تلك العقوبة كافية لهم ولا شيء ابلغ منها ولا يمكن الزيادة عليها ثم قال تعالى ولعنهم الله اي الحقهم بتلك العقوبة الشديدة الاهانة والذم واللعن ثم قال تعالى ولهم عذاب مقيم ولقائل ان يقول معنى كون العذاب مقيما وكونه مخلدا واحد فكان هذا تكريرا والجواب ليس ذلك تكرارا وبيان الفرق من وجوه الاول ان لهم نوعا آخر من العذاب المقيم الدائم سوى العذاب بالنار فالخلود المذكور اولا يدل على ان العذاب بالنار دائم وقوله ولهم عذاب مقيم يدل على ان لهم مع ذلك نوعا آخر من العذاب ولقائل ان يقول هذا التأويل مشكل لانه قال في النار المخلدة هي حسبهم وكونها حسبا لهم يمنع من ضم شيء آخر اليه وجوابه انها حسبهم في الايلام والاخلاد ومع ذلك فيضم اليه نوع آخر زيادة في تعذيبهم الثاني ان المراد بقوله ولهم عذاب مقيم العذاب العاجل الذي لا ينفكون عنه وهو ما يقاسونه من تعب النفاق والخوف من اطلاع الرسول عليه السلام على بواطنهم وما يحذرونه ابدا من انواع الفضائح ثم قال تعالى كالذين من قبلكم واعلم ان هذا رجوع من الغيبة الى الخطاب وهذا الكاف للتشبيه وهو يحتمل وجوها الاول قال الفراء فعلتم كافعال الذين من قبلكم والمعنى انه تعالى شبه المنافقين بالكفار الذين كانوا قبلهم في الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وقبض الايدي عن الخيرات ثم انه تعالى وصف اولئك الكفار بانهم كانوا اشد قوة من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا ثم استمتعوا مدة بالدنيا ثم هلكوا وبادوا وانتقلوا الى العقاب الدائم فانتم مع ضعفكم وقلة خيرات الدنيا عندكم اولى ان تكونوا كذلك الوجه الثاني انه تعالى شبه المنافقين في عدولهم عن طاعة الله تعالى لاجل طلب لذات الدنيا بمن قبلهم من الكفار ثم وصفهم الله تعالى بكثرة الاموال والاولاد وبانهم استمتعوا بخلاقهم والخلاق النصيب وهو ما خلق للانسان اي قدر له من خير كما قيل له قسم لانه قسم ونصيب لانه نصب اي ثبت فذكر تعالى انهم استمتعوا بخلاقهم وانتم ايها المنافقون استمتعتم بخلاقكم كما استمتع اولئك بخلاقهم فان قيل فما الفائدة في ذكر الاستمتاع بالخلاق في حق الاولين مرة ثم ذكره في حق المنافقين ثانيا ثم ذكره في حق الاولين ثالثا قلنا الفائدة فيه انه تعالى ذم الاولين بالاستمتاع بما اوتوا من حظوظ الدنيا وحرمانهم عن سعادة الآخرة بسبب استغراقهم في تلك الحظوظ العاجلة فلما قرر تعالى هذا الذم عاد فشبه حال هؤلاء المنافقين بحالهم فيكون ذلك نهاية في المبالغة ومثاله ان من اراد ان ينبه بعض الظلمة على قبح ظلمه يقول له انت مثل فرعون كان يقتل بغير جرم ويعذب من غير موجب وانت تفعل مثل فعله وبالجملة فالتكرير ههنا للتأكيد ولما بين تعالى مشابهة هؤلاء المنافقين لاولئك المتقدمين في طلب الدنيا وفي الاعراض عن طلب الآخرة بين حصول المشابهة بين الفريقين في تكذيب الانبياء وفي المكر والخديعة والغدر بهم فقال وخضتم كالذي خاضوا قال الفراء يريد كخوضهم الذي خاضوا وقوله الذي صفة مصدر محذوف دل عليه الفعل ثم قال تعالى اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة اي بطلت حسناتهم في الدنيا بسبب الموت والفقر والانتقال من العز الى الذل ومن القوة الى الضعف وفي الآخرة بسبب انهم لا يثابون بل يعاقبون اشد العقاب واولئك هم الخاسرون حيث اتعبوا انفسهم في الرد على الانبياء عليهم السلام والرسل فما وجدوا منه الا فوت الخيرات في الدنيا

والآخرة والا حصول العقاب في الدنيا والآخرة والمقصود انه تعالى شبه حال اولئك المنافقين باولئك الكفار ثم بين ان اولئك الكفار لم يحصل لهم الا حبط الاعمال والا الخزي والخسار مع انهم كانوا اقوى من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا منهم فهؤلاء المنافقون المشاركون لهم في هذه الاعمال القبيحة اولى ان يكونوا في عذاب الدنيا والآخرة محرومين من خيرات الدنيا والآخرة قوله تعالى الم يأتهم نبأ الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم ابراهيم واصحاب مدين والمؤتفكات اتتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون اعلم انه تعالى لما شبه المنافقين بالكفار المتقدمين في الرغبة في الدنيا وفي تكذيب الانبياء والمبالغة في ايذائهم بين ان اولئك الكفار من هم فذكر هؤلاء الطوائف الستة فاولهم قوم نوح والله تعالى اهلكهم بالاغراق وثانيهم عاد والله تعالى اهلكهم بارسال الريح العقيم عليهم وثالثهم ثمود والله تعالى اهلكهم بارسال الصيحة والصاعقة عليهم ورابعهم قوم ابراهيم اهلكهم الله تعالى بسلب النعمة عنهم ومما يروى في الاخبار انه تعالى سلط البعوضة على دماغ نمرود وخامسهم قوم شعيب وهم اصحاب مدين ويقال انهم من ولد مدين بن ابراهيم والله تعالى اهلكهم بعذاب يوم الظلة وسادسهم المؤتفكات وهم قوم لوط اهلكهم الله تعالى بان جعل عالي ارضهم سافلها وامطر عليهم الحجارة قال الواحدي المؤتفكات جمع مؤتفكة ومعنى الائتفاك في اللغة الانقلاب وتلك القرى ائتفكت اي انقلبت فصار اعلاها اسفلها يقال افكه فائتفك اي قلبه فانقلب وعلى هذا التفسير فالمؤتفكات صفة القرى وقيل ائتفاكهن انقلاب احوالهن من الخير الى الشر وعلى هذا التفسير فالاصل في الائتفاك هو للناس لانهم هم الذين انقلبوا من الخير الى الشر اولا واعلم انه تعالى قال في اول الآية الم يأتهم نبأ الذين من قبلهم وذكر هذه الطوائف الست وانما قال ذلك لانهم اتاهم نبأ هؤلاء تارة بان سمعوا هذه الاخبار من الخلق وتارة لاجل ان بلاد هذه الطوائف وهي بلاد الشام قريبة من بلاد العرب وقد بقيت آثارهم مشاهدة وقوله الم يأتهم وان كان في صيغة الاستفهام الا ان المراد هو التقرير اي اتاهم نبأ هؤلاء الاقوام ثم قال اتتهم رسلهم وهو راجع الى كل هؤلاء الطوائف ثم قال بالبينات اي بالمعجزات ولا بد من اضمار في الكلام والتقدير فكذبوا فعجل الله تعالى هلاكهم ثم قال فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون والمعنى ان العذاب الذي اوصله الله اليهم ما كان ظلما من الله لانهم استحقوه بسبب افعالهم القبيحة ومبالغتهم في التكذيب لانبيائهم بل كانوا ظلموا انفسهم قالت المعتزلة دلت الآية على انه تعالى يصح منه فعل الظلم والا لما حسن التمدح به ودل على انه لا يظلم البتة وذلك يدل على انه تعالى لا يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ودلت على ان فاعل الظلم هو العبد وهو قوله ولكن كانوا انفسهم يظلمون وهذا الكلام قد مر ذكره في هذا الكتاب مرارا خارجة عن الاحصاء قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم اعلم انه لما بالغ في وصف المنافقين بالاعمال الفاسدة والافعال القبيحة ثم ذكر عقيبه انواع الوعيد في حقهم في الدنيا والآخرة ذكر بعده في هذه الآية كون المؤمنين موصوفين بصفات الخير واعمال البر على ضد صفات المنافقين ثم ذكر بعد هذه الآية انواع ما اعد الله لهم من الثواب الدائم والنعيم المقيم فاما صفات المؤمنين وهي قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فان قيل ما الفائدة في انه تعالى قال في صفة المنافقين المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وههنا قال في صفة المؤمنين والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وذكر في المنافقين لفظ من وفي المؤمنين لفظ اولياء قلنا قوله في صفة المنافقين بعضهم من بعض يدل على ان نفاقهم بالتبع كالامر المتفرع على نفاق الاسلاف والامر في نفسه كذلك لان نفاق الاتباع وكفرهم حصل بسبب التقليد لاكابرهم وبسبب مقتضى الهوى والطبيعة والعادة واما الموافقة الحاصلة بين المؤمنين فانما حصلت لا بسبب الميل والعادة بل بسبب المشاركة في الاستدلال والتوفيق والهداية فلهذا السبب قال تعالى في المنافقين بعضهم من بعض وقال في المؤمنين بعضهم اولياء بعض واعلم ان الولاية ضد العداوة وقد ذكرنا فيما تقدم ان الاصل في لفظ الولاية القرب وبينا كذلك ان العداوة ضد الولاية وان لفظ العداوة ماخوذ من عدا الشيء اذا جاوزه وتباعد عنه واعلم انه تعالى لما وصف المؤمنين بكون بعضهم اولياء بعض ذكر بعده ما يجري مجرى التفسير والشرح فقال يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله فذكر هذه الامور الخمسة التي بها يتميز المؤمن من المنافق فالمنافق على ما وصفه تعالى في الآية المتقدمة يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف والمؤمن بالضد منه والمنافق لا يقوم الى الصلوة الا مع نوع من الكسل والمؤمن بالضد منه والمنافق يبخل بالزكوة وسائر الواجبات كما قال تعالى ويقبضون ايديهم والمؤمنون يؤتون الزكوة والمنافق اذا امره الله ورسوله بالمسارعة الى الجهاد فانه يتخلف بنفسه ويثبط غيره كما وصفه تعالى بذلك والمؤمنون بالضد منهم وهو المراد بقوله في هذه الآية ويطيعون الله ورسوله ثم لما ذكر صفات المؤمنين بين انه كما وعد المنافقين نار جهنم فقد وعد المؤمنين بالرحمة المستقبلة وهي ثواب الآخرة فلذلك قال اولئك سيرحمهم الله وذكر حرف السين في قوله سيرحمهم الله للتأكيد والمبالغة كما تؤكد الوعيد بقولك سانتقم منك يوما يعني انك لا تفوتني وان تباطأ ذلك ونظيره سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك فترضى سوف يؤتيهم اجورهم ثم قال تعالى ان الله عزيز حكيم وذلك يوجب المبالغة في الترغيب والترهيب لان العزيز هو من لا يمنع من مراده في عباده من رحمة او عقوبة والحكيم هو المدبر امر عباده على ما يقتضيه العدل والصلاح قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر

ذلك هو الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما ذكر الوعد في الاية الاولى على سبيل الاجمال ذكره في هذه الاية على سبيل التفصيل وذلك لانه تعالى وعد بالرحمة ثم ذكر في هذه الاية ان تلك الرحمة هي هذه الاشياء فاولها قوله جنات عدن تجري من تحتها الانهار خالدين فيها والاقرب انه تعالى اراد بها البساتين التي يتناولها المناظر فانه تعالى قال بعده ومساكن طيبة في جنات عدن والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فيكون مساكنهم في جنات عدن ومناظرهم الجنات التي هي البساتين وتكون فائدة وصفها بانها عدن انها تجري مجرى الدار التي يسكنها الانسان واما الجنات الاخر فهي جارية مجرى البساتين التي قد يذهب الانسان اليها لاجل التنزه وملاقاة الاحباب وثانيها قوله ومساكن طيبة في جنات عدن قد كثر كلام اصحاب الآثار في صفة جنات عدن قال الحسن سألت عمران بن الحصين وابا هريرة عن قوله تعالى ومساكن طيبة فقالا على الخبير سقطت سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قصر في الجنة من اللؤلؤ فيه سبعون دارا من ياقوتة حمراء في كل دار سبعون بيتا من زمردة خضراء في كل بيت سبعون سريرا على كل سرير سبعون فراشا على كل فراش زوجة من حور العين في كل بيت سبعون مائدة على كل مائدة سبعون لونا من الطعام في كل بيت سبعون وصيفة يعطى المؤمن من القوة في غداة واحدة ما يأتي على ذلك اجمع وعن ابن عباس انها دار الله التي لم ترها عين ولم يخطر على قلب بشر واقول لعل ابن عباس قال انها دار المقربين عند الله تعالى فانه كان اعلم بالله من ان يثبت له دارا وعن ابي هريرة قلت يا رسول الله حدثني عن الجنة ما بناؤها قال لبنة من ذهب ولبنة من فضة وملاطها المسك الاذفر وترابها الزعفران وحصاها الدر والياقوت فيها نعيم بلا بؤس وخلود بلا موت لا تبلى ثيابها ولا يفنى شبابها وقال ابن مسعود جنات عدن بطنان الجنة قال الازهري بطنانها وسطها وبطنان الاودية المواضع التي يستنقع فيها ماء السيل واحدها بطن وقال عطاء عن ابن عباس هي قصبة الجنة وسقفها عرش الرحمن وهي المدينة التي فيها الرسل والانبياء والشهداء وائمة الهدى وسائر الجنات حولها وفيها عين التسنيم وفيها قصور الدر والياقوت والذهب فتهب ريح طيبة من تحت العرش فيدخل عليهم كثبان المسك الابيض وقال عبد الله بن عمرو ان في الجنة قصرا يقال له عدن حوله البروج وله خمسة آلاف باب على كل باب خمسة آلاف حبرة لا يدخله الا نبي او صديق او شهيد واقول حاصل الكلام ان في جنات عدن قولان احدهما انه اسم لموضع في الجنة وهذه الاخبار والآثار التي نقلناها تقوي هذا القول قال صاحب الكشاف وعدن علم بدليل قوله جنات عدن التي وعد الرحمن عباده القول الثاني انه صفة للجنة قال الازهري العدن مأخوذ من قولك عدن فلان بالمكان اذا اقام به يعدن عدونا وتقول العرب تركت ابل بني فلان عوادن بمكان كذا وكذا وهو ان تلزم الابل المكان فتألفه ولا تبرحه ومنه المعدن وهو المكان الذي تخلق الجواهر فيه اي منبتها ومنقعها والقائلون بهذا الاشتقاق قالوا الجنات كلها جنات عدن والنوع الثالث من المواعيد التي ذكرها الله تعالى في هذه الاية قوله تعالى ورضوان من الله اكبر من كل ما سلف ذكره واعلم ان هذا هو البرهان القاطع على ان السعادات الروحانية اشرف واكمل واعلى من السعادات الجسمانية وذلك لانه اما ان يكون الابتهاج بكون مولاه راضيا عنه انما كان ليتوسل بذلك الرضى الى شيء من اللذات الجسمانية او ليس الامر كذلك بل علمه بكونه راضيا عنه يوجب الابتهاج والسعادة لذاته من غير ان يتوسل به الى مطلوب آخر والاول باطل لان كل ما كان وسيلة الى الشيء لا يكون اعلى حالا من ذلك الشيء فلو كان الحق من رضوان الله تعالى ان يتوسل به الى اللذات التي اعدها الله تعالى في الجنة من الاكل والشرب لكان الابتهاج بالرضوان ابتهاجا بحصول الوسيلة وكان الابتهاج بتلك اللذات ابتهاجا بالمقصود وقد ذكرنا ان الابتهاج بالوسيلة لا بد وان يكون اقل حالا من الابتهاج بالمقصود فوجب ان يكون رضوان الله اقل حالا وادون مرتبة من الفوز بالجنات والمساكن الطيبة لكن الامر ليس كذلك لانه تعالى نص على ان الفوز بالرضوان اعلى واجل واكبر وذلك دليل قاطع على ان السعادات الروحانية اكمل واشرف من السعادات الجسمانية اعلم ان المذهب الحق وجوب الاقرار بهما معا كما جمع الله بينهما في هذه الاية ولما ذكر تعالى هذه الامور الثلاثة قال ذلك هو الفوز العظيم وفيه وجهان الاول ان الانسان مخلوق من جوهرين لطيف علوي روحاني وكثيف سفلي جسماني ولكل واحد منهما سعادة وشقاوة واذا حصلت الخيرات الجسمانية وانضم اليها حصول السعادات الروحانية كان الروح فائزا بالسعادات اللائقة بها والجسد واصلا الى السعادات اللائقة به ولا شك ان ذلك هو الفوز العظيم الثاني انه تعالى بين في صفة المنافقين انهم تشبهوا بالكفار الذين كانوا قبلهم في التنعم بالدنيا وطيباتها ثم انه تعالى وصف في هذه الاية ثواب المؤمنين ثم قال ذلك هو الفوز العظيم والمعنى ان هذا هو الفوز العظيم لا ما يطلبه المنافقون والكفار من التنعم بطيبات الدنيا وروي انه تعالى يقول لاهل الجنة هل رضيتم فيقولون وما لنا لا نرضى وقد اعطيتنا ما لم تعط احدا من خلقك فيقول انا اعطيكم افضل من ذلك قالوا واي شيء افضل من ذلك فيقول احل عليكم رضواني فلا اسخط عليكم ابدا واعلم ان دلالة هذا الحديث على ان السعادات الروحانية افضل من الجسمانية كدلالة الاية وقد سبق تقريره على الوجه الكامل قوله تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير اعلم انا ذكرنا انه تعالى لما وصف المنافقين بالصفات الخبيثة وتوعدهم بانواع العقاب وكانت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم جارية بذكر الوعد مع الوعيد لا جرم ذكر عقيبه وصف المؤمنين بالصفات الشريفة الطاهرة الطيبة ووعدهم بالثواب الرفيع والدرجات العالية ثم عاد مرة اخرى الى شرح احوال الكفار والمنافقين في هذه الاية فقال يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين وفي الاية سؤال وهو ان الاية تدل على وجوب مجاهدة المنافقين وذلك غير جائز فان المنافق هو الذي يستر كفره وينكره بلسانه ومتى كان الامر كذلك لم يجز محاربته

الوصيف الخادم غلاما كان او جارية ص

الملاط الطين الذي يجعل بين سافي البناء نهاية

مجاهدته واعلم ان الناس ذكروا اقوالا بسبب هذا الاشكال فالقول الاول ان الجهاد مع الكفار وتغليظ القول مع المنافقين وهو قول الضحاك وهذا بعيد لان ظاهر قوله جاهد الكفار والمنافقين يقتضي الامر بجهادهما معا وكذا ظاهر قوله واغلظ عليهم راجع الى الفريقين القول الثاني انه تعالى لما بين للرسول عليه السلام ان فلانا وفلانا منافق فقد ظهر كفرهم فصاروا كسائر الكفار فيحل قتالهم وهذا بعيد ايضا لانه عليه السلام انما عرف ذلك بالوحي وذلك لا يقدح في الظاهر وكان عليه السلام مأمورا بان يحكم بالظاهر وقال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والقوم كانوا يظهرون الاسلام وينكرون الكفر وكانت المحاربة معهم غير جائزة والقول الثالث وهو الصحيح ان الجهاد عبارة عن بذل الجهد وليس في اللفظ ما يدل على ان ذلك الجهاد بالسيف والسنان او باللسان او بطريق آخر فنقول ان الاية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين فاما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الاية لا يدل عليها بل انما يعرف ذلك من دليل آخر اذا ثبت هذا فنقول دلت الدلائل المنفصلة على ان المجاهدة مع الكفار يجب ان تكون بالسيف ومع المنافقين باظهار الحجة تارة وبترك الرفق ثانيا وبالانتهار ثالثا قال عبد الله بن مسعود في قوله جاهد الكفار والمنافقين قال تارة باليد وتارة باللسان فمن لم يستطع فليكفهر في وجهه ومن لم يستطع فبالقلب وحمل الحسن جهاد المنافقين على اقامة الحدود عليهم اذا تعاطوا اسبابها قال القاضي وهذا ليس بشيء لان اقامة الحد واجبة على من ليس بمنافق وليس لهذا تعلق بالنفاق ثم قال وانما قال الحسن ذلك لاحد امرين اما لانه عنده ان كل فاسق منافق واما لاجل ان الغالب ممن يقام عليه الحد في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا منافقين قوله تعالى يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد اسلامهم وهموا بما لم ينالوا وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله فان يتوبوا يك خيرا لهم وان يتولوا يعذبهم الله عذابا اليما في الدنيا والآخرة وما لهم في الارض من ولي ولا نصير اعلم ان هذه الاية تدل على ان اقواما من المنافقين قالوا كلمات فاسدة ثم لما قيل لهم انكم ذكرتم هذه الكلمات خافوا وحلفوا انهم ما قالوها والمفسرون ذكروا في اسباب النزول وجوها الاول روي انه عليه السلام اقام في غزوة تبوك شهرين ينزل عليه القرآن ويعيب المنافقين المتخلفين فقال الجلاس بن سويد والله لئن كان ما يقوله محمد في اخواننا الذين خلفناهم في المدينة حقا مع انهم اشرافنا فنحن شر من الحمير فقال عامر بن قيس الانصاري للجلاس اجل والله ان محمدا لصادق وانت شر من الحمار فبلغ ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم فاستحضر الجلاس فحلف بالله انه ما قال فرفع عامر يده وقال اللهم انزل على عبدك ونبيك تصديق الصادق وتكذيب الكاذب فنزلت هذه الاية فقال الجلاس لقد ذكر الله التوبة في هذه الاية ولقد قلت هذا الكلام وصدق عامر فتاب الجلاس وحسنت توبته الثاني روي انها نزلت في عبد الله بن ابي لما قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل واراد النبي صلى الله عليه وسلم فسمع زيد بن ارقم ذلك فبلغه الى الرسول صلى الله عليه وسلم فهم عمر بقتل عبد الله بن ابي فجاء عبد الله فحلف انه لم يقل فنزلت هذه الاية الثالث روى قتادة ان رجلين اقتتلا احدهما من جهينة والآخر من غفار فظهر الغفاري على الجهني فنادى عبد الله بن ابي يا بني الاوس انصروا اخاكم والله ما مثلنا ومثل محمد الا كما قيل سمن كلبك يأكلك فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانكر عبد الله فجعل يحلف قال القاضي يبعد ان يكون المراد من الاية هذه الوقايع وذلك لان قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر الى آخر الاية كلها صيغ الجموع وحمل صيغة الجمع على الواحد خلاف الاصل فان قيل لعل ذلك الواحد قال ذلك في محفل ورضي به الباقون قلنا هذا ايضا خلاف الظاهر لان اسناد القول الى من سمعه ورضي به خلاف الاصل ثم قال بل الاولى ان تحمل هذه الاية على ما روي ان المنافقين هموا بقتله عند رجوعه من تبوك وهم خمسة عشر رجلا تعاهدوا ان يدفعوه عن راحلته الى الوادي اذا تسنم العقبة بالليل وكان عمار بن ياسر آخذا بخطام راحلته وحذيفة خلفها يسوقها فسمع حذيفة وقع اخفاف الابل وقعقعة السلاح فالتفت فاذا قوم متلثمون فقال اليكم اليكم يا اعداء الله فهربوا والظاهر انهم لما اجتمعوا لذلك الغرض فقد طعنوا في نبوته ونسبوه الى الكذب والتصنع في ادعاء الرسالة وذلك هو قوله كلمة الكفر وهذا القول هو اختيار الزجاج فاما قوله وكفروا بعد اسلامهم فلقائل ان يقول انهم ما اسلموا فكيف يليق بهم هذا الكلام والجواب من وجهين الاول المراد من الاسلام السلم الذي هو نقيض الحرب لانهم لما نافقوا فقد اظهروا السلم وجنحوا اليه فاذا جاهدوا بالحرب وجب حربهم والثاني انهم اظهروا الكفر بعد ان اظهروا الاسلام واما قوله تعالى وهموا بما لم ينالوا فالمراد اطباقهم على الفتك بالرسول صلى الله عليه وسلم والله تعالى اخبر الرسول عليه السلام بذلك حتى احترز عنهم ولم يصلوا الى مقصودهم واما قوله تعالى وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله ففيه بحثان الاول انه في هذا الفضل وجهان الاول ان هؤلاء المنافقين كانوا قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة في ضنك من العيش لا يركبون الخيل ولا يحوزون الغنيمة وبعد قدومه اخذوا الغنائم وفازوا بالاموال ووجدوا الدولة وذلك يوجب عليهم ان يكونوا محبين له ومجتهدين في بذل النفس والمال لاجله والثاني روي انه قتل للجلاس مولى فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بديته اثني عشر الفا فاستغنى به البحث الثاني ان قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله تنبيه على انه ليس هناك شيء ينقمون منه وهذا كقول الشاعر * ما نقموا من بني امية الا * انهم يحلمون ان غضبوا * وكقول النابغة * ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * اي ليس فيهم عيب ثم قال تعالى فان يتوبوا يك خيرا لهم والمراد استعطاف قلوبهم بعد ما صدرت الجناية العظيمة عنهم وليس في الظاهر الا انهم ان تابوا فازوا بالخير فاما انهم تابوا فليس في الاية وقد ذكرنا ما قالوه في توبة الجلاس ثم قال تعالى وان يتولوا اي عن التوبة يعذبهم الله عذابا اليما في الدنيا والآخرة اما العذاب في الآخرة فمعلوم واما العذاب في الدنيا فقيل

الجلاس كغراب ابن عمرو وابن سويد صحابيان ق

المراد به انه لما ظاهر كفرهم بين الناس وصاروا مثل اهل الحرب فيحل قتالهم وقتلهم وسبي اولادهم وازواجهم واغتنام اولادهم وقيل ما ينالهم عند الموت ومعاينة ملائكة العذاب وقيل المراد عذاب القبر وما لهم في الارض من ولي ولا نصير معناه ان عذاب الله اذا حق لم يمنعه ولي ولا نصير قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين، فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون، فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون، الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجويهم وان الله علام الغيوب اعلم ان هذه السورة اكثرها في شرح احوال المنافقين ولا شك انهم اقسام واصناف فلهذا السبب انه تعالى يذكرهم على التفصيل فيقول ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن، ومنهم من يلمزك في الصدقات، ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني، ومنهم من عاهد الله لئن آتينا من فضله لنصدقن وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس ان حاطب بن ابي بلتعة ابطأ عنه ماله بالشام فلحقه شدة فحلف بالله وهو واقف ببعض مجالس الانصار لئن آتانا من فضله لاصدقن ولاؤدين منه حق الله الى آخر الآية والمشهور في سبب نزول هذه الآية ان ثعلبة بن حاطب قال يا رسول الله ادع الله ان يرزقني مالا فقال عليه السلام يا ثعلبة قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه فراجعه فقال والذي بعثك بالحق لئن رزقني مالا لاعطين كل ذي حق حقه فدعى له فاتخذ غنما فنمت كما ينمي الدود حتى ضاقت بها المدينة فنزل واديا بها فجعل يصلي الظهر والعصر ويترك ما سواهما ثم نمت وكثرت فتنحى حتى ترك الصلوات الا الجمعة ثم ترك الجمعة وطفق يتلقى الركبان ويسئل عن الاخبار وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه فاخبر بخبره فقال يا ويح ثعلبة ونزل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها فبعث اليه رجلين وقال مرا بثعلبة فخذا صدقاته فعند ذلك قال لهما ما هذه الا جزية او اخت الجزية فلم يدفع الصدقة فانزل الله تعالى ومنهم من عاهد الله فقيل له قد انزل الله فيك كذا وكذا فاتى رسول الله وسئله ان يقبل صدقته فقال ان الله منعني من قبول ذلك فجعل يحثو على رأسه التراب فقال عليه السلام قد قلت لك فما اطعتني فرجع الى منزله وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتى ابا بكر بصدقته فلم يقبلها اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لم يقبلها عمر اقتداء بابي بكر ثم لم يقبلها عثمان وهلك ثعلبة في خلافة عثمان فان قيل ان الله تعالى امر باخراج الصدقة فكيف يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان لا يقبلها منه قلنا لا يبعد ان يقال انه تعالى منع الرسول من قبول الصدقة منه على سبيل الاهانة له ليعتبر غيره به فلا يمتنع عن اداء ولا يبعد ايضا انه انما اتى بتلك الصدقة على وجه الرياء لا على وجه الاخلاص واعلم الله رسوله ذلك فلم يقبل تلك الصدقة لهذا السبب ويحتمل ايضا انه تعالى لما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكان هذا المعنى غير حاصل في ثعلبة مع نفاقه فلهذا السبب امتنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ تلك الصدقة المسئلة الثانية ظاهر الآية يدل على ان بعض المنافقين عاهد الله في انه لو آتاه مالا لصرف بعضه الى مصارف الخيرات ثم انه تعالى آتاه المال وذلك الانسان ما وفى بذلك العهد وههنا سؤالات الاول المنافق كافر والكافر كيف يمكنه ان يعاهد الله والجواب المنافق قد يكون عارفا بالله الا انه كان منكرا لنبوة محمد عليه السلام فلكونه عارفا بالله يمكنه ان يعاهد الله ولكونه منكرا لنبوة محمد عليه السلام كان كافرا وكيف لا يقول ذلك واكثر اهل العالم مقرون بوجود الصانع العالم القادر ويقال في اصناف الكفار من ينكره والكل معترفون بانه تعالى هو الذي يفتح على الانسان ابواب الخيرات ويعلمون انه يمكن التقرب اليه بالطاعات واعمال البر والاحسان الى الخلق فهذه امور متفق عليها بين الاكثرين وايضا فلعله حين عاهد الله بهذا العهد كان مسلما ثم لما بخل بالمال ولم يف بالعهد صار منافقا ولفظ الآية مشعر بما ذكرناه حيث قال فاعقبهم نفاقا السؤال الثاني هل من شرط هذه المعاهدة ان يحصل التلفظ بها باللسان او لا حاجة الى التلفظ حتى لو نواه بقلبه فهو داخل تحت هذه المعاهدة والجواب منهم من قال كل ما ذكرناه باللسان او لم يذكره ولكن نواه بقلبه وهو داخل تحت العهد يروى عن المعتمر بن سليمان قال اصابتنا ريح شديدة في البحر فنذر قوم منا انواعا من النذور ونويت انا شيئا وما تكلمت به فلما قدمت البصرة سئلت ابي فقال يا بني ف به وقال اصحاب هذا القول ان قوله ومنهم من عاهد الله كان شيئا نووه في انفسهم الا ترى انه تعالى قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجويهم وقال المحققون هذه المعاهدة مقيدة بما اذا حصل التلفظ بها باللسان والدليل عليه قوله عليه السلام ان الله عفى عن امتي ما حدثت به نفوسهم ولم يتلفظوا به لفظا هذا معناه وايضا فقوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن اخبار عن تكلمه بهذا القول وظاهره مشعر بالقول باللسان السؤال الثالث قوله لنصدقن المراد منه اخراج ما له ثم ان اخراج المال على قسمين قد يكون واجبا وقد يكون غير واجب والواجب قسمان قسم وجب بالزام الشارع ابتداء كاخراج الزكوة واخراج النفقات الواجبة وقسم لا يجب الا اذا التزمه العبد من عند نفسه مثل النذور اذا عرفت هذه الاقسام الثلثة فقوله لنصدقن هل يتناول الاقسام الثلثة او ليس الامر كذلك والجواب قلنا اما الصدقات التي لا تكون واجبة فغير داخلة تحت هذه الآية والدليل عليه انه تعالى وصفه بقوله بخلوا به والبخل في عرف الشرع عبارة عن منع الواجب وانه تعالى ذمهم بهذا الترك وتارك المندوب لا يستحق الذم اما القسمان الباقيان فهما اللذان وجبا اما بالزام الشارع او بالزام العبد فنقول اما الذي يجب بالزام الشارع فهو داخل تحت الآية لا محالة وهو مثل الزكوة والمال الذي يحتاج الى انفاقه في طريق الحج والغزو والمال الذي يحتاج اليه في النفقات الواجبة بقي ان يقال هل تدل هذه الآية على ان ذلك القائل كان قد التزم مالا على سبيل النذر والاظهر ان اللفظ لا يدل عليه لان المذكور في اللفظ ليس الا قوله لئن آتانا من فضله لنصدقن وهذا لا يشعر بالنذر لان الرجل قد يعاهد ربه في ان يقوم بما يلزمه من الانفاقات الواجبات ان وسع الله عليه وبين ذلك قوله ولنكونن من الصالحين وذلك مما لا يلزم بالنذر فان قيل القوم

انما لزمهم

ثم التزموا الصدقة اذا وسع الله عليهم فدل هذا على ان الذي لزمهم بسبب هذا الالتزام والزكوة لا تلزم بسبب هذا الالتزام وانما يلزم بسبب ملك النصاب وحولان الحول قلنا قوله لنصدقن لا يوجب انهم يفعلون ذلك على الفور لان هذا اخبار عن ايقاع هذا الفعل في المستقبل وهذا القدر لا يوجب الفور فكانهم قالوا لنصدقن في وقته كما قالوا ولنكونن من الصالحين اي في اوقات لزوم الصلوة فخرج من التقرير الذي ذكرناه ان الداخل تحت هذا العهد اخراج الاموال التي يجب اخراجها بمقتضى الزام الشارع ابتداء ويتأكد ذلك بما روينا ان هذه الآية انما نزلت في حق من امتنع من اداء الزكوة فكانه تعالى بين من حال هؤلاء المنافقين انهم كما ينافقون الرسول والمؤمنون فكذلك ينافقون ربهم فيما يعاهدونه عليه ولا يفون بما يقولون والغرض منه المبالغة في وصفهم بالنفاق واكثر هذه الفصول من كلام القاضي السؤال الرابع ما المراد من الفضل في قوله لئن آتينا من فضله والجواب المراد ايتاء مال باي طريق كان سواء كان بطريق التجارة او بطريق الاستغنام او بغيرهما السؤال الخامس كيف اشتقاق لنصدقن الجواب قال الزجاج الاصل لنتصدقن لكن التاء ادغمت في الصاد لقربها منها قال الليث المصدق المعطي والمتصدق السائل قال الاصمعي والفراء هذا خطأ فالمتصدق هو المعطي قال تعالى وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين السؤال السادس ما المراد من قوله ولنكونن من الصالحين والجواب الصالح ضد المفسد والمفسد عبارة عن الذي يبخل بما يلزمه من التكليف فوجب ان يكون الصالح عبارة عمن يقوم بما يلزمه من التكليف قال ابن عباس كان ثعلبة قد عاهد الله تعالى لئن فتح علي ابواب الخير ليصدقن وليحجن واقول هذا التقييد لا دليل عليه بل قوله لنصدقن اشارة الى اخراج الزكوة الواجبة وقوله ولنكونن من الصالحين اشارة الى اخراج ما يجب اخراجه على الاطلاق ثم قال تعالى فلما آتيهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون وهذا يدل على انه تعالى وصفهم بصفات ثلث الاولى البخل وهو عبارة عن منع الحق الثانية الاعراض عن تكليف الله تعالى وامره الثالثة التولي عن العهد ثم قال تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله فاعقبهم فعل ولا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره والذي تقدم هو الله تعالى والمعاهدة والتصدق والصلاح والبخل والتولي والاعراض ولا يجوز اسناد اعقاب النفاق الى المعاهدة والتصدق والصلاح لان هذه الثلثة اعمال الخير فلا يجوز جعلها مؤثرة في حصول النفاق ولا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى البخل والتولي والاعراض لان حاصل هذه الثلثة كونه تاركا لاداء الواجب وذلك لا يمكن جعله مؤثرا في حصول النفاق في القلب لان ذلك النفاق عبارة عن الكفر وهو جهل وترك بعض الواجب لا يجوز ان يكون مؤثرا في حصول الجهل في القلب اما اولا فلان ترك الواجب عدم والجهل وجود والعدم لا يكون مؤثرا في الوجود واما ثانيا فلان هذا البخل والتولي والاعراض قد يوجد في حق كثير من الفساق مع انه لا يحصل معه النفاق واما ثالثا فلان هذا الترك لو اوجب حصول الكفر في القلب لاوجبه سواء كان هذا الترك جائزا شرعا او محرما لان بسبب اختلاف الاحكام الشرعية لا يخرج المؤثر عن كونه مؤثرا واما رابعا فلانه تعالى قال بعد هذه الآية بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون فلو كان فعل الاعقاب مسندا الى البخل والتولي والاعراض لكان تقدير الآية فاعقبهم بخلهم واعراضهم وتوليهم نفاقا في قلوبهم بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون وذلك لا يجوز لانه لا فرق بين التولي والاعراض وبين اخلاف الوعد والكذب في القول فيصير التقدير ان التولي اوجب حصول النفاق في القلب بسبب التولي ومعلوم انه كلام باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى شيء من الاشياء التي تقدم ذكرها الا الى الله تعالى فوجب اسناده اليه فصار المعنى انه تعالى هو الذي يعقب النفاق في قلوبهم وذلك يدل على انه خالق الكفر في القلوب هو الله تعالى وهذا هو الذي قاله الزجاج ان معناه انهم لما ضلوا في الماضي فهو تعالى اضلهم عن الدين في المستقبل والذي يؤكد القول بان قوله فاعقبهم نفاقا مسند اليه تعالى انه قال الى يوم يلقونه والضمير في يلقونه عائد اليه تعالى فكان الاولى ان يكون قوله فاعقبهم مسندا اليه تعالى قال القاضي المراد من قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم اي فاعقبهم العقوبة على النفاق وتلك العقوبة هي حدوث الغم في قلوبهم وضيق الصدر وما ينالهم من الذل والذم ويدوم ذلك بهم الى الآخرة قلنا هذا بعيد لانه عدول عن الظاهر من غير حجة ولا شبهة فان ذكر ان الدلائل العقلية التي دلت على انه تعالى لا يخلق الكفر قابلنا دلائلهم بدلائل عقلية لو وضعت على الجبال الراسيات لاندكت المسئلة الثانية قال الليث يقال اعقبت فلانا ندامة اذا صيرت عاقبة امره ذلك قال الهذلي، اودى بني واعقبوني حسرة ، بعد الرقاد وعبرة لا تقلع، ويقال اكل فلان اكلة اعقبته سقما واعقبه الله خيرا وحاصل الكلام فيه انه اذا حصل شيء على عقب شيء آخر يقال اعقبه الله به المسئلة الثالثة ظاهر هذه الآية يدل على ان نقض العهد وخلف الوعد يورث النفاق فيجب على المسلم ان يبالغ في الاحتراز عنه فاذا عاهد الله في امر فليجتهد في الوفاء به ومذهب الحسن البصري انه يوجب النفاق لا محالة وتمسك فيه بهذه الآية وبقوله عليه السلام ثلث من كن فيه فهو منافق وان صلى وصام وزعم انه مؤمن اذا حدث كذب واذا وعد خلف واذا ائتمن خان وعنه عليه السلام تقبلوا لي ستا اتقبل لكم الجنة اذا حدثتم فلا تكذبوا واذا وعدتم فلا تخلفوا واذا ائتمنتم فلا تخونوا وكفوا ابصاركم وايديكم وفروجكم ابصاركم عن الخيانة وايديكم عن السرقة وفروجكم عن الزنا قال عطا ابن ابي رباح حدثني جابر بن عبد الله انه عليه السلام انما ذكر قوله ثلث من كن فيه فهو منافق في المنافقين خاصة الذين حدثوا النبي عليه السلام وكذبوه وائتمنهم على سره فخانوه ووعدوا ان يخرجوا معه في الغزو فاخلفوا ونقل ان عمرو بن عبيد فسر الحديث فقال اذا حدث عن الله كذب عليه وعلى دينه وعلى رسوله واذا وعد خلف كما ذكره فيمن عاهد الله واذا اؤتمن على دين الله خان في السر فكان قلبه على خلاف لسانه ونقل ان واصل بن عطا ارسل الى الحسن رجلا فقال له ان اولاد يعقوب حدثوه في قولهم اكله الذئب فكذبوه ووعدوه في قولهم وانا له لحافظون واخلفوه وائتمنهم ابوهم على يوسف فخانوه

واودى فلان هلك ومن

فهل يحكم بكونهم منافقين قيل فتوقف الحسن في مذهبه المسئلة الرابعة قوله الى يوم يلقونه يدل على ان ذلك المعاهد مات منافقا وهذا الخبر وقع مخبره مطابقا له فانه روى ان ثعلبة اتى النبي عليه السلام بصدقته فقال ان الله منعني ان اقبل صدقتك وبقي على تلك الحالة وما قبل صدقته احد حتى مات فدل على ان مخبر هذا الخبر وقع موافقا فكان اخبارا عن الغيب فكان معجزا المسئلة الخامسة قال الجبائي ان المشبهة تمسكوا في اثبات رؤية الله تعالى بقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام قال واللقاء ليس عبارة عن الرؤية بدليل انه قال في صفة المنافقين الى يوم يلقونه واجمعوا على ان الكفار لا يرونه فهذا يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية قال والذي يقويه قوله عليه السلام من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها حق مسلم لقي الله وهو عليه غضبان واجمعوا على ان المراد من اللقاء ههنا لقاء ما عند الله من العذاب فكذا ههنا والقاضي استحسن هذا الكلام واقول انا شديد التعجب من امثال هؤلاء الافاضل كيف قنعت نفوسهم بامثال هذه الوجوه الضعيفة وذلك لانا تركنا حمل لفظ اللقاء على الرؤية في هذه الاية وفي الخبر لدليل منفصل فلم يلزمنا ذلك في سائر الصور كما انا لما ادخلنا التخصيص في بعض العمومات لدليل منفصل لم يلزمنا مثله في جميع العمومات ان نخصصها من غير دليل وكما لا يلزم ذلك فكذا ههنا فان قالوا هذا الكلام انما يقوى لو ثبت ان اللقاء في اللغة عبارة عن الرؤية وذلك ممنوع فنقول لا شك ان اللقاء عبارة عن الوصول ومن رأى شيئا فقد وصل اليه وكانت الرؤية لقاء كما ان الادراك هو البلوغ قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون ثم حملناه على الرؤية فكذا ههنا ثم نقول لا شك ان اللقاء ههنا ليس هو الرؤية بل الحق انه تعالى اعقبهم نفاقا الى يوم يلقون حكمه وقضاءه وهو كقول الرجل ستلقى عملك غدا اي تجازى عليه ثم قال تعالى بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون والمعنى انه تعالى عاقبهم بتحصيل ذلك النفاق في قلوبهم لاجل انهم اقدموا قبل ذلك على خلف الوعد وعلى الكذب ثم قال تعالى الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجويهم والسر ما ينطوي عليه صدورهم والنجوى ما يعارض فيه بعضهم فيما بينهم وهو مأخوذ من النجوة وهو الكلام الخفي كان المتناجيين منعا ادخال غيرهما معهما فتباعدا من غيرهما ونظيره قوله تعالى وقربناه نجيا وقوله فلما استيئسوا منه خلصوا نجيا وقوله ولا تتناجوا بالاثم والعدوان وتناجوا بالبر والتقوى وقوله اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة اذا عرفت الفرق بين السر والنجوى فالحق من الآية كانه تعالى قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجويهم فكيف يتجرؤن على النفاق الذي الاصل فيه الاستسرار والتناجي فيما بينهم مع علمهم بانه تعالى يعلم ذلك من حالهم كما يعلم الظاهر وانه يعاقب عليه كما يعاقب على الظاهر ثم قال تعالى وان الله علام الغيوب والعلام مبالغة في العالم والغيب ما كان غائبا عن الخلق والمراد انه تعالى ذاته يقتضي العلم بجميع الاشياء فوجب ان يحصل له العلم بجميع المعلومات فيجب كونه عالما بما في الضمائر والسرائر فكيف يمكن الاخفاء عنه ونظير لفظ علام الغيوب ههنا قول عيسى عليه السلام انك انت علام الغيوب فاما وصف الله بالعلامة فانه لا يجوز لانه مشعر بنوع تكلف فيما يعلم والتكلف في حق الله تعالى محال قوله تعالى الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون الا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب اليم اعلم ان هذا نوع آخر من اعمالهم القبيحة وهو لمزهم من يأتي بالصدقات طوعا وطبعا قال ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبهم ذات يوم وحثهم على ان يجمعوا الصدقات فجاءهم عبد الرحمن بن عوف باربعة آلاف درهم وقال امسكت لنفسي ولعيالي وهذه الاربعة الآلاف اقرضتها ربي قال بارك الله لك فيما اعطيت وفيما امسكت قيل قبل الله دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم فيه حتى صالحت امرأته تماضر عن ربع الثمن على ثمانين الفا وجاء عمر بنحو ذلك وجاء عاصم بن عدي تسعين وسقا من تمر الصدقة وجاء عثمان بن عفان بصدقة عظيمة وجاء ابو عقيل بصاع من تمر وقال آجرت الليلة الماضية نفسي من رجل لارسال الماء الى نخيله فاخذت صاعين من تمر امسكت احدهما لعيالي واقرضت الآخر ربي فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضعه في الصدقات فقال المنافقون على وجه الطعن ما جاؤا بصدقاتهم الا رياء وسمعة واما ابو عقيل انما جاء بصاعه ليذكر مع سائر الاكابر والله غني عن صاعه فانزل الله تعالى هذه الاية فالكلام في تفسير اللمز مضى عند قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات والمطوعون المتطوعون والتطوع التنفل وهو الطاعة لله تعالى بما ليس بواجب وسبب ادغام التاء في الطاء قرب المخرج قال الليث الجهد شيء قليل يعيش به المقل وقال الزجاج الا جهدهم بالضم والفتح قال الفراء الضم لغة اهل الحجاز والفتح لغيرهم وحكى ابن السكيت عند الفرق بينهما فقال الجهد الطاقة يقال هذا جهدي اي طاقتي في القوة والجهد المشقة يقال اجهد جهدك قال الشعبي الجهد في العمل والجهد في القوة فالمراد بالمطوعين في الصدقات اولئك الاغنياء الذين اتوا بالصدقات الكثيرة وبقوله والذين لا يجدون الا جهدهم ابو عقيل حيث جاء بالصاع من التمر ثم حكى عن المنافقين انهم يسخرون منهم ثم بين ان الله سخر منهم واعلم ان اخراج المال لطلب مرضاة الله تعالى قد يكون واجبا كما في الزكوة وسائر النفقات الواجبة وقد يكون نافلة وهو المراد من هذه الاية ثم الآتي بالصدقات النافلة قد يكون غنيا فياتي بالكثير كعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وقد يكون فقيرا فياتي بالقليل وهو جهد المقل ولا تفاوت بين البابين في استحقاق الثواب لان الحق من الاعمال الظاهرة كيفية النية واعتبار حال الدواعي والصوارف وقد يكون القليل الذي ياتي الفقير اكثر موقعا عند الله تعالى من الكثير الذي ياتي به الغني ثم ان اولئك الجهال من المنافقين ما كان يتجاوز نظرهم عن ظواهر الامور فعيروا ذلك الفقير الذي جاء بالصدقة القليلة وذلك التعيير يحتمل وجوها احدها ان يقولوا انه لفقير محتاج اليه فكيف تصدق به الا ان هذا من موجبات الفضيلة كما قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وثانيها ان يقولوا اي اثر لهذا القليل وهذا

لان الرجل لما لم يقدر عليه فاذا جاء به فقد بذل كل ما قدر عليه وهو اعظم موقعا عند الله من عمل غيره لانه قطع تعلق قلبه عما كان في يده من الدنيا واكتفى بالتوكل على المولى وثانيها ان يقولوا هذا الفقير انما جاء بهذا القليل ليضم نفسه الى الاكابر من الناس في هذا المنصب وهذا ايضا جهل لان سعي الانسان في ان يضم نفسه الى اهل الخير والدين خير له من ان يسعى في ان يضم نفسه الى اهل الكسل والبطالة اما قوله تعالى سخر الله منهم فقد عرفت القانون في هذا الباب وقال الاصم المراد انه تعالى قبل من هؤلاء المنافقين ما اظهروه من اعمال البر مع انه لا يثيبهم عليها فكان ذلك كالسخرية قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس ان عند نزول الاية الاولى في المنافقين قالوا يا رسول الله استغفر لنا فقال عليه السلام ساستغفر لكم فاشتغل بالاستغفار فنزلت هذه الاية فترك النبي عليه السلام الاستغفار وقال الحسن كانوا يأتون الرسول صلى الله عليه وسلم فيعتذرون اليه ويقولون ان اردنا الا الحسنى وما اردنا الا احسانا وتوفيقا فنزلت هذه الاية وروى الاصم انه كان عبد الله بن ابي بن سلول اذا خطب الرسول صلى الله عليه وسلم قام وقال هذا رسول الله اكرمه الله به وعززه ونصره فلما قال ذلك قال عمر اجلس يا عدو الله فقد اظهر الله كفرك ووجهه الناس من كل جهة فخرج من المسجد ولم يصل فلقيه رجل من قومه فقال له ما صرفك فحكى القصة فقال ارجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر لك فقال لا ابالي استغفر لي او لم يستغفر لي فنزل واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤسهم ورايتهم يصدون وجاء المنافقون بعد احد يعتذرون ويتقولون بالباطل فنزل ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وروى الشعبي قال دعا عبد الله بن ابي بن سلول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة ابيه فقال له عليه السلام من انت فقال انا الحباب بن عبد الله فقال بل انت عبد الله بن عبد الله ان الحباب هو الشيطان ثم قرأ هذه الاية قال القاضي ظاهر قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم كالدلالة على طلب القوم منه الاستغفار وقد حكينا ما روي فيه من الاخبار والاقرب في تعلق هذه الاية بما قبلها ما ذكره ابن عباس ان الذين كانوا يلمزون هم الذين طلبوا الاستغفار فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية من الناس من قال ان التخصيص بالعدد المعين يدل على ان الحال فيما وراء ذلك بخلافه وهو مذهب القائلين بدليل الخطاب قالوا والدليل عليه انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال عليه السلام والله لازيدن على السبعين ولم ينصرف عنه حتى نزل قوله تعالى سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم الاية فكف عنه ولقائل ان يقول هذا الاستدلال بالعكس اولى لانه تعالى لما بين للرسول عليه السلام انه لا يغفر لهم البتة ثبت ان الحال فيما وراء ذلك العدد المذكور مساو للحال في العدد المذكور وذلك يدل على ان التقييد بالعدد لا يوجب الحكم فيما وراءه ان يكون
بخلافه المسئلة الثالثة من الناس من قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشتغل بالاستغفار للقوم فمنعه الله منه ومنهم من قال ان المنافقين طلبوا من الرسول ان يستغفر لهم فالله تعالى نهاه عنه والنهي عن الشيء لا يدل على كون المنهي عنه مقدما على ذلك الفعل وانما قلنا انه عليه السلام ما اشتغل بالاستغفار لهم لوجوه الاول ان المنافق كافر وقد ظهر في شرعه عليه السلام ان الاستغفار للكافر لا يجوز فلهذا السبب امر الله تعالى رسوله بالاقتداء بابراهيم عليه السلام الا في قوله لابيه سأستغفر لك ربي واذا كان هذا مشهورا في الشرع فكيف يجوز الاقدام عليه الثاني ان استغفار الغير للغير لا ينفعه اذا كان ذلك الغير مصرا على القبيح والمعصية الثالث ان اقدامه على الاستغفار للمنافقين يجري مجرى اغرائهم بالاقدام على الذنب الرابع انه تعالى اذا كان لا يجيبه اليه بقي دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم مردودا عند الله تعالى وذلك يوجب نقصان منصبه الخامس ان هذا الدعاء لو كان مقبولا من النبي صلى الله عليه وسلم لكان قليله مثل كثيره في حصول الاجابة فثبت ان الحق من هذا الكلام ان القوم لما طلبوا منه ان يستغفر لهم منعه الله تعالى منه وليس الحق من ذكر هذا العدد تحديد هذا المنع به بل هو كما يقول القائل لمن يسئله الحاجة لو سألتني سبعين مرة لم اقضها لك ولا يريد بذلك انه اذا زاد قضاها فكذا ههنا والذي يؤكد ذلك قوله تعالى في الاية ذلك بانهم كفروا بالله فبين ان العلة التي لاجلها لا ينفعهم استغفار الرسول وان بلغ سبعين مرة هي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم في الزيادة على السبعين فصار هذا التعليل شاهدا بان المراد ازالة الطمع في ان ينفعهم استغفار الرسول عليه السلام مع اصرارهم على كفرهم ويؤكده ايضا قوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى ان فسقهم مانع من هذه الهداية فثبت ان الحق ما ذكرناه المسئلة الرابعة قال المتأخرون من اهل التفسير السبعون عند العرب غاية مستقصاة لانها عبارة عن جميع السبعة عشر مرات فالسبعة عدد شريف لان عدد السموات والارض والبحار والاقاليم والنجوم والاعضاء هو هذا العدد وقال بعضهم هذا العدد انما خص بالذكر ههنا لانه يروى انه عليه السلام كبر على حمزة سبعين تكبيرة فكانه قيل ان تستغفر لهم سبعين مرة بازاء صلواتك على حمزة وقيل الاصل فيه قوله تعالى كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة وقال عليه السلام الحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة فلما ذكر الله تعالى هذا العدد في معرض التضعيف لرسوله صار اصلا فيه قوله تعالى فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون اعلم ان هذا نوع آخر من قبائح اعمال المنافقين وهو فرحهم بالقعود وكراهيتهم للجهاد قال ابن عباس رضي الله عنه يريد المنافقين الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك والمخلف المتروك خلف من مضى فان قيل انهم احتالوا حتى تخلفوا فكان الاولى ان يقال فرح المتخلفون والجواب من وجوه الاول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم منع اقواما من الخروج معه لعلمه بانهم يفسدون ويشوشون فهؤلاء كانوا مخلفين

لا متخلفين الثاني اولئك المتخلفين صاروا مخلفين في الآية التي بعد هذه الاية وهي قوله فان رجعك الله الى طائفة
منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا فلما منعهم الله من الخروج معه صاروا
بهذا السبب مخلفين الثالث ان من يتخلف عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد نهوضه الى الجهاد مع المؤمنين
وصف بانه مخلف من حيث لم ينهض فبقي واقام وقوله تعالى بمقعدهم قال ابن عباس يريد المدينة فعلى هذا
المقعد اسم للمكان وقال مقاتل بمقعدهم بقعودهم وعلى هذا هو اسم للمصدر وقوله تعالى خلاف رسول
الله فيه قولان الاول وهو قول قطرب والمؤرج والزجاج يعني بمخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم حين
سار واقاموا قالوا وهو منصوب لانه مفعول له والمعنى بان قعدوا لمخالفة الرسول عليه السلام والثاني قال
الاخفش ان خلاف بمعنى خلف وذكر ان يونس رواه عن عيسى بن عمر ومعناه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويقوى هذا الوجه قراءة من قرأ خلف رسول الله وعلى هذا القول الخلاف اسم للجهة المعينة كالخلف
والسبب فيه ان الانسان متوجه الى قدامه فجهة خلفه مخالفة لجهة قدامه في كونها جهة متوجها
اليها وخلاف بمعنى خلف مستعمل انشد ابو عبيدة للاحوص ٥ عقب الربيع خلافهم فكانما ٭ بسط الشواطب
بينهن حصيرا وقوله تعالى وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله والمعنى انهم فرحوا بسبب
التخلف وكرهوا الذهاب الى الغزو واعلم ان الفرح بالاقامة يدل على كراهية الذهاب الا انه تعالى اعاده للتاكيد
وايضا لعل المراد انه مال طبعه الى الاقامة لاجل الفه بتلك البلدة واستيناسه باهله وولده وكره الخروج
الى الغزو لانه تعريض للمال والنفس للقتل والاهدار وايضا مما منعهم من ذلك الخروج شدة الحر
في وقت خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المراد بقوله وقالوا لا تنفروا في الحر فاجاب الله تعالى
عن هذا السبب الاخير بقوله تعالى قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون ان بعد هذه الدار دارا
اخرى وان بعد هذه الحيوة حيوة اخرى وايضا هذه المشقة منقضية وتلك مشقة باقية وروى
صاحب الكشاف لبعضهم ٥ مسرة احقاب تلقيت بعدها ٭ مساءة يوم اريها شبه الصاب ٭ فكيف بان تلقى
مسرة ساعة ٭ وراء تقضيها مساءة احقاب ٭ ثم قال تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وهذا وان ورد
بصيغة الامر الا ان معناه الاخبار بانه ستحصل هذه الحالة والدليل عليه قوله بعد ذلك جزاء بما كانوا يكسبون
ومعنى الآية انهم وان فرحوا وضحكوا في كل عمرهم فهو قليل لان الدنيا باسرها قليلة واما حزنهم وبكاؤهم
في الاخرة فكثير لانه عقاب دائم لا ينقطع والمنقطع بالنسبة الى الدائم قليل فلهذا المعنى قال فليضحكوا قليلا
وليبكوا كثيرا قال الزجاج وقوله جزاء مفعول له المعنى وليبكوا لهذا الغرض وقوله بما كانوا يكسبون
اي في الدنيا من النفاق واستدلال المعتزلة بهذه الاية على كون العبد موجدا لافعاله وعلى انه لو اوصل
اليهم الضرر المنيه ابتداء لا بواسطة كسبهم لكان ظالما مشهور غني عن الاعادة قوله تعالى فان رجعك الله
الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا انكم رضيتم بالقعود اول مرة
فاقعدوا مع الخالفين اعلم انه تعالى لما بين مخازي المنافقين وسوء طريقتهم بين بعده ما عرف به الرسول
ان الصلاح في ان لا يستصحبهم في غزواته لان خروجهم معه يوجب انواعا من الفساد فقال فان رجعك الله
الى طائفة منهم اي من المنافقين فقل لن تخرجوا معي ابدا وقوله فان رجعك الله يريد ان ردك الله الى المدينة
ومعنى الرجع تصيير الى المكان الذي كان فيه يقال رجعته رجعا كقولك رددته ردا وقوله الى طائفة منهم
انما خصص لان جميع من اقام بالمدينة ما كانوا منافقين بل كان بعضهم مخلصين معذورين وقوله فاستأذنوك
للخروج اي للغزو معك فقل لن تخرجوا معي ابدا الى غزاة وهذا يجري مجرى الذم واللعن لهم ومجرى اظهار نفاقهم
وفضائحهم وذلك لان ترغيب المسلمين في الجهاد امر معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
ثم ان هؤلاء اذا منعوا من الخروج الى الغزو بعد اقدامهم على الاستيذان كان ذلك تصريحا بكونهم خارجين
عن الاسلام موصوفين بالمكر والخداع وانه عليه السلام انما منعهم من الخروج حذرا من مكرهم وكيدهم
وخداعهم فصار هذا المنع من هذا الوجه جاريا مجرى اللعن والطرد ونظيره قوله تعالى سيقول المخلفون
اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا ثم انه تعالى علل ذلك المنع
بقوله انكم رضيتم بالقعود اول مرة والمراد منه القعود عن غزوة تبوك يعني ان الحاجة في المرة الاولى الى
موافقتكم كانت اشد وبعد ذلك زالت تلك الحاجة فلما تخلفتم عند مسيس الحاجة الى حضوركم فبعد ذلك
لا نقبلكم ولا نلتفت اليكم وفي اللفظ بحث ذكره صاحب الكشاف وهو ان قوله مرة في قوله اول مرة وضعت
موضع المرات ثم اضيف لفظ الاول اليها وهو دال على واحدة من المرات فكان الاولى ان يقال اولى مرة
واجاب عنه بان اكثر اللغتين ان يقال هند اكبر النساء ولا يقال هند كبرى النساء ٭ ثم قال تعالى فاقعدوا مع
الخالفين ٭ ذكروا في تفسير الخالفين اقوالا الاول قال الاخفش وابو عبيدة الخالفين جمع واحدهم خالف
وهو من يخلف الرجل في قومه ومعناه مع الخالفين من الرجال الذين يتخلفون في البيت فلا يبرحون والقول
الثاني ان الخالفين مفسر بالمخالفين قال الفراء يقال عبد خالف وصاحب خالف اذا كان مخالفا وقال
الاخفش فلان خالف اهل بيته اذا كان مخالفا لهم وقال الليث هذا رجل خالفة والتاء للمبالغة اي مخالف
كثير الخلاف وقوم خالف فاذا جمعت قلت الخالفون والقول الثالث الخالف هو الفاسد قال الاصمعي يقال
خلف فلان عن كل خير يخلف خلوفا اذا فسد وخلف اللبن وخلف النبيذ اذا فسد واذا عرفت هذه الوجوه
الثلاثة فلا شك ان اللفظ يصلح حمله على كل واحد منها لان اولئك المنافقين كانوا موصوفين بجميع هذه الصفات
واعلم ان هذه الاية تدل على ان الرجل اذا ظهر له من قبل بعض متعلقيه مكر وخداع وكيد ورآه متشددا فيه
مبالغا في تقرير موجباته فانه يجب عليه ان يقطع العلقة بينه وبينه وان يحترز عن مصاحبته قوله تعالى
ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون اعلم انه تعالى

قال ابو اسحق سمعت الاخفش يقول نفذ من اصحاب الخليل في الخوارزمية سيبويه والنضر بن شميل وعلي بن نصر ومؤرج السدوسي ٭ وفي القاموس المؤرج بالكسر ابو فيد عمرو بن الحارث السدوسي لتأريخه الحرب بين بكر وتغلب والتاريخ التهييج وترجمته في وفيات الاعيان لابن خلكان ٥

الشطبة السعفة الخضراء الرطبة والسعفة بالتحريك غصن النخل ٭ ص

الاري العسل والصاب عصارة شجر مر ص

مناقب عمر رضي الله عنه

من رسوله بان يسعى في تخذيلهم واهانتهم واذلالهم والذي سبق ذكره في الآية الاولى وهو منعهم من الخروج معه الى
الغزوات سبب قوي من اسباب اذلالهم وتخذيلهم والذي ذكره في هذه الاية وهو منع الرسول عليه السلام من ان
يصلي على من مات منهم سبب آخر قوي في اذلالهم وتخذيلهم عن ابن عباس انه لما اشتكى عبد الله بن ابي بن سلول عاده
النبي صلى الله عليه وسلم وطلب منه ان يصلي عليه اذا مات ويقوم على قبره ثم انه ارسل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
يطلب منه قميصه ليكفن فيه فارسل اليه القميص الفوقاني وطلب الذي يلي الجلد ليكفن فيه فقال عمر رضي الله عنه
لم تعطي قميصك الرجس النجس فقال عليه السلام ان قميصي لا يغني عنه من الله شيئا ولعل الله ان يدخل به الفا في
الاسلام وكان المنافقون لا يفارقون عبد الله فلما راوه يطلب هذا القميص قالوا يرجون ان ينفعه اسلم منهم يومئذ
الف نفر فلما مات جاء ابنه يعرفه فقال عليه السلام لابنه صل عليه وادفنه فقال ان لم تصل عليه يا رسول الله
لم يصل عليه مسلم فقام عليه السلام ليصلي عليه وجاء عمر فقام بين رسول الله عليه السلام وبين القبلة لئلا
يصلي عليه فنزلت الاية واخذ جبرئيل عليه السلام بثوبه وقال لا تصل على احد منهم مات ابدا واعلم ان هذا يدل
على منقبة عظيمة شريفة من مناقب عمر وذلك لان الوحي نزل على وفق قوله في آيات كثيرة منها آية اخذ الفداء
عن اسارى بدر وقد سبق شرحه وثانيها آية تحريم الخمر وثالثها آية تحويل القبلة ورابعها اية امر النساء بالاحتجاب
وخامسها هذه الآية فصار نزول الوحي على مطابقة قول عمر منصبا عاليا ودرجة رفيعة له في الدين فلهذا قال
عليه السلام في حقه لو لم ابعث لبعثت يا عمر نبيا فان قيل كيف يجوز ان يقال ان الرسول عليه السلام رغب في ان
يصلي عليه بعد ان علم كونه كافرا وقد مات على كفره فان صلوة الرسول عليه السلام عليه يجري مجرى الاجلال
والتعظيم له وايضا اذا صلى عليه فقد دعى له وذلك محظور لانه تعالى اعلمه انه لا يغفر الكفار البتة وايضا
دفع القميص اليه يوجب اعزازه والجواب لعل السبب فيه انه لما طلب من النبي صلى الله عليه وسلم ان يرسل اليه
قميصه الذي مس جلده ليدفن فيه غلب على ظن النبي عليه السلام انه انتقل الى الايمان لان ذلك الوقت وقت يتوب
فيه الفاجر ويؤمن فيه الكافر فلما راى منه اظهار الاسلام وشاهد منه هذه الامارة التي دلت على دخوله في
الاسلام غلب على ظنه انه صار مسلما فبناء على هذا الظن رغب في ان يصلي عليه فلما نزل جبريل عليه السلام
واخبره بانه مات على الكفر والنفاق امتنع من الصلاة عليه واما دفع القميص اليه فذكروا فيه وجوها الاول
ان العباس رضي الله عنه عم رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اخذ اسيرا ببدر لم يجدوا له قميصا وكان رجلا طويلا
فكساه عبد الله قميصه الثاني ان المشركين قالوا له يوم الحديبية انا لا ننقاد لمحمد ولكن ننقاد لك فقال لا ان لي في
رسول الله اسوة حسنة فشكر رسول الله صلى الله عليه وسلم له ذلك والثالث انه تعالى امره ان لا يرد سائلا بقوله
واما السائل فلا تنهر فلما طلب القميص منه دفعه اليه لهذا المعنى الرابع ان منع القميص لا يليق باهل الكرم الخامس
ان ابن عبد الله بن ابي كان من الصالحين فاكرمه النبي صلى الله عليه وسلم لمكان ابنه السادس لعل الله تعالى اوحى اليه
انك اذا دفعت قميصك اليه صار ذلك حاملا لالف نفر من المنافقين على الدخول في الاسلام ففعل ذلك لهذا
الغرض وروي انهم لما شاهدوا ذلك اسلم الف من المنافقين السابع ان الرحمة والرأفة كانت غالبة عليه كما قال تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال فبما رحمة من الله لنت لهم فامتنع من الصلوة عليه رعاية لامر الله
ودفع اليه قميصه اظهارا للرحمة والرأفة واذا عرفت هذا فنقول قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا قال
الواحدي مات في موضع جر لانه صفة للنكرة كانه قيل على احد منهم ميت وقوله ابدا متعلق بقوله احد والتقدير
ولا تصل ابدا على احد منهم مات واعلم ان قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا يحتمل تابيد النفي ويحتمل نفي التابيد
والحق هو الاول لان قرائن هذه الايات دالة على ان المقصود منعه من ان يصلي على احد منهم منعا كليا دائما وقوله تعالى
ولا تقم على قبره وفيه وجهان الاول قال الزجاج كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا دفن الميت وقف على قبره
ودعى له فمنع ههنا منه الثاني قال الكلبي لا تقم باصلاح مهمات قبره وهو من قولهم قام فلان بامر
فلان اذا كفاه امره وتولاه ثم انه تعالى علل المنع من الصلاة عليه والقيام على قبره بقوله انهم كفروا بالله ورسوله
وما توا وهم فاسقون وفيه سؤالات الاول الفسق ادنى حالا من الكفر فلما ذكر في تعليل هذا النهي كونه كافرا
فما الفائدة في وصفه بعد ذلك بكونه فاسقا والجواب ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في
دينه خبيثا ممقوتا عند قومه والكذب والنفاق والخداع والمكر والكيد امر مستقبح في جميع الاديان
فالمنافقون لما كانوا موصوفين بهذه الصفات وصفهم الله تعالى بالفسق بعد ان وصفهم بالكفر تنبيها على
ان طريقة النفاق طريقة مذمومة عند كل اهل العالم السؤال الثاني اليس ان المنافق يصلي عليه اذا اظهر
الايمان مع قيام الكفر فيه والجواب ان التكاليف مبنية على الظاهر قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله
يتولى السرائر الثالث قوله تعالى ذلك بانهم كفروا بالله تصريح بكون ذلك النهي معللا بهذه العلة وذلك يقتضي
تعليل حكم الله تعالى وهو محال لان حكم الله تعالى قديم وهذه العلة محدثة وتعليل القديم بالمحدث محال
والجواب ان الكلام في تعليل احكام الله تعالى بالمصالح هل يجوز ام لا بحث طويل ولا شك ان هذا الظاهر يدل عليه
قوله تعالى ولا تعجبك اموالهم واولادهم انما يريد الله ان يعذبهم بها في الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون
اعلم ان هذه الاية قد سبق ذكرها بعينها في هذه السورة وذكرها ههنا وقد حصل التفاوت بينهما في الالفاظ في اولها
ان في الاية المتقدمة قال فلا تعجبك بالفاء وههنا قال بالواو وثانيها انه قال هناك اموالهم ولا اولادهم وههنا
كلمة لا محذوفة وثالثها انه قال هناك انما يريد الله ليعذبهم وههنا حذف اللام وابدلها بكلمة ان ورابعها انه قال
هناك في الحيوة الدنيا وههنا حذف لفظ الحيوة وقال في الدنيا فقد حصل التفاوت بين هاتين الآيتين من هذه
الوجوه الاربعة فوجب علينا ان نذكر فوائد هذه الوجوه الاربعة من التفاوت ثم نذكر فائدة هذا التكرار اما المقام
الاول فنقول اما النوع الاول من التفاوت انه تعالى ذكر قوله فلا تعجبك بالفاء في الاية الاولى وبالواو في الاية
الثانية فالسبب ان في الاية الاولى انما ذكر هذه الاية بعد قوله ولا ينفقون الا وهم كارهون وصفهم بكونهم

كارهين للانفاق وانما كرهوا ذلك الانفاق لكونهم معجبين بكثرة تلك الاموال ولهذا المعنى نهاه الله تعالى عن ذلك الاعجاب بفاء التعقيب فقال فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم واما ههنا فلا تعلق لهذا الكلام بما قبله فجاء بحرف الواو وامّا النوع الثانى وهو انه تعالى قال فى الاية الاولى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم فالسبب فيه ان مثل هذا الترتيب يبتدأ بالادون ثم يترقى الى الاشرف فيقال لا يعجبنى امر الوزير ولا امر الامير وهذا يدل على انه كان اعجاب اولئك الاقوام باولادهم فوق اعجابهم باموالهم وفى هذه الاية ما يدل على عدم التفاوت بين الامرين عنده وامّا النوع الثالث وهو انه تعالى قال هناك انما يريد الله ليعذبهم وهنا قال انما يريد الله ان يعذبهم فالفائدة فيه التنبيه على ان التعليل فى احكام الله تعالى محال وانه اينما ورد حرف التعليل فمعناه ان كقوله وما امروا الا ليعبدوا الله وما امروا الا بان يعبدوا الله وامّا النوع الرابع وهو انه ذكر الاية الاولى فى الحيوة الدنيا وهنا ذكر فى الدنيا واسقط لفظ الحيوة تنبيها على ان الحيوة بلغت فى الخسة الى انها لا تستحق ان تسمى حيوة بل يجب الاقتصار عند ذكرها على لفظ الدنيا تنبيها على كمال دناءتها فهذه وجوه فى الفرق بين هذه الالفاظ والعالم بحقايق القران هو الله تعالى وامّا المقام الثانى وهو بيان حكمة التكرير فهو ان اشد الاشياء جذبا للقلوب وجذبا للخواطر الى الاشتغال بالدنيا هو الاشتغال بالاموال والاولاد وما كان كذلك وجب التحذير عنه مرة بعد اخرى الا ترى انه لما كان اشد الاشياء فى المطلوبية والمرغوبية للرجل المؤمن هو مغفرة الله لا جرم اعاد الله تعالى قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فى سورة النساء مرتين وبالجملة فالتكرير يكون لاجل التاكيد فههنا هو للمبالغة فى التحذير وفى آية المغفرة للمبالغة فى التفريح وقيل ايضا انما كرر هذا المعنى لانه اراد بالاية الاولى قوما من المنافقين لهم اموال واولاد فى وقت نزولها واراد بهذه الاية اقواما آخرين والكلام الواحد اذا احتيج الى ذكره مع اقوام كثيرين فى اوقات مختلفة لم يكن ذكره مع بعضهم مغنيا عن ذكره مع الاخرين

قوله تعالى واذا انزلت سورة ان آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين ؞ رضوا بان يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون اعلم انه تعالى بيّن فى الاية المتقدمة ان المنافقين احتالوا فى رخصة التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والقعود عن الغزو وفى هذه الاية زاد دقيقة اخرى وهى انه متى نزلت آية مشتملة على الامر بالايمان وعلى الامر بالجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذن اولوا الثروة والقدرة منهم فى التخلف عن الغزو وقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ذرنا نكن مع القاعدين اى مع الضعفاء من الناس والساكنين فى البلد وامّا قوله تعالى واذا انزلت سورة ان آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله ففيه ابحاث الاول يجوز ان يراد بالسورة السورة بتمامها وان يراد بعضها كما يقع الكتاب والقران على كله وبعضه وقيل المراد بالسورة هى سورة براءة لان فيها الامر بالايمان والجهاد البحث الثانى قوله آمنوا بالله قال الواحدى موضع ان نصب بحذف حرف الجر والتقدير بان آمنوا اى بالايمان البحث الثالث لقائل ان يقول كيف يأمر المؤمنين بالايمان فان ذلك يقتضى الامر بتحصيل الحاصل وهو محال واجابوا عنه بان معنى امر المؤمنين بالايمان الدوام عليه والتمسك به فى المستقبل واقول لا حاجة الى هذا الجواب فان الامر بالايمان يتوجه على من لم يكن مؤمنا والمنافقون لم يكونوا مؤمنين فكان هذا الامر متوجها عليهم وانما قدم الامر بالايمان على الامر بالجهاد لان التقدير كانه قيل للمنافقين الاقدام على الجهاد قبل الايمان لا يفيد فائدة اصلا فالواجب عليكم ان تؤمنوا اولا ثم تشتغلوا بالجهاد ثانيا حتى يفيدكم اشتغالكم بالجهاد فائدة فى الدين ثم حكى تعالى ان عند نزول هذه السورة ماذا يقولون فقال استأذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين وفى اولوا الطول قولان الاول قال ابن عباس والحسن المراد السعة فى المال والثانى قال الاصم يعنى الرؤساء والكبراء المنظور اليهم وفى تخصيص اولوا الطول بالذكر قولان الاول ان الذم لهم الزم لاجل كونهم قادرين على السفر والجهاد والثانى انه تعالى ذكر اولى الطول لان من لا مال له ولا قدرة له على السفر لا يحتاج الى الاستيذان فى القعود لانه معذور وامّا القادرون فهم المحتاجون الى الاستيذان ثم قال تعالى رضوا بان يكونوا مع الخوالف وذكرنا الكلام المستقصى فى الخالف فى قوله فاقعدوا مع الخالفين وههنا فيه وجهان الاول قال الفراء الخوالف عبارة عن النساء اللاتى تخلفن فى البيوت فلا يبرحن والمعنى رضوا بان يكونوا فى تخلفهم عن الجهاد كالنساء والثانى يجوز ان يكون الخوالف جمع خالف فى الرجال والخالف الذى هو غير نجيب قال الفراء ولم يأت فاعل جمعه فواعل الا حرفان فارس وفوارس وهالك وهوالك والقول الاول اولى لانه دل على القلة والذلة قال المفسرون وكان يصعب على المنافقين تشبيههم بالخوالف ثم قال تعالى وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقد عرفت ان الطبع والختم عندنا عبارة عن حصول داعية قوية للكفر المانعة من حصول الايمان وذلك لان الفعل بدون الدواعى لما كان محالا فعند حصول الداعية الراسخة القوية للكفر صار القلب كالمطبوع على الكفر ثم حصول تلك الداعية ان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله فالمقصود حاصل وقال الحسن الطبع عبارة عن بلوغ القلب فى الميل الى الكفر الى الحد الذى كانه مات عن الايمان وعند المعتزلة عبارة عن علامة تحصل فى القلب والاستقصاء فيه مذكور فى سورة البقرة فى قوله ختم الله على قلوبهم وقوله تعالى فهم لا يفقهون اى لا يفهمون اسرار حكمة الله تعالى فى امر الجهاد

قوله تعالى لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا باموالهم وانفسهم واولئك لهم الخيرات واولئك هم المفلحون ؞ اعد الله لهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما شرح حال المنافقين فى الفرار عن الجهاد بين ان حال الرسول والذين آمنوا معه بالضد منه حيث بذلوا المال والنفس فى طلب رضوان الله والتقرب اليه قوله لكن فيه فائدة وهى ان التقدير انه ان تخلف هؤلاء المنافقون عن الغزو فقد توجه اليه من هو خير منهم واخلص نية واعتقادا كقوله فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين

وقوله فان استكبروا فالذين عند ربك ولما وصفهم بالمسارعة الى الجهاد ذكر ما حصل لهم من الفوائد والمنافع وهو انواع اولها قوله اولئك لهم الخيرات واعلم ان لفظ الخيرات يتناول منافع الدين والدنيا لان اللفظ مطلق وقيل الخيرات الحور لقوله تعالى فيهن خيرات حسان وثانيها قوله واولئك هم المفلحون فقوله لهم الخيرات المراد منه الثواب وقوله هم المفلحون المراد منه التخلص من العقاب والعتاب وثالثها قوله اعد الله لهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ويحتمل ان يكون هذه الجنات كالتفسير للخيرات والفلاح ويحتمل ان تحمل تلك الخيرات والفلاح على منافع الدنيا مثل العز والكرامة والثروة والقدرة والغلبة وتحمل الجنات على ثواب الاخرة والفوز العظيم عبارة عن كون تلك الحالة مرتبة عظيمة ودرجة عالية

قوله تعالى وجاء المعذرون من الاعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنافقين الذين كانوا فى المدينة ابتدأ من هذه الاية بشرح احوال المنافقين من الاعراب وفى قوله وجاء المعذرون قراءتان فالقراءة الاولى ما رواه الضحاك عن ابن عباس انه قرأ وجاء المعذرون وقال لعن الله المعذرين وذهب الى ان المعذر هو الذى له عذر والمعذر بالتشديد هو الذى يعتذر بلا عذر والحاصل ان المعذر هو المجتهد البالغ فى العذر ومنه قولهم قد اعذر من انذر وعلى هذه القراءة فمعنى الاية انه تعالى فصل بين اصحاب العذر وبين الكاذبين والمعذرون هم الذين اتوا بالعذر قيل هم اسد وغطفان قالوا ان لنا عيالا وان بنا جهدا فأذن لنا فى التخلف وقيل هم رهط عامر بن الطفيل قالوا ان غزونا معك اغارت اعراب طى علينا فاذن لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن مجاهد نفر من غفار اعتذروا والذين قرأوا المعذرون بالتشديد وهى قراءة العامة فله وجهان من العربية الاول ما ذكره الفراء والزجاج وابن الانبارى وهو ان الاصل فى هذا اللفظ المعتذرون فحولت فتحة التاء الى العين وابدلت الذال من التاء وادغمت فى الذال التى بعدها فصارتا ذالا مشددة والاعتذار قد يكون بالكذب كما فى قوله يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم فبين كون هذا الاعتذار فاسدا بقوله قل لا تعتذروا وقد يكون بالصدق كما فى قول لبيد ؞ ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر ؞ يريد فقد جاء بعذر صحيح ؞ الوجه الثانى ان يكون المعذرون على وزن قولنا مفعلون من التعذير الذى هو التقصير يقال عذر تعذيرا اذا قصر ولم يبالغ يقال قام فلان قيام تعذير اذا استكفيته فى امر فقصر فيه فاذا اخذنا بقراءة التخفيف كان المعذرون صادقين واذا اخذنا بقراءة التشديد وفسرنا المعذرين بالمعتذرين فعلى هذا التقدير يحتمل انهم كانوا صادقين وانهم كانوا كاذبين ومن المفسرين من قال المعذرون كانوا صادقين بدليل انه تعالى لما ذكرهم قال بعده وقعد الذين كذبوا الله ورسوله فلما ميزهم عن الكاذبين دل ذلك على انهم ليسوا كاذبين وروى الواحدى باسناده عن ابى عمرو انه لما قيل له هذا الكلام قال ان اقواما تكلفوا عذرا بباطل وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله وجاء المعذرون وتخلف آخرون لا لعذر ولا لشبهة عذر جرأة على الله فهم المرادون بقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله والذى قاله ابو عمرو محتمل الا ان الاول اظهر وقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله وهم منافقوا الاعراب الذين ما جاؤا وما اعتذروا فظهر بذلك انهم كذبوا الله ورسوله فى ادعائهم الايمان وقرأ ابى كذّبوا بالتشديد سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم فى الدنيا بالقتل وفى الاخرة بالنار وانما قال منهم لانه تعالى كان عالما بان بعضهم سيؤمن ويتخلص عن هذا العقاب فذكر لفظة من الدالة على التبعيض

صدره ؞ الى الحول ثم اسم السلام عليكما

قوله تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم ؞ ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون اعلم انه تعالى لما بين الوعيد فى حق من توهم العذر مع انه لا عذر له ذكر اصحاب الاعذار الحقيقية وبين ان تكليف الله تعالى بالغزو والجهاد عنهم ساقط وهم اقسام الاول الصحيح فى بدنه الضعيف مثل الشيوخ ومن خلق فى اصل الفطرة ضعيفا نحيفا وهؤلاء هم المرادون بالضعفاء والدليل عليه انه عطف عليهم المرضى والمعطوف مباين للمعطوف عليه فما لم يحمل الضعفاء على الذين ذكرناهم لم يتميزوا عن المرضى واما المرضى فيدخل فيه اصحاب العمى والعرج والزمانة وكل من كان موصوفا بمرض يمنعه من التمكن من المحاربة القسم الثالث الذين لا يجدون الاهبة والزاد والراحلة وهم الذين لا يجدون ما ينفقون لان حضوره فى الغزو انما ينفع اذا قدر على الانفاق اما من مال نفسه او من مال انسان آخر يعينه عليه فان لم تحصل هذه القدرة صار كلا ووبالا على المجاهدين ويمنعهم من الاشتغال بالمهم ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاقسام الثلاثة قال لا حرج على هؤلاء والمراد انه يجوز لهم ان يتخلفوا عن الغزو وليس فى الاية بيان انه يحرم عليهم الخروج لان الواحد من هؤلاء لو خرج ليعين المجاهدين بمقدار القدرة اما بحفظ متاعهم او لتكثير سوادهم بشرط ان لا يجعل نفسه كلا ووبالا عليهم كان ذلك طاعة مقبولة ثم انه تعالى شرط فى جواز هذا التأخر شرطا معينا وهو قوله اذا نصحوا لله ورسوله ومعناه انهم اذا اقاموا فى البلد احترزوا عن القاء الاراجيف وعن اثارة الفتن وسعوا فى ايصال الخيرات الى المجاهدين الذين سافروا اما بان يقوموا باصلاح مهمات بيوتهم واما بان يسعوا فى ايصال الاخبار السارة من بيوتهم اليهم فان جملة هذه الامور جارية مجرى الاعانة على الجهاد ثم قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقد اتفقوا على انه دخل تحت قوله ما على المحسنين من سبيل هو انه لا اثم عليهم بسبب القعود عن الجهاد واختلفوا فى انه هل يفيد العموم فى كل الوجوه فمنهم من زعم ان اللفظ مقصور على هذا المعنى لان هذه الاية نزلت فيهم ومنهم من قال العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالمحسن هو الآتى بالاحسان ورأس ابواب الاحسان ورئيسها هو قوله لا اله الا الله فكل من قال هذه الكلمة واعتقدها كان من المحسنين وقوله ما على المحسنين من سبيل يقتضى نفى جميع السبيل فهذا بعمومه يدل على ان الاصل فى حال كل مسلم براءة الذمة وعدم توجه مطالبة الغير عليه فى نفسه وماله فيدل على ان الاصل فى نفسه حرمة القتل الا لدليل منفصل والاصل فى ماله حرمة الاخذ

الا لدليل منفصل وان لا يتوجه عليه شئ من التكاليف الا لدليل منفصل فيصير هذه الاية بهذا الطريق اصلا معتبرا في الشريعة في تقرير ان الاصل براءة الذمة فان ورد نص خاص يدل على وجوب حكم خاص في واقعة خاصة قضينا بذلك النص الخاص تقديما للخاص على العام والا فهذا النص كاف في تقرير البراءة الاصلية ومن الناس من يحتج بهذه على نفى القياس قال لان هذا النص دل على ان الاصل هو براءة الذمة وعدم الالزام والتكليف فالقياس اما ان يدل على براءة الذمة او على شغل والاول بط لان براءة الذمة لما ثبت بمقتضى هذا النص كان اثباته بالقياس عبثا والثانى ايضا بط لان على هذا التقدير يصير ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص وانه لا يجوز لما ثبت ان النص اقوى من القياس قالوا وبهذا الطريق تصير الشريعة مضبوطة معلومة ملخصة بعيدة عن الاضطراب والاختلافات التى لا نهاية لها وذلك لان السلطان اذا بعث واحدا من عماله الى سياسة بلدة فقال له ايها الرجل تكليفى عليك وعلى اهل تلك المملكة كذا وكذا وعد عليهم مائة نوع من التكاليف فليس لاحد عليهم سبيل كان هذا تنصيصا منه على انه لا تكليف عليهم فيما وراء تلك الاقسام المائة المذكورة ولو انه كلف ذلك السلطان بان ينص على ما سوى تلك المائة بالنفى على سبيل التفصيل كان ذلك محالا لان باب النفى لا نهاية له بل كفاه في النفى ان يقول ليس لاحد على احد سبيل الا فيما ذكرت وفصلت فكذا ههنا انه تعالى قال ما على المحسنين من سبيل وهذا يقتضى ان لا يتوجه على احد سبيل ثم انه تعالى ذكر في القران الف تكليف او اقل او اكثر كان ذلك تنصيصا على ان التكاليف محصورة في ذلك الالف المذكور وان فيما وراءه فليس لله تعالى على الخلق تكليف وامر ونهى وبهذا الطريق تصير الشريعة مضبوطة سهلة المؤنة كثيرة المعونة ويكون القران وافيا ببيان التكاليف والاحكام ويكون قوله اليوم اكملت لكم دينكم حقا ويصير قوله لتبين للناس ما نزل اليهم حقا ولا حاجة البتة الى التمسك بالقياس في حكم من الاحكام اصلا فهذا ما يقرره اصحاب الظواهر مثل داود الاصفهانى واصحابه في تقرير هذا الباب واعلم انه تعالى لما ذكر الضعفاء والمرضى والفقراء وبين انه يجوز لهم التخلف عن الجهاد بشرط ان يكونوا ناصحين لله ولرسوله وبين كونهم محسنين وانه ليس لاحد عليهم سبيل ذكر قسما رابعا من المعذورين فقال ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون فان قيل اليس ان هؤلاء داخلون تحت قوله تعالى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون فما الفائدة في اعادته قلنا الذين لا يجدون ما ينفقون هم الفقراء الذين ليس معهم قدر النفقة وهؤلاء المذكورون في الاية الاخيرة هم الذين ملكوا قدر النفقة الا انهم لم يجدوا المركوب والمفسرون ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول قال مجاهد هم ثلاثة اخوة معقل وسويد والنعمان بنو مقرن سألوا النبى صلى الله عليه وسلم ان يحملهم على الخفاف المرقوعة والنعال المخصوفة فقال عليه السلام لا اجد ما احملكم عليه فتولوا وهم يبكون والثانى قال الحسن نزلت في ابى موسى الاشعرى واصحابه اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحملونه ووافق ذلك منه غضبا فقال عليه السلام والله لا اجد ما احملكم عليه فتولوا يبكون فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم واعطاهم ذودا غر الذرى فقال ابو موسى الست حلفت يا رسول الله فقال اما انى ان شاء الله لا احلف بيمين فارى غيرها خيرا منها الا اتيت الذى هو خير وكفرت عن يمينى والرواية الثالثة قال ابن عباس سألوه ان يحملهم على الدواب فقال عليه السلام لا اجد ما احملكم عليه لان الشقة بعيدة والرجل يحتاج الى بعيرين بعير يركبه وبعير يحمل عليه زاده وماءه قال صاحب الكشاف قوله تفيض من الدمع كقولك تفيض دمعا وهو ابلغ من تفيض دمعها لان العين جعلت كان كلها دمع فائض قوله تعالى انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم اغنياء رضوا بان يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون * يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبأنا الله من اخباركم وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون * فيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما قال في الاية الاولى ما على المحسنين من سبيل قال في هذه الاية انما السبيل على من كان كذا وكذا ثم الذين قالوا في الاية الاولى المراد ما على المحسنين من سبيل قالوا في امر الغزو والجهاد وان نفى السبيل في تلك الاية مخصوص بهذا الحكم قالوا السبيل الذى نفاه عن المحسنين هو الذى اثبته في هؤلاء المنافقين والذى نفاه عنهم ليس الا ما يختص بالجهاد فوجب ان يكون الذى اثبته في هؤلاء المنافقين هو الذى يختص بالجهاد والمعنى ان هؤلاء الاغنياء الذين يستأذنونك في التخلف فسبيل الله عليهم لازم وتكليفه عليهم بالذهاب الى الغزو متوجه ولا عذر لهم البتة في التخلف فان قيل قوله رضوا ما موقعه قلنا هو استيناف كانه قيل ما بالهم استأذنوا وهم اغنياء فقيل رضوا بالدناءة والضعة والانتظام في جملة الخوالف وطبع الله على قلوبهم يعنى ان السبب في نفرتهم عن الجهاد هو ان الله طبع على قلوبهم فلاجل ذلك الطبع لا يعلمون ما في الجهاد من منافع الدين والدنيا ثم قال تعالى يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم فقوله لن نؤمن لكم علة المنع من الاعتذار لان غرض المعتذر ان يصير عذره مقبولا فاذا علم بان القوم يكذبونه فيه وجب عليه تركه وقوله تعالى قد نبأنا الله من اخباركم علة لانتفاء التصديق لانه تعالى لما اطلع رسوله على ما في ضمائرهم من الخبث والمكر والنفاق امتنع ان يصدقهم الرسول عليه السلام في ذلك الاعتذار ثم قال تعالى وسيرى الله عملكم ورسوله والمعنى انهم كانوا يظهرون من انفسهم عند تقرير تلك المعاذير حبا للنبى صلى الله عليه وسلم وشفقة عليه ورغبة في نصرته فقال تعالى وسيرى الله عملكم انكم هل تبقون بعد ذلك على تلك الحالة التى تظهرونها من الصدق والصفا او لا تبقون عليها ثم قال تعالى ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة فان قيل لما قال وسيرى الله عملكم فلم قال ثم تردون وما الفائدة في قوله ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة قلنا في وصفه تعالى بكونه عالم الغيب والشهادة ما يدل على كونه مطلعا على بواطنهم الخبيثة وضمائرهم المملوة من الكذب والكيد وفيه تخويف شديد وزجر عظيم لهم قوله تعالى سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم لتعرضوا عنهم فاعرضوا عنهم انهم رجس ومأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون *

وفي حديث ابى موسى انى رسول الله صلى الله عليه وسلم بابل غر الذرى اى بيض الاسنمة سمانها والذرى جمع ذروة وهى اعلى سنام البعير نهاية

يحلفون

يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين اعلم انه تعالى لما حكى عنهم في الاية الاولى انهم يعتذرون ذكر في هذه الاية انهم كانوا يؤكدون تلك الاعتذارات بالايمان الكاذبة اما قوله سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم لتعرضوا عنهم فاعلم ان هذا الكلام يدل على انهم حلفوا بالله ولم يدل على انهم على اى شئ حلفوا فقيل انهم حلفوا على انهم ما قدروا على الخروج وانما حلفوا على ذلك لتعرضوا عنهم اى لتصفحوا عنهم ولتعرضوا عن ذمهم ثم قال تعالى فاعرضوا عنهم قال ابن عباس يريد ترك الكلام والسلام وقال مقاتل قال النبى صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة لا تجالسوهم ولا تكلموهم قال اهل المعانى هؤلاء طلبوا اعراض الصفح فاعطوا اعراض المقت ثم ذكر العلة في وجوب الاعراض عنهم فقال انهم رجس والمعنى ان خبث باطنهم رجس روحانى فكما يجب الاحتراز عن الارجاس الجسمانية يجب الاحتراز عن الارجاس الروحانية بل اولى خوفا من سريانها الى الانسان وحذرا من ان يميل طبع الانسان الى تلك الاعمال ثم قال ومأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون ومعناه ظاهر ولما بين في الاية انهم يحلفون بالله ليعرض المسلمون عن ايذائهم بين ايضا انهم يحلفون ليرضى المسلمون عنهم ثم انه تعالى نهى المسلمين عن ان يرضوا عنهم فقال فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين والمعنى انكم ان رضيتم عنهم مع انه تعالى لا يرضى عنهم كانت ارادتكم مخالفة لارادة الله تعالى وان ذلك لا يجوز واقول ان هذه المعانى مذكورة في الايات السالفة وقد اعادها الله تعالى ههنا مرة اخرى واظن ان الاول خطاب مع المنافقين الذين كانوا في المدينة وهذا خطاب مع المنافقين الذين من الاعراب واصحاب البوادى ولما كانت طرق المنافقين متقاربة سواء كانوا من اهل الحضر او من اهل البدو لا جرم كان الكلام معهم على مناهج متقاربة قوله تعالى الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر الا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله والله عليم حكيم * ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء والله سميع عليم اعلم ان هذه الاية تدل على صحة ما ذكرنا من انه تعالى انما ذكر هذه الاحكام لان الحق منها مخاطبة منافقى الاعراب ولهذا السبب فانه بين ان كفرهم ونفاقهم اشد وجهلهم بحدود ما انزل الله تعالى اكمل وفيه مسائل المسئلة الاولى قال العلماء من اهل اللغة يقال رجل عربى اذا كان نسبه في العرب ثابتا وجمعه العرب كما يقال مجوسى ويهودى ثم تحذف ياء النسبة في الجمع فيقال المجوس واليهود ورجل اعرابى بالالف اذا كان بدويا يطلب مساقط الغيث والكلاء سواء كان من العرب او من مواليهم ويجمع الاعرابى على الاعراب والاعاريب فالاعرابى اذا قيل له يا عربى فرح والعربى اذا قيل له يا اعرابى غضب فمن استوطن القرى العربية فهم عرب ومن نزل البادية فهم اعراب والذى يدل على الفرق وجوه الاول انه عليه السلام قال حب العرب من الايمان واما الاعراب فقد ذمهم في هذه الاية الثانى انه لا يجوز ان يقال للمهاجرين والانصار اعراب انما هم عرب وهم متقدمون في مراتب الدين على الاعراب قال عليه السلام لا تؤمن امرأة رجلا ولا فاسق مؤمنا ولا اعرابى مهاجرا المسئلة الثانية قيل انما سمى العرب عربا لان اولاد اسمعيل نشؤا بعربة وهى بلد من تهامة فنسبوا الى بلدهم وكل من يسكن جزيرة العرب وينطق بلسانهم فهو منهم لانهم انما تولدوا من اولاد اسمعيل بالعرب وقيل انما سموا بالعرب لان السنتهم معربة عما في قلوبهم ولا شك ان اللسان العربى مختص بانواع من الفصاحة والجزالة ولا توجد في سائر الالسنة ورايت في بعض الكتب عن بعض الحكماء انه قال حكمة الروم في ادمغتهم وذلك لانهم يقدرون على التركيبات العجيبة وحكمة الهند في اوهامهم وحكمة يونان في افئدتهم وذلك لكثرة ما لهم من المباحث العقلية وحكمة العرب في السنتهم وذلك لحلاوة الفاظهم وعذوبة عباراتهم المسئلة الثالثة من الناس من قال الجمع المحلى بالالف واللام الاصل فيه ان ينصرف الى المعهود السابق فان لم يوجد معهود سابق يحمل على الاستغراق للضرورة قالوا لان صيغة الجمع يكفى في حصول معناها الثلاثة فما فوقها والالف واللام للتعريف فان حصل جمع هو معهود سابق وجب الانصراف اليه وان لم يوجد فح يحمل على الاستغراق دفعا للاجمال قالوا اذا ثبت هذا فنقول قوله الاعراب المراد منه الجمع المعينون من منافقى الاعراب كانوا يوالون منافقى المدينة فانصرف هذا اللفظ اليهم المسئلة الرابعة انه تعالى حكم على الاعراب بحكمين الاول انهم اشد كفرا ونفاقا والسبب فيه وجوه الاول ان اهل البدو يشبهون الوحوش والثانى استيلاء الهواء الحار اليابس عليهم وذلك يوجب مزيد التيه والكبر والنخوة والفخر والطيش عليهم الثالث ما كانوا تحت سياسة سايس ولا تاديب مؤدب ولا ضبط ضابط فنشأوا كما شاؤا ومن كان كذلك خرج على اشد الجهات فسادا الرابع ان من اصبح وامسى مشاهدا لوعظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وبياناته الشافية وتاديباته الكاملة كيف يكون مساويا لمن لم ير اثر هذا الخير ولم يسمع خبره الخامس قابل الفواكه الجبلية بالفواكه البستانية لتعرف الفرق بين اهل الحضر والبادية الحكم الثانى قوله واجدر ان لا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله وقوله واجدر اى اولى واحق وفي الاية حذف والتقدير واجدر بان لا يعلموا وقيل في تفسير حدود ما انزل الله مقادير التكليف والاحكام وقيل مراتب ادلة العدل والتوحيد والنبوة والمعاد والله عليم بما في قلوب خلقه حكيم بما فرض من فرائضه ثم قال تعالى ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما والمغرم مصدر كالغرامة والمعنى ان من الاعراب من يعتقد ان الذى ينفقه في سبيل الله غرامة وخسران وانما يعتقد ذلك لانه لم ينفق الا تقية من المسلمين ورياء لا لوجه الله وابتغاء ثوابه ويتربص بكم الدوائر يعنى الموت والقتل اى ينتظر ان ينقلب الامور عليكم بموت الرسول ويظهر عليكم المشركون ثم انه دعا عليهم فقال عليهم دائرة السوء والدائرة يجوز ان تكون واحدة للدوائر وتكون صفة غالبة وهى انما تستعمل في آفة تحيط بالانسان كالدائرة بحيث لا يكون له منها مخلص وقوله السوء قرئ بفتح السين وضمه قال الفراء الفتح هو الوجه لانه مصدر كقولك سوءة سوأ ومساءة ومن ضم السين جعله اسما كقولك عليهم دائرة البلاء والعذاب ولا يجوز ضم السين في قوله ما كان ابوك امرأ سوء *

لعله بالعربة

والعربة محركة ناحية قرب المدينة واقامت قريش بعربة فنسب العرب اليها وهى باحة العرب وباحة دار ابى الفصاحة اسمعيل عليه السلام واضطر الشاعر الى تسكين رائها فقال * وعربة ارض ما يحل حرامها * من الناس الا اللوذعى الحلاحل * يعنى النبى عليه السلام * قاموس

ولا في قوله وظننتم ظن السوء والا لصار التقدير ما كان ابوك امرأ عذاب وظننتم ظن العذاب ومعلوم انه لا يجوز قال الاخفش وابو عبيدة من فتح السين فهو كقولك رجل سوء وامرأة سوء ثم تدخل الالف واللام فتقول رجل السوء وانشد الاخفش ٭ وكنت كذئب السوء لما راى دما ٭ بصاحبه يوما احال على الدم ٭ ومن ضم السين اراد بالسوء المضرة والشر والبلاء والمكروه كانه قيل عليهم دائرة الهزيمة والمكروه وبهم يحيق ذلك قال ابو علي الفارسي لو لم تضف الدائرة الى السوء والسوء عرف منها معنى السوء لان دائرة الدهر لا تستعمل الا في المكروه اذا عرفت هذا فنقول المعنى يدور عليهم البلاء والحزن فلا يرون في محمد ودينه الا ما يسوءهم ثم قال تعالى والله سميع باقوالهم عليم بنياتهم قوله تعالى ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الاخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول الا انها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته ان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما بين انه حصل في الاعراب من يتخذ انفاقه في سبيل الله مغرما بين ايضا ان فيهم قوما مؤمنين صالحين مجاهدين يتخذون انفاقهم في سبيل الله مغنما واعلم انه تعالى وصف هذه الفرقة بوصفين الاول كونه مؤمنا بالله واليوم الاخر والمق التنبيه على انه لا بد في جميع الطاعات من تقديم الايمان وفي الجهاد ايضا كذلك والثاني كونه بحيث يتخذ ما ينفقه قربات عند الله وصلوات عند الرسول وفيه بحثان الاول قال الزجاج يجوز في القربات ثلاثة اوجه ضم الراء واسكانها وفتحها الثاني قال صاحب الكشاف قربات مفعول ثان ليتخذ والمعنى ان ما ينفقه سبب لحصول القربات عند الله وصلوات الرسول لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدعو للمتصدقين بالخير والبركة ويستغفر لهم كقوله اللهم صل على آل ابي اوفى وقال تعالى وصل عليهم فلما كان ما ينفق سببا لحصول القربات والصلوات قيل انه يتخذ ما ينفق قربات وصلوات ثم قال الا انها قربة لهم وهذا شهادة من الله تعالى للمتصدقين بصحة ما اعتقد من كون نفقاته قربات وصدقات وقد اكد تعالى هذه الشهادة بحرف التنبيه وهو قوله الا وبحرف التحقيق وهو قوله انها ثم قال تعالى في التاكيد سيدخلهم الله في رحمته وقد ذكرنا ان ادخال هذه السين توجب مزيد التاكيد ثم قال تعالى ان الله غفور رحيم ٭ غفور لسيئاتهم رحيم بهم حيث وفقهم لهذه الطاعات وقرأ نافع الا انها قربة بضم الراء وهو الاصل ثم يخفف نحو كتب ورسل وطنب والاصل هو الضم والاسكان تخفيف قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه واعد لهم جنات تجري تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ذلك الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما ذكر فضائل الاعراب الذين يتخذون ما ينفقون قربات عند الله وما اعد الله لهم من الثواب بين ان فوق منزلتهم منازل اعلى واعظم منها وهي منازل السابقين الاولين وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان السابقين الاولين من المهاجرين والانصار من هم وذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس هم الذين صلوا الى القبلتين وشهدوا بدرا وعن الشعبي هم الذين بايعوا بيعة الرضوان والصحيح عندي انهم السابقون في الهجرة والنصرة والذي يدل عليه انه تعالى ذكر كونهم سابقين ولم يبين انهم سابقون فيماذا فبقي اللفظ مجملا الا انه وصفهم بكونهم مهاجرين وانصارا فوجب صرف ذلك اللفظ الى ما به صاروا مهاجرين وانصارا وهي الهجرة والنصرة فوجب ان يكون المراد منه السابقون الاولون في الهجرة والنصرة ازالة للاجمال عن اللفظ وايضا فالسبق الى الهجرة طاعة عظيمة من حيث ان الهجرة فعل شاق على النفس ومخالف للطبع فمن اقدم عليه اولا صار قدوة لغيره في هذه الطاعة وكان ذلك مقويا لقلب الرسول وسببا لزوال الوحشة عن خاطره فكذلك السبق في النصرة فان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة فلا شك ان الذين سبقوا الى النصرة والخدمة فازوا بمنصب عظيم فلهذه الوجوه يجب ان يكون المراد السابقون الاولون في الهجرة والنصرة اذا ثبت هذا فنقول ان اسبق الناس الى الهجرة ابو بكر لانه كان في خدمة النبي عليه السلام ومصاحبا له في كل مسكن وموضع فكان نصيبه من هذا المنصب اعلى من نصيب غيره وعلي بن ابي طالب وان كان من المهاجرين الاولين الا انه هاجر بعد هجرة النبي عليه السلام ولا ينكر انه انما بقي بمكة لمهمات النبي عليه السلام الا ان السبق الى الهجرة انما حصل لابي بكر فكان نصيب ابي بكر من هذه الفضيلة اوفر اذا ثبت هذا صار ابو بكر محكوما عليه بانه رضي الله عنه ورضي هو عن الله وذلك في اعلى الدرجات من الفضل اذا ثبت هذا وجب ان يكون اماما حقا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لو كانت امامته باطلة لاستحق اللعن والمقت وذلك ينافي حصول مثل هذا التعظيم فصارت هذه الاية من ادل الدلائل على فضل ابي بكر وعمر وعلى صحة امامتهما فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من تقدم موته بعد الاسلام من الشهداء وغيرهم على ما قاله ابو مسلم او يقال لم لا يجوز ان يكون المراد من سبق الى الاسلام من المهاجرين والانصار لان هؤلاء امنوا وفي عدد المسلمين في مكة والمدينة قلة وضعف فقوي الاسلام بسببهم وكثر عدد المسلمين بسبب اسلامهم وقوي قلب النبي عليه الصلوة والسلام بسبب دخولهم في الاسلام واقتدى بهم غيرهم فكان حالهم فيه كحال من سن سنة حسنة فيكون له اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ثم يقال هب ان ابا بكر دخل تحت هذه الاية بحكم كونه اول المهاجرين لكن لم قلتم انه بقي على تلك الحالة لم لا يجوز ان يقال انه تغير عن تلك الحالة وزالت عنه تلك الفضيلة بسبب اقدامه على طلب الامامة والجواب عن الاول ان حمل السابقين على السابقين في الموت تحكم لا دليل عليه لان لفظ السابق مطلق فلم يكن حمله على السبق في الموت اولى من حمله على السبق في سائر الامور ونحن بينا ان حمله على السبق في الهجرة اولى من قوله المراد منه السبق في الاسلام قلنا السبق في الهجرة يتضمن السبق في الاسلام والسبق في الاسلام لا يتضمن السبق في الهجرة فكان حمل اللفظ على السبق في الهجرة اولى وايضا فهب انا نحمل اللفظ على السبق في الايمان الا انا نقول قوله والسابقون الاولون صيغة جمع فلا بد من حمله على جماعة فوجب ان يدخل فيه علي وغيره وهب ان الناس اختلفوا في ان ايمان ابي بكر اسبق او ايمان علي لكنهم اتفقوا على ان ابا بكر من السابقين الاولين واتفق اهل الحديث على ان اول من اسلم من الرجال

ابو بكر ومن النساء خديجة ومن الصبيان علي ومن الموالي زيد فعلى هذا التقدير يكون ابو بكر من السابقين الاولين وايضا قد بينا ان السبق الى الاسلام انما اوجب الفضل العظيم من حيث انه يتقوى به قلب الرسول عليه السلام ويصير هو قدوة لغيره وهذا المعنى في حق ابي بكر اكمل وذلك لانه حين اسلم كان رجلا كبير السن مشهورا فيما بين الناس مطاعا واقتدت به جماعة من اكابر الصحابة فانه نقل انه لما اسلم ذهب الى طلحة والزبير وعثمان بن عفان وعرض الاسلام عليهم ثم جاء بهم بعد ايام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واسلموا على يد الرسول فظهر انه حصل بسبب دخوله في الاسلام قوة للاسلام فصار هو قدوة لغيره وهذه المعاني ما حصلت لعلي لانه في ذلك الوقت كان صغير السن فكان جاريا مجرى صبي في داخل البيت فما كان يحصل باسلامه في ذلك الوقت مزيد قوة في الاسلام وما صار قدوة في ذلك الوقت لغيره فثبت ان الراس والرئيس في قوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار ليس الا ابو بكر اما قوله فلم قلتم انه بقي موصوفا بهذه الصفة بعد اقدامه على طلب الامامة قلنا قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه يتناول جميع الاحوال والاوقات بدليل انه لا وقت ولا حال الا ويصح استثناؤه عنه فيقال رضي الله عنهم الا في وقت طلب الامامة ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ او نقول انا بينا انه تعالى وصفهم بكونهم سابقين مهاجرين وذلك يقتضي ان المراد كونهم سابقين في الهجرة ثم لما وصفهم بهذا الوصف اثبت لهم ما يوجب التعظيم وهو قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه والسبق في الهجرة وصف مناسب للتعظيم وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فدل على ان التعظيم الحاصل من قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه معلل بكونهم سابقين في الهجرة والعلة ما دامت موجودة وجب ترتب المعلول عليها وكونهم سابقين في الهجرة وصف دائم في جميع مدة وجودهم فوجب ان يكون ذلك الرضوان حاصلا في جميع مدة وجودهم او نقول انه تعالى قال واعد لهم جنات تجري تحتها الانهار يقتضي انه تعالى قد اعد تلك الجنات وعينها لهم وذلك يقتضي بقاءهم على تلك الصفة التي لاجلها صاروا مستحقين لتلك الجنات وليس لاحد ان يقول المراد انه تعالى اعدها لهم لو بقوا على صفة الايمان لانا نقول هذا زيادة اضمار وهو خلاف الظاهر وايضا فعلى هذا التقدير لا يبقى بين هؤلاء المذكورين في هذا المدح وبين جميع الناس فرق لانه تعالى اعد جنات تجري من تحتها الانهار لفرعون وهامان ولابي جهل وابي لهب لو صاروا مؤمنين ومعلوم انه تعالى انما ذكر هذا الكلام في معرض المدح العظيم والثناء الكامل وحمله على ما ذكروه يوجب بطلان هذا المدح والثناء فسقط هذا السؤال وظهر ان هذه الاية دالة على فضل ابي بكر وعلى صحة القول بامامته قطعا المسئلة الثانية اختلفوا في ان المدح الحاصل في هذه الاية هل يتناول جميع الصحابة او يتناول بعضهم فقال قوم انه يتناول الذين سبقوا في الهجرة والنصرة وعلى هذا فهو لا يتناول الا قدماء الصحابة لان كلمة من تفيد التبعيض ومنهم من قال بل يتناول جميع الصحابة لان جملة الصحابة موصوفون بكونهم سابقين اولين بالنسبة الى سائر المسلمين وكلمة من في قوله من المهاجرين والانصار ليست للتبعيض بل للتبيين اي والسابقون الاولون الموصوفون بوصف كونهم مهاجرين وانصارا كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكثير من الناس ذهبوا الى هذا القول روي عن حميد بن زياد انه قال قلت يوما لمحمد بن كعب القرظي الا تخبرني عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كان بينهم واردت الفتن فقال لي ان الله قد غفر لجميعهم واوجب لهم الجنة في كتابه محسنهم ومسيئهم قلت وفي اي موضع اوجب لهم الجنة قال سبحان الله الا تقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار الى آخر الاية فاوجب الله لجميع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الجنة والرضوان وشرط على التابعين شرطا لم يشترطه عليهم قلت وما ذاك الشرط قال اشترط عليهم ان يتبعوهم باحسان وهو ان يقتدوا بهم في اعمالهم الحسنة ولا يقتدوا بهم في غير ذلك او يقال المراد ان يتبعوهم باحسان في القول وهو ان لا يقولوا فيهم سوءا وان لا يوجهوا الطعن اليهم فيما اقدموا عليه قال حميد بن زياد فكاني ما قرات هذه الاية المسئلة الثالثة روي ان عمر بن الخطاب كان يقرأ والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار الذين اتبعوهم باحسان فكان يعطف قوله والانصار على قوله والسابقون فكان يحذف الواو من قوله والذين اتبعوهم باحسان ويجعله وصفا للانصار وروي ان عمر كان يقرأ هذه الاية على هذا الوجه وكان ابي يأمره بان يقرأ بالقراءة المشهورة فلما طالت المنازعة قال ابي والله لقد اقرانيها رسول الله على هذا الوجه وانك لتبيع القرظ يومئذ ببقيع المدينة فقال عمر صدقت شهدتم وغبنا وفرغتم وشغلنا ولئن شئت لتقولن نحن اوينا ونصرنا ويروى انه جرت هذه المناظرة بين عمر وبين زيد بن ثابت فاستشهد زيد بابي بن كعب والتفاوت ان على قراءة عمر يكون التعظيم الحاصل من قوله والسابقون الاولون مختصا بالمهاجرين ولا يشاركهم الانصار فيه فيوجب مزيد التعظيم للمهاجرين وروي ان ابيا احتج على صحة القراءة المشهورة باخر الانفال وهو قوله والذين امنوا من بعد وهاجروا بعد ان تقدم ذكر المهاجرين والانصار في الاية الاولى وباوسط سورة الحشر وهو قوله والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا وباول سورة الجمعة وهو قوله وآخرين منهم لما يلحقوا بهم المسئلة الرابعة قوله والسابقون رفع بالابتداء وخبره قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ومعناه رضي الله عنهم لاعمالهم وكثرة طاعتهم ورضوا عنه لما افاض عليهم من نعمه الجليلة في الدين والدنيا وفي مصاحف اهل مكة تجري من تحتها وهي قراءة ابن كثير وفي سائر المصاحف تحتها من غير كلمة من المسئلة الخامسة قوله والذين اتبعوهم باحسان قال عطاء عن ابن عباس يريد يذكرون المهاجرين والانصار بالجنة والرحمة والدعاء لهم ويذكرون محاسنهم وقال في رواية اخرى والذين اتبعوهم على دينهم الى يوم القيمة واعلم ان الاية دلت على ان من اتبعهم انما يستحقون الرضوان والثواب بشرط كونهم متبعين لهم باحسان وفسرنا هذا الاحسان باحسان القول فيهم والحكم المشروط بشرط ينتفي عند انتفاء ذلك الشرط فوجب ان من لا يحسن القول

المهاجرين والانصار ان لا يكون مستحقا للرضوان من الله تعالى وان لا يكون من اهل الثواب ولهذا السبب فان اهل الدين يبالغون في تعظيم اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا يطلقون السنتهم في اغتيابهم وذكرهم بما لا ينبغي

قوله تعالى وممن حولكم من الاعراب منافقون ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم اعلم انه تعالى شرح احوال منافقي المدينة ثم ذكر بعده احوال منافقي الاعراب ثم بين ان في الاعراب من هو مؤمن صالح مخلص ثم بين ان رؤساء المؤمنين منهم وهم السابقون المهاجرون والانصار وذكر في هذه الآية ان جماعة ممن حول المدينة موصوفون بالنفاق وان كنتم لا تعلمون كونهم كذلك فقال وممن حولكم من الاعراب منافقون وهي جهينة واسلم واشجع وغفار كانوا نازلين حولها واما قوله ومن اهل المدينة مردوا على النفاق ففيه بحثان الاول قال الزجاج انه حصل فيه تقديم وتأخير والتقدير وممن حولكم من الاعراب ومن اهل المدينة منافقون مردوا على النفاق والثاني قال ابن الانباري يجوز ان يكون التقدير ومن اهل المدينة من مردوا على النفاق فاضمر من لدلالة من عليها كما في قوله وما منا الا له مقام معلوم يريد الا من له مقام معلوم البحث الثاني يقال مرد يمرد مرودا فهو مارد ومريد اذا عتا وطغا والمريد العاتي من شياطين الانس والجن وقد تمرد علينا اي عتا وقال ابن الاعرابي المرد التطاول بالكبر والمعاصي ومنه قوله مردوا على النفاق واصل المرد الملاسة ومنه صرح ممرد وغلام امرد والمرداء الرملة التي لا تنبت شيئا فان من لم يقبل قول غيره ولم يلتفت اليه بقي كما كان على صفته الاصلية من غير حدوث تغير فيه البتة وذلك هو الملاسة اذا عرفت اصل اللفظ فنقول قوله مردوا على النفاق اي ثبتوا عليه واستمروا فيه ولم يتوبوا عنه ثم قال تعالى لا تعلمهم نحن نعلمهم وهو كقوله لا تعلمونهم الله يعلمهم والمعنى انهم تمردوا في حرفة النفاق وصاروا فيها ماهرين وبلغوا الى حيث لا تعلم انت نفاقهم مع قوة خاطرك وصفاء حدسك ونفسك ثم قال سنعذبهم مرتين ذكروا في تفسير المرتين وجوها كثيرة الاول قال ابن عباس يريد الامراض في الدنيا وعذاب الاخرة وذلك ان مرض المؤمن يفيده تكفير السيئات ومرض الكافر يفيده زيادة الكفر وكفران النعم الثاني روى السدي عن ابي مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم قام خطيبا يوم الجمعة فقال اخرج يا فلان فانك منافق واخرج يا فلان فانك منافق مرتين فاخرج من المسجد ناسا وفضحهم فهذا هو العذاب الاول والثاني عذاب القبر الوجه الثالث قال مجاهد في الدنيا بالقتل والسبي وبعد ذلك بعذاب القبر الرابع قال قتادة بالدبيلة وعذاب القبر وذلك انه عليه السلام اسر الى حذيفة اثني عشر رجلا من المنافقين وقال ستة يبتليهم الله بالدبيلة خراج من نار يأخذ احدهم حتى يخرج من صدره وستة يموتون موتا الخامس قال الحسن باخذ الزكوة من اموالهم وعذاب القبر السادس قال محمد بن اسحق هو ما يدخل عليهم من غيظ الاسلام ودخولهم فيه من غير حسبة ثم عذابهم في القبور السابع احد العذابين ضرب الملائكة الوجوه والادبار والاخر عند البعث يوكل بهم عنق من النار والاولى ان يقال مراتب الحيوة ثلاثة حيوة الدنيا وحيوة القبر وحيوة القيمة فقوله سنعذبهم مرتين المراد منه عذاب الدنيا بجميع اقسامه وعذاب القبر وقوله ثم يردون الى عذاب عظيم المراد منه العذاب في الحيوة الثالثة وهي الحيوة في القيمة ثم قال تعالى في آخر الآية ثم يردون الى عذاب عظيم يعني النار المخلدة المؤبدة

قوله تعالى وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم ان الله غفور رحيم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم والله سميع عليم في الآية مسائل المسئلة الاولى قوله وآخرون اعترفوا بذنوبهم فيه قولان الاول انهم قوم من المنافقين تابوا عن نفاقهم والثاني انهم قوم من المسلمين تخلفوا عن غزوة تبوك لا للكفر والنفاق ولكن للكسل ثم ندموا على ما فعلوا ثم تابوا واحتج القائلون بالقول الاول بان قوله وآخرون عطف على قوله وممن حولكم من الاعراب منافقون والعطف يوهم التشريك الا انه تعالى وفقهم حتى تابوا فلما ذكر الفريق الاول بالاصرار على النفاق والمهارة فيه وصف هذه الفرقة بالتوبة والاقلاع عن النفاق المسئلة الثانية روي انهم كانوا ثلاثة ابو لبابة مروان بن عبد المنذر واوس بن ثعلبة ووديعة بن حزام وقيل كانوا عشرة سبعة منهم اوثقوا انفسهم لما بلغهم ما نزل في المتخلفين فايقنوا بالهلاك واوثقوا انفسهم على سواري المسجد فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل المسجد وصلى ركعتين فكانت هذه عادته كلما قدم من سفر فرآهم موثقين فسأل فذكر له انهم اقسموا ان لا يحلوا انفسهم حتى يكون رسول الله عليه السلام هو الذي يحلهم فقال وانا اقسم اني لا احلهم حتى اؤمر فيهم فنزلت هذه الآية فاطلقهم وعذرهم فقالوا يا رسول الله هذه اموالنا وانما تخلفنا عنك بسببها فتصدق بها وطهرنا فقال ما امرت ان آخذ من اموالكم شيئا فنزل قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم المسئلة الثالثة قوله اعترفوا بذنوبهم قال اهل اللغة الاعتراف الاقرار بالشيء عن معرفة ومعناه انهم اقروا بذنوبهم وفيه دقيقة كانه قيل لم يعتذروا من تخلفهم بالاعذار الباطلة كغيرهم ولكن اعترفوا على انفسهم بانهم بئس ما فعلوا واظهروا الندامة وذموا انفسهم على ذلك التخلف فان قيل الاعتراف بالذنب هل يكون توبة ام لا قلنا مجرد الاعتراف بالذنب لا يكون توبة فاما اذا اقترن به الندم على الماضي والعزم على تركه في المستقبل وكان هذا الندم والتوبة لاجل كونه منهيا من قبل الله تعالى كان هذا المجموع توبة الا انه دل الدليل على ان هؤلاء قد تابوا بدليل قوله تعالى عسى الله ان يتوب عليهم والمفسرون قالوا ان عسى من الله تدل على الوجوب ثم قال خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا وفيه بحثان الاول في هذا العمل الصالح والسيء وجوه الاول العمل الصالح هو الاعتراف بالذنب والندامة عليه والتوبة منه والسيء هو التخلف عن الغزو والثاني العمل الصالح خروجهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم الى سائر الغزوات والسيء هو تخلفهم في غزوة تبوك الثالث ان هذه الآية ان نزلت في حق المسلمين كان العمل الصالح هو اسلامهم وسائر طاعاتهم وان نزلت في حق المنافقين كان العمل الصالح اقدامهم على اعمال البر التي صدرت عنهم

البحث الثاني لقائل ان يقول قد جعل كل واحد من العمل الصالح والسيء مخلوطا فما المخلوط به وجوابه ان الخلط عبارة عن الجمع المطلق واما قولك خلطته به فانما يحسن في الموضع الذي يمتزج كل واحد منهما بالآخر ويتغير كل واحد منهما بسبب تلك المخالطة عن صفته الاصلية كقولك خلطت الماء باللبن واللائق بهذا الموضع هو الجمع المطلق لان العمل الصالح والعمل السيء اذا حصلا بقي كل واحد منهما كما كان على مذهبنا فان عندنا القول بالاحباط باطل والطاعة تبقى موجبة للمدح والثواب والمعصية تبقى موجبة للذم والعقاب فقوله تعالى خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فيه تنبيه على نفي القول بالمحابطة وانه بقي كل واحد منهما كما كان من غير ان يتأثر احدهما عن الآخر ومما يبين دلالة هذه الآية على نفي القول بالمحابطة انه تعالى وصف العمل الصالح والعمل السيء بالمخالطة والمختلطان لا بد وان يكونا باقيين حال اختلاطهما لان الاختلاط صفة للمختلطين وحصول الصفة حال عدم الموصوف محال فدل على بقاء العملين حال الاختلاط ثم قال تعالى عسى الله ان يتوب عليهم وفيه مباحث البحث الاول ههنا سؤال وهو ان كلمة عسى شك وهو في حقه تعالى محال وجوابه من وجوه الاول قال المفسرون كلمة عسى من الله تعالى واجبة والدليل عليه قوله فعسى الله ان يأتي بالفتح وفعل ذلك وتحقيق القول فيه ان القرآن نزل على عرف الناس في الكلام والسلطان العظيم اذا التمس المحتاج منه شيئا فانه لا يجيب اليه الا على سبيل الترجي بكلمة عسى ولعل تنبيها على انه ليس لاحد ان يلزمني شيئا وان يكلفني بشيء بل كل ما افعله فانما افعله على سبيل التفضل والتطول فذكر كلمة عسى الفائدة فيه هذا المعنى مع انه يفيد القطع بالاجابة الوجه الثاني في الجواب المؤمنه بيان انه يجب ان يكون المكلف على الطمع والاشفاق لانه ابعد من الاتكال والاهمال البحث الثاني قال اصحابنا قوله عسى الله ان يتوب عليهم صريح في ان التوبة لا تحصل الا من خلق الله والعقل ايضا دل عليه لان الاصل في التوبة الندم والندم لا يحصل باختيار العبد لان ارادة الفعل والترك ان كانت فعلا للعبد افتقر في فعلها الى ارادة اخرى وايضا فان الانسان قد يكون عظيم الرغبة في فعل معين ثم يصير عظيم الندامة عليه وحال كونه راغبا فيه لا يمكنه دفع تلك الرغبة عن القلب وحال صيرورته نادما عليه لا يمكنه دفع تلك الندامة عن القلب فدل هذا على انه لا قدرة للعبد على تحصيل الندامة وعلى تحصيل الرغبة قالت المعتزلة المراد من قوله يتوب الله عليهم انه يقبل توبتهم والجواب ان الصرف عن الظاهر انما يحسن اذا ثبت بالدليل انه لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره اما ههنا ثبت بالدليل العقلي انه لا يمكن اجراء اللفظ الا على ظاهره فكيف يحسن التأويل البحث الثالث قوله عسى الله ان يتوب عليهم يقتضي ان هذه التوبة انما تحصل في المستقبل وقوله وآخرون اعترفوا بذنوبهم دل على ان ذلك الاعتراف حصل في الماضي وذلك يدل على ان ذلك الاعتراف ما كان نفس التوبة بل كان مقدمة للتوبة فان التوبة انما تحصل بعده ثم قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلف الناس في المراد فقال بعضهم هذا راجع الى هؤلاء الذين تابوا وذلك لانهم بذلوا اموالهم للصدقة فاوجب الله تعالى اخذها وصار ذلك معتبرا في كمال توبتهم ليكون جارية في حقهم مجرى الكفارة وهذا قول الحسن وكان يقول ليس المراد من هذه الآية الصدقة الواجبة وانما هي صدقة كفارة الذنب الذي صدر منهم والقول الثاني ان الزكوة كانت واجبة عليهم فلما تابوا من تخلفهم عن الغزو وحسن اسلامهم وبذلوا الزكوة امر الله تعالى رسوله ان يأخذها منهم والقول الثالث ان هذه الآية كلام مبتدأ والمقصود منها ايجاب اخذ الزكوة من الاغنياء وعليه اكثر الفقهاء اذا استدلوا بهذه الآية في ايجاب الزكوة وقالوا في الزكوة انها طهرة اما القائلون بالقول الاول فقد احتجوا على صحة قولهم بان الآيات لا بد وان تكون منتظمة متناسقة فاما اذا حملنا الصدقة المذكورة في هذه الآية على المال الذي اتوا به ليجعلوا التصدق بها كفارة عن ذنبهم السابق صارت الآية متناسقة اما لو حملناها على الزكوة الواجبة ابتداء لم يبق لهذه الآية تعلق بما قبلها ولا بما بعدها وصارت كلمة اجنبية وذلك لا يليق بكلام الله تعالى واما القائلون بان المراد منه اخذ الزكوة الواجبة قالوا المناسبة حاصلة ايضا على هذا التقدير وذلك لانهم لما اظهروا التوبة والندامة على تخلفهم عن غزوة تبوك وقد اقروا بان السبب الموجب لذلك التخلف حبهم للاموال وشدة حرصهم على صونها عن الانفاق فكانه قيل لهم انما تظهر صحة قولكم في ادعاء هذه التوبة والندامة لو اخرجتم الزكوة الواجبة ولم تضايقوا فيها لان الدعوى لا تتقرر الا بالمعنى وعند الامتحان يكرم الرجل او يهان فان ادوا تلك الزكوات عن طيبة النفس ظهر كونهم صادقين في تلك التوبة والانابة والا فهم كاذبون مزورون بهذا الطريق لكن حمل هذه الآية على التكليف باخراج الزكوة الواجبة مع انه يبقى نظم هذه الآية سليما اولى ومما يدل على ان المراد الصدقات الواجبة قوله تطهرهم المعنى تطهرهم عن الذنب بسبب اخذ تلك الصدقات وهذا انما يصح لو قلنا انه لو لم يأخذ تلك الصدقات لحصل الذنب وذلك انما يصح حصوله في الصدقات الواجبة واما القائلون بالقول الاول فقالوا انه عليه السلام لما عذر اولئك التائبين واطلقهم قالوا يا رسول الله هذه اموالنا التي بسببها تخلفنا عنك فتصدق بها عنا وطهرنا واستغفر لنا فقال عليه السلام ما امرت ان آخذ من اموالكم شيئا فانزل الله تعالى هذه الآية فاخذ رسول الله عليه الصلوة والسلام ثلث اموالهم وترك الثلثين لانه تعالى قال خذ من اموالهم ولم يقل اموالهم وكلمة من تفيد التبعيض واعلم ان هذه الرواية لا تمنع القول الذي اخترناه لانه قيل لهم انكم لما رضيتم باخراج الصدقة التي هي غير واجبة فلان تصيروا راضين باخراج الواجبات اولى المسئلة الثانية هذه الآية تدل على كثير من احكام الزكوة الحكم الاول ان قوله خذ من اموالهم تدل على ان القدر المأخوذ بعض تلك الاموال لا كلها الا ان مقدار ذلك البعض غير مذكور ههنا بصريح اللفظ بل المذكور ههنا قوله صدقة ومعلوم انه ليس المراد منه التنكير حتى يكفي اخراج اي جزء كان وان كان في غاية القلة مثل الحبة الواحدة من الحنطة والجزء الحقير من الذهب فوجب ان يكون المراد منه صدقة معلومة الصفة والكيفية والكمية عندهم حتى يكون قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الصدقة المعلومة فيزول الاجمال

ومعلوم ان تلك الصدقة ليست الا تلك الصدقات التي وصفها رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كميتها وكيفيتها والصدقات التي بين الرسول عليه السلام صفتها هي انه امر بان يؤخذ في خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وثلثين بنت لبون الى غير ذلك من المراتب فكان قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الاشياء المخصوصة وظاهر الامر للوجوب فيدل هذا النص على ان اخذها واجب وذلك يدل على ان القيمة لا يكون مجزية على ما هو قول الشافعي الحكم الثاني ان قوله خذ من اموالهم صدقة يقتضي ان يكون المال مالا لهم ومتى كان الامر كذلك لم يكن الفقير شريكا للمالك في النصاب وح يلزم ان تكون الزكوة متعلقة بالذمة وان لا يكون لها تعلق البتة بالنصاب واذا ثبت هذا فنقول انه اذا فرط في اداء الزكوة حتى هلك النصاب فالذي هلك ما كان محلا للحق بل محل الحق باق كما كان فوجب ان يبقى ذلك الوجوب بعد هلاك النصاب كما كان وهذا قول الشافعي الحكم الثالث ظاهر هذا العموم يوجب الزكوة في مال المديون وفي مال الضمار وهو ظاهر الحكم الرابع ظاهر الاية يدل على ان الزكوة انما وجبت طهرة عن الآثام فلا تجب الا حيث تصير طهرة عن الآثام وكونها طهرة عن الآثام لا يتقرر الا حيث يمكن حصول الآثام وذلك لا يعقل الا في حق البالغ فوجب ان لا يثبت وجوب الزكوة الا في حق البالغ كما هو قول ابي حنيفة الا ان الشافعي يجيب ويقول ان الاية تدل على ان اخذ الصدقة من اموالهم يستلزم كونها طهرة فلم قلتم ان اخذ الزكوة من اموال الصبي والمجنون يجب كونه طهرة لانه لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء الحكم مطلقا المسئلة الثالثة في قوله تطهرهم اقوال الاول ان يكون التقدير خذ يا محمد من اموالهم صدقة فانك تطهرهم بها والثاني ان يكون تطهرهم متعلقا بالصدقة والتقدير خذ من اموالهم صدقة مطهرة وانما حسن جعل الصدقة مطهرة لما جاء ان الصدقة اوساخ فاذا اخذ الصدقة فقد ارتفعت تلك الاوساخ فكان ارتفاعها جاريا مجرى التطهير واعلم ان على هذا القول يجب ان يقول ان قوله وتزكيهم بها يكون منقطعا عن الاول ويكون التقدير يا محمد خذ من اموالهم صدقة تطهرهم تلك الصدقة وتزكيهم انت بها والقول الثالث ان تجعل التاء في تطهرهم وتزكيهم ضمير المخاطب ويكون المعنى تطهرهم انت ايها الآخذ باخذها منهم وتزكيهم بواسطة تلك الصدقة المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ تطهرهم من اطهره بمعنى طهره وتطهرهم بالجزم جوابا للامر ولم يقرأ وتزكيهم الا باثبات الياء ثم قال تعالى وتزكيهم واعلم ان التزكية لما كانت معطوفة على التطهير وجب حصول المغايرة فقيل التزكية مبالغة في التطهير وقيل التزكية بمعنى الانماء والمعنى ان الله يجعل النقصان الحاصل بسبب اخراج قدر الزكوة سببا للانماء وقيل الصدقة تطهرهم عن نجاسة الذنب والمعصية والرسول يزكيهم ويعظم شانهم ويثني عليهم عند اخراجها الى الفقراء ثم قال تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم ان صلاتك بغير واو وفتح التاء على التوحيد والمراد الجنس وكذلك في سورة هود اصلاتك تامرك بغير واو على التوحيد والباقون صلواتك وكذلك في هود على الجمع قال ابو عبيدة والقراءة الاولى اولى لان الصلوة اكثر الا ترى انه قال اقيموا الصلوة وكان على الابد والصلوات جمع قلة يقال ثلاث صلوات وخمس صلوات قال ابو حاتم هذا غلط لان بناء الصلوات ليس للقلة لانه تعالى قال ما نفدت كلمات الله ولم يرد القليل قال وهم في الغرفات آمنون وقال ان المسلمين والمسلمات المسئلة الثانية احتج مانعوا الزكوة في زمن ابي بكر بهذه الاية وقالوا انه تعالى امر الرسول صلى الله عليه وسلم باخذ الصدقات ثم امره ان يصلي عليهم وذكر ان صلاته سكن لهم وكان وجوب الزكوة مشروطا بحصول ذلك السكن ومعلوم ان غير رسول الله لا يقوم مقامه في حصول ذلك السكن فوجب ان لا يجب دفع الزكوة الى احد غير الرسول واعلم انه ضعيف لان سائر الآيات دلت على ان الزكوة انما وجبت دفعا لحاجة الفقير كما في قوله انما الصدقات للفقراء وكما في قوله وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم المسئلة الثالثة لا شك ان الصلاة في اصل اللغة عبارة عن الدعاء فاذا قلنا صلى على فلان افاد الدعاء بحسب اللغة الاصلية الا انه صار بحسب العرف يفيد انه قال له اللهم صل عليه فلهذا السبب اختلف المفسرون فنقل عن ابن عباس انه قال معناه ادع لهم قال الشافعي السنة للامام اذا اخذ الصدقة ان يدعو للمتصدق ويقول آجرك الله فيما اعطيت وبارك لك فيما ابقيت وقال آخرون معناه ان يقول اللهم صل على فلان ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ان آل ابي اوفى لما اتوه بالصدقة قال اللهم صل على آل ابي اوفى ونقل القاضي في تفسيره عن الكعبي انه قال علي كرم الله وجهه لعمر رضي الله عنه وهو مسجى صلى الله عليك ومن الناس من انكر ذلك ونقل عن ابن عباس انه قال لا ينبغي الصلاة من احد على احد الا في حق النبي صلى الله عليه وسلم المسئلة الرابعة ان اصحابنا يمنعون من ذكر صلوات الله عليه وعليه السلام الا في حق الرسول عليه السلام والشيعة يذكرونه في علي واولاده رضي الله عنهم واحتجوا عليه بان نص القران دل على ان هذا الذكر جائز في حق من يؤدي الزكوة فكيف يمنع ذكره في حق علي والحسن والحسين ورايت بعضهم قال اليس ان الرجل اذا قال سلام عليكم قيل له وعليكم السلام فدل هذا على ان ذكر هذا اللفظ جائز في حق جمهور المسلمين فكيف يمنع في حق اهل بيت الرسول عليه السلام قال القاضي انه جائز في حق آل الرسول عليه السلام والدليل عليه انهم قالوا يا رسول الله قد عرفنا السلام عليك فكيف الصلوة عليك فقال على وجه التعليم اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم ومعلوم انه ليس في آل محمد نبي فتناول ذلك عليا كما يجوز مثله في آل ابراهيم عليه السلام المسئلة الخامسة كنت قد ذكرت لطائف في قول بعضنا لبعض سلام عليكم وهي غير لائقة بهذا الموضع الا اني رايت ان اكتبها ههنا لئلا تضيع فقلت اذا قال الرجل لغيره سلام عليكم فقوله سلام مبتدأ وهو نكرة وزعموا ان جعل النكرة مبتدأ لا يجوز قالوا لان الاخبار انما يفيد اذا اخبر عن المعلوم بامر غير معلوم الا انهم قالوا النكرة اذا كانت موصوفة حسن جعلها مبتدأ كما في قوله ولعبد مؤمن خير من مشرك اذا عرفت هذا فنقول ههنا وجهان الاول ان التنكير يدل على الكمال الا ترى الى قوله ولتجدنهم احرص الناس على حيوة

الضمار ككتاب من المال الذي لا يرجى رجوعه ق

والمعنى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة دائمة كاملة غير منقطعة اذا ثبت هذا فنقول قوله سلام منكر فكان المراد منه سلام كامل تام وعلى هذا التقدير فقد صارت هذه النكرة موصوفة فصح جعلها مبتدأ واذا كان كذلك فخبر محذوف والخبر هو قوله عليكم والتقدير سلام كامل تام عليكم والثاني ان يجعل قوله عليكم صفة لقوله سلام فيكون مجموع قوله سلام عليكم مبتدأ ويضمر له خبر والتقدير سلام عليكم واقع كائن حاصل وربما كان حذف الخبر ادل على التهويل والتفخيم اذا عرفت هذا فنقول انه عند الجواب ينقلب هذا الترتيب فيقال وعليكم السلام والسبب فيه ما قاله سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى فلما قال وعليكم السلام دل على ان اهتمام هذا المجيب بشان ذلك القائل شديد كامل وايضا فقوله وعليكم السلام يفيد الحصر كانه يقول ان كنت قد اوصلت السلام الي فانا ازيد عليه واجعل السلام مختصا بك ومحصورا فيك امتثالا لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ومن لطائف السلام ان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليك وذلك لان قوله سلام عليك معناه سلام تام كامل شريف رفيع عليك واما قوله السلام عليك فلفظ مفرد محلى بالالف واللام وانه لا يفيد الا اصل الماهية واللفظ الدال على اصل الماهية لا اشعار فيه بالاحوال العارضة للماهية وبكمالها فكان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليك ومما يؤكد هذا المعنى ان جميع لفظ السلام من الله تعالى ورد على سبيل التنكير كقوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم وقوله قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وفي القران من هذا الجنس كثير اما لفظ السلام بالالف واللام فانما جاء من الانبياء كقول موسى قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع الهدى واما في سورة مريم فلما ذكر الله تعالى يحيى عليه السلام قال وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا وهذا السلام من الله تعالى وقال في قصة عيسى عليه السلام والسلام علي يوم ولدت وهذا كلام عيسى فثبت بهذه الوجوه ان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليك فلهذا السبب اختار الشافعي في قراءة التشهد قوله سلام عليك ايها النبي على سبيل التنكير ومن لطائف السلام انه لا شك ان هذا العالم معدن الشرور والآفات والمحن والمخافات واختلف العلماء الباحثون عن اسرار الاخلاق في ان الاصل في جبلة الحيوان الخير او الشر فمنهم من قال الاصل فيها الشر قال وهذا كالاجماع المنعقد بين جميع الناس بل نزيد ونقول انه كالاجماع المنعقد بين جميع الحيوانات والدليل عليه ان كل انسان يرى انسانا يعدو اليه مع انه لا يعرفه فان طبعه يحمله على الاحتراز عنه والتأهب لدفعه ولولا ان طبعه شهد بان الاصل في الانسان الشر والا لما اوجب فطرة العقل التأهب لدفع شر ذلك الساعي اليه بل قال لولا هذا المعنى حاصل في كل الحيوانات فان كل حيوان عدا اليه حيوان آخر فر ذلك الاول واحترز منه فلو تقرر في طبعه ان الاصل في هذا الواصل هو الخير لوجب ان يقف لان اصل الطبيعة يحمله على الرغبة في وجدان الخير ولو كان الاصل في طبع الحيوان ان يكون خيره وشره على التعادل والتساوي وجب ان يكون الفرار والوقوف متعادلين فلما لم يكن الامر كذلك بل كل حيوان توجه اليه حيوان مجهول الصفة عند الاول فان ذلك الاول يحترز عنه بمجرد فطرته الاصلية علمنا ان الاصل في الحيوان هو الشر اذا ثبت هذا فنقول دفع الشر اهم من جلب الخير ويدل عليه وجوه الاول ان دفع الشر يقتضي ابقاء ما كان على ما كان وجلب الخير يقتضي تحصيل الزيادة على ما كان وابقاء الاصل اولى واهم من تحصيل الزائد والثاني ان ايصال الخير الى كل احد ليس في الوسع واما كف الشر عن كل احد فهو داخل في الوسع لان الاول فعل والثاني ترك وفعل ما لا نهاية له غير ممكن واما ترك ما لا نهاية له فممكن والثالث انه اذا لم يحصل دفع الشر فقد حصل الشر وذلك يوجب حصول الالم والحزن وهو في غاية المشقة واما اذا لم يحصل ايصال الخير بقي الانسان لا في الخير ولا في الشر بل على السلامة الاصلية وتحمل هذه الحالة سهل فثبت ان دفع الشر اهم من ايصال الخير وثبت ان الدنيا دار الشرور والآفات والمحن والبليات وثبت ان الحيوان باصل الخلقة وموجب الفطرة منشأ للشرور فاذا وصل انسان الى انسان كان من اهم المهمات ان يعرفه انه منه في السلامة والامن والامان فلهذا السبب وقع الاصطلاح على ان يقع ابتداء الكلام بذكر السلام وهو ان يقول سلام عليكم ومن لطائف قوله سلام عليكم ان ظاهره يقتضي ايقاع السلام على جماعة والامر كذلك بحسب الشرع وبحسب العقل اما بحسب الشرع فلان القران دل على ان الانسان لا يخلو عن جمع من الملائكة يحفظونه ويراقبون امره كما قال تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين والعقل ايضا يدل عليه وذلك لان الارواح البشرية انواع مختلفة فبعضها خيرة عاقلة علوية وبعضها كدرة خبيثة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية ولكل طائفة من طوائف الارواح البشرية السفلية روح علوي قوي يكون كالاب لتلك الارواح البشرية ويكون هذه الارواح بالنسبة الى ذلك الروح العلوي كالابن بالنسبة الى الاب وذلك الروح العلوي هو الذي يخصها بالالهامات تارة في اليقظة وتارة في النوم وايضا الارواح المفارقة عن ابدانها المشاكلة لهذا الروح في الصفات والطبيعة والخاصية يحصل لها نوع تعلق بهذا البدن بسبب المجانسة والمشاكلة وتصير كالمعاونة لهذا الروح على اعمالها ان خيرا فخير وان شرا فشر واذا عرفت هذا السر فالانسان لا بد وان يكون مصحوبا بتلك الارواح المجانسة له فقوله سلام عليكم اشارة الى التسليم على هذا الشخص المخصوص وعلى جميع الارواح الملازمة المصاحبة اياه بسبب المصاحبة الروحانية ومن لطائف هذا الباب ان الارواح الانسانية اذا اتصفت بالمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة وقويت وتجردت ثم قوي تعلق بعضها ببعض انعكس انوار بعضها على بعض على مثال المرايا المشرقة المتقابلة ولهذا السبب فان من اراد ان يقرأ وظيفة على استاده فالادب ان يبدأ بتحميد الله تعالى والثناء على الملائكة والانبياء ثم يدعو لاستاده ثم يشرع في القراءة والمقصود منه ان يقوى التعلق بين روحه وبين هذه الارواح المقدسة الطاهرة حتى انه بسبب قوة ذلك التعلق ربما ظهر شيء من انوارها وآثارها في روح هذا الطالب فيستنير عقله من الانوار الفائضة منها ويقوى روحه بمدد ذلك الفيض على ادراك المعارف والعلوم اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الانسان لغيره سلام عليكم حدث بينهما

تعلق شديد فيحصل بسبب ذلك التعلق تناطق الارواح ومعاكسة الانوار ولنكتف بهذا القدر في هذا الباب فانا قد ذكرنا ان هذا الفصل اجنبي عن هذا المكان **المسئلة السادسة** قوله تعالى ان صلوتك سكن لهم قال الواحدي السكن في اللغة ما سكنت اليه والمعنى ان صلاتك عليهم توجب سكون نفوسهم اليها وللمفسرين عبارات قال ابن عباس دعاؤك رحمة لهم قال قتادة وقارلهم وقال الكلبي طمانينة لهم وقال الفرا اذا استغفرت لهم سكنت قلوبهم الى ان الله قبل توبتهم واقول ان روح محمد صلى الله عليه وسلم كانت روحا قوية مشرقة صافية قاهرة فاذا دعا لهم محمد صلى الله عليه وسلم وذكرهم بالخير فاضت آثار من قوته الروحانية على ارواحهم فاشرقت بهذا السبب ارواحهم وصفت اسرارهم وانتقلوا من الظلمة الى النور ومن الجسمانية الى الروحانية وتقريره ما تقدم في المسئلة الخامسة ثم قال تعالى والله سميع لاقوالهم عليم بنداماتهم قوله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وان الله هو التواب الرحيم اعلم انه تعالى لما حكى عن القوم الذين تقدم ذكرهم انهم تابوا عن ذنوبهم وانهم تصدقوا وهناك لم يذكر الا قوله عسى الله ان يتوب عليهم وما كان ذلك صريحا في قبول التوبة ذكر في هذه الآية انه يقبل التوبة ويأخذ الصدقات والمقصود ترغيب من لم يتب في التوبة وترغيب كل العصاة في الطاعة وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال ابو مسلم قوله الم يعلموا وان كان بصيغة الاستفهام الا ان المقصود منه التقرير في النفس ومن عادة العرب في افهام المخاطب وازالة الشك عنه ان يقول اما علمت ان من علمك يجب عليك خدمته اما علمت ان من احسن اليك يجب عليك شكره فبشر الله تعالى هؤلاء التائبين بقبول توبتهم وصدقاتهم ثم زاده تأكيدا بقوله هو التواب الرحيم **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف قرئ الم يعلموا بالتاء والياء وفيه وجهان الاول ان يكون المراد من هذه الآية هؤلاء الذين تابوا يعني الم يعلموا قبل ان يتاب عليهم وتقبل صدقاتهم ان الله يقبل التوبة الصحيحة ويقبل الصدقات الصادرة عن خلوص النية الثاني ان يكون المراد من هذه الآية غير التائبين ترغيبا لهم في التوبة روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما حكم بصحة توبتهم قال الذين لم يتوبوا هؤلاء الذين تابوا كانوا بالامس معنا لا يكلمون ولا يجالسون فما لهم فنزلت هذه الآية **المسئلة الثالثة** في قوله هو يقبل التوبة فوائد الفائدة الاولى انه تعالى سمى نفسه هيهنا باسم الله تعالى ثم قال عقيبه هو يقبل التوبة وفيه تنبيه على ان كونه الها يوجب قبول التوبة وذلك لان الاله هو الذي يمتنع تطرق الزيادة والنقصان اليه فيمتنع ان يزداد حاله بطاعة المطيعين وان ينتقص حاله بمعصية المذنبين ويمتنع ايضا ان تكون له شهوة الى الطاعة ونفرة عن المعصية حتى يقال ان نفرته وغضبه يحمله على الانتقام بل المقصود من النهي عن المعصية والترغيب في الطاعة هو ان كل ما دعا القلب الى عالم الآخرة ومنازل السعداء ونهاه عن الاشتغال بالجسمانيات الباطلة فهو العبادة والعمل الحق والطريق الصالح وكل ما كان بالضد منه فهو المعصية والعمل الباطل فالمذنب لا يضر الا بنفسه والمطيع لا ينفع الا بنفسه كما قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها واذا كان الاله رحيما كريما ولم يكن غضبه على المذنب لاجل انه يتضرر بمعصيته فاذا انتقل العبد من المعصية الى الطاعة كان كرمه كالموجب عليه قبول توبته فثبت ان الالهية لما كانت عبارة عن الاستغناء المطلق اوجب قبول التوبة كانت الالهية موجبة لقبول التوبة ولما كان الاستغناء المطلق ممتنع الحصول لغيره كان قبول التوبة من الغير كالممتنع الا لسبب آخر منفصل ولعارض مباين

وكان الاستغناء

الفائدة الثانية في هذا التخصيص هو ان قبول التوبة ليس الا الى الرسول صلى الله عليه وسلم انما الله هو الذي يقبل التوبة تارة ويردها اخرى فاقصدوا الله بها ووجهوها اليه وقيل لهؤلاء التائبين اعملوا فان عملكم لا يخفى على الله خيرا كان او شرا **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة قبول التوبة واجب عقلا على الله تعالى وقال اصحابنا قبول التوبة واجب بحكم الوعد والتفضل والاحسان واما عقلا فلا وحجة اصحابنا على عدم وجوب قبول التوبة وجوه الاول ان الوجوب لا يتقرر معناه الا اذا كان بحيث لو لم يفعله الفاعل استحق الذم فلو وجب قبول التوبة على الله تعالى لكان بحيث لو لم يقبلها لصار مستحقا للذم وهذا محال لان من كان كذلك فانه يكون مستكملا بفعل القبول والمستكمل بالغير ناقص لذاته وذلك في حق الله تعالى محال الثاني ان الذم انما يمنع من الفعل اذا كان بحيث يتأذى عن سماع ذلك الذم وينفر عنه طبعه ويظهر له بسبب نقصان حال اما من كان متعاليا عن الشهوة والنفرة والزيادة والنقصان لم يعقل تحقق الوجوب في حقه بهذا المعنى الثالث انه تعالى تمدح بقبول التوبة في هذه الآية ولو كان ذلك واجبا لما تمدح به لان اداء الواجب لا يفيد المدح والتعظيم **المسئلة الخامسة** كلمة عن في قوله تعالى عن عباده فيها وجهان الاول انه لا فرق بين قوله عن عباده وبين قوله من عباده يقال اخذت هذا منك واخذت هذا عنك الثاني قال القاضي لعل عن عباده ابلغ لانه ينبئ عن القبول مع تسهيل سبيله الى التوبة التي قبلت واقول انه لم يبين كيفية دلالة لفظ عن على هذا المعنى والذي اقوله ان كلمة عن ومن متقاربان الا ان كلمة عن تفيد البعد فاذا قيل جلس فلان عن يمين الامير افاد انه جلس في ذلك الجانب لكن مع ضرب من البعد فقوله عن عباده يفيد ان التائب يجب ان يعتقد في نفسه انه صار مبعدا عن قبول الله تعالى بسبب ذلك الذنب ويحصل له انكسار العبد الذي طرده مولاه وبعده عن حضرة نفسه فلفظة عن كالتنبيه على انه لا بد من حصول هذا المعنى للتائب **المسئلة السادسة** قوله ويأخذ الصدقات فيه سؤال وهو ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الآخذ هو الله تعالى وقوله خذ من اموالهم صدقة يدل على ان الآخذ هو الرسول عليه السلام وقوله عليه السلام لمعاذ بن جبل خذها من اغنيائهم يدل على ان آخذ تلك الصدقات هو معاذ واذا دفعت الصدقة الى الفقير فالحس يشهد بان آخذها هو الفقير فكيف الجمع بين هذه الالفاظ والجواب من وجهين الاول انه تعالى لما بين في قوله خذ من اموالهم صدقة ان الآخذ هو الرسول ثم ذكر في هذه الآية ان الآخذ هو الله تعالى كان المقصود منه ان اخذ الرسول قائم مقام اخذ الله تعالى والمقصود منه

التنبيه على تعظيم شان الرسول من حيث ان اخذه للصدقة جار مجرى ان يأخذها الله تعالى ونظيره قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم وقوله ان الذين يؤذون الله والمراد منه ايذاء النبي عليه السلام الثاني انه اضيف الاخذ اليه تعالى بمعنى كونه مجازيا عليها ومثيبا على فعلها وانه لا يهمل امرها واضيف الى الرسول عليه السلام بمعنى انه يأمر باخذها ويبلغ حكم الله في هذه الواقعة الى الناس واضيف الى الفقير بمعنى انه هو الذي يباشر الاخذ ونظيره انه تعالى اضاف التوفي الى نفسه قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها واضافه الى ملك الموت حيث قال قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم واضافه الى الملائكة الذين هم اتباع ملك الموت وهو قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فاضيف الى الله تعالى بالخلق والى ملك الموت بالرياسة في ذلك النوع من العمل والى اتباع ملك الموت يعني انهم هم الذين يباشرون الاعمال التي عندها يخلق الله الموت فكذا ههنا اذا عرفت هذا فنقول قوله ويأخذ الصدقات تشريف عظيم لهذه الطاعة والاخبار فيها كثيرة عن النبي عليه السلام قال ان الله يقبل الصدقة ولا يقبل منها الا طيبا فانه يقبلها بيمينه ويربيها لصاحبها كما يربي احدكم مهره وفصيله حتى ان اللقمة عند الله تكون اعظم من احد وقال عليه السلام والذي نفس محمد بيده ما من عبد مسلم يتصدق بصدقة فتصل الى الذي يتصدق بها عليه حتى تقع في كف الله تعالى ولما روى الحسن هذين الخبرين قال ويمين الله وكفه وقبضته لا يوصف ليس كمثله شيء واعلم ان لفظ اليمين والكف من المتشابهات وقد استقصينا في شرح المتشابهات في الكتاب الموسوم بتأسيس التقديس

تأسيس التقديس للمصنف

قوله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون اعلم انه تعالى امر رسوله ان يقول لمن تقدم ذكرهم من التائبين اعملوا فسيرى الله عملكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا الكلام جامع للترغيب والترهيب وذلك لان المعبود اذا كان لا يعلم افعال العباد لم ينتفع العبد بفعله ولهذا السبب قال ابراهيم عليه السلام لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقلت في بعض المجالس ليس المقصود من هذه الحجة التي ذكرها ابراهيم القدح في الهية الصنم لان كل احد يعلم بالضرورة انه حجر او خشب وانه محل تصرف المتصرفين فمن شاء احرقه ومن شاء كسره ومن كان كذلك كيف يتوهم العاقل كونه الها بل المقصود ان اكثر عبدة الاصنام كانوا في زمان ابراهيم عليه السلام اتباع الفلاسفة القائلين بان اله العالم موجب بالذات وليس بموجب بالمشيئة والاختيار فقال الموجب بالذات اذا لم يكن عالما بالجزئيات ولم يكن قادرا على النفع والضر ولا يسمع دعاء المحتاجين ولا يرى تضرع المساكين فاي فائدة في عبادته فكان المقصود من دليل ابراهيم الطعن في قول من يقول ان اله العالم موجب بالذات اما اذا كان فاعلا مختارا وعالما بالجزئيات فحينئذ يحصل للعابد فوائد عظيمة وذلك لان العبد اذا اطاع علم المعبود انه اطاعه وقدر على ايصال الخيرات اليه في الدنيا والآخرة وان عصاه علم المعبود ذلك وقدر على ايصال العقاب اليه في الدنيا والآخرة فقوله اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ترغيب عظيم للمطيعين وترهيب عظيم للمذنبين فكانه قال اجتهدوا في المستقبل فان لعملكم في الدنيا حكما وفي الآخرة حكما اما حكمه في الدنيا فهو ان يراه الله تعالى ويراه رسوله ويراه المؤمنون فان كان طاعة حصل منه الثناء العظيم في الدنيا والثواب العظيم في الآخرة وان كان معصية حصل منه الذم العظيم في الدنيا والعقاب الشديد في الآخرة فثبت ان هذه اللفظة الواحدة جامعة لجميع ما يحتاج اليه المرء في دينه ودنياه ومعاشه ومعاده **المسئلة الثانية** دلت الآية على احكام اصولية الحكم الاول انها تدل على كونه تعالى رائيا للمرئيات لان الرؤية المعداة الى مفعول واحد هي الابصار والمعداة الى مفعولين هي العلم كما تقول رأيت زيدا فقيها وههنا الرؤية معداة الى مفعول واحد فتكون بمعنى الابصار وذلك يدل على كونه تعالى مبصرا للاشياء كما ان قول ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر يدل على كونه تعالى مبصرا ورائيا للاشياء ومما يقوي ان الرؤية لا يمكن حملها ههنا على العلم انه تعالى وصف نفسه بالعلم بعد هذه الآية فقال وستردون الى عالم الغيب والشهادة ولو كانت هذه الرؤية هي العلم لزم حصول التكرير الخالي عن الفائدة وهو باطل الحكم الثاني مذهب اصحابنا ان كل موجود فانه يصح رؤيته واحتجوا عليه بهذه الآية قالوا قد دللنا على ان الرؤية المذكورة في هذه الآية معداة الى مفعول واحد والقوانين اللغوية شاهدة بان الرؤية المعداة الى مفعول واحد معناه الابصار فكانت هذه الرؤية معناه الابصار ثم انه تعالى عدى هذه الرؤية الى عملهم والعمل ينقسم الى اعمال القلوب كالارادات والكراهات والانظار والى اعمال الجوارح كالحركات والسكنات فوجب كونه تعالى رائيا للكل وذلك يدل على ان الاشياء كلها مرئية لله تعالى واما الجبائي فانه كان يحتج بهذه الآية على كونه رائيا للحركات والسكنات والاجتماعات والافتراقات فلما قيل له ان صح هذا الاستدلال فيلزم كونه تعالى رائيا لاعمال القلوب فاجاب عنه انه تعالى عطف عليه قوله ورسوله والمؤمنون وهم انما يرون اعمال الجوارح فلما تقيدت هذه الرؤية باعمال الجوارح في حق المعطوف وجب تقييدها بهذا القيد في حق المعطوف عليه وهذا بعيد لان العطف لا يفيد الا اصل التشريك واما التسوية في كل الامور فغير واجب فدخول التخصيص في المعطوف لا يوجب التخصيص في المعطوف عليه ويمكن ان يجاب عن اصل الاستدلال فيقال رؤية الله حاصلة في الحال والمعنى الذي يدل عليه لفظ الآية هو قوله فسيرى الله عملكم امر غير حاصل في الحال لان السين تختص بالاستقبال فثبت ان المراد من قوله فسيرى الله عملكم ليس هو الرؤية بل المراد منه الجزاء على الاعمال فقوله فسيرى الله عملكم اي فسيوصل اليكم جزاء اعمالكم وللمجيب ان يجيب عنه بان ايصال الجزاء المبهم مذكور بقوله فينبئكم بما كنتم تعملون فلو حملنا هذه الرؤية على ايصال الجزاء لزم التكرار وانه غير جائز **المسئلة الثالثة** في قوله فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون سؤال وهو ان عملهم لا يراه كل احد فما معنى هذا الكلام الجواب معناه وصول خبر ذلك العمل الى الكل قال عليه السلام لو ان رجلا عمل في حجرة لا باب لها ولا كوة لخرج عمله الى الناس كائنا ما كان فان قيل فما الفائدة

في ذكر الرسول عليه السلام والمؤمنين بعد ذكره تعالى انهم يرون اعمال هؤلاء التائبين قلنا فيه وجهان الاول ان اجدّ ما يدعوا الانسان الى العمل الصالح ما يحصل له من المدح والتعظيم والعز الذي يلحقه عند ذلك فانه اذا علم انه اذا فعل ذلك الفعل عظمه الرسول عليه السلام والمؤمنون عظم فرحه بذلك وقويت رغبته فيه ومما ينبه على هذه الدقيقة انه تعالى ذكر رؤية الله اولا ثم ذكر عقيبها رؤية الرسول عليه السلام والمؤمنين فكانه قيل ان كنت من المحققين في عبودية الحق فاعمل الاعمال الصالحة لله تعالى وان كنت من الضعفاء المشغوفين بثناء الخلق فاعمل الاعمال الصالحة لتفوز بثناء افضل الخلق وهو الرسول والمؤمنون الجواب الثاني ما ذكره ابو مسلم ان المؤمنين شهداء لله تعالى يوم القيمة كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والرسول شهيد لامته كما قال فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا فثبت ان الرسول والمؤمنين شهداء الله يوم القيمة والشهادة لا تصح الا بعد الرؤية فذكر الله تعالى ان الرسول والمؤمنين يرون اعمالهم والمقصود التنبيه على انهم يشهدون يوم القيمة عند حضور الاولين والاخرين بانهم اهل الصدق والسداد والعفاف والرشاد ثم قال تعالى وستردون الى عالم الغيب والشهادة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال ابن عباس عالم الغيب اى ما غاب عن حواس الناس والشهادة ما احتبوا به وقال الاصم المراد بالغيب ما يسترونه وبالشهادة ما يظهرونه واقول لا يبعد ان يكون الغيب ما حصل في قلوبهم من الدواعي والصوارف والشهادة الافعال التي تظهر على جوارحهم واقول ايضا مذهب حكماء الاسلام ان الموجودات الغائبة عن الحواس علل او كالعلل للموجودات المحسوسة وعندهم ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فوجب كون العلم بالغيب سابقا على العلم بالشهادة فلهذا السبب اينما جاء هذا الكلام في القرآن كان الغيب مقدما على الشهادة المسئلة الثانية ان حملنا قوله فسيرى الله عملكم ورسوله على الرؤية فيظهر ان معناه مغاير لمعنى قوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة وان حملنا تلك الرؤية على العلم او على ايصال الثواب جعلنا قوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة جاريا مجرى التفسير لقوله فسيرى الله عملكم او نقول ان قوله فسيرى الله عملكم معناه باظهار المدح والثناء والاعزاز في الدنيا او باظهار اضدادها وقوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة معناه بما يظهر في القيمة من حال الثواب والعقاب ثم قال تعالى فينبئكم بما كنتم تعملون والمعنى يعرفكم احوال اعمالكم ثم يجازيكم عليها لان المجازاة من الله لا تحصل في الآخرة الا بعد التعريف ليعرف كل احد ان الذي وصل اليه عدل لا ظلم فان كان من اهل الثواب كان فرحه وسعادته اكثر وان كان من اهل العقاب كان غمه وحسرته اكثر وقال حكماء الاسلام المراد من قوله فسيرى الله عملكم اشارة الى الثواب الروحاني وذلك لان العبد اذا تحمل انواعا من المشاق في الامور التي امره بها مولاه فاذا علم العبد ان مولاه يرى كون العبد متحملا لتلك المشاق عظم فرحه بها وقوى ابتهاجه بها وذلك الذ عنده من الخلع النفيسة والاموال العظيمة واما قوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة فالمراد منه تعريف عقاب الخزي والفضيحة ومثاله ان العبد الذي خصه السلطان بالوجوه الكثيرة من الاحسان اذا اتى بانواع كثيرة من المعاصي فاذا احضره ذلك العبد عند ذلك السلطان وعد عليه قبايحه وفضايحه قوي حزنه وعظم غمه واشتدت فضيحته وهذا نوع من العذاب الروحاني وربما رضي العاقل باشد انواع العذاب الجسماني حذرا منه والمقصود من هذه الآية تعريف هذا النوع من العذاب الروحاني نسئل الله العصمة عنه وعن سائر انواع العذاب قوله تعالى وآخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم والله عليم حكيم فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم مرجون بغير همز والباقون بالهمز وهما لغتان ارجأت الامر وارجيته بالهمز وتركه اذا اخرته وسميت المرجئة بهذا الاسم لانهم لا يجزمون القول بمغفرة التائب ولكن يؤخرونها الى مشيئة الله تعالى وقال الاوزاعي لانهم يؤخرون العمل من الايمان المسئلة الثانية اعلم انه تعالى قسم المتخلفين عن الجهاد ثلثة اقسام اولهم المنافقون الذين مردوا على النفاق والثاني التائبون وهم المرادون من قوله تعالى وآخرون اعترفوا بذنوبهم وبين تعالى انه قبل توبتهم والثالث الذين بقوا موقوفين وهم المذكورون في هذه الآية والفرق بين القسم الثاني والثالث ان اولئك سارعوا الى التوبة وهؤلاء لم يسارعوا اليها وقال ابن عباس نزلت هذه الآية في كعب بن مالك ومرارة بن ربيع وهلال بن امية فقال كعب انا افره اهل المدينة جملا فمتى شئت لحقت النبي صلى الله عليه وسلم فتاخر اياما وايس بعدها من اللحوق به فندم على صنيعه وكذلك صاحباه فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل لكعب اعتذر اليه من صنيعك فقال لا والله حتى تنزل توبتي واما صاحباه فاعتذرا اليه صلى الله عليه وسلم فقال ما خلفكما عني قالا لا عذر لنا الا الخطيئة فنزل قوله وآخرون مرجون لامر الله فوقفهم الرسول بعد نزول هذه الآية ونهى الناس عن مجالستهم وامرهم باعتزال نسائهم وارسالهن الى اهاليهن فجاءت امرأة هلال تسئل ان تأتيه بالطعام فانه شيخ كبير فاذن لها في ذلك خاصة وجاء رسول من الشام الى كعب يرغبه في اللحاق فقال كعب بلغ من خطيئتي ان طمع في المشركون قال فضاقت علي الارض بما رحبت وبكى هلال بن امية حتى خيف على بصره فلما مضى خمسون يوما نزلت توبتهم بقوله تعالى لقد تاب الله على النبي وبقوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحسن يعني بقوله وآخرون مرجون قوما من المنافقين ارجاهم رسول الله عليه السلام عن حضرته وقال الاصم يعني المنافقين وهو صلة قوله وممن حولكم من الاعراب ارجاهم فلم يخبر عنهم ما علمه منهم وحذرهم بهذه الآية ان لم يتوبوا ان ينزل فيهم قرآن ثم قال تعالى اما يعذبهم واما يتوب عليهم وفيه مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول ان كلمة اما واما للشك والله تعالى منزه عنه وجوابه المراد منه ليكن امرهم على الخوف والرجاء

المرجئة وسبب تسميتها

فيجعل ناس يقولون هلكوا اذا لم ينزل الله لهم عذرا وآخرون يقولون عسى الله ان يغفر لهم المسئلة الثانية لا شك ان القوم كانوا نادمين على تأخرهم عن الغزو وتخلفهم عن الرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم انه تعالى لم يحكم بكونهم تائبين بل قال اما يعذبهم واما يتوب عليهم وذلك يدل على ان الندم وحده لا يكون كافيا في صحة التوبة فان قيل فما تلك الشرائط قلنا قيل لعلهم خافوا من امر الرسول عليه السلام بايذائهم او خافوا من الخجالة والفضيحة وعلى هذا التقدير فتوبتهم غير صحيحة ولا مقبولة فاستمر عدم قبول التوبة الى ان سهل امر الخلق في مدحهم وقدحهم عندهم فعند ذلك ندموا على المعصية لنفس كونها معصية وعند ذلك صحت توبتهم المسئلة الثالثة احتج الجبائي بهذه الآية على انه تعالى لا يعفو عن غير التائبين وذلك لانه تعالى قال في حق هؤلاء المذنبين اما يعذبهم واما يتوب عليهم وذلك يدل على انه لا حكم الا احد هذين الامرين وهو اما التعذيب واما التوبة واما العفو عن الذنب من غير التوبة فهو قسم ثالث فلما اهمل الله تعالى ذكره دل على انه باطل وغير معتبر والجواب انا لا نقطع بحصول العفو عن جميع المذنبين بل نقطع بحصول العفو بالجملة واما في حق كل واحد بعينه فذاك مشكوك فيه الا ترى انه تعالى قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقطع بغفران ما سوى الشرك لكن لا في حق كل احد بل في حق من يشاء فلم يلزم من عدم العفو في حق هؤلاء عدم العفو على الاطلاق وايضا فعدم الذكر لا يدل على العدم الا ترى انه تعالى قال وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة وهم المؤمنون ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة فههنا المذكورون اما المؤمنون واما الكافرون ثم ان عدم ذكر القسم الثالث لم يدل عند الجبائي على نفيه فكذا ههنا اما قوله تعالى والله عليم اى عليم بما في قلوب هؤلاء المرجئين حكيم فيما يحكم فيهم ويقضي عليهم قوله تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وارصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن ان اردنا الا الحسنى والله يشهد انهم لكاذبون اعلم انه تعالى لما ذكر اصناف المنافقين وطرايقهم المختلفة قال والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا فصار التقدير ومنهم الذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن عامر الذين اتخذوا بغير واو وكذلك في مصاحف اهل المدينة والباقون بالواو وكذلك في مصاحف مكة والعراق فالاول على انه بدل من قوله وآخرون مرجون والثاني ان يكون التقدير ومنهم الذين اتخذوا مسجدا ضرارا المسئلة الثانية قال الواحدي قال ابن عباس وقتادة ومجاهد وعامة اهل التفسير الذين اتخذوا مسجدا كانوا اثني عشر رجلا من المنافقين بنوا مسجدا يضارون به مسجد قبا واقول ان الله تعالى وصفه بصفات اربعة الاولى قوله ضرارا والضرار محاولة الضر كما ان الشقاق محاولة الشق قال الزجاج وانتصب ضرارا لانه مفعول له والمعنى اتخذوه للضرار ولسائر الامور المذكورة بعده فلما حذف اللام اقتضى الفعل نصبه فنصب قال وجائز ان يكون مصدرا محمولا على المعنى والتقدير واتخذوا مسجدا ضاروا به ضرارا الصفة الثانية قوله وكفرا قال ابن عباس يريد به ضرارا للمؤمنين وكفرا بالنبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به وقال غيره اتخذوه ليكفروا فيه بالطعن على النبي عليه السلام والاسلام والصفة الثالثة قوله وتفريقا بين المؤمنين اى يفرقون بواسطته جماعة المؤمنين وذلك لان المنافقين قالوا نبني مسجدا فنصلي فيه ولا نصلي خلف محمد فان اتانا فيه صلينا معه وفرقنا بينه وبين الذين يصلون في مسجده فيؤدى ذلك الى اختلاف الكلمة وبطلان الالفة والصفة الرابعة قوله وارصادا لمن حارب الله ورسوله قالوا المراد ابو عامر الراهب والد ابي حنظلة الذي غسلته الملائكة قالوا وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاسق وكان قد تنصر في الجاهلية وترهب وطلب العلم فلما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم عاداه لانه زالت رياسته وقال لا اجد قوما يقاتلونك الا قاتلتك معهم ولم يزل يقاتله الى يوم حنين ولما انهزمت هوازن خرج الى الشام وارسل الى المنافقين ان استعدوا بما استطعتم من قوة وسلاح وابنوا لي مسجدا فاني آت من عند قيصر بجند فاخرج محمدا واصحابه فبنوا هذا المسجد وانتظروا مجيء ابي عامر ليصلي بهم في ذلك المسجد قال الزجاج الارصاد الانتظار قال ابن قتيبة الانتظار مع العداوة قال الاكثرون الارصاد الاعداد قال تعالى ان ربك لبالمرصاد وقوله من قبل اى من قبل بناء مسجد الضرار ثم انه تعالى لما وصف هذا المسجد بهذه الصفات الاربعة قال وليحلفن ان اردنا الا الحسنى اى ليحلفن ان اردنا ببنائه الا الفعلة الحسنى وهو الرفق بالمؤمنين في التوسعة باهل الضعف والعلة والعجز عن المصير الى مسجد رسول الله وذلك انهم قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم انا بنينا مسجدا لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة والليلة الشاتية ثم قال تعالى والله يشهد انهم لكاذبون والمعنى ان الله اطلع رسوله على انهم حلفوا كاذبين واعلم ان قوله والذين محله الرفع على الابتداء وخبره محذوف اى وممن ذكرنا الذين قوله تعالى لا تقم فيه ابدا لمسجد اسس على التقوى من اول يوم احق ان تقوم فيه فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم والله عليم حكيم قال المفسرون ان المنافقين لما بنوا ذلك المسجد لتلك الاغراض الفاسدة عند ذهاب النبي صلى الله عليه وسلم الى غزوة تبوك قالوا يا رسول الله بنينا مسجدا لذي العلة والليلة المطيرة والشاتية ونحن نحب ان تصلي لنا فيه وتدعو لنا بالبركة فقال عليه السلام اني على جناح سفر اذا قدمنا ان شاء الله صلينا فيه فلما رجع من غزوة تبوك سألوه اتيان المسجد فنزلت هذه الآية فدعا بعض القوم وقال انطلقوا الى هذا المسجد الظالم اهله فاهدموه واحرقوه ففعلوا ذلك وامر ان يتخذ مكانه كناسة تلقى فيها الجيف والقمامة وقال الحسن هم رسول الله ان يذهب الى هذا المسجد فنادى جبرئيل لا تقم فيه ابدا اذا عرفت هذا فنقول قوله لا تقم فيه نهى له عليه السلام عن ان يقوم فيه قال ابن جريج فرغوا من اتمام ذلك المسجد يوم الجمعة فصلوا فيه ذلك اليوم ويوم السبت والاحد وانهار في يوم الاثنين ثم انه تعالى بين العلة في هذا النهي

مسفرة

وهي ان احد المسجدين لما كان مبنيا على التقوى من اول يوم وكانت الصلوة في مسجد آخر تمنع من الصلوة في مسجد التقوى كان من المعلوم بالضرورة ان تمنع من الصلوة في المسجد الثاني فان قيل كون احد المسجدين افضل لا يوجب المنع من اقامة الصلوة في المسجد الثاني قلنا التعليل وقع بمجموع الامرين اعني بكون مسجد الضرار سببا للمفاسد الاربعة المذكورة وبكون مسجد التقوى مشتملا على الخيرات الكثيرة ومن الروافض من يقول بين تعالى ان المسجد الذي بني في اول الامر على التقوى احق بالقيام فيه من المسجد الذي لا يكون كذلك وثبت ان عليا كرم الله وجهه ما كفر بالله طرفة عين فوجب ان يكون اولى بالامامة ممن كان قد كفر بالله تعالى في اول امره وجوابنا ان التعليل وقع بمجموع الامور المذكورة فزال هذا السؤال واختلفوا في ان مسجد التقوى ماهو فقيل هو مسجد قباء وكان صلى الله عليه وسلم يأتيه في كل سبت فيصلي فيه والاكثرون على انه مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال سعيد بن المسيب الذي اسس على التقوى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر ان رجلين اختلفا فيه فقال احدهما مسجد رسول الله وقال الآخر مسجد قباء فسألاه عليه السلام فقال هو مسجدي هذا وقال القاضي لا يمنع دخولهما جميعا تحت هذا الذكر لان قوله لمسجد اسس على التقوى كقول القائل لرجل صالح احق ان تجالسه فلا يكون ذلك مقصورا على واحد فان قيل لم قال احق ان تقوم فيه مع انه لا يجوز قيامه في الآخر قلنا المعنى انه لو كان ذلك جائزا لكان هذا اولى للسبب المذكور ثم قال تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين وفيه بحثان الاول انه تعالى رجح مسجد التقوى بامرين احدهما انه بني على التقوى وهو الذي تقدم تفسيره والثاني ان فيه رجالا يحبون ان يتطهروا وفي تفسير هذه الطهارة اقوال الاول ان المراد منه التطهر عن الذنوب والمعاصي وهذا القول متعين لوجوه الاول ان التطهر عن الذنوب هو المؤثر في القرب من الله تعالى واستحقاق ثوابه والثاني انه تعالى لما وصف اصحاب مسجد الضرار بمضارة المؤمنين والكفر بالله والتفريق بين المؤمنين لزم ان يكون هؤلاء بالضد من صفاتهم وما ذاك الا كونهم مبرئين عن الكفر والمعاصي الثالث ان طهارة الظاهر انما يحصل لها اثر وقدر عند الله تعالى لو حصلت طهارة الباطن من الكفر والمعاصي اما لو حصلت طهارة الباطن من الكفر والمعاصي ولم يحصل نظافة الظاهر كانت طهارة الباطن كافية في حصول القرب من الله تعالى وكان تفسير هذه الطهارة بطهارة الباطن اولى الرابع روى صاحب الكشاف انه لما نزلت هذه الآية مشى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه المهاجرون حتى وقف على باب مسجد قبا فاذا الانصار جلوس فقال امؤمنون انتم فسكت القوم ثم اعادها فقال عمر يا رسول الله انهم لمؤمنون وانا معهم فقال عليه السلام اترضون بالقضاء قالوا نعم قال اتصبرون على البلاء قالوا نعم قال اتشكرون في الرخاء قالوا نعم فقال عليه السلام مؤمنون ورب الكعبة ثم قال يا معشر الانصار ان الله اثنى عليكم فما الذي تصنعون في الوضوء قالوا نتبع الماء الحجر فقرأ النبي عليه السلام رجال يحبون ان يتطهروا والقول الثاني ان المراد منه الطهارة بالماء بعد الحجر وهو قول اكثر المفسرين من اهل الاخبار الثالث انه محمول على كلا الامرين وفيه سؤال وهو ان لفظ الطهارة حقيقة في الطهارة عن النجاسات المعينة ومجاز في البراءة عن المعاصي والذنوب واستعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في الحقيقة والمجاز معا لا يجوز والجواب ان لفظ النجس مستعمل في المستقذر وهذا القدر مفهوم مشترك فيه بين القسمين وعلى هذا التقدير فانه يزول السؤال ثم انه تعالى اعاد السبب الاول وهو كون المسجد مبنيا على التقوى فقال افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم وفيه مباحث الاول البنيان مصدر كالغفران والمراد ههنا المبني واطلاق لفظ المصدر على المفعول مجاز مشهور يقال هذا ضرب الامير ونسج زيد والمراد مضروبه ومنسوجه قال الواحدي ويجوز ان يكون البنيان جمع بنيانة اذا جعل اسما لانهم قالوا بنيانة في الواحد البحث الثاني قرأ نافع وابن عامر افمن اسس بنيانه على فعل ما لم يسم فاعله وكذا قوله ام من اسس بنيانه والباقون اسس على اسناد الفعل الى فاعله وذلك الفاعل هو الباني والمؤسس اما قوله تعالى على تقوى من الله ورضوان اي الخوف من عقاب الله والرغبة في ثوابه وذلك لان الطاعة لا تكون طاعة الا عند الرهبة والرغبة وحاصل الكلام ان الباني لما بنى ذلك البناء لوجه الله والرهبة من عقابه والرغبة في ثوابه كان ذلك البناء اكمل وافضل من البناء الذي بناه الثاني لداعية الكفر بالله والاضرار بعباد الله اما قوله ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم ففيه مباحث البحث الاول قرأ ابن عامر وحمزة وابوبكر عن عاصم جرف ساكنة الراء والباقون بضم الراء وهما لغتان جرف وجرف كشغل وشغل وعنق وعنق البحث الثاني قال ابو عبيدة الشفا هو الشفير وشفا الشيء حرفه ومنه يقال اشفى على كذا اذا دنا منه والجرف هو ما اذا سال السيل وانحفر الوادي ويبقى على طرف المسيل طين واه مشرف على السقوط ساعة فساعة فذلك الشيء هو الجرف وقوله هار قال الليث الهور مصدر هار الجرف يهور اذا انصدع من خلفه وهو ثابت بعد في مكانه وهو جرف هار هائر فاذا سقط فقد انهار وتهور اذا عرفت هذه الالفاظ فنقول المعنى افمن اسس بنيان دينه على قاعدة قوية محكمة وهي الحق الذي هو تقوى الله ورضوانه خير ام من اسسه على قاعدة هي اضعف القواعد واقلها بقاء وهو الباطل والنفاق الذي مثله مثل شفا جرف هار من اودية جهنم فلكونه شفا جرف هار كان مشرفا على السقوط ولكونه على طرف جهنم كان اذا انهار فانما ينهار في قعر جهنم ولا نرى في العالم مثالا احسن مطابقة لامر المنافقين من هذا المثال وحاصل الكلام ان احد البنائين قصد بانيه ببنائه تقوى الله ورضوانه والبناء الثاني قصد بانيه ببنائه المعصية والكفر فكان البناء الاول شريفا واجب الابقاء وكان الثاني خسيسا واجب الهدم قال تعالى لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم والمعنى ان بناء ذلك البنيان صار سببا لحصول الريبة في قلوبهم

فجعل نفس ذلك البنيان ريبة لكونه سببا للريبة وفي كونه سببا للريبة وجوه الاول ان المنافقين عظم فرحهم ببناء مسجد الضرار فلما امر الرسول صلى الله عليه وسلم بتخريبه ثقل ذلك عليهم وازداد بغضهم له وازداد ارتيابهم في نبوته الثاني ان الرسول عليه السلام لما امر بتخريب ذلك المسجد ظنوا انه انما امر بتخريبه لاجل الحسد فارتفع امانهم عنه وعظم خوفهم منه في كل الاوقات وصاروا مرتابين في انه هل يتركهم على ماهم فيه او يأمر بقتلهم ونهب اموالهم الثالث انهم اعتقدوا انهم كانوا محسنين في بناء ذلك المسجد فلما امر رسول الله بتخريبه بقوا شاكين مرتابين في انه لاي امر امر بتخريبه الرابع بقوا شاكين مرتابين في انه تعالى هل يغفر تلك المعصية اعني سعيهم في بناء ذلك المسجد والصحيح هو الوجه الاول ثم قال تعالى الا ان تقطع قلوبهم وفيه مباحث البحث الاول قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة ان تقطع بفتح التاء والطاء مشددة بمعنى تتقطع فحذف احدى التائين والباقون تقطع بضم التاء وتشديد الطاء على ما لم يسم فاعله وعن ابن كثير تقطع بفتح التاء وتسكين القاف قلوبهم بالنصب اي تفعل انت بقلوبهم هذا القطع وقوله تقطع قلوبهم اي تجعل قلوبهم قطعا وتتفرق اجزاء اما بالسيف واما بالموت والبلى فحينئذ تزول تلك الريبة والمقصود ان هذه الريبة باقية في قلوبهم ابدا ويموتون على النفاق وقيل معناه الا ان يتوبوا توبة تتقطع بها قلوبهم ندما واسفا على تفريطهم وقيل معناه حتى تنشق قلوبهم غما وحسرة وقرأ الحسن الى ان وفي قراءة عبد الله ولو قطعت قلوبهم وعن طلحة ولو قطعت قلوبهم على خطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم او كل مخاطب ثم قال تعالى والله عليم حكيم والمعنى عليم باحوالهم حكيم في الاحكام التي يحكم بها عليهم قوله تعالى

ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم

اعلم انه تعالى بالغ في شرح فضائح المنافقين وذكر قبائحهم بسبب تخلفهم عن غزوة تبوك فلما تمم ذلك الشرح والبيان وذكر اقسامهم وفرع على كل قسم ما كان لائقا به عاد الى بيان فضيلة الجهاد وحقيقته فقال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال القرظي لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة بمكة وهم سبعون نفسا قال عبد الله ابن رواحة اشترط لربك ولنفسك ما شئت فقال اشترط لربي ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ولنفسي ان تمنعوني مما تمنعون منه انفسكم واموالكم قالوا فاذا فعلنا ذلك فماذا لنا قال الجنة قالوا ربح البيع لا نقيل ولا نستقيل فنزلت هذه الآية فقال مجاهد والحسن ومقاتل ثامنهم فاغلى ثمنهم المسئلة الثانية قال اهل المعاني لا يجوز ان يشتري الله شيئا في الحقيقة لان المشتري انما يشتري ما لا يملكه ولهذا قال الحسن اشترى انفسا هو خلقها واموالا هو رزقها لكن هذا ذكره الله بحسن التلطف في الدعاء الى الطاعة وحقيقة هذا ان المؤمن متى قاتل في سبيل الله تعالى حتى يقتل فذهبت روحه وينفق ماله في سبيل الله اخذ من الله تعالى في الآخرة الجنة جزاء بما كان فعل فجعل هذا استبدالا واشتراء هذا معنى قوله تعالى اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة اي بالجنة كذا قرأ عمر بن الخطاب والاعمش قال الحسن اسمعوا والله بيعة رابحة وكفة راجحة بايع الله بها كل مؤمن والله ما على الارض مؤمن الا وقد دخل في هذه البيعة وقال الصادق ليس لابدانكم ثمن الا الجنة فلا تبيعوها الا بها وقوله واموالهم يريد التي ينفقونها في سبيل الله وعلى انفسهم واهليهم وعيالهم وفي الآية لطائف الاولى ان المشتري لا بد له من تقدم البائع وههنا البائع هو الله تعالى والمشتري هو الله تعالى وهذا انما يصح في حق القيم بامر الطفل الذي لا يمكنه رعاية المصالح في البيع والشراء وصحة هذا البيع مشروطة برعاية الغبطة العظيمة فهذا المثل جار مجرى التنبيه على كون العبد كالطفل الذي لا يهتدي الى رعاية مصالح نفسه وانه تعالى هو المراعي لمصالحه بشرط الغبطة التامة والمقصود منه التنبيه على السهولة والمسامحة والعفو عن الذنوب وعن الايصال الى درجات الخيرات ومراتب السعادات واللطيفة الثانية انه تعالى اضاف الانفس والاموال اليهم فوجب كون اضافة الانفس والاموال اليهم توجب امرين مغايرين له والامر في نفسه كذلك لان الانسان عبارة عن الجوهر الاصلي الباقي وهذا البدن يجري مجرى الآلة والاداة والمركب له وكذلك المال خلق وسيلة الى رعاية مصالح هذا المركب فالله تعالى اشترى من الانسان هذا المركب وهذا المال بالجنة وهو التحقيق لان الانسان مادام يبقى متعلق القلب بمصالح عالم الجسم المتبدل المتغير وهو البدن والمال امتنع وصوله الى السعادات العالية والدرجات الشريفة فاذا انقطع التفاته عنها وبلغ ذلك الانقطاع الى ان عرض البدن للقتل والمال للانفاق في طلب رضوان الله تعالى فقد بلغ الى حيث رجح الهدى على الهوى والمولى على الدنيا والآخرة على الاولى فعند هذا يكون من السعداء الابرار والافاضل الاخيار فالبائع هو جوهر الروح القدسية والمشتري هو الله واحد العوضين الجسد البالي والمال الفاني والعوض الثاني الجنة الباقية والسعادات الدائمة فالربح حاصل والغم زائل فلهذا قال فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ثم قال تعالى يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون قال صاحب الكشاف قوله يقاتلون فيه معنى الامر كقوله تجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وقيل جعل يقاتلون كالتفسير لتلك المبايعة وكالامر اللازم لها قرأ حمزة والكسائي بتقديم كونهم مقتولين على كونهم قاتلين والباقون بتقديم الفاعل على المفعول اما تقديم الفاعل على المفعول فظاهر لان المعنى انهم يقتلون الكفار ولا يرجعون عنهم الى ان يصيروا مقتولين اما تقديم المفعول على الفاعل فالمعنى ان طائفة كثيرة من المسلمين وان صاروا مقتولين لم يكن رادعا للباقين عن المقاتلة بل يبقون بعد ذلك مقاتلين مع الاعداء قاتلين لهم بقدر الامكان وهو كقوله فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله اي ما وهن من بقي منهم واختلفوا في انه هل دخل تحت هذه الآية مجاهدة الاعداء بالحجة والامر بالمعروف

والنهى عن المنكر لا ثم منهم من قال هو مختص بالجهاد والمقاتلة لانه تعالى فسر تلك المبايعة بالمقاتلة بقوله يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون ومنهم من قال كل انواع الجهاد داخل فيه بدليل الخبر الذى رويناه عن عبد الله ابن رواحة وايضا فالجهاد بالحجة والدعوة الى دلائل التوحيد اكمل آثارا من القتال ولذلك قال عليه السلام لعلى كرم الله وجهه لان يهدى الله على يدك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس ولان الجهاد بالمقاتلة لا يحسن اثرها الا بعد تقديم الجهاد بالحجة فانه غنى عن الجهاد بالمقاتلة ولان الانسان جوهر شريف خصه الله تعالى بمزيد الاكرام في هذا العالم ولا فساد في ذاته وانما الفساد في الصفة القائمة به وهى الكفر والجهل ومتى امكن ازالة الصفة الفاسدة مع ابقاء الذات والجوهر كان اولى الا ترى ان جلد الميتة لما كان منتفعا به من بعض الوجوه لا جرم حث الشرع على ابقائه فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فالجهاد بالحجة يجرى مجرى الدباغة وهو ابقاء الذات مع ازالة الصفة الفاسدة والجهاد بالمقاتلة يجرى مجرى افناء الذات فكان المقام الاول اولى وافضل ثم قال تعالى وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقران قال الزجاج نصب وعدا على المعنى لان معنى قوله بان لهم الجنة انه وعدهم الجنة فكان قوله وعدا مصدرا مؤكدا واختلفوا في ان هذا الذى حصل في هذه الكتب ما هو والقول الاول ان هذا الوعد الذى وعده للمجاهدين في سبيل الله وعد ثابت قد اثبته الله في التورية والانجيل كما اثبته في القران والثانى المراد ان الله تعالى بين في التورية والانجيل انه اشترى من امة محمد صلى الله عليه وسلم انفسهم واموالهم بان لهم الجنة كما بين في القران الثالث ان الامر بالقتال والجهاد موجود في جميع الشرايع ثم قال تعالى ومن اوفى بعهده من الله والمعنى ان نقض العهد كذب وايضا انه مكر وخديعة وكل ذلك من القبائح وهى قبيحة من الانسان مع احتياجه اليها فالغنى عن كل الحاجات اولى ان يكون منزها عنها وقوله ومن اوفى بعهده من الله استفهام بمعنى الانكار اى لا احد اوفى بما وعد من الله تعالى ثم قال تعالى فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم اعلم ان هذه الآية مشتملة على انواع من التاكيدات فاولها قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم فيكون المشترى هو الله تعالى المقدس عن الكذب والحيلة وذلك من ادل الدلائل على تاكيد هذا العهد وثانيها انه عبر عن ايصال هذا الثواب بالبيع والشراء وذلك حق مؤكد وثالثها قوله وعدا ووعد الله حق ورابعها قوله عليه وكلمة على للوجوب وخامسها قوله حقا وهو تاكيد للتحقيق وسادسها قوله في التورية والانجيل والقران وذلك يجرى مجرى اشهاد جميع الكتب الالهية وجميع الانبياء والرسل على هذه المبايعة وسابعها قوله ومن اوفى بعهده من الله وهو في غاية التاكيد وثامنها قوله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به وهو ايضا مبالغة في التاكيد وتاسعها قوله وذلك هو الفوز العظيم وعاشرها قوله العظيم فثبت اشتمال هذه الآية على هذه الوجوه العشرة في التاكيد والتقرير والتحقيق ونختم الآية بخاتمة وهو ان ابا القاسم البلخى استدل بهذه الآية على انه لا بد من حصول الاعواض على آلام الاطفال والبهايم قال لان الآية دلت على انه لا يجوز ايصال الم القتل واخذ الاموال من البالغين الا بثمن هو الجنة فلاجرم قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فوجب ان يكون الحال كذلك في البهايم والاطفال ولو جاز عليهم التمنى لتمنوا ان آلامهم تتضاعف حتى تحصل لهم تلك الاعواض الرفيعة الشريفة ونحن نقول لا ننكر حصول الخيرات للاطفال والحيوانات في مقابلة هذه الآلام انما الخلاف وقع في ان ذلك العوض عندنا غير واجب وعند غيرنا واجب والآية ساكتة عن بيان الوجوب

قوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى انه اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بين في هذه الآية ان اولئك المؤمنين هم الموصوفون بهذه الصفات التسعة وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى في رفع قوله التائبون وجوه الاول انه رفع على المدح والتقدير هم التائبون يعنى المؤمنين المذكورين في قوله اشترى من المؤمنين هم التائبون والثانى قال الزجاج لا يبعد ان يكون قوله التائبون مبتدأ خبره محذوف والتقدير التائبون العابدون من اهل الجنة ايضا وان لم يجاهدوا لقوله وكلا وعد الله الحسنى وهذا وجه حسن لان على هذا التقدير يكون الوعد بالجنة حاصلا لجميع المؤمنين واذا جعلنا قوله التائبون تابعا لاول الكلام كان الوعد بالجنة خاصا للمجاهدين الثالث التائبون رفع على البدل من الضمير في قوله يقاتلون الرابع قوله التائبون مبتدأ وقوله العابدون الى آخر الآية خبر بعد خبر اى التائبون من الكفر على الحقيقة هم الجامعون لهذه الخصال وقرأ ابى وعبد الله التائبين بالياء الى قوله والحافظين وفيه وجهان احدهما ان يكون ذلك نصبا على المدح والثانى ان يكون جرا صفة للمؤمنين المسئلة الثانية في تفسير هذه الصفات التسعة فالصفة الاولى قوله التائبون قال ابن عباس التائبون من الشرك وقال الحسن من الشرك والنفاق وقال الاصوليون التائبون من كل معصية وهذا اولى لان التوبة قد تكون توبة من الكفر وقد تكون توبة من المعصية وقوله التائبون صيغة عموم محلاة بالالف واللام فيتناول الكل فالتخصيص بالتوبة عن الكفر محض التحكم واعلم انا قد بالغنا في شرح حقيقة التوبة في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واعلم ان التوبة انما تحصل عند حصول امور اربعة اولها احتراق القلب في الحال عن صدور تلك المعصية عنه وثانيها ندمه على ما مضى وثالثها عزمه على الترك في المستقبل ورابعها ان يكون الحامل له على هذه الامور الثلاثة طلب رضوان الله وعبوديته فان كان غرضه منها دفع مذمة الناس وتحصيل مدحهم وسائر الاغراض فهو ليس من التائبين الصفة الثانية قوله العابدون قال ابن عباس الذين يرون عبادة الله واجبة عليهم وقال المتكلمون هم الذين اتوا بالعبادة والعبادة عبارة عن الاتيان بفعل مشعر بتعظيم الله على اقصى الوجوه في التعظيم وكان ابن عباس يقول ان معرفة الله والاقرار بوجوب طاعته عمل من اعمال القلب وحصول الاسم في جانب الثبوت يكفى فيه حصول فرد من افراد الماهية

واما الجهاد بالحجة

تعريف التوبة

قال الحسن العابدون هم الذين عبدوا الله في السراء والضراء وقال قتادة قوم اخذوا من ابدانهم في ليلهم ونهارهم الصفة الثالثة قوله الحامدون هم الذين يقومون بحق شكر الله على نعمه دينا ودنيا ويجعلون اظهار ذلك عادة لهم وقد ذكرنا ان التسبيح والتحميد صفة الذين كانوا يعبدون الله قبل خلق الدنيا وهم الملائكة لانه تعالى اخبر عنهم انهم قالوا قبل خلق آدم ونحن نسبح بحمدك وهو صفة الذين يعبدون بعد خراب الدنيا لانه تعالى اخبر عن اهل الجنة انهم يحمدون الله وهو قوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واخبر عن افاضل اهل الدنيا انهم يعبدون الله بالتحميد وهو انهم يقرؤن في كل ليلة سبعة عشر مرة الحمد لله رب العالمين وهم المرادون بقوله الحامدون الصفة الرابعة قوله السائحون وفيه اقوال الاول قال عامة المفسرين هم الصائمون وقال ابن عباس كل ما ذكر في القران من السياحة فهو صيام قال عليه السلام سياحة امتى الصيام وعن الحسن ان هذا صوم الفرض وقيل هم الذين يديمون الصيام وفي المعنى الذى حسن لاجله تفسير السائح بالصائم وجهان الاول قال الازهرى قيل للصائم سائح لان الذى يسيح في الارض متعبدا لا زاد معه وكان ممسكا عن الاكل والصائم يمسك عن الاكل فلهذه المشابهة سمى الصائم سائحا والثانى ان اصل السياحة الاستمرار على الذهاب في الارض كالماء الذى يسيح والصائم يستمر على فعل الطاعة وترك المنهى وهو الاكل والشرب والوقاع وعندى فيه وجه آخر وهو ان الانسان اذا امتنع من الاكل والشرب والوقاع وسد على نفسه ابواب الشهوات تفتحت عليه ابواب الحكمة وتجلت له انوار عالم الجلال ولذلك قال عليه السلام من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه فيصير من السائحين في عالم جلال الله المنتقلين من مقام الى مقام ومن درجة الى درجة فيحصل له سياحة في عالم الروحانيات والقول الثانى ان المراد من السائحين طلاب العلم ينتقلون من بلد الى بلد في طلب العلم وهو قول عكرمة وعن وهب بن منبه كانت السياحة في بنى اسرائيل وكان الرجل اذا ساح اربعين سنة رأى ما كان يرى السائحون قبله فساح ولد حبلى اربعين سنة فلم ير شيئا فقال يا رب ما ذنبى بان لا ارى ما رأى اقرانى فعند ذلك اراه الله ما رأى السائحون والقول للسياحة اثر عظيم في تكميل النفس لانه تلقاه انواع من الضر والبؤس فلا بد له من الصبر عليهما وقد ينقطع زاده فيحتاج الى التوكل على الله تعالى وقد يلقى افاضل مختلفين ويستفيد من كل احد فائدة مخصوصة وقد يلقى الاكابر من الناس فيستحقر نفسه في مقابلتهم وقد يصل الى المزارات الكثيرة فينتفع بها وقد يشاهد اختلاف احوال اهل الدنيا بسبب ما خلق الله في كل طرف من الاحوال الخاصة بهم فيقوى معرفته وبالجملة فالسياحة لها آثار قوية في الدين والقول الثالث قال ابو مسلم السائحون السائرون في الارض وهو مأخوذ من السيح سيح الماء الجارى والمراد به من خرج مجاهدا مهاجرا وتقريره انه تعالى حث المؤمنين في الآية الاولى على الجهاد ثم ذكر هذه الآية في بيان صفات المجاهدين فبين ان المجاهدين ينبغى ان يكونوا موصوفين بمجموع هذه الصفات الصفة الخامسة والسادسة قوله الراكعون الساجدون والمراد منه اقامة الصلوات قال القاضى وانما جعل الركوع والسجود كناية عن الصلوة لان سائر اشكال المصلى موافق للعادة وهى قيامه وقعوده والذى يخرج عن العادة في ذلك هو الركوع والسجود وبه تتبين الفصل بين المصلى وغيره ويمكن ان يقال القيام اول مراتب التواضع لله تعالى والركوع وسطها والسجود غايتها فخص الركوع والسجود بالذكر لدلالتهما على غاية التواضع والعبودية تنبيها على ان المقصود من الصلوة نهاية الخشوع والتعظيم الصفة السابعة والثامنة قوله الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر واعلم ان كتاب احكام الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كتاب كبير مذكور في علم الاصول فلا يمكن ايراده هنا وفيه اشارة الى ايجاب الجهاد لان رأس المعروف الايمان بالله ورأس المنكر الكفر بالله والجهاد يوجب الترغيب في الايمان والزجر عن الكفر فالجهاد داخل في باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واما دخول الواو في قوله والناهون عن المنكر ففيه وجوه الاول ان النسق قد يجئ بالواو تارة وبغير الواو اخرى قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول فجاء بعض بالواو وبعض بغير الواو والثانى ان المقصود من هذه الآيات الترغيب في الجهاد فالله تعالى ذكر الصفات الستة ثم قال الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والتقدير ان الموصوفين بالصفات الستة هم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر وقد ذكرنا ان رأس الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ورئيسه هو الجهاد فالمقصود من ادخال حرف الواو عليه التنبيه على ما ذكرناه الوجه الثانى في ادخال الواو على هؤلاء وذلك لان كل ما سبق من الصفات عبادات يأتى بها الانسان لنفسه ولا تعلق لشئ منها بالغير اما النهى عن المنكر فعبادة متعلقة بالغير وهذا النهى يوجب ثوران الغضب وظهور الخصومة وربما اقدم ذلك المنهى على ضرب الناهى وربما حاول قتله وكان النهى عن المنكر اصعب اقسام العبادات والطاعات فادخل عليها الواو تنبيها على ما يحصل فيها من زيادة المشقة والمحنة الصفة التاسعة قوله والحافظون لحدود الله والمقصود ان تكاليف الله تعالى كثيرة وهى محصورة في نوعين احدهما ما يتعلق بالعبادات والثانى ما يتعلق بالمعاملات اما العبادات فهى التى امر الله بها لا لمصلحة مرعية في الدنيا بل لمصالح مرعية في الدين وهى الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد والاعتاق والنذور وسائر اعمال البر واما المعاملات فهى اما لجلب المنافع او لدفع المضار والقسم الاول وهو ما يتعلق بجلب المنافع فتلك المنافع اما ان تكون مقصودة بالاصالة او بالتبعية اما المنافع المقصودة بالاصالة فهى المنافع الحاصلة من طرق الحواس الخمسة اولها المذوقات ويدخل فيها كتاب الاطعمة والاشربة من الفقه ولما كان الطعام قد يكون نباتا وقد يكون حيوانا والحيوان لا يمكن اكله الا بعد الذبح والله تعالى شرط في الذبح شرائط مخصوصة فلاجل هذا دخل في الفقه كتاب الصيد والذبائح وكتاب الضحايا وثانيها الملموسات ويدخل فيها باب احكام الوقاع من جملتها ما يفيد حله وهو باب النكاح ومنه ايضا باب الرضاع ومنها ما هو بحث عن لوازم مثل المهر والنفقة والمسكن ويتصل به احوال القسم والنشوز ومنها ما هو بحث عن الاسباب المزيلة للنكاح ويدخل فيه كتاب الطلاق والخلع والايلاء والظهار واللعان ومن الاحكام

النكاح

المتعلقة بالملبوسات البحث عما يحل لبسه ومالا يحل ومايحل استعماله ومالا يحل كاستعمال الاوانى الذهبية والفضية وطال كلام الفقهاء في هذا الباب وثالثها المبصرات وهو باب مايحل النظر اليه وباب مالا يحل ورابعها المسموعات وهو باب مايحل سماعه ومالا يحل وخامسها المشمومات وليس للفقهاء فيه مجال واما المنافع المقصودة بالبيع فهو الاموال والبحث عنها من ثلاثة اوجه الاول الاسباب المفيدة للملك وهى اما البيع اوغيره اما البيع فاما ان يكون بيع الاعيان او بيع المنافع اما بيع الاعيان فاما ان يكون بيع العين بالعين او بيع الدين بالعين وهو السلم او بيع العين بالدين كما اذا اشترى شيئا في الذمة او بيع الدين بالدين قيل انه لا يجوز لما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الكالى بالكالى ولكن حصل له مثال في الشرع وهو تقاص الدينين واما بيع المنفعة فيدخل فيه كتاب الاجارة والجعالة وكتاب الحوالة وكتاب المضاربة واما سائر الاسباب الموجبة للملك فهى الارث والهبة والوصية واحياء الموات والالتقاط واخذ الفيء والغنايم واخذ الزكوة وغيرها ولا طريق الى ضبط اسباب الملك الا بالاستقراء النوع الثانى من مباحث الفقهاء الاسباب التى توجب لغير المالك التصرف في الشيء وهو باب الوكالة والوديعة وغيرها والنوع الثالث الاسباب التى تمنع المالك من التصرف في ملك نفسه وهو الرهن والاجارة والتفليس وغيرها فهذا ضبط اقسام تكاليف الله في باب جلب المنافع واما تكاليف الله تعالى في باب دفع المضار فنقول اقسام المضار خمسة لان المضرة اما ان تحصل في النفوس او في الاموال او في الاديان او في العقول او في الانساب اما المضار الحاصلة في النفوس فهى اما ان تحصل في كل النفس والحكم فيه اما القصاص او الدية او الكفارة واما في بعض من ابعاض البدن كقطع اليد وغيرها والواجب فيه اما القصاص واما الدية او الارش واما المضار الحاصلة في الاموال فذلك الضرر اما ان يحصل على سبيل الاعلان والاظهار وهو كتاب الغصب او على سبيل الخفية وهو كتاب السرقة واما المضار الحاصلة في الاديان فهى اما الكفر واما البدعة واما الكفر فيدخل فيه كتاب حكم المرتد وليس للفقهاء كتاب مفرد في احكام المبتدعين واما المضار الحاصلة في الانساب فيتصل بتحريم الزنا واللواطة وبيان العقوبات المشروعة فيهما ويدخل فيها باب حد القذف وباب اللعان وبقى هنا بحث آخر وهو ان كل احد لا يمكنه استيفاء حقوقه من جلب المنافع ودفع المضار بنفسه لانه ربما كان ضعيفا فلا يلتفت اليه خصمه فلهذا نصب الله تعالى الامام لتنفيذ الاحكام ويجب ان يكون لذلك الامام نواب وهم الامراء والقضاة ولما لم يجز ان يكون قول الغير مقبولا الا بحجة فالشرع اثبت لاظهار الحق حجة مخصوصة وهى الشهادة ولا بد ان يكون للدعوى واقامة البينة شرائط مخصوصة فلابد من باب مشتمل عليها فهذا ضبط معاقد تكاليف الله تعالى واحكامه وحدوده ولما كانت كثيرة والله تعالى انما بينها في القرآن العظيم تارة على وجه التفصيل وتارة بان امر الرسول صلى الله عليه وسلم حتى بينها للمكلفين لاجرم انه تعالى اجمل ذكرها في هذه الاية فقال والحافظون لحدود الله وهو بيننا ولجملة هذه التكاليف واعلم ان الفقهاء ظنوا ان الذى ذكروه واف ببيان التكاليف وليس الامر كذلك فان اعمال المكلفين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب وكتب الفقه مشتملة على شرح اقسام التكاليف المتعلقة باعمال الجوارح واما التكاليف المتعلقة باعمال القلوب فلم يبحثوا عنها البتة ولم يصنفوا لها كتبا وابوابا وفصولا ولم يبحثوا عن دقايقها ولا شك ان البحث عنها اهم والمبالغة في الكشف عن حقايقها اولى لان اعمال الجوارح انما يراد لاجل تحصيل اعمال القلوب والآيات الكثيرة في كتاب الله تعالى ناطقة بذلك الا ان قوله تعالى والحافظون لحدود الله متناول لهذه الاقسام على سبيل الشمول والاحاطة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات التسعة قال وبشر المؤمنين والمقصود منه انه تعالى قال في الاية المتقدمة فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به فذكر هذه الصفات التسعة على التفصيل ثم انه تعالى ذكر عقيبه وبشر المؤمنين تنبيها على ان البشارة المذكورة في قوله فاستبشروا لم يتناول الا المؤمنين الموصوفين بهذه الصفات فان قيل ما السبب في انه تعالى ذكر تلك الصفات الثمانية على التفصيل ثم انه تعالى ذكر عقيبها سائر احكام اقسام التكاليف على سبيل الاجمال في هذه الصفة التاسعة قلنا لان التوبة والعبادة والاشتغال بتحميد الله تعالى والسياحة لطلب العلم والركوع والسجود والامر بالمعروف والنهى عن المنكر امور لا ينفك المكلف عنها في اكثر اوقاته فلهذا ذكرها الله تعالى على سبيل التفصيل واما البقية فقد ينفك المكلف عنها في اغلب اوقاته مثل احكام البيع والشراء ومثل معرفة احكام الجنايات فقد ينفك المكلف عنها وايضا فتلك الامور الثمانية وان كانت اعمال الجوارح الا ان المقصود منها ظهور احوال القلوب وقد عرفت ان رعاية احوال القلوب اهم من رعاية احوال الظواهر فلهذا السبب ذكر ذلك القسم على سبيل التفصيل وذكر هذا القسم على سبيل الاجمال قوله تعالى ماكان للنبى والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولى قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم ، وماكان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه ان ابراهيم لاواه حليم ،

اعلم انه تعالى لما بين من اول هذه السورة الى هذا الموضع وجوب اظهار البراءة عن احياء الكفار والمنافقين من جميع الوجوه بين في هذه الاية انه يجب اظهار البراءة من الكفار والمنافقين من اموانهم وان كانوا في غاية القرب من الانسان كالاب والام كما وجبت البراءة من احيائهم والمقصود منه بيان وجوب مقاطعتهم على اقصى الغايات والمنع من مواصلتهم بسبب من الاسباب وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول قال ابن عباس لما فتح الله مكة سئل النبى عليه السلام اى ابويه احدث به عهدا فقيل امك فذهب الى قبرها ووقف دونها ثم قعد عند رأسها وبكى فسأله عمر وقال نهيتنا عن زيارة القبور والبكاء ثم زرت وبكيت فقال نهاكم واذن لى فلما علمت ما هى فيه من العذاب وانى لا اغنى عنها شيئا بكيت رحمة لها والثانى روى عن سعيد بن المسيب عن ابيه قال لما حضرت اباطالب الوفاة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عم قل لا اله الا الله احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل

وهو بيع النسيئة بالنسيئة ، ص

على الغير

تكاليف الله

عبدالله بن ابي امية اترغب عن ملة عبد المطلب فقال انا على ملة عبد المطلب ابدا فقال عليه السلام لاستغفرن لك مالم انه عنه فنزلت هذه الاية وقوله انك لا تهدى من احببت قال الواحدى وقد استبعده الحسين بن الفضل قال لان هذه السورة من آخر القرآن نزولا ووفاة ابي طالب كانت بمكة في اول الاسلام واقول هذا الاستبعاد عندى مستبعد فاى بأس ان يقال انه عليه السلام بقى يستغفر لابي طالب من ذلك الوقت الى وقت نزول هذه الاية فان التشديد مع الكفار انما ظهر في هذه السورة فلعل المؤمنين كان يجوز لهم ان يستغفروا للاقارب من الكفار وكان النبي عليه السلام يفعل ذلك ثم عند نزول هذه السورة منعهم الله منه فهذا غير مستبعد في الجملة والثالث ماروى عن على رضى الله عنه انه سمع رجلا يستغفر لابويه المشركين فقال له اتستغفر لابويك وهما مشركان فقال اليس قد استغفر ابراهيم لابويه وهما مشركان قال فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية الرابع روى ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم وقال كان ابى في الجاهلية يصل الرحم ويقرى الضيف ويمنح من ماله ويفعل ويفعل فاين ابى فقال امات مشركا قال نعم قال في ضحضاح من النار فتولى الرجل يبكى فدعاه النبي عليه السلام وقال ان ابى واباك وابا ابراهيم في النار وان اباك لم يقل يوما اعوذ بالله من النار المسئلة الثانية قوله ماكان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين يحتمل ان يكون المعنى ماينبغى لهم ذلك فيكون كالوصف وان يكون معناه ليس لهم ذلك على معنى النهى فالاول معناه ان النبوة والايمان يمنعان من الاستغفار للمشركين والثانى معناه لا تستغفروا والامران متقاربان وسبب هذا المنع ماذكره الله تعالى في قوله من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم وايضا قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء والمعنى انه تعالى لما اخبر عنهم انه يدخلهم النار فطلب الغفران لهم جار مجرى طلب ان يخلف الله وعده ووعيده وانه لا يجوز وايضا لما سبق قضاء الله بانه يعذبهم فلو طلبوا غفرانه لصاروا مردودين وذلك يوجب نقصان درجة النبي عليه السلام وحط مرتبته وايضا انه تعالى قال ادعونى استجب لكم وقال عنهم انهم اصحاب الجحيم فهذا الاستغفار يوجب دخول الخلف في احد هذين النصين وانه لا يجوز وقد جوز ابو هاشم ان يسئل العبد ربه شيئا بعد ما اخبر الله عنه انه لا يفعله واحتج عليه بقول اهل النار ربنا اخرجنا منها مع علمهم بانه تعالى لا يفعل ذلك وهذا في غاية البعد من وجوه الاول ان هذا مبنى على مذهبه ان اهل الاخرة لا يجهلون ولا يكذبون وذلك ممنوع بل نص القرآن يبطله وهو قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانى انه في حقهم يحسن ردهم عن ذلك السؤال واسكاتهم اما في حق الرسول عليه السلام فغير جائز لانه يوجب نقصان منصبه الثالث ان مثل هذا السؤال الذى يعلم انه لا فائدة فيه اما ان يكون عبثا او معصية وكلاهما جائزان على اهل النار وغير جائزين على اكابر الانبياء عليهم السلام المسئلة الثالثة انه تعالى لما بين ان العلة المانعة من هذا الاستغفار هو انه تبين كونهم من اصحاب الجحيم فهذه العلة لا تختلف بان يكونوا من الاقارب او من الاباعد فلهذا السبب قال تعالى ولو كانوا اولى قربى وسبب النزول على ماحكيناه يقوى هذا الدليل الذى قلناه اما قوله وماكان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه ففيه مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان المقصود منه ان لا يتوهم انسان انه تعالى منع محمدا عليه السلام من بعض ما اذن لابراهيم فيه الثانى ان يقال انا ذكرنا في سبب اتصال هذه الاية بما قبلها المبالغة في ايجاب الانقطاع عن الكفار احيائهم وامواتهم ثم بين تعالى ان هذا الحكم غير مختص بدين محمد صلى الله عليه وسلم بل هذا الحكم وهذه المبالغة كانت مشروعة ايضا في دين ابراهيم عليه السلام فتكون المبالغة في تقرير وجوب المقاطعة والمباينة اقوى واكمل الثالث انه تعالى وصف ابراهيم في هذه الاية بكونه حليما اى قليل الغضب وبكونه اواها اى كثير التوجع والتفجع عند نزول المضار بالناس والمقصود ان من كان موصوفا بهذه الصفة كان ميل قلبه الى الاستغفار لابيه شديدا فكانه قيل ان ابراهيم مع جلالة قدره ومع كونه موصوفا بالاواهية والحليمية منعه تعالى من الاستغفار لابيه الكافر فلان يكون غيره ممنوعا من هذا المعنى كان اولى المسئلة الثانية دل القرآن على ان ابراهيم عليه السلام استغفر لابيه قال تعالى حكاية عنه واغفر لابى انه كان من الضالين وايضا قال عنه ربنا اغفر لى ولوالدى وقال تعالى حكاية عنه في سورة مريم قال سلام عليك ساستغفر لك ربى وقال ايضا لاستغفرن لك وثبت ان الاستغفار للكافر لا يجوز فهذا يدل على صدور هذا الذنب من ابراهيم عليه السلام واعلم انه تعالى اجاب عن هذا الاشكال بقوله وماكان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه وفيه قولان الاول ان يكون الواعد ابا ابراهيم والمعنى ان اباه وعده ان يؤمن فكان ابراهيم عليه السلام يستغفر له لاجل ان يحصل هذا المعنى فلما تبين له انه لا يؤمن وانه عدو لله تبرأ منه وترك ذلك الاستغفار والثانى ان يكون الواعد ابراهيم عليه السلام وذلك لانه وعد اباه ان يستغفر له رجاء اسلامه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه والدليل على صحة هذا التأويل قراءة الحسن وعدها اباه بالباء ومن الناس من ذكر في الجواب وجهين الاول المراد من استغفار ابراهيم لابيه دعاؤه له الى الايمان والاسلام فكان يقول له آمن حتى تتخلص من العقاب وتفوز بالغفران وكان يتضرع الى الله تعالى ان يرزقه الايمان الذى يوجب المغفرة فهذا هو الاستغفار فلما اخبره تعالى انه يموت مصرا على الكفر ترك تلك الدعوة الوجه الثانى في الجواب ان من الناس من حمل قوله تعالى ماكان للنبى والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين على صلوة الجنازة وبهذا الطريق فلا امتناع في الاستغفار للكفار ويكون الفائدة في ذلك تخفيف العقاب قالوا والدليل على ان المراد ماذكرناه انه تعالى منع من الصلوة على المنافقين وهو قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا وفي هذه الاية عمم هذا الحكم ومنع من الصلوة على المشركين سواء كان من المنافقين او من المظهرين للشرك وهذا قول غريب المسئلة الثالثة اختلفوا في السبب الذى به تبين لابراهيم ان اباه عدو لله تعالى

الضحضاح في الاصل مارق من الماء على وجه الارض فاستعاره للنار مجازا

فقال بعضهم بالاصرار والموت وقال بعضهم بالاصرار وحده وقال آخرون لا يبعد ان الله عرفه ذلك بالوحي
وعند ذلك تبرأ منه وكانه تعالى يقول لما تبين لابراهيم عليه السلام ان اباه عدو لله تبرأ منه فكونوا كذلك
لاني امرتكم بمتابعة ابراهيم في قوله واتبع ملة ابراهيم واعلم انه تعالى لما ذكر حال ابراهيم في هذه الواقعة قال
ان ابراهيم لاواه حليم واعلم ان اشتقاق الاواه من قول الرجل عند شدة حزنه اوه والسبب فيه ان عند الحزن
يختنق الروح القلبي في داخل القلب ويشتد حره فالانسان يخرج ذلك النفس المختنق في القلب ليخف بعض
ما به هذا هو الاصل في اشتقاق هذا اللفظ وللمفسرين فيه عبارات روى عن النبي عليه السلام انه قال
الاواه الخاشع المتضرع وعن عمر انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاواه فقال الدعاء ويروى ان زينب
تكلمت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بما تغير به لونه فانكر عمر فقال عليه السلام دعها فانها اواهة
قيل يا رسول الله وما الاواهة قال الداعية الخاشعة المتضرعة وقيل معنى كون ابراهيم اواها انه كلما ذكر
لنفسه تقصيرا او ذكر له شيء من شدائد الآخرة كان يتأوه اشفاقا واستعظاما له وعن ابن عباس الاواه المؤمن
بالحبشية واما وصفه بالحليم فهو معلوم واعلم انه تعالى انما وصفه بهذين الوصفين في هذا المقام لانه تعالى
وصفه بشدة الرأفة والشفقة والخوف والوجل ومن كان كذلك فانه تعظم رقته على ابيه واولاده فبين تعالى
انه مع هذه العادة تبرأ من ابيه وغلظ قلبه عليه لما ظهر له اصراره على الكفر فانتم بهذا المعنى اولى وكذلك
وصفه ايضا بانه حليم لان احد اسباب الحلم رقة القلب وشدة العطف لان المرء اذا كان هذا حاله اشتد حلمه
عند الغضب **قوله تعالى** وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون ان الله بكل شيء عليم
ان الله له ملك السموات والارض يحيي ويميت وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير فيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
اعلم انه تعالى لما منع المؤمنين من ان يستغفروا للمشركين والمسلمون كانوا قد استغفروا للمشركين قبل نزول
هذه الآية كانوا يستغفرون لآبائهم وامهاتهم وسائر اقاربهم ممن مات على الكفر فلما نزلت هذه الآية فانهم قبل نزول هذه الاية
خافوا بسبب ما صدر عنهم قبل ذلك من الاستغفار للمشركين وايضا فان اقواما من المسلمين الذين
استغفروا للمشركين كانوا قد ماتوا قبل نزول هذه الآية فوقع الخوف في قلوب المسلمين انه كيف يكون حالهم
فازال الله تعالى ذلك الخوف منهم بهذه الآية وبين انه تعالى لا يؤاخذهم بعمل الا بعد ان يبين لهم انه يجب عليهم
ان يتقوه ويحترزوا عنه فهذا وجه حسن في النظم وقيل المراد من اول السورة الى هذا الموضع في بيان المنع
من مخالطة الكفار والمنافقين وفي وجوب مباينتهم والاحتراز عن موالاتهم فكانه قيل ان الاله الكريم الرحيم كيف
يليق به هذا التشديد الشديد في حق هؤلاء الكفار والمنافقين فاجيب عنه بانه تعالى لا يؤاخذ الناس بالعقوبة
بعد اذ دعاهم الى الرشد حتى يبين لهم ما يجب عليهم ان يتقوه فاما بعد ان فعل ذلك وازاح العذر وازال العلة
فله ان يؤاخذهم باشد انواع المؤاخذة والعقوبة وفي قوله ليضل وجوه الاول المراد انه اضله عن طريق الجنة
اي صرفه عنه ومنعه من التوجه اليه الثاني قالت المعتزلة المراد من هذا الاضلال الحكم عليهم بالضلال
واحتجوا بقول الكميت * فطائفة قد اكفروني بحبكم * قال ابو بكر الانباري هذا التأويل فاسد لان العرب تمامه وطائفة قالوا مسيء ومذنب
اذا ارادوا ذلك المعنى قالوا ضلل يضلل واحتجاجهم ببيت الكميت باطل لانه لا يلزم من صحة قولنا اكفروني بحبكم
صحة قولنا اضل وليس كل موضع صح فيه فعل يصح فيه افعل الا ترى انه يجوز ان يقال كسر ولا يجوز ان يقال
اكسر فيما ذكروه اجراء للقياس في اللغة ولا يجوز ذلك بل يجب فيه الرجوع الى السماع الوجه الثالث في تفسير
الآية وما كان الله ليوقع الضلالة في قلوبهم بعد الهدى حتى يكون منهم الامر الذي به يستحق العقاب **المسئلة
الثانية** قالت المعتزلة حاصل الآية انه تعالى لا يؤاخذ احدا الا بعد ان يبين له كون ذلك الفعل قبيحا ومنهيا عنه
وقرر ذلك بانه عالم بكل المعلومات وهو قوله ان الله بكل شيء عليم وبانه قادر على كل المقدورات وهو قوله له
ملك السموات والارض يحيي ويميت فكان التقدير ان من كان عالما قادرا هكذا لم يكن محتاجا والعالم القادر
الغني لا يفعل القبيح والعقاب قبل البيان وازاحة العذر قبيح فوجب ان لا يفعله الله فنظم الآية انما يصح اذا فسرناها
بهذا الوجه وهذا يقتضي انه يقبح من الله تعالى الابتداء بالعقاب وانتم لا تقولون به والجواب ان ما ذكرتموه يدل
على انه لا يعاقب الا بعد التبيين وازالة العذر وازاحة العلة وليس فيه دلالة على انه تعالى ليس له ذلك
فسقط ما ذكرتموه في هذا الباب **ثم قال تعالى** له ملك السموات والارض يحيي ويميت وفي ذكر هذا المعنى هنا فوائد
احدها انه تعالى لما امر بالبراءة من الكفار بين ان له ملك السموات والارض فاذا كان هو ناصرا لكم فهم لا يقدرون
على اضراركم وثانيها ان القوم من المسلمين قالوا لما امرتنا بالانقطاع عن الكفار فح لا يمكننا ان نختلط بآبائنا
واولادنا واخواننا لانه ربما كان الكثير منهم كافرين والمراد انكم ان صرتم محرومين عن معاونتهم ومناصرتهم
فالاله الذي هو مالك السموات والارض والمحيي والمميت ناصركم فلا يضركم ان ينقطعوا عنكم وثالثها انه تعالى
لما امر بهذه التكاليف الشاقة كانه قال وجب عليكم ان تنقادوا لحكمي وتكليفي لكوني الهاً لكم ولكونكم عبيداً لي
قوله تعالى لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد تزيغ
قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم انه بهم رؤف رحيم **اعلم** انه تعالى لما استقصى في شرح احوال غزوة تبوك
وبين احوال المتخلفين عنها واطال القول فيها على الترتيب الذي لخصناه في هذا التفسير عاد في هذه الآية
الى شرح ما بقي من احكامها ومن بقية تلك الاحكام انه كان قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
نوع زلة جارية مجرى ترك الاولى وصدر ايضا عن المؤمنين نوع زلة فذكر تعالى انه تفضل عليهم وتاب
عليهم في تلك الزلات فقال لقد تاب الله على النبي وفيه مسائل **المسئلة الاولى** دلت الاخبار على ان هذا
السفر كان شاقا شديدا على الرسول عليه السلام وعلى المؤمنين على ما سيجيء شرحها وهذا يوجب الثناء
فكيف يليق بها قوله لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والجواب من وجوه الاول انه صدر عن النبي صلى الله عليه
شيء من باب ترك الافضل وهو المشار اليه بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وايضا لما اشتد الزمان

في هذه الغزوة على المؤمنين على ما سيجيء شرحها فربما وقع في قلوبهم نوع نفرة عن تلك السفرة وربما وقع في خاطر
بعضهم انا لسنا نقدر على الفرار لست اقول عزموا عليه بل اقول وساوس كانت تقع في قلوبهم فالله تعالى
بين في آخر هذه السورة انه بفضله عفا عنها فقال لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الوجه
الثاني في الجواب ان الانسان طول عمره لا ينفك عن زلات وهفوات اما من باب الصغائر واما من باب ترك
الافضل ثم ان النبي عليه السلام وسائر المؤمنين لما تحملوا مشاق هذا السفر ومتاعبه وصبروا على تلك
الشدائد والمحن اخبر الله تعالى ان تحمل تلك الشدائد صار مكفرا لجميع تلك الزلات التي صدرت عنهم في طول
العمر وصارت قائمة مقام التوبة المقرونة بالاخلاص عن كلها فلهذا السبب قال تعالى لقد تاب الله على النبي
الآية الوجه الثالث في الجواب ان الزمان لما اشتد عليهم في ذلك السفر وكانت الوساوس تقع في قلوبهم
وكلما وقعت وسوسة في قلب واحد منهم تاب الى الله منها وتضرع اليه في ازالتها عن قلبه فلكثرة اقبالهم
على التوبة بسبب خطرات تلك الوساوس ببالهم قال تعالى لقد تاب الله على النبي والمهاجرين الوجه الرابع
لا يبعد ان يكون قد صدر عن اولئك الاقوام انواع من المعاصي الا انه تعالى تاب عليهم وعفا عنهم لاجل انهم
تحملوا مشاق ذلك السفر ثم انه تعالى ضم ذكر الرسول الى ذكرهم تنبيها على عظم مراتبهم في الدين وانهم قد
بلغوا الى الدرجة التي لاجلها ضم الرسول عليه السلام اليهم في قبول التوبة **المسئلة الثانية** في المراد بساعة
العسرة قولان الاول انها مختصة بغزوة تبوك والمراد منها الزمان الذي صعب عليهم الامر جدا في ذلك السفر
والعسرة تعذر الامر وصعوبته قال جابر حصلت عسرة الظهر وعسرة الماء وعسرة الزاد اما عسرة
الظهر فقال الحسن كان العشرة من المسلمين يخرجون على بعير يعتقبونه بينهم واما عسرة الزاد فربما مص اي يتعاقبون في الركوب نهاية
التمرة الواحدة جماعة يتناوبونها حتى لا يبقى من التمرة الا النواة فكان معهم شيء من شعير مسوس فكان احدهم
اذا وضع اللقمة في فيه اخذ انفه بيده من نتن اللقمة واما عسرة الماء فقال عمر خرجنا في قيظ شديد يوم قايظ شديد الحر نهاية
واصابنا فيه عطش شديد حتى ان الرجل لينحر بعيره فيعصر فرثه فيشربه واعلم ان هذه الغزوة تسمى غزوة العسرة
ومن خرج فيها فهم جيش العسرة وجهزهم عثمان وغيره من الصحابة القول الثاني قال ابو مسلم يجوز ان يكون
المراد بساعة العسرة جميع الاحوال والاوقات الشديدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المؤمنين
فيدخل فيه غزوة الخندق وغيرها وقد ذكر الله تعالى بعضها في كتابه كقوله تعالى واذ زاغت الابصار وبلغت
القلوب الحناجر وقوله ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر الآية
والمقصود منه وصف المهاجرين والانصار بانهم اتبعوا الرسول عليه السلام في الاوقات الشديدة والاحوال
الصعبة وذلك يفيد نهاية المدح والتعظيم **ثم قال تعالى** من بعد ما كاد تزيغ قلوب فريق منهم وفيه مباحث البحث
الاول فاعل كاد يجوز ان يكون هو قوله قلوب والتقدير كاد قلوب فريق منهم تزيغ ويجوز ان يكون فيه ضمير الشأن
والامر والفعل والفاعل تفسير للامر والشأن والمعنى كادوا لا يثبتون على اتباع الرسول عليه السلام في تلك الغزوة
بشدة العسرة البحث الثاني قرأ حمزة وحفص عن عاصم يزيغ بالياء بتقديم الفعل والباقون بالتاء لتأنيث قلوب
وفي قراءة عبد الله من بعد ما زاغت قلوب فريق منهم البحث الثالث كاد عند بعضهم يفيد المقاربة فقط
وعند آخرين تفيد المقاربة مع عدم الوقوع فهذه التوبة المذكورة توبة عن تلك المقاربة واختلفوا في
ذلك الذي وقع في قلوبهم فقيل هم بعضهم عند تلك الشدة العظيمة ان يفارق الرسول عليه السلام
لكنه صبر واحتسب فلذلك قال تعالى ثم تاب عليهم لما صبروا وثبتوا على ذلك الامر اليسير وقال آخرون
بل كان ذلك لحديث النفس الذي يكون مقدمة للعزيمة فلما نالتهم الشدة وقع ذلك في قلوبهم ومع ذلك
تلافوا هذا اليسير خوفا منهم ان يكون معصية فلذلك قال تعالى ثم تاب عليهم فان قيل ذكر التوبة في اول الآية
وفي آخرها فما الفائدة في التكرار قلنا فيه وجوه الاول انه تعالى ابتدأ بذكر التوبة قبل ذكر الذنب تطييبا
لقلوبهم ثم ذكر الذنب ثم اردفه مرة اخرى بذكر التوبة والمقصود منه تعظيم شأنهم الثاني انه اذا قيل عفا السلطان
عن فلان ثم عفا عنه دل ذلك على ان ذلك العفو عفو متأكد بلغ الغاية القصوى في الكمال والقوة قال
عليه السلام ان الله ليغفر ذنب الرجل المسلم عشرين مرة وهذا معنى قول ابن عباس في قوله ثم تاب عليهم
يريد ازداد عنهم رضا الوجه الثالث انه قال لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار والذين اتبعوه
في ساعة العسرة وهذا الترتيب يدل على ان المراد انه تعالى تاب عليهم من الوساوس التي كانت تقع في قلوبهم
في ساعة العسرة ثم انه تعالى زاد عليه فقال من بعد ما كاد تزيغ قلوب فريق منهم فهذه الزيادة افادت حصول
وساوس قوية فلا جرم اتبعها تعالى بذكر التوبة مرة اخرى لئلا يبقى في خاطر احد شك في كونهم غير مؤاخذين
بتلك الوساوس **ثم قال تعالى** انه بهم رؤف رحيم وهما صفتان لله تعالى ومعناهما متقارب ويشبه ان تكون الرأفة
عبارة عن السعي في ازالة الضرر والرحمة عبارة عن السعي في ايصال المنفعة وقيل احداهما للرحمة السابقة
والاخرى للمستقبلة **قوله تعالى** وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم
انفسهم وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله هو التواب الرحيم فيه مسائل
المسئلة الاولى هذا معطوف على الآية الاولى والتقدير لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه
في ساعة العسرة وعلى الثلاثة الذين خلفوا والفائدة في هذا العطف انا بينا ان من ضم ذكر توبته الى توبة النبي
عليه السلام كان ذلك دليلا على تعظيمه واجلاله وهذا العطف يوجب ان يكون قبول توبة هؤلاء الثلاثة مضموما
الى قبول توبة النبي عليه السلام وتوبة المهاجرين والانصار وذلك يوجب اعلاء شأنهم وكانوا مستحقين لذلك
المسئلة الثانية ان هؤلاء الثلاثة هم المذكورون في قوله وآخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم واختلفوا في السبب الذي
لاجله وصفوا بكونهم مخلفين فذكروا وجوها احدها انه ليس المراد ان هؤلاء امروا بالتخلف او حصل الرضاء من
الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك بل هو كقولك لصاحبك اين خلفت فلانا فيقول بموضع كذا لا يريد به انه امره

بالتخلف بل لعله قد نهاه عنه وانما يريد انه تخلف عنه وثانيها لا يمتنع ان هؤلاء الثلاثة كانوا على عزيمة الذهاب الى الغزو فاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم قدر ما يحصلون الآلات والادوات فلما بقوا مدة ظهر التواني منهم والكسل فصح ان يقال خلفهم الرسول وثالثها انه حكى قصة اقوام وهم المرادون بقوله وآخرون اعترفوا بذنوبهم وذكر تعالى انه قبل توبتهم ثم قال تعالى بعده وآخرون مرجون لامر الله والمراد من كون هؤلاء مخلفين كونهم مؤخرين في قبول التوبة عن الطائفة الاولى قال كعب بن مالك وهو احد هؤلاء الثلاثة قول الله تعالى في حقنا وعلى الثلاثة الذين خلفوا ليس من تخلفنا وانما هو تاخير رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا يشير به الى قوله وآخرون مرجون لامر الله **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف قرئ خلفوا اى خلفوا الغازين بالمدينة اى صاروا خلفا للذين ذهبوا الى الغزو واول المراد فسدوا من الخالفة وخلوف الفم وقرأ جعفر الصادق رضي الله عنه خالفوا وقرأ الاعمش وعلى الثلاثة المخلفين **المسئلة الرابعة** هؤلاء الثلاثة هم كعب بن مالك الشاعر وهلال ابن امية الذي نزلت فيه آية اللعان ومرارة بن ربيعة وللناس في هذه القصة قولان الاول انهم ذهبوا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحسن كان لاحدهم ارض ثمنها مائة الف درهم فقال يا ارضاه ما خلفني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا امرك اذهبي فانت في سبيل الله ولاكابدن المفاوز حتى اصل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعل وكان للثاني اهل فقال يا اهلاه ما خلفني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا امرك ولاكابدن المفاوز حتى اصل اليه وفعل والثالث ما كان له مال ولا اهل فقال ما لي سبب الا الضن بالحياة والله لاكابدن المفاوز حتى اصل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلحقوا برسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى وآخرون مرجون لامر الله والقول الثاني وهو قول الاكثرين انهم ما ذهبوا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كعب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب حديثي فلما ابطأت عنه في الخروج قال عليه السلام ما الذي حبس كعبا فلما قدم المدينة اعتذر المنافقون فعذرهم واتيته وقلت ان كراعي وزادي كان حاضرا فاحتبست بذنبي فاستغفر لي فابى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ثم انه نهى عن مجالسة هؤلاء الثلاثة وامر بمباينتهم حتى امر بذلك نساءهم فضاقت عليهم الارض بما رحبت وجاءت امرأة هلال بن امية وقالت يا رسول الله لقد بكى هلال حتى خفت على بصره ثم لما مضى خمسون يوما انزل الله تعالى لقد تاب الله على النبي والمهاجرين وانزل قوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا فعند ذلك خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى حجرته وهو عند ام سلمة فقال الله اكبر لقد انزل الله عذر اصحابنا فلما صلى الفجر ذكر ذلك لاصحابه وبشرهم بان الله تعالى تاب عليهم فانطلقوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتلا عليهم ما نزل فيهم فقال كعب بن مالك توبتي اليه تعالى ان اخرج مالي صدقة قال لا قلت فنصفه قال لا قلت فثلثه قال نعم واعلم انه تعالى وصف هؤلاء الثلاثة بصفات ثلاثة الصفة الاولى قوله حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت قال المفسرون معناه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان معرضا عنهم ومنع المؤمنين من مكالمتهم وامر ازواجهم باعتزالهم وبقوا على هذه الحالة خمسين يوما وقيل اكثر ومعنى وضاقت عليهم الارض بما رحبت تقدم تفسيره في هذه السورة والصفة الثانية قوله وضاقت عليهم انفسهم والمراد ضيق صدورهم بسبب الغم والهم ومجانبة الاولياء والاحباب عنهم ونظر الناس لهم بعين الاهانة الصفة الثالثة قوله تعالى وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ويقرب معناه من قوله عليه السلام في دعائه اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك ومن الناس من يقول معنى قوله وظنوا اى علموا كما في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا والدليل عليه انه تعالى ذكر هذا الوصف في حقهم في معرض المدح والثناء ولا يكون كذلك الا اذا كانوا عالمين بانه لا ملجأ من الله الا اليه قال آخرون لا يمتنع اجراء هذا اللفظ على ظاهره وتقريره من وجهين الاول انه عليه السلام وقف امرهم على الوحي وهم ما كانوا قاطعين ان الله ينزل في شانهم قرآنا بل كانوا مجوزين ذلك والثاني هب انهم كانوا قاطعين بان الله ينزل الوحي في براءتهم عن النفاق ولكنهم كانوا مجوزين ان تطول المدة في بقائهم في الشدة فالظن عاد الى تجويز كون تلك المدة قصيرة ثم لما وصفهم الله تعالى بهذه الصفات الثلاثة قال ثم تاب عليهم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم انه لا بد هنا من اضمار والتقدير تاب الله عليهم حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم وانما حسن هذا الحذف لانه تقدم ذكره في قوله لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار وعلى الثلاثة الذين خلفوا فلما مر ذكره هنا لا جرم حسن حذفه في هذا الموضع فان قيل فعلى هذا التقدير يصير الكلام تاب عليهم ثم تاب عليهم فما الفائدة في هذا التكرير قلنا هذا التكرير حسن للتاكيد كما ان السلطان اذا اراد ان يبالغ في تقرير العفو لبعض عبيده يقول عفوت عنك عفوت عنك فان قيل فما معنى قوله ثم تاب عليهم ليتوبوا قلنا فيه وجوه الاول قال اصحابنا المقصود منه بيان ان فعل العباد مخلوق لله تعالى فقوله ثم تاب عليهم يدل على ان التوبة فعل الله تعالى وقوله ليتوبوا يدل على انه فعل العبد فهذا صريح قولنا ونظيره قوله فليضحكوا مع قوله وانه هو اضحك وابكى وقوله كما اخرجك ربك من بيتك بالحق مع قوله اذ اخرجه الذين كفروا وقوله وهو الذي يسيركم مع قوله قل سيروا في الارض والثاني المراد تاب الله عليهم في الماضي ليكون ذلك داعيا لهم الى التوبة في المستقبل الثالث اصل التوبة الرجوع والمراد ثم تاب عليهم ليرجعوا الى حالهم وعادتهم في الاختلاط بالمؤمنين وزوال المباينة فتسكن نفوسهم عند ذلك الرابع ثم تاب عليهم ليتوبوا اى ليداوموا على التوبة ولا يراجعوا ما يبطلها الخامس ثم تاب عليهم لينتفعوا بالتوبة ويتوفر عليهم ثوابها وهذان النفعان لا يحصلان الا بعد توبة الله عليهم **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان قبول التوبة غير واجب عليه تعالى عقلا قالوا لان شرائط التوبة في حق هؤلاء قد حصلت من اول الامر ثم انه عليه السلام

ما قبلهم ولم يلتفت اليهم وتركهم مدة خمسين يوما او اكثر ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا لما جاز ذلك اجاب الجبائي عنه بان قال ان تلك التوبة صارت مقبولة من اول الامر لكنه تعالى اراد تشديد التكليف عليهم لئلا يتجرأ احد على التخلف عن الرسول فيما يامر به من جهاد وغيره وايضا لم يكن نهيه عليه السلام عن كلامهم عقوبة بل كان على سبيل التشديد في التكليف قال القاضي وانما خص الرسول صلى الله عليه وسلم هؤلاء الثلاثة بهذا التشديد لانهم اذعنوا للحق واعترفوا بالذنب فالذي يجري عليهم وهذه حالهم يكون في الزجر ابلغ مما يجري على من يظهر العذر من المنافقين والجواب انا متمسكون بظاهر قوله ثم تاب عليهم وكلمة ثم في اللغة للتراخي فمقتضى هذا اللفظ تاخير قبول التوبة فان حملتم ذلك على تاخير اظهار هذا القبول كان ذلك عدولا عن الظاهر من غير دليل فان قالوا الموجب لهذا العدول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده قلنا صيغة يقبل للمستقبل وهي لا تفيد الفور اصلا بالاجماع ثم انه تعالى ختم الآية بقوله ان الله هو التواب الرحيم واعلم ان ذكر الرحيم عقيب ذكر التواب يدل على ان قبول التوبة لاجل محض الكرم لا لاجل الوجوب وذلك يقوي قولنا في انه لا يجب عقلا عليه تعالى قبول التوبة **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين **اعلم** انه تعالى لما حكم بقبول توبة هؤلاء الثلاثة ذكر ما يكون كالزاجر عن مثل فعل ما مضى وهو التخلف عن الرسول صلى الله عليه وسلم في الجهاد فقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله في مخالفة امر الرسول وكونوا مع الصادقين يعني مع النبي واصحابه في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين مع المنافقين في البيوت وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين وظاهر الامر للوجوب فوجب على المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل ومتى امتنع اطباق الكل على الباطل وجب اذا اطبقوا على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد من قوله وكونوا مع الصادقين اى كونوا على طريقة الصادقين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فقط فكان هذا امرا بالكون مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ان هذا الامر حاصل في سائر الازمنة لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما تقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهى عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فدلت هذه الآية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر بغير دليل قوله هذا الامر مختص بزمان الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين الى قيام القيامة وكان الامر في هذا التكليف كذلك الثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء الثالث لما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الآية لم يكن حمل الآية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء من الاوقات فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب الرابع وهو ان قوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان جائز الخطأ وكانت الآية دالة على ان من كان جائز الخطأ وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله بكونهم صادقين وترتيب الحكم على الوصف المناسب لذلك الحكم مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطأ كونه مع المعصوم عن الخطأ حتى يكون المعصوم عن الخطأ مانعا لجائز الخطأ عن الخطأ وهذا المعنى موجود في ذلك الزمان فوجب حصوله في كل الزمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد في كل زمان من معصوم الا انا نقول ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل واحد من المؤمنين ان يكون مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لا الجاهل بانه من هو لو كان مأمورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق وانه لا يجوز لكنا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله كونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة حق وصواب ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا ذلك **المسئلة الثانية** الآية دلت على فضيلة الصدق وكمال درجته والذي يؤيده من الوجوه الدالة على ان الامر كذلك وجوه الاول روى ان واحدا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اني رجل اريد ان او من بك الا اني احب الخمر والزنا والسرقة والكذب والناس يقولون انك تحرم كل هذه الاشياء ولا طاقة لي على تركها باسرها فان قنعت مني بترك واحد منها آمنت بك فقال عليه السلام اترك الكذب فقبل ذلك ثم اسلم فلما خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم عرضوا عليه الخمر فقال ان شربت وسألني رسول الله عن شربها فكذبت فقد نقضت العهد وان صدقت اقام الحد علي فتركها ثم عرضوا عليه الزنا فجاءه ذلك الخاطر فتركه وكذا في السرقة فجاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما احسن ما فعلت لما منعتني من الكذب انسدت ابواب المعاصي علي وتاب عن الكل والثاني روي عن ابن مسعود انه قال عليكم بالصدق فانه يقرب الى البر والبر يقرب الى الجنة وان العبد ليصدق فيكتب عند الله تعالى صديقا واياكم والكذب فان الكذب يقرب الى الفجور والفجور يقرب الى النار وان الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا الا ترون انه يقال صدقت وبررت وكذبت وفجرت الثالث قيل في قوله حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ان ابليس انما ذكر هذا الاستثناء لانه لو لم يذكره لصار كاذبا في ادعاء اغواء الكل فكانه استنكف عن الكذب فذكر هذا الاستثناء فاذا كان الكذب شيئا يستنكف منه ابليس

فالمسلم اولى ان يستنكف منه الرابع من فضائل الصدق ان الايمان منه لا من سائر الطاعات ومن معايب الكذب ان الكفر منه لا من سائر الذنوب واختلف الناس في ان المقتضي لقبحه ما هو فقال اصحابنا المقتضي لقبحه هو كونه مخلا بمصالح العالم ومصالح النفس وقالت المعتزلة المقتضي لقبحه هو كونه كذبا ودليلنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين بين تعالى ان قول الفاسق [illegible] وذلك يدل على ان [illegible] فوجب ان يكون المقتضي لقبح الكذب افضاؤه الى المفاسد واحتج القاضي على قوله بان من وقع في الطلب منفعة او دفع مضرة وامكنه الوصول الى ذلك بان يكذب وبان يصدق فقد علم ببداهة العقل انه لا يجوز ان يعدل عن الصدق الى الكذب ولو امكنه ان يصل الى ذلك [illegible] كونه مخلا بمصالح العالم وصار ذلك نصب عينه وصورة خياله [illegible] عليها بحكم العادة الراسخة [illegible] والكذب في الافضاء الى المطلوب [illegible] تثبتون امتناع الكذب على الله تعالى [illegible] لزم الدور وهو باطل قوله تعالى ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤن موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع اجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا الا كتب لهم ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما امر بقوله وكونوا مع الصادقين وجب الكون في موافقة الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع الغزوات والمشاهد اكد ذلك فنهى في هذه الاية عن التخلف عنه فقال ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله الاعراب الذين كانوا حول المدينة مزينة وجهينة واشجع واسلم وغفار هكذا قاله ابن عباس وقيل هذا يتناول جميع الاعراب الذين كانوا حول المدينة فان اللفظ عام والتخصيص تحكم وعلى القولين فليس لهم ان يتخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يطلبوا لانفسهم الخفض والدعة حال ما يكون رسول الله في الحر والمشقة وقوله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه يقال رغبت بنفسي عن هذا الامر اي توكته وترفعت عنه وانا ارغب بفلان عن هذا الامر اي ابخل به عليه ولا اتركه له والمعنى ليس لهم ان يكرهوا لانفسهم ما يرضاه الرسول لنفسه واعلم ان ظاهر هذه الالفاظ وجوب الجهاد على كل هؤلاء الا انا نقول المرضى والضعفاء والعاجزون مخصوصون بدليل العقل وايضا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وايضا بقوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج واما الجهاد غير واجب على كل احد بعينه فقد دل الاجماع عليه فيكون مخصوصا من هذا العموم ويبقى ما وراء هاتين الصورتين داخلا تحت هذا العموم ثم انه تعالى لما منع من التخلف بين انه لا يصيبهم في ذلك السفر نوع من انواع المشقة الا وهو يوجب الثواب العظيم عند الله تعالى ثم انه تعالى ذكر امورا خمسة اولها قوله ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ وهو شدة العطش يقال ظمئ فلان ظمأ اذا اشتد عطشه وثانيها قوله ولا نصب ومعناه الاعياء والتعب وثالثها قوله ولا مخمصة في سبيل الله يريد مجاعة شديدة يظهر بها ضمور البطن ومنه يقال فلان خميص البطن ورابعها قوله ولا يطؤن موطئا يغيظ الكفار اي ولا يضعون الاقدام [illegible] بحيث يصير ذلك سببا لغيظ الكفار قال ابن الاعرابي يقال غاظه وغيظه واغاظه بمعنى واحد اي اغضبه وخامسها قوله ولا ينالون من عدو نيلا اي اسرا وقتلا وهزيمة قليلا كان او كثيرا الا كتب لهم بذلك كله عمل صالح اي الا كان ذلك قربة لهم عند الله تعالى ودلت هذه الاية على ان من قصد طاعة الله تعالى كان قيامه وقعوده ومشيه وحركته وسكونه كلها حسنات مكتوبة عند الله تعالى وكذا القول في طرف المعصية فما اعظم بركة الطاعة وما اعظم شؤم المعصية واختلفوا فقال قتادة هذا الحكم من خواص رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا غزا بنفسه فليس لاحد ان يتخلف عنه الا بعذر وقال ابن زيد هذا حين كان المسلمون قليلين فلما كثروا نسخها الله تعالى بقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وقال عطية ما كان لهم ان يتخلفوا عن الرسول اذا دعاهم وامرهم وهذا هو الصحيح لانه تتعين الاجابة والطاعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر وكذلك غيره من الولاة والائمة اذا ندبوا وعينوا لانا لو سوغنا للمندوب ان يتقاعد لم يختص بذلك بعض دون بعض ولادى ذلك الى تعطيل الجهاد ثم قال تعالى ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة يريد تمرة فما فوقها وعلاقة سوط فما فوقها ولا يقطعون واديا والوادي كل منعرج بين الجبال والآكام يكون مسلكا للسيل والجمع الاودية الا كتب لهم ذلك الانفاق وذلك المسير ثم قال ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون وفيه وجهان الاول ان الاحسن من صفة فعلهم وفيه الواجب والمندوب والمباح فهو تعالى يجزيهم على الاحسن وهو الواجب والمندوب دون المباح والثاني ان الاحسن صفة للجزاء اي يجزيهم جزاء هو احسن من اعمالهم واجل وافضل وهو الثواب قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فيه مسائل المسئلة الاولى هذه الاية من بقية احكام الجهاد ويمكن ان يقال انه كلام مبتدأ لا تعلق له بالجهاد اما الاحتمال الاول فنقل عن ابن عباس ان النبي عليه السلام كان اذا خرج الى الغزو لم يتخلف عنه الا المنافقون والمعذورون فلما انزل الله تعالى عيوب المنافقين في غزوة تبوك

كالخفض الدعة يقال عيش خافض اي خفض

قال المؤمنون والله لا نتخلف عن شيء من الغزوات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن سرية فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وامر السرايا الى الكفار نفر المسلمون جميعا الى العدو وتركوه وحده بالمدينة فنزلت هذه الاية والمعنى انه لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا بكليتهم الى الغزو والجهاد بل يجب ان يصيروا طائفتين تبقى طائفة في خدمة رسول الله وتنفر طائفة اخرى الى الغزو وذلك لان الاسلام في ذلك الوقت كان محتاجا الى الغزو والجهاد وقهر الكفار وايضا كانت التكاليف تحدث والشرايع تنزل وكان بالمسلمين حاجة الى من يكون مقيما بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيتعلم تلك الشرايع ويحفظ تلك التكاليف ويبلغها الى الغائبين فثبت ان في ذلك الوقت كان الواجب انقسام اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قسمين احد القسمين ينفرون الى الغزو والجهاد والثاني يكونون مقيمين في حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فالطائفة النافرة الى الغزو يكونون نائبين عن المقيمين في الغزو والطائفة المقيمة يكونون نائبين عن النافرين في التفقه وبهذا الطريق يتم امر الدين بهاتين الطائفتين اذا عرفت هذا فنقول على هذا القول احتمالان احدهما ان تكون الطائفة المقيمة هم الذين يتفقهون في الدين بسبب انهم لازموا خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وشاهدوا الوحي والتنزيل فكلما نزل تكليف وحدث شرع عرفوه وضبطوه فاذا رجعت الطائفة النافرة من الغزو اليهم فالطائفة المقيمة ينذرونهم بما تعلموه من التكاليف والشرايع فبهذا التقدير فلا بد في الاية من اضمار والتقدير فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة واقام طائفة ليتفقه المقيمون في الدين ولينذروا قومهم يعني النافرين الى الغزو اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون معاصي الله عند ذلك التعلم الاحتمال الثاني هو ان يقال التفقه صفة للطائفة النافرة وهذا قول الحسن ومعنى الاية فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة حتى تصير تلك الطائفة النافرة فقهاء في الدين وذلك التفقه المراد منه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين وان العدد القليل منهم يغلبون العالم من المشركين فحينئذ يعلمون ان ذلك بسبب ان الله يخصهم بالنصر والتأييد وانه تعالى يريد اعلاء دين محمد صلى الله عليه وسلم وتقوية شريعته فاذا رجعوا من ذلك النفر الى قومهم من الكفار انذروهم بما شاهدوا من دلائل النصر والظفر لعلهم يحذرون فيتركون الكفر والشك والنفاق فهذا القول ايضا محتمل وطعن القاضي في هذا القول فقال لان هذا الجنس لا يعد فقها في الدين ويمكن ان يجاب عنه بانهم اذا شاهدوا ان القوم القليل الذين ليس معهم سلاح ولا زاد يغلبون الجمع العظيم من الكفار الذين كثر زادهم وسلاحهم وقويت شوكتهم فحينئذ تنبهوا لما هو الحق وهو ان هذا الامر من الله تعالى وليس من البشر اذ لو كان من البشر لما غلب القليل الكثير ولما بقي هذا الدين في التزايد والتصاعد كل يوم فالتنبه لفهم هذه الدقائق واللطائف لا شك انه تفقه الاحتمال الثاني وهو ان يقال هذه الاية ليست من بقايا احكام الجهاد بل هو حكم مبتدأ مستقل بنفسه وتقريره ان يقال انه تعالى لما بين في هذه السورة امر الهجرة ثم امر بالجهاد وهما عبادتان متعلقتان بالسفر بين ايضا عبادة التفقه من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم وله تعلق بالسفر فقال وما كان المؤمنون لينفروا كافة الى حضرة الرسول ليتفقهوا في الدين بل ذلك غير واجب وغير جائز وليس حاله كحال الجهاد معه الذي يجب ان يخرج فيه كل من لا عذر له ثم قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة من الفرق الساكنين في البلاد طائفة الى حضرة الرسول عليه السلام ليتفقهوا في الدين وليعرفوا الحلال والحرام ويعودوا الى اوطانهم فينذروا ويحذروا قومهم لكي يرجعوا عن كفرهم وعلى هذا التقدير يكون المراد وجوب الخروج الى حضرة النبي صلى الله عليه وسلم للتفقه والتعلم فان قيل افتدل الاية على وجوب الخروج للتفقه في كل زمان قلنا متى عجز عن التفقه الا بالسفر وجب عليه السفر وفي زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان الامر كذلك لان الشريعة ما كانت مستقرة بل كان يحدث كل يوم تكليف جديد وشرع حادث اما في زماننا فقد صارت الشريعة مستقرة فاذا امكنه تحصيل العلم في الوطن لم يكن السفر واجبا الا انه لما كان لفظ الاية دليلا على السفر لا جرم رأينا ان العلم المبارك المنتفع به لا يحصل الا في السفر

من اللطائف

المسئلة الثانية في تفسير الالفاظ المذكورة في هذه الاية لولا اذا دخل على الفعل كان بمعنى التحضيض مثل هلا وانما جاز ان يكون لولا بمعنى هلا لان هلا كلمتان هل وهو استفهام وعرض لانك اذا قلت للرجل هل تاكل هل تدخل فانك عرضت ذلك عليه ولا وهو جحد فهلا مركب من امرين العرض والجحد فاذا قلت هلا فعلت كذا فكانك قلت هل فعلت ثم قلت معه لا اي ما فعلته ففيه تنبيه على وجوب الفعل وتنبيه على انه حصل الاخلال بهذا الواجب وهكذا الكلام في لولا لانك اذا قلت لو دخلت علي ولو اكلت عندي فمعناه ايضا عرض واخبار عن سرورك به لو فعل وهكذا الكلام في لوما ومنه قوله لوما تاتينا بالملائكة فثبت ان لولا وهلا ولوما الفاظ متقاربة والمقصود من الكل الترغيب والتحضيض بقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا اي فهلا فعلوا ذلك المسئلة الثالثة هذه الاية حجة قوية في ان خبر الواحد حجة وقد اطنبنا في تقريره في كتاب المحصول في الاصول والذي نقوله هنا ان كل ثلاثة فرقة فقد اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طائفة والخارج من الثلاثة يكون اثنين او واحدا فوجب ان تكون الطائفة اما اثنين واما واحدا ثم انه تعالى اوجب العمل باخبارهم بقوله ولينذروا قومهم والانذار عبارة عن اخبارهم قوله لعلهم يحذرون ايجاب على قومهم ان يعملوا باخبارهم وذلك يقتضي ان يكون خبر الواحد والاثنين حجة في الشرع قال القاضي هذه الاية لا تدل على وجوب العمل بخبر الواحد لان الطائفة تكون جماعة تقع بخبرها الحجة ولان قوله ولينذروا قومهم يصح وان لم يجب القبول كما ان الشاهد الواحد يلزمه الشهادة وان لم يلزم القبول ولان الانذار يتضمن التخويف وهذا القدر لا يقتضي وجوب العمل به والجواب اما قوله الطائفة تكون جماعة فجوابه انا بينا ان كل ثلاثة فرقة فلما اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طائفة لزم ان تكون الطائفة اما اثنين او واحدا وذلك يبطل كون الطائفة جماعة تحصل العلم بقولهم فان قالوا ان الله تعالى اوجب العمل بقول اولئك الطوائف ولعلهم بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم قلنا انه تعالى اوجب على كل طائفة ان يرجعوا الى قومهم وذلك يقتضي

كتاب المحصول للمصنف

رجوع كل طائفة الى قوم خاص ثم انه تعالى اوجب العمل بقول تلك الطائفة وذلك يفيد المط واما قوله ولينذروا
قومهم بصح وان لم يجب القبول فنقول انا لا نتمسك في وجوب العمل بخبر الواحد بقوله ولينذروا بل بقوله لعلهم
يحذرون فان قوله لعلهم يحذرون ترغيب منه تعالى في الحذر بناء على ذلك الانذار وايجاب الحذر بناء على ذلك
الانذار يقتضي ايجاب العمل وفي ذلك الانذار وبهذا الجواب خرج الجواب عن سؤاله الثالث وهو قوله الانذار يتضمن
التخويف وهذا القدر لا يقتضي وجوب العمل به المسئلة الرابعة دلت الآية على انه يجب ان يكون المقصود من التفقه
والتعلم دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى الدين القويم والصراط المستقيم لان الآية تدل على انه تعالى امرهم
بالتفقه في الدين لاجل انهم اذا رجعوا الى قومهم لينذروهم بالدين الحق فاولئك يحذرون الجهل والمعصية
ويرغبون في قبول الدين وكل من تفقه وتعلم لهذا الغرض كان على المنهج القويم والصراط المستقيم ومن عدل
عنه وطلب الدنيا بالدين كان من الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم
يحسنون صنعا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة
واعلموا ان الله مع المتقين اعلم انه نقل عن الحسن انه قال هذه الآية نزلت قبل الامر بقتال المشركين كافة
ثم انها صارت منسوخة بقوله وقاتلوا المشركين كافة واما المحققون فانهم انكروا هذا النسخ وقالوا انه تعالى لما امر
بقتال المشركين كافة ارشدهم في ذلك الباب الى الطريق الاصوب الاصلح وهو ان يبتدؤا من الاقرب فالاقرب منتقلا
الى الابعد فالابعد الا ترى ان امر الدعوة وقع على هذا الترتيب قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين وامر
الغزوات وقع على هذا الترتيب لانه عليه السلام حارب قومه اولا ثم انتقل منهم الى غزوات سائر العرب
ثم انتقل منهم الى غزو الشام والصحابة لما فرغوا من غزو الشام دخلوا العراق وانما قلنا ان الابتداء بالغزو
من المواضع القريبة اولى لوجوه الاول ان مقاتلة الكل دفعة متعذرة ولما تساوى الكل في وجوب القتال
لما فيهم من الكفر والمحاربة وامتنع الجمع وجب الترجيح والقرب مرجح ظاهر كما في الدعوة وكما في سائر المهمات
الا ترى ان في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الابتداء بالحاضر اولى من الذهاب الى البلاد البعيدة لهذا المهم
فوجب الابتداء بالاقرب الثاني ان الابتداء بالاقرب اولى لان النفقات فيه اقل والحاجة الى الدواب والآلات
والادوات اقل الثالث ان فرقة المجاهدين اذا تجاوزوا من الاقرب الى الابعد فقد عرضوا الذراري للفتنة الرابع
ان المجاورين لدار الاسلام اما ان يكونوا اقوياء او ضعفاء فان كانوا اقوياء كان تعرضهم لدار الاسلام اشد واكثر
من تعرض الكفار الباعدين والشر الاقوى الاكثر اولى بالدفع وان كانوا ضعفاء كان استيلاء المسلمين عليهم
اسهل وحصول عز الاسلام بسبب انكسارهم اقرب وايسر فكان الابتداء بهم اولى الخامس ان وقوف الانسان
على حال من يقرب منه اسهل من وقوفه على حال من يبعد عنه واذا كان كذلك كان اقتدار المسلمين على مقاتلتهم
بالاقربين اسهل لعلمهم بكيفية احوالهم وبمقدار اسلحتهم وعدد عساكرهم السادس ان دار الاسلام
واسعة فاذا اشتغل اهل كل بلد بمقاتلة من يليهم من الكفار كانت المؤنة اسهل وحصول المقصود ايسر السابع
انه اذا اجتمع واجبان وكان احدهما ايسر حصولا وجب تقديمه والقرب سبب للسهولة فوجب الابتداء
بالاقرب الثامن انا بينا ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتدأ في الدعوة بالاقرب فالاقرب وفي الغزو بالاقرب
فالاقرب وفي جميع المهمات كذلك حتى ان الاعرابي الذي جلس على المائدة وكان يمد يده الى الجوانب البعيدة
من تلك المائدة قال له النبي صلى الله عليه وسلم كل مما يليك فدلت هذه الوجوه على ان الابتداء بالاقرب فالاقرب
واجب فان قيل ربما كان التخطي من الاقرب الى الابعد اصلح لان الابعد يقع في قلبه انه انما جاوز الاقرب
لانه لا يقيم له وزنا قلنا ذلك احتمال واحد وما ذكرناه احتمالات كثيرة ومصالح الدنيا مبنية على ترجيح ما هو
اكثر مصلحة على ما هو اقل مصلحة وهذا الذي قلناه اذا تعذر الجمع بين مقاتلة الاقرب والابعد اما اذا
امكن الجمع بين الكل فلا كلام في ان الاولى هو الجمع فثبت ان هذه الآية غير منسوخة البتة اما قوله وليجدوا
فيكم غلظة قال الزجاج فيها ثلث لغات فتح الغين وضمها وكسرها قال صاحب الكشاف الغلظة بالكسر
الشدة والغلظة كالضغطة والغلظة كالسخطة وهذه الآية تدل على الامر بالتغليظ عليهم ونظيره قوله
واغلظ عليهم وقوله ولا تهنوا وقوله في صفة الصحابة اعزة على الكافرين وقوله اشداء على الكفار وللمفسرين
عبارات في تفسير الغلظة قيل شجاعة وقيل شدة وقيل غيظا واعلم ان الغلظة ضد الرقة وهي الشدة في
خلال الرحمة والفائدة فيها انها اقوى تأثيرا في المنع والزجر عن القبيح ثم ان الامر في هذا الباب لا يكون مطردا بل قد
يحتاج تارة الى الرفق واللطف والاخرى الى العنف ولهذا السبب قال وليجدوا فيكم غلظة تنبيها على انه لا يجوز
الاقتصار على الغلظة البتة فانه ينفر ويوجب تفرق القوم فقوله وليجدوا فيكم غلظة يدل على تقليل الغلظة
كانه قيل لا بد وان تكونوا بحيث لو فتشوا عن اخلاقكم وطبايعكم لوجدوا فيكم غلظة وهذا الكلام انما يصح فيمن
اكثر احواله الرحمة والرأفة ومع ذلك لا يخلو عن نوع من الغلظة واعلم ان هذه الغلظة انما تعتبر فيما يتصل
بالدعوة الى الدين وذلك اما باقامة الحجة والبينة واما بالجهاد والقتال واما ان يحمل هذا التغليظ فيما
يتصل بالبيع والشراء والمجالسة والمواكلة فلا ثم قال تعالى واعلموا ان الله مع المتقين والمراد ان يكون اقدامه على
الجهاد والقتال بسبب تقوى الله لا بسبب طلب المال والجاه فاذا رآه قبل الاسلام احجم عن قتاله واذا رآه مال
الى قبول الجزية تركه واذا كسر العدو واخذ الغنايم على وفق حكم الله تعالى قوله تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم
من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم
مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وماتوا وهم كافرون اعلم انه تعالى لما ذكر مخازي المنافقين وذكر اعمالهم
القبيحة فقال واذا ما انزلت سورة فمن المنافقين من يقول ايكم زادته هذه ايمانا واختلفوا فقال بعضهم
يقول بعض المنافقين لبعض ومقصودهم تثبيتهم قومهم على النفاق وقال آخرون بل يقولونه لاقوام
المسلمين وغرضهم صرفهم عن الايمان وقال آخرون بل ذكروه على وجه الهزء والكل محتمل ولا يمكن حمله

من المهمات الامرية

واما المتصل

على الكل

على الكل لان حكاية الحال لا تفيد العموم ثم انه تعالى اجاب فقال انه حصل للمؤمنين بسبب نزول هذه السورة
امران وحصل للكافرين ايضا امران اما الذي حصل للمؤمنين فالاول هو انها تزيدهم ايمانا اذ لا بد عند نزولها
من ان يقروا بها ويعترفوا بانها حق من عند الله تعالى والكلام في زيادة الايمان ونقصانه قد ذكرناه في اول سورة
الانفال بالاستقصاء والثاني ما يحصل لهم من الاستبشار فمنهم من حمله على ثواب الآخرة ومنهم من حمله
على ما يحصل في الدنيا من النصر والظفر ومنهم من حمله على الفرح والسرور الحاصل بسبب تلك التكاليف
الزائدة من حيث انه يتوسل بها الى مزيد في الثواب ثم حكى عن المنافقين امرين مقابلين للامرين المذكورين في
المؤمنين فقال واما الذين في قلوبهم مرض يعني المنافقين فزادتهم رجسا الى رجسهم والمراد من الرجس
اما العقائد الباطلة او الاخلاق الذميمة فان كان الاول كان المعنى انهم كانوا مكذبين بالسور النازلة
قبل ذلك والآن صاروا مكذبين بهذه السورة الجديدة فقد انضم كفر بهم الى الكفر وان كان الثاني كان المراد
انهم كانوا في الحسد والعداوة واستنباط وجوه المكر والكيد والآن ازدادت تلك الاخلاق الذميمة بسبب
نزول هذه السورة الجديدة والامر الثاني انهم يموتون على كفرهم فتكون هذه الحالة كالامر المضاد
للاستبشار الذي حصل للمؤمنين وهذه الحالة اسوأ واقبح من الحالة الاولى وذلك لان الحالة الاولى عبارة
عن ازدياد الرجاسة وهذه الحالة عبارة عن مداومة الكفر وموتهم عليه واحتج اصحابنا بقوله تعالى فزادتهم
رجسا الى رجسهم انه تعالى قد يصد عن الايمان ويصرف عنه قالوا لانه كان عالما بان سماع هذه السورة
يورث حصول الحسد والحقد في قلوبهم وان حصول ذلك الحسد يورث مزيد الكفر والاعراض فكان انزال
هذه السورة عليهم سعيا في تقوية الكفر في قلوبهم اجابوا وقالوا انزال تلك السورة لا يوجب ذلك الكفر
الزائد بدليل ان الآخرين سمعوا تلك السورة وازدادوا ايمانا فثبت ان تلك الرجاسة هم فعلوها من قبل
انفسهم قلنا انا لا ندعي ان سماع هذه السورة سبب مستقل لترجيح جانب الكفر على جانب الايمان بل
نقول سماع هذه السورة للنفس المخصوصة والموصوفة بالخلق المعين والعادة المعينة يوجب الكفر
والدليل عليه ان الانسان الحسود لو اراد ان يزيل خلق الحسد عن نفسه لا يمكنه ذلك بل يمكنه ان يترك
الافعال المشعرة بالحسد اما الحالة القلبية المسماة بالحسد فلا يمكنه ازالتها عن قلبه وكذا القول
في جميع الاخلاق فاصل القدرة غير والفعل غير والخلق غير فان اصل القدرة حاصل للكل واما الاخلاق
فالناس فيها متفاوتون والحاصل ان النفس الطاهرة النقية عن حب الدنيا الموصوفة باستيلاء حب
الله والآخرة اذا سمعت السورة صار سماعها موجبا لازدياد رغبته في الآخرة ونفرته عن الدنيا واما
النفس الحريصة على الدنيا المتهالكة على لذاتها الراغبة في طيباتها الغافلة عن حب الله تعالى والآخرة
اذا سمعت هذه السورة المشتملة على الجهاد وتعريض النفس للقتل والمال للنهب ازدادت كفرا على كفره
فثبت ان انزال هذه السورة في حق هذا الكافر موجب لان يزيد رجسا على رجس فكان انزالها سعيا في
تقوية الكفر في قلب الكافر وذلك يدل على ما ذكرنا انه تعالى قد يصد الانسان ويمنعه عن الايمان والرشد
ويلقيه في الغي والكفر وفي هذه الآية مباحث الاول ما في قوله واذا ما انزلت صلة مؤكدة والثاني
الاستبشار استدعاء البشارة لانه كلما تذكر تلك النعمة حصلت البشارة فهو بواسطة تجديد ذلك
التذكر يطلب تجدد البشارة الثالث قوله واما الذين في قلوبهم مرض يدل على ان الروح لها مرض وصحة
فمرضها الكفر والاخلاق الذميمة وصحتها العلم والاخلاق الفاضلة قوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون
في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون اعلم انه تعالى لما بين ان الذين في قلوبهم مرض
يموتون وهم كافرون وذلك يدل على عذاب الآخرة بين انهم لا يتخلصون في كل عام مرة او مرتين عن
عذاب الدنيا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة اولا ترون بالتاء على الخطاب للمؤمنين والباقون بالياء
خبرا عن المنافقين فعلى قراءة المخاطبة كان المعنى ان المؤمنين نبهوا على اعراض المنافقين عن النظر والتدبر
ومن قرأ على المغايبة كان المعنى تقريع المنافقين بالاعراض عن الاعتبار بما يحدث في حقهم من الامور الموجبة
للاعتبار المسئلة الثانية قال الواحدي قوله اولا يرون هذه الف الاستفهام دخلت على واو العطف فهو
متصل بذكر المنافقين وهو خطاب على سبيل التنبيه قال سيبويه عن الخليل في قوله الم تر ان الله انزل من
السماء ماء معناه انتبه انزل الله من السماء ماء فكان كذا وكذا المسئلة الثالثة ذكروا في تفسير هذه الفتنة
وجوها الاول قال ابن عباس يمتحنون بالمرض في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون من ذلك النفاق ولا يتعظون
بذلك كما يتعظ المؤمن اذا مرض فانه عند ذلك يتذكر ذنوبه وموقفه بين يدي الله تعالى فيزيده ذلك ايمانا وخوفا
من الله تعالى فيصير ذلك سببا لاستحقاقه لمزيد الرحمة والرضوان من عند الله الثاني قال مجاهد يفتنون بالقحط
والجوع الثالث قال قتادة يفتنون بالغزو والجهاد فانه تعالى امر بالغزو والجهاد فهم ان تخلفوا وقعوا في
السنة الناس باللعن والخزي والذكر القبيح وان ذهبوا الى الغزو مع كونهم كافرين كانوا قد عرضوا انفسهم للقتل
واموالهم للنهب من غير فائدة الرابع قال مقاتل يفضحهم الرسول صلى الله عليه وسلم باظهار نفاقهم وكفرهم
قيل انهم كانوا يجتمعون على ذكر الرسول بالطعن فكان جبريل عليه السلام ينزل عليه ويخبر بما قالوه فيه
فكان يذكر تلك الحادثة لهم ويوبخهم ويعظهم فما كانوا يتعظون ولا ينزجرون قوله تعالى واذا ما انزلت
سورة نظر بعضهم الى بعض هل يريكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون
اعلم ان هذا نوع آخر من مخازي المنافقين وهو انه كلما نزلت سورة مشتملة على ذكر المنافقين وشرح
فضايحهم وسمعوها تأذوا من سماعها ونظر بعضهم الى بعض نظرا مخصوصا دالا على الطعن في تلك
السورة والاستهزاء بها وتحقير شأنها ويحتمل ان لا يكون ذلك مختصا بالسورة المشتملة على فضايح
المنافقين بل كانوا يستحقرون القرآن فكلما سمعوا سورة استهزؤا بها وطعنوا فيها واخذوا في التغامز

والتضاحك على سبيل الطعن والهزؤ ثم قال بعضهم لبعض هل يريكم من احد وهذا فيه وجوه الاول ان ذلك النظر دال على ما في الباطن من الانكار الشديد والنفرة التامة فخافوا ان يرى احد من المسلمين ذلك النظر وتلك الاحوال الدالة على النفاق والكفر فعند ذلك قالوا هل يريكم من احد يعني لو رآكم احد على هذا النظر وهذا الشكل لضركم جدا والثاني انهم كانوا اذا سمعوا تلك السورة تأذوا من سماعها وارادوا الخروج من المسجد فقال بعضهم لبعض هل يريكم من احد اي ان رآكم فلا تخرجوا وان كان ما رآكم احد فاخرجوا من المسجد ليتخلصوا عن هذا الايذاء والثالث هل من احد يمكنكم ان تقولوا ان مجيئه يوجب علينا الخروج من المسجد حتى نجعل ذلك سببا للخروج من المسجد ثم قال تعالى ثم انصرفوا يحتمل ان يكون المراد نفس هربهم من مكان الوحي واستماع القرآن ويجوز ان يكون المراد ثم انصرفوا عن استماع القرآن الى الطعن فيه وان يثبتوا في مكانهم فان قيل ما التفاوت بين هذه الاية والاية المتقدمة وهي قوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا قلنا وفي هذه الاية حكى عنهم انهم اكتفوا بنظر بعضهم الى بعض على سبيل الهزؤ وبطلان القرآن ثم قال تعالى صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون واحتج اصحابنا على انه تعالى صرفهم عن الايمان وصدهم عنه وهو صريح فيه قال ابن عباس عن كل خير ورشد وقال الحسن صرف الله قلوبهم وطبع عليها بكفرهم وقال الزجاج اضلهم الله تعالى قالت المعتزلة لو كان الله تعالى هو الذي صرفهم عن الايمان فكيف قال فانى يصرفون وكيف عابهم على الانصراف عن الايمان قال القاضي ظاهر الاية يدل على ان هذا الصرف عقوبة لهم على انصرافهم والصرف عن الايمان لا يكون عقوبة لانه لو كان كذلك لكان كما يجوز ان يامر انبياءه باقامة الحدود يجوز ان يامرهم بصرف الناس عن الايمان وتجويز ذلك يؤدي الى ان لا يوثق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال هذا الصرف يحتمل وجهين احدهما انه تعالى صرف قلوبهم بما اورثهم من الغم والكيد والثاني صرفهم عن الالطاف التي يختص بها من آمن واهتدى والجواب ان هذه الوجوه التي ذكرها القاضي ظاهر انها متكلفة جدا واما الوجه الصحيح الذي يشهد بصحته كل عقل سليم هو ان الفعل يتوقف على حصول الداعي والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وحصول ذلك الداعي ليس من العبد والا لزم التسلسل بل هو من الله تعالى فالعبد انما يعزم على الكفر اذا حصل في قلبه داعي الكفر وذلك الحصول من الله تعالى فاذا حصل ذلك الداعي انصرف ذلك القلب من جانب الايمان الى الكفر فهذا هو المراد من صرف القلب وهو كلام مقرر ببرهان قطعي وهو منطبق على هذا النص فبلغ في الوضوح الى اعلى الغايات ومما بقي من مباحث الاية ما نقل عن محمد بن اسحق انه قال لا تقولوا انصرفنا من الصلوة فان قوما انصرفوا صرف الله قلوبهم لكن قولوا قد قضينا الصلوة وكان المقصود منه التفاؤل بترك هذه اللفظة الواردة فيما لا ينبغي والترغيب في اللفظة الواردة في الخير فانه تعالى قال فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله

قوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما امر النبي صلى الله عليه وسلم ان يبلغ في هذه السورة الى الخلق وفيها تكاليف شاقة شديدة صعبة يعسر تحملها الا لمن خصه بوجه التوفيق والكرامة ختم هذه السورة بما يوجب سهولة تحمل تلك التكاليف وهو ان هذا الرسول منكم فكل ما يحصل له من العز والشرف في الدنيا فهو عائد اليكم وايضا فانه بحال يشق عليه ضرركم وتعظم رغبته في ايصال خير الدنيا والآخرة اليكم فهو كالطبيب المشفق والاب الرؤف الرحيم في حقكم فالطبيب المشفق ربما اقدم على علاجات صعبة يعسر تحملها والاب الرحيم ربما اقدم على تاديبات شاقة الا انه لما عرف ان الطبيب حاذق وان الاب مشفق صارت تلك المعالجات المؤلمة متحملة وصارت تلك التاديبات جارية مجرى الاحسان فكذا ههنا لما عرفتم انه رسول حق من عند الله فاقبلوا منه هذه التكاليف الشاقة لتفوزوا بكل خير ثم قال للرسول عليه السلام فان لم يقبلوها بل اعرضوا عنها وتولوا فاتركهم ولا تلتفت اليهم وعول على الله وارجع في جميع امورك الى الله وقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وهذه الخاتمة لهذه السورة جاءت في غاية الحسن والكمال المسألة الثانية اعلم انه تعالى وصف الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الاية بخمسة انواع من الصفات الاولى قوله من انفسكم وفي تفسيره وجوه الاول يريد انه بشر مثلكم كقوله اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم وقوله قل انما انا بشر مثلكم والمقصود انه لو كان من جنس الملائكة لصعب الامر بسببه على الناس على ما مر تقريره في سورة الانعام والثاني من انفسكم اي من العرب قال ابن عباس ليس في العرب قبيلة الا وللنبي عليه السلام فيهم قرابة بسبب الجدات مضريها وربيعيها ويمانيها والمضريون هم العدنانية والنزارية واليمانيون هم القحطانية ونظيره قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم والمقصود منه ترغيب العرب في نصرته والقيام بخدمته كانه قيل لهم كل ما يحصل له من الدولة والرفعة في الدنيا فهو سبب لعزكم ولفخركم لانه منكم ومن انفسكم الثالث من انفسكم خطاب لاهل الحرم وذلك لان العرب كانوا يسمون اهل الحرم اهل الله وخاصته وكانوا يخدمونهم ويقومون باصلاح مهماتهم فكانه قيل للعرب كنتم قبل مقدمه مجدين مجتهدين في خدمة اسلافه وآبائه فلم تتكاسلون في خدمته مع انه لا نسبة له في الشرف والرفعة الى اسلافه الرابع ان المقصود من هذه الصفة التنبيه على طهارته كانه قيل هو من عشيرتكم تعرفونه بالصدق والامانة والعفاف والصيانة وتعرفون كونه حريصا على دفع الآفات عنكم وايصال الخيرات اليكم وارسال من هذه حالته وصفته يكون من اعظم نعم الله عليهم وقرئ من انفسكم اي من اشرفكم وافضلكم وقيل هي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفاطمة وعائشة رضي الله عنهما الصفة الثانية قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم واعلم ان العزيز هو الغالب الشديد والعزة هي الغلبة والشدة فاذا وصلت مشقة الى الانسان عرف انه كان عاجزا عن دفعها اذ لو قدر على دفعها لما قصر في ذلك الدفع فحيث لم يدفعها علم انه كان عاجزا عن دفعها وانها كانت غالبة على الانسان فلهذا السبب اذا اشتد على الانسان شيء قال عز على هذا واما العنت فيقال عنت الرجل يعنت عنتا اذا وقع في مشقة وشدة لا يمكنه الخروج منها ومنه قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وقوله ولو شاء الله لاعنتكم وقال الفراء ما في قوله ما عنتم في موضع رفع والمعنى عزيز عليه عنتكم اي يشق عليه لقاؤكم مكروها واولى المكاره بالدفع مكروه عقاب الله وهو انما ارسل ليدفع هذا المكروه الصفة الثالثة قوله حريص عليكم والحريص يمتنع ان يكون متعلقا بذواتهم بل المراد حريص على ايصال الخيرات اليكم في الدنيا والاخرة واعلم ان على هذا التقدير يكون قوله عزيز عليه ما عنتم معناه شدة نفرته عن وصول شيء من آفات الدنيا والاخرة اليهم وبهذا التقدير لا يحصل التكرار وقال الفراء الحريص الشحيح ومعناه انه شحيح عليكم ان تدخلوا النار وهذا بعيد لانه يوجب التكرار الخالي عن الفائدة الصفة الرابعة والخامسة قوله بالمؤمنين رؤف رحيم قال ابن عباس سماه الله تعالى ههنا باسمين من اسمائه وبقي ههنا سؤالان الاول كيف يكون رؤفا رحيما وقد كلفهم في هذه السورة بانواع من التكاليف الشاقة التي لا يقدر على تحملها الا الموفق من عند الله تعالى قلنا قد ضربنا لهذا المعنى مثلا الطبيب الحاذق والاب المشفق والمعنى انه انما فعل بهم ذلك ليتخلصوا من العقاب المؤبد ويفوزوا بالثواب المؤبد السؤال الثاني لما قال عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فهذا النسق يوجب ان يقال رؤف رحيم بالمؤمنين فلم ترك هذا النسق وقال بالمؤمنين رؤف رحيم الجواب ان قوله بالمؤمنين رؤف رحيم يفيد الحصر بمعنى انه لا رأفة ولا رحمة الا بالمؤمنين واما الكافرين فليس لهم عليهم رأفة ورحمة وهذا كالمتمم لقدر ما ورد في هذه السورة من التغليظ كانه يقول واني بالغت في هذه السورة في التغليظ الا ان ذلك التغليظ على الكافرين والمنافقين واما رحمتي ورأفتي فمخصوصة بالمؤمنين فقط فلهذه الدقيقة عدل عن ذلك النسق

قوله تعالى فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم اما قوله تعالى فان تولوا يريد المشركين والمنافقين ثم قيل تولوا اي اعرضوا عنك وقيل تولوا عن طاعة الله تعالى وتصديق رسوله وقيل تولوا عن قبول التكاليف الشاقة المذكورة في هذه السورة وقيل تولوا عن نصرتك في الجهاد واعلم ان المقصود من هذه الاية بيان ان الكفار لو اعرضوا ولم يقبلوا هذه التكاليف لم يدخل في قلب الرسول حزن ولا اسف لان الله تعالى حسبه وكافيه في نصره على الاعداء وفي ايصاله الى مقامات الآلاء والنعماء وقوله تعالى لا اله الا هو واذا كان لا اله الا هو وجب ان يكون لا مبدأ لشيء من الممكنات ولا محدث لشيء من المحدثات الا هو واذا كان هو الذي ارسلني بهذه الرسالة وامرني بهذا التبليغ كانت النصرة عليه والمعونة مرتقبة منه ثم قال تعالى عليه توكلت وهو يفيد الحصر اي لا اتوكل الا عليه وهو رب العرش العظيم والسبب في تخصيصه بالذكر انه كلما كانت الآثار اعظم واكرم كان ظهور جلالة المؤثر في العقل والخاطر اعظم ولما كان اعظم الاجسام هذا العرش كان المقصود من ذكره تعظيم جلال الله تعالى فان قالوا العرش غير محسوس فلا نعرف وجوده الا بعد ثبوت الشريعة فكيف يمكن ذكره في معرض شرح عظمة الله تعالى قلنا وجود العرش امر مشهور والكفار سمعوه من اليهود والنصارى ولا يبعد ايضا انهم قد سمعوه من اسلافهم ومن الناس من قرأ قوله العظيم بالرفع ليكون صفة للرب قال ابو بكر الاصم وهذه القراءة اعجب الي لان جعل العظيم صفة لله تعالى اولى من جعله صفة للعرش وايضا فان جعلناه صفة للعرش كان المراد من كونه عظيما كبر جسمه وعظم حجمه واتساع اقطاره على ما هو مذكور في الاخبار وان جعلناه صفة لله تعالى كان المراد من العظمة وجوب الوجود والتقديس عن الحجمية والاجزاء والابعاض وكمال العلم والقدرة وكونه منزها عن ان يتمثل في الاوهام او تصل اليه الافهام وقال الحسن هاتان الآيتان آخر ما انزل الله من القرآن وما نزل بعدهما القرآن وقال ابي بن كعب آخر القرآن عهدا بالله هاتان الآيتان وهو قول سعيد بن جبير ومنهم من يقول آخر ما نزل من القرآن قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله (آخر ما نزل من القرآن) ونقل عن حذيفة انه قال انتم تسمون هذه السورة بالتوبة وهي سورة العذاب ما تركت احدا حتى نالت منه والله ما يقرؤون ربعها واعلم ان هذه الرواية يجب تكذيبها لانا لو جوزنا ذلك لكان ذلك دليلا على تطرق الزيادة والنقصان في القرآن وذلك يخرجه عن كونه حجة ولا خفاء ان القول به باطل والله سبحانه اعلم بمراده هذا آخر تفسير هذه السورة وقد فرغ المؤلف من تفسيرها يوم الجمعة الرابع عشر من شهر رمضان من سنة احدى وستمائة (تاريخ التصنيف)

سورة يونس مائة وتسع آيات مكية

عن ابن عباس ان هذه السورة مكية الا ... ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا ... اعلم بالمفسدين فانها مدنية ...

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى الر فيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير وعاصم الر بفتح الراء على التفخيم وقرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي ويحيى عن ابي بكر بكسر الراء على الامالة وروي عن نافع وابن عامر وحماد عن عاصم بين الفتح والكسر واعلم ان كلها لغات صحيحة قال الواحدي الاصل ترك الامالة في هذه الكلمات نحو ما ولا لان الفاتها منقلبة عن الياء واما من امال فلان هذه الالفاظ اسماء للحروف المخصوصة فقصد بذكر الامالة التنبيه على انها اسماء لا حروف المسألة الثانية اتفقوا على ان قوله الر وحده ليس آية واتفقوا على ان قوله طه وحده آية والفرق ان قوله الر لا يشاكل مقاطع الآي التي بعده بخلاف قوله طه فانه يشاكل مقاطع الآي التي بعده المسألة الثالثة الكلام المستقصى في تفسير هذا النوع من الكلمات قد تقدم في اول سورة البقرة الا انا نذكر ههنا ايضا بعض ما قيل قال ابن عباس الر معناه انا الله ارى وقيل انا الرب لا رب غيري وقيل الر وحم ونون اسم الرحمن قوله تعالى تلك آيات الكتاب الحكيم فيه مسألتان المسألة الاولى قوله تلك يحتمل ان يكون اشارة الى ما في هذه السورة (من الآيات) ويحتمل ان يكون اشارة الى ما تقدم على هذه السورة من آيات القرآن وايضا الكتاب الحكيم يحتمل ان يكون المراد منه هو القرآن ويحتمل ان يكون المراد منه غير القرآن وهو الكتاب المخزون المكنون عند الله تعالى الذي منه نسخ كل كتاب كما قال تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون وقال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وقال وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وقال يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واذا عرفت ما ذكرناه من الاحتمالات فحصل ههنا وجوه اربعة من الاحتمالات

الاول ان يقال المراد من لفظة تلك الاشارة الى الآيات الموجودة في هذه السورة فكان التقدير تلك الايات هي ايات الكتاب الحكيم الذي هو القران وذلك لانه تعالى وعد رسوله ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء ولا يغيره كرور الدهر فالتقدير ان تلك الآيات الحاصلة في سورة الر هي آيات ذلك الكتاب المحكم الذي لا يمحوه الماء الثاني ان يقال المراد ان تلك الايات الموجودة في هذه السورة هي آيات الكتاب المخزون المكنون عند الله تعالى واعلم ان على هذين القولين تكون الاشارة بقوله تلك الى آيات هذه السورة وفيه اشكال وهو ان تلك يشار بها الى الغائب وآيات هذه السورة حاضرة فكيف يحسن ان يشار اليها بلفظ تلك واعلم ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق في تفسير قوله الم ذلك الكتاب الاحتمال الثالث والرابع ان يقال ان لفظ تلك اشارة الى ما تقدم على هذه السورة من آيات القران والمراد انها هي آيات القران الحكيم او المراد انها هي آيات ذلك الكتاب المكنون المخزون عند الله تعالى وفي الاية قولان آخران احدهما ان يكون المراد من الكتاب الحكيم التورية والانجيل والتقدير ان الايات المذكورة في هذه السورة هي الايات المذكورة في التورية والانجيل والمعنى ان القصص المذكورة في هذه السورة موافقة للقصص المذكورة في التورية والانجيل مع ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بالتورية والانجيل فحصول هذه الموافقة لا يمكن الا اذا خص الله تعالى محمدا بانزال الوحي عليه والثاني وهو قول ابي مسلم ان قوله الر اشارة الى حروف التهجي فقوله الر تلك آيات الكتاب يعني هذه الحروف هي الاشياء التي جعلت آيات وعلامات لهذا الكتاب الذي به وقع التحدي فلولا امتياز هذا الكتاب عن كلام الناس بالوصف المعجز والا لكان اختصاصه بهذا النظم دون كلام سائر الناس القادرين على التلفظ بهذه الحروف محالا **المسئلة الثانية** في وصف الكتاب بكونه حكيما وجوه الاول ان الحكيم هو ذو الحكمة بمعنى اشتمال الكتاب على الحكمة الثاني ان يكون المراد وصف الكلام بصفة من تكلم به **قال الاعشى**

وغريبة تاتي الملوك حكيمة ٥ قد قلتها ليقال من ذا قالها ٥

الثالث قال الاكثرون الحكيم بمعنى الحاكم فعيل بمعنى فاعل ودليله قوله تعالى وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فالقران كالحاكم في الاعتقادات بتمييز حقها عن باطلها وفي الافعال بتمييز صوابها عن خطائها وكالحاكم على ان محمدا صادق في دعوى النبوة لان المعجزة الكبرى لرسولنا صلى الله عليه وسلم ليست الا القران الرابع ان الحكيم بمعنى المحكم والاحكام معناه المنع من الفساد فيكون المراد منه انه لا يمحوه الماء ولا تحرقه النار ولا تغيره الدهور والمراد منه براءته عن الكذب والتناقض الخامس قال الحسن وصف الكتاب بالحكيم لانه تعالى حكم فيه بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وحكم فيه بالجنة لمن اطاعه وبالنار لمن عصاه فعلى هذا الحكيم يكون معناه المحكوم فيه السادس ان الحكيم في اصل اللغة عبارة عن الذي يفعل الحكمة والصواب فكان وصف القران به مجازا ووصف المجاز هو انه يدل على الحكمة والصواب فمن حيث انه يدل على هذه المعاني صار كانه هو الحكيم في نفسه

قوله تعالى اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم قال الكافرون ان هذا لساحر مبين ٥ وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** ان كفار قريش تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا بالرسالة والوحي فانكر الله تعالى عليهم ذلك التعجب اما بيان كون الكفار تعجبوا من هذا التخصيص فمن وجوه الاول قوله تعالى اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب وانطلق الملأ منهم ان امشوا واصبروا على آلهتكم ان هذا لشيء يراد واذا بلغوا في الجهالة الى ان تعجبوا من كون الاله تعالى واحدا لم يبعد ايضا ان يتعجبوا من تخصيصه تعالى محمدا بالوحي والرسالة والثاني ان اهل مكة كانوا يقولون انه تعالى ما وجد رسولا الى خلقه الا يتيم ابي طالب الثالث انهم قالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم وبالجملة فهذا التعجب يحتمل وجهين احدهما ان يتعجبوا من ان يجعل الله بشرا رسولا كما حكى عن الكفار انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا وثانيهما انهم ما تعجبوا من ذلك بل تعجبوا من تخصيص محمد عليه السلام بالوحي والنبوة مع كونه فقيرا يتيما فهذا بيان ان الكفار تعجبوا من ذلك واما بيان ان الله تعالى انكر عليهم هذا التعجب فهو قوله تعالى في هذه الاية اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس فان قوله اكان للناس عجبا لفظه لفظ الاستفهام ومعناه الانكار لان يكون ذلك عجبا وانما وجب انكار هذا التعجب لوجوه الاول انه تعالى مالك الخلق وملك لهم والمالك هو الذي له الامر والنهي والاذن والمنع ولا بد من ايصال تلك التكاليف الى اولئك المكلفين بواسطة بعض العباد واذا كان الامر كذلك كان ارسال الرسول امرا غير ممتنع بل كان مجوزا في العقول الثاني انه تعالى خلق الخلق للاشتغال بالعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه وقال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ثم انه تعالى اكمل عقولهم ومكنهم من الخير والشر ثم علم تعالى ان عباده لا يشتغلون بما كلفوا به الا اذا ارسل اليهم رسولا ومنبها فعند هذا يجب وجوب الفضل والكرم والرحمة ان يرسل اليهم ذلك الرسول واذا كان ذلك واجبا فكيف يتعجب منه الثالث ان ارسال الرسل امر ما اخلى الله تعالى شيئا من ازمنة وجود المكلفين منه كما قال وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فكيف يتعجب منه مع انه قد سبقه النظير ويؤكده قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه وسائر قصص الانبياء الرابع انه تعالى انما ارسل اليهم رجلا عرفوا نسبه وعرفوا كونه امينا بعيدا عن انواع التهم والاكاذيب ملازما للصدق والعفاف ثم انه كان اميا لم يخالط اهل الاديان وما قرا كتابا اصلا ثم انه مع ذلك يتلو عليهم اقاصيصهم ويخبرهم عن وقايعهم وذلك يدل على كونه صادقا مصدقا من عند الله تعالى ويزيل التعجب وهو المراد من قوله هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم وقال وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك الخامس ان مثل هذا التعجب كان موجودا عند بعثة كل رسول كما في قوله والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا الى قوله او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم السادس ان هذا التعجب اما ان يكون من ارسال الله تعالى رسولا من البشر

قصيدة حكيمة ذات حكمة ٥ آساس

وسلموا انه لا تعجب في ذلك وانما تعجبوا من تخصيصه تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بالوحي والرسالة اما الاول فبعيد لان العقل شاهد بان مع حصول التكليف لا بد من منبه ورسول يعرفهم تمام ما يحتاجون اليه في اديانهم العبادة وغيرها واذا ثبت هذا فنقول الاولى ان يبعث اليهم من كان من جنسهم ليكون سكونهم اليه اكمل والفهم به اقوى كما قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقال قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا واما الثاني فبعيد لان محمدا صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بصفات الخير والتقوى والامانة وما كانوا يعيبونه الا بكونه يتيما فقيرا وهذا في غاية البعد لان الاله تعالى غني عن العالمين فلا ينبغي ان يكون الفقر سببا لنقصان الحال عنده ولا ان يكون الغنى سببا لكمال الحال عنده كما قال تعالى وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى فثبت ان تعجب الكفار من تخصيص الله محمدا صلى الله عليه وسلم بالوحي والرسالة كلام فاسد **المسئلة الثانية** الهمزة في قوله اكان لانكار التعجب لاجل التعجب من هذا التعجب وان اوحينا اسم كان وعجبا خبره وقرا ابن مسعود عجب فجعله اسما وهو نكرة وان اوحينا خبر وهو معرفة كقوله يكون مزاجها عسل وماء والاجود ان يكون كان تامة وان اوحينا بدلا من عجب **المسئلة الثالثة** انه تعالى قال اكان للناس عجبا ولم يقل اكان عند الناس عجبا والفرق ان قوله اكان للناس عجبا معناه انهم جعلوه لانفسهم اعجوبة يتعجبون منها ونصبوه وعينوه لتوجيه الطنز والاستهزاء والتعجب اليه وليس في قوله اكان عند الناس عجبا هذا المعنى **المسئلة الرابعة** ان مع الفعل في قوله ان اوحينا اليه في تقدير المصدر وهو اسم كان وخبره هو قوله عجبا وانما قدم الخبر على المبتدا هنا لانهم يقدمون الاهم والاليق بالانكار في هذه الاية انما هو تعجبهم واما ان في قوله ان انذر الناس فمفسرة لان الايحاء فيه معنى القول ويجوز ان يكون مخففة من المثقلة واصله انه انذر الناس على معنى ان الشان قولنا انذر الناس **المسئلة الخامسة** انه تعالى لما بين انه اوحى الى رسوله بين بعده تفصيل ما اوحى اليه وهو الانذار والتبشير اما الانذار فللكفار والفساق ليرتدعوا بسبب ذلك الانذار عن فعل ما لا ينبغي واما التبشير فلاهل الطاعة لتقوى رغبتهم فيها وانما قدم الانذار على التبشير لان التخلية مقدم على التحلية وازالة ما لا ينبغي مقدم في الرتبة على فعل ما ينبغي **المسئلة السادسة** قوله قدم صدق فيه اقوال لاهل اللغة واقوال للمفسرين اما قول اهل اللغة فقد نقل الواحدي في البسيط منه وجوها قال الليث وابو الهيثم القدم السابقة والمعنى انه قد سبق لهم عند الله خير قال ذو الرمة

وانت امرؤ من اهل بيت ذؤابة ٥ لهم قدم معروفة ومفاخر ٥

قال احمد بن يحيى القدم كل ما قدمت من خير وقال ابن الانباري القدم كناية عن العمل الذي يتقدم فيه ولا يقع فيه تاخر ولا ابطاء واعلم ان السبب في اطلاق لفظ القدم على هذه المعاني ان السعي والسبق لا يحصل الا بالقدم فسمي المسبب باسم السبب كما سميت النعمة يدا لانها تعطى باليد فان قيل فما الفائدة في اضافة القدم الى صدق في قوله قدم صدق قلنا الفائدة التنبيه على زيادة الفضل وانه من السوابق العظيمة وقال بعضهم المراد مقام صدق واما المفسرون فلهم اقوال فبعضهم حمل قدم صدق على الاعمال الصالحة وبعضهم حمله على الثواب ومنهم من حمله على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم واختار ابن الانباري هذا الثاني وانشد

صل لذي العرش واتخذ قدما ٥ ينجيك يوم العثار والزلل

المسئلة السابعة ان الكافرين لما جاءهم رسول منهم فانذرهم وبشرهم واتاهم من عند الله بما هو اللائق بحكمته وفضله قالوا متعجبين ان هذا لساحر مبين اي ان هذا الذي يدعي انه رسول ساحر والابتداء بقوله قال الكافرون على تقدير فلما انذرهم قال الكافرون هذا شيء عجيب قال القفال واضمار هذا غير قليل في القران **المسئلة الثامنة** قرا ابن كثير وعاصم وحمزة والكسائي ان هذا لساحر والمراد منه محمد صلى الله عليه وسلم والباقون لسحر والمراد به القران واعلم ان وصف الكفار القران بكونه سحرا يدل على عظم محل القران عندهم وكونه معجزا وانه تعذر عليهم فيه المعارضة فاحتاجوا الى هذا الكلام واعلم ان اقدامهم على وصف القران بكونه سحرا يحتمل ان يكونوا ذكروه في معرض الذم ويحتمل انهم ذكروه في معرض المدح فلهذا السبب اختلف المفسرون فيه فقال بعضهم ارادوا به انه لكمال فصاحته كلام مزخرف حسن الظاهر ولكنه باطل في الحقيقة ولا حاصل له وقال آخرون ارادوا به انه لكمال فصاحته وتعذر مثله جار مجرى السحر واعلم ان هذا الكلام لما كان في غاية الفساد لم يذكر جوابه وانما قلنا انه في نهاية الفساد لانه صلى الله عليه وسلم كان منهم ونشا بينهم وما غاب عنهم وما خالط احدا سواهم وما كانت مكة بلدة العلماء والاذكياء حتى يقال انه تعلم السحر منهم او تعلم العلوم الكثيرة منهم فقدر على الاتيان بمثل هذا القران واذا كان الامر كذلك كان حمل القران على السحر كلاما في غاية الفساد فلهذا السبب لم يذكر جوابه

قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه افلا تذكرون ٥ فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم تعجبوا من الوحي والبعثة والرسالة ثم انه تعالى ازال ذلك التعجب بانه لا يبعد البتة في ان يبعث الله خالق الخلق اليهم رسولا يبشرهم على الاعمال الصالحة بالثواب وعلى الاعمال الباطلة بالعقاب كان هذا الجواب انما يتم ويكمل باثبات امرين الاول اثبات ان لهذا العالم الها قادرا قاهرا نافذ الحكم والامر والنهي والتكليف والثاني اثبات الحشر والنشر والبعث والقيمة حتى يحصل الثواب والعقاب اللذان اخبر الانبياء عليهم السلام عن حصولهما فلا جرم انه تعالى ذكر في هذا الموضع ما يدل على تحقيق هذين المطلوبين اما الاول وهو اثبات الاله فبقوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض واما الثاني وهو اثبات المعاد والحشر والنشر فبقوله تعالى اليه مرجعكم جميعا فثبت ان هذا الترتيب في غاية الحسن ونهاية الكمال **المسئلة الثانية** قد ذكرنا في هذا الكتاب وفي الكتب العقلية ان الدليل الدالة على وجود الصانع تعالى اما الامكان واما الحدوث وكلاهما اما في الذوات واما في الصفات فيكون مجموع الطرق الدالة على وجود الصانع اربعة وهي امكان الذوات وامكان الصفات وحدوث الذوات وحدوث الصفات ثم هذه الاربعة تعتبر تارة في العالم العلوي

صدره ٥ كان سبيئة من بيت راس ٥ والسبيئة فعيلة وهي الخمر التي تشترى اي تشترى بالخمر وبيت راس موضع او اسم قرية بالشام خزانة

وهم ذوابة قومهم وذوائبهم وذوابة من الشعر ٥ آساس
يقال لفلان قدم صدق اي اثرة حسنة قال الاخفش هو التقديم كانه قدم خيرا وكان له فيه تقديم

وهو عالم السموات والكواكب وتارة في العالم السفلي والاغلب من الدلائل المذكورة في الكتب الالهية التمسك بامكان الصفات وحدوثها تارة في احوال العالم العلوي وتارة في احوال العالم السفلي والمذكور في هذا الموضع هو التمسك بامكان الاجرام العلوية في مقاديرها وصفاتها وتقريره من وجوه الاول ان اجرام الافلاك لا شك انها مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى ومتى كان كذلك كانت لا محالة محتاجة الى الخالق والمقدر اما بيان المقام الاول فهو ان اجرام الافلاك لا شك انها قابلة للقسمة الوهمية وقد دللنا في الكتب العقلية على ان كل ما كان قابلا للقسمة الوهمية فانه يكون في نفسه مركبا من الاجزاء والابعاض ودللنا على ان الذي تقوله الفلاسفة من ان الجسم قابل للقسمة ولكنه يكون في نفسه شيئا واحدا كلام فاسد فثبت بما ذكرنا ان اجرام الافلاك مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى واذا ثبت هذا وجب افتقارها الى الخالق والمقدر وذلك لانها لما تركبت فقد وقع بعض تلك الاجزاء في داخل ذلك الجرم وبعضها حصل على سطحه وتلك الاجزاء متساوية الطبيعة والماهية والحقيقة والفلاسفة اقروا لنا بصحة هذه المقدمة حيث قالوا انها بسائط ويمتنع كونها مركبة عن اجزاء مختلفة الطبائع واذا ثبت هذا فنقول حصول بعضها في الداخل وبعضها في الخارج امر ممكن الحصول جائز الثبوت يجوز ان ينقلب الظاهر باطنا والباطن ظاهرا واذا كان الامر كذلك وجب افتقار هذه الاجزاء حال تركبها الى مدبر قاهر يخصص بعضها بالداخل وبعضها بالخارج فدل هذا على ان الافلاك مفتقرة في تركيبها واشكالها وصفاتها الى مدبر حكيم قدير عليم الوجه الثاني في الاستدلال بصفات الافلاك على وجود الاله القادر ان نقول حركات هذه الافلاك لها بداية ومتى كان الامر كذلك افتقرت هذه الافلاك في حركاتها الى مدبر ومحرك قاهر قادر اما المقام الاول فالدليل على صحته ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال وهذه الماهية يقتضي المسبوقية بالحالة المنتقل عنها والازل ينافي المسبوقية بالغير فكان الجمع بين الحركة وبين الازل محالا فثبت ان لحركات الافلاك اولا واذا ثبت هذا وجب ان يقال هذه الاجرام الفلكية كانت معدومة في الازل او كانت موجودة لكنها كانت واقفة ساكنة وما كانت متحركة وعلى التقديرين فلحركاتها اول وبداية واما المقام الثاني وهو انه لما كان الامر كذلك وجب افتقارها الى مدبر قاهر قادر فالدليل عليه ان ابتداء هذه الاجرام بالحركة في ذلك الوقت المعين دون ما قبله وما بعده لا بد وان يكون لتخصيص مخصص وترجيح مرجح وذلك يمنع ان يكون موجبا بالذات والا لحصلت تلك الحركة قبل ذلك الوقت لاجل ان موجب تلك الحركة كان حاصلا قبل ذلك الوقت ولما بطل هذا ثبت ان ذلك المرجح قادر مختار وهو المطلوب الوجه الثالث في الاستدلال بصفات الافلاك على وجود الاله المختار وهو ان اجزاء هذا الفلك حاصل فيه لا في الفلك الآخر واجزاء الفلك الآخر حاصل فيه لا في الفلك الاول فاختصاص كل واحد منها بتلك الاجزاء امر ممكن ولا بد له من مرجح ويعود التقدير الاول فيه فهذا هو تقرير هذا الدليل الذي ذكره تعالى في هذه الآية وفي الآية سؤالات الاول ان كلمة الذي كلمة وضعت للاشارة الى شيء مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كما اذا قيل لك من زيد فنقول الذي ابوه منطلق فهذا التعريف انما يحسن لو كان كون ابيه منطلقا امرا معلوما عند السامع فههنا لما قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام فهذا انما يحسن لو كان كونه تعالى خالقا للسموات والارض في ستة ايام امرا معلوما عند السامع والعرب ما كانوا عالمين بذلك فكيف يحسن هذا التعريف وجوابه ان يقال هذا الكلام مشهور عند اليهود والنصارى لانه مذكور في اول ما يزعمون انه هو التوراة ولما كان ذلك مشهورا عندهم والعرب كانوا يخالطونهم فالظاهر انهم ايضا سمعوه فلهذا السبب حسن هذا التعريف السؤال الثاني ما الفائدة في بيان الايام التي خلقها فيها والجواب انه تعالى قادر على خلق جميع العالم في اقل من لمح البصر والدليل عليه ان العالم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى والجزء الذي لا يتجزى لا يمكن ايجاده الا دفعة لانا لو فرضنا ان ايجاده انما يحصل في زمان فذلك الزمان منقسم لا محالة من آنات متعاقبة فهل حصل شيء من ذلك الايجاد في الآن الاول او لم يحصل فان لم يحصل منه شيء في الآن الاول فهو خارج عن مدة الايجاد وان حصل في ذلك الآن ايجاد شيء وحصل في الآن الثاني ايجاد شيء آخر فهما ان كانا جزئين من ذلك الجزء الذي لا يتجزى فح يكون الجزء الذي لا يتجزى متجزيا وهو محال وان كان شيئا آخر فح يكون ايجاد الشيء الذي لا يتجزى لا يمكن الا في آن واحد دفعة وكذا القول في ايجاد جميع الاجزاء فثبت انه تعالى قادر على ايجاد جميع العالم دفعة واحدة ولا شك ايضا انه تعالى قادر على ايجاده وتكوينه على التدريج واذا ثبت هذا فنقول ههنا مذهبان الاول قول اصحابنا وهو انه تعالى يحسن منه كل ما اراد ولا يعلل شيء من افعاله بشيء من الحكم والمصالح وعلى هذا القول يسقط قول من يقول لم خلق العالم في ستة ايام وما خلقه في لحظة واحدة لانا نقول كل شيء صنعه فلا علة لصنعه ولا يعلل شيء من احكامه وافعاله بعلة فسقط هذا السؤال والقول الثاني قول المعتزلة وهو انهم يقولون يجب ان يكون افعاله تعالى مشتملة على المصالح والحكم فعند هذا قال القاضي لا يبعد ان يكون خلق السموات والارض في هذه المدة المخصوصة ادخل في الاعتبار في حق بعض المكلفين ثم قال القاضي فان قيل فمن المعتبر وما وجه الاعتبار ثم اجاب وقال اما المعتبر فهو لابد من مكلف من الحيوان خلقه الله تعالى قبل خلق السموات والارضين او معهما والا لكان خلقهما عبثا فان قيل فهلا جاز ان يخلقهما لاجل حيوان يخلقه من بعد قلنا انه تعالى لا يخاف الفوت ولا يجوز ان يقدم خلق ما ينتفع به لاجل حيوان سيحدث بعد ذلك وانما يصح ذلك منا في مقدمات الامور لانا نخشى الفوت ونخاف العجز والقصور قال واذا ثبت هذا فقد صح ما روى في الخبر ان خلق الملائكة والجن كان سابقا على خلق السموات والارض فان قيل اولئك الملائكة لابد لهم من مكان فقبل خلق السموات والارض لا مكان فكيف يمكن وجودهم بلا مكان قلنا ان الذي يقدر على تسكين العرش والسموات والارضين في امكنتها كيف يعجز عن تسكين اولئك الملائكة في احيازها بقدرته وحكمته واما وجه الاعتبار في ذلك فهو انه تعالى لما خلق هذا العالم معتبرا امتنع ان يكون اعتباره بما يشاهد حالا اقوى والدليل عليه انا نجد في هذا الوجه

قال

لا يدل على انه صادر من فاعل حكيم واما المخلوق دفعة واحدة فانه لا يدل على ذلك السؤال الثالث فهل هذه الايام مثل ايام الدنيا او كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال انها ستة ايام من ايام الآخرة كل يوم منها الف سنة مما تعدون والجواب قال القاضي الظاهر في ذلك انه تعريف لعباده مدة خلقه لهما ولا يجوز ان يكون ذلك تعريفا الا لمدة هذه الايام المعلومة ولقائل ان يقول لما وقع التعريف بالايام المذكورة في التوراة والانجيل وكان المذكور هناك ايام الآخرة ايام الدنيا لم يكن قادحا في صحة التعريف السؤال الرابع هذه الايام انما تتقدر بحسب طلوع الشمس وغروبها وهذا المعنى مفقود قبل خلقها فكيف يعقل هذا التعريف والجواب التعريف يحصل بما انه لو وقع حدوث السموات والارض في مدة لو حصل هناك افلاك دائرة وشمس وقمر لكانت تلك المدة مساوية لستة ايام السؤال الخامس ولقائل ان يقول انها يقتضي حصول مدة قبل خلق العالم يحصل فيها حدوث العالم وذلك يوجب قدم المدة والجواب ان تلك المدة غير موجودة بل هي مفروضة موهومة والدليل عليه ان تلك المدة المعينة حادثة وحدوثها لا يحتاج الى مدة اخرى والا لزم اثبات ازمنة لا نهاية لها وهو محال فكل ما يقولونه في حدوث المدة فنحن نقوله في حدوث العالم السؤال الخامس ان اليوم قد يراد به اليوم مع ليلته وقد يراد به النهار وحده فالمراد بهذه الآية ايهما والجواب الغالب في اللغة انه يراد باليوم اليوم بليلته المسألة الثالثة اما قوله تعالى ثم استوى على العرش ففيه مباحث الاول ان هذا يوهم كونه تعالى مستقرا على العرش والكلام المستقصى فيه مذكور في سورة طه وفي سورة الاعراف ولكنا نكتفي هنا بنكت وجيزة فنقول هذه الآية لا يمكن حملها على ظاهرها وجوه الاول ان الاستواء على العرش معناه كونه معتمدا عليه مستقرا عليه بحيث لولا العرش لسقط ونزل كما اذا قلنا ان فلانا مستو على سريره فانه يفهم منه هذا المعنى الا ان اثبات هذا المعنى يقتضي كونه تعالى محتاجا الى العرش وانه لولا العرش لسقط ونزل وذلك محال لان المسلمين اتفقوا على ان الله تعالى هو الممسك للعرش والحافظ له ولا يقول احد ان العرش هو الممسك لله تعالى والحافظ له والثاني ان قوله ثم استوى على العرش يدل على انه تعالى قبل ذلك ما كان مستويا عليه وذلك يدل على انه تعالى يتغير من حال الى حال وكل من كان متغيرا كان محدثا وذلك بالاتفاق باطل الثالث انه لما حدث الاستواء في هذا الوقت فهذا يقتضي انه تعالى كان قبل هذا الوقت مضطربا ما ملتويا متحركا وكل ذلك من صفات المحدثات الرابع ان ظاهر الآية يدل على انه تعالى انما استوى على العرش بعد ان خلق السموات والارض لان كلمة ثم تقتضي التراخي وذلك يدل على انه تعالى كان قبل خلق العرش غنيا عن العرش فاذا خلق العرش امتنع ان ينقلب حقيقته وذاته من الاستغناء الى الحاجة فوجب ان يبقى بعد خلق العرش غنيا عن العرش ومن كان كذلك امتنع ان يكون مستقرا على العرش فثبت بهذه الوجوه ان هذه الآية لا يمكن حملها على ظاهرها واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بها في اثبات المكان والجهة لله تعالى المسألة الرابعة اتفق المسلمون على ان فوق السموات جسما عظيما هو العرش اذا ثبت هذا فنقول العرش المذكور في هذه الآية هل المراد منه ذلك العرش او غيره فيه قولان الاول وهو الذي اختاره ابو مسلم الاصفهاني انه ليس المراد منه ذلك بل المراد من قوله ثم استوى على العرش انه لما خلق السموات والارض سطحها ورفع سمكها فان كل بناء فانه يسمى عرشا وبانيه يسمى عارشا قال تعالى ومن الشجر ومما يعرشون اي يبنون وقال في صفة القرية فهي خاوية على عروشها والمراد ان تلك القرية خلت منهم مع سلامة بنائها وقيام سقوفها وقال وكان عرشه على الماء اي بناؤه وانما ذكر الله تعالى ذلك لانه اعجب في القدرة والباني يبني البناء متباعدا عن الماء على الارض الصلبة لئلا ينهدم والله تعالى بنى السموات والارض على الماء ليعرف العقلاء قدرته وكمال جلاله والاستواء على العرش هو الاستعلاء عليه بالقهر والدليل عليه قوله تعالى وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه ثم قال ابو مسلم فثبت ان اللفظ يحتمل هذا الذي ذكرناه فنقول وجب حمل اللفظ عليه ولا يجوز حمله على العرش الذي في السماء والدليل عليه هو ان الاستدلال على وجود الصانع وجب ان يحصل بشيء معلوم مشاهد والعرش الذي في السماء ليس كذلك واما اجرام السموات والارضين فهي مشاهدة محسوسة فكان الاستدلال باحوالها على وجود الصانع الحكيم جائزا صوابا حسنا ثم قال ومما يؤكد ذلك ان قوله تعالى خلق السموات والارض في ستة ايام اشارة الى تخليق ذواتها وقوله ثم استوى على العرش يكون اشارة الى تسطيحها وتشكيلها بالاشكال الموافقة لمصالحها فعلى هذا الوجه تصير هذه الآية موافقة لقوله تعالى ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها فذكر اولا انه بناها ثم ذكر ثانيا انه رفع سمكها فسواها فكذلك ههنا ذكر بقوله خلق السموات والارض انه خلق ذواتها ثم ذكر بقوله ثم استوى على العرش انه قصد الى تعريشها وتسطيحها وتشكيلها بالاشكال الموافقة لها والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان المراد من العرش المذكور في هذه الآية الجسم العظيم الذي في السماء وهؤلاء قالوا ان قوله تعالى ثم استوى على العرش لا يمكن ان يكون معناه انه تعالى خلق العرش بعد خلق السموات والارضين بدليل انه تعالى قال في آية اخرى وكان عرشه على الماء وذلك يدل على ان وجود العرش سابق على تخليق السموات والارض بل يجب تفسير هذه الآية بوجه آخر وهو ان يكون المراد ثم يدبر الامر وهو مستو على العرش والقول الثالث ان المراد من العرش الملك يقال فلان على عرشه ملكه فقوله ثم استوى على العرش المراد انه تعالى لما خلق السموات والارض واستدارت الافلاك والكواكب وحصل بسبب دورانها الفصول الاربعة والاحوال المختلفة من المعادن والنبات والحيوانات ففي هذا الوقت قد حصل وجود هذه المخلوقات والكائنات والحاصل ان العرش عبارة عن الملك وملك الله تعالى عبارة عن وجود مخلوقاته ووجود مخلوقاته انما حصل بعد تخليق السموات والارض فلا جرم صح ادخال حرف ثم الذي يفيد التراخي على الاستواء على العرش المسألة الخامسة اما قوله يدبر الامر معناه انه يقضي ويقدر على حسب مقتضى الحكمة ويفعل ما يفعله المصيب في افعاله الناظر في ادبار الامور وعواقبها لئلا يدخل في الوجود ما لا ينبغي والمراد من الامر الشأن يعني يدبر احوال الخلق واحوال ملكوت السموات والارض فان قيل ما موقع هذه الجملة ههنا قد دل بكونه خالقا للسموات والارض في ستة ايام وبكونه مستويا على العرش على نهاية العظمة

وغاية الجلالة له ثم اتبعها بهذه الجملة لتدل على انه لا يحدث في العالم العلوي ولا في العالم السفلي امر من الامور ولا حادث من الحوادث الا بتدبيره وقضائه وحكمه فيصير ذلك دليلا على نهاية القدرة والحكمة والعلم والاحكام والتدبير وانه تعالى مبدئ جميع الممكنات واليه تنتهي سلسلة الحاجات اما قوله تعالى ما من شفيع الا من بعد اذنه ففيه قولان الاول وهو المشهور ان المراد منه ان تدبيره للاشياء وصنعه لها لا يكون بشفاعة شافع وتدبير مدبر ولا يجترئ احد ان يشفع اليه في شيء الا من بعد اذنه لانه تعالى اعلم بموضع الحكمة والصواب فلا يجوز لهم ان يسئلوه ما لا يعلمون انه صواب وصلاح فان قيل كيف يليق ذكر الشفيع بصفة مبدأ الخلق وانما يليق ذكره باحوال القيمة والجواب من وجوه الاول ما ذكره الزجاج وهو ان الكفار الذين كانوا مخاطبين بهذه الاية كانوا يقولون ان الاصنام شفعاء عند الله تعالى فالمراد منه الرد عليهم في هذا القول وهو كقوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن الوجه الثاني وهو انه يمكن ان يقال انه تعالى لما بين كونه الها للعالم مستقلا بالتصرف فيه من غير شريك ولا منازع بين امر المبدأ بقوله يدبر الامر وبين حال المعاد بقوله ما من شفيع الا من بعد اذنه الوجه الثالث يمكن ان يقال انه تعالى وضع تدبير الامور في اول خلق العالم على احسن الوجوه واقربها من رعاية المصالح مع انه ما كان هناك شفيع يشفع في طلب تحصيل المصالح فدل هذا على انه تعالى اله للعالم ناظر لعباده محسن اليهم مريد للخير والراحة بهم ولا حاجة في كونه كذلك الى حضور شفيع يشفع فيه والقول الثاني في تفسير هذا الشفيع ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني فقال الشفيع ههنا هو الثاني وهو مأخوذ من الشفع الذي يخالف الوتر كما يقال الزوج والفرد فمعنى الاية خلق السموات والارض وحده ولا حي معه ولا شريك يعينه ثم خلق الملائكة والبشر والجن وهو المراد من قوله الا من بعد اذنه اي لم يحدث احد ولم يدخل في الوجود الا من بعد ان قال له كن حتى كان وحصل واعلم انه تعالى لما بين هذه الدلائل وشرح هذه الاحوال ختمها بعد ذلك بقوله ذلكم الله ربكم فاعبدوه مبينا بذلك ان العبادة لا تصلح الا له ومنبها على انه تعالى هو المستحق لجميع العبادات لاجل انه هو المنعم بجميع النعم التي ذكرها ووصفها ثم قال افلا تذكرون دالا بذلك على وجوب التفكر في تلك الدلائل القاهرة الباهرة وذلك يدل على ان التفكر في مخلوقات الله تعالى والاستدلال بها على جلالته وعزته وعظمته اعلى المراتب واكمل الدرجات قوله تعالى اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدؤ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على اثبات المبدأ اردفه بما يدل على صحة القول بالمعاد وفيه مسائل المسئلة الاولى في بيان ان انكار الحشر والنشر ليس من العلوم البديهية ويدل عليه وجوه الاول ان العقلاء اختلفوا في وقوعه وعدم وقوعه وقال بامكانه عالم من الناس وهم جمهور ارباب الملل والاديان وما كان معلوم الامتناع بالبديهة امتنع وقوع الاختلاف فيه الثاني انا اذا رجعنا الى عقولنا السليمة وعرضنا عليها ان الواحد ضعف الاثنين وعرضنا عليها ايضا هذه القضية لم نجد هذه القضية في قوة الامتناع مثل القضية الاولى الثالث انا اما ان نقول بثبوت النفس الناطقة او لا نقول به فان قلنا به فقد زال الاشكال بالكلية فانه كما لا يمتنع تعلق هذه النفس بالبدن في المرة الاولى لم يمتنع تعلقها بالبدن مرة اخرى وان انكرنا القول بالنفس الناطقة فالاحتمال ايضا قائم لانه لا يبعد ان يقال انه تعالى يركب تلك الاجزاء المتفرقة تركيبا ثانيا ويخلق الانسان الاول مرة اخرى الرابع انه تعالى ذكر امثلة كثيرة دالة على امكان الحشر والنشر ونحن نجمعها ههنا فالمثال الاول انا نرى الارض خاشعة وقت الخريف ونرى اليبس مستوليا عليها بسبب شدة الحر في الصيف ثم انه تعالى ينزل المطر عليها وقت الربيع فتصير بعد ذلك متحلية بالازهار العجيبة والانوار الغريبة كما قال تعالى الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور وثانيها قوله تعالى وترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وثالثها قوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا الوانه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما ان في ذلك لذكرى لاولي الالباب والمراد كونه منبها على امر المعاد ورابعها قوله ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره كلا لما يقض ما امره فلينظر الانسان الى طعامه وقال عليه السلام اذا رايتم الربيع فاكثروا ذكر النشور ولم تحصل المشابهة بين الربيع وبين النشور الا من الوجه الذي ذكرنا المثال الثاني ما يجده كل واحد منا من نفسه من الزيادة والنمو بسبب السمن ومن النقصان والذبول بسبب الهزال ثم انه قد يعود الى حالته الاولى بالسمن واذا ثبت هذا فنقول ما جاز تكون بعضه لم يمتنع ايضا تكون كله ولما ثبت ذلك ظهر ان الاعادة غير ممتنعة واليه الاشارة بقوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون يعني انه تعالى لما كان قادرا على انشاء ذواتكم اولا ثم على انشاء اجزائكم حال حياتكم ثانيا شيئا فشيئا من غير ان تكونوا عالمين بوقت حدوثه وبوقت نقصانه وجب القطع ايضا بانه لا يمتنع عليه تعالى اعادتكم بعد البلى في القبور لحشر يوم القيمة المثال الثالث انه تعالى لما كان قادرا على ان يخلقنا ابتداء من غير مثال سبق فلان يكون قادرا على ايجادنا مرة اخرى مع سبق الايجاد الاول كان اولى وهذا الكلام قرره تعالى في آيات كثيرة منها في هذه الاية وهو قوله انه يبدؤ الخلق ثم يعيده وثانيها قوله تعالى في سورة يس قل يحييها الذي انشاها اول مرة وثالثها قوله تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى ورابعها قوله تعالى افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد وخامسها قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى الم يك نطفة من مني يمنى الى قوله في آخر السورة اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى وسادسها قوله تعالى يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى الا انه

قال وان الساعة آتية لا ريب فيها الاية فاستشهد الله تعالى في هذه الاية على صحة الحشر بامور الاول انه استدل بالخلق الاول على امكان الخلق الثاني وهو قوله ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب كانه تعالى يقول لما حصل الخلق الاول بانتقال هذه الاجسام من احوال الى احوال اخرى فلم لا يجوز ان يحصل الخلق الثاني بعد تغيرات كثيرة واختلافات متعاقبة والثاني انه تعالى شبهها باحياء الارض الميتة الثالث انه تعالى هو الحق وانما يكون كذلك لو كان كامل القدرة تام العلم والحكمة فهذه هي الوجوه المستنبطة من هذه الاية على امكان صحة الحشر والنشر الاية السابعة في هذا الباب قوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة المثال الرابع انه تعالى لما قدر على تخليق ما هو اعظم من ابدان الناس فكيف يقال انه لا يقدر على اعادتها فان من كان الفعل الاصعب عليه سهلا فلان يكون الفعل الاسهل الحقير عليه سهلا كان اولى وهذا المعنى مذكور في آيات كثيرة منها قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وثانيها قوله تعالى الم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى وثالثها قوله اانتم اشد خلقا ام السماء بناها المثال الخامس الاستدلال بحصول اليقظة بعد النوم على جواز الحشر والنشر فان النوم اخو الموت واليقظة شبيهة بالحياة بعد الموت قال تعالى وهو الذي يتوفيكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم ذكر عقيبه امر الموت والبعث فقال وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال في آية اخرى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها الى قوله ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون والمراد منه الاستدلال بحصول هذه الاحوال على صحة البعث والحشر والنشر المثال السادس ان الاحياء بعد الموت لا يستنكر الا من حيث انه يحصل الضد بعد حصول الضد الا ان ذلك غير مستنكر في قدرة الله تعالى لانه لما جاز حصول الموت عقيب الحياة فكيف يستبعد حصول الحيوة مرة اخرى بعد الموت فان حكم الضدين واحد وقال تعالى مقررا لهذا المعنى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين وايضا نجد النار مع حرها ويبسها تتولد من الشجر الاخضر مع برودته ورطوبته فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون فكذا ههنا فهذا جملة الكلام في بيان ان القول بالمعاد وحصول الحشر والنشر غير مستبعد في العقول المسئلة الثانية في اقامة الدلالة على ان المعاد حق واجب واعلم ان الامة فريقان منهم من يقول يجب عقلا ان يكون اله العالم رحيما عادلا منزها عن الايلام والاضرار الا لمنافع اجل واعظم منها ومنهم من ينكر هذه القاعدة ويقول لا يجب عليه تعالى شيء اصلا بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اما الفريق الاول فقد احتجوا على وجوب المعاد من وجوه الحجة الاولى انه تعالى خلق الخلق واعطاهم عقولا بها يميزون بين الحسن والقبيح واعطاهم قدرا بها يقدرون على الخير والشر واذا ثبت هذا فمن الواجب في حكمة الله تعالى وعدله ان يمنع الخلق عن شتم الله تعالى وذكره بالسوء وان يمنعهم عن الجهل والكذب وايذاء انبيائه واوليائه والصالحين من خلقه ومن الواجب في حكمته ان يرغبهم في الطاعات والخيرات والحسنات فانه لو لم يمنع عن تلك القبائح ولم يرغب في هذه الخيرات قدح ذلك في كونه محسنا عادلا ناظرا لعباده ومن المعلوم ان الترغيب في الطاعات لا يمكن الا بربط الثواب بفعلها والزجر عن القبائح لا يمكن الا بربط العقاب بفعلها وذلك الثواب المرغب فيه والعقاب المهدد به غير حاصل في دار الدنيا فلا بد من دار اخرى يحصل فيها هذا الثواب وهذا العقاب وهو المطلوب والا لزم كونه تعالى كاذبا وانه باطل وهذا هو المراد من الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط فان قيل لم لا يجوز ان يقال الكافي في الترغيب في فعل الخيرات وفي الردع عن المنكرات ما اودع الله تعالى في العقول من تحسين الخيرات وتقبيح المنكرات ولا حاجة مع ذلك الى الوعد والوعيد سلمنا انه لا بد من الوعد والوعيد فلم لا يجوز ان يقال الغرض منه مجرد الترهيب والترغيب ليحصل به نظام العالم كما قال تعالى ذلك يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون فاما ان يفعل تعالى ذلك فلا دليل عليه وقوله انه لو لم يفعل ما اخبر عنه من الوعيد والوعد لصار كلامه كذبا فنقول اليس انكم تخصصون اكثر عمومات القرآن لقيام الدلالة على وجوب ذلك التخصيص فان كان هذا كذبا وجب فيما يحكمون به من تلك التخصيصات ان يكون كذبا سلمنا انه لا بد وان يفعل الله ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الثواب والعقاب عبارة عما يحصل في الدنيا للانسان من انواع الراحات واللذات ومن انواع الالام والاسقام واقسام الغموم والهموم والجواب عن السؤال الاول ان العقل وان كان يدعوه الى فعل الخير وترك الشر الا ان الهوى والنفس يدعوانه الى الانهماك في الشهوات الجسمانية واللذات الجسدانية واذا حصل هذا التعارض فلا بد من مرجح قوي ومعاضد كامل وما ذاك الا ترتيب الوعد والوعيد والثواب والعقاب على الفعل والترك والجواب عن السؤال الثاني انه اذا جاز لاجل حصول الكذب على الله تعالى لم يحصل من الوعد والوعيد رهبة ولا رغبة لان السامع يجوز كونه كذبا والجواب عن السؤال الثالث ان العبد ما دام يبقى حيا في الدنيا فهو كالاجير المشتغل بالعمل والاجير حال اشتغاله بالعمل لا يجوز دفع الاجرة بكمالها اليه لانه اذا اخذها فانه لا يجتهد في العمل واما اذا كان محل اخذ الاجرة هو الدار الآخرة كان الاجتهاد في العمل اشد واكمل وايضا نرى في هذه الدنيا ان ازهد الناس واعلمهم مبتلى بانواع الغموم والهموم والاحزان واجهلهم وافسقهم في اعظم اللذات والمسرات فعلمنا ان دار الجزاء يمتنع ان تكون هي هذه الدار فلا بد من دار اخرى ومن حيوة اخرى ليحصل فيها الجزاء الحجة الثانية ان صريح العقل يوجب في حكمة الحكيم ان يفرق بين المحسن والمسيء ولا يجعل من كفر به وجحده بمنزلة من اطاعه ولا وجه لاظهار هذه التفرقة الا بحصول هذه التفرقة فيه اما ان يكون في دار الدنيا او في دار الآخرة والاول باطل لانا نرى الكفار والفساق في الدنيا في اعظم الراحات ونرى العلماء والزهاد بالضد منه ولهذا المعنى قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فثبت انه لا بد بعد هذه الدار من دار اخرى وهو المراد

من الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط وهو المراد ايضا بقوله تعالى في سورة طه ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وبقوله تعالى في سورة ص ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار فان قيل ما انكرتم ان يقال انه تعالى لا يفصل بين المحسن والمسيء في الثواب والعقاب كما لم يفصل بينهما في حسن الصورة وكثرة المال والجواب ان هذا الذي ذكرتم مما يقوي دليلنا فانه ثبت في صريح العقل وجوب التفرقة ودل الحس على انه لم تحصل هذه التفرقة في الدنيا بل كان الامر على الضد منه فانا نرى الزاهد العالم في اشد البلاء ونرى الكافر والفاسق في اعظم النعم فعلمنا انه لا بد من دار اخرى يظهر فيها هذا التفاوت وايضا لا يبعد ان يقال انه تعالى علم ان هذا العالم الزاهد لو اعطاه ما دفع الى الكافر والفاسق لطغى وبغى وآثر الحيوة الدنيا وان ذلك الكافر الفاسق لو زاد عليه في التضييق لزاد في الشر واليه الاشارة بقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض الحجة الثالثة انه تعالى كلف عبيده بالعبودية فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده بشيء فلا بد وان يجعله فارغ البال منتظم الاحوال حتى يمكنه الاشتغال باداء تلك التكاليف والناس جبلوا على طلب اللذات وتحصيل الراحات لانفسهم فلو لم يكن لهم زاجر من خوف المعاد لوقع الهرج والمرج ولعظمت الفتن وح لا يتفرغ المكلف للاشتغال باداء العبادات فوجب القطع بحصول دار الثواب والعقاب لينتظم احوال العالم حتى يقدر المكلف على الاشتغال باداء العبودية فان قيل فلم لا يجوز ان يقال انه يكفي في بقاء نظام العالم مهابة الملوك وسياستهم وايضا فالاوباش يعلمون انهم لو حكموا بحسن الهرج والمرج لانقلب الامر عليهم ولقدر غيرهم على قتلهم واخذ اموالهم فلهذا المعنى يحترزون عن اثارة الفتن والجواب ان مجرد مهابة السلاطين لا يكفي في ذلك وذلك لان السلطان اما ان يكون قد بلغ في القدرة والقوة الى حيث لا يخاف من الرعية واما ان يكون خائفا منهم فان كان لا يخاف الرعية مع انه لا خوف له من المعاد فح يقدم على الظلم والايذاء على اقبح الوجوه لان الداعية النفسانية قائمة ولا رادع له في الدنيا والآخرة واما ان كان يخاف الرعية فح الرعية لا يخافون منه خوفا شديدا فلا يصير ذلك رادعا لهم عن القبائح والظلم فثبت ان نظام العالم لا يتم ولا يكمل الا بالرغبة في المعاد والرهبة عنه الحجة الرابعة ان السلطان القاهر اذا كان له جمع من العبيد وكان بعضهم قويا وبعضهم ضعيفا وجب على ذلك السلطان ان كان رحيما ناظرا لهم مشفقا عليهم ان ينتصف للمظلوم الضعيف من الظالم القادر فان لم يفعل ذلك كان راضيا بذلك الظلم والرضاء بالظلم لا يليق بالرحيم الناظر المحسن واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى سلطان قاهر قادر حكيم منزه عن الظلم والعبث فوجب ان ينتصف لعبيده المظلومين من عبيده الظالمين وهذا الانتصاف لا يحصل في هذه الدار لان المظلوم قد يبقى في غاية الذلة والمهانة والظالم يبقى في غاية العزة والقدرة فلا بد من دار اخرى يظهر فيها هذا العدل والانصاف وهذه الحجة ايضا يصلح جعلها تفسيرا لهذه الآية التي نحن في تفسيرها فان قالوا انه تعالى لما اقدر الظالم على الظلم في هذه الدار وما اعجزه عنه دل على كونه تعالى راضيا بذلك الظلم قلنا الاقدار على الظلم عين الاقدار على العدل والطاعة فلو لم يقدره تعالى على الظلم لكان قد اعجزه عن فعل الخيرات والطاعات وذلك لا يليق بالحكيم فوجب في العقل اقداره على الظلم والعدل ثم انه تعالى ينتقم للمظلوم من الظالم الحجة الخامسة انه تعالى خلق هذا العالم وخلق كل من فيه من الناس فاما ان يقال انه تعالى خلقهم لا لمنفعة ولا لمصلحة او يقال انه تعالى خلقهم لمصلحة ومنفعة والاول لا يليق بالرحيم الكريم والثاني وهو ان يقال انه خلقهم لمقصود ومصلحة وخير فذلك الخير والمصلحة اما ان يحصل في هذه الدنيا او في دار اخرى والاول باطل من وجهين الاول ان لذات هذا العالم جسمانية واللذات الجسمانية لا حقيقة لها الا ازالة الالم وازالة الالم امر عدمي وهذا العدم كان حاصلا حال كون كل واحد من الخلائق معدوما وح لا يبقى للتخليق فائدة والثاني ان لذات هذا العالم ممزوجة بالآلام والمحن بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات والمحن والبليات واللذة فيها كالقطرة في البحر فعلمنا ان الدار التي يصل فيها الخلق الى تلك الراحات المقصودة هي دار اخرى سوى دار الدنيا فان قالوا اليس انه تعالى يولم اهل النار باشد العذاب لا لاجل مصلحة ولا لاجل حكمة فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق الخلق في هذا العالم لا لمصلحة ولا لحكمة قلنا الفرق ان ذلك الضرر ضرر مستحق على اعمالهم الخبيثة واما الضرر الحاصل في الدنيا فغير مستحق فوجب ان تعقبه خيرات عظيمة ومنافع جابرة لتلك المضار السالفة والا لزم ان يكون الفاعل شريرا موذيا وذلك ينافي كونه ارحم الراحمين واكرم الاكرمين الحجة السادسة لو لم يحصل للانسان معاد لكان الانسان اخس من جميع الحيوانات في المنزلة والشرف واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان مضار الانسان في الدنيا اكثر من مضار جميع الحيوانات فان سائر الحيوانات قبل وقوعها في الآلام والاسقام تكون فارغة البال طيبة النفس لانه ليس لها فكر ولا تأمل اما الانسان فانه بسبب ما حصل له من العقل يتفكر ابدا في الاحوال الماضية والاحوال المستقبلة فيحصل له بسبب اكثر الاحوال الماضية انواع من الحزن والاسف ويحصل له بسبب اكثر الاحوال الآتية انواع من الخوف لانه لا يدري كيف تحدث الاحوال فثبت ان حصول العقل للانسان سبب لحصول المضار العظيمة في الدنيا والآلام النفسانية الشديدة القوية واما اللذات الجسمانية فهي مشتركة بين الناس وبين سائر الحيوانات لان السرقين في مذاق الجعل طيب كما ان اللوزينج في مذاق الانسان طيب اذا ثبت فنقول لو لم يحصل للانسان معاد به يكمل حاله ويظهر سعادته لوجب ان يكون كمال العقل سببا لمزيد الهموم والغموم والاحزان من غير جابر يجبره ومعلوم ان كل ما كان كذلك فانه يكون سببا لمزيد الخسة والدناءة والشقاء والتعب الخالي عن المنفعة فثبت انه لو لا حصول السعادة الاخروية لكان الانسان اخس الحيوانات حتى الخنافس والديدان فلما كان ذلك باطلا قطعا علمنا انه لا بد من الدار الآخرة

قلخ الاناء طفوحا اذا امتلأ حتى يفيض من

ان الانسان خلق للآخرة لا للدنيا وانه بعقله يكتسب موجبات السعادات الاخروية فلهذا السبب كان العقل شريفا الحجة السابعة انه قادر على ايصال النعم على عبيده من وجهين احدهما ان تكون النعم مشوبة بالآفات والآخر ان تكون خالصة عنها فلما انعم الله تعالى علينا في الدنيا بالمرتبة الاولى وجب ان ينعم علينا بالمرتبة الثانية في دار اخرى اظهارا لكمال القدرة والرحمة والحكمة فهناك ينعم على المطيعين ويعفو عن المذنبين ويزيل الغموم والهموم والشهوات والشبهات والذي يقرر ذلك ويقويه ان الانسان حين كان جنينا في بطن امه كان في اضيق المواضع واشدها عفونة وفسادا ثم اذا خرج من بطن امه كانت الحالة الثانية اطيب واشرف من الحالة الاولى ثم انه عند ذلك يوضع في المهد ويشد شدا وثيقا ثم بعد حين يخرج من المهد ويعدو يمينا وشمالا وينتقل من تناول اللبن الى تناول الاطعمة الطيبة وهذه الحالة الثالثة لا شك انها اطيب من الحالة الثانية ثم انه بعد حين يصير اميرا امرا نافذ الحكم على الخلق او عالما مشرفا على حقائق الاشياء ولا شك ان هذه الحالة الرابعة اطيب واشرف من الحالة الثالثة واذا ثبت هذا وجب بحكم هذا الاستقراء ان يقال ان الحالة الحاصلة بعد الموت تكون اشرف واعلى وابهج من اللذات الجسمانية والخيرات الجسدانية الحجة الثامنة طريقة الاحتياط فانا اذا آمنا بالمعاد وتاهبنا له فان كان هذا المذهب حقا فقد نجونا وهلك المنكرون وان كان باطلا لم يضرنا هذا الاعتقاد غاية ما في الباب ان يقال انه تفوتنا هذه اللذات الجسمانية الا انا نقول لا نبالي بفوتها لانها مع كونها في غاية الخساسة لانها مشترك فيها بين الخنافس والديدان والكلاب والثاني انها منقطعة سريعة الزوال والفناء فثبت ان الاحتياط يسلك الى الايمان بالمعاد ولهذا قال الشاعر

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسر او صح قولي فالخسار عليكما

الحجة التاسعة ان الحيوان ما دام يكون حيا لو قطع منه شيء مثل ظفر او ظلف او شعر فانه يعود ذلك الشيء اليه وان جرح اندمل ويكون الدم جاريا في عروقه واعصابه جريان الماء في عروق الشجر واغصانها ثم اذا مات انقلبت هذه الاحوال فان قطع منه شيء من شعر او ظفر لم ينبت وان جرح لم يندمل ولم يلتحم ورايت الدم يجمد في عروقه ثم بالآخرة يؤول حاله الى الفساد والانحلال ثم انا لما نظرنا الى الارض وجدناها شبيهة بهذه الصفة فانا نراها في زمان الربيع تفور عيونها وتربو تلالها وينجذب الماء الى اغصان الاشجار وعروقها والماء في الارض بمنزلة الدم الجاري في بدن الحيوان ثم يخرج ازهارها وانوارها واثمارها كما قال تعالى فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج وان جذ من نباتها اخلف ونبت مكانه آخر مثله وان قطع غصن من اغصان الاشجار اخلف وان جرح التأم وهذه الاحوال شبيهة بالاحوال التي ذكرناها للحيوان ثم اذا جاء الشتاء واشتد البرد غارت عيونها وجفت رطوباتها وفسدت بقولها ولو قطعنا غصنا من شجرة ما اخلفت فكانت هذه الحالة شبيهة بالموت بعد الحيوة ثم انا نرى الارض في الربيع الثاني يعود الى تلك الحيوة فاذا عقلنا هذه المعاني في احدى الصورتين فلم لا نعقل مثله في الصورة الثانية بل نقول لا شك ان الانسان اشرف من سائر الحيوانات والحيوان اشرف من النبات وهو اشرف من الجمادات فاذا حصلت هذه الاحوال في الارض فلم لا يجوز حصولها في الانسان فان قالوا ان اجساد الحيوانات تتفرق وتتمزق بالموت فاما الارض فليست كذلك والجواب ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة وهو جوهر باق وان لم نقل بهذا المذهب فهو عبارة عن اجزاء اصلية باقية من اول وقت تكون الجنين الى آخر العمر وهي سارية في البدن وتلك الاجزاء باقية فزال هذا السؤال الحجة العاشرة لا شك ان بدن الحيوان انما تولد من النطفة وهذه النطفة انما اجتمعت من جميع البدن بدليل ان عند انفصال النطفة يحصل الضعف والفتور في جميع البدن ثم ان مادة تلك النطفة انما تولدت من الاغذية المأكولة وتلك الاغذية انما تولدت من الاجزاء العنصرية وتلك الاجزاء كانت متفرقة في مشارق الارض ومغاربها واتفق لها ان اجتمعت فتولد منها حيوان او نبات فاكله انسان فتولد منه دم فتوزع ذلك الدم على اعضائه فتولد منها اجزاء لطيفة ثم عند استيلاء الشهوة سال من تلك الرطوبات مقدار معين وهو النطفة فانصبت الى فم الرحم فتولد منه هذا الانسان فثبت ان الاجزاء التي منها تولد بدن الانسان كانت متفرقة في البحار والجبال واوج الهواء ثم اجتمعت بالطريق المذكور فتولد منها هذا البدن فاذا مات تفرقت تلك الاجزاء على مثال التفرق الاول واذا ثبت هذا فنقول وجب القطع ايضا بانه لا يمتنع ان يجتمع مرة اخرى على مثال الاجتماع الاول وايضا فذلك المني لما وقع في رحم الام فقد كان قطرة صغيرة ثم تولد منه بدن الانسان وتعلقت الروح به حال ما كان ذلك البدن في غاية الصغر ثم ان ذلك البدن لا شك انه كان في غاية الرطوبة ولا شك انه يتحلل منه اجزاء كثيرة بسبب عمل الحرارة الغريزية فيها وايضا فتلك الاجزاء البدنية باقية ابدا في طول العمر تكون في التحلل ولولا ذلك لما حصل الجوع ولما حصلت الحاجة الى الغذاء مع انا نقطع ان هذا الانسان الشيخ هو عين ذلك الانسان الذي في بطن امه ثم انفصل وكان طفلا ثم شابا فثبت ان الاجزاء البدنية دائمة التحلل وان الانسان هو هو بعينه فوجب القطع بان الانسان اما ان يكون جوهرا مفارقا مجردا او كان جسما نورانيا لطيفا باقيا مع تحلل هذا البدن فاذا كان الامر كذلك فعلى التقديرين لا يمتنع عوده الى الجثة مرة اخرى ويكون هذا الانسان العائد عين الانسان الاول فثبت ان القول بالمعاد حق صدق الحجة الحادية عشر ما ذكره تعالى في قوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين واعلم ان قوله تعالى خلقناه من نطفة اشارة الى ما ذكرناه في الحجة العاشرة من ان تلك الاجزاء كانت متفرقة في مشارق الارض ومغاربها فجمعها الله تعالى وخلق من تركيبها هذا الحيوان والذي يقويه قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين فان تفسير هذه الآية انما يصح بالوجه الذي ذكرناه وهو ان السلالة من الطين يتكون منها نبات الارض ثم ان ذلك النبات يأكله الانسان فيتولد منه الدم

قائله ابو [illegible] ... منتهى مفصل

ثم الدم ينقلب نطفة فبهذا الطريق ينتظم ظاهر هذه الآية ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذا المعنى حكى كلام المنكرين وهو قوله من يحيي العظام وهي رميم ثم انه تعالى بين امكان هذا المذهب واعلم ان اثبات امكان الشيء لا يعقل الا بطريقين الاول ان يقال ان مثله ممكن فوجب ان يكون هو ايضا ممكنا والثاني ان يقال ان ما هو اعظم منه واعلى حالا منه ممكن فهو ايضا ممكن ثم انه تعالى ذكر الطريق الاول اولا فقال قل يحييها الذي انشأها اول مرة ثم فيها دقيقة وهي ان قوله يحييها اشارة الى كمال القدرة وقوله وهو بكل خلق عليم اشارة الى كمال العلم ومنكروا الحشر والنشر لا ينكرونه الا لجهلهم هذين الاصلين لانهم تارة يقولون انه تعالى موجب بالذات والموجب بالذات لا يصح القصد الى التكرير وتارة يقولون انه يمتنع كونه عالما بالجزئيات فيمتنع منه تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن عمرو ولما كانت شبهة الفلاسفة مستخرجة من هذين الاصلين لا جرم كلما ذكر الله مسئلة المعاد اردفه بهذين الاصلين ثم انه تعالى ذكر بعده الطريق الثاني وهو الاستدلال بالاعلى على الادنى وتقريره من وجهين الاول ان الحياة لا تحصل الا بالحرارة والرطوبة والتراب بارد يابس فحصلت المضادة بينهما الا انا نقول ان الحرارة النارية اقوى في صفة الحرارة من الحرارة الغريزية فلما لم يمتنع تولد الحرارة النارية عن الشجر الاخضر مع كمال المضادة بينهما فكيف يمتنع حدوث الحرارة الغريزية في جرم التراب الثاني قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى يعني لما سلمتم انه تعالى هو الخالق لاجرام الافلاك والكواكب فكيف يمكنكم الامتناع من كونه قادرا على الحشر والنشر ثم انه تعالى حسم مادة الشبهات بقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد ان تخليقه وتكوينه لا يتوقف على حصول الآلات والادوات ونطفة الاب ورحم الام والدليل عليه انه خلق الاب الاول لا عن اب سابق عليه فدل ذلك على كونه تعالى غنيا في الخلق والايجاد والتكوين عن الوسائط والآلات ثم قال تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون اي سبحانه من ان لا يعيدهم ويهمل امر المظلومين ولا ينتصف للعاجزين من الظالمين وهو المعنى المذكور في هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهو قوله تعالى ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط الحجة الثانية دلت الدلائل على ان العالم محدث فلا بد له من محدث قادر يجب ان يكون عالما لان الفعل المحكم المتقن لا يصدر الا عن العالم ويجب ان يكون غنيا عنها والا لكان قد خلقها في الازل وهو محال فثبت ان لهذا العالم الها قادرا عالما غنيا ثم لما تأملنا فقلنا هل يجوز في حق هذا الحكيم الغني عن الكل ان يهمل عبيده ويتركهم سدى ويجوز لهم ان يكذبوا عليه ويبيح لهم ان يشتموه ويجحدوا ربوبيته ويأكلوا نعمته ويعبدوا الجبت والطاغوت ويجعلوا له اندادا وينكروا امره ونهيه ووعده ووعيده فههنا حكمت بديهة العقل بان هذه المعاني لا تليق الا بالسفيه الجاهل البعيد من الحكمة القريب من العبث فحكمنا لاجل هذه المقدمة ان له امرا ونهيا ثم تأملنا فقلنا هل يجوز ان يكون له امر ونهي مع انه لا يكون له وعد ووعيد فحكم صريح العقل بان ذلك غير جائز لانه ان لم يقترن الامر بالوعد بالثواب ولم يقترن النهي بالوعيد بالعقاب لم يتأكد الامر والنهي ولم يحصل المقصود فثبت انه لا بد من وعد ووعيد ثم تأملنا فقلنا هل يجوز ان يكون له وعد ووعيد ثم لا يفي بوعده لاهل الثواب ولا بوعيده لاهل العقاب فقلنا ان ذلك لا يجوز لانه لو جاز ذلك لما حصل الوثوق بوعده ولا بوعيده وهذا يوجب ان لا تبقى فائدة في الوعد والوعيد فعلمنا انه لا بد من تحقيق الثواب والعقاب ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالحشر والبعث وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فهذه مقدمات متعلقة بعضها بالبعض كالسلسلة متى صح بعضها صح كلها ومتى فسد بعضها فسد كلها فدل ابصارنا لهذه التغيرات على حدوث العالم ودل حدوث العالم على وجود الصانع الحكيم الغني وذلك دل على وجود الامر والنهي وذلك دل على وجود الثواب والعقاب ودل ذلك على وجود الحشر والنشر فان لم يثبت الحشر والنشر ادى ذلك الى بطلان جميع المقدمات المذكورة ولزم انكار العلوم البديهية وانكار العلوم النظرية القطعية فثبت انه لا بد لهذه الاجساد البالية والعظام النخرة والاجزاء المتفرقة المتمزقة من البعث بعد الموت ليصل المحسن الى ثوابه والمسيء الى عقابه فان لم تحصل هذه الحالة لم يحصل الوعد والوعيد وان لم يحصلا لم يحصل الامر والنهي وان لم يحصلا لم تحصل الالهية وان لم تحصل الالهية لم تحصل هذه التغيرات في العالم وهذه الحجة هي المراد من الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط هذا كله تقرير اثبات المعاد بناء على ان لهذا العالم الها رحيما ناظرا محسنا الى العباد اما الفريق الثاني وهم الذين لا يعللون افعال الله برعاية المصالح فطريقهم الى اثبات المعاد ان قالوا المعاد امر جائز الوجود والانبياء عليهم السلام اخبروا عنه فوجب القطع بصحته اما بيان الامكان فهو مبني على مقدمات ثلثة اولها البحث عن حال القائل فنقول الانسان اما ان يكون عبارة عن النفس او عن البدن فان كان عبارة عن النفس وهو القول الحق فنقول لما كان تعلق النفس بالبدن في المرة الاولى جائزا كان تعلقها بالبدن في المرة الثانية وجب ان يكون جائزا وهذا الكلام لا يختلف سواء قلنا النفس عبارة عن جوهر مجرد او قلنا انه جسم لطيف مشابك لهذا البدن باق في جميع احوال البدن مصون عن التحلل والتبدل واما ان كان الانسان عبارة عن البدن وهذا القول ابعد الاقاويل فنقول ان تألف تلك الاجزاء على الوجه المخصوص في المرة الاولى كان ممكنا فوجب ايضا ان يكون في المرة الثانية ممكنا فثبت ان عود الحياة الى هذا البدن مرة اخرى امر ممكن في نفسه واما المقدمة الثانية فهي في بيان ان اله العالم قادر مختار لا علة موجبة وان هذا القادر قادر على كل الممكنات واما المقدمة الثالثة فهي في بيان ان اله العالم عالم بجميع الجزئيات فلا جرم اجزاء بدن زيد وان اختلطت باجزاء التراب والبحار الا انه تعالى لما كان عالما بالجزئيات امكنه تمييز بعضها عن بعض ومتى ثبت هذه المقدمات الثلاث لزم القطع بان الحشر والنشر امر ممكن في نفسه واذا ثبت هذا الامكان فنقول دل الدليل على صدق الانبياء عليهم السلام وهم قطعوا بوقوع هذا الممكن فوجب القطع بوقوعه والا لزمنا تكذيبهم وذلك باطل

الدلائل الدالة على صدقهم فهذا خلاصة ما وصل اليه عقلنا في تقرير امر المعاد المسئلة الثالثة في الجواب عن شبهات المنكرين للحشر والنشر الشبهة الاولى قالوا لو بدلت هذه الدار بدار اخرى لكانت تلك الدار اما ان تكون مثل هذه الدار او شرا منها او خيرا منها فان كان الاول كان التبديل عبثا وان كان شرا منها كان هذا التبديل سفها وان كان خيرا منها ففي اول الامر هل كان قادرا على خلق ذلك الاجود او ما كان قادرا عليه فان كان قادرا عليه ثم تركه وفعل الاردى كان ذلك سفها وان قلنا انه ما كان قادرا عليه ثم صار قادرا عليه فقد انتقل من العجز الى القدرة ومن الجهل الى الحكمة وكل ذلك على خالق العالم محال والجواب لم لا يجوز ان يقال تقديم هذه الدار على تلك الدار هو المصلحة لان الكمالات النفسانية الموجبة للسعادة الاخروية لا يمكن تحصيلها الا في هذه الدار ثم عند حصول هذه الكمالات كان البقاء في هذه الدار سببا للفساد والحرمان عن الخيرات الشبهة الثانية قالوا حركات الافلاك مستديرة والمستدير لا ضد له وما لا ضد له لا يقبل الفساد والجواب انا ابطلنا هذه الشبهة في الكتب الفلسفية فلا حاجة الى الاعادة والاصل في ابطال امثال هذه الشبهات ان نقيم الدلالة على ان اجرام الافلاك مخلوقة ومتى ثبت ذلك ثبت كونها قابلة للعدم والتفرق والتمزق ولهذا السر فالله تعالى في هذه السورة بدأ بالدلائل الدالة على حدوث الافلاك ثم اردفها بما يدل على صحة القول بالمعاد الشبهة الثالثة الانسان عبارة عن هذا البدن وهو ليس عبارة عن هذه الاجزاء كيف كانت لان هذه الاجزاء كانت موجودة قبل حدوث هذا الانسان مع انا نعلم بالضرورة ان هذا الانسان ما كان موجودا وايضا فانه اذا احرق هذا الجسد فانه تبقى تلك الاجزاء البسيطة ومعلوم ان مجموع تلك الاجزاء البسيطة من الارض والماء والهواء والنار ما كان عبارة عن هذا الانسان العاقل الناطق فثبت ان تلك الاجزاء انما يكون هذا الانسان بشرط وقوعها على تأليف مخصوص ومزاج مخصوص وصورة مخصوصة فاذا مات الانسان وتفرقت اجزاؤه فقد عدمت تلك الصورة والاعراض وعود المعدوم محال وعلى هذا التقدير فانه يمتنع عود بعض الاجزاء المعتبرة في حصول هذا الانسان فوجب ان يمتنع عوده بعينه مرة اخرى والجواب لا نسلم ان هذا الانسان المعين عبارة عن هذا الجسد المشاهد بل هو عبارة عن النفس سواء فسرنا النفس بانه جوهر مفارق مجرد او قلنا انه جسم مخصوص لطيف مشابك لهذا الجسد مصون عن التغير الشبهة الرابعة اذا قتل انسان واغتذى به انسان آخر فيلزم ان يقال ان تلك الاجزاء في بدن كل واحد من الشخصين وذلك محال والجواب هذه الشبهة ايضا مبنية على ان الانسان المعين عبارة عن مجموع هذا البدن وقد بينا انه باطل بل الحق انه عبارة عن النفس سواء قلنا النفس جوهر مجرد او اجسام لطيفة باقية مشابكة للجسد وهي التي يسميها المتكلمون بالاجزاء الاصلية وهذا آخر البحث العقلي في مسئلة المعاد المسئلة الرابعة قوله تعالى اليه مرجعكم جميعا فيه ابحاث الاول ان كلمة الى لانتهاء الغاية وظاهره يقتضي ان يكون الله تعالى مختصا بجهة وحيز حتى يصح ان يقال اليه مرجع الخلق والجواب عنه من وجوه الاول انا اذا قلنا النفس جوهر مجرد فالسؤال زائل الثاني ان يكون المراد منه ان مرجعهم الى حيث لا حاكم سواه الثالث ان يكون المراد ان مرجعهم الى حيث حصل الوعد فيه بالمجازاة البحث الثاني ظاهر الآيات الكثيرة يدل على ان الانسان عبارة عن النفس لا عن البدن ويدل ايضا على ان النفس كانت موجودة قبل البدن اما ان الانسان شيء غير هذا البدن فلقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم والعلم الضروري حاصل بان بدن المقتول ميت فوجب ان يكون حقيقته شيئا مغايرا لهذا البدن الميت وايضا قال تعالى في صفة نزع روح الكفار اخرجوا انفسكم واما ان النفس كانت موجودة قبل البدن فلان قوله تعالى في هذه الآية اليه مرجعكم يدل على ما قلناه لان الرجوع الى الموضع انما يحصل لو كان ذلك الشيء قد كان هناك قبل ذلك ونظيره قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك وقوله ثم ردوا الى الله مولاهم الحق البحث الثالث المرجع بمعنى الرجوع وجميعا نصب على الحال اي ذلك الرجوع يحصل حال الاجتماع وهذا يدل على انه ليس المراد من هذا المرجع الموت وانما المراد منه القيامة البحث الرابع قوله اليه مرجعكم يفيد الحصر وانه لا رجوع الا الى الله والى حكمه والى حيث لا حاكم سواه اما قوله وعد الله حقا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله وعد الله منصوب على معنى وعدكم الله وعدا لان قوله اليه مرجعكم معناه الوعد بالرجوع فعلى هذا التقدير يكون قوله وعد الله مصدرا مؤكدا لقوله اليه مرجعكم وقوله حقا مصدر مؤكد لقوله وعد الله فهذه التأكيدات قد اجتمعت في هذا الحكم المسئلة الثانية قرئ وعد الله على لفظ الفعل واعلم ان الله تعالى لما اخبر عن وقوع الحشر والنشر ذكر بعده ما يدل على كونه في نفسه ممكن الوجود ثم ذكر بعده ما يدل على وقوعه اما ما يدل على امكانه في نفسه فهو قوله تعالى انه يبدأ الخلق ثم يعيده وفيه مسائل المسئلة الاولى تقرير هذا الدليل انه تعالى بين بالدليل كونه خالقا للافلاك والارضين ويدخل فيه ايضا كونه خالقا لكل ما في هذا العالم من الجمادات والمعادن والنبات والحيوان والانسان وثبت في العقل ان كل من كان قادرا على شيء وكانت قدرته باقية ممتنعة الزوال وكان عالما بجميع المعلومات فانه يمكنه اعادته بعينه فدل هذا الدليل على انه تعالى قادر على اعادة الانسان بعد موته المسئلة الثانية اتفق المسلمون على انه تعالى قادر على اعدام اجسام العالم واختلفوا في انه تعالى هل يعدمها ام لا وقال قوم انه تعالى يعدمها واحتجوا بهذه الآية وذلك لانه تعالى حكم على جميع المخلوقات بانه يعيدها فوجب ان يعيد الاجسام ايضا واعادتها لا يمكن الا بعد اعدامها والا لزم ايجاد الموجود وهو محال ونظيره قوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا اول خلق نعيده فحكم بان الاعادة تكون مثل الابتداء وثبت بالدليل انه تعالى انما خلقها في الابتداء من العدم فوجب ان يقال انه تعالى يعيدها ايضا من العدم المسئلة الثالثة في هذه الآية اضمار والتقدير انه يبدأ الخلق ليأمرهم بالعبادة ثم يميتهم ثم يعيدهم كما قال في سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الا انه تعالى حذف ذكر الامر بالعبادة ههنا لاجل انه تعالى قال قبل هذه الآية ذلكم الله ربكم فاعبدوه وحذف ذكر الاماتة لانه ذكر

الاعادة يدل عليها **المسألة الرابعة** قرأ بعضهم انه يبدأ الخلق بالكسر وبعضهم بالفتح قال الزجاج من كسر الهمزة من انه فعلى الاستيناف وفي الفتح وجهان الاول ان يكون التقدير اليه مرجعكم جميعا لانه يبدأ الخلق ثم يعيده والثاني ان يكون التقدير وعد الله وعدا بداء الخلق ثم اعادته وقرئ يبدئ من ابدأ وقرئ حق انه يبدأ الخلق كقولك حق ان زيدا منطلق ومن فتحها فالمعنى اليه مرجعكم جميعا لانه يبدأ الخلق اما قوله تعالى ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط فاعلم ان المقصود منه اقامة الدلالة على انه لا بد من حصول الحشر والنشر حتى يحصل الفرق بين المحسن والمسيء وحتى يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي وقد سبق الاستقصاء في تقرير هذا الدليل وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** قال الكعبي اللام في قوله تعالى ليجزي الذين امنوا يدل على انه خلق العباد للثواب والرحمة وايضا فانه ادخل لام التعليل على الثواب واما العقاب فما ادخل فيه لام التعليل بل قال والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم وذلك يدل على انه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب وذلك يدل على انه ما اراد منهم الكفر ولا خلق فيهم الكفر البتة والجواب ان لام التعليل في افعال الله تعالى محال لانه تعالى لو فعل فعلا لعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم قدم الفعل وان كانت حادثة لزم التسلسل وهو محال **المسألة الثانية** قال الكعبي ايضا هذه الاية تدل على انه لا يجوز منه تعالى ان يبدأ خلقهم في الجنة لانه لو حسن ايصال تلك النعم اليهم من غير واسطة خلقهم في هذا العالم ومن غير واسطة تكليفهم لما كان خلقهم وتكليفهم معللا بايصال تلك النعم اليهم وظاهر الاية يدل على ذلك والجواب هذا بناء على صحة تعليل احكام الله تعالى وهو باطل سلمنا صحته الا ان كلامه انما يصح لو عللنا ابتداء الخلق واعادته بهذا المعنى وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال انه يبدأ الخلق لمحض التفضل ثم انه تعالى يعيدهم لغرض ايصال نعم الجنة اليهم وعلى هذا التقدير يسقط كلامه **اما قوله تعالى** بالقسط ففيه وجهان الاول القسط العدل وهو متعلق بقوله ليجزي والمعنى ليجزيهم بقسطه وفيه قولان الاول ان القسط اذا كان مفسرا بالعدل فالعدل هو الذي يكون لا زائدا ولا ناقصا وذلك يقتضي انه تعالى لا يزيدهم على ما يستحقونه باعمالهم ولا يعطيهم شيئا على سبيل التفضل ابتداء والجواب عندنا الثواب ايضا محض التفضل وايضا فبتقدير ان يساعد على حصول الاستحقاق الا ان لفظ القسط يدل على توفية الاجر فاما المنع من الزيادة فلفظ القسط لا يدل عليه السؤال الثاني لم خص المؤمنين بالقسط مع انه تعالى يجازي الكافرين ايضا بالقسط والجواب ان تخصيص المؤمنين بذلك يدل على مزيد عناية في حقهم وعلى كونهم مخصوصين بمزيد هذا الاحتياط الوجه الثاني في تفسير الاية ان يكون المعنى ليجزي الذين امنوا بقسطهم وبما اقسطوا وعدلوا ولم يظلموا انفسهم حين امنوا وعملوا الصالحات لان الشرك ظلم قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والعصاة ايضا ظلموا انفسهم قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه وهذا الوجه اقوى لانه في مقابلة قوله بما كانوا يكفرون **اما قوله تعالى** والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** قال الواحدي الحميم الذي قد سخن بالنار حتى انتهى حره يقال حممت الماء اذا سخنته احمه فهو حميم ومنه الحمام **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على انه لا واسطة بين ان يكون المكلف مؤمنا وبين ان يكون كافرا لانه تعالى اقتصر في هذه الاية على ذكر هذين القسمين فاجاب القاضي عنه بان ذكر هذين الفريقين لا يدل على نفي القسم الثالث والدليل عليه قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع ولم يدل ذلك على نفي القسم الرابع بل نقول ان في مثل ذلك ربما يذكر المقصود او الاكثر ويترك ذكر ما عداه اذا كان قد بين في موضع آخر وقد بين الله تعالى حال القسم الثالث في سائر الايات والجواب ان نقول انما يترك القسم الذي يجري مجرى النادر ومعلوم ان الفساق اكثر من اهل الطاعات فكيف يجوز ترك ذكرهم في هذا الباب واما قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فانما ترك ذكر القسم الرابع والخامس لان اقسام ذوات الارجل كثيرة وكان ذكرها باسرها يوجب الاطناب بخلاف هذه المسألة فانه ليس ههنا الا القسم الثالث وهو الفاسق الذي يزعم الخصم انه لا مؤمن ولا كافر فظهر الفرق

قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق نفصل الايات لقوم يعلمون في الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على الالهية ثم فرع عليها صحة القول بالحشر والنشر عاد مرة اخرى الى ذكر الدلائل الدالة على الالهية واعلم ان الدلائل المتقدمة في اثبات التوحيد والالهية هي التمسك بخلق السموات والارض وهذا النوع الآخر اشارة الى التمسك باحوال الشمس والقمر وفي هذا الدليل اشارة الى ما يؤكد الدليل الدال على صحة الحشر والنشر بناء على انه لا بد من ايصال الثواب الى اهل الطاعة وايصال العقاب الى اهل الكفر وانه يجب في الحكمة تمييز المحسن عن المسيء ثم انه تعالى ذكر في هذه الاية انه جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل ليتوصل المكلف بذلك الى معرفة السنين والحساب فيمكنه ترتيب مهمات معاشه من الزراعة والحراثة واعداد مهمات الشتاء والصيف فكأنه تعالى يقول تمييز المحسن عن المسيء والمطيع عن العاصي اوجب في الحكمة من تعليم احوال السنين والشهور فلما اقتضت الحكمة والرحمة خلق الشمس والقمر لهذا المهم الذي لا نفع له الا في الدنيا فبأن تقتضي الحكمة والرحمة تمييز المحسن عن المسيء بعد الموت مع انه يقتضي النفع الابدي والسعادة السرمدية كان ذلك اولى فلما كان الاستدلال باحوال الشمس والقمر من الوجه المذكور في هذه الاية مما يدل على التوحيد من وجه وعلى صحة القول بالمعاد من الوجه الذي ذكرناه لا جرم ذكر تعالى هذا الدليل بعد ذكر الدليل على صحة المعاد **المسألة الثانية** الاستدلال باحوال الشمس والقمر على وجود الصانع المقدر هو ان يقال الاجسام في ذواتها متماثلة وفي ماهياتها متساوية ومتى كان الامر كذلك كان اختصاص جسم الشمس بضوئه الباهر وشعاعه القاهر واختصاص جرم القمر بنوره المخصوص لاجل الفاعل الحكيم اما بيان ان الاجسام متماثلة في ذواتها وماهياتها فالدليل عليه ان الاجسام لا شك انها متساوية في الجسمية والجرمية والتحيز فلو خالف بعضها بعضا لكانت تلك المخالفة في امر وراء الجسمية والجرمية ضرورة ان ما به المخالفة غير ما به المشاركة واذا كان كذلك فنقول ان ما به حصلت المخالفة

وذلك لانه تعالى اثبت القول بصحة الحشر والنشر

بين الاجسام اما ان يكون نفس الصفة لها او موصوفا بها او لا صفة ولا موصوفا بها والكل باطل اما القسم الاول فلان ما به حصلت المخالفة لو كانت صفات قائمة بتلك الذوات فتكون الذوات في انفسها مع قطع النظر عن تلك الصفات متساوية في تمام الماهية واذا كان الامر كذلك فما يصح على جسم وجب ان يصح على كل جسم وذلك هو المطلوب اما القسم الثاني فهو ان يقال ان الذي به خالف بعض الاجسام بعضا امور موصوفة بالجسمية والتحيز والمقدار فنقول هذا ايضا باطل لان ذلك الموصوف اما ان يكون جسما ومتحيزا او لا يكون والاول باطل والا لزم افتقاره الى محل آخر ويلزم ذلك الى غير النهاية وايضا فعلى هذا التقدير يكون المحل مثلا للحال فلم يكن كون احدهما محلا والآخر حالا اولى من العكس فيلزم كون كل واحد منهما محلا للآخر وحالا فيه وذلك محال واما ان كان ذلك المحل غير متحيز ولا جسم فنقول مثل هذا الشيء لا يكون له اختصاص بحيز ولا تعلق بجهة والجسم مختص بالحيز وحاصل في الجهة والشيء الذي يكون واجب الحصول في الحيز والجهة يمتنع ان يكون حالا في الشيء الذي يمتنع حصوله في الحيز والجهة واما القسم الثالث وهو ان يقال ما به خالف جسم جسما لا حال في الجسم ولا محل له فهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير يكون ذلك الشيء شيئا مباينا عن الجسم لا تعلق له به فثبت ان تكون ذوات الاجسام مع تباينها هي متساوية في تمام الماهية وذلك هو المطلوب فثبت ان الاجسام باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول الاشياء المتساوية في تمام الماهية تكون متساوية في جميع لوازم الماهية وكل ما صح على بعضها وجب ان يصح على الباقي فاذا صح على جرم الشمس اختصاصه بالضياء الباهر القاهر وجب ايضا ان يصح مثل ذلك الضوء القاهر على جرم القمر ايضا وبالعكس واذا كان كذلك لزم ان يكون اختصاص جرم الشمس بضوئه القاهر واختصاص القمر بنوره الضعيف بتخصيص مخصص وايجاد موجد وتقدير مقدر وذلك هو المطلوب فثبت ان اختصاص الشمس بذلك الضوء بجعل جاعل وان اختصاص القمر بذلك النوع من النور بجعل جاعل فثبت بالدليل القاطع صحة قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وهو المطلوب **المسألة الثالثة** قال ابو علي الفارسي الضياء لا يخلو من احد امرين اما ان يكون جمع ضوء كسوط وسياط وحوض وحياض او مصدر ضاء يضوء ضياء كقولك قام يقوم قياما وصام صياما وعلى اي الوجهين حملته فالمضاف محذوف والمعنى جعل الشمس ذات ضياء والقمر ذا نور ويجوز ان يكون ذلك لانه لما عظم الضوء والنور فيهما جعلا نفس الضياء والنور كما يقال للرجل الكريم انه كرم وجود **المسألة الرابعة** قال الواحدي روي عن ابن كثير من طريق قنبل ضئاء بهمزتين واكثر الناس على تغليطه فيه لان ياء ضياء منقلبة عن واو مثل ياء قيام وصيام فلا وجه للهمزة فيها ثم قال وعلى البعد يجوز ان يقال قدم اللام التي هي الهمزة الى موضع العين واخر العين التي هي واو الى موضع اللام فلما وقعت طرفا بعد الف زائد انقلبت همزة كما انقلبت في سقاء وبابه **المسألة الخامسة** اعلم ان النور كيفية قابلة للاشد والاضعف فان نور الصباح اضعف من النور الحاصل في اول النهار قبل طلوع الشمس وهو اضعف من النور الحاصل في افنية الجدران عند طلوع الشمس وهو اضعف من الضوء الساطع من الشمس على الجدار وهو اضعف من الضوء القائم بجرم الشمس فكمال هذه الكيفية المسماة بالضوء ما يحس به في جرم الشمس وهل في الامكان وجود مرتبة في الضوء اقوى من الكيفية القائمة بالشمس فهو من مواقف العقول واختلف الناس في ان الشعاع الفائض من الشمس هل هو جسم او عرض والحق انه عرض وهو كيفية مخصوصة واذا ثبت انه عرض فهل حدوثه في هذا العالم بتأثير قرص الشمس او لاجل ان الله اجرى عادته بخلق هذه الكيفية في الاجرام المقابلة لقرص الشمس على سبيل العادة فهي مباحث عميقة وانما يليق الاستقصاء فيها بعلوم المعقولات اذا عرفت هذا فنقول النور اسم لاصل هذه الكيفية واما الضوء فهو اسم لهذه الكيفية اذا كانت كاملة تامة قوية والدليل عليه انه تعالى سمى الكيفية القائمة بالشمس ضياء والكيفية القائمة بالقمر نورا ولا شك ان الكيفية القائمة بالشمس اقوى واكمل من الكيفية القائمة بالقمر وقال في موضع آخر وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وقال في آية اخرى وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا وفي آية اخرى وجعلنا سراجا وهاجا **المسألة السادسة** قوله وقدره منازل نظير لقوله في يس والقمر قدرناه منازل حتى عاد وفيه وجهان احدهما ان يكون المعنى وقدر مسيره منازل والثاني ان يكون المعنى وقدره ذا منازل **المسألة السابعة** الضمير في قوله وقدره فيه وجهان الاول انه انما وحد الضمير للايجاز والا فهو في معنى التثنية اكتفاء بالمعلوم لان عدد السنين انما يعرف بسير الشمس ونظيره قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه والثاني ان يكون هذا الضمير راجعا الى القمر وحده لان سير القمر يعرف بالشهور وذلك لان الشهور المعتبرة في الشريعة مبنية على رؤية الاهلة والسنة المعتبرة في الشريعة هي السنة القمرية كما قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله **المسألة الثامنة** اعلم ان انتفاع الخلق بضوء الشمس وبنور القمر عظيم فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل وبحركة الشمس تنفصل السنة الى الفصول الاربعة وبالفصول الاربعة تنتظم مصالح هذا العالم وبحركة القمر تحصل الشهور وباختلاف حاله في زيادة الضوء ونقصانه تختلف احوال رطوبات هذا العالم وبسبب الحركة اليومية يحصل النهار والليل فالنهار يكون زمانا للكسب والطلب والليل يكون زمانا للراحة وقد استقصينا في منافع الشمس والقمر في تفسير الايات اللائقة بهما فيما سلف وكل ذلك يدل على كثرة رحمة الله تعالى على الخلق وعظم عنايته بهم فانا قد دللنا على ان الاجسام متساوية ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جسم بشكله المعين ووضعه المعين وحيزه المعين وصفته المعينة ليس الا بتدبير مدبر حكيم رحيم قادر قاهر وذلك يدل على ان جميع المنافع الحاصلة في هذا العالم بسبب حركات الافلاك ومسير الشمس والقمر والكواكب ما حصل الا بتدبير المدبر القدير الرحيم الحكيم سبحانه وتعالى عما يقول المبطلون علوا كبيرا ثم انه تعالى لما قرر هذه الدلائل ختمها بقوله ما خلق الله ذلك الا بالحق ومعناه انه تعالى خلقه على وفق الحكمة ومطابقة المصلحة ونظيره قوله في آل عمران ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في سورة اخرى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال القاضي هذه الاية تدل على بطلان الجبر

لانه تعالى لو كان مريدا لكل ظلم وخالقا لكل قبيح ومريدا لاضلال من ضل لما صح ان يصف نفسه بانه ما خلق ذلك الا بالحق المسئلة الثانية قال حكماء الاسلام هذا يدل على انه تعالى اودع في اجرام الافلاك والكواكب خواص معينة وقوى مخصوصة باعتبارها ينتظم مصالح العالم السفلي اذ لو لم يكن لها آثار وفوائد في هذا العالم لكان خلقها عبثا وباطلا وغير مفيد وهذه النصوص تنافي ذلك ثم بين تعالى انه يفصل الآيات ومعنى التفصيل هو ذكر هذه الدلائل الباهرة واحدا عقيب الآخر فصلا فصلا مع الشرح والبيان وفي قوله يفصل قراءتان قرأ ابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم يفصل بالياء والباقون بالنون ثم قال لقوم يعلمون وفيه قولان الاول ان المراد منه العقل الذي يعم الكل والثاني ان المراد منه من تفكر وعلم فوائد مخلوقاته وآثار احسانه حجة القول الاول عموم اللفظ وحجة القول الثاني انه لا يمتنع ان يخص الله تعالى العلماء بهذا الذكر لانهم هم الذين انتفعوا بهذه الدلائل كما في قوله انما انت منذر من يخشاها مع انه عليه السلام كان منذرا للكل قوله تعالى ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون اعلم انه تعالى استدل على التوحيد والالهية اولا بتخليق السموات والارض وثانيا باحوال الشمس والقمر وثالثا في هذه الآية بالمنافع الحاصلة من اختلاف الليل والنهار وقد تقدم تفسيره في سورة البقرة في تفسير قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ورابعا بكل ما خلق الله في السموات والارض وهي اقسام الحوادث الحادثة في هذا العالم وهي محصورة في اربعة اقسام احدها الاحوال الحادثة في العناصر الاربعة وتدخل فيها احوال الرعد والبرق والسحاب والامطار والثلوج وتدخل فيها ايضا احوال البحار واحوال الجزر والمد واحوال الصواعق والزلازل والخسف وثانيها احوال المعادن وهي عجيبة كثيرة وثالثها اختلاف احوال النباتات ورابعها اختلاف احوال الحيوانات وجملة هذه الاقسام الاربعة داخلة في قوله تعالى وما خلق الله في السموات والارض والاستقصاء في شرح هذه الاحوال مما لا يمكن في الف مجلد بل كل ما ذكره العقلاء في احوال اقسام هذا العالم فهو جزء مختصر من هذا الباب ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الدلائل قال لآيات لقوم يتقون فخصها بالمتقين لانهم يحذرون العاقبة فيدعوهم الحذر الى التدبر والنظر قال القفال من تدبر في هذه الاحوال علم ان الدنيا مخلوقة لبقاء الناس فيها فان خالقها وخالقهم ما اهملهم بل جعلها لهم دار عمل واذا كان كذلك فلا بد من امر ونهي ثم من ثواب وعقاب ليتميز المحسن من المسيء فهذه الاحوال في الحقيقة دالة على صحة القول باثبات المبدأ والمعاد قوله تعالى ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون اولئك مأويهم النار بما كانوا يكسبون اعلم انه تعالى لما اقام الدلائل القاهرة على صحة القول باثبات الاله الحكيم الرحيم وعلى صحة القول بالمعاد والنشر والحشر شرع بعده في شرح احوال من يكفر بها وشرح احوال من يؤمن بها فاما شرح احوال الكافرين فهو المذكور في هذه الآية واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اربعة الاولى قوله ان الذين لا يرجون لقاءنا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير هذا الرجاء قولان الاول وهو قول ابن عباس ومقاتل والكلبي معناه لا يخافون البعث والمعنى انهم لا يخافون ذلك لانهم لا يؤمنون بها والدليل على تفسير هذا الرجاء ههنا بالخوف قوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وقوله وهم من الساعة مشفقون وتفسير الرجاء بالخوف جائز كما في قوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال الهذلي اذا لسعته النحل لم يرج لسعها والقول الثاني تفسير الرجاء بالطمع فقوله لا يرجون لقاءنا اي لا يطمعون في ثوابنا فيكون هذا الرجاء هو الذي ضده اليأس كما قال قد يئسوا من الآخرة واعلم ان حمل الرجاء على الخوف بعيد لان تفسير الضد بالضد غير جائز ولا مانع ههنا من حمل الرجاء على ظاهره البتة والدليل عليه ان لقاء الله اما ان يكون المراد منه تجلي جلال الله تعالى للعبد واشراق نور كبريائه في روحه واما ان يكون المراد منه الوصول الى ثواب الله والى رحمته فان كان الاول فهو اعظم الدرجات واشرف السعادات واكمل الخيرات والعاقل كيف لا يرجوه وكيف لا يتمناه وان كان الثاني فكذلك لان كل احد يرجو من الله ان يوصله الى ثوابه ومقامات رحمته واذا كان كذلك فكل من آمن بالله فهو يرجو من ثوابه وكل من لم يؤمن بالله ولا بالمعاد فقد ابطل على نفسه هذا الرجاء فلا جرم حسن جعل عدم هذا الرجاء كناية عن عدم الايمان بالله واليوم الآخر المسئلة الثانية اللقاء هو الوصول الى الشيء وهذا في حق الله محال لانه تعالى منزه عن الحد والنهاية فوجب ان يجعل مجازا عن الرؤية وهذا مجاز ظاهر فانه يقال لقيت فلانا اذا رأيته وحمله على لقاء ثواب الله يقتضي زيادة في الاضمار وهو خلاف الدليل واعلم انه ثبت بالدليل اليقينية ان سعادة النفس بعد الموت في ان يتجلى فيها معرفة الله ويكمل اشراقها ويقوى لمعانها وذلك هو الرؤية وهي من اعظم السعادات فمن كان غافلا عن طلبها معرضا عنها مكتفيا بعد الموت بوجدان اللذات الخسيسة من الاكل والشرب والوقاع كان من الضالين الصفة الثانية من صفات هؤلاء الكفار قوله تعالى ورضوا بالحيوة الدنيا واعلم ان الصفة الاولى اشارة الى خلو قلبه عن طلب اللذات الروحانية وفراغه عن طلب السعادات الحاصلة بالمعارف الربانية واما هذه الصفة الثانية فهي اشارة الى استغراقه في طلب اللذات الجسمانية واكتفائه بها واستغراقه في طلبها الصفة الثالثة قوله تعالى واطمأنوا بها وفيه مسئلتان المسئلة الاولى صفة السعداء ان يحصل لهم عند ذكر الله تعالى نوع من الوجل والخوف كما قال الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ثم اذا قويت هذه الحالة حصلت الطمأنينة في ذكر الله تعالى كما قال وتطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وصفة الاشقياء ان يحصل لهم الطمأنينة في حب الدنيا وفي الاشتغال بطلب لذاتها كما قال في هذه الآية واطمأنوا بها فحقيقة الطمأنينة ان يزول عن قلوبهم الوجل فاذا سمعوا الانذار والتخويف لم توجل قلوبهم وصارت قلوبهم كالميتة عند ذكر الله تعالى المسئلة الثانية مقتضى اللغة ان يقال واطمأنوا اليها الا ان حروف الجر يحسن اقامة بعضها مقام البعض فلهذا السبب قال واطمأنوا بها الصفة الرابعة قوله والذين هم عن آياتنا غافلون والمراد انهم صاروا في الاعراض عن طلب لقاء الله تعالى بمنزلة الغافل عن الشيء الذي لا يخطر بباله طول عمره ذكر ذلك الشيء وبالجملة فهذه الصفات الاربعة دالة على شدة بعده

تمامه ، وحالفها في بيت نوب عواسل ، النوب بالضم النحل واحدها نائب ، ق

عن طلب الاستسعاد بالسعادات الاخروية الروحانية وعلى شدة استغراقه في طلب هذه الخيرات الجسمانية والسعادات الدنيوية واعلم انه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الاربعة قال اولئك مأويهم النار بما كانوا يكسبون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى النيران على اقسام الاول النار التي هي جسم محسوس مضيء محرق صاعد بالطبع والاقرار به واجب لاجل انه ثبت بالدليل المذكور ان الاجزاء بالجملة والتداخل والقسم الثاني النار الروحانية العقلية وتقريره ان من احب شيئا حبا شديدا ثم ضاع عنه ذلك الشيء يحترق قلبه وباطنه ولهذا يقال ان فلانا محترق القلب محترق الباطن بسبب فراق ذلك المحبوب وهذه النار اقوى بكثير من النار المحسوسة اذا عرفت هذا فنقول ان الارواح التي كانت مستغرقة في حب الجسمانيات وكانت غافلة عن حب عالم الروحانيات فاذا مات ذلك الانسان وقعت الفرقة بين ذلك الروح وبين معشوقاته ومحبوباته وهي احوال هذا العالم وليس له معرفة بذلك العالم والف مع ذلك العالم فيكون مثاله مثال من اخرج من مجالسة معشوقه والقي في بئر ظلمانية لا الف له بها ولا معرفة له فذلك فهذا الانسان يكون في غاية الوحشة وتألم الروح فكذا ههنا اما لو كان نفورا عن هذه الجسمانيات عارفا بقبائحها ومعايبها وكان شديد الرغبة في اكتساب الروحانيات عظيم الحب لها كان مثاله مثال من كان محبوسا في سجن مظلم عفن مملوء من الحشرات المؤذية والآفات المهلكة ثم اتفق ان فتح باب السجن واخرج واحضر في مجلس السلطان الاعظم مع الاحباب والاصدقاء كما قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا فههنا هو الاشارة الى تعريف النار الروحانية والجنة الروحانية المسئلة الثانية الباء في قوله بما كانوا يكسبون مشعر بان الاعمال السابقة هي المؤثرة في حصول هذا العذاب ونظيره قوله تعالى ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم دعويهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنكرين والجاحدين في الآية المتقدمة ذكر في هذه الآية احوال المؤمنين المحققين واعلم انه تعالى ذكر صفاتهم اولا ثم ذكر ما لهم من الاحوال السنية والدرجات الرفيعة ثانيا اما احوالهم وصفاتهم فهي قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وفي تفسيره وجوه الاول ان النفس الانسانية لها قوتان القوة النظرية وكمالها في معرفة الاشياء ورئيس المعارف وسلطانها معرفة الله والقوة العملية وكمالها في فعل الخيرات والطاعات ورئيس الاعمال الصالحة وسلطانها خدمة الله فقوله ان الذين آمنوا اشارة الى كمال القوة النظرية بمعرفة الله تعالى وقوله وعملوا الصالحات اشارة الى كمال القوة العملية بخدمة الله تعالى ولما كانت القوة النظرية مقدمة على القوة العملية بالشرف والرتبة لا جرم وجب تقديمها في الذكر الوجه الثاني في تفسير هذه الآية قال القفال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اي صدقوا بقلوبهم ثم حققوا التصديق بالعمل الصالح الذي جاءت به الانبياء والكتب من عند الله تعالى الوجه الثالث الذين آمنوا اي شغلوا قلوبهم وارواحهم بتحصيل المعرفة وعملوا الصالحات اي شغلوا جوارحهم بالخدمة فعينهم مشغولة بالاعتبار كما قال فاعتبروا يا اولي الابصار واذنهم مشغولة بسماع كلام الله كما قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ولسانهم مشغول بذكر الله كما قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وفكرهم مشغول بالتفكر في دلائل الله كما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض واعلم انه تعالى لما وصفهم بالايمان والاعمال الصالحة ذكر بعد ذلك درجات كراماتهم ومراتب سعاداتهم وهي اربعة الاولى قوله يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم وفيه مسائل المسئلة الاولى في تفسير قوله يهديهم ربهم بايمانهم وجوه الاول انه تعالى يهديهم الى الجنة ثوابا لهم على ايمانهم واعمالهم الصالحة والذي يدل على صحة هذا التأويل وجوه احدها قوله تعالى يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وثانيها ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ان المؤمن اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة حسنة فيقول له انا عملك فيكون له نورا وقائدا الى الجنة والكافر اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة سيئة فيقول له انا عملك فينطلق به حتى يدخله النار وثالثها قال المؤمن يكون له نور يمشي به الى الجنة ورابعها وهو الوجه العقلي ان الايمان عبارة عن نور ان اتصل من عالم القدس وذلك النور كالخيط المتصل بين المؤمن وبين ذلك العالم المقدس فاذا حصل هذا الخيط النوراني قدر العبد على ان يهتدي بذلك النور ويرجع الى عالم القدس واما اذا لم يوجد هذا الحبل النوراني تاه في ظلمات عالم الضلالات فنعوذ بالله منه والتأويل الثاني ان المراد ان الله تعالى يزيدهم هداية بسبب ايمانهم لانه يخصهم في المعرفة بمزايا في الالطاف ولوامع من النور يستنير بها قلوبهم وتزول بواسطتها الشكوك والشبهات عنهم كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وهذه الزوائد والفوائد والمزايا يجوز حصولها في الدنيا قبل الموت ويجوز حصولها في الآخرة بعد الموت قال القفال اذا حملنا الآية على هذا الوجه كان المعنى يهديهم ربهم بايمانهم وتجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم الا انه حذفت الواو وجعل قوله تجري خبرا مستأنفا منقطعا عما قبله التأويل الثالث ان الكلام في تفسير هذه الآية يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الاولى ان العلم نور والجهل ظلمة وصريح العقل يشهد بان الامر كذلك ومما يقرره انك اذا القيت مسئلة جليلة شريفة على شخصين واتفق ان فهمها احدهما وما فهمها الآخر فانك ترى وجه الفاهم متهللا مشرقا مضيئا ووجه من لم يفهم عبوسا مظلما منقبضا ولهذا السبب جرت عادة القرآن المجيد بالتعبير عن العلم والايمان بالنور وعن الجهل والكفر بالظلمات المقدمة الثانية ان الروح كاللوح والعلوم والمعارف كالنقوش المنقوشة في ذلك اللوح ثم ههنا دقيقة وهي ان اللوح الجسماني اذا رسمت فيه نقوش جسمانية فحصول بعض النقوش في ذلك اللوح مانع من حصول سائر النقوش فيه فاما لوح الروح فخاصيته على الضد من ذلك فان الروح اذا كانت خالية عن نقوش المعارف والعلوم فانه يصعب عليه تحصيل المعارف والعلوم فاذا احتال وحصل شيئا منها كان حصول ما حصل منها معينا له على سهولة تحصيل البواقي وكلما كان الحاصل اكثر كان تحصيل البواقي اسهل فالنقوش الجسمانية بعضها يكون مانعا من حصول الباقي والنقوش الروحانية يكون بعضها معينا على حصول البقية وذلك يدل على ان احوال العالم الروحاني بالضد من احوال العالم الجسماني المقدمة الثالثة ان الاعمال الصالحة عبارة عن الاعمال

كاقال

التي تحمل النفس على ترك الدنيا وطلب الاخرة والاعمال المذمومة ما يكون بالضد من ذلك اذا عرفت هذه المقدمات فنقول
الانسان اذا آمن بالله فقد اشرقت روحه بنور هذه المعرفة ثم اذا واظب على الاعمال الصالحة حصلت له ملكة مستقرة
في التوجه الى الاخرة وفي الاعراض عن الدنيا وكلما كانت هذه الاحوال اكمل كان استعداد النفس لتحصيل سائر المعارف
اشد وكلما كان الاستعداد اقوى واكمل كانت معارج المعارف اكثر واشراقها ولمعانها اقوى ولما كان لا نهاية لمراتب
المعارف والانوار العقلية لا جرم لا نهاية لمراتب هذه الهداية المشار اليها بقوله تعالى يهديهم ربهم بايمانهم
المسئلة الثانية قوله تعالى تجري من تحتهم الانهار المراد منه انهم يكونون جالسين على سرر مرفوعة في البساتين
والانهار تجري من بين ايديهم ونظيره قوله تعالى قد جعل ربك تحتك سريا وهي ما كانت قاعدة عليها ولكن المعنى
بين يديك فكذا قوله وهذه الانهار تجري من تحتي المعنى بين يدي فكذا ههنا المسئلة الثالثة الايمان هو المعرفة
والهداية المترتبة عليها ايضا من جنس المعارف ثم انه تعالى لم يقل يهديهم ايمانهم بل قال يهديهم ربهم بايمانهم
وذلك يدل على ان العلم بالمقدمتين لا يوجب العلم بالنتيجة بل العلم بالمقدمتين سبب لحصول الاستعداد التام
لقبول النفس للنتيجة ثم اذا حصل هذا الاستعداد كان التكوين من الحق تعالى وهذا معنى قول الحكماء ان الفياض
المطلق والجواد الحق ليس الا الله تعالى المرتبة الثانية من مراتب سعاداتهم ودرجات كمالهم قوله تعالى دعويهم فيها
سبحانك اللهم وفيه مسائل المسئلة الاولى في قوله دعويهم وجوه الاول ان الدعوى ههنا بمعنى الدعاء يقال دعا
يدعو دعاء ودعوى كما يقال شكى يشكو شكاية وشكوى قال بعض المفسرين دعويهم اي دعاؤهم وقال تعالى
في اهل الجنة لهم فيها فاكهة ولهم ما يدعون وقال في آية اخرى يدعون فيها بكل فاكهة آمنين ومما يقوي ان المراد
من الدعوى ههنا الدعاء هو انهم قالوا اللهم وهذا نداء لله تعالى ومعنى قوله اللهم انا نسبحك كقول القانت في دعاء
القنوت اللهم اياك نعبد الثاني ان يراد بالدعاء العبادة ونظيره قوله واعتزلكم وما تدعون من دون الله اي
وما تعبدون فيكون معنى الاية انه لا عبادة لاهل الجنة الا ان يسبحوا الله ويحمدوه فيكون اشتغالهم بذلك الذكر لا
على سبيل التكليف بل على سبيل الابتهاج بذكره تعالى الثالث قال بعضهم لا يبعد ان يكون المراد من الدعوى نفس
الدعوى الذي يكون للخصم على الخصم والمعنى ان اهل الجنة يدعون في الدنيا والاخرة بتنزيه الله عن كل المعايب والاقرار له
بالالهية قال القفال اصل ذلك من الدعاء ايضا لان الخصم يدعو خصمه الى من يحكم بينهما الرابع قال ابو مسلم
دعواهم اي قولهم واقرارهم ونداؤهم وذلك هو قولهم سبحانك اللهم الخامس قال القاضي المراد من قوله دعويهم
اي طريقتهم في تمجيد الله وتقديسه وشانهم وسنتهم والدليل على ان المراد ذلك ان قولهم سبحانك اللهم
ليس بدعاء ولا بدعوى الا ان المدعي للشيء يكون مواظبا على ذكره لا جرم جعل لفظ الدعوى كناية عن تلك المواظبة والملازمة
فاهل الجنة لما كانوا مواظبين على هذا الذكر لا جرم اطلق لفظ الدعوى عليها السادس قال القفال قيل في قوله ولهم
ما يدعون اي ما يتمنونه والعرب تقول ادع ما شئت علي اي تمن ما شئت وقال ابن جريج اخبرت ان قوله دعويهم فيها
سبحانك اللهم هو انه اذا مر بهم طير يشتهونه قالوا سبحانك اللهم فيأتيهم الملك بذلك المشتهى فقد خرج تأويل
الاية من هذا الوجه على انهم اذا اشتهوا الشيء قالوا سبحانك اللهم فكان المراد من دعويهم ما حصل في قلوبهم
من التمني وفي هذا التفسير وجه آخر وهو افضل واشرف مما تقدم وهو ان يكون المعنى ان تمنيهم في الجنة ان
يسبحوا الله تعالى اي تمنيهم لما يتمنونه ليس الا في تسبيح الله تعالى وتقديسه وتنزيهه السابع قال القفال ايضا يحتمل
ان يكون المعنى في الدعوى ما كانوا يتداعونه في الدنيا في اوقات حروبهم ممن يسكنون اليه ويستنصرونه كقولهم
يا آل فلان فاخبر الله تعالى ان انسهم في الجنة بذكر الله تعالى وسكونهم بتمجيد الله تعالى ولذتهم بتمجيد الله تعالى المسئلة
الثانية في قوله سبحانك اللهم وجهان الاول قول من يقول ان اهل الجنة جعلوا هذا الذكر علامة على طلب
المشتهيات قال ابن جريج اذا مر بهم طير اشتهوه قالوا سبحانك اللهم فيؤتون به فاذا نالوا منه شهوتهم قالوا
الحمد لله رب العالمين وقال الكلبي قوله سبحانك اللهم علم بين اهل الجنة والخدام فاذا سمعوا ذلك من قولهم اتوهم
بما يشتهون واعلم ان هذا القول عندي ضعيف جدا وبيانه من وجوه احدها ان حاصل هذا الكلام يرجع الى
ان اهل الجنة جعلوا هذا الذكر العالي المقدس علامة على طلب المأكول والمشروب والمنكوح وهذا في غاية
الخساسة وثانيها انه تعالى قال في صفة اهل الجنة ولهم ما يشتهون فاذا اشتهوا اكل ذلك الطير فلا حاجة بهم
الى الطلب واذا لم يكن بهم حاجة الى الطلب فقد سقط هذا الكلام وثالثها ان هذا يقتضي صرف الكلام عن ظاهره
الشريف العالي الى محمل خسيس لا اشعار للفظ به وهذا باطل الوجه الثاني في تأويل هذه الاية ان نقول المراد
اشتغال اهل الجنة بتقديس الله تعالى وتمجيده والثناء عليه لاجل ان سعادتهم في هذا الذكر وابتهاجهم وسرورهم
به وكمال حالهم لا يحصل الا منه وهذا القول هو الصحيح الذي لا محيد عنه ثم على هذا التقدير ففي الاية وجوه
احدها قال القاضي انه تعالى وعد المتقين بالثواب العظيم كما ذكر في اول هذه السورة من قوله ويجزي الذين
احسنوا بالحسنى فاذا دخل اهل الجنة الجنة ووجدوا تلك النعم العظيمة عرفوا انه تعالى كان صادقا في وعده
اياهم بتلك النعم فعند هذا قالوا سبحانك اللهم اي نسبحك عن الخلف في الوعد والكذب في القول وثانيها ان نقول
غاية سعادة السعداء ونهاية درجات الانبياء والاولياء استسعادهم بمراتب معارف الجلال واعلم ان معرفة
ذات الله والاطلاع على كنه حقيقته مما لا سبيل للخلق اليه بل الغاية القصوى معرفة صفاته السلبية وصفاته
الاضافية اما الصفات السلبية فهي المسماة بصفات الجلال واما الصفات الاضافية فهي المسماة بصفات
الاكرام فلذلك كان كمال الذكر العالي مقصورا عليهما كما قال سبحانه تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام
وكان صلى الله عليه وسلم يقول الظوا بياذا الجلال والاكرام ولما كانت السلوب متقدمة بالرتبة على الاضافات
لا جرم كان ذكر الجلال متقدما على ذكر الاكرام في اللفظ واذا ثبت ان غاية سعادة السعداء ليس الا في هذين المقامين
لا جرم ذكر الله تعالى كونهم مواظبين على هذا الذكر العالي المقدس ولما كان لا نهاية لمعارج جلال الله ولا غاية
لمدارج الهيته واكرامه واحسانه فكذلك لا نهاية لدرجات ترقي الارواح المقدسة في هذه المقامات العالية الا

الظ فلان بفلان اذا لزمه ص

وثالثها ان الملائكة المقربين كانوا قبل تخليق آدم عليه السلام مشتغلين بهذا الذكر الا ترى انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك فالحق سبحانه الهم السعداء من اولاد آدم حتى اتوا بهذا التسبيح والتمجيد ليدل ذلك على ان الذي اتى به الملائكة
المقربون قبل خلق العالم من الذكر العالي فهو بعينه اتى به السعداء من اولاد آدم بعد انقراض العالم ولما كان هذا الذكر مشتملا
على هذا الشرف العالي لا جرم جاءت الرواية بقراءته في اول الصلوة فان المصلي اذا كبر قال سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك
اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك المرتبة الثالثة من مراتب سعادات اهل الجنة قوله تعالى وتحيتهم فيها سلام قال
المفسرون تحية بعضهم لبعض تكون بالسلام وتحية الملائكة لهم بالسلام كما قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم
من كل باب سلام عليكم وتحية الله لهم ايضا بالسلام كما قال تعالى سلام قولا من رب رحيم قال الواحدي وعلى هذا التقدير
يكون هذا اضافة للمصدر الى المفعول وعندي فيه وجه آخر وهو ان مواظبتهم على ذكر هذه الكلمة تكون مشعرة بانهم
كانوا في الدنيا في منزلة الافات ومعرض المخافات فاذا خرجوا من الدنيا ووصلوا الى جوار كرامة الله تعالى فقد صاروا
سالمين عن الافات آمنين من المخافات والنقصانات وقد اخبر الله تعالى عنهم بانهم يذكرون هذا المعنى في قوله
وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا
فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب المرتبة الرابعة من مراتب سعاداتهم قوله تعالى وآخر دعويهم ان الحمد لله
رب العالمين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قد ذكرنا ان جماعة من المفسرين قد حملوا هذه الكلمات العالية
المقدسة على احوال اهل الجنة بسبب الاكل والشرب فقالوا ان اهل الجنة اذا اشتهوا شيئا قالوا سبحانك اللهم
واذا اكلوا وفرغوا قالوا الحمد لله رب العالمين وهذا القائل ما ترقى نظره في دنياه واخراه عن المأكول والمشروب
وحقيق بمثل هذا الانسان ان يعد في زمرة البهائم واما المحققون فقد تركوا ذلك ولهم فيه اقوال روى
الحسن البصري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان اهل الجنة يلهمون الحمد والتسبيح كما تلهمون انفاسكم
وقال الزجاج اعلم الله ان اهل الجنة يفتتحون بتعظيم الله تعالى وتنزيهه ويختمون بشكره والثناء عليه
واقول عندي في هذا الباب وجوه اخرى احدها ان اهل الجنة لما استسعدوا بذكر سبحانك اللهم وبحمدك
وعاينوا ما هم فيه من السلامة عن الافات والمخافات علموا ان كل هذه الاحوال السنية والمقامات القدسية
انما تيسرت باحسان الحق وافضاله وانعامه فلا جرم اشتغلوا بالحمد والثناء فقالوا الحمد لله رب العالمين
وانما وقع الختم على هذا الكلام لان اشتغالهم بتسبيح الله وتمجيده من اعظم نعم الله عليهم والاشتغال بشكر النعمة
متاخر عن رؤية تلك النعم فلهذا السبب وقع الختم على هذه الكلمة وثانيها ان لكل انسان بحسب قوته معراجا فتارة
ينزل عن تلك المعارج وتارة يصعد اليه ومعراج العارفين الصادقين معرفة الله تعالى وتسبيح الله وتحميده فاذا قالوا
سبحانك اللهم فهم في عين المعراج ثم اذا نزلوا منه الى عالم المخلوقات كان الحاصل عند ذلك النزول افاضة الخير
على جميع المحتاجين واليه الاشارة بقوله تحيتهم فيها سلام ثم مرة اخرى يصعد الى معارجه وعند الصعود يقول
الحمد لله رب العالمين فهذه الكلمات العالية اشارة الى اختلاف احوال العبد بسبب النزول والعروج وثالثها
ان نقول ان قوله الله اسم لذات الحق تعالى فتارة ينظر العبد الى صفات الجلال وهي المشار اليها بقوله تعالى سبحانك
ثم يحاول الترقي منها الى حضرة جلال الذات ترقيا يليق بالطاقة البشرية وهي المشار اليها بقوله اللهم فاذا عجز
عن ذلك المطار واحترق في اوائل تلك الانوار رجع الى عالم الاكرام وهو المشار اليه بقوله الحمد لله رب العالمين
فهذه كلمات خطرت بالبال ودارت في الخيال فان حقت فالتوفيق من الله تعالى وان لم يكن كذلك فالتكلان على
رحمة الله تعالى المسئلة الثانية قال الواحدي ان في قوله ان الحمد لله هي المخففة من الشديدة فلذلك لم تعمل لخروجها
بالتخفيف عن شبه الفعل كقوله ان هالك كل من يحفى وينتعل على معنى انه هالك وقال صاحب النظم ان ههنا زائدة
والتقدير وآخر دعواهم الحمد لله رب العالمين وهذا القول ليس بشيء وقرأ بعضهم ان الحمد لله بالتشديد ونصب الحمد

صدره في فتية كسيوف الهند قد علموا

قوله تعالى ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي اليهم اجلهم فنذر الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم
يعمهون فيه مسائل المسئلة الاولى الذي يغلب على ظني ان ابتداء هذه السورة في ذكر شبهات المنكرين للنبوة
مع الجواب عنها فالشبهة الاولى ان القوم تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بالوحي والنبوة فازال
الله ذلك التعجب بقوله اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ثم ذكر دلائل التوحيد ودلائل صحة المعاد
وحاصل الجواب انه يقول اني ما جئتكم الا بالتوحيد والاقرار بالمعاد وقد دلت على صحتهما فلم يبق للتعجب من نبوتي
معنى الشبهة الثانية للقوم انهم كانوا ابدا يقولون اللهم ان كان محمد حقا في ادعاء الرسالة فامطر علينا حجارة
من السماء او ائتنا بعذاب اليم فاجاب الله عن هذه الشبهة بما ذكره في هذه الاية فهذا هو الكلام في كيفية النظم
ومن الناس من ذكر فيه وجوها اخر فالاول قال القاضي لما بين تعالى فيما تقدم الوعد والوعيد اتبعه بما دل
على ان من حقهما ان يتأخرا عن هذه الحيوة الدنيوية لان حصولهما في الدنيا كالمانع من بقاء التكليف والثاني
ما ذكره القفال وهو انه تعالى لما وصف الكفار بانهم لا يرجون لقاء الله ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها
وكانوا عن آيات الله غافلين بين ان من غفلتهم ان الرسول عليه السلام متى انذرهم استعجلوا العذاب جهلا
منهم وسفها المسئلة الثانية انه تعالى اخبر في آيات كثيرة ان هؤلاء المشركين متى خوفوا بنزول العذاب في الدنيا
استعجلوا ذلك العذاب كما قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا
بعذاب اليم وقال تعالى سأل سائل بعذاب واقع الاية ثم انهم لما توعدوا بعذاب الاخرة في هذه الاية وهو قوله
اولئك مأويهم النار بما كانوا يكسبون استعجلوا ذلك العذاب وقالوا متى يحصل ذلك كما قال يستعجل بها
الذين لا يؤمنون بها وقال في هذه السورة بعد هذه الاية ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين
الى قوله آلآن وقد كنتم به تستعجلون وقال في سورة الرعد ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت
من قبلهم المثلات فبين تعالى انه لا مصلحة في تعجيل ايصال الشر اليهم لانه تعالى لو اوصل ذلك العقاب اليهم
لماتوا وهلكوا لان تركيبهم في الدنيا لا يحتمل ذلك ولا صلاح في اماتتهم فربما آمنوا بعد ذلك وربما خرج

من صلبهم من كان مؤمنا وذلك يقتضي ان لا يعاجلهم الله بايصال ذلك الشر اليهم المسئلة الثالثة في لفظ الآية اشكال وهو ان
يقال كيف قابل التعجيل بالاستعجال وكان الواجب ان يقابل التعجيل بالتعجيل والاستعجال بالاستعجال والجواب عنه من وجوه
الاول قال صاحب الكشاف اصل هذا الكلام ولو يعجل الله للناس الشر تعجيله لهم بالخير الا انه وضع استعجالهم
بالخير موضع تعجيله لهم الخير اشعارا بسرعة اجابته واسعافه بطلبتهم حتى كان استعجالهم بالخير تعجيل لهم الثاني
قال بعضهم حقيقة قولك عجلت فلانا طلبت عجلته فكذلك عجلت الامر اذا اتيت به عاجلا كانك طلبت منه العجل
والاستعجال اشهر واظهر في هذا المعنى وعلى هذا الوجه يصير معنى الاية لو اراد الله عجلة الشر للناس كما اراد
عجلة الخير لهم لقضي اليهم اجلهم قال صاحب الكشاف هذا الوجه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى العدول عن ظاهر
الاية الثالث ان كل من عجل شيئا فقد طلب تعجيله واذا كان كذلك فكل من كان معجلا كان مستعجلا فيصير
التقدير ولو استعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير الا انه تعالى وصف نفسه بتكوين العجلة ووصفهم بطلبها
لان اللائق به تعالى هو التكوين واللائق بهم هو الطلب المسئلة الرابعة انه تعالى سمى العذاب شرا في هذه الاية
لانه اذى في حق المعاقب ومكروه عنده كما انه سماه سيئة في قوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وفي قوله
وجزاء سيئة سيئة مثلها المسئلة الخامسة قرأ ابن عامر لقضى بفتح القاف اجلهم بالنصب يعني لقضى الله وينصره
قراءة عبد الله لقضينا اليهم اجلهم والباقون بضم القاف وفتح الياء اجلهم بالرفع على ما لم يسم فاعله المسئلة
السادسة المراد من استعجال هؤلاء المشركين الخير هو انهم كانوا عند نزول الشدائد يدعون الله تعالى بكشفها وقد
حكى الله تعالى عنهم ذلك في آيات كثيرة كقوله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجأرون وقوله واذا مس الانسان ضر دعانا
المسئلة السابعة لسائل ان يسأل فيقول كيف اتصل قوله فنذر الذين لا يرجون لقاءنا بما قبله وما معناه وجوابه
ان قوله ولو يعجل الله للناس يتضمن معنى نفي التعجيل كانه قيل ولا يعجل لهم الشر ولا يقضي اليهم اجلهم فيذرهم
في طغيانهم اي فيمهلهم مع طغيانهم الزاما للحجة المسئلة الثامنة قال اصحابنا انه تعالى لما حكم عليهم بالطغيان
والعمه امتنع ان لا يكون كذلك والا لزم ان ينقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وحكمه باطلا وكل ذلك
محال ثم انه تعالى مع هذا كلفهم وذلك يكون جاريا مجرى التكليف بالجمع بين الضدين قوله تعالى
واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضر مسه
كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون فيه مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى
بين في الاية الاولى انه لو انزل العذاب على العبد في الدنيا لهلك ولقضي عليه فبين في هذه الاية ما يدل على
غاية ضعفه ونهاية عجزه ليكون ذلك مؤكدا لما ذكره من انه لو انزل عليه العذاب لمات الثاني انه تعالى حكى
عنهم انهم يستعجلون في نزول العقاب ثم بين في هذه الاية انهم كانوا كاذبين في ذلك الطلب والاستعجال
لانه لو نزل بالانسان ادنى شيء يكرهه ويؤذيه فانه يتضرع اليه تعالى في ازالته عنه وفي دفعه عنه وذلك
يدل على انه ليس صادقا في هذا الطلب المسئلة الثانية المقصود من هذه الاية بيان ان الانسان قليل الصبر عند
نزول البلاء قليل الشكر عند وجدان النعماء والآلاء فاذا مسه الضر اقبل على التضرع والدعاء مضطجعا وقائما
وقاعدا مجتهدا في ذلك الدعاء طالبا من الله تعالى ازالة تلك المحنة وتبديلها بالنعمة والمنحة فاذا كشف الله عنه
ذلك بالعافية اعرض عن الشكر ولم يتذكر ذلك الضر ولا يعرف قدر الانعام وصار بمنزلة من لم يدع الله لكشف
ضره وذلك يدل على ضعف طبيعة الانسان وشدة استيلاء الغفلة والشهوة عليه وانما ذكر الله تعالى ذلك
تنبيها على ان هذه الطريقة مذمومة بل الواجب على الانسان العاقل ان يكون صابرا عند نزول البلاء شاكرا عند
الفوز بالنعماء ومن شانه ان يكون كثير الدعاء والتضرع في اوقات الراحة والرفاهية حتى يكون مجاب الدعوة
في وقت المحنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من سره ان يستجاب له عند الكرب والشدائد
فليكثر الدعاء عند الرخاء واعلم ان المؤمن اذا ابتلي ببلية ومحنة وجب عليه رعاية امور فاولها ان يكون
راضيا بقضاء الله تعالى غير معترض بالقلب واللسان عليه وانما وجب عليه ذلك لانه تعالى مالك على الاطلاق
وملك بالاستحقاق فله ان يفعل في ملكه وملكه ما شاء كما شاء ولانه تعالى حكيم على الاطلاق وهو منزه
عن فعل الباطل والعبث فكل ما فعله فهو حكمة وصواب واذا كان كذلك فح يعلم انه تعالى ان ابقى عليه المحنة
فهو عدل وان ازالها عنه فهو فضل وح يجب عليه الصبر والسكون وترك القلق والاضطراب وثانيها
انه في ذلك الوقت ان اشتغل بذكر الله والثناء عليه بدلا عن الدعاء كان افضل لقوله عليه السلام
حكاية عن رب العزة من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين ولان الاشتغال بالذكر
اشتغال بالحق والاشتغال بالدعاء اشتغال بطلب حظ النفس ولا شك ان الاول افضل ثم ان اشتغل
بالدعاء وجب ان يشترط فيه ان تكون ازالته صلاحا في الدين وبالجملة فانه يجب ان يكون الدين راجحا
عنده على الدنيا وثالثها انه تعالى اذا ازال عنه تلك البلية فانه يجب عليه ان يبالغ في الشكر وان لا يخلو
عن ذلك الشكر في السراء والضراء واحوال الشدة والرخاء فهذا هو الطريق الصحيح عند نزول البلاء وههنا
مقام آخر اعلى وافضل مما ذكرناه وهو ان اهل التحقيق قالوا من كان في وقت وجدان النعمة مشغولا بالنعمة
لا بالمنعم كان عند البلية مشغولا بالبلية لا بالمبلي ومثل هذا الشخص يكون ابدا في البلاء ان كان في وقت
البلاء فلا شك انه يكون في البلاء وان كان في وقت حصول النعماء فانه يكون في خوف من زوالها فيكون في اشد انواع البلاء
فان النعمة كلما كانت اكمل والذ واقوى وافضل كان خوفه من زوالها اشد ايلاما فثبت ان من كان
مشغولا بالنعمة كان ابدا في لجة البلية اما من كان في وقت النعمة مشغولا بالمنعم لزم ان يكون في وقت
البلاء مشغولا بالمبلي فاذا كان المنعم والمبلي واحدا كان نظره ابدا على مطلوب واحد وكان مطلوبه منزها
عن التغير مقدسا عن التبدل ومن كان كذلك كان في وقت البلاء وفي وقت النعماء غرقا في بحر السعادة
وواصلا الى اقصى الكمالات وهذا النوع من البيان بحر لا ساحل له ومن اراد ان يصل اليه فليكن من الواصلين

الى العين دون السامعين لا نفس المسئلة الثالثة اختلفوا في الانسان في قوله واذا مس الانسان الضر فقال بعضهم
انه الكافر ومنهم من بالغ وقال كل موضع في القرآن ورد فيه ذكر الانسان فالمراد هو الكافر وهو باطل لان قوله تعالى
يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه فاما من اوتي كتابه بيمينه فان المؤمن داخل فيه وكذلك
قوله هل اتى على الانسان حين من الدهر وقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وقوله ولقد خلقنا الانسان
ونعلم ما توسوس به نفسه فالذي قالوه بعيد بل الحق ان نقول اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام حكمه انه ان
حصل هناك معهود سابق انصرف اللفظ اليه وان لم يحصل هناك معهود سابق وجب حمله على الاستغراق
صونا له عن الاجمال والتعطيل ولفظ الانسان لائق بالكفار لان العمل المذكور لا يليق بالمسلم البتة
المسئلة الرابعة قوله دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فيه وجهان الاول ان المراد منه ذكر احوال الدعاء فقوله لجنبه
في موضع الحال بدليل عطف الحالين عليه والتقدير دعانا مضطجعا او قاعدا او قائما فان قالوا فما فائدة ذكر
هذه الاحوال قلنا معناه ان المضرور لا يزال داعيا لا يفتر عن الدعاء الى ان يزول عنه الضر فهو يدعونا مضطجعا
او قاعدا او قائما الوجه الثاني ان تكون هذه الاحوال الثلاثة تعديدا لاحوال الضر والتقدير واذا مس الانسان
الضر لجنبه او قاعدا او قائما دعانا وهو قول الزجاج والاول اصح لان ذكر الدعاء اقرب الى هذه الاحوال من ذكر
الضر ولان القول بان هذه الاحوال احوال الدعاء يقتضي مبالغة الانسان في الدعاء ثم اذا ترك الدعاء
بالكلية واعرض عنها كان ذلك اعجب المسئلة الخامسة في قوله مر وجهان الاول المراد منه انه مضى على طريقته
الاولى قبل مس الضر ونسي حال الجهد والثاني مر عن موقف الابتهال والتضرع لا يرجع اليه كانه لا عهد له به
المسئلة السادسة قوله كان لم يدعنا الى ضر مسه تقديره كانه لم يدعنا ثم اسقط الضمير عنه على سبيل التخفيف
ونظيره قوله كان لم يلبثوا الا ساعة من نهار قال الحسن نسي ما دعا الله فيه وما صنع الله به فازال ذلك البلاء عنه المسئلة السابعة
قال صاحب النظم قوله واذا مس الانسان اذا موضوعة للمستقبل ثم قال فلما كشفنا وهذا للماضي فهذا النظم يدل
على ان معنى الآية انه هكذا كان فيما مضى وهكذا يكون في المستقبل فدل ما في الآية من الفعل المستقبل على ما فيه
من المعنى المستقبل وما فيه من الماضي على الماضي واقول البرهان العقلي يساعد على هذا المعنى وذلك لان
الانسان جبل على الضعف والعجز وقلة الصبر وجبل ايضا على الغرور والبطر والنسيان والتمرد والعتو فاذا
نزل به البلاء حمله ضعفه وعجزه على كثرة الدعاء والتضرع واظهار الخضوع والانقياد واذا زال البلاء
ووقع في الراحة استولى عليه النسيان فنسي احسان الله تعالى اليه ووقع في البغي والطغيان والجحود والكفران
فهذه الاحوال هي من نتائج طبيعته ولوازم خلقته وبالجملة فهؤلاء المساكين معذورون ولا عذر لهم المسئلة
الثامنة في قوله كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون فيه ابحاث الاول ان هذا المزين هو الله تعالى او النفس او الشيطان
فرع على مسئلة الجبر والقدر وهو معلوم الثاني في بيان السبب الذي لاجله سمى الله الكافر مسرفا وفيه وجوه
الاول قال ابو بكر الاصم الكافر مسرف في نفسه وفي ماله ومضيع لهما اما في النفس فلانه جعلها عبدا للوثن واما
في المال فلانهم كانوا يضيعون اموالهم في البحيرة والسائبة والوصيلة والحام الثاني قال القاضي من كانت عادته
ان يكون عند نزول البلاء كثير التضرع والدعاء وعند زوال البلاء معرضا عن ذكر الله متغافلا عنه غير مشتغل
بشكره كان مسرفا في امر دينه متجاوزا للحد في الغفلة عنه ولا شبهة في ان المرء كما يكون مسرفا في الانفاق فكذا
يكون مسرفا فيما يتركه من واجب او يقدم عليه من قبيح اذا تجاوز الحد فيه الوجه الثالث وهو الذي خطر بالبال
في هذا الوقت ان المسرف هو الذي ينفق المال الكثير لاجل الغرض الخسيس ومعلوم ان لذات الدنيا وطيباتها
خسيسة جدا في مقابلة سعادات الدار الآخرة والله تعالى اعطى الحواس والعقل والفهم والقدرة لاكتساب
تلك السعادات العظيمة فمن بذل هذه الآلة الشريفة لاجل ان يفوز بهذه السعادات الجسمانية الخسيسة كان
قد انفق اشياء عظيمة جليلة لاجل ان يفوز باشياء حقيرة خسيسة فوجب ان يكون من المسرفين البحث الثالث الكاف
في قوله كذلك للتشبيه والمعنى كما زين لهذا الكافر هذا العمل القبيح المنكر زين للمسرفين ما كانوا يعملون من الاعراض
عن الذكر ومتابعة الشهوات قوله تعالى ولقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات
وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين ثم جعلناكم خلائف في الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون
فيه مسائل المسئلة الاولى في بيان كيفية النظم واعلم انه تعالى لما حكى انهم كانوا يقولون اللهم ان كان هذا هو الحق
من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ثم اجاب عنه بان ذكر انه لا صلاح في اجابة دعائهم
ثم بين انهم كاذبون في هذا الطلب لانه لو نزلت بهم آفة اخذوا في التضرع اليه تعالى في ازالتها والكشف عنها
بين في هذه الآية ما يجري مجرى التهديد وهو انه تعالى قد ينزل بهم عذاب الاستيصال ولا يزيله عنهم والغرض
منه ان يكون ذلك رادعا لهم عن قولهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء لانهم متى
سمعوا انه تعالى قد يجيب دعاءهم وينزل عليهم عذاب الاستيصال ثم سمعوا من اليهود والنصارى ان ذلك
قد وقع مرارا كثيرة صار ذلك رادعا لهم وزاجرا عن ذكر ذلك الكلام فهذا وجه حسن مقبول في كيفية النظم
المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف لما ظرف لاهلكنا والواو في وجاءتهم للحال اي ظلموا بالتكذيب وقد
جاءتهم رسلهم بالبينات بالدلائل والشواهد على صدقهم وهي المعجزات وقوله وما كانوا ليؤمنوا يجوز ان يكون عطفا
على ظلموا وان يكون اعتراضا واللام لتأكيد النفي وان الله تعالى قد علم منهم انهم يصرون على الكفر وهذا يدل على انه
انما اهلكهم لاجل تكذيبهم الرسل وكذلك نجزي كل مجرم وهو وعيد لاهل مكة على تكذيبهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقرئ يجزي بالياء ثم جعلناكم خلائف الخطاب للذين بعث اليهم محمد صلى الله عليه وسلم اي استخلفناكم
في الارض بعد القرون التي اهلكناهم لننظر كيف تعملون خيرا او شرا فنعاملكم على حسب عملكم بقي سؤالان
الاول كيف جاز النظر على الله تعالى وفيه معنى المقابلة والجواب استعير لفظ النظر للعلم الحقيقي الذي لا
يتطرق الشك اليه وشبه هذا العلم بنظر الناظر وعيان المعاين السؤال الثاني قوله ثم جعلناكم

خلائف في الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون مشعر بان الله ما كان عالما باحوالهم قبل وجودهم والجواب المراد منه انه تعالى يعامل العباد معاملة من يطلب العلم بما يكون منهم ليجازيهم بحسبه كقوله ليبلوكم ايكم احسن عملا وقد مر نظائر هذا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الدنيا حلوة خضرة وان الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون وقال قتادة صدق الله ربنا ما جعلنا خلفاء الا لينظر الى اعمالنا فاروا الله من اعمالكم خيرا بالليل والنهار المسألة الثالثة قال الزجاج موضع كيف نصب بقوله تعملون لانها حرف الاستفهام والاستفهام لا يعمل فيه ما قبله لو قلت لننظر خيرا تعملون ام شرا كان العامل في خير وشر تعملون قوله تعالى واذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم، فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا الكلام هو النوع الثالث من شبهاتهم وكلماتهم التي ذكروها في الطعن في نبوة النبي صلى الله عليه وسلم حكاها الله تعالى في كتابه واجاب عنها واعلم ان من وقف على هذا الترتيب الذي نذكره علم ان القران مرتب على احسن الوجوه المسألة الثانية روى عن ابن عباس ان خمسة من الكفار استهزؤا بالرسول عليه السلام وبالقران الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص ابن وائل السهمي والاسود بن المطلب والاسود بن عبد يغوث والحرث بن حنظلة فقتل الله تعالى كل رجل منهم بطريق آخر كما قال انا كفيناك المستهزئين فذكر الله تعالى انه كلما تتلى عليهم آيات القران قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله وفيه بحثان الاول ان وصفهم بانهم لا يرجون لقاء الله يريد به كونهم مكذبين بالحشر والنشر منكرين للبعث والقيمة ثم في تقرير حسن هذه الاستعارة وجوه الاول قال الاصم لا يرجون لقاءنا اي لا يرجون في لقائنا خيرا على طاعة فهم من السيئات ابعد من ان يخافوها الثاني قال القاضي الرجاء لا يستعمل الا في المنافع لكنه قد يدل على المضار من بعض الوجوه لان من لا يرجو لقاء ما وعد ربه من الثواب وهو المقصود بالتكليف لا يخاف ايضا ما يوعد به من العقاب فصار ذلك كناية عن جحدهم للبعث والنشور اعلم ان كلام القاضي قريب من كلام الاصم الا ان البيان التام ان يقال كل من كان مؤمنا بالبعث والنشور فانه لا بد وان يكون راجيا ثواب الله تعالى خائفا من عقابه وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فلزم من نفي الرجاء نفي الايمان بالبعث فهذا هو الوجه في حسن هذه الاستعارة البحث الثاني انهم طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم احد امرين على البدل فالاول ان ياتيهم بقران غير هذا القران والثاني ان يبدل هذا القران وفيه اشكال لانه اذا بدل هذا القران بغيره فقد اتى بقران غير هذا القران واذا كان كذلك كان كل واحد منهما شيئا واحدا وايضا مما يدل على ان كل واحد منهما هو عين الآخر انه عليه السلام اقتصر في الجواب على نفي احدهما وهو قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي واذا ثبت ان كل واحد من هذين الامرين هو نفس الآخر كان القاء اللفظ الدال على الترديد والتخيير فيه باطلا والجواب ان احد الامرين غير الآخر فالاتيان بكتاب آخر لا على ترتيب هذا القران ولا على نظمه يكون اتيانا بقران آخر واما اذا اتى بهذا القران الا انه وضع مكان ذم بعض الاشياء مدحها ومكان آية رحمة آية عذاب كان هذا تبديلا او نقول الاتيان بقران غير هذا القران هو ان ياتيهم بكتاب آخر سوى هذا الكتاب مع كون هذا الكتاب باقيا بحاله والتبديل هو ان يغير هذا الكتاب واما قوله انه اكتفى في الجواب على نفي احد القسمين قلنا الجواب عن احد القسمين هو عين الجواب عن القسم الثاني فاذا كان كذلك وقع الاكتفاء بذكر احدهما عن ذكر الثاني وانما قلنا ان الجواب عن احد القسمين عين الجواب عن الثاني لوجهين الاول انه عليه السلام لما بين انه لا يجوز ان يبدله من تلقاء نفسه لانه وارد من الله تعالى ولا يقدر على مثله كما لا يقدر سائر العرب على مثله وكان ذلك متقررا في نفوسهم بسبب ما تقدم من تحديه لهم بمثل هذا القران فقد دلهم بذلك على انه لا يتمكن من قران غير هذا والثاني ان التبديل اقرب الى الامكان من المجيء بقران غير هذا القران فالجواب عن الاسهل يكون جوابا عن الاصعب ومن الناس من قال لا فرق بين الاتيان بقران غير هذا القران وبين تبديل هذا القران وجعل قوله ما يكون لي ان ابدله جوابا عن الامرين الا انه ضعيف على ما بيناه المسألة الثالثة اعلم ان اقدام الكفار على هذا الالتماس يحتمل وجهين احدهما انهم ذكروا ذلك على سبيل السخرية والاستهزاء مثل ان يقولوا انك لو جئتنا بقران آخر غير هذا القران او بدلته لآمنا بك وغرضهم من هذا الكلام السخرية والطنز والثاني ان يكونوا قالوه على سبيل الجد وذلك ايضا يحتمل وجوها احدها ان يكونوا قالوا ذلك على سبيل التجربة والامتحان حتى انه ان فعل ذلك علموا انه كان كذابا في قوله ان هذا القران ينزل عليه من عند الله وثانيها ان يكون المقصود من هذا الالتماس ان هذا القران مشتمل على ذم آلهتهم والطعن في طريقتهم وهم كانوا يتاذون منها فالتمسوا كتابا آخر ليس فيه ذلك وثالثها ان بتقدير ان يكون قد جوزوا كون هذا القران من عند الله تعالى التمسوا منه ان يلتمس من الله نسخ هذا القران وتبديله بقران آخر وهذا الوجه ابعد الوجوه واعلم ان القوم لما ذكروا ذلك امره الله ان يقول ان هذا التبديل غير جائز مني ان اتبع الا ما يوحى الي ثم بين تعالى انه بمنزلة غيره في انه متوعد بالعذاب العظيم ان عصى ويتفرع على هذه الاية فروع الاول ان قوله ان اتبع الا ما يوحى الي معناه لا اتبع الا ما يوحى الي فهذا يدل على انه عليه السلام ما حكم الا بالوحي وهذا يدل على انه لم يحكم قط بالاجتهاد الفرع الثاني تمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا دل هذا النص على انه صلى الله عليه وسلم ما حكم الا بالنص فوجب على جميع الامة ان لا يحكموا الا بمقتضى النص لقوله تعالى فاتبعوه الفرع الثالث نقل عن ابن عباس انه قال ان ذلك منسوخ بقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وهذا بعيد لان النسخ انما يدخل في الاحكام والتعبدات لا في ترتب العقاب على المعصية الفرع الرابع قالت المعتزلة ان قوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم مشروط بما يكون واقعا بلا توبة ولا طاعة اعظم منها ونحن نقول فيه تخصيص ثالث وهو ان لا يعفو عنه ابتداء لان عندنا يجوز من الله تعالى ان يعفو عن اصحاب الكبائر قوله تعالى قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادريكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون، فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انا بينا فيما سلف ان القوم

انما التمسوا منه ذلك الالتماس لاجل انهم اتهموه بانه هو الذي ياتي بهذا الكتاب من عند نفسه على سبيل الاختلاق والافتعال لا على سبيل كونه وحيا من عند الله تعالى فلهذا المعنى احتج النبي صلى الله عليه وسلم على فساد هذا الوهم بما ذكره تعالى في هذه الاية وتقريره ان اولئك الكفار كانوا قد شاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من اول عمره الى ذلك الوقت وكانوا عالمين باحواله وانه ما طالع كتابا ولا تلمذ لاستاذ ولا تعلم من احد ثم بعد انقراض اربعين سنة على هذا الوجه جاءهم بهذا الكتاب العظيم المشتمل على نفائس علم الاصول ودقائق علم الاحكام ولطائف علم الاخلاق واسرار قصص الاولين وعجز عن معارضته العلماء والفصحاء والبلغاء وكل من له عقل سليم فانه يعرف ان مثل هذا لا يحصل الا بالوحي والالهام من الله تعالى فقوله لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادريكم به حكم منه صلى الله عليه وسلم بان هذا القران وحي من عند الله تعالى لا من اختلاقي ولا من افتعالي وقوله فقد لبثت فيكم عمرا من قبله اشارة الى الدليل الذي قررناه وقوله افلا تعقلون يعني ان مثل هذا الكتاب العظيم على من لم يتعلم ولم يتلمذ ولم يطالع كتابا ولم يمارس مجادلة يعلم بالضرورة انه لا يكون الا على سبيل الوحي والتنزيل وانكار العلوم الضرورية يقدح في صحة العقل فلهذا السبب قال افلا تعقلون المسألة الثانية ولا ادريكم به من الدراية بمعنى العلم قال سيبويه يقال دريته ودريت به قال والاكثر هو الاستعمال بالباء والدليل عليه قوله تعالى ولا ادريكم به ولو كان على اللغة الاخرى لقال ولا ادراكم واذا عرفت هذا فنقول ولا ادريكم به اي ولا اعلمكم الله ولا اخبركم به قال صاحب الكشاف قرأ الحسن ولا ادراتكم به على لغة من يقول اعطاته وارضاته في معنى اعطيته وارضيته وتعضده قراءة ابن عباس ولا انذرتكم به ورواه الفراء ولا ادراتكم به بالهمز والوجه فيه ان يكون من درأته اذا دفعته وادرأته اذا جعلته دارئا والمعنى ولا اجعلكم بتلاوته خصماء تدرؤنني بالجدال وتكذبونني وعن ابن كثير ولادريكم به بلام الابتداء لاثبات الادراء واما قوله تعالى فقد لبثت فيكم عمرا من قبله فالقراءة المشهورة بضم الميم وقرئ عمرا بسكون الميم قوله تعالى فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته انه لا يفلح المجرمون اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبله ظاهر وذلك لانهم التمسوا منه قرانا يذكره من عند نفسه ونسبوه الى انه انما ياتي بهذا القران من عند نفسه ثم انه اقام البرهان القاهر الظاهر على ان ذلك باطل وان هذا القران ليس الا بوحي الله وتنزيله فعند هذا قال فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا والمراد ان هذا القران لو لم يكن من عند الله لما كان في الدنيا احد اظلم على نفسه مني حيث افتريته على الله تعالى ولما اقمت الدلالة على انه ليس الامر كذلك بل هو بوحي من الله تعالى وجب ان يقال انه ليس في الدنيا احد اجهل ولا اظلم على نفسه منكم لاجل انه لما ظهر بالبرهان المذكور كونه من عند الله تعالى فاذا انكرتموه كنتم قد كذبتم بايات الله فوجب ان تكونوا اظلم الناس والحاصل ان قوله فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا المقصود منه نفي الكذب عن نفسه وقوله او كذب باياته المقصود منه الحاق الوعيد الشديد بهم حيث انكروا دلائل الله تعالى وكذبوا بايات الله واما قوله انه لا يفلح المجرمون فهو تاكيد لما سبق من هذين الكلامين قوله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل اتنبؤن الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض سبحانه وتعالى عما يشركون اعلم انا ذكرنا ان القوم انما التمسوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قرانا غير هذا القران او تبديل هذا القران لان هذا القران مشتمل على شتم الاصنام التي جعلوها آلهة لانفسهم فلهذا السبب ذكر تعالى في هذا الموضع ما يدل على قبح عبادة الاصنام ليتبين ان تحقيرها والاستخفاف بها امر حق وطريق متيقن واعلم انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما انهم كانوا يعبدون الاصنام والثاني انهم كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله اما الاول فقد نبه الله تعالى على فساده بقوله لا يضرهم ولا ينفعهم وتقريره من وجوه الاول قال الزجاج لا يضرهم ان لم يعبدوها ولا ينفعهم ان عبدوها والثاني ان المعبود لا بد وان يكون اكمل قدرة من العابد وهذه الاصنام لا تنفع ولا تضر البتة واما هؤلاء الكفار فهم قادرون على التصرف في هذه الاصنام تارة بالاصلاح واخرى بالافساد واذا كان العابد اكمل حالا من المعبود كانت العبادة باطلة الثالث ان العبادة اعظم انواع التعظيم فهي لا تليق الا بمن صدر عنه اعظم انواع الانعام وذلك ليس الا الحيوة والعقل والقدرة ومصالح المعاش والمعاد فاذا كانت المنافع والمضار كلها من الله تعالى وجب ان لا تتعلق العبادة الا بالله تعالى واما النوع الثاني مما حكاه تعالى عنهم في هذه الاية فهو قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله فاعلم ان من الناس من قال ان اولئك الكفار توهموا ان عبادة الاصنام اشد في تعظيم الله تعالى من عبادة الله سبحانه فقالوا ليست لنا اهلية ان نشتغل بعبادة الله تعالى بل قالوا نحن نشتغل بعبادة هذه الاصنام وانها تكون شفعاء لنا عند الله ثم انهم اختلفوا في انهم كيف قالوا في الاصنام انها شفعاؤنا عند الله وذكروا فيه اقوالا كثيرة فاحدها انهم اعتقدوا ان المتولي لكل اقليم من اقاليم العالم روح معين من ارواح عالم الافلاك فعينوا لذلك الروح صنما معينا واشتغلوا بعبادة ذلك الصنم ومقصودهم عبادة ذلك الروح ثم اعتقدوا ان ذلك الروح يكون عبدا للاله الاعظم ومشتغلا بعبوديته وثانيها انهم كانوا يعبدون الكواكب وزعموا ان الكواكب هي التي لها اهلية عبودية الله تعالى ثم لما رأوا ان الكواكب تطلع وتغرب وضعوا لها اصناما معينة واشتغلوا بعبادتها ومقصودهم توجيه العبادة الى الكواكب وثالثها انهم وضعوا طلسمات معينة على تلك الاوثان والاصنام ثم تقربوا اليها كما يفعله اصحاب الطلسمات ورابعها انهم وضعوا هذه الاوثان والاصنام على صور انبيائهم واكابرهم وزعموا انهم متى اشتغلوا بعبادة هذه التماثيل فان اولئك الاكابر يكونون شفعاء لهم عند الله تعالى ونظيره في هذا الزمان اشتغال كثير من الخلق بتعظيم قبور الاكابر على اعتقاد انهم اذا عظموا قبورهم فانهم يكونون شفعاء لهم عند الله تعالى وخامسها انهم اعتقدوا ان الاله نور عظيم وان الملائكة انوار فوضعوا على صورة الاله الاكبر الصنم الاكبر وعلى صورة الملائكة صورا اخرى وسادسها لعل القوم حلولية وجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام العالية الشريفة واعلم ان كل هذه الوجوه باطلة فالدليل الذي ذكره تعالى وهو قوله ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم

ولا ينفعهم وتقريره ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة اما قوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض فالمفسرون ذكروا في تفسيره وجها واحدا وهو ان المراد من نفي علم الله تعالى بذلك تقرير نفيه في نفسه وبيان انه لا وجود له البتة وذلك لانه لو كان موجودا لكان معلوما لله تعالى وحيث لم يكن معلوما لله تعالى وجب ان لا يكون موجودا ومثل هذا الكلام مشهور في العرف فان الانسان اذا اراد نفي شيء عن نفسه يقول ما علم الله هذا مني ومقصوده انه ما حصل ذلك قط وقرئ اتنبئون بالتخفيف واما قوله تعالى عما يشركون فالمعنى تنزيه الله نفسه عن ذلك الشرك قرأ حمزة والكسائي تشركون بالتاء ومثله من اول النحل في موضعين وفي الروم كلها بالتاء على الخطاب قال صاحب الكشاف ما موصولة او مصدرية اي عن الشركاء الذين يشركونهم به او عن اشراكهم قال الواحدي من قرأ بالتاء فلقوله اتنبئون الله ومن قرأ بالياء فكانه قيل للنبي عليه السلام قل انت الله سبحانه وتعالى عما يشركون ويجوز ان يكون الله سبحانه هو الذي نزه نفسه عما قالوه فقال تعالى عما يشركون

قوله تعالى وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون اعلم انه تعالى لما اقام الدلالة القاهرة على فساد القول بعبادة الاصنام بين السبب في كيفية حدوث هذا المذهب الفاسد والمقالة الباطلة فقال وما كان الناس الا امة واحدة واعلم ان ظاهر قوله وما كان الناس الا امة واحدة يدل على انهم امة واحدة ولكن فيما اذا وفيه ثلاثة اقوال القول الاول انهم كانوا جميعا على الدين الحق وهو دين الاسلام واحتجوا عليه بامور الاول ان المقصود من هذه الايات بيان كون الكفر باطلا وتزييف طريقة عبادة الاصنام وتقريره ان الاسلام هو الدين الفاضل فوجب ان يكون المراد من قوله كان الناس امة واحدة هو انهم كانوا امة واحدة اما في الاسلام واما في الكفر ولا يجوز ان يقال انهم كانوا امة واحدة في الكفر فبقي انهم كانوا امة واحدة في الاسلام وانما قلنا انه لا يجوز ان يقال انهم كانوا امة واحدة في الكفر لوجوه الاول قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وشهيد الله لا بد وان يكون مؤمنا عدلا فثبت انه ما خلت امة من الامم الا وفيهم مؤمن الثاني ان الاحاديث وردت بان الارض لا تخلو عمن يعبد الله وعن اقوام بهم يمطر اهل الارض وبهم يرزقون الثالث انه لما كانت الحكمة الاصلية في الخلق هو العبودية فيبعد خلو اهل الارض بالكلية عن هذا المقصود روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله ينظر الى اهل الارض فمقتهم عربهم وعجمهم الا بقايا من اهل الكتاب وهذا يدل على تمسك قوم بالايمان قبل مجيء الرسول عليه الصلوة والسلام فكيف يقال انهم كانوا امة واحدة في الكفر اذا ثبت ان الناس كانوا امة واحدة اما في الكفر واما في الايمان وثبت انهم ما كانوا امة واحدة في الكفر ثبت انهم كانوا امة واحدة في الايمان ثم اختلف القائلون بهذا القول انهم متى كانوا كذلك فقال ابن عباس ومجاهد كانوا على دين الاسلام في عهد آدم عليه السلام وفي عهد ولده واختلفوا عند قتل احد ابنيه الابن الثاني وقال قوم انهم بقوا على دين الاسلام الى زمن نوح عليه السلام وكانوا عشرة قرون ثم اختلفوا على عهد نوح عليه السلام فبعث الله اليهم نوحا وقال آخرون كانوا على دين الاسلام من زمن نوح بعد الغرق الى ان ظهر الكفر فيه وقال آخرون كانوا على دين الاسلام من عهد ابراهيم عليه السلام الى ان غيره عمرو ابن لحي وهذا القائل قال المراد من الناس في قوله وما كان الناس الا امة واحدة العرب خاصة اذا عرفت هذا القول فنقول انه تعالى لما بين فيما قبل فساد القول بعبادة الاصنام بالدليل الذي قررناه بين في هذه الاية ان هذا المذهب ليس مذهبا للعرب من اول الامر بل كانوا على دين الاسلام ونفي عبادة الاصنام ثم حدث هذا المذهب الفاسد فيهم والغرض منه ان العرب اذا علموا ان هذا المذهب ما كان اصليا فيهم وانما حدث بعد ان لم يكن لم يتعصبوا لنصرته ولم يتأذوا من تزييف هذا المذهب الباطل ولم تتنفر طباعهم عن ابطاله ومما يقوي هذا القول وجهان الاول انه تعالى قال ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بالغ في ابطاله بالدليل ثم قال عقيبه وما كان الناس الا امة واحدة فلو كان المراد منه بيان ان هذا الكفر كان حاصلا فيهم من الزمان القديم لم يصلح جعل هذا الكلام دليلا على ابطال تلك المقالة اما لو حملناه على ان الناس في اول الامر كانوا مسلمين وهذا الكفر انما حدث فيهم من زمان امكن التوسل به الى تغيير اعتقاد الكفار في هذه المقالة وفي تقبيح صورتها عندهم فوجب حمل اللفظ عليه تحصيلا لهذا الغرض الثاني انه تعالى قال وما كان الناس امة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم ولا شك ان هذا وعيد وصرف هذا الوعيد الى اقرب الاشياء المذكورة اولى والاقرب هو ذكر الاختلاف فوجب صرف هذا الوعيد الى هذا الاختلاف لا الى ما سبق من كون الناس امة واحدة واذا كان كذلك وجب ان يقال كانوا امة واحدة في الاسلام لا في الكفر لانهم لو كانوا امة في الكفر لكان اختلافهم بسبب الايمان ولا يجوز ان يكون الاختلاف الحاصل بسبب الايمان سببا لحصول الوعيد اما لو كانوا امة واحدة في الايمان لكان اختلافهم بسبب الكفر وحينئذ يصح جعل ذلك الاختلاف سببا للوعيد القول الثاني قول من يقول المراد كانوا امة واحدة في الكفر وهذا القول منقول عن طائفة من المفسرين قالوا وعلى هذا التقدير ففائدة هذا الكلام في هذا المقام هي انه تعالى بين للرسول صلى الله عليه وسلم انه لا مطمع في ان يصير كل من تدعوه الى الدين مجيبا لك قابلا لدينك فان الناس كلهم كانوا على الكفر وانما حدث الاسلام في بعضهم بعد ذلك فكيف تطمع اتفاق الكل على الايمان القول الثالث قول من يقول المراد كانوا امة واحدة في انهم خلقوا لفطرة الاسلام ثم اختلفوا في الاديان واليه الاشارة بقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ومنهم من يقول المراد كانوا امة واحدة في الشرائع العقلية وحاصلها يرجع الى امرين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله واليه الاشارة بقوله تعالى قل تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله واعلم ان هذه المسألة قد استقصينا فيها القول في البقرة فلنكتف بهذا القدر ههنا اما قوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما هم فيه يختلفون فاعلم انه ليس في الاية ما يدل على ان تلك الكلمة ما هي وذكروا فيها وجوها

الاول ان يقال لولا انه تعالى اخبر بانه يبقي التكليف على عباده وان كانوا كافرين لقضي بينهم بتعجيل الحساب والعقاب لكفرهم لكن لما كان ذلك سببا لزوال التكليف وتوجه الالجاء وكان ابقاء التكليف اصوب واصلح لاجرم انه تعالى اخر هذا العقاب الى الاخرة ثم قال هذا القائل وفي ذلك تصبير للمؤمنين على احتمال المكاره من قبل الكافرين والظالمين الثاني ولولا كلمة سبقت من ربك في انه لا يعاجل العصاة بالعقوبة انعاما عليهم لقضي بينهم في اختلافهم بما يمتاز المحق من المبطل والمصيب من المخطئ الثالث ان تلك الكلمة هي قوله سبقت رحمتي غضبي فلما كانت رحمته غالبة اقتضت تلك الرحمة الغالبة اسبال الستر على الجاهل الضال وامهاله الى وقت الوجدان

قوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه آية من ربه فقل انما الغيب لله فانتظروا اني معكم من المنتظرين اعلم ان هذا الكلام هو النوع الرابع من شبهات القوم في انكارهم نبوته وذلك انهم قالوا ان القران الذي جئتنا به كتاب مشتمل على انواع من الكلمات والكتاب لا يكون معجزا الا ترى ان كتاب موسى وعيسى ما كانت معجزة لهما بل كان لهما انواع من المعجزات دلت على نبوتهما سوى الكتاب وايضا فقد كان فيهم من يدعي امكان المعارضة كما اخبر الله عنهم انهم قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا واذا كان الامر كذلك لاجرم طلبوا منه شيئا آخر سوى القران ليكون معجزة له فحكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله ويقولون لولا انزل عليه آية من ربه فامر الله رسوله ان يقول عند هذا السؤال انما الغيب لله فانتظروا اني معكم من المنتظرين واعلم ان الوجه في تقرير هذا الجواب ان يقال اقام الدلالة القاهرة على ان ظهور القران عليه معجزة قاهرة ظاهرة لانه عليه السلام بين انه نشأ فيما بينهم وتربى عندهم وهم علموا انه لم يطالع كتابا ولم يتلمذ لاستاذ بل كان مدة اربعين سنة معهم ومخالطا لهم وما كان مشتغلا بالفكر والتعلم قط ثم انه دفعة واحدة ظهر هذا القران العظيم عليه وظهور مثل هذا الكتاب الشريف العالي على مثل ذلك الانسان الذي لم يتفق له شيء من اسباب التعلم لا يكون الا بالوحي فهذا برهان قاهر على ان القران معجز قاهر ظاهر واذا ثبت هذا كان طلب آية اخرى سوى القران من الاقتراحات التي لا حاجة اليها في اثبات نبوته وتقرير رسالته ومثل هذا يكون مفوضا الى مشيئة الله تعالى فان شاء اظهرها وان شاء لم يظهرها فكان ذلك من باب الغيب فوجب على كل احد ان ينتظر انه هل يفعله الله تعالى ام لا ولكن سواء فعل او لم يفعل فقد ثبتت نبوته وظهر صدقه في ادعاء الرسالة ولا يختلف هذا الحق بحصول تلك الزيادة وبعدمها فظهر ان هذا الجواب جواب ظاهر في تقرير هذا المطلوب

قوله تعالى واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في آياتنا قل الله اسرع مكرا ان رسلنا يكتبون ما تمكرون فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان القوم لما طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم آية اخرى سوى القران واجاب بالجواب الذي قررناه وهو قوله انما الغيب لله ذكر جوابا آخر وهو المذكور في هذه الاية وتقريره من وجهين الاول انه تعالى بين في هذه الاية ان عادة هؤلاء الاقوام المكر واللجاج والعناد وعدم الانصاف واذا كانوا كذلك فبتقدير ان يعطوا ما سألوا من انزال معجزات اخرى فانهم لا يؤمنون بل يبقون على كفرهم وجهلهم فنفتقر ههنا الى بيان امرين الى بيان ان عادة هؤلاء الاقوام المكر واللجاج والعناد ثم الى بيان انه متى كان الامر كذلك لم يكن في اظهار سائر المعجزات فائدة اما المقام الاول فتقريره انه روي ان الله تعالى سلط القحط على اهل مكة سبع سنين ثم رحمهم وانزل الامطار النافعة على اراضيهم ثم انهم اضافوا تلك المنافع الجليلة الى اصنامهم والى الانواء وعلى التقديرين فهو مقابلة لنعمة الله تعالى بالكفر فقوله واذا اذقنا الناس رحمة المراد منه تلك الامطار النافعة وقوله من بعد ضراء مستهم المراد منه ذلك القحط الشديد وقوله اذا لهم مكر في آياتنا فالمراد منه اضافتهم تلك المنافع الجليلة الى الانواء والكواكب او الى الاصنام واعلم انه تعالى ذكر هذا المعنى بعينه فيما تقدم من هذه السورة وهو قوله واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا الى ضر مسه الا انه تعالى زاد في هذه الاية التي نحن في تفسيرها دقيقة ما ذكرها في تلك الاية وتلك الدقيقة هي انهم يمكرون عند وجدان الرحمة ويطلبون الغوائل وفي الاية المتقدمة ما كانت هذه الدقيقة مذكورة فثبت بما ذكرنا ان عادة هؤلاء الاقوام اللجاج والعناد والمكر وطلب الغوائل واما المقام الثاني وهو بيان انه متى كان الامر كذلك فلا فائدة في اظهار سائر الآيات لانه تعالى لو اظهر لهم جميع ما طلبوه من المعجزات الظاهرة فانهم لا يقبلونها لانه ليس غرضهم من هذه الاقتراحات التشدد في طلب الدين وانما غرضهم الدفع والمنع والمبالغة في صون مناصبهم الدنيوية والامتناع عن المتابعة للغير والدليل عليه انه تعالى لما شدد الامر عليهم وسلط البلاء عليهم ثم ازالها عنهم وابدل تلك البليات بالخيرات فهم مع ذلك استمروا على التكذيب والجحود فدل ذلك على انه تعالى لو انزل عليهم الآيات التي طلبوها لم يلتفتوا اليها فظهر بما قررنا ان هذا الكلام جواب قاطع عن السؤال المتقدم الوجه الثاني في تقرير هذا الجواب ان اهل مكة لما حصل لهم اسباب الرفاهية وطيب العيش ومن كان كذلك تمرد وتكبر كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وقرر تعالى هذا المعنى بالمثال المذكور فانهم طلبوا الآيات الزائدة والاقتراحات الفاسدة انما كان لاجل ما هم فيه من النعم الكثيرة والخيرات المتوالية وقوله تعالى قل الله اسرع مكرا كالتنبيه على انه تعالى يزيل عنهم تلك النعم ويجعلهم منقادين للرسول مطيعين له تاركين لهذه الاعتراضات الفاسدة المسألة الثانية قوله تعالى واذا اذقنا الناس رحمة كلام ورد على سبيل المبالغة والمراد منه ايصال الرحمة اليهم واعلم ان رحمة الله تعالى لا تذاق بالفم وانما تذاق بالعقل وذلك يدل على ان القول بوجود السعادات الروحانية حق المسألة الثالثة قال الزجاج اذا في قوله واذا اذقنا للشرط واذا في قوله اذا لهم مكر جواب الشرط وهو كقوله وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون والمعنى اذا اذقنا الناس رحمة مكروا واذا اصابتهم سيئة قنطوا واعلم ان اذا في قوله اذا لهم مكر يفيد المفاجأة ومعناه انهم في الحال اقدموا على المكر وسارعوا اليه المسألة الرابعة سمى تكذيبهم بآيات الله مكرا لان المكر عبارة عن صرف الشيء عن وجهه الظاهر بطريق الحيلة وهؤلاء يحتالون

لدفع آيات الله بكل ما يقدرون عليه من القاء شبهة او تخليط في مناظرة او غير ذلك من الامور الفاسدة قال مقاتل المراد من هذا المكر ان هؤلاء لا يقولون هذا رزق الله بل يقولون سقينا بنوء كذا اما قوله تعالى قل الله اسرع مكرا ان رسلنا يكتبون ما تمكرون فالمعنى ان هؤلاء الكفار لما قابلوا نعمة الله بالمكر فالله تعالى قابل مكرهم بمكر اشد منه وهو من وجهين الاول ما اعد لهم يوم القيمة من العذاب الشديد وفي الدنيا من الفضيحة والخزي والنكال والثاني ان رسل الله يكتبون مكرهم ويحفظونه ويعرض عليه ما في بواطنهم الخبيثة يوم القيمة ويكون ذلك سببا للفضيحة التامة والخزي والنكال نعوذ بالله منه **قوله تعالى** هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ۝ فلما انجيهم اذا هم يبغون في الارض بغير الحق يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا ثم الينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون ۝ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما قال واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في اياتنا كان هذا الكلام كلاما كليا لا ينكشف معناه تمام الانكشاف الا بذكر مثال كامل فذكر الله تعالى لنقل الانسان من الضر الشديد الى الرحمة مثالا ولمكر الانسان مثالا حتى تكون هذه الآية كالمفسرة للاية التي قبلها وذلك لان المعنى الكلي لا يصل الى افهام السامعين الا بذكر مثال جلي واضح يكشف عن حقيقة ذلك المعنى الكلي واعلم ان الانسان اذا ركب سفينة ووجد الريح الطيبة الموافقة للمقصد حصل الفرح التام والمسرة القوية ثم قد يظهر علامات الهلاك دفعة واحدة فاولها ان تجيئهم الرياح العاصفة الشديدة وثانيها ان تاتيهم الامواج العظيمة من كل جانب وثالثها ان يغلب على ظنونهم ان الهلاك واقع وان النجاة ليست متوقعة فلا شك ان الانتقال من تلك الاحوال الطيبة الموافقة الى هذه الاهوال القاهرة الشديدة يوجب الخوف العظيم والرعب الشديد وايضا مشاهدة هذه الاحوال والاهوال في البحر مختصة بايجاب مزيد الرعب والخوف ثم ان الانسان في هذه الحالة لا يطمع الا في فضل الله وفي رحمته ويصير منقطع الطمع عن جميع الخلق ويصير بقلبه وبروحه وجميع اجزائه متضرعا اليه تعالى ثم اذا نجاه الله من هذه البلية العظيمة ونقله من هذه المضرة القوية الى الخلاص والنجاة ففي الحال نسي تلك النعمة ورجع الى ما الفه واعتاده من العقايد الباطلة والاخلاق الذميمة فظهر انه لا يمكن تقرير ذلك المعنى الكلي المذكور في الاية المتقدمة بمثال احسن واكمل من المثال المذكور في هذه الاية **المسئلة الثانية** يحكى ان واحدا قال لجعفر الصادق اذكر لي دليلا في اثبات الصانع فقال اخبرني عن حرفتك فقال انا رجل اتجر في البحر فقال صف لي كيفية حالك فقال ركبت البحر فانكسرت السفينة وبقيت على لوح واحد من الواحها وجاءت الرياح العاصفة فقال جعفر فهل وجدت في قلبك تضرعا ودعاء فقال نعم فقال جعفر فالهك هو الذي تضرعت اليه في ذلك الوقت **المسئلة الثالثة** قرا ابن عامر ينشركم من النشر الذي هو خلاف الطي كانه اخذ من قوله تعالى فانتشروا في الارض والباقون قرؤا يسيركم من التسيير **المسئلة الرابعة** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان فعل العبد يجب ان يكون خلقا لله تعالى قالوا دلت هذه الاية على ان سير العباد من الله تعالى ودل قوله تعالى قل سيروا في الارض على ان سيرهم منهم وهذا يدل على ان سيرهم منهم ومن الله تعالى فيكون كسبا لهم وخلقا لله تعالى ونظيره قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وقال في آية اخرى اذ اخرجه الذين كفروا وقال في اية اخرى فليضحكوا قليلا ثم قال وانه هو اضحك وابكى وليبكوا كثيرا وقال في اية رابعة وما رميت اذ رميت قال الجبائي اما كونه تعالى مسيرا لهم في البحر على الحقيقة فالامر كذلك واما سيرهم في البر فانما اضيف اليه تعالى على التوسع فما كان منه طاعة فبامره وتسهيله وما كان منه معصية فلانه تعالى هو الذي اقدره عليه وزاد القاضي فيه يجوز ان يضاف ذلك اليه تعالى من حيث انه تعالى سخر لهم المركب في البحر وسخر لهم الارض التي يتصرفون عليها بامساكه لها لانه تعالى لو لم يفعل ذلك لتعذر عليهم السير وقال القفال هو الذي سيركم في البر والبحر اي الله هو الهادي لكم الى السير في البر والبحر طلبا للمعاش وهو المسير لكم لاجل انه هيأ لكم اسباب ذلك السير هذا جملة ما قيل في الجواب عنه ونحن نقول لا شك ان المسير في البحر هو الله تعالى لانه تعالى هو المحدث لتلك الحركات في اجزاء السفينة ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل هو الحقيقة فنقول وجب ايضا ان يكون مسيرا لهم في البر بهذا التفسير اذ لو كان مسيرا لهم في البر بمعنى اعطاء الآلات والادوات لكان مجازا بهذا الوجه فيلزم كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا دفعة واحدة وذلك باطل واعلم ان مذهب الجبائي انه لا امتناع في كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد واما ابو هاشم فانه يقول ان ذلك ممتنع الا انه يقول لا يبعد ان يقال ان الله تكلم به مرتين واعلم ان قول الجبائي قد ابطلناه في اصول الفقه وقول ابي هاشم انه تكلم به مرتين ايضا بعيد لان هذا قول لم يقل به احد من الامة ممن كانوا قبله فكان هذا على خلاف الاجماع فيكون باطلا واعلم انه بقي في هذه الاية سؤالات السؤال الاول كيف جعل الكون في الفلك غاية للتسيير في البحر مع ان الكون في الفلك متقدم لا محالة على التسيير في البحر والجواب لم يجعل الكون في الفلك غاية للتسيير بل تقدير الكلام كانه قيل هو الذي يسيركم حتى اذا وقع في جملة تلك التسييرات الحصول في الفلك كان كذا وكذا السؤال الثاني ما جواب اذا في قوله حتى اذا كنتم الجواب ان جوابها هو قوله جاءتها ريح عاصف ثم قال صاحب الكشاف واما قوله دعوا الله فهو بدل من ظنوا لان دعاءهم من لوازم ظنهم الهلاك وقال بعض الافاضل لو حمل قوله دعوا الله على الاستيناف كان اوضح كانه لما قيل جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم قال قائل فما صنعوا فقيل دعوا الله السؤال الثالث ما الفائدة في صرف الكلام عن الخطاب الى الغيبة الجواب فيه وجوه الاول قال صاحب الكشاف المقصود هو المبالغة كانه تعالى يذكر حالهم لغيرهم لتعجبهم منها ويستدعي منهم مزيد الانكار والتقبيح الثاني قال ابو علي الجبائي ان مخاطبته تعالى لعباده هي على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم فهي بمنزلة الخبر عن الغائب وكل من اقام الغائب مقام المخاطب حسن منه ان يرده مرة اخرى الى الغائب الثالث وهو الذي خطر بالبال في الحال ان الانتقال في الكلام من لفظ الغيبة الى لفظ الحضور يدل على مزيد التقريب

وليبكوا كثيرا

والاكرام واما ضده وهو الانتقال من لفظ الحضور الى لفظ الغيبة فانه يدل على المقت والتبعيد اما الاول فكما في سورة الفاتحة فان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم كله خطاب الغيبة ثم انتقل منها الى قوله اياك نعبد واياك نستعين وهذا يدل على ان العبد كانه انتقل من مقام الغيبة الى مقام الحضور وهذا يوجب علو الدرجة وكمال القرب من خدمة رب العالمين واما الثاني فكما في هذه الآية لان قوله حتى اذا كنتم في الفلك خطاب الحضور وقوله وجرين بهم خطاب الغيبة فههنا انتقل من خطاب الحضور الى خطاب الغيبة وذلك يدل على المقت والتبعيد والطرد وهو اللايق بحال هؤلاء لان من كان صفته انه يقابل احسان الله تعالى اليه بالكفران كان اللايق به ما ذكرناه السؤال الرابع كم القيود المعتبرة في الشرط وكم القيود المعتبرة في الجزاء الجواب اما القيود المعتبرة في الشرط فثلاثة اولها الكون في الفلك وثانيها جري الفلك بالريح الطيبة وثالثها فرحهم بها واما القيود المذكورة في الجزاء فثلثة ايضا اولها قوله جاءتها ريح عاصف وفيه سؤالان السؤال الاول الضمير في قوله جاءتها عائد الى الفلك وهو ضمير الواحد والضمير في قوله وجرين بهم عائد الى الفلك وهو ضمير الجمع فما السبب فيه والجواب عنه من وجهين الاول لا نسلم ان الضمير في قوله جاءتها عائد الى الفلك بل نقول انه عائد الى الريح الطيبة المذكورة في قوله وجرين بهم بريح طيبة الثاني لو سلمنا ما ذكرتم الا ان لفظ الفلك يصلح للواحد والجمع فحسن الضميران السؤال الثاني ما العاصف الجواب قال الفراء والزجاج يقال ريح عاصف وعاصفة وقد عصفت عصوفا واعصفت فهي معصف ومعصفة قال الفراء والالف لغة بني اسد ومعنى عصفت الريح اشتدت واصل العصف السرعة يقال ناقة عاصف وعصوف سريعة وانما قيل ريح عاصف لانه يراد ذات عصوف كما قيل لابن وتامر او لاجل ان لفظ الريح مذكر اما القيد الثاني فهو قوله وجاءهم الموج من كل مكان والموج ما ارتفع من الماء فوق البحر اما القيد الثالث فهو قوله وظنوا انهم احيط بهم والمراد انهم ظنوا القرب من الهلاك واصله ان العدو اذا احاط بقوم او بلد فقد دنوا من الهلاك السؤال الخامس ما المراد من الاخلاص في قوله دعوا الله مخلصين له الدين الجواب قال ابن عباس يريد تركوا الشرك ولم يشركوا به من الهتهم شيئا واقروا لله بالربوبية والوحدانية قال الحسن دعوا الله مخلصين لا لاخلاص الايمان لكن لاجل العلم بانه لا ينجيهم من ذلك الا الله تعالى فيكون ذلك جاريا مجرى الايمان الاضطراري وقال ابن زيد هؤلاء المشركون يدعون مع الله ما يدعون فاذا جاءهم الضر والبلاء لم يدعوا الا الله تعالى وعن ابي عبيدة ان المراد من ذلك الدعاء قولهم اهيا شراهيا تفسيره يا حي يا قيوم السؤال السادس ما الشيء المشار اليه بقوله هذه في قوله لئن انجيتنا من هذه الجواب المراد لئن انجيتنا من هذه الريح العاصفة وقيل المراد لئن انجيتنا من هذه الامواج او من هذه الشدايد وهذه الالفاظ وان لم يسبق ذكرها الا انه سبق ذكر ما يدل عليها السؤال السابع هل يحتاج في هذه الاية الى اضمار والجواب نعم والتقدير دعوا الله مخلصين له الدين مريدين ان يقولوا لئن انجيتنا من هذه ويمكن ان يقال لا حاجة الى الاضمار لان قوله دعوا الله يصير مفسرا بقوله لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين فهم في الحقيقة ما قالوا الا هذا القول واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذا التضرع الكامل بين انهم بعد الخلاص عن تلك البلية والمحنة اقدموا في الحال على البغي في الارض بغير الحق قال ابن عباس يريد به الفساد والتكذيب والجراة على الله تعالى ومعنى البغي قصد الاستعلاء بالظلم قال الزجاج البغي الترقي في الفساد قال الاصمعي يقال بغى الجرح يبغي بغيا اذا ترقى الى الفساد وبغت المراة اذا فجرت قال الواحدي واصل هذا اللفظ من الطلب فان قيل فما معنى قوله بغير الحق والبغي لا يكون بحق قلنا البغي قد يكون بالحق وهو استيلاء المسلمين على ارض الكفرة وهدم دورهم واحراق زروعهم وقلع اشجارهم كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ببني قريظة ثم انه تعالى بين ان هذا البغي امر باطل يجب على العاقل ان يحترز منه فقال يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا الاكثرون متاع الحيوة الدنيا برفع العين وقرا حفص عن عاصم متاع بالنصب اما الرفع ففيه وجهان الاول ان يكون قوله بغيكم على انفسكم مبتدأ وقوله متاع الحيوة الدنيا خبرا والمراد من قوله بغيكم على انفسكم بغي بعضكم على بعض كما في قوله اقتلوا انفسكم ومعنى الكلام ان بغي بعضكم على بعض منفعة الحيوة في الدنيا ولا بقاء لها الثاني ان قوله بغيكم مبتدأ وقوله على انفسكم خبره وقوله متاع الحيوة الدنيا خبر مبتدأ محذوف والتقدير هو متاع الحيوة الدنيا واما القراءة بالنصب فوجهها ان نقول ان قوله بغيكم مبتدأ وقوله على انفسكم خبره وقوله متاع الحيوة الدنيا في موضع المصدر المؤكد والتقدير يتمتعون متاع الحيوة الدنيا **المسئلة الثانية** البغي من منكرات المعاصي قال عليه السلام اسرع الخير ثوابا صلة الرحم واعجل الشر عقابا البغي واليمين الفاجرة وروي ثنتان يعجلهما الله تعالى في الدنيا البغي وعقوق الوالدين وعن ابن عباس لو بغى جبل على جبل لاندك الباغي وكان المامون يتمثل بهذين البيتين في اخيه ۝ يا صاحب البغي ان البغي مصرعة ۝ فاربع فخير فعال المرء اعدله ۝ فلو بغى جبل يوما على جبل ۝ لاندك منه اعاليه واسفله ۝ وعن محمد بن كعب ثلث من كن فيه كن عليه البغي والنكث والمكر قال تعالى انما بغيكم على انفسكم **المسئلة الثالثة** حاصل الكلام في قوله يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم اي لا يتهيأ لكم بغي بعضكم على بعض الا اياما قليلة وهي مدة حياتكم الدنيا مع قصرها وسرعة انقضائها ثم الينا اي الى ما وعدنا من المجازاة على اعمالكم مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون في الدنيا والانباء هو الاخبار وهو في هذا الموضع وعيد بالعذاب كقول الرجل لغيره ساخبرك بما فعلت **قوله تعالى** انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما ياكل الناس والانعام حتى اذا اخذت الارض زخرفها وازينت وظن اهلها انهم قادرون عليها اتيها امرنا ليلا او نهارا فجعلناها حصيدا كان لم تغن بالامس كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون ۝ فيه مسائل **المسئلة الاولى**

ربع الرجل اذا وقف وتحبس ومنه قولهم اربع على نفسك واربع على ظلعك اي ارفق بنفسك وكف

اعلم انه تعالى لما قال يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا اتبعه بهذا المثل العجيب الذى ضربه لمن بغى
فى الارض ويغتر فى الدنيا ويشتد تمسكه بها ويقوى اعراضه عن امر الاخرة والتاهب لها فقال انما مثل الحيوة
الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض وهذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان يكون المعنى فاختلط
نبات الارض بسبب هذا الماء النازل من السماء وذلك لانه اذا نزل المطر نبت بسببه انواع كثيرة من النبات
فتكون تلك الانواع مختلطة وهذا فيما لم يكن نابتا قبل نزول المطر والثانى ان يكون المراد منه الذى نبت ولكنه
لم يترعرع ولم يهتز وانما هو فى اول بروزه من الارض ومبدأ حدوثه فاذا نزل المطر عليه فاختلط بذلك المطر
اى اتصل كل واحد منهما بالآخر اهتز ذلك النبات وربا وحسن وكمل واكتسى كمال الرونق والزينة وهو المراد
من قوله حتى اذا اخذت الارض زخرفها وازينت وذلك لان الزخرف عبارة عن كمال حسن الشئ فجعلت
الارض آخذة زخرفها على التشبيه بالعروس اذا لبست الثياب الفاخرة من كل لون وتزينت بجميع الاقسام
الممكنة فى الزينة من حمرة وخضرة وصفرة وذهبية وبياض ولا شك انه متى صار البستان على هذا الوجه
وبهذه الصفة فانه يفرح به المالك ويعظم رجاؤه فى الانتفاع به ويصير قلبه مستغرقا فيه ثم انه تعالى يرسل
على هذا البستان العجيب آفة عظيمة دفعة واحدة فى ليل او نهار من برد او ريح او سيل فصارت تلك الاشجار
والزروع باطلة هالكة كانها ما حصلت البتة فلا شك انه يعظم حسرة مالك ذلك البستان ويشتد حزنه
فكذلك من وضع قلبه على لذات الدنيا وطيباتها فاذا فاتته تلك الاشياء يعظم حسرته وتلهفه عليها
واعلم ان عاقبة تشبيه حياة الدنيا بهذه النبات يحتمل وجوها لخصها القاضى فالاول ان هذه الحيوة التى
ينفقها المرء فى باب الدنيا كعاقبة هذا النبات الذى حين عظم الرجاء فى الانتفاع به وقع اليأس منه لان
الغالب ان المتمسك بالدنيا اذا وقع قلبه عليها وعظمت رغبته فيها يأتيه بالموت فهو معنى قوله تعالى حتى اذا فرحوا
بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون خاسرون بتوجههم للدنيا وقد انفقوا اعمارهم فيها وخاسرون
من الاخرة مع انهم لو توجهوا اليها الوجه الثانى فى وجه التشبيه انه تعالى بين انه كما لم يحصل لذلك الزرع عاقبة
تحمد فكذلك المغتر بالدنيا المحب لها لا تحصل له عاقبة تحمد الوجه الثالث ان يكون فيه وجه التشبيه مثل
قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وكما صار سعى هذا الزارع باطلا بسبب حدوث
الاسباب المهلكة فكذلك سعى المغتر بالدنيا الوجه الرابع ان مالك ذلك البستان كما عمرها باتعاب
النفس وكد الروح وعلق قلبه على الانتفاع بها فاذا حدث ذلك السبب المهلك صار العناء الشديد الذى
تحمله فى الماضى سببا لحصول الشقاء الشديد فى المستقبل وهو ما يحصل فى قلبه من الحسرات فكذلك حال
من وقع قلبه على الدنيا واتعب نفسه فى تحصيلها فاذا مات وفاته كل ما فات صار العناء الذى تحمله فى تحصيل
بستان الدنيا سببا لحصول الشقاء العظيم له فى الاخرة الوجه الخامس لعله تعالى انما ضرب هذا المثل لمن لا
يؤمن بالمعاد وذلك لانا نرى الزرع الذى قد انتهى الى الغاية القصوى فى الحسن ثم يعرض للارض المزينة به
آفة فيزول ذلك الحسن بالكلية ثم يصير تلك الارض موصوفة بتلك الزينة مرة اخرى فذكر تعالى هذا المثال
ليدل على ان من قدر على ذلك كان قادرا على اعادة الاحياء فى الاخرة ليجازيهم على اعمالهم ان خيرا فخير وان شرا فشر
المسئلة الثانية المثل قول يشبه فيه حال الثانى بالاول ويجوز ان يكون المراد من المثل الصفة والتقدير انما صفة
الحيوة الدنيا واما قوله وازينت فقال الزجاج يعنى تزينت فادغمت التاء فى الزاء وسكنت الزاء فاجتلبت لها
الف الوصل وهذا مثل ما ذكرنا فى قوله اداركوا واداركوا واما قوله وظن اهلها انهم قادرون عليها فقال
ابن عباس يريد ان اهل تلك الارض قادرون على حصادها وتحصيل ثمراتها والتحقيق ان الضمير وان كان
فى الظاهر عائدا الى الارض الا انه عائد الى النبات الموجود فى الارض واما قوله اتاها امرنا فقال ابن عباس
يريد عذابنا والتحقيق ان المعنى اتاها امرنا بهلاكها وقوله فجعلناها حصيدا قال ابن عباس لا شئ فيها
وقال الضحاك يعنى المحصود وعلى هذا المراد من الحصيد الارض التى حصد زرعها ويجوز ان يكون المراد
بالحصيد النبات قال ابو عبيدة الحصيد المستأصل وقال غيره الحصيد المقطوع وقوله كان لم تغن
بالامس قال الليث يقال للشئ اذا فنى كان لم يغن بالامس اى كان لم يكن من قولهم غنى القوم فى دارهم
اذا اقاموا بها وعلى هذا الوجه يكون هذا صفة للنبات وقال الزجاج معناه كان لم تغن بزرعها
بالامس وعلى هذا الوجه فالمراد هو الارض وقوله كذلك نفصل الايات اى نذكر منها واحدة بعد الاخرى
على الترتيب ليكون تواليها وكثرتها سببا لقوة اليقين وموجبا لزوال الشك والشبهة قوله تعالى
والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم فيه مسائل المسئلة الاولى فى كيفية النظم
اعلم انه تعالى لما نفر العاقلين عن الميل الى الدنيا بالمثل السابق رغبهم فى الاخرة بهذه الاية ووجه الترغيب
فى الاخرة ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال سيد بنى دارا ووضع مائدة وارسل داعيا فمن اجاب
الداعى دخل الدار واكل ورضى عنه السيد ومن لم يجب لم يدخل ولم ياكل ولم يرض عنه السيد فالله السيد
والدار دار السلام والمائدة الجنة والداعى محمد صلى الله عليه وسلم وعن النبى عليه السلام انه قال ما من يوم
تطلع فيه الشمس الا وبجنبها ملكان يناديان بحيث يسمع كل الخلائق الا الثقلين ايها الناس هلموا الى ربكم
والله يدعو الى دار السلام المسئلة الثانية لا شبهة ان المراد من دار السلام الجنة الا انهم اختلفوا
فى السبب الذى لاجله حصل هذا الاسم على وجوه فالقول الاول ان السلام هو الله تعالى والجنة داره
ويجب علينا ههنا بيان فائدة تسمية الله تعالى بالسلام وفيه وجوه احدها انه تعالى لما كان واجب
الوجود لذاته فقد سلم من الفناء والتغير وسلم فى احتياجه فى ذاته وصفاته من الافتقار الى الغير
وهذه الصفة ليست الا له سبحانه وتعالى كما قال والله الغنى وانتم الفقراء وقال يا ايها الناس انتم
الفقراء الى الله وثانيها انه تعالى يوصف بالسلام بمعنى ان الخلق سلموا من ظلمه قال تعالى وما ربك

بظلام للعبيد ولان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وتصرف الفاعل فى ملك نفسه لا يكون ظلما ولان الظلم
انما يصدر اما عن العاجز او الجاهل او المحتاج ولما كان الكل محالا عليه تعالى كان الظلم محالا فى حقه
وثالثها قال المبرد انه تعالى يوصف بالسلام بمعنى انه ذو السلام اى الذى لا يقدر على السلام الا هو
والسلام عبارة عن تخليص العاجزين عن المكاره والآفات فالحق سبحانه هو الساتر لعيوب المعيوبين
وهو المجيب لدعوة المضطرين والمنتصف للمظلومين من الظالمين قال المبرد وعلى هذا التقدير السلام
مصدر سلم القول الثانى ان السلام جمع سلامة ومعنى دار السلام الدار التى من دخلها سلم من الافات
فالسلام ههنا بمعنى السلامة كالرضاع بمعنى الرضاعة فالانسان سلم هنالك من كل الافات كالموت
والمرض والالم والمصائب ونزغات الشيطان والكفر والبدعة والكد والتعب القول الثالث
انه سميت الجنة دار السلام لانه تعالى يسلم على اهلها قال تعالى سلام قولا من رب رحيم والملائكة
يسلمون عليهم ايضا قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وهم ايضا يحيى بعضهم
بعضا بالسلام قال تعالى تحيتهم فيها سلام وايضا فسلامهم يصل الى السعداء من اهل الدنيا قال تعالى
واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين المسئلة الثالثة اعلم ان كمال جود الله تعالى
وكمال قدرته وكمال رحمته لعباده معلوم فدعوته لعبيده الى دار السلام يدل على ان دار السلام قد حصل
فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لان العظيم اذا استعظم شيئا ورغب فيه وبالغ
فى ذلك الترغيب دل ذلك على كمال حال ذلك الشئ لا سيما وقد ملأ الله هذا الكتاب المقدس من وصف
الجنة مثل قوله فروح وريحان وجنة نعيم ونحن نذكر ههنا كلاما كليا فى تقرير هذا المط فنقول
الانسان انما يسعى لغده ولكل انسان غدان غد الدنيا وغد الاخرة فنقول غد الاخرة خير من غد فى يومه
الدنيا من وجوه اربعة اولها ان الانسان قد لا يدرك غد الدنيا وبالضرورة يدرك غد الاخرة
وثانيها ان بتقدير ان يدرك غد الدنيا فلعله لا يمكنه ان ينتفع بما جمعه اما لانه يضيع عنه ذلك
المال او لانه يحصل فى بدنه مرض يمنعه من الانتفاع به اما غد الاخرة فكل ما اكتسب الانسان لاجل
هذا اليوم فانه لا بد وان ينتفع به وثالثها ان بتقدير ان يجد غد الدنيا ويقدر ان ينتفع بماله الا ان
تلك المنافع مخلوطة بالمضار والمتاعب فان سعادات الدنيا غير خالصة عن الافات بل هى ممزوجة
بالبليات والاستقراء يدل عليه ولذلك قال عليه السلام من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق
فقيل يا رسول الله وما هو قال سرور يوم بتمامه واما منافع غد الاخرة فهى خالصة عن الغموم والهموم
والاحزان سالمة عن كل المكدرات ورابعها ان بتقدير ان يصل الانسان الى غد الدنيا وينتفع بمكسبه
وكان ذلك الانتفاع خاليا عن خلط الافات الا انه لا بد وان يكون منقطعا ومنافع الاخرة دائمة مبرأة
عن الانقطاع فثبت ان سعادات الدنيا معيوبة بهذه العيوب الاربعة وان سعادات الاخرة سالمة عنها
فلهذا السبب كانت الجنة دار السلام المسئلة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفر والايمان بقضاء
الله تعالى قالوا انه تعالى بين فى هذه الاية انه دعى جميع الخلق الى دار السلام ثم بين انه ما هدى الا بعضهم
فهذه الهداية الخاصة يجب ان يكون مغايرة لتلك الدعوة العامة ولا شك ايضا ان الاقدار والتمكين
وارسال الرسل وانزال الكتب امور عامة فوجب ان تكون هذه الهداية الخاصة مغايرة لكل هذه
الاشياء وما ذاك الا ما ذكرناه من انه تعالى خصه بالعلم والمعرفة دون غيره واعلم ان هذه الاية
مشكلة على المعتزلة وما قدروا على ايراد الاسولة الكثيرة وحاصل ما ذكره القاضى وجهان الاول ان
يكون المراد ويهدى الله من يشاء اجابته تلك الدعوة يعنى ان من اجاب الدعاء واطاع واتقى فان الله
يهديه اليها والثانى ان المراد من هذه الهداية الالطاف واجاب اصحابنا عن هذين الوجهين بحرف واحد
وهو ان عندكم انه يجب عليه تعالى فعل هذه الهداية وما كان واجبا لا يكون معلقا بالمشية فامتنع حمله على وهذا معلق بالمشية
ما ذكروه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة اولئك اصحاب
الجنة هم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما دعى عباده الى دار السلام ذكر السعادات التى تحصل لهم فيها
فقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة فيحتاج الى تفسير هذه الالفاظ الثلثة اما اللفظ الاول وهو قوله
للذين احسنوا فقال ابن عباس معناه للذين ذكروا كلمة لا اله الا الله وقال الاصم للذين احسنوا فى كل ما تعبدوا به
ومعناه انهم اتوا بالمامور به كما ينبغى واجتنبوا المنهيات من الوجه الذى صارت منهيا عنها والقول الثانى
اقرب الى الصواب لان الدرجات العالية لا تحصل الا لاهل الطاعات واما اللفظ الثانى وهو الحسنى
فقال ابن الانبارى الحسنى فى اللغة تانيث الاحسن والعرب توقع هذه اللفظة على الحالة المحبوبة
والخصلة المرغوب فيها ولذلك لم توصف ههنا ولم تنعت بشئ وقال صاحب الكشاف المراد المثوبة
الحسنى ونظيره هذه الاية قوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان واما اللفظ الثالث وهو الزيادة فنقول
هذه الكلمة مبهمة فلا جرم اختلف الناس فى تفسيرها وحاصل كلامهم يرجع الى قولين القول الاول
ان المراد منها رؤية الله تعالى قالوا والدليل عليه النقل والعقل اما النقل فالحديث الصحيح الوارد فيه وهو
ان الحسنى هى الجنة والزيادة هى النظر الى الله تعالى واما العقل فهو ان الحسنى لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف
فانصرف الى المعهود السابق بين المسلمين والمتقرر بين اهل الاسلام من هذه اللفظة هو الجنة وما فيها
من المنافع واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من الزيادة امرا مغايرا لكل ما فى الجنة من المنافع والتعظيم
والا لزم التكرار وكل من قال بذلك قال انها هى رؤية الله تعالى فدل ذلك على ان المراد من هذه الزيادة الرؤية
ومما يؤكد هذا وجهان الاول انه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فاثبت لاهل الجنة امرين الاول
نضرة الوجوه والثانى النظر الى الله تعالى وايات القران يفسر بعضها بعضا فوجب حمل الحسنى ههنا على نضرة

الوجوه وحمل الزيادة على رؤية الله تعالى الوجه الثاني انه تعالى قال لرسوله واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا اثبت له النعيم ورؤية الملك الكبير فوجب ههنا حمل الحسنى والزيادة على هذين الامرين القول الثاني انه لا يجوز حمل هذه الزيادة على الرؤية قالت المعتزلة ويدل على ذلك وجوه الاول ان الدلائل العقلية دلت على ان رؤية الله ممتنعة والثاني ان الزيادة يجب ان تكون من جنس المزيد عليه ورؤية الله تعالى ليست من جنس نعيم الجنة الثالث ان الخبر الذي تمسكتم به في هذا الباب هو ما روي ان الزيادة هي النظر الى وجه الله وهذا الخبر يوجب التشبيه لان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئي وذلك يقتضي كون المرئي في الجهة ولان الوجه اسم للعضو المخصوص وذلك ايضا يوجب التشبيه فثبت ان هذا اللفظ لا يمكن حمله على الرؤية فوجب حمله على شيء آخر وعند هذا قال الجبائي الحسنى عبارة عن الثواب المستحق والزيادة هي ما يزيدهم الله تعالى على ذلك الثواب من التفضل قال والذي يدل على صحته القرآن واقوال المفسرين اما القرآن فقوله تعالى ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله واما اقوال المفسرين فنقل عن علي رضي الله عنه انه قال الزيادة غرفة من لؤلؤة واحدة وعن ابن عباس ان الحسنى هي الجنة والزيادة عشر امثالها وعن الحسن عشر امثالها الى سبعمائة ضعف وعن مجاهد الزيادة مغفرة من الله ورضوان وعن زيد بن شجرة الزيادة ان تمر السحابة باهل الجنة فتقول ما تريدون ان امطركم فلا يريدون شيئا الا امطرتهم اجاب اصحابنا عن هذه الوجوه فقالوا اما قولكم ان الدلائل العقلية دلت على امتناع رؤية الله فهذا ممنوع لانا بينا في كتب الاصول ان تلك الدلائل في غاية الضعف ونهاية السخافة واذا لم يوجد في العقل ما يمنع من رؤية الله تعالى وجاءت الاخبار الصحيحة باثبات الرؤية وجب اجراؤها على ظواهرها اما قوله الزيادة يجب ان تكون من جنس المزيد عليه فنقول المزيد عليه اذا كان مقدرا بمقدار معين كانت الزيادة من جنسها اما اذا كانت غير مقدرة بمقدار معين وجب ان تكون الزيادة عليها مخالفة لها مثال الاول قول الرجل لغيره اعطيتك عشرة امنان من الحنطة وزيادة فههنا يجب ان يكون تلك الزيادة من الحنطة ومثال الثاني قوله اعطيتك الحنطة وزيادة فههنا يجب ان تكون تلك الزيادة غير الحنطة والمذكور في هذه الاية لفظة الحسنى وهي الجنة وهي مطلقة غير مقدرة بقدر معين فوجب ان تكون الزيادة عليها شيئا مغايرا لكل ما في الجنة اما قوله الخبر المذكور في هذا الباب اشتمل على لفظ النظر وعلى اثبات الوجه له تعالى وكلاهما يوجبان التشبيه فنقول هذا الخبر افاد اثبات الرؤية وافاد اثبات الجسمية ثم قام الدليل على انه تعالى ليس بجسم ولم يقم الدليل على امتناع رؤيته فوجب ترك العمل بما قام الدليل على فساده فقط وايضا فقد بينا ان لفظ هذه الاية تدل على ان الزيادة هي الرؤية من غير حاجة لنا في تقرير ذلك الى الخبر واعلم انه تعالى لما شرح ما يحصل لاهل الجنة من السعادات شرح بعد ذلك الآفات التي صانهم الله بفضله عنها فقال ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة والمعنى لا يغشيها قتر وهي غبرة فيها سواد ولا ذلة ولا اثر هوان وكسوف بال فالصفة الاولى هي قوله تعالى وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة الصفة الثانية هي قوله تعالى وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة والغرض من نفي هاتين الصفتين نفي اسباب الحزن والخوف والذل عنهم ليعلم ان نعيمهم الذي ذكره تعالى خالص غير مشوب بالمكروهات وانه لا يجوز عليهم ما اذا حصل غير صفحة الوجه ويزيل ما فيها من النضارة والطلاقة ثم بين انهم خالدون في الجنة لا يخافون الانقطاع واعلم ان علماء الاصول قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله والله يدعو الى دار السلام يدل على غاية التعظيم وقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة يدل على حصول المنفعة وقوله لا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة يدل على كونها خالصة وقوله اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اشارة الى كونها دائمة آمنة من الانقطاع

قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون * فيه مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما شرح حال المحسنين في الاية المتقدمة شرح حال من اقدم على السيئات في هذه الاية وذكر تعالى من احوالهم امورا اربعة اولها قوله جزاء سيئة بمثلها والمقصود من هذا القيد التنبيه على الفرق بين الحسنات وبين السيئات لانه تعالى ذكر في اعمال البر انه يوصل الى المشتغلين بها الثواب مع الزيادة واما في عمل السيئات فانه ذكر انه لا يجازى الا بالمثل والفرق هو ان الزيادة على الثواب تكون تفضلا وذلك حسن ويكون فيه تأكيد للترغيب في الطاعة واما في الزيادة على قدر الاستحقاق في عمل السيئات فهو ظلم ولو فعله لبطل الوعد والوعيد والترغيب والتحذير لان الثقة بذلك انما تحصل اذا ثبت حكمته ولو فعل الظلم لبطلت حكمته تعالى عن ذلك هكذا قرره القاضي تفريعا على مذهبه وثانيها قوله تعالى وترهقهم ذلة وذلك كناية عن الهوان والتحقير واعلم ان الكمال محبوب لذاته والنقصان مكروه لذاته فالانسان الناقص اذا مات بقيت روحه ناقصة خالية عن الكمالات فيكون شعوره بكونه ناقصا سببا لحصول الذلة والمهانة والخزي والنكال وثالثها قوله ما لهم من الله من عاصم واعلم انه لا عاصم من الله لا في الدنيا ولا في الاخرة فان قضاءه محيط بجميع الكائنات وقدرته نافذة في كل المحدثات الا ان الغالب على الطباع العامية انهم في الحيوة العاجلة مشتغلون باعمالهم ومراداتهم اما بعد الموت فكل احد يقر بانه ليس له من الله من عاصم ورابعها قوله كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما والمراد من هذا الكلام اثبات ما نفاه عن السعداء حيث قال ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة واعلم ان حكماء الاسلام قالوا المراد من السواد المذكور ههنا سواد الجهل وظلمة الضلالة فان العلم طبعه طبع النور والجهل طبعه طبع الظلمة فقوله وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة المراد منه نور العلم وروحه وبشره وبشارته وقوله ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة المراد منه ظلمة الجهل وكدورة الضلالة المسئلة الثانية قوله والذين كسبوا السيئات فيه وجهان احدهما ان يكون معطوفا على قوله للذين احسنوا كانه قيل للذين احسنوا الحسنى وللذين

كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها والثاني ان يكون التقدير وجزاء الذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها على معنى ان جزاءهم ان يجازى سيئة واحدة بسيئة واحدة مثلها لا تزاد عليها وهذا يدل على ان حكم الله تعالى في حق المحسنين ليس الا بالتفضل وفي حق المسيئين ليس الا بالعدل المسئلة الثالثة قال بعضهم المراد بقوله والذين كسبوا السيئات الكفار واحتجوا عليه بان سواد الوجوه من علامات الكفر بدليل قوله تعالى فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وكذلك قوله وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة ولانه تعالى قال بعد هذه الاية ويوم نحشرهم جميعا والضمير في قوله نحشرهم عائد الى هؤلاء ثم انه تعالى وصفهم بالشرك وذلك يدل على ان هؤلاء هم المشركون ولان العلم نور وسلطان العلوم والمعارف هو معرفة الله تعالى فكل قلب حصل فيه معرفة الله تعالى لم يحصل فيه الظلمة اصلا وكان الشبلي يتمثل بهذا البيت * كل بيت انت ساكنه * غير محتاج الى السرج * وجهك المأمول حجتنا * يوم ياتي الناس بالحجج * وقال القاضي ان قوله والذين كسبوا السيئات عام يتناول الكافر والفاسق الا انا نقول الصيغة وان كانت عامة الا ان الدلائل التي ذكرناها مخصصة المسئلة الرابعة قال الفراء في قوله جزاء سيئة بمثلها وجهان الاول ان يكون التقدير فلهم جزاء سيئة بمثلها كما قال ففدية من صيام اي فعليه والثاني ان يرفع الجزاء بالباء في قوله بمثلها وقرئ يرهقهم ذلة بالياء اما قوله تعالى كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما ففيه مسئلتان المسئلة الاولى اغشيت اي البست وجوههم قطعا قرا ابن كثير والكسائي قطعا بسكون الطاء والباقون بفتح الطاء والقطع بسكون الطاء القطعة وهي البعض ومنه قوله تعالى فاسر باهلك بقطع من الليل اي قطعة واما قطع بفتح الطاء فهو جمع قطعة ومعنى الاية وصف وجوههم بالسواد حتى كانها البست سوادا من الليل كقوله تعالى ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وكقوله فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وكقوله يعرف المجرمون بسيماهم وتلك العلامة هي سواد الوجه وزرقة العين المسئلة الثانية قوله مظلما قال الفراء والزجاج هو نعت لقوله قطعا وقال ابو علي الفارسي ويجوز ان يكون حالا كانه قيل اغشيت وجوههم قطعا من الليل في حال ظلمته *

قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم وشركاؤكم فزيلنا بينهم وقال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون * فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم ان كنا عن عبادتكم لغافلين * فيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان هذا نوع آخر من شرح فضائح اولئك الكفار والضمير في قوله ويوم نحشرهم عائد الى المذكور السابق وذلك هو قوله والذين كسبوا السيئات الكفار وحاصل الكلام انه تعالى يحشر العابد والمعبود ثم ان المعبود يتبرأ عن العابد ويتبين انه ما فعل ذلك بعلمه وارادته والمقصود منه ان القوم كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فبين الله تعالى انهم لا يشفعون لهؤلاء الكفار بل يتبرؤن منهم وذلك يدل على نهاية الخزي والنكال في حق هؤلاء الكفار ونظيره آيات منها قوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ومنها قوله تعالى ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن واعلم ان هذا الكلام يشير على سبيل الرمز الى دقيقة عقلية وهي ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج بحسب ماهيته والشيء الواحد يمتنع ان يكون قابلا وفاعلا معا فما سوى الواحد الاحد الحق لا تاثير له في الايجاد والتكوين فالممكن المحدث لا يليق به ان يكون معبودا لغيره والمعبود الحق ليس الا الموجود الحق الذي هو واجب الوجود لذاته فبراءة المعبودين عن العابدين يحتمل ان يكون المراد منه ما ذكرناه المسئلة الثانية الحشر الجمع من كل جانب الى موقف واحد وجميعا نصب على الحال اي نحشر الكل حال اجتماعهم ومكانكم منصوب باضمار الزموا والتقدير الزموا مكانكم وانتم تاكيد للضمير وشركاؤكم عطف عليه واعلم ان قوله مكانكم كلمة مختصة بالتهديد والوعيد والمراد انه تعالى يقول للعابدين والمعبودين مكانكم اي الزموا مكانكم حتى تسألوا ونظيره قوله تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون اما قوله فزيلنا بينهم ففيه بحثان الاول هذه الكلمة جاءت على لفظ الماضي بعد قوله ثم نقول وهو منتظر والسبب فيه ان الذي حكم الله فيه بانه سيكون صار كالكائن الراهن الآن ونظيره قوله ونادى اصحاب الجنة البحث الثاني فزيلنا فرقنا وميزنا قال الفراء قوله فزيلنا ليس من زلت انما هو من زيلت اذا فرقت تقول العرب زيلت الضأن من المعز فلم تزيل وميزتها فلم تتميز قال الواحدي التزييل والتزيل والمزايلة التمييز والتفريق قال الواحدي وقرئ فزايلنا بينهم وهو مثل فزيلنا وحكى الواحدي عن ابن قتيبة انه قال في هذه الاية هو من زال يزول وازلته انا ثم حكى عن الازهري انه قال وهذا غلط لانه لم يميز بين زال يزول وزال يزيل وبينهما بون بعيد والقول ما قاله الفراء ثم قال المفسرون فزيلنا فرقنا بين المشركين وبين شركائهم من الآلهة والاصنام وانقطع ما كان بينهم من التواصل في الدنيا اما قوله وقال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون ففيه مباحث البحث الاول انما اضاف الشركاء اليهم لوجوه الاول انهم جعلوا نصيبا من اموالهم لتلك الاصنام نصيبا وهم شركاء لانفسهم في تلك الاموال فلهذا قال وقال شركاؤهم والثاني انه يكفي في الاضافة ادنى تعلق فلما كان الكفار هم الذين اثبتوا هذه الشركة لا جرم حسنت اضافة الشركاء اليهم الثالث انه تعالى لما خاطب العابدين والمعبودين بقوله مكانكم صاروا شركاء في هذا الخطاب البحث الثاني اختلفوا في المراد بهؤلاء الشركاء فقال بعضهم هم الملائكة واستشهدوا بقوله ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون ومنهم من قال بل هي الاصنام والدليل عليه ان هذا الخطاب مشتمل على التهديد والوعيد وذلك لا يليق بالملائكة المقربين ثم اختلفوا في ان هذه الاصنام كيف ذكرت هذا الكلام فقال بعضهم انه تعالى خلق الحيوة والعقل والنطق فيها فلا جرم قدروا على ذكر هذا الكلام وقال آخرون انه تعالى يخلق فيهم الكلام من غير ان يخلق فيهم الحيوة حتى نسمع منهم ذلك الكلام وهو ضعيف لان ظاهر قوله تعالى وقال شركاؤهم يقتضي ان يكون فاعل ذلك القول هم الشركاء فان قيل اذا احياهم الله تعالى فهل يبقيهم او يفنيهم قلنا الكل محتمل ولا اعتراض عليه تعالى

وذلك ليس الا الموجود الحق صح

زمن دام وثبت ص

في شيء من افعاله واحوال القيمة غير معلومة الا القليل الذي اخبر الله عنها في القران والقول الثالث ان المراد بهؤلاء الشركاء كل من عبد من دون الله تعالى من صنم وشمس وقمر والنبي وجني وملك البحث الثالث هذا الخطاب لا شك انه تهديد في حق العابدين فهل يكون تهديدا في حق المعبودين اما المعتزلة فانهم قطعوا بان ذلك لا يجوز قالوا لانه لا ذنب للمعبود ومن لا ذنب له فانه يقبح منه تعالى ان يوجه التخويف والتهديد والوعيد اليه واما اصحابنا فانهم قالوا انه تعالى لا يسئل عما يفعل البحث الرابع ان الشركاء قالوا ما كنتم ايانا تعبدون وهم كانوا قد عبدوهم فكان هذا كذبا وقد ذكرنا في سورة الانعام اختلاف الناس في ان اهل القيمة هل يكذبون ام لا وقد تقدمت هذه المسئلة على الاستقصاء والذي نذكره ههنا ان منهم من قال المراد من قولهم ما كنتم ايانا تعبدون هو انكم ما عبدتمونا بامرنا وارادتنا قالوا والدليل على ان المراد ما ذكرناه وجهان الاول انهم استشهدوا بالله في ذلك حيث قالوا فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم والثاني انهم قالوا ان كنا عن عبادتكم لغافلين فاثبتوا لهم عبادة الا انهم زعموا انهم كانوا غافلين من تلك العبادة وقد صدقوا في ذلك لان من اعظم اسباب الغفلة كونها جمادات لا حس لها بشيء ولا شعور البتة ومن الناس من اجرى الاية على ظاهرها وقالوا ان الشركاء اخبروا ان الكفار ما عبدوها ثم ذكروا فيه وجوها الاول ان ذلك الموقف موقف الدهشة والحيرة فذلك الكذب يكون جاريا مجرى كذب الصبيان ومجرى كذب المجانين والمدهوشين والثاني انهم ما اقاموا لاعمال الكفار وزنا وجعلوها لبطلانها كالعدم فلهذا المعنى قالوا انهم ما عبدونا والثالث انهم تخيلوا في الاصنام التي عبدوها صفات كثيرة فهم في الحقيقة انما عبدوا ذواتا موصوفة بتلك الصفات ولما كانت ذواتها خالية عن تلك الصفات فهم ما عبدونا وانما عبدوا امورا تخيلوها لا وجود لها في الاعيان وتلك الصفات التي تخيلوها في اصنامهم انها تضر وتنفع وتشفع عند الله تعالى بغير اذنه قوله تعالى هنالك تبلو كل نفس ما اسلفت وردوا الى الله موليهم الحق وضل عنهم ما كانوا يفترون اعلم ان هذه الاية كالتتمة لما قبلها وقوله هنالك معناه في ذلك المقام وفي ذلك الموقف او يكون المراد في ذلك الوقت على استعارة اسم المكان للزمان وفي قوله تبلو مباحث البحث الاول قرا حمزة والكسائي تتلو بتائين وقرا عاصم نبلو بالنون ونصب كل والباقون تبلو بالتاء والباء فاما قراءة حمزة والكسائي فلها وجهان الاول ان يكون معنى قوله تتلو اي تتبع ما اسلفت لان عمله هو الذي يهديه الى طريق الجنة او الى طريق النار الثاني ان يكون المعنى ان كل نفس تقرأ ما في صحيفتها من خير او شر ومنه قوله تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال فاولئك يقرؤن كتابهم واما قراءة عاصم فمعناها ان الله تعالى يقول في ذلك الوقت نختبر كل نفس بسبب اختبار ما اسلفت من العمل والمعنى انا نعرف حالها بمعرفة حال عملها ان كان حسنا فهي سعيدة وان كان قبيحا فهي شقية والمعنى نفعل بها فعل المختبر كقوله لنبلوكم ايكم احسن عملا واما القراءة المشهورة فمعناها ان كل نفس تختبر اعمالها في ذلك الوقت البحث الثاني الابتلاء عبارة عن الاختبار قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات ويقال البلاء ثم الثناء اي الاختبار ينبغي ان يكون قبل الثناء ولقائل ان يقول ان في ذلك الوقت ينكشف نتايج الاعمال وتظهر اثار الافعال فكيف يجوز تسمية سبب حدوث العلم بالابتلاء والجواب ان الابتلاء سبب لحدوث العلم واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور واما قوله وردوا الى الله موليهم الحق فاعلم ان الرد عبارة عن صرف الشيء الى الموضع الذي جاء منه وههنا فيه احتمالات الاول ان يكون المراد بقوله وردوا الى الله اي ردوا الى حيث لا حكم الا لله تعالى على ما تقدم في نظائره الثاني ان يكون المراد وردوا الى ما يظهر لهم من الله من ثواب او عقاب تنبيها بذلك على ان حكم الله بالثواب وبالعقاب لا يتغير الثالث ان يكون المراد من قوله وردوا الى الله اي جعلوا ملجئين الى الاقرار بالهيته بعد ان كانوا في الدنيا يعبدون غير الله ولذلك قال موليهم الحق يعني اعرضوا عن المولى الباطل ورجعوا الى المولى الحق واما قوله موليهم الحق فقد مر تفسيره في سورة الانعام واما قوله وضل عنهم ما كانوا يفترون فالمراد انهم كانوا يدعون فيما يعبدونه انه شفعاء وان عبادتهم مقربة الى الله تعالى زلفى فنبه الله على ان ذلك يزول في الاخرة ويعلمون ان كل ذلك كان باطلا وافتراء واختلاقا قوله تعالى قل من يرزقكم من السماء والارض امن يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر فسيقولون الله فقل افلا تتقون فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق الا الضلال فانى تصرفون كذلك حقت كلمت ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون اعلم انه تعالى لما بين فضائح عبدة الاوثان اتبعها بذكر الدلائل الدالة على فساد هذا المذهب فالحجة الاولى ما ذكره في هذه الاية وهي احوال الرزق واحوال الحواس واحوال الموت والحيوة اما الرزق فانه انما يحصل من السماء والارض اما من السماء فبنزول الامطار الموافقة واما من الارض فلان الغذاء اما ان يكون نباتا او حيوانا اما النبات فلا ينبت الا من الارض واما الحيوان فهو محتاج ايضا الى الغذاء ولا يمكن ان يكون غذاء كل حيوان حيوانا اخر والا لزم الذهاب الى ما لا نهاية له وذلك محال فثبت ان اغتذاء الحيوانات يجب انتهاؤه الى النبات وثبت ان تولد النبات من الارض فلزم القطع بان الارزاق لا تحصل الا من السماء والارض ومعلوم ان مدبر السموات والارض ليس الا الله تعالى فظهر ان الرزق ليس الا من الله تعالى واما احوال الحواس فكذلك لان اشرفها السمع والبصر وكان علي رضي الله عنه يقول سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم واما احوال الموت والحيوة فهو قوله ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي وفيه وجهان الاول انه يخرج الانسان والطائر من النطفة والبيضة ويخرج الميت من الحي اي يخرج النطفة والبيضة من الانسان والطائر الثاني ان المراد منه انه يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن والاكثرون على القول الاول وهو الى الحقيقة اقرب ثم انه تعالى لما ذكر هذا التفصيل ذكر بعده كلاما كليا وهو قوله ومن يدبر الامر وذلك لان اقسام تدبير الله في العالم العلوي وفي العالم السفلي

في عالمي الارواح والاجساد امور لا نهاية لها وذكر كلها كالمتعذر فلما ذكر بعض تلك التفاصيل لا جرم عقبها بالكلام الكلي ليدل على الباقي ثم بين تعالى ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذا سئلهم عن مدبر هذه الاحوال فسيقولون الله وهذا يدل على ان المخاطبين بهذا الكلام كانوا يعرفون الله ويقرون وهم الذين قالوا في عبادتهم للاصنام انها تقربنا الى الله زلفى وانهم شفعاؤنا عند الله وكانوا يعلمون ان هذه الاصنام لا تضر ولا تنفع فعند ذلك قال لرسوله فقل افلا تتقون يعني افلا تتقون ان تجعلوا هذه الاوثان شركاء لله في المعبودية مع اعترافكم بان كل الخيرات في الدنيا والاخرة انما تحصل من رحمة الله تعالى واحسانه واعترافكم بان هذه الاوثان لا تنفع ولا تضر البتة ثم قال تعالى فذلكم الله ربكم ومعناه ان من هذه قدرته ورحمته هو ربكم الحق الثابت ربوبيته ثباتا لا ريب فيه واذا ثبت ان هذا هو الحق وجب ان يكون ما سواه ضلالا لان النقيضين يمتنع ان يكونا حقين وان يكونا باطلين فاذا كان احدهما حقا وجب ان يكون ما سواه باطلا ثم قال فانى تصرفون والمعنى انكم لما عرفتم هذا الامر الواضح الظاهر فانى تصرفون وكيف تستجيزون العدول عن هذا الحق الظاهر واعلم ان الجبائي قد استدل بهذه الاية وقال هذا يدل على بطلان قول المجبرة انه تعالى يصرف الكفار عن الايمان لانه لو كان كذلك لما جاز ان يقول انى تصرفون كما لا يقول اذا اعمى بصر احدهم انى عميت واعلم ان الجواب عنه سياتي عن قريب اما قوله كذلك حقت كلمت ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون ففيه مسائل المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفر بقضاء الله وارادته وتقريره انه تعالى اخبر عنهم خبرا جزما قطعا انهم لا يؤمنون فلو آمنوا لكان اما ان يبقى ذلك الخبر صدقا او لا يبقى والاول باطل لان الخبر بانه لا يؤمن يمتنع ان يبقى صدقا حال ما يوجد الايمان منه والثاني ايضا باطل لان انقلاب خبر الله كذبا محال فثبت ان صدور الايمان منهم محال والمحال لا يكون مرادا فثبت انه تعالى ما اراد الايمان من هذا الكافر وانه اراد الكفر منه ثم نقول ان كان قوله انى تصرفون يدل على صحة مذهب القدر فهذه الاية الموضوعة بجنبه تدل على فساده وقد كان من الواجب على الجبائي مع قوة خاطره حين استدل بتلك الاية على صحة قوله ان يذكر هذه الحجة ويجيب عنها حتى يحصل مقصوده المسئلة الثانية قرا نافع وابن عامر كلمات ربك على الجمع وبعده ان الذين حقت عليهم كلمات ربك وفي حم المؤمن وكذلك حقت كلمات كله بالالف والباقون كلمة ربك في جميع ذلك على لفظ الوحدان المسئلة الثالثة الكاف في قوله كذلك للتشبيه وفيه قولان الاول انه كما ثبت وحق ان ليس بعد الحق الا الضلال كذلك حقت كلمة ربك بانهم لا يؤمنون الثاني كما حق صدور العصيان منهم كذلك حقت كلمة العذاب عليهم المسئلة الرابعة انهم لا يؤمنون بدل من الكلمة اي حق عليهم انتفاء الايمان المسئلة الخامسة المراد من كلمة الله اما اخباره عن ذلك وخبره صدق لا يقبل التغير والزوال او علمه بذلك وعلمه حق لا يقبل التغير والجهل وقال بعض المحققين علم الله تعالى تعلق بانه لا يؤمن وخبره تعلق بانه لا يؤمن وقدرته لم يتعلق بخلق الايمان فيه بل بخلق الكفر فيه وارادته لم يتعلق بخلق الايمان فيه بل بخلق الكفر فيه واثبت ذلك في اللوح المحفوظ واشهد عليه ملائكته وانزله على انبيائه واشهدهم عليه فلو حصل الايمان لبطلت هذه الاشياء فينقلب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وقدرته عجزا وارادته عبثا واشهاده باطلا واخبار الملائكة والانبياء عليهم السلام كذبا وكل ذلك محال قوله تعالى قل هل من شركائكم من يبدؤ الخلق ثم يعيده قل الله يبدؤ الخلق ثم يعيده فانى تؤفكون اعلم ان هذا هو الحجة الثانية وتقريرها ما شرحه تعالى في سائر الايات من كيفية ابتداء تخليق الانسان من النطفة والعلقة والمضغة وكيفية اعادته ومن كيفية ابتداء تخليق السموات والارض فلما فصل هذه المقامات لا جرم اكتفى الله تعالى بذكره ههنا على سبيل الاجمال وههنا سؤالات السؤال الاول ما الفائدة في ذكر هذه الحجة على سبيل السؤال والاستفهام والجواب ان الكلام اذا كان ظاهرا جليا ثم ذكر على سبيل الاستفهام وتفويض الجواب الى المسؤل كان ذلك ابلغ واوقع في القلب السؤال الثاني ان القوم كانوا منكرين للاعادة والحشر والنشر فكيف احتج عليهم بذلك الجواب انه تعالى قدم في هذه السورة ذكر ما يدل عليه وهو وجوب التمييز بين المحسن والمسيء وهذه الدلالة دلالة ظاهرة قوية لا يتمكن العاقل من دفعها فلاجل كمال قوتها وظهورها تمسك بها سواء ساعد الخصم عليه او لم يساعد السؤال الثالث لم امر رسوله بان يعترف بذلك والالزام انما يحصل لو اعترف الخصم به والجواب ان الدليل لما كان ظاهرا جليا فاذا اورد على الخصم في معرض الاستفهام ثم انه بنفسه يقول الامر كذلك كان هذا تنبيها على ان هذا الكلام بلغ في الوضوح الى حيث لا حاجة فيه الى اقرار الخصم وانه سواء اقر او انكر فالامر متقرر ظاهر اما قوله فانى تؤفكون فالمراد التعجب منهم في الذهاب عن هذا الامر الواضح الذي دعاهم الهوى والتقليد او الشبهة الضعيفة الى مخالفته لان الاخبار عن كون الاوثان الهة كذب وافك والاشتغال بعبادتها مع انها لا تستحق هذه العبادة تشبه الافك قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو الحجة الثالثة واعلم ان الاستدلال على وجود الصانع بالخلق اولا ثم بالهداية ثانيا عادة مطردة في القران فحكى تعالى عن الخليل عليه السلام انه ذكر ذلك فقال الذي خلقني فهو يهدين وعن موسى عليه السلام انه ذكر ذلك فقال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وامر محمدا صلى الله عليه وسلم فقال سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى وهو في الحقيقة دليل شريف لان الانسان له جسد وله روح فالاستدلال على وجود الصانع باحوال الجسد هو الخلق والاستدلال باحوال الروح هو الهداية فههنا ايضا لما ذكر دليل الخلق في الاية الاولى وهو قوله امن يبدؤ الخلق ثم يعيده اتبعه بدليل الهداية في هذه الاية واعلم ان المقصود من خلق الجسد حصول الهداية للروح كما قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون وهذا كالتصريح بانه تعالى انما خلق الجسد وانما اعطى له الحواس ليكون آلة في اكتساب شيء من المعارف والعلوم وايضا فالاحوال الجسدية خسيسة يرجع حاصلها الى الالتذاذ بذوق شيء

بذلك

من الطعوم او لمس شيء من الكيفيات الملموسة واما الاحوال الروحانية والمعارف الالهية فانها كمالات باقية ابد الاباد مصونة عن الكون والفساد فعلمنا ان الخلق تبع للهداية والمقام الاشرف الاعلى حصول الهداية اذا ثبت هذا فنقول العقول مضطربة والحق صعب والافكار مختلطة ولم يسلم من الغلط الا الاقلون فوجدان الهداية وادراك الحق لا يكون الا باعانة الله تعالى وهدايته وارشاده ولصعوبة هذا الامر قال الكليم عليه السلام بعد استماع الكلام القديم رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني وكل الخلق يطلبون الهداية ويحترزون عن الضلالة مع ان الاكثرين وقعوا في الضلالة وكل ذلك يدل على ان حصول الهداية والعلم والمعرفة ليس الا من الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول الهداية اما ان تكون عبارة عن الدعوة الى الحق واما ان تكون عبارة عن تحصيل تلك المعرفة وعلى التقديرين فقد دللنا على انها اشرف المراتب البشرية واعلى السعادات الحقيقية ودللنا على انها ليست الا من الله تعالى واما الاصنام فانها جمادات لا تاثير لها في الدعوة الى الحق ولا في الارشاد الى الصدق فثبت انه تعالى هو الموصل الى جميع الخيرات في الدنيا والاخرة والمرشد الى كل الكمالات في النفس والجسد وان الاصنام لا تاثير لها في شيء فاذا كان كذلك كان الاشتغال بعبادتها جهلا محضا وسفها صرفا فهذا حاصل الكلام في هذا الاستدلال

المسئلة الثانية قال الزجاج يقال هديت الى الحق وهديت للحق بمعنى واحد والله تعالى ذكر هاتين اللغتين في قوله قل الله يهدي للحق افمن يهدي الى الحق

المسئلة الثالثة في قوله امن لا يهدي ست قراآت الاولى قرأ ابن كثير وابن عامر وورش عن نافع يهدي بفتح الياء والهاء وتشديد الدال وهو اختيار ابي عبيدة وابي حاتم لان اصله يهتدي ادغمت التاء في الدال ونقلت فتحة التاء المدغمة الى الهاء الثانية قراءة نافع ساكنة الهاء مشددة الدال ادغمت التاء في الدال فترك الهاء على حالها فجمع في قراءته بين ساكنين كما جمعوا في يخصمون قال علي بن عيسى وهو غلط على نافع الثالثة قرأ ابو عمرو بالاشمام الى فتحة الهاء من غير اشباع فهو بين الفتح والجزم مختلسة على اصل مذهبه اختيارا للتخفيف وذكر علي بن عيسى انه الصحيح من قراءة نافع الرابعة قرأ حفص عن عاصم بفتح الياء وكسر الهاء وتشديد الدال فرارا من التقاء الساكنين والجزم يحرك الى الكسر الخامسة قرأ حماد ويحيى بن آدم عن ابي بكر عن عاصم بكسر الياء والهاء اتبع الكسرة للكسرة وقيل هو لغة من قرأ نستعين ونعبد السادسة قرأ حمزة والكسائي يهدي ساكنة الهاء وتخفيف الدال على معنى يهتدي والعرب تقول يهدي بمعنى يهتدي يقال هديته فهدى اي فاهتدى

المسئلة الرابعة في لفظ الاية اشكال وهو ان المراد من الشركاء في هذه الاية الاصنام وانها جمادات لا تقبل الهداية فقوله امن لا يهدي الا ان يهدى لا يليق بها والجواب من وجوه الاول لا يبعد ان يكون المراد من قوله هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده الاصنام والمراد من قوله هل من شركائكم من يهدي الى الحق رؤساء الكفر والضلالة والدعاة اليهما والدليل عليه قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله الى قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون والمراد ان الله تعالى هدى الخلق الى الدين الحق بواسطة ما اظهره من الدلائل العقلية والنقلية واما هؤلاء الدعاة والرؤساء فانهم لا يقدرون على ان يهدوا غيرهم الا اذا هداهم الله فكان التمسك بدين الله اولى من قبول قول هؤلاء الجهال الوجه الثاني في الجواب ان القوم لما اتخذوها آلهة لا جرم عبر عنها كما يعبر عمن يعلم ويعقل الا ترى انه تعالى قال ان الذين يدعون من دون الله عباد امثالكم مع انها جمادات وقال ان تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم فاجرى اللفظ على الاوثان على حسب ما يجري على من يعلم ويعقل فكذا ههنا وصفهم الله بصفة من يعقل وان لم يكن الامر كذلك الثالث انا نحمل ذلك التقدير على انها لو كانت بحيث يمكنها ان تهدي فانها لا تهدي غيرها الا بعد ان يهديها غيرها واذا حملنا هذا الكلام على هذا التقدير فقد زال السؤال الرابع ان البنية عندنا ليست شرطا في صحة الحيوة والعقل فتلك الاصنام حال كونها خشبا وحجرا قابلة للحيوة والعقل والنطق وعلى هذا التقدير فيصح من الله ان يجعلها حية عاقلة ثم انها تشتغل بهداية الغير الخامس ان الهدى عبارة عن النقل والحركة يقال هديت المرأة الى زوجها هداء اذا نقلت اليه والهدي ما يهدى الى الحرم من النعم وسميت الهدية هدية لانتقالها من رجل الى غيره وجاء فلان يهادى بين اثنين اذا يمشي بينهما معتمدا عليهما من ضعفه وتمايله اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى ام من لا يهدي الا ان يهدى يحتمل ان يكون معناه انه لا ينتقل الى مكان الا اذا نقل اليه وعلى هذا التقدير فالمراد الاشارة الى كون هذه الاصنام جمادات خالية عن الحيوة والقدرة واعلم انه تعالى لما قرر على الكفار هذه الحجة الظاهرة قال فما لكم كيف تحكمون فعجب من مذهبهم الفاسد ومقالتهم الباطلة ارباب العقول

ثم قال تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا وفيه وجهان الاول ما يتبع اكثرهم في اقرارهم بالله الا ظنا لانه قول غير مستند الى برهان عندهم بل سمعوه من اسلافهم الثاني وما يتبع اكثرهم في قولهم للاصنام انها آلهة وانها شفعاء عند الله الا الظن والقول الاول اقوى لانا في القول الثاني نحتاج الى ان نفسر الاكثر بالكل

ثم قال تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وفيه مسائل

المسئلة الاولى تمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا العمل بالقياس عمل بالظن فوجب ان لا يجوز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا اجاب مثبتو القياس فقالوا الدليل الذي دل على وجوب العمل بالقياس دليل قاطع وكان وجوب العمل بالقياس معلوما فلم يكن العمل بالقياس مظنونا بل كان معلوما اجاب المستدل عن هذا السؤال فقال لو كان الحكم المستفاد من القياس يعلم كونه حكما لله تعالى لكان ترك العمل به كفرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولما لم يكن كذلك بطل العمل به وقد يعبرون عن هذه الحجة بان قالوا الحكم المستفاد من القياس اما ان يعلم كونه حكما لله او يظن او لا يعلم ولا يظن والاول باطل والا لكان من لم يحكم به كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وبالاتفاق ليس كذلك والثاني باطل لان العمل بالظن لا يجوز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والثالث باطل لانه اذا لم يكن ذلك الحكم معلوما ولا مظنونا كان مجرد التشهي فكان باطلا لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات واجاب مثبتو القياس بان حاصل هذا الدليل

يرجع الى التمسك بالعمومات والتمسك بالعمومات لا يفيد الا الظن فلما كانت هذه العمومات دالة على المنع من التمسك بالظن لزم كونها دالة على المنع من التمسك بها وما افضى ثبوته الى نفيه كان متروكا

المسئلة الثانية دلت هذه الاية على ان كل من كان ظانا في مسائل الاصول وما كان قاطعا فانه لا يكون مؤمنا فان قيل فقول اهل السنة انا مؤمن ان شاء الله يمنع من القطع فوجب ان يلزمهم الكفر قلنا هذا ضعيف من وجوه الاول ان مذهب الشافعي ان الايمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل والشك حاصل في ان هذه الاعمال هل هي موافقة لامر الله والشك في احد اجزاء الماهية يوجب الشك في تمام الماهية الثاني ان الغرض من قوله ان شاء الله بقاء الايمان عند الخاتمة الثالث الغرض منه هضم النفس وكسرها

قوله تعالى وما كان هذا القران ان يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين

فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم انا حين شرعنا في تفسير قوله ويقولون لولا انزل عليه آية من ربه ذكرنا ان القوم انما ذكروا ذلك لاعتقادهم ان القران ليس بمعجز وان محمدا صلى الله عليه وسلم انما يأتي به من عند نفسه على سبيل الافتعال والاختلاق ثم انه تعالى ذكر الجوابات الكثيرة عن هذا الكلام وامتدت تلك البيانات على الترتيب الذي شرحناه وفصلناه الى هذا الموضع ثم انه تعالى بين في هذا المقام ان اتيان محمد صلى الله عليه وسلم بهذا القران ليس على سبيل الافتراء على الله تعالى ولكنه وحي نازل عليه من عند الله تعالى ثم انه احتج على صحة هذا الكلام بقوله ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله وذلك يدل على انه معجز نازل عليه من عند الله تعالى وانه مبرأ عن الافتعال والافتراء فهذا هو الترتيب الصحيح في نظم هذه الايات

المسئلة الثانية قوله تعالى وما كان هذا القران ان يفترى فيه وجهان الاول ان قوله ان يفترى في تقدير المصدر والمعنى وما كان هذا القران افتراء من دون الله كما تقول ما كان هذا الكلام كذبا والثاني ان تقول ان كلمة ان جاءت ههنا بمعنى اللام والتقدير ما كان هذا القران ليفترى من دون الله كقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه وما كان الله ليطلعكم على الغيب اي لم يكن ينبغي لهم ان يفعلوا ذلك فكذلك ما ينبغي لهذا القران ان يفترى اي ليس وصفه وصف شيء يمكن ان يفترى به على الله لان المفترى هو الذي يأتي به البشر والقران معجز لا يقدر عليه البشر والافتراء افتعال من فريت الاديم اذا قدرته للقطع ثم استعمل في الكذب كما استعمل قولهم اختلق فلان هذا الحديث في الكذب فصار حاصل الكلام ان هذا القران لا يقدر عليه احد الا الله تعالى ثم انه تعالى احتج على صحة هذه الدعوى بامور الحجة الاولى قوله ولكن تصديق الذي بين يديه وتقرير هذه الحجة من وجوه احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان رجلا اميا ما سافر الى بلدة لاجل التعلم وما كانت مكة بلدة العلماء وما كان فيها شيء من كتب العلم ثم انه عليه السلام اتى بهذا القران وكان هذا القران مشتملا على اقاصيص الاولين والقوم كانوا في غاية العداوة له فلو لم تكن هذه الاقاصيص موافقة لما في التورية والانجيل لقدحوا فيه ولبالغوا في الطعن فيه ولقالوا له انك جئت بهذه الاقاصيص لا كما ينبغي فلما لم يقل احد ذلك مع شدة حرصهم على الطعن فيه وعلى تقبيح صورته علمنا انه اتى بتلك الاقاصيص مطابقة لما في التورية والانجيل مع انه ما طالعهما ولا تلمذ لاحد فيهما وذلك يدل على انه عليه السلام انما اخبر عن هذه الاشياء بوحي من قبل الله تعالى الحجة الثانية ان كتب الله المنزلة دلت على مقدم محمد صلى الله عليه وسلم على ما استقصينا في تقريره في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واذا كان الامر كذلك كان مجيء محمد صلى الله عليه وسلم تصديقا لما في تلك الكتب من البشارة بمجيء محمد صلى الله عليه وسلم فكان هذا عبارة عن تصديق الذي بين يديه الحجة الثالثة انه عليه السلام اخبر في القران عن الغيوب الكثيرة في المستقبل ووقعت مطابقة لذلك الخبر كقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكقوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق وكقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وذلك يدل على ان الاخبار عن هذه الغيوب المستقبلة انما حصل بالوحي من الله بين يديه فالوجهان الاولان اخبار عن الغيوب الماضية والوجه الثالث اخبار عن الغيوب المستقبلة ومجموعها عبارة عن تصديق الذي بين يديه النوع الثاني من الدلائل المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وتفصيل الكتاب اعلم ان الناس اختلفوا في ان القران معجز من اي الوجوه فقال بعضهم انه معجز لاشتماله على الاخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة وهذا هو المراد من قوله تصديق الذي بين يديه ومنهم من قال انه معجز لاشتماله على العلوم الكثيرة واليه الاشارة بقوله وتفصيل كل شيء وتحقيق الكلام في هذا الباب ان العلوم اما ان تكون دينية او ليست دينية ولا شك ان القسم الاول ارفع حالا واعظم شانا واجل درجة من القسم الثاني اما العلوم الدينية فاما ان تكون علم العقائد والاديان واما ان تكون علم الاعمال اما علم العقائد والاديان فهو عبارة عن معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر اما معرفة الله تعالى فهي عبارة عن معرفة ذاته وعن معرفة صفات جلاله وعن معرفة صفات اكرامه وعن معرفة افعاله واحكامه واسمائه والقران مشتمل على دلائل هذه المسائل وتفاريعها وتفاصيلها على وجه لا يساويه شيء من الكتب بل لا يقرب منه شيء من المصنفات واما علم الاعمال فهو اما ان يكون عبارة عن علم التكاليف المتعلقة بالظواهر وهو علم الفقه ومعلوم ان جميع الفقهاء انما استنبطوا مباحثهم من القران واما ان يكون عبارة عن علم تصفية الباطن ورياضة القلوب وقد حصل في القران من مباحث هذا العلم ما لا يكاد يوجد في غيره كقوله خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فثبت ان القران مشتمل على تفاصيل جميع العلوم الشريفة عقليها ونقليها اشتمالا يمتنع حصوله في سائر الكتب وكان ذلك معجزا واليه الاشارة بقوله وتفصيل الكتاب النوع الثالث قوله لا ريب فيه من رب العالمين فنقول ان الكتاب الطويل المشتمل على هذه العلوم الكثيرة لا بد وان يشتمل على نوع من انواع التناقض وحيث خلا هذا الكتاب عنه علمنا انه من عند الله

وبوجيه وتنزيله ونظيره قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واعلم انه لما ذكر في اول هذه الآية ان هذا القرآن لا يليق بحاله وصفته ان يكون كلاما مفترى على الله تعالى واقام عليه هذين النوعين من الدلائل المذكورة اعاد مرة اخرى بلفظ الاستفهام على سبيل الانكار فقال ام يقولون افتراه ثم انه تعالى ذكر حجة اخرى على ابطال هذا القول فقال قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين وهذه الحجة بالغنا في تقريرها في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة في قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وههنا سؤالات السؤال الاول لم قال في سورة البقرة فأتوا بسورة من مثله وقال هنا فأتوا بسورة مثله والجواب ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان رجلا اميا لم يتلمذ لاحد ولم يطالع كتابا فقيل في سورة البقرة فأتوا بسورة من مثله يعني فليأت انسان يساوي محمدا صلى الله عليه وسلم في عدم التلمذ وعدم مطالعة الكتب وعدم الاشتغال بالعلوم بسورة يساوي هذه السورة وحيث ظهر العجز فقد ظهر المعجز وهذا لا يدل على ان السورة في نفسها معجزة ولكنه يدل على ان ظهور مثل هذه السورة من انسان مثل محمد صلى الله عليه وسلم في عدم التلمذ والتعلم معجز ثم انه تعالى بين في هذه السورة ان تلك السورة في نفسها معجز فان الخلق وان تلمذوا وتعلموا وطالعوا وتفكروا فانه لا يمكنهم الاتيان بمعارضة سورة واحدة من هذه السور فلاجرم قال تعالى في هذه الآية فأتوا بسورة مثله ولا شك ان هذا ترتيب عجيب في باب التحدي واظهار المعجز السؤال الثاني قوله فأتوا بسورة مثله هل يتناول جميع السور الكبار والصغار او يختص بالسور الكبار والجواب هذه الآية في سورة يونس وهي مكية فالمراد مثل هذه السورة لانها اقرب ما يمكن ان يشار اليه السؤال الثالث ان المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على ان القرآن مخلوق قالوا انه عليه السلام تحدى العرب بالقرآن والمراد من التحدي انه طلب منهم الاتيان بمثله فاذا عجزوا عنه ظهر كونه حجة من عند الله تعالى على صدقه وهذا انما يمكن لو كان الاتيان بمثله صحيح الوجود في الجملة ولو كان القرآن قديما لكان الاتيان بمثل هذا القديم محالا في نفس الامر فوجب ان لا يصح التحدي به والجواب ان القرآن اسم يقال بالاشتراك على الصفة الدائمة القائمة بذات الله تعالى وعلى هذه الحروف والاصوات ولا نزاع في ان الكلمات المركبة من هذه الحروف والاصوات محدثة مخلوقة والتحدي انما وقع بها لا بالصفة القديمة اما قوله تعالى وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فالمراد منه تعليمه انه كيف يمكن الاتيان بهذه المعارضة لو كانوا قادرين عليها وتقريره ان الجماعة اذا تعاونت وتعاضدت صارت تلك العقول الكثيرة كالعقل الواحد واذا توجهوا نحو شيء واحد قدر مجموعهم على ما يعجز عنه كل واحد منهم فكأنه تعالى يقول هب ان العقل الواحد والاثنين منكم لا يفي باستخراج معارضة القرآن فاجتمعوا وليعن بعضكم بعضا في هذه المعارضة فاذا عرفتم عجزكم حالة الاجتماع والانفراد عن هذه المعارضة فح يظهر ان تعذر هذه المعارضة انما كان لان قدرة البشر غير وافية بها فح يظهر ان ذلك فعل الله تعالى لا فعل البشر واعلم انه قد ظهر بهذا الذي قررناه ان مراتب تحدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرآن ستة فاولها انه تحداهم بكل القرآن كما قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وثانيها انه عليه السلام تحداهم بعشر سور قال تعالى قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وثالثها انه تحداهم بسورة واحدة كما قال تعالى فأتوا بسورة من مثله ورابعها انه تحداهم بحديث مثله فقال فليأتوا بحديث مثله وخامسها ان في تلك المراتب الاربعة كان يطلب منهم ان يأتي بالمعارضة رجل يساوي رسول الله صلى الله عليه وسلم في عدم التلمذ والتعلم ثم في سورة يونس طلب منهم معارضته بسورة واحدة من اي انسان كان سواء تعلم العلوم او لم يتعلمها وسادسها ان في المراتب المتقدمة تحدى كل واحد من الخلق وفي هذه المرتبة تحدى مجموعهم وجوز ان يستعين البعض بالبعض في الاتيان بهذه المعارضة كما قال وادعوا من استطعتم من دون الله وههنا آخر المراتب فهذا مجموع الدلائل التي ذكرها الله تعالى في اثبات ان القرآن معجز ثم انه تعالى ذكر السبب الذي لاجله كذبوا بالقرآن فقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تاويله واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجوها الاول انهم كانوا كلما سمعوا شيئا من القصص قالوا ليس في هذا الكتاب الا اساطير الاولين ولم يعرفوا ان المقصود منها ليس نفس الحكاية بل امورا اخرى مغايرة لها فاولها بيان قدرة الله تعالى على التصرف في هذا العالم ونقل اهله من الذل الى العز ومن العز الى الذل وذلك يدل على قدرة كاملة وثانيها انها تدل على العبرة من حيث ان الانسان يعرف بها ان الدنيا لا يبقى فنهاية كل متحرك سكون وغاية كل متكون ان لا يكون فيرفع قلبه عن حب الدنيا ويقوى رغبته في طلب الآخرة كما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وثالثها انه صلى الله عليه وسلم لما ذكر قصص الاولين من غير تحريف ولا تغيير مع انه لم يتلمذ ولم يتعلم دل ذلك على انه بوحي من الله تعالى كما قال تعالى في سورة الشعراء بعد ان ذكر القصص وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين والوجه الثاني انهم كانوا كلما سمعوا حروف التهجي في اوائل السور ولم يفهموا منها شيئا ساء ظنهم بالقرآن وقد اجاب الله عنه بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الوجه الثالث انهم راوا ان القرآن يظهر شيئا فشيئا فصار ذلك سببا للطعن الردي فقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فاجاب الله عنه بقوله كذلك لنثبت به فؤادك وقد شرحنا هذا الجواب في سورة الفرقان الوجه الرابع ان القرآن مملو من اثبات الحشر والنشر والقوم كانوا قد الفوا المحسوسات فاستبعدوا حصول الحيوة بعد الموت فلم يتقرر ذلك في قلوبهم فظنوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم انما يذكر ذلك على سبيل الكذب وانه تعالى بين صحة القول بالمعاد بالدلائل القاهرة الكثيرة الوجه الخامس ان القرآن مملو من الامر بالصلوة والزكوة وسائر العبادات والقوم كانوا يقولون اله العالم غني عنا وعن طاعتنا وانه تعالى اجل من ان يأمرنا بشيء لا فائدة فيه فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها وبالجملة فشبهات الكفار كثيرة فهم لما راوا القرآن مشتملا على امور ما عرفوا حقيقتها ولا اطلعوا على وجه الحكمة فيها لاجرم كذبوا بالقرآن

والحاصل

الحاصل ان القوم ما كانوا يعرفون الاسرار الالهية وكانوا يجرون الامور على الاحوال المألوفة في عالم المحسوسات وما كانوا يطلبون حكمها ولا وجوه تاويلاتها فلاجرم وقعوا في التكذيب والجهل فقوله بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه اشارة الى عدم علمهم بهذه الاشياء وقوله ولما يأتهم تاويله اشارة الى عدم جدهم واجتهادهم في طلب تلك الاسرار ثم قال تعالى فانظر كيف كان عاقبة الظالمين والمراد انهم طلبوا الدنيا وتركوا الآخرة فلما ماتوا فاتتهم الدنيا والآخرة فبقوا في الخسار العظيم ومن الناس من قال المراد منه عذاب الاستيصال وهو الذي نزل بالامم الذين كذبوا الرسل من ضروب العذاب في الدنيا قال اهل التحقيق قوله ولما يأتهم تاويله يدل على ان من كان غير عارف بالتاويلات وقع في الكفر والبدعة لان ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما يكون متعارضا فاذا لم يعرف الانسان وجه التاويل فيها وقع في قلبه ان هذا الكتاب ليس بحق اما اذا عرف وجه التاويل طبق التنزيل على التاويل فيصير ذلك نورا على نور يهدي الله لنوره من يشاء قوله تعالى ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وربك اعلم بالمفسدين • وان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم انتم بريئون مما اعمل وانا بريء مما تعملون اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة قوله فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وكان المراد منه تسليط العذاب عليهم في الدنيا اتبعه بقوله ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به منبها بذلك على ان الصلاح عنده تعالى كان في هذه الطائفة التبقية دون الاستيصال من حيث كان المعلوم ان فيهم من يؤمن به والاقرب ان يكون الضمير في قوله به راجعا الى القرآن لانه هو المذكور من قبل ثم يعلم انه متى حصل الايمان بالقرآن فقد حصل معه الايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم ايضا واختلفوا في قوله ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به لان كلمة يؤمن به فعل مستقبل وهو يصلح للحال والاستقبال فمنهم من حمله على الحال وقال المراد ان منهم من يؤمن بالقرآن باطنا لكنه يتعمد الجحد واظهار التكذيب ومنهم من باطنه كظاهره في التكذيب ويدخل فيه اصحاب الشبهات واصحاب التقليد ومنهم من قال المراد هو المستقبل يعني ان منهم من يؤمن به في المستقبل بان يتوب عن الكفر ويبدله بالايمان ومنهم من يصر ويستمر على الكفر ثم قال وربك اعلم بالمفسدين اي هو العالم باحوالهم في انه هل يبقى مصرا على الكفر او يرجع عنه ثم قال تعالى وان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم قيل فقل لي عملي الطاعة والايمان ولكم عملكم الشرك وقيل لي جزاء عملي ولكم جزاء عملكم ثم قال تعالى انتم بريئون مما اعمل وانا بريء مما تعملون قيل معنى الآية الزجر والردع وقيل بل معناه استمالة قلوبهم قال مقاتل والكلبي هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لان شرط الناسخ ان يكون رافعا لحكم المنسوخ ومدلول هذه الآية اختصاص كل احد بافعاله وبثمرات افعاله من الثواب والعقاب وذلك لا يقتضي حرمة القتال فآية القتال ما رفعت شيئا من مدلولات هذه الآية فكان القول بالنسخ باطلا قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون • ومنهم من ينظر اليك افانت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون • ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون • فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى في الآية الاولى قسم الكفار قسمين منهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وفي هذه الآية قسم من لا يؤمن به قسمين منهم من يكون في غاية البغض والعداوة له ونهاية النفرة عن قبول دينه ومنهم من لا يكون كذلك فوصف القسم الاول في هذه الآية فقال ومنهم من يستمع كلامك مع انه يكون كالاصم من حيث انه لا ينتفع البتة بذلك الكلام فان الانسان اذا قوي بغضه لانسان آخر وعظمت نفرته عنه صارت نفسه متوجهة الى طلب مقابح كلامه معرضة عن جميع جهات محاسن كلامه فالصمم في الاذن معنى ينافي حصول ادراك الصوت فكذلك حصول هذا البغض الشديد كالمنافي للوقوف على محاسن ذلك الكلام والعمى في العين معنى ينافي حصول ادراك الصورة فكذلك البغض الشديد ينافي وقوف الانسان على محاسن من يعاديه والوقوف على ما آتاه الله تعالى من الفضائل فبين تعالى ان في اولئك الكفار من بلغت حالته في النفرة والعداوة الى هذا الحد ثم كما انه لا يمكن جعل الاصم سميعا ولا جعل الاعمى بصيرا فكذلك لا يمكن جعل العدو البالغ في العداوة الى هذا الحد صديقا والمقصود من هذا الكلام اعلام الرسول صلى الله عليه وسلم بان هذه الطائفة قد بلغوا في مرض العقل الى حيث لا يقبلون العلاج والطبيب اذا راى مريضا لا يقبل العلاج اعرض عنه ولم يستوحش من عدم قبول العلاج فكذلك وجب عليك ان لا تستوحش من حال هؤلاء الكفار المسألة الثانية احتج ابن قتيبة بهذه الآية على ان السمع افضل من البصر فقال ان الله تعالى قرن بذهاب السمع ذهاب العقل ولم يقرن بذهاب النظر الا ذهاب البصر فوجب ان يكون السمع افضل من البصر وزيف ابن الانباري هذا الدليل فقال ان الذي نفاه الله تعالى مع السمع بمنزلة الذي نفاه مع البصر لانه تعالى اراد ابصار القلوب ولم يرد ابصار العيون والذي يبصره القلب هو الذي يعقله واحتج ابن قتيبة على هذا المطلوب بحجة اخرى من القرآن فقال كلما ذكر الله السمع فانه في الاغلب يقدم السمع على البصر وذلك يدل على ان السمع افضل من البصر ومن الناس من ذكر في هذا الباب دلائل اخرى احدها ان العمى قد وقع في حق الانبياء عليهم السلام واما الصمم فغير جائز عليهم لانه يخل باداء الرسالة من حيث انه اذا لم يسمع كلام السائلين تعذر عليه الجواب فيعجز عن تبليغ شرائع الله تعالى الحجة الثانية ان القوة السامعة تدرك المسموعات من جميع الجوانب والقوة الباصرة لا تدرك المرئي الا من جهة واحدة وهي المقابل الحجة الثالثة ان الانسان انما يستفيد العلم من التعلم من الاستاذ وذلك لا يمكن الا بقوة السمع فاستكمال النفس بالكمالات العلمية لا يحصل الا بقوة السمع ولا يتوقف على قوة البصر فكان السمع افضل من البصر الحجة الرابعة انه تعالى قال ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمراد من القلب ههنا العقل فجعل السمع قرينا للعقل ويتأكد هذا بقوله تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فجعلوا السمع سببا للخلاص من عذاب السعير الحجة الخامسة ان المعنى الذي به يمتاز الانسان عن سائر الحيوانات هو النطق والكلام وانما ينتفع بذلك بالقوة السامعة فمتعلق السمع النطق الذي به يحصل شرف الانسان ومتعلق البصر ادراك الالوان والاشكال وذلك امر مشترك فيه

بين الناس وسائر الحيوانات فوجب ان يكون السمع افضل من البصر الحجة السادسة ان الانبياء عليهم السلام يراهم الناس ويسمعون كلامهم فنبوتهم ما حصلت بسبب ما معهم من الصفات المرئية وانما حصلت بسبب ما معهم من الاحوال المسموعة وهو الكلام وتبليغ الشرايع وبيان الاحكام فوجب ان يكون المسموع افضل من المرئي فيلزم ان يكون السمع افضل من البصر فهذا جملة ما تمسك به القائلون بان السمع افضل من البصر ومن الناس من قال بل البصر افضل من السمع ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انهم قالوا في المثل المشهور ليس وراء العيان بيان وذلك يدل على ان اكمل وجوه الادراكات هو الابصار الحجة الثانية ان آلة القوة الباصرة هي النور وآلة القوة السامعة هي الهواء والنور اشرف من الهواء فالقوة الباصرة اشرف من القوة السامعة الحجة الثالثة ان عجايب حكمة الله في تخليق العين التي هي محل الابصار اكثر من عجايب خلقه في الاذن الذي هو محل السماع فانه تعالى جعل تمام روح واحد من الارواح السبعة الدماغية من العصب آلة للابصار وركب العين من سبع طبقات وثلث رطوبات وخلق لحركات العين عضلات كثيرة على صور مختلفة والاذن ليس كذلك وكثرة العناية في تخليق الشيء يدل على كونه افضل من غيره الحجة الرابعة ان البصر يرى ما حصل فوق سبع سموات والسمع لا يدرك ما بعد منه على فرسخ فكان البصر اقوى وافضل وهذا البيان يدفع قولهم ان السمع يدرك من كل الجوانب والبصر لا يدرك الا من الجانب الواحد الحجة الخامسة ان كثيرا من الانبياء سمع كلام الله تعالى في الدنيا واختلفوا في انه هل رآه احد في الدنيا ام لا وايضا فان موسى عليه السلام اسمعه تعالى كلامه من غير سبق سؤال والتماس ولما سئل الرؤية قال لن تراني وذلك يدل على ان حال الرؤية اعلى من حال السماع الحجة السادسة قال ابن الانباري كيف يكون السمع افضل من البصر وبالبصر يحصل جمال الوجه وبذهابه يذهب عنه وذهاب السمع لا يورث الانسان عيبا والعرب تسمي العينين الكريمتين ولا تصف السمع بمثل هذا ومنه الحديث يقول الله تعالى من اذهبت كريمتيه فصبر واحتسب لم ارض له ثوابا دون الجنة المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العباد من الله تعالى قالوا الآية دالة على ان قلوب الكفار بالنسبة الى الايمان كالاصم بالنسبة الى استماع الكلام وكالاعمى بالنسبة الى الابصار للاشياء وكما ان هذا ممتنع فكذلك ما نحن فيه قالوا والذي يقوى ذلك ان حصول العداوة القوية وكذلك حصول المحبة الشديدة في القلب ليس باختيار الانسان وعند حصول هذه العداوة الشديدة نجد وجدانا ضروريا ان القلب يصير كالاصم والاعمى في استماع كلام العدو وفي مطالعة افعاله الحسنة واذا كان الامر كذلك فقد حصل المطلوب وايضا لما حكم الله تعالى عليها حكما جازما بعدم الايمان ثم يلزم من حصول الايمان انقلاب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وذلك محال واما المعتزلة فقد احتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون ووجه الاستدلال به انه يدل على انه تعالى ما الجأ احدا الى هذه القبائح والمنكرات ولكنهم باختيار انفسهم يقدمون عليها ويباشرونها اجاب الواحدي عنه فقال انه تعالى انما نفى الظلم عن نفسه لانه يتصرف في ملك نفسه ومن كان كذلك لم يكن ظالما وانما قال ولكن الناس انفسهم يظلمون لان الفعل منسوب اليهم بسبب الكسب قوله تعالى ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون بينهم قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وما كانوا مهتدين ٭ واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اعلم انه تعالى لما وصف هؤلاء الكفار بقلة الاصغاء وترك التدبر اتبعه بالوعيد فقال ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حفص عن عاصم يحشرهم بالياء والباقون بالنون المسئلة الثانية قوله كان لم يلبثوا في موضع الحال اي مشابهين من لم يلبث الا ساعة من النهار وقوله يتعارفون يجوز ان يكون متعلقا بيوم يحشرهم ويجوز ان يكون حالا بعد حال المسئلة الثالثة كان هذه هي المخففة من المثقلة والتقدير كانهم لم يلبثوا فخففت كقوله وكان قد المسئلة الرابعة قيل كان لم يلبثوا في الدنيا الا ساعة من النهار وقيل في قبورهم والقرآن وارد بهذين الوجهين قال تعالى قال كم لبثتم في الارض عدد سنين قالوا لبثنا يوما او بعض يوم قال القاضي والوجه الاول اولى لوجهين احدهما ان حال المؤمنين كحال الكافرين في انهم لا يعرفون مقدار لبثهم بعد الموت الى وقت الحشر فيجب ان يحمل ذلك على امر يختص به الكفار وهو انهم لما لم ينتفعوا بعمرهم استقلوه والمؤمن لما انتفع بعمره فانه لا يستقله الثاني انه تعالى يتعارفون بينهم لان التعارف انما يضاف الى حال الحيوة لا الى حال الممات المسئلة الخامسة ذكروا في سبب هذا الاستقلال وجوها الاول قال ابو مسلم انهم لما ضيعوا اعمارهم في طلب الدنيا والحرص على لذاتها لم ينتفعوا بعمرهم البتة فكان وجود ذلك العمر كالعدم فلهذا السبب استقلوه ونظيره قوله تعالى وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر الثاني قال الاصم قل ذلك عندهم لما شاهدوا من احوال الآخرة والانسان اذا عظم خوفه نسي الامور الظاهرة الثالث انه قل عندهم مقامهم في الدنيا في جنب مقامهم في الآخرة وفي العذاب المؤبد الرابع انه قل عندهم مقامهم في الدنيا لطول وقوفهم في الحشر الخامس المراد انهم عند الخروج من القبور يتعارفون كما كانوا يتعارفون في الدنيا فكانهم لم يتعارفوا بسبب الموت الا مدة قليلة لا تؤثر في زوال ذلك التعارف واقول تحقيق الكلام في هذا الباب ان عذاب الكافر مضرة خالصة مقرونة بالاهانة والاذلال والاحساس بالمضرة اقوى من الاحساس باللذة والدليل ان اقوى اللذات هو لذة الوقاع والشعور بالم القولنج وغيره والعياذ بالله اقوى من الشعور بلذة الوقاع وايضا لذات الدنيا مع خساستها ما كانت خالصة بل كانت مخلوطة بالمولمات الكثيرة فكانت تلك اللذات معدومة في جنب الآلام والآفات وايضا ان لذات الدنيا ما حصلت الا في بعض اوقات الحيوة الدنيوية والام الآخرة ابدية سرمدية لا تنقطع البتة ونسبة عمر جميع الدنيا الى الآخرة الابدية اقل من الجزء الذي لا يتجزى بالنسبة الى الف الف عالم مثل العالم الموجود اذا عرفت هذا فنقول انه متى قوبلت الخيرات الحاصلة بسبب الحيوة العاجلة بالآفات الحاصلة للكفار وجدت اقل من الذرة بالنسبة الى جميع العالم فقوله كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار اشارة الى ما ذكرناه

تلميح الى قول النابغة
ازف الترحل غير ان ركابنا ٭
لما تزل برحالنا وكان قد ٭

من قلتها وحقارتها في جنب ما حصل من العذاب الشديد اما قوله يتعارفون بينهم ففيه وجوه الاول يعرف بعضهم بعضا كما كانوا يعرفون في الدنيا الثاني يعرف بعضهم بعضا فيما كانوا عليه من الخطأ والكفر ثم تنقطع المعرفة اذا عاينوا العذاب ويتبرأ بعضهم من بعض فان قيل كيف يوافق هذه الاية قوله تعالى ولا يسأل حميم حميما والجواب عنه من وجهين الاول ان المراد من هذه الاية انهم يتعارفون بينهم بتوبيخ بعضهم بعضا فيقول كل فريق للآخر انت اضللتني يوم كذا وزينت لي الفعل الفلاني من القبائح فهذا تعارف توبيخ وتعنيف وتباعد وتقاطع لا تعارف عطف وشفقة اما قوله ولا يسأل حميم حميما فالمراد سؤال الرحمة والعطف الوجه الثاني في الجواب حمل هاتين الآيتين على حالتين وهو انهم يتعارفون اذا بعثوا ثم تنقطع المعرفة فلذلك لا يسأل حميم حميما اما قوله قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله ففيه وجهان الاول ان يكون التقدير ويوم يحشرهم حال كونهم متعارفين وحال كونهم قائلين قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله الثاني ان يكون قوله قد خسر الذين كذبوا كلام الله فيكون هذا شهادة من الله عليهم بالخسران والمعنى ان من باع آخرته بالدنيا فقد خسر لانه اعطى الكثير الشريف الباقي واخذ القليل الخسيس الفاني اما قوله وما كانوا مهتدين فالمراد انهم ما اهتدوا الى رعاية مصالح هذه التجارة وذلك لانهم اغتروا بالظاهر وغفلوا عن الحقيقة فصاروا كمن رأى زجاجة خسيسة فظنها جوهرة شريفة فاشتراها بكل ما ملكه فاذا عرضها على الناقدين خاب سعيه وفات امله ووقع في حرقة الروح وعذاب القلب واما قوله تعالى فاما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم فاعلم ان قوله فالينا مرجعهم جواب نتوفينك وجواب نرينك محذوف والتقدير واما نرينك بعض الذي نعدهم في الدنيا فذاك او نتوفينك قبل ان نريك ذلك الموعود فانك ستراه في الآخرة واعلم ان هذا يدل على انه تعالى يري رسوله انواعا من ذل الكافرين وخزيهم في الدنيا وسيزيد عليه بعد وفاته ولا شك انه حصل الكثير منه في زمان حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحصل الكثير ايضا بعد وفاته والذي سيحصل يوم القيمة اكثر وهو تنبيه على ان عاقبة المحقين محمودة وعاقبة المذنبين مذمومة قوله تعالى ولكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون اعلم انه تعالى لما بين حال محمد صلى الله عليه وسلم مع قومه بين ان حال كل الانبياء عليهم السلام مع قومهم كذلك وفي الاية مسائل المسئلة الاولى هذه الاية تدل على ان كل جماعة ممن تقدم فقد بعث الله اليهم رسولا والله تعالى ما اهمل امة من الامم قط ويتاكد هذا بقوله وان من امة الا خلا فيها نذير فان قيل كيف يصح هذا مع ما نعلمه من احوال الفترة ومع قوله تعالى لتنذر قوما ما انذر اباؤهم قلنا الدليل الذي ذكرناه لا يوجب ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم حاضرا مع القوم لان تقدم الرسول لا يمنع من كونه رسولا اليهم كما لا يمنع تقدم رسولنا من كونه مبعوثا الينا الى آخر الابد وتحمل الفترة على ضعف دعوة الانبياء ووقوع موجبات التخليط فيها المسئلة الثانية في الكلام اضمار والتقدير اذا جاء رسولهم وبلغ فكذبه قوم وصدقه آخرون قضي بينهم اي حكم وفصل المسئلة الثالثة المراد من الآية احد الامرين اما بيان ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذا بعث الى كل امة فانه بالتبليغ واقامة الحجة يزيح كل علة فلا يبقى لهم عذر في مخالفته او تكذيبه فيدل ذلك على ان ما يجري عليهم من العذاب في الآخرة يكون عدلا ولا يكون ظلما لانهم من قبل انفسهم وقعوا في ذلك العقاب او يكون المراد ان القوم اذا اجتمعوا في الآخرة جمع الله تعالى بينهم وبين رسولهم في وقت المحاسبة وبان الفصل بين المطيع والعاصي ليشهد عليهم بما شاهد منهم وليقع منهم الاعتراف بانه بلغ رسالات ربه فيكون ذلك من جملة ما يؤكد الله تعالى به الزجر في الدنيا كالمسائلة وانطاق الجوارح والشهادة عليهم باعمالهم والموازين وغيرها وتمام التقرير على هذا الوجه الثاني انه تعالى ذكر في الآية الاولى ان الله شهيد عليهم وكانه تعالى يقول انا شهيد عليهم وعلى اعمالهم يوم القيمة ومع ذلك فاني احضر يوم القيمة مع كل قوم رسولهم حتى يشهد عليهم بتلك الاعمال والمراد منه المبالغة في اظهار العدل واعلم ان دليل القول الاول هو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ودليل القول الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الى قوله ويكون الرسول عليكم شهيدا وقوله وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا وقوله تعالى وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون فالتكرير لاجل التأكيد والمبالغة في نفي الظلم قوله تعالى ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ٭ قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله لكل امة اجل اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون اعلم ان هذا هو الشبهة الخامسة من شبهات منكري النبوة فانه عليه السلام كلما هددهم بنزول العذاب ومر زمان ولم ينزل العذاب قالوا له متى هذا الوعد واحتجوا بعدم ظهوره على القدح في نبوته وفي الآية مسائل المسئلة الاولى ان قوله تعالى ويقولون متى هذا الوعد كالدليل على ان المراد بما تقدم من قوله قضي بينهم بالقسط القضاء بذلك في الدنيا لانه لا يجوز ان يقولوا متى هذا الوعد عند حضورهم في الدار الآخرة لان الحال في الآخرة حال يقين ومعرفة بحصول كل وعد ووعيد والاظهر انهم انما قالوا ذلك على وجه التكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم فيما اخبرهم من نزول العذاب للاعداء او النصرة للاولياء وعلى وجه الاستبعاد لكونه محقا في ذلك الاخبار ويدل هذا القول على ان كل امة قالت لرسولها مثل ذلك القول بدليل قوله ان كنتم صادقين وذلك لفظ جمع وهو موافق لقوله تعالى ولكل امة رسول ثم انه تعالى امره بان يجيب عن هذه الشبهة بجواب يحسم المادة وهو قوله قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله والمراد ان انزال العقاب على الاعداء واظهار النصرة للاولياء لا يقدر عليه الا الله تعالى وانه تعالى ما عين لذلك الوعد والوعيد وقتا معينا حتى يقال لما لم يحصل ذلك الموعود في ذلك الوقت دل على حصول الخلف وكان تعيين الوقت مفوضا اليه تعالى اما بحسب مشيئته والهيته عند من لا يعلل افعاله واحكامه برعاية المصالح واما بحسب المصلحة المقدرة عند من يعلل افعاله واحكامه برعاية المصالح ثم اذا حضر الوقت الذي وقته الله تعالى لحدوث ذلك الحادث فانه لا بد وان يحدث فيه

ويمتنع عليه التقدم والتاخر المسئلة الثانية المعتزلة احتجوا بقوله قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل على ان العبد قد يملك لنفسه ضرا ونفعا وما ذاك الا الطاعة والمعصية فهذا الاستثناء يدل على كون العبد مستقلا بهما والجواب قال اصحابنا هذا الاستثناء منقطع والتقدير ولكن ما شاء الله من ذلك كائن المسئلة الثالثة قرأ ابن سيرين فاذا جاء آجالهم المسئلة الرابعة قوله اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون يدل على ان احدا لا يموت الا بانقضاء اجله وكذلك المقتول فلا يقتل الا على هذا الوجه وهذه مسئلة طويلة وقد ذكرناها في مواضع كثيرة في هذا الكتاب المسئلة الخامسة انه تعالى قال ههنا اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فقوله اذا جاء اجلهم شرط وقوله فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون جزاء والفاء حرف الجزاء فوجب ادخاله على الجزاء كما في هذه الآية وهذه الآية تدل على ان الجزاء يحصل مع حصول الشرط لا متأخرا عنه وان حرف الفاء لا تدل على التراخي وانما تدل على كونه جزاء اذا ثبت هذا فنقول اذا قال الرجل لامرأة اجنبية ان نكحتك فانت طالق فقال الشافعي لا يصح هذا التعليق وقال ابو حنيفة يصح والدليل على انه لا يصح ان هذه الآية دلت على ان الجزاء انما يحصل حال حصول الشرط فلو صح هذا التعليق لوجب ان يحصل الطلاق مقارنا للنكاح لما ثبت ان الجزاء يجب حصوله مع حصول الشرط وذلك يوجب الجمع بين الضدين ولما كان هذا اللازم باطلا وجب ان لا يصح هذا التعليق قوله تعالى

قل ارأيتم ان اتاكم عذابه بياتا او نهارا ماذا يستعجل منه المجرمون ء اثم اذا ما وقع آمنتم به الآن وقد كنتم به تستعجلون ء ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون الا بما كنتم تكسبون اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن قولهم متى هذا الوعد وفيه مسئلتان المسئلة الاولى حاصل الجواب ان يقال لاولئك الكفار الذين يطلبون نزول العذاب بتقدير ان يحصل هذا المطلوب وينزل هذا العذاب ما الفائدة لكم فيه فان قلتم نؤمن عنده فذلك باطل لان الايمان في ذلك الوقت ايمان حاصل في وقت الالجاء والقسر وذلك لا يفيد نفعا البتة فثبت ان هذا الذي تطلبونه لو حصل لم يحصل منه الا العذاب في الدنيا ثم يحصل عقيبه يوم القيمة عذاب آخر اشد منه وهو ان يقال للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد ثم يقرن بذلك العذاب كلام يدل على الاهانة والتحقير وهو انه يقال هل تجزون الا بما كنتم تكسبون فحاصل هذا الجواب ان هذا الذي تطلبونه هو محض الضرر العاري عن جهات النفع والعاقل لا يفعل ذلك المسئلة الثانية قوله بياتا اي ليلا يقال بت ليلتي افعل كذا والسبب فيه ان الانسان في الليل يكون ظاهرا في البيت فجعل هذا اللفظ كناية عن الليل والبيات مصدر مثل التبييت كالوداع والسراح ويقال في النهار ظللت افعل كذا لان الانسان في النهار يكون ظاهرا في الظل وانتصب بياتا على الظرف اي وقت بيات وكلمة ماذا فيها وجهان الاول ان يكون ماذا اسما واحدا ويكون منصوب المحل كما لو قال ماذا اراد الله ويجوز ان يكون ذا بمعنى الذي فيكون ما ذا كلمتين ومحل ما الرفع على الابتداء وخبره ذا وهو بمعنى الذي فيكون معناه ما الذي يستعجل منه المجرمون ومعناه اي شيء الذي يستعجل من العذاب المجرمون واعلم ان قوله ان اتيكم عذابه بياتا او نهارا شرط وجوابه قوله ماذا يستعجل منه المجرمون وهو كقولك ان [illegible]

بل ينتفع بالاشياء الاقناعية نحو القسم ولذلك فان الاعرابي الذي جاء الى النبي عليه السلام وسأله عن نبوته ورسالته اكتفى في تحقيق تلك الدعوى بالقسم فكذا ههنا ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله وما انتم بمعجزين ولابد فيه من تقدير محذوف فيكون المراد وما انتم بمعجزين لمن وعدكم بالعذاب ان ينزله عليكم والغرض منه التنبيه على ان احدا لا يجوز ان يمانع ربه ويدافعه عما اراد وقضى ثم انه تعالى بين ان هذا الجنس من الكلمات انما يجوز عليهم ما داموا في الدنيا فاما اذا حضروا في محفل القيمة وعاينوا قهر الله تعالى وآثار عظمته تركوا ذلك واشتغلوا باشياء اخرى ثم انه تعالى حكى عنهم ثلثة اشياء اولها قوله ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به الا ان ذلك متعذر لانه في محفل القيمة لا يملك شيئا كما قال وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وبتقدير ان يملك خزائن الارض الا انه لا ينفعه الفداء لقوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون وقال في صفة هذا اليوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وثانيها قوله واسروا الندامة لما راوا العذاب اعلم ان قوله واسروا الندامة جاء على لفظ الماضي والقيمة من الامور المستقبلة الا انها لما كانت واجبة الوقوع جعل الله مستقبلها كالماضي واعلم ان الاسرار هو الاخفاء والاظهار وهو من الاضداد اما ورود هذه اللفظة بمعنى الاخفاء فظاهر واما ورودها بمعنى الاظهار فهو من قولهم سر الشيء واسره اذا اظهره اذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال المراد منه اخفاء تلك الندامة والسبب في هذا الستر والاخفاء وجوه الاول انهم لما راوا العذاب الشديد صاروا مبهوتين متحيرين فلم يطيقوا عنده بكاء ولا صراخا سوى اسرار الندم كالحال فيمن يذهب به ليصلب فانه يبقى مبهوتا متحيرا لا ينطق بكلمة الثاني انهم اسروا الندامة من سفلتهم واتباعهم حياء منهم وخوفا من توبيخهم فان قيل ان مهابة ذلك الموقف يمنع الانسان من هذا التزوير فكيف اقدموا عليه قلنا هذا الكتمان انما يحصل قبل الاحتراق بالنار فاذا احترقوا تركوا هذا الاخفاء واظهروه بدليل قوله تعالى قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا الثالث انهم اسروا تلك الندامة لانهم اخلصوا لله تعالى في تلك الندامة ومن اخلص في الدعاء اسره وفيه تهكم بهم وباخلاصهم يعني انهم انما اتوا بهذا الاخلاص في غير وقته بل كان من الواجب عليهم ان يأتوا به في دار الدنيا وموقف التكليف واما من فسر الاسرار بالاظهار فقوله ظاهر لانهم انما اخفوا الندامة على الكفر والفسق في الدنيا لاجل حفظ الرياسة وفي القيمة قد بطل هذا الغرض فوجب الاظهار وثالثها قوله تعالى وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون فقيل بين المؤمنين والكافرين وقيل بين الرؤساء والاتباع وقيل بين الكفار بانزال العقوبة عليهم وقيل ان الكفار وان اشتركوا في العذاب فانه لا بد وان يقضي الله بينهم لانه لا يمتنع ان يكون قد ظلم بعضهم بعضا في الدنيا وخانه فيكون في ذلك القضاء تخفيف من عذاب بعضهم وتثقيل الباقين لان العدل يقتضي ان ينتصف المظلومين من الظالمين ولا سبيل اليه الا بان يخفف من عذاب المظلومين ويثقل في عقاب الظالمين قوله تعالى الا ان لله ما في السموات والارض الا ان وعد الله حق ولكن اكثرهم لا يعلمون ء هو يحيي ويميت واليه ترجعون اعلم ان من الناس من قال ان تعلق هذه الآية بما قبلها هو انه تعالى قال قبل هذه الآية ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فلا جرم قال في هذه الآية ليس للظالم شيء يفتدي به فان كل الاشياء ملك الله وملكه واعلم ان هذا الوجه حسن اما الوجه الاحسن ان يقال انا قد ذكرنا ان الناس على طبقات فمنهم من يكون انتفاعه بالاقناعيات اكثر من انتفاعه بالبرهانيات واما المحققون فانهم لا يلتفتون الى الاقناعيات وانما تعويلهم على الدلائل النيرة والبراهين القاطعة فلما حكى الله تعالى عن الكفار انهم قالوا احق هو امر الرسول بان يقول اي وربي وهذا جار مجرى الاقناعيات فلما ذكر ذلك اتبعه بما هو البرهان القاطع على صحته وتقريره ان القول بالنبوة والقول بصحة المعاد متفرعان على اثبات الاله القادر الحكيم وان كل ما سواه فهو ملكه وملكه فعبر عن هذا المعنى بقوله الا ان لله ما في السموات والارض ولم يذكر الدليل على صحة هذه القضية لانه تعالى قد استقصى في تقرير هذه الدلائل فيما سبق من هذه السورة وهو قوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض وقوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل فلما تقدم ذكر هذه الدلائل القاهرة اكتفى بذكرها وذكر ان كل ما في العالم من نبات وحيوان وجسد وروح وظلمة ونور فهو ملكه وملكه ومتى كان الامر كذلك كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات غنيا عن جميع الحاجات منزها عن النقايص والآفات فهو تعالى لكونه قادرا على جميع الممكنات يكون قادرا على انزال العذاب على الاعداء في الدنيا والآخرة ويكون قادرا على ايصال الرحمة الى الاولياء في الدنيا والآخرة ويكون قادرا على تأييد رسوله بالدلائل القاطعة والمعجزات الباهرة ويكون قادرا على اعلاء شان رسوله واظهار دينه وتقوية شرعه ولما كان قادرا على كل ذلك فقد بطل الاستهزاء والتعجب ولما كان منزها عن النقايص والآفات كان منزها عن الخلف والكذب فكل ما وعد به فلا بد وان يقع هذا اذا قلنا انه تعالى لا يراعي مصالح العباد اما اذا قلنا انه تعالى يراعيها فنقول الكذب انما يصدر عن الفاعل اما للعجز او الجهل او الحاجة ولما كان الحق سبحانه منزها عن الكل كان الكذب عليه محالا فلما اخبر عن نزول العذاب بهؤلاء الكفار وبحصول الحشر والنشر وجب القطع بوقوعه فثبت بهذا البيان ان قوله تعالى الا ان لله ما في السموات والارض مقدمة توجب الجزم بصحة قوله الا ان وعد الله حق ثم قال ولكن اكثرهم لا يعلمون والمراد انهم غافلون عن هذه الدلائل مغرورون بظواهر الامور فلا جرم بقوا محرومين عن هذه المعارف ثم انه اكد هذا الدليل فقال هو يحيي ويميت واليه ترجعون والمراد انه لما قدر على الاحياء والاماتة فاذا اماته وجب ان يبقى قادرا على احيائه في المرة الثانية فظهر بما ذكرنا انه تعالى امر رسوله بان يقول اي وربي ثم انه تعالى اتبع هذا الكلام بذكر هذه الدلائل القاهرة واعلم ان في قوله الا ان لله ما في السموات دقيقة اخرى وهي كلمة الا وذلك لان هذه الكلمة انما تذكر عند تنبيه الغافلين وايقاظ النائمين واهل العالم مشغولون بالنظر الى الاسباب الظاهرة فيقولون البستان للامير والدار للوزير والغلام لزيد والجارية لعمرو فيضيفون كل شيء الى مالك آخر والخلق لكونهم مستغرقين في نوم الجهل ورقدة الغفلة يظنون صحة تلك الاضافات فالحق نادى هؤلاء النائمين الغافلين بقوله الا ان لله

مافى السموات والارض وذلك لانه لما ثبت بالعقل ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن لذاته وثبت ان الممكن لذاته مستند الى الواجب لذاته اما ابتداء او بواسطة ثبت ان ما سواه ملكه وملكه حقا واذا كان كذلك فليس لغيره فى الحقيقة ملك فلما كان اكثر الخلق غافلين عن معرفة هذا المعنى غير عالمين به لاجرم امر الله رسوله ان يذكر هذا النداء فلعل واحدا منهم يستيقظ عن نوم الجهالة ورقدة الضلالة قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون فيه مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان الطريق الى اثبات النبوة للانبياء عليهم السلام امران الاول ان نقول ان هذا الشخص قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك فهو رسول من عند الله تعالى حقا وصدقا وهذا الطريق مما ذكره الله تعالى فى هذه السورة وقرره على احسن الوجوه فى قوله وما كان هذا القران ان يفترى من دون الله ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتريه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين وقد ذكرنا فى تفسير هذه الاية ما يقوى الدين ويورث اليقين ويزيل الشكوك والشبهات ويبطل الجهالات والضلالات واما الطريق الثانى فهو ان نعلم بعقولنا ان الاعتقاد الحق والعمل الصالح ما هو فكل من جاء ودعى الخلق اليه وحملهم عليه وكانت لنفسه قوة قوية فى نقل الناس من الكفر الى الايمان ومن الاعتقاد الباطل الى الاعتقاد الحق ومن الاعمال الداعية الى الدنيا الى الاعمال الداعية الى الاخرة فهو النبى الحق الصادق المصدق وتقريره ان نفوس الخلق قد استولى عليها انواع النقص والجهل وحب الدنيا ونحن نعلم بعقولنا ان سعادات الانسان لا تحصل الا بالاعتقاد الحق والعمل الصالح وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو ان كل ما قوى نفرتك عن الدنيا ورغبتك فى الاخرة فهو العمل الصالح وكل ما كان بالضد من ذلك فهو العمل الباطل والمعصية واذا كان كذلك كانوا محتاجين الى انسان كامل قوى النفس مشرق الروح علوى الطبيعة ويكون بحيث يقوى على نقل هؤلاء الناقصين من مقام النقصان الى مقام الكمال وذلك هو النبى والحاصل ان الناس اقسام ثلثة الناقصون والكاملون الذين لا يقدرون على تكميل الناقصين والقسم الثالث هو الكامل الذى يقدر على تكميل الناقصين فالقسم الاول هم عامة الخلق والقسم الثانى هم الاولياء والقسم الثالث هم الانبياء ولما كانت القدرة على نقل الناقصين من درجة النقصان الى درجة الكمال مراتبها مختلفة ودرجاتها متفاوتة لاجرم كانت درجات الانبياء فى قوة النبوة مختلفة ولهذا السر قال عليه السلام علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى لما بين صحة نبوته عليه السلام بطريق المعجزة ففى هذه الاية بين صحة نبوته بالطريق الثانى وهذا الطريق طريق كاشف عن حقيقة النبوة معرف لماهيتها فالاستدلال بالمعجز هو الطريق الذى يسميه المنطقيون برهان اللم وهو اشرف واعلى واكمل وافضل

الانى وهذا الطريق هو الذى يسمونه برهان

البرهان اللمى ما يكون الاستدلال فيه بالعلة على المعلول كقولنا هذا محموم لانه متعفن الاخلاط والانى ما يكون الاستدلال فيه بالمعلول على العلة كقولنا هذا متعفن الاخلاط لانه محموم • تقريرات

المسئلة الثانية اعلم انه تعالى وصف القران فى هذه الاية بصفات اربعة اولها كونه موعظة من الله تعالى وثانيها كونه شفاء لما فى الصدور وثالثها كونه هدى ورابعها كونه رحمة للمؤمنين ولا بد لكل واحدة من هذه الصفات من فائدة مخصوصة فنقول ان الارواح لما تعلقت بالاجساد وكان ذلك التعلق بسبب عشق طبيعى وحب غريزى للروح على الجسد ثم ان جوهر الروح التذ بمشتهيات هذا العالم الجسدانى وطيباته بواسطة الحواس الخمسة وتمرن على ذلك والف هذه الطريقة واعتادها ومن المعلوم ان نور العقل انما يحصل فى آخر الدرجة حيث قويت العلائق الحسية والحوادث الجسدانية فصار ذلك الاستغراق سببا لحصول العقايد الباطلة والاخلاق الذميمة فى جوهر الروح وهذه الاحوال تجرى مجرى الامراض الشديدة لجوهر الروح وكما ان من وقع فى المرض الشديد فان لم يتفق له طبيب حاذق يعالج بالعلاجات الصائبة مات لا محالة فان اتفق ان صادفه مثل هذا الطبيب وكان البدن قابلا للعلاج فربما حصلت الصحة وزال السقم اذا عرفت هذا فنقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالطبيب الحاذق وهذا القران عبارة عن مجموع ادوية التى بتركيباتها يعالج القلوب المريضة ثم ان الطبيب اذا وصل الى المريض فله اربع مراتب الاولى ان ينهاه عن تناول ما لا ينبغى ويامره بالاحتراز عن كل تلك الاشياء التى بسببها وقع فى ذلك المرض وهذا هو الموعظة فانه لا معنى للوعظ الا الزجر عن كل ما يبعد عن رضوان الله تعالى والمنع عن كل ما يشغل القلب بغير الله تعالى والثانية الشفاء وهو ان يسقيه ادوية تزيل عن باطنه تلك الاخلاط الفاسدة الموجبة للمرض فكذلك الانبياء عليهم السلام اذا منعوا الخلق عن فعل المحظورات صارت ظواهرهم مطهرة عن فعل ما لا ينبغى فحينئذ يامرونهم بطهارة الباطن وذلك بالمجاهدة فى ازالة الاخلاق الذميمة وتحصيل الاخلاق الحميدة واوائلها ما ذكره تعالى فى قوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وذلك لانا ذكرنا ان العقايد الفاسدة والاخلاق الذميمة جارية مجرى الامراض فاذا زالت فقد حصل الشفاء فى القلب وصار جوهر الروح مطهرا عن جميع النقوش المانعة عن مطالعة عالم الملكوت والمرتبة الثالثة حصول الهدى وهذه المرتبة لا يمكن حصولها الا بعد المرتبة الثانية لان جوهر الروح الناطقة قابلة للجلايا القدسية والاضواء الالهية وفيض الرحمة عام غير منقطع على ما قاله عليه السلام ان لربكم فى ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وايضا فالمنع انما يكون للعجز او الجهل او البخل والكل فى حق الحق تعالى ممتنع فالمنع ممتنع فى حقه فعلى هذا عدم حصول هذه الاضواء الروحانية انما كان لاجل ان العقايد الفاسدة والاخلاق الذميمة طبعها طبع الظلمة وعند قيام الظلمة يمتنع حصول النور فاذا زالت تلك الاحوال فقد زال العائق فلا بد وان يقع ضوء عالم القدس فى جوهر النفس القدسية ولا معنى لذلك الضوء الا الهدى فعند هذه الحالة تصير هذه النفس بحيث قد انطبع فيها نقش الملكوت وتجلى لها قدس اللاهوت واول هذه المرتبة قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك واوسطها قوله ففروا الى الله وآخرها قوله قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون ومجموعها قوله ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه وما ربك بغافل عما يعملون

ويجئ تفسير هذه الايات فى مواضعها ان شاء الله تعالى وهذه المرتبة هى المراد بقوله تعالى وهدى واما المرتبة الرابعة فهى ان تصير النفس البالغة الى هذه الدرجات الروحانية والمعارج الربانية بحيث تفيض انوارها على ارواح الناقصين فيض النور من جوهر الشمس على اجرام هذا العالم وذلك هو المراد بقوله تعالى ورحمة للمؤمنين وانما خص المؤمنين بهذا المعنى لان ارواح المعاندين لا تستضئ بانوار ارواح الانبياء عليهم السلام لان الجسم القابل للنور من قرص الشمس هو الذى يكون وجهه مقابلا لوجه الشمس فان لم تحصل هذه المقابلة لم يقع ضوء الشمس عليه فكذلك كل روح لم يتوجه الى خدمة ارواح الانبياء المطهرين لم ينتفع بانوارهم ولم يصل اليها آثار تلك الارواح المطهرة المقدسة وكما ان الاجسام التى لا تكون مقابلة لقرص الشمس مختلفة الدرجات والمراتب فى البعد عن هذه المقابلة ولا تزال تتزايد درجات هذه الى ان ينتهى الى ذلك الجسم ويكمل بعده عن مقابلة قرص الشمس فلا جرم يبقى خالص الظلمة فكذلك تتفاوت مراتب النفوس فى قبول هذه الانوار عن انوار الانبياء عليهم السلام ولا تزال تتزايد حتى ينتهى الى النفس التى كملت ظلمته وعظم شقاؤه وانتهت فى العقايد الفاسدة والاخلاق الذميمة الى اقصى الغايات وابعد النهايات فالحاصل ان الموعظة اشارة الى تطهير ظواهر الخلق عما لا يليق وهو الشريعة والشفاء اشارة الى تطهير الارواح عن العقايد الفاسدة والاخلاق الذميمة وهو الطريقة والهدى اشارة الى ظهور نور الحق فى قلوب الصديقين وهو الحقيقة والرحمة وهى اشارة الى كونها بالغة فى الكمال والاشراق الى حيث تصير مكملة للناقصين وهى النبوة فهذه درجات عقلية ومراتب برهانية مدلول عليها بهذه الالفاظ القرانية ولا يمكن تاخير ما تقدم ذكره ولا تقديم ما تاخر ذكره ولما نبه الله تعالى فى هذه الايات على هذه الاسرار العالية الالهية قال قل بفضل الله فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون والمقصود منه الاشارة الى ما قرره حكماء الاسلام من ان السعادات الروحانية افضل من السعادات البدنية الجسمانية وقد سبق فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب المبالغة فى تقرير هذا المعنى فلا فائدة فى الاعادة

وبرحمته

المسئلة الثالثة قوله قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا تقديره بفضل الله وبرحمته فليفرحوا ثم يقول مرة اخرى فبذلك فليفرحوا للتاكيد وايضا قوله تعالى فبذلك فليفرحوا يفيد الحصر يعنى يجب ان لا يفرح الانسان الا بذلك واعلم ان هذا الكلام يدل على امرين احدهما انه يجب ان لا يفرح الانسان بشئ من الاحوال الجسمانية ويدل عليه وجوه الاول ان جماعة من المحققين قالوا لا معنى لهذه اللذات الجسمانية الا دفع الآلام والمعنى العدمى لا يستحق ان يفرح به والثانى انه بتقدير ان يكون هذه اللذات صفات ثبوتية لكنها معنوية من وجوه الاول ان التضرر بالآلام اقوى من الانتفاع بلذاتها الا ترى ان اقوى اللذات الجسمانية لذة الوقاع ولا شك ان الالتذاذ بها اقل مرتبة من الاستضرار بالم القولنج وبسائر الآلام القوية والثانى ان مداخل اللذات الجسمانية قليلة فانه لا سبيل الى تحصيل اللذات الجسمانية الا بهذين الطريقين اعنى لذة البطن والفرج واما الآلام فان كل جزء من اجزاء بدن الانسان معد لنوع آخر من الالم ولكل نوع منها خاصة ليست للنوع الآخر والثالث ان اللذات الجسمانية لا تكون خالصة البتة بل تكون ممزوجة بانواع من المكاره فلو لم يحصل فى لذة الاكل والوقاع الا اتعاب النفس فى مقدماتها ولواحقها لكفى والرابع ان اللذات الجسمانية لا تكون باقية فكل ما كان الالتذاذ بها اكثر كانت الحسرات الحاصلة من خوف فواتها اكثر واشد ولذلك قال المعرى ، ان حزنا فى ساعة الموت اضعاف سرور فى ساعة الميلاد ، فمن المعلوم ان الفرح الحاصل عند حدوث الولد لا يعادل الحزن الحاصل عند موته والخامس ان اللذات الجسمانية عند حصولها تكون ممتنعة البقاء لان لذة الاكل لا تبقى بحالها بل كما زال الم الجوع زال الالتذاذ بالاكل ولا يمكن استيفاء تلك اللذة والسادس ان اللذات الجسمانية التذاذ باشياء خسيسة فانها التذاذ بكيفيات حاصلة فى اجسام رخوة سريعة الفساد مستعدة للتغير فاما اللذات الروحانية فانها بالضد فى جميع هذه الجهات فثبت ان الفرح باللذات الجسمانية فرح باطل وانما الفرح الكامل هو الفرح بالروحانيات والجواهر المقدسة فى عالم الجلال ونور الكبرياء البحث الثانى من مباحث هذه الاية انه اذا حصلت اللذات الروحانية فانه يجب على العاقل ان لا يفرح بها من حيث هى هى بل يجب ان يفرح بها من حيث انها من الله وبفضل الله وبرحمته فلهذا السبب قال الصديقون من فرح بنعمة الله من حيث انها تلك النعمة فهو مشرك اما من فرح بنعمة الله تعالى من حيث انها من الله تعالى كان فرحه بالله تعالى وذلك هو غاية الكمال ونهاية السعادة فقوله قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا بتلك النعمة لا من حيث هى هى بل من حيث انها بفضل الله وبرحمته فهذه اسرار عالية اشتملت عليها هذه الالفاظ التى ظهرت من عالم الوحى والتنزيل هذا ما تلخص عندنا فى هذا الباب اما المفسرون فقالوا فضل الله الاسلام ورحمته القران وقال ابو سعيد الخدرى فضل الله القران ورحمته ان جعلكم من اهله قال الحسن فضل الله القران ورحمته التوفيق لذلك معناه والعمل

من الخفيف

استبقاء لخ

المسئلة الرابعة قرئ فلتفرحوا بالتاء قال الفراء وقد ذكر عن زيد بن ثابت انه قرأ بالتاء وقال معناه فبذلك فلتفرحوا يا اصحاب محمد هو خير مما يجمع الكفار قال وقوى هذه القراءة قراءة ابى فبذلك فافرحوا والاصل فى الامر للمخاطب وللغائب اللام نحو لتقم يا زيد وليقم زيد وذلك لان حكم الامر فى الصورتين واحد الا ان العرب حذفت اللام من فعل المامور المخاطب لكثرة استعمالهم له وحذفوا التاء ايضا وادخلوا الف الوصل نحو اضرب واقتل ليقع الابتداء به وكان الكسائى يعيب قولهم فلتفرحوا لانه وجده قليلا فجعله عيبا الا ان ذلك هو الاصل وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى بعض المشاهد لتاخذوا مصافكم يريد به خذوا هذا كله كلام الفراء وقرئ تجمعون بالتاء ووجهه انه تعالى عنى المخاطبين والغائبين الا انه غلب المخاطب على الغائب كما يغلب التذكير على التانيث وكانه اراد المؤمنين هكذا قاله اهل اللغة وفيه دقيقة عقلية وهو ان الانسان حصل فيه معنى يدعوه الى خدمته تعالى والى الاتصال بعالم الغيب ومعارج الروحانيات وفيه معنى آخر يدعوه الى عالم الحس والجسم واللذات الجسدانية ومادام الروح متعلقا بهذا الجسد فانه لا ينفك عن حب الجسد وعن طلب اللذات الجسمانية فكانه تعالى خاطب الصديقين العارفين وقال حصلت الخصومة

بين الحوادث العقلية الالهية وبين النوازع النفسانية الجسدانية والترجيح لجانب العقل لانه يدعو الى فضل الله ورحمته والنفس يدعو الى جمع الدنيا وشهواتها وفضل الله ورحمته خير لكم مما تجمعونه من الدنيا لان الاخرة خير وابقى وما كان كذلك فهو اولى بالطلب والتحصيل قوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون ۝ وما ظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيمة ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثرهم لايشكرون ۝ فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الناس ذكروا فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها ولا استحسن واحدا منها والذى يخطر بالبال والعلم عند الله تعالى وجهان الاول ان المقصود من هذا الكلام ذكر طريق ثالث فى اثبات النبوة وتقريره ان النبى عليه السلام قال للقوم انكم تحكمون بحل بعض الاشياء وحرمة بعضها فهذا الحكم تقولونه على سبيل الافتراء على الله تعالى او تعلمون انه حكم حكم الله به والاول طريق مجهول باطل بالاتفاق فلم يبق الا الثانى ومن المعلوم انه تعالى ما خاطبكم به من غير واسطة ولما بطل هذا ثبت ان هذه الاحكام انما وصلت اليكم بقول رسول ارسله الله اليكم ونبى بعثه الله اليكم وحاصل الكلام ان حكمكم بحل بعض الاشياء وحرمة بعضها مع اشتراك الكل فى الصفات المحسوسة والمنافع المحسوسة يدل على اعترافكم بصحة النبوة والرسالة واذا كان الامر كذلك فكيف يمكنكم ان تبالغوا هذه المبالغات العظيمة فى انكار النبوة والرسالة وحمل الاية على هذا الوجه الذى ذكرته طريق حسن معقول الطريق الثانى فى حسن تعلق هذه الاية بما قبلها هو انه صلى الله عليه وسلم لما ذكر الدلائل الكثيرة على صحة نبوة نفسه وبين فساد سؤالاتهم وشبهاتهم فى انكارها اتبع ذلك ببيان فساد طريقتهم فى شرايعهم واحكامهم وبين ان التمييز بين هذه الاشياء بالحل والحرمة مع انه لم يشهد بذلك لا عقل ولا نقل طريق باطل ومنهج فاسد والمقصود ابطال مذاهب القوم فى اديانهم واحكامهم وانهم ليسوا على شئ فى باب من الابواب المسئلة الثانية المراد بالشئ الذى جعلوه حراما ما ذكروه من تحريم السائبة والوصيلة والحام وايضا قوله تعالى هذه انعام وحرث حجر وايضا قوله ما فى بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وايضا قوله ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين والدليل عليه ان قوله فجعلتم منه حراما وحلالا اشارة الى امر تقدم منهم ولم يحك الله عنهم الا هذا فوجب توجه هذا الكلام اليه ثم لما حكى الله تعالى عنهم ذلك قال لرسوله صلى الله عليه وسلم قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون وهذه القسمة صحيحة لان هذه الاحكام اما ان تكون من الله او لم تكن فان كانت من الله فهو المراد بقوله الله اذن لكم وان لم تكن من الله فهو المراد بقوله ام على الله تفترون ثم قال وما ظن الذين يفترون على الله الكذب وهذا وان كان فى صورة الاستفهام فالمراد منه تعظيم وعيد من يفترى على الله وقرا عيسى بن عمرو وما ظن على لفظ الفعل ومعناه واى ظن ظنوا يوم القيمة وجئ به على لفظ الماضى لما ذكرنا ان احوال القيمة وان كانت آتية الا انها لما كانت واجبة الوقوع فى الحكمة لاجرم عبر الله عنها بصيغة الماضى ثم قال ان الله لذو فضل على الناس باعطاء العقل وارسال الرسل وبعثة الكتب ولكن اكثرهم لايشكرون فلا يستعملون العقل فى التامل فى دلائل الله تعالى ولا يقبلون دعوة انبياء الله تعالى ولا ينتفعون باستماع كتب الله تعالى المسئلة الثالثة ما فى قوله قل ارايتم ما انزل الله فيه وجهان احدهما بمعنى الذى فينتصب بارايتم والاخر ان يكون بمعنى اى فى الاستفهام فينتصب بانزل وهو قول الزجاج ومعنى انزل ههنا خلق وانشأ كقوله وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وجاز ان يعبر عن الخلق بالانزال لان كل ما فى الارض من رزق فمما انزل من السماء من ضرع وزرع وغيرهما فلما كان ايجاده بالانزال سمى انزالا قوله تعالى وما تكون فى شان وما تتلو منه من قران ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين ۝ فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه لما اطال الكلام فى امر الرسول صلى الله عليه وسلم بايراد الدلائل على فساد مذاهب الكفار وفى امره بايراد الجواب عن شبهاتهم وفى امره بتحمل اذاهم وبالرفق معهم ذكر هذا الكلام ليحصل به تمام السلوة والسرور للمطيعين وتمام الخوف والفزع للمذنبين وهو كونه تعالى عالما بعمل كل احد وبما فى قلبه من الدواعى والصوارف فان الانسان ربما اظهر من نفسه نسكا وطاعة وزهدا وتقوى ويكون باطنه مملوا من الخبث وربما كان بالعكس من ذلك فاذا كان الحق تعالى عالما بما فى البواطن كان ذلك من اعظم انواع التهديد للمذنبين المسئلة الثانية اعلم انه تعالى خصص الرسول صلى الله عليه وسلم فى اول هذه الاية بالخطاب فى امرين ثم اتبع ذلك بتعميم الخطاب مع كل المكلفين فى شئ واحد اما الامران المخصوصان بالرسول فالاول منهما قوله وما تكون فى شان واعلم ان ما ههنا جحد والشان الخطب والجمع الشؤن تقول العرب ما شان فلان اى ما خطبه قال الاخفش ما شانت شانه اى ما عملت عمله وفيه وجهان قال ابن عباس وما تكون يا محمد فى شان يريد من اعمال البر قال الحسن فى شان من شان الدنيا وحوائجك فيها والثانى منهما قوله تعالى وما تتلو منه من قران واختلفوا فى ان الضمير فى قوله منه الى ماذا يرجع وذكروا فيه ثلثة اوجه الاول انه راجع الى الشان لان تلاوة القران شان من شان رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو معظم شانه وعلى هذا التقدير فكان هذا داخلا تحت قوله تعالى وما تكون فى شان الا انه تعالى خصه بالذكر تنبيها على علو مرتبته كما فى قوله تعالى وملائكته وجبريل وميكال وكما فى قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح والثانى ان هذا الضمير عائد الى القران والتقدير وما تتلو من القران من قران وذلك لانه كما ان القران اسم للمجموع فكذلك هو اسم لكل جزء من اجزاء القران والاضمار قبل الذكر يدل على التعظيم الثالث ان يكون التقدير وما تتلو من قران من الله اى نازل من عند الله تعالى واقول قوله وما تكون فى شان وما تتلو منه من قران امران مخصوصان بالرسول صلى الله عليه وسلم اما قوله ولا تعملون من عمل فهذا خطاب مع النبى ومع جميع الامة والسبب فى ان خص الرسول صلى الله عليه وسلم بالخطاب اولا

ثم عمم الخطاب مع الكل هو ان قوله وما تكون فى شان وما تتلو منه من قران وان كان بحسب الظاهر خطابا مختصا بالرسول صلى الله عليه وسلم الا ان الامة داخلون فيه ومرادون منه لانه من المعلوم انه اذا خوطب رئيس القوم كان القوم داخلين فى ذلك الخطاب والدليل عليه قوله تعالى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء ثم انه تعالى بعد ان خص الرسول صلى الله عليه وسلم بذينك الخطابين عمم الكل بالخطاب الثالث فقال ولا تعملون من عمل ليدل ذلك على كونهم داخلين فى الخطابين الاولين ثم قال تعالى الا كنا عليكم شهودا وذلك لان الله تعالى شاهد على كل شئ وعالم بكل شئ اما على اصول اهل السنة والجماعة فالامر فيه ظاهر لانه لا محدث ولا خالق ولا موجد الا الله تعالى فكل ما يدخل فى الوجود من احوال العباد واعمالهم الظاهرة والباطنة فكلها حصل بايجاد الله واحداثه والموجد للشئ لابد وان يكون عالما به فوجب كونه تعالى عالما بكل المعلومات واما على اصول المعتزلة فقد قالوا انه تعالى حى وكل من كان حيا فانه يصح ان يعلم كل واحد من المعلومات والموجب لتلك العالمية هو ذاته تعالى فنسبة ذاته الى اقتضاء حصول العالمية ببعض المعلومات كنسبة ذاته الى اقتضاء حصول العالمية بسائر المعلومات فلما اقتضت ذاته حصول العالمية ببعض المعلومات وجب ان يقتضى حصول العالمية بجميع المعلومات فثبت كونه تعالى عالما بجميع المعلومات اما قوله اذ تفيضون فيه فاعلم ان الافاضة ههنا الدخول فى العمل على جهة الانصباب اليه وهو الانبساط فى العمل يقال افاض القوم فى الحديث اذا اندفعوا فيه وقد افاضوا من عرفة اذا اندفعوا منه بكثرتهم فتفرقوا فان قيل اذ ههنا بمعنى حين فيصير تقدير الكلام الا كنا شهودا عليكم حين تفيضون فيه وشهادة الله تعالى عبارة عن علمه فيلزم ان يقال انه تعالى ما علم الاشياء الا عند وجودها وذلك باطل قلنا هذا السؤال بناء على ان شهادة الله تعالى عبارة عن علمه وهذا ممنوع فان الشهادة لا تكون الا عند وجود المشهود عليه واما العلم فلا يمتنع تقدمه على الشئ والدليل عليه ان الرسول صلى الله عليه وسلم لو اخبرنا عن زيد انه ياكل غدا كنا من قبل حصول تلك الحالة عالمين بها ولا نوصف بكوننا شاهدين بها واعلم ان حاصل هذه الكلمات انه لا يخرج عن علم الله تعالى شئ ثم انه تعالى اكد هذا الكلام زيادة تاكيد فقال وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين ۝ وفيه مسائل المسئلة الاولى اصل العزوب من البعد يقال كلأ عازب اذا كان بعيد المطلب وعزب الرجل بابله اذا ارسلها الى موضع بعيد من المنزل والرجل يسمى عزبا لبعده عن الاهل وعزب الشئ عن علمى اذا بعد المسئلة الثانية قرا الكسائى وما يعزب بكسر الزاء والباقون بالضم وفيه لغتان عزب يعزب وعزب يعزب المسئلة الثالثة قوله من مثقال ذرة اى وزن ذرة ومثقال الشئ ما يساويه ويوازنه فى الثقل والمعنى ما يساوى ذرة والذر صغار النمل واحدها ذرة وهى تكون خفيفة الوزن جدا وقوله فى الارض ولا فى السماء فالمعنى ظاهر فان قيل لم قدم الله تعالى ذكر الارض ههنا على ذكر السماء مع انه تعالى قال فى سورة سبا عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض قلنا حق السماء ان يتقدم على الارض الا انه تعالى لما ذكر فى هذه الاية شهادته على احوال اهل الارض واعمالهم ثم وصل بذلك قوله لا يعزب عنه ناسب ان تقدم الارض على السماء فى هذا الموضع ثم قال تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ۝ فيه قراءتان قراءة حمزة ولا اصغر ولا اكبر فيهما بالرفع والباقون بالنصب واعلم ان قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة تقديره وما يعزب عن ربك مثقال ذرة فلفظ مثقال عند دخول كلمة من عليه مجرور بحسب الظاهر ولكنه مرفوع فى المعنى فالمعطوف عليه ان عطف على الظاهر كان مجرورا الا ان لفظة اصغر واكبر غير منصرف وكان مفتوحا وان عطف على المحل وجب كونه مرفوعا ونظيره قوله ما اتانى من احد عاقل وعاقل وكذا قوله ما لكم من اله غيره وغيره وقال الشاعر ۝ فلسنا بالجبال ولا الحديدا ۝ هذا ما ذكره النحويون قال صاحب الكشاف لو صح هذا العطف لصار تقدير الاية ولا يعزب عنه شئ فى الارض ولا فى السماء الا فى كتاب وحينئذ يلزم ان يكون ذلك الشئ الذى فى الكتاب خارجا عن علم الله تعالى وانه باطل واجاب بعض المحققين عنه من وجهين الاول انا بينا ان العزوب عبارة عن مطلق البعد اذا ثبت هذا فنقول الاشياء المخلوقة على قسمين قسم اوجده الله تعالى ابتداء من غير واسطة كخلق الملائكة والسموات والارض وقسم آخر اوجده الله تعالى بواسطة القسم الاول مثل الحوادث الحادثة فى عالم الكون والفساد ولا شك ان هذا القسم الثانى قد يتباعد فى سلسلة العلية والمعلولية عن مرتبة وجود واجب الوجود فقوله ولا يعزب عنه من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء الا فى كتاب اى ولا يبعد عن مرتبة وجوده ذرة فى الارض ولا فى السماء الا وهو فى كتاب مبين وهو كتاب كتبه الله واثبت صور تلك المعلومات فيها ومتى كان الامر كذلك فقد كان عالما بها محيطا باحوالها والغرض منه الرد على من يقول انه تعالى غير عالم بالجزئيات وهو المراد من قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون والوجه الثانى فى الجواب ان يجعل كلمة الا فى قوله الا فى كتاب مبين استثناء منقطعا بمعنى لكن هو فى كتاب مبين وذكر ابو على الجرجانى صاحب النظم عنه جوابا آخر فقال قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر وههنا تم الكلام وانقطع ثم وقع الابتداء بكلام آخر وهو قوله الا فى كتاب مبين اى وهو ايضا فى كتاب مبين قال والعرب تضع الا فى موضع واو النسق كثيرا على معنى الابتداء كقوله تعالى انى لا يخاف لدى المرسلون الا من ظلم يعنى ومن ظلم وقوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم يعنى والذين ظلموا وهذا الوجه فى غاية التعسف واجاب صاحب الكشاف بوجه رابع فقال الاشكال انما جاء اذا عطفنا قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر على قوله من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء اما بحسب الظاهر او بحسب المحل لكنا لا نقول ذلك بل نقول الوجه فى القراءة بالنصب فى قوله ولا اصغر من ذلك الحمل على نفى الجنس وفى القراءة بالرفع الحمل على الابتداء وخبره هو قوله فى كتاب مبين وهذا الوجه اختيار الزجاج قوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ۝ الذين امنوا وكانوا يتقون ۝ لهم البشرى فى الحيوة الدنيا وفى الاخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم اعلم انا بينا ان قوله وما تكون فى شان وما تتلو منه من قران

فما يقوى قلوب المطيعين ومما يكسر قلوب الفاسقين فاتبعه تعالى بشرح احوال المخلصين الصادقين
الصديقين وهو المذكور في هذه الاية وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انا نحتاج في تفسير هذه الاية
الى ان نبين ان الولي من هو ثم نبين تفسير نفي الخوف والحزن عنه فنقول اما ان الولي من هو فيدل عليه القران
والخبر والاثر والمعقول اما القران فهو قوله في هذه الاية الذين آمنوا وكانوا يتقون فقوله آمنوا اشارة
الى كمال حال القوة النظرية وقوله وكانوا يتقون اشارة الى كمال حال القوة العملية وفيه مقام آخر وهو ان
نحمل الايمان على مجموع الاعتقاد والعمل ثم نصف الولي بانه كان متقيا في الكل اما التقوى في موقف العلم
فلان جلال الله اعلى من ان يحيط به عقل البشر فالصديق اذا وصف الله تعالى بصفة من صفات الجلال فهو يقدس
الله تعالى عن ان يكون كماله وجلاله مقتصرا على ذلك المقدار الذي عرفه ووصفه واذا عبد الله تعالى فهو يقدس الله
عن ان تكون الخدمة اللايقة بكبريائه مقدرة بذلك المقدار فثبت انه ابدا يكون في مقام الخوف والتقوى
واما الاخبار فكثيرة روى عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال هم قوم تحابوا في الله على غير ارحام بينهم ولا اموال
يتعاطونها فوالله ان وجوههم لنور وانهم على منابر من نور لا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس
ثم قرا هذه الاية وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هم الذين يذكرون الله لرؤيتهم قال اهل التحقيق السبب
فيه ان مشاهدتهم يذكر امر الاخرة لما يشاهد فيهم من اثار الخشوع والخضوع ولما ذكر الله في قوله
سيماهم في وجوههم من اثر السجود واما الاثر فقال ابو بكر الاصم اولياء الله هم الذين تولى الله هدايتهم
بالبرهان وتولوا القيام بحق عبودية الله تعالى والدعوة اليه واما المعقول فنقول ظهر في علم الاشتقاق
ان تركيب الواو واللام والياء يدل على معنى القرب فولي كل شيء هو الذي يكون قريبا منه والقرب من الله
بالمكان والجهة محال فالقرب منه انما يكون اذا كان القلب مستغرقا في نور معرفة الله تعالى فان رأى
رأى دلائل قدرة الله وان سمع سمع آيات الله وان نطق نطق بالثناء على الله وان تحرك تحرك في خدمة الله
وان اجتهد اجتهد في طاعة الله فهنالك يكون في غاية القرب من الله فهذا الشخص يكون وليا لله تعالى
واذا كان كذلك كان الله وليا له ايضا كما قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور
ويجب ان يكون الامر كذلك لان القرب لا يحصل الا من الجانبين وقال المتكلمون ولي الله تعالى من يكون
آتيا بالاعتقاد الصحيح المبني على الدليل ويكون آتيا بالاعمال الصالحة على وفق ما وردت به الشريعة
فهذا كلام مختصر في تفسير الولي فاما قوله تعالى في صفتهم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه بحثان
الاول ان الخوف انما يكون في المستقبل بمعنى انه يخاف حدوث شيء في المستقبل من المكاره والحزن
انما يكون على الماضي اما لاجل انه كان قد حصل في الماضي ما كرهه او لانه فات شيء احبه البحث الثاني
قال بعض المحققين ان نفي الحزن والخوف اما ان يحصل للاولياء حال كونهم في الدنيا او حال انتقالهم
الى الاخرة والاول باطل لوجوه احدها ان هذا لا يحصل في دار الدنيا لانها دار خوف وحزن والمؤمن
خصوصا لا يخلو من ذلك على ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وعلى ما قال
حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات وثانيها ان المؤمن وان صفى عيشه في الدنيا فانه لا يخلو
من هم بامر الاخرة شديد وحزن على ما يفوته من القيام بطاعة الله تعالى واذا بطل هذا القسم وجب حمل قوله تعالى
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون على امر الاخرة فهذا كلام محقق وقال بعض العارفين ان الولاية عبارة عن
القرب فولي الله تعالى هو الذي يكون في غاية القرب من الله تعالى وهذا القرب قد فسرناه باستغراقه في معرفة
الله تعالى بحيث لا يخطر بباله في تلك اللحظة شيء مما سوى الله تعالى وفي هذه الساعة تحصل الولاية التامة
ومتى كانت هذه الحالة حاصلة فان صاحبها لا يخاف شيئا ولا يحزن بسبب شيء وكيف يعقل ذلك والخوف
من الشيء والحزن على الشيء لا يحصل الا بعد الشعور به والمستغرق في نور جلال الله تعالى غافل عن كل ما سوى
الله تعالى فيمتنع ان يكون له خوف او حزن وهذه درجة عالية ومن لم يذقها لم يعرفها ثم ان صاحب هذه
الحالة قد تزول عنه هذه الحالة وحينئذ يحصل له الخوف والحزن والرجاء والرغبة والرهبة بسبب الاحوال
الجسمانية كما يحصل لغيره وسمعت ان ابراهيم الخواص كان في البادية ومعه واحد يصحبه واتفق في
بعض الليالي ظهور حالة قوية وكشف تام له فجلس في موضعه وجاءت السباع فوقفت بالقرب منه
والمريد تسلق على رأس شجرة خوفا منها والشيخ كان فارغا من تلك السباع فلما اصبح وزالت تلك الحالة ففي
الليلة الثانية وقعت بعوضة على يده فاظهر الجزع من تلك البعوضة فقال المريد كيف يليق هذه الحالة
بما قبلها فقال الشيخ انا انما تحملنا البارحة ما تحملناه بسبب قوة الوارد الغيبي فلما غاب ذلك الوارد فانا اضعف
خلق الله تعالى المسئلة الثانية قال اكثر المحققين ان اهل الثواب لا يحصل لهم خوف في محفل القيمة واحتجوا
على صحة قولهم بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وبقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر
وتتلقيهم الملائكة وايضا فالقيمة دار الجزاء فلا يليق به ايصال الخوف اليه ومنهم من قال بل يحصل فيه
انواع من الخوف وذكروا فيه اخبارا تدل عليه الا ان ظاهر القران اولى من خبر الواحد واما قوله الذين آمنوا
وكانوا يتقون ففيه ثلاثة اوجه الاول النصب بكونه صفة للاولياء والثاني النصب على المدح والثالث
الرفع على الابتداء وخبره لهم البشرى واما قوله تعالى لهم البشرى ففيه اقوال الاول المراد منه الرؤيا الصالحة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال البشرى هي الرؤيا الصالحة يراها المسلم او ترى له وعنه عليه السلام
ذهبت النبوة وبقيت المبشرات وعنه عليه السلام الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان فاذا حلم احد
حلما يخافه فليتعوذ منه وليبصق عن شماله ثلاث مرات فانه لا يضره وعنه عليه السلام الرؤيا الصالحة جزء
من ستة واربعين جزءا من النبوة وعن ابن مسعود الرؤيا ثلثة الهم يهم به الرجل من النهار فيراه في الليل
وحضور الشيطان والرؤيا التي هي الرؤيا الصادقة حقة وعن ابراهيم الرؤيا ثلثة فالمبشرة من الله تعالى

تسلق الجدار تسوره . ص

جزء من سبعين جزءا من النبوة والشيء الذي يهم به احدكم من النهار فلعله يراه بالليل والتحزين من الشيطان فاذا
رأى احدكم ما يحزنه فليقل اعوذ بما عاذت به ملائكة الله من شر رؤياي التي رأيتها ان تضرني في دنياي او في آخرتي
واعلم انا اذا حملنا قوله لهم البشرى على الرؤيا الصادقة فظاهر هذا النص يقتضي ان لا تحصل هذه الحالة الا لهم
والعقل ايضا يدل عليه وذلك لان ولي الله تعالى هو الذي يكون مستغرق القلب والروح بذكر الله تعالى ومن كان كذلك
فانه عند النوم لا يبقى في روحه الا معرفة الله تعالى ومن المعلوم ان معرفة الله ونور جلاله لا تفيده الا الحق
والصدق اما من يكون متوزع الفكر على احوال هذا العالم الكدر المظلم فانه اذا نام بقي كذلك فلا جرم لا اعتماد
على رؤياه فلهذا السبب قال لهم البشرى في الحيوة الدنيا على سبيل الحصر والتخصيص القول الثاني في
تفسير البشرى انها عبارة عن محبة الناس له وعن ذكرهم اياه بالثناء الحسن وعن ابي ذر قلت يا رسول الله
ان الرجل يعمل العمل لله ويحبه الناس فقال تلك عاجل بشرى المؤمنين واعلم ان المباحث العقلية
تقوي هذا المعنى وذلك لان الكمال محبوب لذاته لا لغيره فكل من اتصف بصفة من صفات الكمال
صار محبوبا للكل احد ولا كمال للعبد اعلى واشرف من كونه مستغرق القلب بمعرفة الله تعالى مستغرق
اللسان بذكر الله مستغرق الجوارح والاعضاء بعبودية الله تعالى فاذا ظهر عليه امر من هذا الباب
صارت الالسنة جارية بمدحه والقلوب مجبولة على حبه وكلما كانت هذه الصفات الشريفة
اكثر كانت هذه المحبة اقوى وايضا فنور معرفة الله تعالى مخدوم بالذات ففي اي قلب حصل صار ذلك
الانسان مخدوما بالطبع الا ترى ان البهائم والسباع قد يكون اقوى من الانسان ثم انها اذا شاهدت
الانسان هابته وفرت منه وما ذلك الا لمهابة النفس الناطقة والقول الثالث في تفسير البشرى
انها عبارة عن حصول البشرى لهم عند الموت قال تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا
بالجنة واما البشرى في الاخرة فسلام الملائكة عليهم كما قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب
سلام عليكم وسلام الله عليهم كما قال سلام قولا من رب رحيم ويندرج في هذا الباب ما ذكره تعالى
في هذا الكتاب الكريم من بياض وجوههم واعطاء الصحايف بايمانهم وما يقترن بهما من الاحوال
السارة فكل ذلك من المبشرات القول الرابع انه عبارة عما بشر الله تعالى عباده المتقين في كتابه على
السنة انبيائه من جنته وكريم ثوابه بدليل قوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان واعلم ان
لفظ البشارة مشتق من خبر سار يظهر اثره في بشرة الوجه فكل ما كان كذلك دخل في هذه الاية
ومجموع الامور المذكورة مشتركة في هذه الصفة فيكون الكل داخلا فيه فكل ما يتعلق من هذه الوجوه
بالدنيا فهو داخل تحت قوله لهم البشرى في الحيوة الدنيا وكل ما يتعلق بالاخرة فهو داخل تحت قوله وفي الاخرة
ثم انه تعالى لما ذكر صفة اولياء الله تعالى وشرح احوالهم قال لا تبديل لكلمات الله والمراد انه لا خلف فيها
والكلمة والقول سواء ونظيره قوله ما يبدل القول لدي وهذا المعنى احد ما يقوي ان المراد بالبشرى وعد
الله بالثواب والكرامة لمن اطاعه كقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ثم بين تعالى ان ذلك هو الفوز
العظيم وهو كقوله تعالى واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا ثم قال القاضي قوله لا تبديل لكلمات الله
العلم يدل على انها قابلة للتبديل وكل ما قبل التبديل امتنع ان يكون قديما ونظير هذا الاستدلال بحصول النسخ على ان
حكم الله تعالى لا يكون قديما وقد سبق الكلام على امثال هذه الوجوه قوله تعالى ولا يحزنك قولهم ان العزة
لله جميعا هو السميع العليم • الا ان لله من في السموات ومن في الارض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء
ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون اعلم ان القوم لما اوردوا انواع الشبهات التي حكاها الله تعالى
عنهم فيما تقدم من هذه السورة واجاب الله عنها بالاجوبة التي فسرناها وقررناها عدلوا الى طريق آخر
وهو انهم هددوه وخوفوه وزعموا انهم اصحاب التبع والمال فيسعون في قهرك وابطال امرك فالله تعالى اجاب
عن هذا الطريق بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا واعلم ان الانسان انما يحزن من وعيد الغير وتهديده
ومكره وكيده لو جوز كونه مؤثرا في حاله فاذا علم من جهة علام الغيوب ان ذلك لا يؤثر خرج من ان يكون
سببا لحزنه ثم انه تعالى كما ازال عن الرسول حزن الاخرة بسبب قوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
فكذلك ازال الحزن الدنيا بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا فاذا كان تعالى هو الذي ارسله الى الخلق
وهو الذي امره بدعوتهم الى هذا الدين كان لا محالة ناصرا له ومعينا ولما ثبت ان العزة والقدرة والقهر
ليس الا لله فقد حصل الامن وزال الخوف فان قيل فكيف امنه من ذلك ولم يزل خائفا حتى احوج الى الهجرة
ثم من بعد ذلك كان يخاف حالا بعد حال قلنا انه تعالى وعده الظفر والنصرة مطلقا والوقت ما كان معينا
فهو في كل وقت كان يخاف من ان لا يكون هذا الوقت المعين ذلك الوقت فحينئذ يحصل الانكسار والانهزام في
هذا الوقت اما قوله تعالى ان العزة لله جميعا ففيه ابحاث البحث الاول قال القاضي ان العزة بالالف المكسورة
وفتحها فساد يقرب الكفر لانه يؤدي الى ان القوم كانوا يقولون ان العزة لله جميعا وان الرسول عليه السلام
كان يحزنه ذلك اما اذا كسرت الالف كان ذلك استئنافا وهذا يدل على فضيلة علم الاعراب قال صاحب
الكشاف وقرا ابو حيوة ان العزة بالفتح بمعنى لان العزة على سبيل التعليل البحث الثاني فائدة ان العزة لله
جميعا في هذا المقام امور الاول ان المراد منه ان جميع العزة والقدرة هي لله تعالى يعطي ما يشاء لعباده
والغرض منه انه لا يعطي الكفار قدرة عليه بل يعطيه القدرة عليهم حتى يكون هو بذلك اعز منهم فامنه الله
بهذا القول من اضرار الكفار به بالقتل والايذاء ومثله قوله تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي وقوله انا
لننصر رسلنا الثاني قال الاصم المراد ان المشركين يتعززون بكثرة خدمهم واموالهم ويخوفونك بها وتلك
الاشياء كلها لله تعالى فهو تعالى قادر على ان يسلب منهم كل تلك الاشياء وان ينصرك وينقل اموالهم وديارهم
اليك فان قيل قوله ان العزة لله جميعا كالمضاد لقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا لا مضادة

لان عزة الرسول والمؤمنين كلها بالله فهي لله اما قوله انه هو السميع العليم اي يسمع ما يقولون ويعلم ما يعزمون عليه وهو مكافيهم بذلك اما قوله الا ان لله من في السموات ومن في الارض ففيه وجهان الاول انه تعالى ذكر في الآيات المتقدمة الا ان لله ما في السموات والارض وهذا يدل على ان كل ما لا يعقل فهو ملك له واما ههنا فكلمة من مختصة بمن يعلم فتدل على ان كل العقلاء داخلون تحت ملك الله تعالى وملكه فيكون مجموع الآيتين دالا على ان الكل ملكه وملكه الثاني ان المراد بمن في السموات والارض العقلاء المميزون وهم الملائكة والثقلان وانما خصهم بالذكر ليدل على ان هؤلاء اذا كانوا له وفي ملكه فالجمادات اولى بهذه العبودية فيكون ذلك قدحا في جعل الاصنام شركاء لله تعالى ثم قال وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا الظن وفي كلمة ما قولان الاول انه نفي وجحد والمعنى انهم ما اتبعوا سبيل الله انما اتبعوا شيئا ظنوه شركاء لله تعالى ومثاله ان احدنا لو ظن ان زيدا في الدار وما كان فيها فخاطب انسانا في الدار ظنه زيدا فانه لا يقال انه خاطب زيدا بل يقال خاطب من ظنه زيدا والثاني ان ما استفهام كانه قيل اي شيء يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء والمقصود تقبيح فعلهم يعني انهم ليسوا على شيء ثم قال تعالى ان يتبعون الا الظن والمعنى انهم انما اتبعوا ظنونهم الباطلة واوهامهم الفاسدة ثم بين ان هذا الظن لا حكم له وان هم الا يخرصون وذكرنا معنى الخرص في سورة الانعام عند قوله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون قوله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون اعلم انه تعالى لما ذكر قوله ان العزة لله جميعا احتج عليه بهذه الآية والمعنى انه تعالى جعل الليل ليزول التعب والكلال بالسكون فيه وجعل النهار مبصرا اي مضيئا لتهتدوا به في حوائجكم بالابصار والمبصر الذي يبصر والنهار يبصر فيه وانما جعله مبصرا على طريق نقل الاسم من المسبب الى السبب فان قيل ان قوله هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه يدل على انه تعالى ما خلقه الا لهذا الوجه وقوله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون يدل على انه تعالى اراد بتخليق الليل والنهار انواعا كثيرة من الدلائل قلنا ان قوله لتسكنوا لا يدل على انه لا حكمة فيه الا ذلك بل ذلك يقتضي حصول تلك الحكمة فيه اما قوله تعالى ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون فالمراد ليتدبرون ما يسمعون ويعتبرون به قوله تعالى قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني له ما في السموات والارض ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون على الله ما لا تعلمون اعلم ان هذا نوع آخر من اباطيل التي حكاها الله تعالى عن الكفار وهي قولهم اتخذ الله ولدا ويحتمل ان يكون المراد حكاية قول من يقول الملائكة بنات الله ويحتمل ان يكون المراد حكاية قول من يقول الاوثان اولاد الله تعالى ويحتمل ان يكون قد كان فيهم قوم من النصارى قالوا ذلك ثم انه تعالى استنكر هذا القول وقال بعده هو الغني له ما في السموات وما في الارض واعلم ان كونه تعالى غنيا مالكا لكل ما في السموات والارض يدل على انه يستحيل ان يكون له ولد وبيان ذلك من وجوه الاول انه تعالى غني مطلقا على ما في هذه الآية والعقل يدل ايضا عليه لانه لو كان محتاجا لافتقر الى صانع آخر وهو محال وكل من كان غنيا فانه لا بد وان يكون فردا منزها عن الاجزاء والابعاض وكل من كان كذلك امتنع ان ينفصل عنه جزء من اجزائه والولد عبارة عن ان ينفصل جزء من اجزاء الانسان ثم يتولد عن ذلك الجزء مثله فاذا كان هذا محالا ثبت ان كونه تعالى غنيا يمنع من ثبوت الولد له الحجة الثانية انه تعالى غني وكل من كان غنيا كان قديما ازليا باقيا سرمديا وكل من كان كذلك امتنع عليه الانقراض والانقضاء والولد انما يحصل للشيء الذي ينقضي وينقرض فيكون ولده قائما مقامه فثبت ان كونه تعالى غنيا يدل على انه يمتنع ان يكون موصوفا بالشهوة واللذة واذا امتنع ذلك امتنع ان يكون له صاحبة وولد الحجة الثالثة انه تعالى غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له ولد لان اتخاذ الولد انما يكون في حق من يكون محتاجا حتى يعينه ولده على المصالح الحاصلة والمتوقعة فمن كان غنيا مطلقا امتنع عليه اتخاذ الولد الحجة الرابعة ولد الحيوان انما يكون ولدا له بشرطين اذا كان مساويا له في الطبيعة والحقيقة ويكون ابتداء وجوده وتكونه منه وهذا في حق الله تعالى محال لانه تعالى غني مطلقا وكل من كان غنيا مطلقا كان واجب الوجود لذاته فلو كان لواجب الوجود ولد لكان ولده مساويا له فيلزم ان يكون ولده واجب الوجود ايضا لكن كونه واجب الوجود يمنع تولده من غيره واذا لم يكن متولدا من غيره لم يكن ولدا فثبت ان كونه تعالى غنيا من اقوى الدلائل على انه تعالى لا ولد له وهذه النكتة مع النكتة الاولى في غاية القوة الحجة الخامسة انه تعالى غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له ام واب وكل من تقدس عن الوالدين وجب ان يكون مقدسا عن الاولاد فان قيل يشكل هذا بالوالد الاول قلنا الوالد الاول لا يمتنع كونه ولدا لغيره لانه تعالى كان قادرا على ان يخلق الوالد الاول من ابوين يتقدمانه اما الحق سبحانه فانه يمتنع افتقاره الى الابوين والا لما كان غنيا مطلقا الحجة السادسة انه تعالى غني مطلقا وكل من كان غنيا مطلقا امتنع ان يفتقر في احداث الاشياء الى غيره اذا ثبت هذا فنقول هذا الولد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فهو واجب الوجود لذاته اذ لو كان ممكن الوجود لافتقر الى المؤثر وافتقار القديم الى المؤثر يقتضي ايجاد الموجود وهو محال واذا كان واجب الوجود لذاته لم يكن ولدا لغيره بل كان موجودا مستقلا بنفسه واما ان كان هذا الولد حادثا والحق سبحانه غني مطلقا فكان قادرا على احداثه ابتداء من غير واسطة شيء آخر وكان هذا عبدا مطلقا ولم يكن ولدا فهذه جملة الوجوه المستنبطة من قوله هو الغني الدالة على انه يمتنع ان يكون له ولد اما قوله له ما في السموات وما في الارض فاعلم انه نظير قوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وحاصله يرجع الى ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن وكل ممكن محتاج وكل محتاج محدث فكل ما سوى الواحد الاحد الحق محدث والله محدثه وخالقه وموجده وذلك يدل على فساد القول باثبات الصاحبة والولد ولما بين تعالى بالدليل الواضح امتناع ما اضافوا اليه عطف عليهم بالانكار والتوبيخ فقال ان عندكم من سلطان بهذا منبها بهذا على انه لا حجة عندهم في ذلك البتة ثم بالغ في ذلك الانكار فقال اتقولون على الله ما لا تعلمون وقد ذكرنا ان هذه الآية يحتج بها في ابطال التقليد في اصول الديانات ونفاة القياس

باخبار الآحاد وقد يحتجون بها في ابطال هذين الاصلين وقد سبق الكلام فيه قوله تعالى قل ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع في الدنيا ثم الينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون اعلم انه تعالى لما بين بالدليل القاهر ان اثبات الولد لله تعالى قول باطل ثم بين انه ليس لهذا القائل دليل على صحة قوله فقد ظهر ان ذلك المذهب افتراء على الله تعالى ونسبة الى ما لا يليق به فبين ان من هذا حاله فانه لا يفلح البتة الا ترى انه قال في اول سورة المؤمنين قد افلح المؤمنون وقال في آخر هذه السورة انه لا يفلح الكافرون واعلم ان قوله ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون تدخل فيه هذه الصورة ولكنه لا يختص بهذه الصورة بل كل من قال في ذات الله وصفاته قولا بغير علم وبغير حجة وبينة كان داخلا في هذا الوعيد ومعنى قوله لا يفلح قد ذكرناه في اول سورة البقرة في قوله واولئك هم المفلحون وبالجملة فالفلاح عبارة عن الوصول الى الحق والمطلوب فمعنى انه لا يفلح هو انه لا ينجح في سعيه ولا يفوز بمطلوبه بل خاب وخسر ومن الناس من اذا فاز بشيء من المطالب العاجلة والمقاصد الخسيسة ظن انه قد فاز بالمقصد الاقصى فالله تعالى ازال هذا الخيال بان قال ان ذلك الحق الخسيس متاع قليل في الدنيا ثم لا بد من الموت وعند الموت لا بد من الرجوع اليه تعالى وعند هذا الرجوع لا بد وان يذيقه الله تعالى العذاب الشديد بسبب ذلك الكفر المتقدم وهذا كلام في غاية الانتظام ونهاية الحسن والجمال قوله تعالى واتل عليهم نبأ نوح اذ قال لقومه يا قوم ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فاجمعوا امركم وشركاءكم ثم لا يكن امركم عليكم غمة ثم اقضوا الي ولا تنظرون فان توليتم فما سألتكم من اجر ان اجري الا على الله وامرت ان اكون من المسلمين اعلم انه تعالى لما بالغ في تقرير الدلائل والبينات وفي الجواب عن الشبه والسؤالات شرع بعد ذلك في بيان قصص الانبياء عليهم السلام لوجوه اولها ان الكلام اذا طال في تقرير نوع من انواع العلوم فربما حصل نوع من انواع الملالة فاذا انتقل الانسان من ذلك الفن من العلم الى فن آخر انشرح صدره وطاب قلبه ووجد من نفسه رغبة جديدة وقوة حادثة وميلا قويا وثانيها ليكون للرسول صلى الله عليه وسلم ولاصحابه اسوة حسنة بمن سلف من الانبياء فان الرسول اذا سمع معاملة هؤلاء الكفار مع كل الرسل ما كان الا على هذا الوجه خف ذلك على قلبه كما يقال المصيبة اذا عمت خفت وثالثها ان الكفار اذا سمعوا هذه القصص وعلموا ان الجهال وان بالغوا في ايذاء الانبياء المتقدمين الا ان الله تعالى اعانهم بالآخرة ونصرهم وايدهم وقهر اعداءهم كان سماع هؤلاء الكفار لامثال هذه القصص سببا لانكسار قلوبهم ووقوع الخوف والوجل في صدورهم وح يقللون من انواع الايذاء والسفاهة ورابعها انا قد دللنا على ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم ذكر هذه الاقاصيص من غير تفاوت وزيادة ونقصان دل ذلك على انه صلى الله عليه وسلم انما عرفها بالوحي والتنزيل واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة من قصص الانبياء عليهم السلام ثلثة الاولى قصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه الآية وفيها وجهان من الفوائد الاول ان قوم نوح لما اصروا على الكفر والجحد عجل الله هلاكهم بالغرق فذكر تعالى قصتهم لتصير تلك القصة عبرة لهؤلاء الكفار وداعية الى مفارقة الجحد بالتوحيد والنبوة الثاني ان كفار مكة كانوا يستعجلون العذاب الذي يذكره الرسول صلى الله عليه وسلم لهم وكانوا يقولون له كذبت فانه ما جاءنا هذا العذاب فالله تعالى ذكر لهم قصة نوح عليه السلام وانه عليه السلام كان يخوفهم بهذا العذاب وكانوا يكذبونه فيه ثم بالاخرة وقع كما اخبر فكذا ههنا وقال تعالى ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت وهذه جملة من الشرط والجزاء اما الشرط فهو مركب من قيدين القيد الاول قوله ان كان كبر عليكم مقامي قال الواحدي في البسيط يقال كبر يكبر كبرا في السن وكبر الامر والشيء اذا عظم يكبر كبرا وكبارة قال ابن عباس ثقل عليكم وشق وعظم امره عندكم والمقام بضم الميم كالاقامة يقال اقام بين اظهرهم مقاما واقامة والمقام بفتح الميم الموضع الذي يقوم فيه واراد بالمقام هنا مكثه ولبثه فيهم وبالجملة فقوله كبر عليكم مقامي جار مجرى قولهم فلان ثقيل الظل واعلم ان سبب هذا الثقل امران احدهما انه عليه السلام مكث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والثاني ان اولئك الكفار كانوا قد الفوا تلك المذاهب الفاسدة والطرائق الباطلة والغالب ان من الف طريقة في الدين فانه يثقل عليه ان يدعى الى خلافها ويذكر له ركاكتها فان اقترن بذلك طول مدة الدعاء كان اثقل واشد كراهية فان اقترن به ايراد الدلائل الظاهرة على فساد ذلك المذهب كانت النفرة اشد فذلك هو السبب في حصول ذلك الثقل والقيد الثاني هو قوله وتذكيري بآيات الله واعلم ان الطباع المشغوفة بالدنيا الحريصة على طلب اللذات العاجلة تكون شديدة النفرة عن الامر بالطاعات والنهي عن المعاصي والمنكرات قوية الكراهة لسماع ذكر الموت وتقبيح صورة الدنيا ومن كان كذلك فانه يستثقل الانسان الذي يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر وفي الآية وجه آخر وهو ان يكون قوله ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري معناه انهم كانوا اذا وعظوا الجماعة قاموا على ارجلهم يعظونهم ليكون مكانهم ظاهرا وكلامهم مسموعا كما يحكى عن عيسى عليه السلام انه كان يعظ الحواريين قائما وهم قعود واعلم ان هذا هو الشرط المذكور في هذه الآية اما الجزاء ففيه قولان القول الاول ان الجزاء هو قوله تعالى فعلى الله توكلت يعني ان شدة بغضكم لي يحملكم على الاقدام على ايذائي وانا لا اقابل ذلك الشر الا بالتوكل على الله تعالى واعلم انه صلى الله عليه وسلم كان ابدا متوكلا عليه تعالى وهذا اللفظ يوهم انه انما توكل عليه تعالى في هذه الساعة لكن المعنى انه انما توكل عليه تعالى في دفع هذا الشر في هذه الساعة والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان جواب الشرط هو قوله فاجمعوا امركم وقوله تعالى فعلى الله توكلت كلام اعترض بين الشرط وجوابه كما تقول في الكلام ان كنت انكرت علي شيئا فالله حسبي فاعمل ما تريد واعلم ان جواب هذا الشرط مشتمل على قيود خمسة على الترتيب فالاول قوله فاجمعوا امركم وفيه بحثان الاول قال الفراء الاجماع الاعداد والعزيمة على الامر وانشد ، يا ليت شعري والمنى لا تنفع ، هل اغدون يوما وامري مجمع ،

فاذا اردت جمع المتفرق قلت جمعت القوم فهم مجموعون وقال ابو الهيثم اجمع امره اى جعله جمعا بعد ما كان متفرقا قال وتفرقه انه جعل يديره فيقول مرة افعل كذا ومرة افعل كذا فلما عزم على امر واحد فقد جمعه اى جعله جميعا فهذا هو الاصل في الاجماع ومنه قوله تعالى وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم ثم صار بمعنى العزم حتى وصل بعلى فقيل اجمعت على الامر اى عزمت عليه والاصل اجمعت الامر البحث الثانى روى الاصمعى عن نافع فاجمعوا امركم بوصل الالف والجمع وفيه وجهان الاول قال ابو على الفارسى فاجمعوا ذوى الامر منكم فحذف المضاف وجرى على المضاف اليه ما كان يجرى على المضاف لو ثبت الثانى قال ابن الانبارى المراد من الامر ههنا وجوه كيدهم ومكرهم فالتقدير لا تدعوا من امركم شيئا الا احضرتموه القول الثانى قوله وشركاءكم وفيه ابحاث الاول الواو ههنا بمعنى مع والمعنى فاجمعوا امركم مع شركائكم ونظيره قوله لو تركت الناقة وفصيلها لرضعتها ولو خليت والاسد لاكلك البحث الثانى يحتمل ان يكون المراد من الشركاء الاوثان التى سموها بالالهة ويحتمل ان يكون المراد منها من كان على مثل قولهم ودينهم فان كان المراد هو الاول فانما حث الكفار على الاستعانة بالاوثان بناء على مذهبهم من انها تضر وتنفع وان كان المراد هو الثانى فوجه الاستعانة بها ظاهر البحث الثالث قرأ الحسن وجماعة من القراء وشركاؤكم بالرفع عطفا على الضمير المرفوع فالتقدير فاجمعوا انتم وشركاؤكم قال الواحدى وجاز ذلك من غير تأكيد الضمير كقوله اسكن انت وزوجك الجنة لان قوله امركم فصل بين الضمير وبين المنسوق فكان كالعوض من التأكيد وكان الفراء يستقبح هذه القراءة لانها توجب ان تكتب شركاؤكم بالواو وهذا الحرف غير موجود فى المصاحف القيد الثالث قوله ثم لا يكن امركم عليكم غمة قال ابو الهيثم اى مبهما من قولهم غم علينا الهلال فهو مغموم اذا التبس قال طرفة ٥ لعمرك ما امرى على بغمة ٥ نهارى ولا ليلى على بسرمد ٥ وقال الليث انه لفى غمة من امره اذا لم يهتد له قال الزجاج اى ليكن امركم ظاهرا منكشفا القيد الرابع قوله ثم اقضوا الى وفيه بحثان البحث الاول قال ابن الانبارى معناه ثم اقضوا الى بمكروهكم وما توعدوننى به تقول العرب قضى فلان يريدون مات ومضى وقال بعضهم قضاء الشىء احكامه وامضاؤه والفراغ منه وبه سمى القاضى لانه اذا حكم فقد فرغ فقوله ثم اقضوا الى اى افرغوا من امركم وامضوا ما فى انفسكم واقطعوا ما بينى وبينكم ومنه قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب اى اعلمناهم اعلاما قاطعا وقال تعالى وقضينا اليه ذلك الامر قال القفال ويجاز دخول كلمة الى فى هذا الموضع من قولهم برئت اليك وخرجت اليك من العهد وفيه معنى الاخبار وكانه تعالى قال ثم القوا الى ما يستقر رأيكم عليه محكما مفروغا منه البحث الثانى قرئ ثم افضوا الى بالفاء بمعنى ثم انتهوا الى بشركم وقيل هو من افضى الرجل اذا خرج الى الفضاء اى اصحروا الى وابرزوا لى القيد الخامس قوله ولا تنظرون معناه لا تمهلون بعد اعلامكم اياى ما اتفقتم عليه فهذا هو تفسير هذه الالفاظ وقد نظم القاضى هذا الكلام على احسن الوجوه فقال انه عليه السلام قال فى اول الامر فعلى الله توكلت فانى واثق بوعد الله جازم بانه لا يخلف الميعاد فلا تظنوا بى ان تهديدكم اياى بالقتل والايذاء يمنعنى من الدعاء الى الله ثم انه عليه السلام اورد عليهم ما يدل على صحة دعواه فقال فاجمعوا امركم كانه يقول لهم اجمعوا كل ما تقدرون عليه من الاسباب التى توجب حصول مطلوبكم ثم لم يقتصر على ذلك بل امرهم بان يضموا الى انفسهم شركاءهم الذين كانوا يزعمون ان حالهم تقوى بمكانهم وبالتقرب اليهم ثم لم يقتصر على هذين بل ضم اليهما ثالثا وهو قوله ثم لا يكن امركم عليكم غمة واراد ان يبلغوا فيه كل غاية فى المكاشفة والمجاهرة ثم لم يقتصر على ذلك حتى ضم اليها رابعا فقال ثم اقضوا الى والمراد ان وجهوا كل تلك الشرور الى ثم ضم الى ذلك خامسا وهو قوله ولا تنظرون اى عجلوا ذلك باشد ما تقدرون عليه من غير انظار فهذا آخر الكلام ومعلوم ان مثل هذا الكلام يدل على انه عليه السلام كان قد بلغ الغاية فى التوكل على الله وان كان قاطعا بان كيدهم لا يضره ولا يصل اليه ومكرهم لا ينفذ فيه واما قوله تعالى فان توليتم فما سألتكم من اجر ان اجرى الا على الله قال المفسرون هذا اشارة الى انه ما اخذ منهم مالا على دعوتهم الى دين الله ومتى كان الانسان فارغا عن الطمع كان قوله اقوى تأثيرا فى القلب وعندى فيه وجه آخر وهو ان يقال انه عليه السلام بين انه لا يخاف منهم بوجه من الوجوه وذلك لان الخوف انما يحصل باحد شيئين اما بايصال الشر او بقطع المنافع فبين فيما تقدم انه لا يخاف شرهم وبين بهذه الاية انه لا يخاف منهم بسبب ان يقطعوا منه خيرا ثم قال تعالى ان اجرى الا على الله وامرت ان اكون من المسلمين وفيه قولان الاول انكم سواء قبلتم دين الاسلام او لم تقبلوه فانا مأمور بان اكون على دين الاسلام والثانى انى مأمور بالاستسلام لكل بلاء يصل الى لاجل هذه الدعوة وهذا الوجه اليق بهذا الموضع لانه لما قال ثم اقضوا الى بين لهم انه مأمور بالاستسلام لكل ما يصل اليه فى هذا الباب قوله تعالى فكذبوه فنجيناه ومن معه فى الفلك وجعلناهم خلائف واغرقنا الذين كذبوا باياتنا فانظر كيف كان عاقبة المنذرين اعلم انه تعالى لما حكى الكلمات التى جرت بين نوح عليه السلام وبين اولئك الكفار ذكر الله تعالى انه الى ماذا رجعت عاقبة تلك الواقعة اما فى حق نوح واصحابه فامران احدهما انه تعالى نجاهم من زحمة الكفار والثانى انه جعلهم خلائف بمعنى انهم يخلفون من هلك بالغرق واما فى حق الكفار فهو انه تعالى اغرقهم واهلكهم وهذه القصة اذا سمعها من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ومن كذب به كان زجرا للمكذبين من حيث يخافون ان ينزل بهم مثل ما نزل بقوم نوح ويكون داعية للمؤمنين الى الثبات على الايمان ليصلوا الى مثل ما وصل اليه قوم نوح وهذه الطريقة فى الترغيب والتحذير اذا جرت على سبيل الحكاية عمن تقدم كانت ابلغ من الوعيد المبتدأ وعلى هذا الوجه كثر تعالى ذكر اقاصيص الانبياء واما تفاصيل هذه القصة فهى مذكورة فى سائر السور قوله تعالى ثم بعثنا من بعده رسلا الى قومهم فجاؤهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل كذلك نطبع على قلوب المعتدين اعلم ان المراد ثم بعثنا من بعد نوح رسلا ولم يسمهم وقد كان منهم هود وصالح

نسقت الكلام اذا عطفت بعضه على بعض ص

من المعلقات

يقول لا تمتعنى النوائب فيطول ليلى ونهارى ٥ زوزنى

وابرهيم ولوط وشعيب صلوات الله عليهم بالبينات وهى المعجزات القاهرة فاخبر تعالى عنهم انهم جروا على منهاج قوم نوح فى التكذيب ولم يزجرهم ما بلغهم من اهلاك الله تعالى المكذبين من قوم نوح عن ذلك فلهذا قال فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به وليس المراد عين ما كذبوا لان ذلك لم يحصل فى زمانهم بل المراد بمثل ما كذبوا به من البينات لان البينات الظاهرة على الانبياء اجمع كانها واحدة ثم قال تعالى كذلك نطبع على قلوب المعتدين واحتج اصحابنا على ان الله تعالى قد يمنع المكلف عن الايمان بهذه الاية وتقريره ظاهر قال القاضى الطبع غير مانع من الايمان بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ولو كان هذا الطبع مانعا لما صح هذا الاستثناء والجواب ان الكلام فى هذه المسئلة قد سبق على الاستقصاء فى تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم فلا فائدة فى الاعادة القصة الثانية قصة موسى عليه السلام قوله تعالى ثم بعثنا من بعدهم موسى وهرون الى فرعون وملائه باياتنا فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا ان هذا لسحر مبين قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اسحر هذا ولا يفلح الساحرون اعلم ان هذا الكلام غنى عن التفسير وفيه سؤال واحد وهو ان القوم لما قالوا ان هذا لسحر مبين فكيف حكى موسى عليه السلام عنهم انهم قالوا اسحر هذا على سبيل الاستفهام وجوابه ان موسى عليه السلام ما حكى عنهم انهم قالوا اسحر هذا بل قال اتقولون للحق لما جاءكم ما تقولون ثم حذف عنه مفعول اتقولون لدلالة الحال عليه ثم قال مرة اخرى اسحر هذا وهو استفهام على سبيل الانكار ثم احتج على انه ليس بسحر وهو قوله ولا يفلح الساحرون يعنى ان حاصل صنعتهم تخييل وتمويه ولا يفلح الساحر واما قلب العصا حية وفلق البحر فمعلوم بالضرورة انه ليس من باب التمويه والتخييل فثبت انه ليس بسحر قوله تعالى قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه اباءنا وتكون لكما الكبرياء فى الارض وما نحن لكما بمؤمنين وقال فرعون ائتونى بكل ساحر عليم فلما جاء السحرة قال لهم موسى القوا ما انتم ملقون فلما القوا قال موسى ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ان الله لا يصلح عمل المفسدين ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون فى الاية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى حكى عن فرعون وقومه انهم لم يقبلوا دعوة موسى عليه السلام وعللوا عدم القبول بامرين الاول قوله اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه اباءنا قال الواحدى اللفت فى اصل الوضع الصرف عن امر واصله اللى يقال لفت عنقه اذا لواها ومن هذا يقال التفت اليه اى امال وجهه اليه قال الازهرى لفت الشىء وفتله اذا لواها وهذا من المقلوب واعلم ان حاصل هذا الكلام انهم قالوا لا نترك الدين الذى نحن عليه لانا وجدنا اباءنا عليه فقد تمسكوا بالتقليد ودفعوا الحجة الظاهرة بمجرد الاصرار والسبب الثانى فى عدم القبول قوله تعالى وتكون لكما الكبرياء فى الارض فقال المفسرون المعنى ويكون لكما الملك والعز فى ارض مصر والخطاب لموسى وهرون عليهما السلام قال الزجاج سمى الملك كبرياء لانه اكبر ما يطلب من امر الدنيا وايضا فالنبى اذا اعترف القوم بصدقه صارت مقاليد امر امته اليه فصار اكبر القوم واعلم ان السبب الاول اشارة الى التمسك بالتقليد والسبب الثانى اشارة الى الحرص على طلب الدنيا والجد فى بقاء الرياسة ولما ذكر القوم هذين السببين صرحوا بالحكم وقالوا وما نحن لكما بمؤمنين واعلم ان القوم لما ذكروا هذه المعانى حاولوا بعد ذلك ان يعارضوا معجزة موسى عليه السلام بانواع من السحر ليظهر عند الناس ان ما اتى به موسى عليه السلام من باب السحر فجمع فرعون السحرة واحضرهم فقال لهم موسى القوا ما انتم ملقون فان قيل كيف امرهم بالكفر والسحر والامر بالكفر كفر قلنا انه عليه السلام امرهم بالقاء الحبال والعصى ليظهر للخلق ان ما اتوا به عمل فاسد وسعى باطل لا على طريق انه عليه السلام امرهم بالسحر فلما القوا حبالهم وعصيهم قال لهم موسى ما جئتم به هو السحر الباطل والغرض منه ان القوم قالوا لموسى عليه السلام ان ما جئت به سحر فذكر موسى عليه السلام ان ما ذكرتموه باطل بل الحق ان الذى جئتم به هو السحر والتمويه الذى يظهر بطلانه ثم اخبرهم بانه تعالى يحق الحق ويبطل الباطل وقد اخبر الله تعالى فى سائر السور انه كيف ابطل السحر وذلك بسبب ان ذلك الثعبان قد تلقف تلك الحبال والعصى المسئلة الثانية ما جئتم به السحر ما ههنا موصولة بمعنى الذى وهى مرتفعة بالابتداء وخبرها السحر قال الفراء وانما قال السحر بالالف واللام لانه جواب لكلام سبق الا ترى انهم قالوا لما جاءهم موسى هذا سحر فقال موسى بل ما جئتم به السحر فوجب دخول الالف واللام لان النكرة اذا عادت عادت معرفة يقول الرجل لغيره لقيت رجلا فيقول له من الرجل فيعيده بالالف واللام ولو قال له من رجل لم يقع فى وهمه انه يسأله عن الرجل الذى ذكره له وقرأ ابو عمرو آلسحر بالاستفهام وعلى هذه القراءة ما استفهام يرتفع بالابتداء وجئتم به فى موضع الخبر كانه قيل اى شىء جئتم به ثم قال على وجه التوبيخ والتقريع آلسحر كقوله تعالى ءانت قلت للناس والسحر بدل من المبتدأ ولزم ان يلحقه الاستفهام ليساوى المبدل منه فى انه استفهام كما تقول كم مالك اعشرون ام ثلاثون فجعلت اعشرون بدلا من كم ولا يلزم ان تضمر للسحر خبرا لانك اذا ابدلته من المبتدأ صار فى موضعه وصار ما كان خبرا عن المبتدأ خبرا عنه ثم قال تعالى ان الله سيبطله اى سيهلكه ويظهر فضيحة صاحبه ان الله لا يصلح عمل المفسدين اى لا يقويه ولا يكمله ثم قال تعالى ويحق الحق بكلماته ومعنى احقاق الحق اظهاره وتقويته وقوله بكلماته يعنى بوعده موسى وقيل بما سبق من قضائه وقدره وفى كلمات الله ابحاث غامضة عميقة عالية قد ذكرناها فى بعض مواضع هذا الكتاب قوله تعالى فما آمن لموسى الا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم وان فرعون لعال فى الارض وانه لمن المسرفين اعلم انه تعالى بين فيما تقدم ما كان من موسى عليه السلام من المعجزات العظيمة وما ظهر من تلقف العصا لكل ما احضروه من آلات السحر ثم انه تعالى بين انهم مع مشاهدة المعجزات العظيمة ما آمن به منهم الا ذرية من قومه وانما ذكر تعالى ذلك تسلية لمحمد صلى الله عليه وسلم

لانه كان يغتم بسبب اعراض القوم عنه واستمرارهم على الكفر فبين تعالى ان له في هذا الباب بسائر الانبياء اسوة لان الذي ظهر من موسى عليه السلام كان في الاعجاز في مرأى العين اعظم ومع ذلك فما آمن به منهم الا ذرية واختلفوا في المراد بالذرية على وجوه الاول ان الذرية معناها ههنا تقليل العدد وقال ابن عباس لفظ الذرية يعبر به عن القوم على وجه التحقير والتصغير ولا سبيل الى حمله على التحقير على وجه الاهانة في هذا الموضع فوجب حمله على التصغير بمعنى قلة العدد الثاني قال بعضهم المراد اولاد من دعاهم لان الاباء استمروا على الكفر لان قلوب الاولاد الين ودواعيهم الى الثبات على الكفر اخف الثالث ان الذرية اقوام كان اباؤهم من قوم فرعون وامهاتهم من بني اسرائيل الرابع الذرية من آل فرعون آسية امرأته وخازنه وامرأة خازنه وماشطته واما الضمير في قوله من قومه فقد اختلفوا ان المراد من قوم موسى او من قوم فرعون لان ذكرهما جميعا قد تقدم والاظهر انه عائد الى موسى لانه اقرب المذكورين ولانه نقل ان الذين آمنوا به كانوا من بني اسرائيل اما قوله على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم ففيه ابحاث الاول ان اولئك الذين آمنوا بموسى كانوا خائفين من فرعون جدا لانه كان شديد البطش وكان قد اظهر العداوة لموسى عليه السلام فاذا علم ميل القوم الى موسى بالغ في ايذائهم فلهذا السبب كانوا خائفين منه البحث الثاني انما قال وملائهم مع ان فرعون واحد لوجوه الاول انه قد يعبر عن الواحد بلفظ الجمع والمراد التعظيم قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر الثاني ان المراد بفرعون آل فرعون الثالث ان هذا من باب حذف المضاف كانه اريد بفرعون آل فرعون ثم قال ان يفتنهم اي يصرفهم عن دينهم بتسليط انواع البلاء عليهم ثم قال وان فرعون لعال في الارض اي لغالب فيها قاهر وانه لمن المسرفين قيل المراد انه كان كثير القتل كثير التعذيب لمن يخالفه في امر من الامور والغرض منه بيان السبب في كون اولئك المؤمنين خائفين وقيل انما كان مسرفا لانه كان من اخس العبيد فادعى الالهية

قوله تعالى وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين ۞ فقالوا على الله توكلنا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ۞ ونجنا برحمتك من القوم الكافرين اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى ان قوله ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين ۞ جزاء معلق على شرطين احدهما متقدم والاخر متاخر والفقهاء قالوا المتاخر يجب ان يكون متقدما والمتقدم يجب ان يكون متاخرا ومثاله ان يقول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وانما كان الامر كذلك لان مجموع قوله ان دخلت الدار فانت طالق صار مشروطا بقوله ان كلمت زيدا فالمشروط متاخر عن الشرط وذلك يقتضي ان يكون المتاخر في اللفظ متقدما في المعنى وان يكون المتقدم في اللفظ متاخرا في المعنى والتقدير كانه يقول لامرأته حال ما كلمت زيدا ان دخلت الدار فانت طالق فلو حصل هذا التعليق قبل ان كلمت زيدا لم يقع الطلاق اذا عرفت هذا فنقول قوله ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين يقتضي ان يكون كونهم مسلمين شرطا لان يصير المخاطبين بقوله ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا وكانه تعالى يقول للمسلم حال اسلامه ان كنت من المؤمنين بالله فعلى الله توكل والامر كذلك لان الاسلام عبارة عن الاستسلام وهو اشارة الى الانقياد للتكاليف الصادرة منه تعالى واظهار الخضوع وترك التمرد واما الايمان فهو عبارة عن صيرورة القلب عارفا بان واجب الوجود لذاته واحد وان ما سواه محدث مخلوق تحت تدبيره وقهره وتصرفه واذا حصلت هاتان الحالتان فعند ذلك يفوض العبد جميع اموره اليه تعالى ويحصل في القلب نور التوكل عليه تعالى فهذه الاية من لطائف الاسرار والتوكل على الله عبارة عن تفويض الامور بالكلية اليه تعالى والاعتماد في كل الاحوال على الله تعالى اعلم ان من توكل على الله في كل المهمات كفاه الله كل الملمات لقوله ومن يتوكل على الله فهو حسبه المسئلة الثانية ان هذا الذي امر موسى به قومه وهو التوكل على الله هو الذي حكاه الله تعالى عن نوح عليه السلام انه قال فعلى الله توكلت وعند هذا يظهر التفاوت بين درجتين لان نوحا عليه السلام وصف نفسه بالتوكل على الله وموسى عليه السلام امر قومه بذلك فكان نوح عليه السلام تاما وكان موسى عليه السلام فوق التمام المسئلة الثالثة انما قال فعليه توكلوا ولم يقل توكلوا عليه لان الاول يفيد الحصر كانه عليه السلام امرهم بالتوكل عليه ونهاهم عن التوكل على الغير والامر كذلك لانه لما ثبت ان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وتسخيره وحكمه وتدبيره امتنع في العقل ان يتوكل الانسان على غيره فلهذا السبب جاءت هذه الكلمة بهذه العبارة ثم بين تعالى ان موسى عليه السلام لما امرهم بذلك قبلوا وقالوا على الله توكلنا ولا نلتفت الى احد سواه ثم لما فعلوا ذلك اشتغلوا بالدعاء فطلبوا من الله شيئين احدهما ان قالوا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين والثاني ونجنا برحمتك من القوم الكافرين اما الاول وهو قولهم ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ففيه وجوه الاول ان المراد لا تفتن بنا فرعون وقومه لانك لو سلطتهم علينا لوقع في قلوبهم انا لو كنا على الحق لما سلطهم الله علينا فيصير ذلك شبهة قوية في اصرارهم على كفرهم فيصير تسلطهم علينا فتنة لهم الثاني انك لو سلطتهم علينا لاستوجبوا العقاب الشديد في الآخرة وذلك يكون فتنة لهم الثالث لا تجعلنا فتنة اي موضع فتنة لهم اي موضع عذاب لهم الرابع ان يكون المراد من الفتنة المفتون لان اطلاق لفظ المصدر على المفعول جائز كالخلق بمعنى المخلوق والتكوين بمعنى المكون والتقدير لا تجعلنا مفتونين اي لا تمكنهم من ان يحملونا بالظلم والقهر على ان ننصرف عن هذا الدين الحق الذي قبلناه وهذا التأويل متأكد بما ذكره الله تعالى قبل هذه الاية وهو قوله فما آمن لموسى الا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم واما المطلوب الثاني في هذا الدعاء فهو قوله ونجنا برحمتك من القوم الكافرين واعلم ان هذا الترتيب يدل على انه كان اهتمام هؤلاء بامر دينهم فوق اهتمامهم بامر دنياهم وذلك لانا لو حملنا قولهم ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين على انهم ان تسلطوا على المسلمين صار ذلك شبهة لهم في ان هذا الدين باطل فتضرعوا الى الله تعالى في ان يصون اولئك الكفار عن هذه الشبهة وقدموا هذا الدعاء على طلب النجاة لانفسهم وذلك يدل على ان عنايتهم بمصالح دين اعدائهم فوق عنايتهم بمصالح انفسهم

واوحينا

ان حملنا على ان لا يمكن تعالى اولئك الكفار من ان يحملوهم على ترك هذا الدين كان ذلك ايضا دليلا على ان اهتمامهم بمصالح اديانهم فوق اهتمامهم بمصالح ابدانهم وعلى جميع التقديرات فهذه لطيفة شريفة

قوله تعالى واوحينا الى موسى واخيه ان تبوآ لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة واقيموا الصلوة وبشر المؤمنين اعلم انه تعالى لما شرح خوف المؤمنين من الكافرين وما ظهر منهم من التوكل على الله تعالى اتبعه بان امر موسى وهرون باتخاذ المساجد والاقبال على الصلوات يقال تبوأ المكان اتخذه مباءة كقولك توطنه اذا اتخذه وطنا والمعنى اجعلا بمصر بيوتا لقومكما ومرجعا ترجعون اليه للعبادة والصلوة ثم قال واجعلوا بيوتكم قبلة وفيه ابحاث الاول من الناس من قال المراد من البيوت المساجد كما في قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه ومنهم من قال المراد مطلق البيوت اما الاولون فقد فسروا القبلة بالجانب الذي يستقبل في الصلوة ثم قالوا والمراد من قوله واجعلوا بيوتكم قبلة اي اجعلوا بيوتكم مساجد تستقبلونها لاجل الصلوة قال الفراء واجعلوا بيوتكم قبلة اي الى القبلة وقال ابن الانباري واجعلوا بيوتكم قبلة اي قبلا يعني مساجد فاطلق لفظ الواحد والمراد الجمع واختلفوا في ان هذه القبلة اين كانت وظاهر ان لفظ القرآن لا يدل على تعيينه الا انه نقل عن ابن عباس انه قال كانت الكعبة قبلة موسى عليه السلام وكان الحسن يقول الكعبة قبلة كل الانبياء عليهم السلام وانما وقع العدول عنه بامر الله تعالى في ايام الرسول صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة وقال آخرون كانت تلك القبلة جهة بيت المقدس واما القائلون بان المراد من لفظ البيوت المذكورة في هذه الاية مطلق البيت فهؤلاء لهم في تفسير قوله قبلة وجهان الاول المراد جعل تلك البيوت قبلة اي متقابلة والمقصود منه حصول الجمعية واعتضاد البعض بالبعض وقال آخرون المراد واجعلوا دوركم قبلة اي صلوا في بيوتكم البحث الثاني انه تعالى خص موسى وهرون في اول هذه الاية بالخطاب فقال ان تبوآ لقومكما ثم عمم هذا الخطاب فقال واجعلوا بيوتكم قبلة والسبب فيه انه تعالى امر موسى عليه السلام وهرون ان يتبوآ لقومهما بيوتا للعبادة وذلك مما يفوض الى الانبياء عليهم السلام ثم جاء الخطاب بعد ذلك عاما لهما ولقومهما باتخاذ المساجد والصلوة فيها لان ذلك واجب على الكل ثم خص موسى في آخر الكلام بالخطاب فقال وبشر المؤمنين وذلك لان الغرض الاصلي من جميع العبادات حصول هذه البشارة فخص الله تعالى موسى بها ليدل ذلك على ان الاصل في الرسالة هو موسى وان هرون تبع له البحث الثالث ذكر المفسرون في كيفية هذه الواقعة وجوها ثلثة الاول ان موسى عليه السلام ومن معه كانوا في اول امرهم مامورين بان يصلوا في بيوتهم خفية من الكفرة لئلا يظهروا عليهم فيؤذوهم ويفتنوهم عن دينهم كما كان المؤمنون على هذه الحالة في اول الاسلام بمكة الثاني قيل انه تعالى لما ارسل موسى اليهم امر فرعون بتخريب مساجد بني اسرائيل ومنعهم من الصلوة فامرهم الله تعالى ان يتخذوا مساجد في بيوتهم ويصلوا فيها خوفا من فرعون الثالث انه تعالى لما ارسل موسى عليه السلام اليهم واظهر فرعون تلك العداوة الشديدة امر الله تعالى موسى وهرون وقومهما باتخاذ المساجد على رغم الاعداء وتكفل الله تعالى بان يصونهم عن شر الاعداء

قوله تعالى وقال موسى ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا في الحيوة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم ۞ قال قد اجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون اعلم ان موسى عليه السلام لما بالغ في اظهار المعجزات القاهرة الظاهرة ورأى القوم مصرين على الجحود والعناد والانكار اخذ يدعو عليهم ومن حق من يدعو على الغير ان يذكر اولا سبب اقدامه على تلك الجرائم وكان جرمهم هو انهم لاجل حبهم الدنيا تركوا الدين فلهذا السبب قال عليه السلام ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا والزينة عبارة عن الصحة والجمال واللباس والدواب واثاث البيت والمال ما يزيد على هذه الاشياء من الصامت والناطق ثم قال ربنا ليضلوا عن سبيلك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي ليضلوا بضم الياء والباقون بفتح الياء المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى يضل الناس ويريد اضلالهم وتقريره من وجهين الاول ان اللام في قوله ليضلوا للتعليل والمعنى ان موسى عليه السلام قال يا رب العزة انك اعطيتهم هذه الزينة والاموال لاجل ان يضلوا فدل هذا على انه تعالى قد يريد اضلال المكلفين الثاني انه قال واشدد على قلوبهم فقال تعالى قد اجيبت دعوتكما وذلك ايضا يدل على المقصود قال القاضي لا يجوز ان يكون المراد من هذه الاية ما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول انه ثبت انه تعالى منزه عن فعل القبيح وارادة الكفر قبيحة والثاني انه لو اراد ذلك لكان الكفار مطيعين لله تعالى بسبب كفرهم لانه لا معنى للطاعة الا الاتيان بما يوافق الارادة ولو كانوا كذلك لما استحقوا الدعاء عليهم بطمس الاموال وشد القلوب

يبعث الله

والثالث انا ان جوزنا ان يريد اضلال العباد لجوزنا ان الانبياء عليهم السلام للدعاء الى الاضلال ولجاز ان يقوي الكذابين الضالين المضلين باظهار المعجزات عليهم وفيه هدم الدين وابطال الثقة بالقرآن والرابع انه لا يجوز ان يقول لموسى وهرون فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وان يقول ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون ثم انه تعالى اراد الضلال منهم واعطاهم النعم لكي يضلوا لان ذلك كالمناقضة فلا بد من حمل احدهما على موافقة الاخر والخامس انه لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام دعا ربه بان يطمس على اموالهم لاجل ان لا يؤمنوا مع تشدده في ارادة الايمان واعلم انا بالغنا في ذكر هذه الوجوه في مواضع كثيرة من هذا الكتاب واذا ثبت هذا فنقول وجب تأويل هذه الكلمة من وجوه الاول ان اللام في قوله ليضلوا لام العاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ولما كانت عاقبة قوم فرعون هو الضلال وقد اعلمه الله تعالى ذلك لا جرم عبر عن هذا المعنى بهذا اللفظ

اى لئلا يضلوا عن سبيلك ع

الثاني ان قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك فحذف لا لدلالة المعقول عليه كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والمراد ان لا تضلوا وكقوله تعالى قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة والمراد لئلا تقولوا ومثل هذا الحذف

كثير في الكلام الثالث ان يكون موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل التعجب المقرون بالانكار والتقدير كانك آتيتهم ذلك لهذا الغرض فانهم لا ينفقون هذه الاموال الا فيه فكانه قال آتيتهم زينة واموالا لاجل ان يضلوا عن سبيلك ثم حذف الاستفهام كما في قوله * كذبتك عينك ام رايت بواسط * غلس الظلام من الرباب خيالا * واراد اكذبتك الرابع قال بعضهم هذه اللام لام الدعاء وهي لام مكسورة تجزم المستقبل ويفتتح بها الكلام فيقال ليغفر الله للمؤمنين وليعذب الله الكافرين والمعنى ربنا ابتلهم بالضلال عن سبيلك الخامس ان هذه اللام لام التعليل لكن بحسب ظاهر الامر لا في نفس الحقيقة وتقريره انه تعالى لما اعطاهم هذه الاموال صارت تلك الاموال سببا لمزيد البغي والكفر اشبهت هذه الحالة حال من اعطى المال لاجل الضلال فورد هذا الكلام بلفظ التعليل لاجل هذا المعنى السادس انا بينا في تفسير قوله يضل به كثيرا في اول سورة البقرة ان الضلال قد جاء في القرآن بمعنى الهلاك يقال ضل الماء في اللبن اي هلك فيه اذا ثبت هذا فنقول قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك معناه ليهلكوا ويموتوا ونظيره قوله تعالى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها فهذه جملة ما قيل في هذا الباب واعلم انا قد اجبنا عن هذه الوجوه مرارا كثيرة في هذا الكتاب ولا باس بان نعيد بعضا في هذا المقام فنقول الذي يدل على ان الاضلال من الله تعالى وجوه الاول ان العبد لا يقصد الا حصول الهداية فلما لم تحصل الهداية بل حصل الضلال الذي لا يريده علمنا ان حصوله ليس من العبد بل من الله تعالى فان قالوا انه ظن بهذا الضلال انه هدى فلا جرم اوقعه وادخله في الوجود فنقول فعلى هذا يكون اقدامه على تحصيل هذا الجهل بسبب الجهل السابق فلو كان حصول ذلك الجهل السابق بسبب جهل آخر لزم التسلسل وهو محال فثبت ان هذه الجهالات والضلالات لا بد من انتهائها الى جهل اول وضلال اول وذلك لا يمكن ان يكون باحداث العبد وتكوينه لانه كرهه وانما اراد ضده فوجب ان يكون من الله تعالى الثاني انه تعالى لما خلق الخلق بحيث يحبون المال والجاه حبا شديدا لا يمكنه ازالة ذلك الحب عن نفسه البتة وكان حصول هذا الحب يوجب الاعراض عمن يستخدمه ويوجب التكبر عليه وترك الالتفات الى قوله وذلك يوجب الكفر فهذه الاشياء بعضها يتادى الى بعض تاديا على سبيل اللزوم فوجب ان يكون فاعل هذا الكفر هو الذي خلق الانسان مجبولا على حب المال والجاه الثالث وهو الحجة الكبرى ان القدرة بالنسبة الى الضدين على السوية فلا يترجح احد الطرفين على الثاني الا لمرجح وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد الطلب فيه فلا بد وان يكون من الله تعالى واذا كان كذلك كانت الهداية والضلال من الله تعالى الرابع انه تعالى اعطى فرعون وقومه زينة واموالا وقوى حب ذلك المال والجاه في قلوبهم واودع في طباعهم نفرة شديدة عن خدمة موسى عليه السلام والانقياد له لا سيما وكان فرعون كالمنعم في حقه والمربي له والنفرة عن خدمة من هذا شانه راسخة في القلوب وكل ذلك يوجب اعراضهم عن قبول دعوة موسى عليه السلام واصرارهم على انكار صدقه فثبت بالدليل العقلي ان اعطاء الله فرعون وقومه زينة الدنيا واموال الدنيا لا بد وان يكون موجبا لضلالهم فثبت ان ما اشعر به ظاهر اللفظ فقد ثبت صحته بالعقل الصريح فكيف يمكن ترك ظاهر اللفظ في مثل هذا المقام وكيف يحسن حمل الكلام على الوجوه المتكلفة الضعيفة جدا اذا عرفت هذا فنقول اما الوجه الاول وهو حمل اللام على لام العاقبة فضعيف لان موسى عليه السلام ما كان عالما بالعواقب فان قالوا ان الله تعالى اخبره بذلك قلنا فلما اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون كان صدور الايمان منهم محالا لان ذلك يستلزم انقلاب خبر الله كذبا وهو محال والمفضي الى المحال محال واما الوجه الثاني وهو قولهم بحمل قوله ليضلوا عن سبيلك على ان المراد لئلا يضلوا عن سبيلك فنقول ان هذا التاويل ذكره ابو علي الجبائي في تفسيره واقول انه لما شرع في تفسير قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك نقل عن بعض اصحابنا انهم قرؤا فمن نفسك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار ثم انه استبعد هذه القراءة وقال انها تقتضي تحريف القرآن وتغييره وتفتح باب تاويلات باطنية وبالغ في انكار تلك القراءة وهذا الوجه الذي ذكره ههنا شر من ذلك لانه قلب النفي اثباتا والاثبات نفيا وتجويزه يفتح باب ان لا يبقى الاعتماد على القرآن لا في نفيه ولا في اثباته وحينئذ يبطل القرآن بالكلية وهذا بعينه هو الجواب عن قوله المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار فان تجويزه يوجب تجويز مثله في سائر المواضع فلعله تعالى انما قال اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على سبيل الانكار والتعجب واما بقية الجوابات فلا يخفى ضعفها ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه قال ربنا اطمس على اموالهم وذكرنا معنى الطمس عند قوله تعالى من قبل ان نطمس وجوها والطمس هو المسخ قال ابن عباس بلغنا ان الدراهم والدنانير صارت حجارة منقوشة كهيئتها صحاحا وانصافا واثلاثا وجعل سكرهم حجارة ثم قال تعالى واشدد على قلوبهم ومعنى الشد على القلوب الاستيثاق منها حتى لا يدخلها الايمان قال الواحدي وهذا دليل على انه تعالى يفعل ذلك بمن يشاء ولولا ذلك لما حسن من موسى عليه السلام هذا السؤال ثم قال تعالى فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه وجهان احدهما انه يجوز ان يكون معطوفا على قوله ليضلوا والتقدير ربنا ليضلوا عن سبيلك فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وقوله ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم يكون اعتراضا والثاني يجوز ان يكون جوابا لقوله واشدد والتقدير اطبع على قلوبهم واقسها حتى لا يؤمنوا فانها تستحق ذلك ثم قال تعالى قد اجيبت دعوتكما فاستقيما وفيه وجهان الاول قال ابن عباس ان موسى عليه السلام كان يدعو وهرون كان يؤمن فلذلك قال دعوتكما وذلك لان من يقول عند دعاء الداعي آمين فهو ايضا داع لان قوله آمين معناه استجب فهو سائل كما ان الداعي سائل ايضا الثاني لا يبعد ان يكون كل واحد منهما ذكر هذا الدعاء غاية ما في الباب ان يقال انه تعالى حكى هذا الدعاء عن موسى عليه السلام بقوله وقال موسى ربنا انك آتيت فرعون وملاه زينة واموالا الا ان هذا لا ينافي ان يكون هرون قد ذكر الدعاء ايضا اما قوله فاستقيما يعني فاستقيما على الدعوة والرسالة والزيادة في الزام الحجة فقد لبث نوح في قومه

السكر محركة الطعام ق

عن ابن عباس كانت لهم من فسطاط مصر الى ارض الحبشة جبال فيها معادن من ذهب وفضة وزبرجد وياقوت كشاف

الف عام الا قليلا فلا تستعجلا وقال ابن جريج ان فرعون لبث بعد هذا الدعاء اربعين سنة اما قوله ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون ففيه ابحاث الاول المعنى لا تتبعا سبيل الجاهلين الذين يظنون انه متى كان الدعاء مجابا كان المقصود حاصلا في الحال فربما اجاب الله تعالى دعاء انسان في مطلوبه الا انه انما كان يوصله اليه في وقته المقدر والاستعجال لا يصدر الا من الجهال وهذا كما قال لنوح عليه السلام اني اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان هذا النهي لا يدل على ان ذلك قد صدر من موسى عليه السلام كما ان قوله لئن اشركت ليحبطن عملك لا يدل على صدور الشرك منه البحث الثاني قال الزجاج قوله ولا تتبعان موضعه جزم والتقدير ولا تتبعا الا ان النون الشديدة دخلت على النهي مؤكدة وكسرت لسكونها وسكون النون التي قبلها فاختير لها الكسرة لانها بعد الالف تشبه نون التثنية وقرا ابن عامر ولا تتبعان بتخفيف النون قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى اذا ادركه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وانا من المسلمين * الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين * فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون اعلم ان تفسير اللفظ في قوله وجاوزنا ببني اسرائيل البحر مذكور في سورة الاعراف والمعنى انه تعالى لما اجاب دعاءهما امر بني اسرائيل بالخروج من مصر في الوقت المعلوم ويسر لهم اسبابه وفرعون كان غافلا عن ذلك فلما سمع انهم خرجوا وعزموا على مفارقة مملكته خرج على عقبهم قوله فاتبعهم اي فلحقهم يقال تبعه حتى اتبعه وقوله بغيا وعدوا البغي طلب الاستعلاء بغير حق والعدو الظلم روي ان موسى عليه السلام لما خرج معه قومه ووصلوا الى طرف البحر قرب فرعون مع عساكره منهم فوقعوا في خوف شديد لانهم صاروا بين بحر مغرق وجند مهلك فانعم الله عليهم بان اظهر لهم طريقا في البحر على ما ذكر الله هذه القصة بتمامها في سائر السور ثم ان موسى عليه السلام مع اصحابه دخلوا وخرجوا وابقى الله ذلك الطريق اليبس ليطمع فرعون وجنوده في التمكن من العبور فلما دخل مع جمعه غرقه الله تعالى بان اوصل اجزاء الماء بعضها ببعض وازال الفلق فهو معنى قوله فاتبعهم فرعون وجنوده وبين ما كان في قلوبهم من البغي وهو محبة الافراط في قتلهم وظلمهم والعدو وهو تجاوز الحد ثم ذكر تعالى انه لما ادركه الغرق اظهر كلمة التوحيد والاخلاص ظنا منه انها تنجيه من تلك الآفة وههنا سؤالات الاول ان الانسان اذا وقع في الغرق لا يمكنه ان يتلفظ بهذا اللفظ فكيف حكى الله تعالى عنه انه ذكر ذلك والجواب من وجهين الاول ان مذهبنا ان الكلام الحقيقي هو كلام النفس لا كلام اللسان فهو انما ذكر هذا بكلام النفس لا بكلام اللسان فيمكن ان يستدل بهذه الآية على اثبات كلام النفس لانه تعالى حكى عنه انه قال هذا الكلام وثبت بالدليل انه ما قاله باللسان فوجب الاعتراف بكلام النفس غير كلام اللسان وهو المطلوب السؤال الثاني انه آمن ثلث مرات اولها قوله آمنت وثانيها قوله لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وثالثها قوله وانا من المسلمين فما السبب في عدم القبول والله تعالى متعال عن ان يلحقه غيظ وحقد حتى يقال انه لاجل ذلك الحقد لم يقبل منه هذا الاقرار والجواب ان العلماء ذكروا فيه وجوها الاول انه انما آمن عند نزول العذاب والايمان في هذا الوقت غير مقبول لان عند نزول العذاب يصير الحال وقت الالجاء وفي هذا الحال لا تكون التوبة مقبولة ولهذا السبب قال تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا الوجه الثاني وهو انه انما ذكر هذه الكلمة ليتوسل بها الى دفع تلك البلية الحاضرة والمحنة الناجزة فما كان مقصوده من هذه الكلمة الاقرار بوحدانيته تعالى والاعتراف بعزة الربوبية وذلة العبودية وعلى هذا التقدير فما كان ذكر هذه الكلمة مقرونا بالاخلاص فلهذا السبب ما كان مقبولا الوجه الثالث وهو ان ذلك الاقرار كان مبنيا على محض التقليد الا ترى انه قال لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل فكانه اعترف بانه لا يعرف الله الا انه سمع من بني اسرائيل ان للعالم الها فهو اقر بذلك الاله الذي سمع من بني اسرائيل انهم اقروا بوجوده وكان هذا محض التقليد فلهذا السبب لم تصر الكلمة مقبولة منه ومزيد التحقيق فيه ان فرعون على ما بيناه في سورة طه كان من الدهرية وكان من المنكرين لوجود الصانع تعالى ومثل هذا الاعتقاد الفاحش لا يزول ظلمته الا بنور الحجج القطعية والدلائل اليقينية واما التقليد المحض فهو لا يفيد لانه يكون ضما لظلمة التقليد الى ظلمة الجهل السابق الوجه الرابع رايت في بعض الكتب ان بعض اقوام بني اسرائيل لما جاوزوا البحر اشتغلوا بعبادة العجل فلما قال فرعون آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل انصرف ذلك الى العجل الذي آمنوا بعبادته في ذلك الوقت فكانت هذه الكلمة في حقه سببا لزيادة الكفر الوجه الخامس ان اكثر اليهود كانت قلوبهم مائلة الى التشبيه والتجسيم ولهذا السبب اشتغلوا بعبادة العجل لظنهم انه تعالى حل في جسد ذلك العجل ونزل فيه فلما كان الامر كذلك وقال فرعون آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل فكانه آمن بالاله الموصوف بالجسمية والحلول والنزول وكل من اعتقد ذلك كان كافرا ولهذا السبب ما صح ايمان فرعون الوجه السادس لعل الايمان انما يتم بالاقرار بوحدانيته تعالى وبالاقرار بنبوة موسى عليه السلام فههنا لما اقر فرعون بالوحدانية وما اقر بالنبوة لا جرم لم يصح ايمانه ونظيره ان الواحد من الكفار لو قال الف مرة اشهد ان لا اله الا الله فانه لا يصح ايمانه الا اذا قال معه واشهد ان محمدا عبده ورسوله فكذا ههنا الوجه السابع قال صاحب الكشاف ان جبريل عليه السلام اتى فرعون بفتيا ما قول الامير في عبد نشا في مال مولاه ونعمته فكفر نعمته وجحد حقه وادعى السيادة دونه فكتب فرعون فيه يقول ابو العباس الوليد بن مصعب جزاء العبد الخارج عن سيده الكافر نعمته ان يغرق في البحر ثم ان فرعون لما غرق دفع جبريل اليه فتياه اما قوله الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين ففيه سؤالات الاول من القائل له الآن وقد عصيت قبل الجواب الاخبار دالة على ان قائل هذا القول هو جبريل عليه السلام وانما ذكر قوله وكنت من المفسدين في مقابلة قوله وانا من المسلمين ومن الناس من قال القائل لهذا القول هو الله تعالى لانه ذكر بعده فاليوم ننجيك ببدنك الى قوله وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون وهذا الكلام ليس

الا كلام الله تعالى السؤال الثاني ظاهر اللفظ يدل على انه انما لم تقبل التوبة للمعصية المتقدمة والفساد السابق وصحة هذا التعليل يمنع من قبول التوبة والجواب مذهب اصحابنا ان قبول التوبة غير واجب عقلا واحد لانه على صحة هذا المذهب هذه الاية وايضا فالتعليل ما وقع بمجرد المعصية السابقة ثم مع كونه من المفسدين السؤال الثالث هل يصح ان جبريل اخذ يملأ فمه بالطين لئلا يتوب غضبا عليه الجواب الاقرب انه لا يصح لان في تلك الحالة اما ان يقال التكليف كان ثابتا او ما كان ثابتا فان كان ثابتا لم يجز على جبريل ان يمنعه من التوبة بل يجب عليه ان يعينه على التوبة وعلى كل طاعة لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وايضا لو منعه بما ذكروه لكانت التوبة ممكنة لان الاخرس قد يتوب بان يندم بقلبه ويعزم على ترك معاودة القبيح وح لا يبقى لما فعله جبريل فائدة وايضا لو منعه من التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر والرضى بالكفر كفر فكيف يليق بالله تعالى ان يقول لموسى عليه السلام وهرون فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى ثم يأمر جبريل بان يمنعه من الايمان ولو قيل ان جبريل انما فعل ذلك من عند نفسه لا بامر الله فهذا يبطله قول جبريل وما نتنزل الا بامر ربك وقوله تعالى في صفتهم وهم من خشيته مشفقون وقوله لا يسبقونه بالقول واما ان قيل ان التكليف كان زائلا عن فرعون في ذلك الوقت فح لا يبقى لهذا الفعل الذي نسب جبريل اليه فائدة اصلا

بل بتلك المعصية

ثم قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك وفيه وجوه الاول ننجيك ببدنك اي نلقيك بنجوة من الارض وهو المكان المرتفع والثاني نخرجك من البحر ونخلصك مما وقع فيه قومك من قعر البحر ولكن بعد ان تغرق وقوله ببدنك في موضع الحال اي في الحال التي انت جسد لا روح فيه الثالث ان هذا وعد بالنجاة على سبيل التهكم كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم كانه قيل له ننجيك لكن هذه النجاة انما تحصل لبدنك لا لروحك وهذا الكلام قد يذكر على طريق الاستهزاء كما يقال نعتقك ولكن بعد ان تموت ونخلصك من السجن ولكن بعد ان تموت الرابع قرأ بعضهم ننحيك ببدنك بالحاء اي نلقيك بناحية مما يلي البحر وذلك انه طرح بعد الغرق بجانب من جوانب البحر قال كعب رماه الماء الى الساحل كانه ثور واما قوله ببدنك ففيه وجوه الاول ما ذكرنا انه في موضع الحال اي في الحال التي كنت بدنا محضا من غير روح الثاني المراد ننجيك ببدنك كاملا سويا لم يتغير الثالث ننجيك ببدنك اي نخرجك من البحر عريانا من غير لباس الرابع ننجيك ببدنك اي بدرعك قال الليث البدن هو الدرع الذي يكون قصير الكمين فقوله ببدنك اي بدرعك وهذا منقول عن ابن عباس قال كان عليه درع من ذهب يعرف بها فاخرجه الله تعالى من الماء مع ذلك الدرع ليعرف واقول ان صح هذا فقد كان معجزة لموسى عليه السلام واما قوله لتكون لمن خلفك اية ففيه وجوه الاول ان قوما ممن اعتقدوا في الهيته لما لم يشاهدوا اغراقه كذبوا بذلك وزعموا ان مثله لا يموت فاظهر الله امره بان اخرجه من الماء بصورته حتى شاهدوه وزالت الشبهة عن قلوبهم وقيل كان مطرحه على ممر بني اسرائيل الثاني لا يبعد انه تعالى اراد ان يشاهده الخلق على ذلك الذل والمهانة بعد ما سمعوا منه قوله انا ربكم الاعلى ليكون ذلك زجرا للخلق عن مثل طريقته ويعرفوا انه كان بالامس في نهاية الجلالة والعظمة ثم آل امره الى ما يرون الثالث قرأ بعضهم لمن خلقك بالقاف اي ولتكون لخالقك اية كسائر آياته الرابع انه تعالى لما اغرقه مع جميع قومه ثم انه تعالى ما اخرج احدا منهم من قعر البحر بل خصه بالاخراج كان تخصيصه بهذه الحالة العجيبة دالة على كمال قدرته تعالى وعلى صدق موسى عليه السلام في دعوة النبوة واما قوله وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون فالاظهر انه تعالى لما ذكر قصة موسى عليه السلام وفرعون وذكر عاقبة حال فرعون ختم ذلك بهذا الكلام وخاطب به محمدا صلى الله عليه وسلم فيكون ذلك زجرا لامته عن الاعراض عن الدلائل وبعثا لهم على التأمل فيها والاعتبار بها فان المقصود من ذكر هذه القصص حصول الاعتبار كما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب

قوله تعالى ولقد بوأنا بني اسرائيل مبوأ صدق ورزقناهم من الطيبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم ان ربك يقضي بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون

اعلم انه تعالى لما ذكر ما وقع عليه الختم في واقعة فرعون وجنوده ذكر ايضا في هذه الاية ما وقع عليه الختم في امر بني اسرائيل وههنا بحثان الاول ان قوله بوأنا بني اسرائيل مبوأ صدق اي اسكناهم مكان صدق اي مكانا محمودا وقوله مبوأ صدق فيه بحثان الاول يجوز ان يكون مبوأ مصدرا اي بوأناهم تبوئة صدق والثاني ان يكون المعنى منزلا صالحا مرضيا وانما وصف المبوأ بكونه صدقا لان عادة العرب اذا مدحت شيئا اضافته الى الصدق تقول رجل صدق وقدم صدق وقال تعالى رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق والسبب فيه ان ذلك الشيء اذا كان كاملا في فنه صالحا للغرض المطلوب منه فكل ما يظن فيه من الخير فانه لا بد وان يصدق ذلك الظن البحث الثاني اختلفوا في ان المراد ببني اسرائيل في هذه الاية اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام او الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم اما القول الاول فقد قال به قوم ودليلهم انه تعالى لما ذكر هذه الاية عقيب قصة موسى عليه السلام كان حمل هذه الاية على اولئك اولى وعلى هذا التقدير كان المراد بقوله تعالى ولقد بوأنا بني اسرائيل مبوأ صدق الشام ومصر وتلك البلاد فانها بلاد كثيرة الخصب قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصا الذي باركنا حوله والمراد من قوله ورزقناهم من الطيبات تلك المنافع وايضا المراد منها انه تعالى اورث بني اسرائيل جميع ما كان تحت ايدي قوم فرعون من الناطق والصامت والحرث والنسل كما قال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها ثم قال تعالى فما اختلفوا حتى جاءهم العلم والمراد ان قوم موسى بقوا على ملة واحدة ومقالة واحدة من غير اختلاف حتى قرؤا التورية فح تنبهوا للمسائل والمطالب ووقع الاختلاف بينهم فبين تعالى ان هذا النوع من الاختلاف لا بد وان يبقى في دار الدنيا وانه تعالى يقضي بينهم يوم القيمة واما القول الثاني وهو ان المراد ببني اسرائيل في هذه الاية اليهود الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم فهذا ما قال به قوم عظيم من المفسرين قال ابن عباس وهم قريظة والنضير وبنو قينقاع

انزلناهم منزل صدق ما بين المدينة والشام ورزقناهم من الطيبات والمراد ما في تلك البلاد من الرطب والتمر الذي ليس مثله في البلاد ثم انهم بقوا على دينهم ولم يظهر فيهم اختلاف حتى جاءهم العلم والمراد من العلم القرآن النازل على محمد صلى الله عليه وسلم وانما سماه علما لانه سبب العلم وتسمية السبب باسم المسبب مجاز مشهور وفي كون القرآن سببا لحدوث الاختلاف وجهان الاول ان اليهود كانوا يخبرون بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم ويفتخرون به على سائر الناس فلما بعثه الله تعالى كذبوه حسدا وبغيا وايثارا لبقاء الرياسة وآمن به طائفة منهم فبهذا الطريق صار نزول القرآن سببا لحدوث الاختلاف فيهم الثاني ان يقال هذه الطائفة من بني اسرائيل كانوا قبل نزول القرآن كفارا محضا بالكلية وبقوا على هذه الحالة حتى جاءهم العلم فعند ذلك اختلفوا فآمن قوم وبقي على كفرهم اقوام آخرون واما قوله تعالى ان ربك يقضي بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون فالمراد منه ان هذا النوع من الاختلاف لا حيلة في ازالته في دار الدنيا وانه في الاخرة يقضي بينهم فيميز المحق من المبطل والصديق من الزنديق

قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ولا تكونن من الذين كذبوا بآيات الله فتكون من الخاسرين ان الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم

اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل اختلافهم عند ما جاءهم العلم اورد على الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الاية ما يقوي قلبه في صحة القرآن والنبوة فقال فان كنت في شك مما انزلنا اليك وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي الشك في موضوع اللغة ضم بعض الشيء الى بعض يقال شك الجواهر في العقد اذا ضم بعضها الى بعض وشككت الصيد اذا رميته فضممت يده الى رجله او رجله الى رجله والشكائك من الهوادج ما يشك بعضها ببعض والشكاك البيوت المصطفة والشكائك الادعياء لانهم يشكون انفسهم الى قوم ليسوا منهم اي يضمون وشك الرجل في السلاح اذا دخل فيه وضمه الى نفسه والزمه اياها فاذا قالوا شك فلان في الامر ارادوا انه وقف نفسه بين شيئين فيجوز هذا ويجوز هذا فهو يضم الى ما يتوهمه شيئا آخر خلافه المسئلة الثانية اختلف المفسرون في ان المخاطب بهذا الخطاب من هو فقيل هو النبي صلى الله عليه وسلم وقيل غيره اما من قال بالاول فاختلفوا على وجوه الاول ان الخطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم في الظاهر والمراد غيره كقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وكقوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وكقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وكقوله لعيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني ومن الامثلة المشهورة اياك اعني واسمعي يا جاره والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه الاول قوله تعالى في آخر السورة يا ايها الناس ان كنتم في شك فبين ان المذكور في اول الاية على سبيل الرمز هم المذكورون في هذه الاية على سبيل التصريح والثاني ان الرسول صلى الله عليه وسلم لو كان شاكا في نبوة نفسه لكان شك غيره في نبوته اولى وهذا يوجب سقوط الشريعة بالكلية الثالث ان بتقدير ان يكون شاكا في نبوة نفسه فكيف يزول ذلك الشك باخبار اهل الكتاب عن نبوته مع انهم في الاكثر كفار وان حصل فيهم من كان مؤمنا الا ان قوله ليس بحجة لاسيما وقد تقرر ان ما في ايديهم من التورية والانجيل فالكل مصحف محرف فثبت ان الحق هو ان هذا الخطاب وان كان في الظاهر مع الرسول صلى الله عليه وسلم الا ان المراد هو الامة ومثل هذا معتاد فان السلطان الكبير اذا كان له امير وكان تحت راية ذلك الامير جمع فاذا اراد ان يأمر الرعية بامر مخصوص فانه لا يوجه خطابه عليهم بل يوجه ذلك الخطاب على ذلك الامير الذي جعله اميرا عليهم ليكون ذلك اقوى تأثيرا في قلوبهم الوجه الثاني انه تعالى علم ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يشك في ذلك الا ان المقصود انه متى سمع هذا الكلام فانه يصرح ويقول يا رب لا اشك ولا اطلب الحجة من قول اهل الكتاب بل يكفيني ما انزلته علي من الدلائل الظاهرة ونظيره قوله تعالى للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون والمقصود ان يصرحوا بالجواب الحق ويقولوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وكما قال لعيسى عليه السلام انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله والمقصود منه ان يصرح عيسى بالبراءة عن ذلك فكذا ههنا الوجه الثالث وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان من البشر وكان حصول الخواطر المشوشة والافكار المضطربة في قلبه من الجائزات وتلك الخواطر لا تندفع الا بايراد الدلائل وتقرير البينات فهو تعالى انزل هذا النوع من التقريرات حتى ان بسببها تزول عن خاطره تلك الوساوس ونظيره قوله فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وتمام التقرير في هذا الباب ان قوله فان كنت في شك فافعل كذا وكذا قضية شرطية والقضية الشرطية لا اشعار فيها البتة بان الشرط وقع ام لم يقع ولا بان الجزاء وقع ام لم يقع بل ليس فيها الا بيان ان ماهية ذلك الشرط مستلزمة لماهية ذلك الجزاء فقط والدليل عليه انك اذا قلت ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فهذا كلام حق لان معناه ان كون الخمسة زوجا يستلزم كونها منقسمة بمتساويين ثم لا يدل هذا الكلام على ان الخمسة زوج ولا على انها منقسمة بمتساويين فكذا ههنا هذه الاية تدل على انه لو حصل هذا الشك لكان الواجب فيه هو فعل كذا وكذا فاما ان هذا الشك وقع او لم يقع فليس في الاية دلالة عليه والفائدة في انزال هذه الاية على الرسول صلى الله عليه وسلم ان تكثير الدلائل وتقويتها مما يزيد في قوة اليقين وطمأنينة النفس وسكون الصدر ولهذا السبب اكثر الله تعالى في كتابه من تقرير دلائل التوحيد والنبوة الوجه الرابع في تقرير هذا المعنى ان تقول المقصود من ذكر هذا الكلام استمالة قلوب الكفار وتقريبهم من قبول الايمان وذلك لانهم طالبوه مرة بعد اخرى بما يدل على صحة نبوته وكأنهم استحيوا من تلك المعاودات والمطالبات وذلك الاستحياء صار مانعا لهم عن قبول الايمان فقال تعالى فان كنت في شك من نبوتك فتمسك بالدليل الفلاني في اثبات النبوة يعني انه اولى الناس بان لا يشك في نبوة نفسه ثم مع هذا ان طلب هو من نفسه دليلا على نبوة نفسه بعد ما سبق من الدلائل الباهرة والبينات الظاهرة فانه ليس فيه عيب ولا يحصل بسببه نقصان

تمامه من قول سهل بن مالك الفزاري
يا اخت خير البدو والحضاره
كيف ترين في فتى فزاره
اصبح يهوى حرة معطاره
اياك اعني واسمعي يا جاره

فاذا لم يستقبح ذلك منه في حق نفسه فلان لا يستقبح من غيره طلب الدلائل كان اولى فثبت ان المقصود بهذا الكلام استمالة القوم وازالة الحياء عنهم في تكثير المناظرات الوجه الخامس ان يكون التقدير انك لست بشاك البتة ولو كنت شاكا لكان لك طرق كثيرة في ازالة ذلك الشك كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والمعنى انه لو فرض ذلك الممتنع واقعا لزم منه المحال الفلاني فكذلك ههنا لو فرضنا وقوع هذا الشك فارجع الى التورية والانجيل لتعرف بهما ان هذا الشك زائل وهذه الشبهة باطلة الوجه السادس قال الزجاج ان الله تعالى خاطب الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله فان كنت في شك مما انزلنا اليك وهو شامل للخلق وهو كقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء قال وهذا احسن الاقاويل قال القاضي هذا بعيد لانه متى قيل الرسول داخل تحت هذا الخطاب فقد عاد السؤال سواء اريد معه غيره او لم يرد فان جاز ان يراد هو مع غيره فما الذي يمنع ان يراد بانفراده كما يقتضيه الظاهر ثم قال ومثل هذا التاويل يدل على قلة التحصيل الوجه السابع هو ان لفظة ان في قوله فان كنت في شك للنفي اي فما كنت في شك فسئل يعني لا نامرك بالسؤال لانك شاك لكن لتزداد يقينا كما ازداد ابراهيم عليه السلام بمعاينة احياء الموتى يقينا اما الوجه الثاني وهو ان يقال هذا الخطاب ليس مع الرسول صلى الله عليه وسلم وتقريره ان الناس في زمانه كانوا فرقا ثلثة المصدقون به والمكذبون له والمتوقفون في امره الشاكون فيه فخاطبهم الله تعالى بهذا الخطاب فقال فان كنت يا ايها الانسان في شك مما انزلنا اليك من الهدى على لسان محمد صلى الله عليه وسلم فاسئل اهل الكتاب ليدلوك على صحة نبوته وانما وحد الله تعالى وهو يريد الجمع كما في قوله يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم ويا ايها الانسان انك كادح وقوله فاذا مس الانسان ضر ولم يرد في جميع هذه الآيات انسانا بعينه بل المراد الجماعة فكذا ههنا ولما ذكر الله تعالى لهم ما يزيل ذلك الشك عنهم حذرهم من ان يلتحقوا بالقسم الثاني وهم المكذبون فقال ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين

المسئلة الثالثة اختلفوا في ان المسؤل عنه في قوله فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من هم فقال المحققون هم الذين آمنوا من اهل الكتاب كعبد الله ابن سلام وعبد الله ابن صوريا وتميم الداري وكعب الاحبار لانهم هم الذين يوثق بخبرهم ومنهم من قال الكل سواء كانوا من المسلمين او من الكفار لانهم اذا بلغوا عدد التواتر ثم قرؤا آية من التورية او الانجيل وتلك الاية دالة على البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فقد حصل الغرض فان قيل اذا كان مذهبكم ان هذه الكتب قد دخلها التحريف والتغيير فكيف يمكن التعويل عليها قلنا لانهم انما حرفوها بسبب اخفاء الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان بقيت فيها آيات دالة على نبوته كان ذلك من اقوى الدلائل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانها لما بقيت مع توفر دواعيهم على ازالتها دل ذلك على انها كانت في غاية الظهور واما ان المقصود من ذلك السؤال معرفة اي الاشياء ففيه قولان الاول انه القرآن ومعرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والثاني انه رجع ذلك الى قوله تعالى فما اختلفوا حتى جاءهم العلم والاول اولى لانه هو الاهم والحاجة الى معرفته اتم واعلم انه تعالى لما بين هذا الطريق قال بعده لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين والمعنى ثبت عندك بالآيات والبراهين القاطعة ان ما اتاك هو الحق الذي لا مدخل فيه للمرية فلا تكونن من الممترين ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله اي فاثبت ودم على ما انت عليه من انتفاء المرية عنك وانتفاء التكذيب بايات الله ويجوز ان يكون ذلك على طريق التهييج واظهار التشدد ولذلك قال عليه السلام عند نزوله لا اشك ولا اسئل بل اشهد انه الحق ثم قال ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين واعلم ان فرق المكلفين ثلثة اما ان تكون من المصدقين بالرسول او من المتوقفين في صدقه او من المكذبين ولا شك ان امر المتوقف اسهل من امر المكذب لا جرم قدم ذكر المتوقف بقوله فلا تكونن من الممترين ثم اتبعه بذكر المكذب وبين انه من الخاسرين ثم انه تعالى لما فصل هذا التفصيل بين ان له عبادا قضى عليهم بالشقاء فلا يتغير وعبادا آخرين قضى لهم بالكرامة فلا يتغير فقال ان الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابن عامر كلمات على الجمع والباقون كلمت على لفظ الواحد واقول انها كلمات بحسب الكثرة النوعية او الصنفية وكلمة واحدة بحسب الوحدة الجنسية **المسئلة الثانية** المراد من هذه الكلمة حكم الله تعالى بذلك واخباره عنه وخلقه في العبد مجموع القدرة والداعية الذي هو موجب لحصول ذلك الاثر اما الحكم والاخبار والعلم فظاهر واما مجموع القدرة والداعي فظاهر ايضا لان القدرة لما كانت صالحة للطرفين لم يترجح احد الجانبين على الآخر الا لمرجح من الله تعالى قطعا للتسلسل وعند حصول هذا المجموع يجب الفعل وقد احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب وهو حق وصدق ولا محيص عنه ثم قال ولو جاءتهم كل آية والمراد انهم لا يؤمنون البتة ولو جاءتهم الدلائل التي لا حد لها ولا حصر وذلك لان الدلائل لا يهدي الا باعانة الله تعالى فاذا لم تحصل تلك الاعانة ضاعت تلك الدلائل

وذلك المرجح ع

حتى يروا العذاب الاليم

القصة الثالثة من القصص المذكورة في هذه السورة قصة يونس عليه السلام **قوله تعالى**

فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحيوة الدنيا ومتعناهم الى حين

اعلم انه تعالى لما بين من قبل بقوله ان الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم اتبعه بهذه الاية لانها دالة على ان قوم يونس آمنوا بعد كفرهم وانتفعوا بذلك الايمان وذلك يدل على ان الكفار فريقان منهم من حكم الله عليهم بخاتمة الكفر ومنهم من حكم الله عليهم بخاتمة الايمان وكل ما قضى الله به فهو واقع وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** في كلمة لولا في هذه الاية طريقان الاول ان معناه النفي روى الواحدي في البسيط قال قال ابو مالك صاحب ابن عباس كل ما في كتاب الله تعالى من ذكر لولا فمعناه هلا الا حرفين فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها معناها فما كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها وكذلك فلولا كان من القرون من قبلكم معناه فما كان

من القرون فعلى هذا تقدير الاية فما كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس وانتصب قوله الا قوم على انه استثناء منقطع عن الاول لان اول الكلام جرى على القرية وان كان المراد اهلها ووقع استثناء القوم من القرية فكان كقوله ٭ وما بالربع من احد الا اواري ٭ وقرئ ايضا بالرفع على البدل الطريق الثاني ان لولا معناه هلا والمعنى هلا كانت قرية واحدة من القرى التي اهلكناها تابت عن الكفر واخلصت في الايمان قبل معاينة العذاب الا قوم يونس فظاهر اللفظ يقتضي استثناء قوم يونس من القرى الا ان المعنى استثناء قوم يونس من اهل القرى وهو استثناء منقطع بمعنى ولكن قوم يونس لما آمنوا فعلنا بهم كذا وكذا **المسئلة الثانية** روي ان يونس عليه السلام بعث الى نينوى من ارض الموصل فكذبوه فذهب عنهم مغاضبا فلما فقدوه خافوا نزول العذاب فلبسوا المسوح وعجوا اربعين ليلة وكان يونس عليه السلام قال لهم ان اجلكم اربعون ليلة فقالوا ان رأينا اسباب الهلاك آمنا بك فلما مضت خمس وثلثون ليلة ظهر في السماء غيم اسود شديد السواد وظهر منه دخان شديد وهبط ذلك الدخان حتى وقع في المدينة وسود سطوحهم فخرجوا الى الصحراء وفرقوا بين النساء والصبيان وبين الدواب واولادها فحن بعضها الى بعض فعلت الاصوات وكثرت التضرعات واظهروا الايمان والتوبة وتضرعوا الى الله تعالى فرحمهم وكشف عنهم وكان ذلك اليوم يوم عاشوراء يوم الجمعة وعن ابن مسعود بلغ من توبتهم ان ترادوا المظالم حتى ان الرجل كان يقلع الحجر بعد ان وضع عليه بناء اساسه فرده الى مالكه وقيل خرجوا الى شيخ من بقية علمائهم فقالوا قد نزل بنا العذاب فما ترى فقال لهم قولوا يا حي حين لا حي ويا حي محيي الموتى ويا حي لا اله الا انت فقالوها فكشف الله العذاب عنهم وعن الفضيل بن عياض انهم قالوا اللهم ان ذنوبنا قد عظمت وجلت وانت اعظم منها واجل فافعل بنا ما انت اهله ولا تفعل بنا ما نحن اهله **المسئلة الثالثة** ان قال قائل انه حكي عن فرعون انه تاب في آخر الامر ولم تقبل توبته وحكي عن قوم يونس انهم تابوا وقبل توبتهم فما الفرق والجواب ان فرعون انما تاب بعد ان شاهد العذاب واما قوم يونس فانهم تابوا قبل ذلك فانه لما ظهرت لهم امارات دلت على قرب العذاب تابوا قبل ان شاهدوا العذاب فظهر الفرق **قوله تعالى**

ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ٭ وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون

اعلم ان هذه السورة من اولها الى هذا الموضع في بيان حكاية شبهات الكفار في انكار النبوة مع الجواب عنها وكانت احدى شبهاتهم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يهددهم بنزول العذاب على الكفار وبعد اتباعه بان الله ينصرهم ويعلي شانهم ويقوي جانبهم ثم ان الكفار ما راوا ذلك فجعلوا ذلك شبهة في الطعن في نبوته فكانوا يبالغون في استعجال ذلك العذاب على سبيل السخرية ثم انه تعالى بين ان تاخير الموعود به لا يقدح في صحة الوعد ثم ضرب لهذا امثلة وهو واقعة نوح وواقعة موسى مع فرعون وامتدت هذه البيانات الى هذا المقام ثم في هذه الآية بين ان جد الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوتهم الى الايمان لا ينفع ومبالغته في تقرير الدلائل وفي الجواب عن الشبهات لا يفيد لان الايمان لا يحصل الا بتخليق الله تعالى ومشيئته وارشاده وهدايته فاذا لم يحصل هذا المعنى لم يحصل الايمان وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا على صحة قولهم بان جميع الكائنات بمشيئة الله تعالى فقالوا كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فقوله ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وهذا يقتضي انه ما حصلت تلك المشيئة وما حصل ايمان اهل الارض بالكلية فدل هذا على انه تعالى ما اراد ايمان الكل اجاب الجبائي والقاضي وغيرهما بان المراد مشيئة الالجاء اي لو شاء الله ان يلجئهم الى الايمان لقدر عليه ولصح ذلك منه ولكنه ما فعل ذلك لان الايمان الصادر من العبد على سبيل الالجاء لا ينفعه ولا يفيد فائدة ثم قال الجبائي ومعنى الالجاء ان الله تعالى يعرفهم اضطرارا انهم لو حاولوا تركه حال الله تعالى بينهم وبين ذلك وعند هذا لا يبقى لهم داع الا ان يفعلوا ما الجاؤا اليه كما ان من علم منا انه ان حاول قتل ملك فانه يمنعه منه قهرا لم يمكنه ذلك فكذا ههنا فلم يكن ذلك الفعل سببا لاستحقاق المدح والثواب فكذا ههنا واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان الكافر كان قادرا على الكفر فهل كان قادرا على الايمان او ما كان قادرا عليه فان كان قادرا على الكفر لم يقدر على الايمان ثم تكون القدرة على الكفر مستلزمة للكفر فاذا كان خالق تلك القدرة هو الله تعالى لزم ان يقال انه تعالى خلق فيه قدرة مستلزمة للكفر فوجب ان يقال اراد منه الكفر واما ان كانت القدرة صالحة للضدين كما هو مذهب القوم فرجحان احد الطرفين على الآخر اما ان يتوقف على المرجح فيتحصل الرجحان لا لمرجح وهو باطل وان توقف على المرجح فذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من الله تعالى فان كان من العبد عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية موجبة لذلك الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعية مطلقا هو الله تعالى فقد عاد الالزام الثاني ان قوله ولو شاء ربك لآمن من في الارض لا يجوز حمله على مشيئة الالجاء لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يطلب منهم الايمان الذي لا يفيدهم في الآخرة فائدة بل كان يطلب منهم ان يؤمنوا ايمانا ينفعهم في الآخرة فبين تعالى انه لا قدرة للرسول صلى الله عليه وسلم على تحصيل هذا الايمان ثم قال ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا فوجب ان يكون المراد من الايمان المذكور في هذه الاية هو هذا الايمان النافع حتى يكون الكلام منتظما فاما حمل اللفظ على مشيئة القهر والالجاء فانه لا يليق بهذا الموضع الثالث ان المراد بالالجاء اما ان يكون هو ان يظهر له آيات هائلة يعظم خوفه عند رؤيتها ثم يأتي بالايمان عندها واما ان يكون المراد خلق الايمان فيهم والاول باطل لانه تعالى بين في الآيات المتقدمة ان انزال هذه الآيات لا يفيد وهو قوله ان الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم وقال تعالى ايضا ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله واذا كان المراد هو الثاني لم يكن هذا الالجاء الى الايمان بل كان ذلك عبارة عن خلق الايمان فيهم فثبت بهذا ولو شاء ربك

تمامه من كتاب سيبويه من قول النابغة الذبياني

يا دارمية بالعلياء فالسند ٭ اقوت وطال عليها سالف الابد
وقفت فيها اصيلانا اسائلها ٭ عيت جوابا وما بالربع من احد
الا الاواري لأيا ما ابينها ٭ والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد

الاصيل الوقت بعد العصر الى المغرب وجمعه اصل وآصال ويجمع ايضا على اصائل ثم صغر فقالوا اصيلان ثم ابدلوا من النون لاما فقالوا اصيلال والآري محبس الدابة والجمع الاواري يخفف ويشدد ولأي لأيا ابطأ والنؤي حفيرة حول الخباء لئلا يدخلها ماء المطر والارض المظلومة التي تحفر فقط ثم حفرت والجلد الارض الصلبة صح

حصول الايمان لهم بخلق الايمان فيهم ثم يقال لكنه ما خلق الايمان فيهم فدل على انه ما اراد حصول الايمان لهم وهذا
عين مذهبنا واعلم انه تعالى لما ذكر هذا الكلام قال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين والمعنى انه لا قدرة
لك على التصرف في احد والمقصود منه بيان ان القدرة القاهرة والمشيئة النافذة ليست الا للحق سبحانه المسئلة الثانية
احتج اصحابنا على صحة قولهم انه لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع بقوله وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله
قالوا وجه الاستدلال بان الاذن عبارة عن الاطلاق في الفعل ورفع الحرج وصريح هذه الآية يدل على ان قبل
حصول هذا المعنى فانه ليس له ان يقدم على هذا الايمان ثم قالوا والذي يدل عليه من جهة العقل وجوه الاول
ان معرفة الله تعالى والاشتغال بشكره والثناء عليه لا يدل العقل على حصول نفع فيه فوجب ان لا يجب
ذلك بحسب العقل بيان الاول ان ذلك النفع اما ان يكون عائدا الى المشكور او الى الشاكر والاول باطل لان
في الشاهد المشكور ينتفع بالشكر فيسره الشكر ويسوءه الكفران فلا جرم كان الشكر حسنا والكفران
قبيحا اما الله سبحانه فانه لا يسره الشكر ولا يسوءه الكفران فلا ينتفع بهذا الشكر اصلا والثاني ايضا باطل
لان الشاكر يتعب في الحال بذلك الشكر وبتلك الخدمة مع ان المشكور لا ينتفع به البتة ولا يمكن ان
يقال ان ذلك الشكر علة للثواب لان الاستحقاق على الله تعالى محال فان الاستحقاق على الغير انما يعقل اذا
كان ذلك الغير بحيث لو لم يعط لاوجب امتناعه من اعطاء ذلك الحق حصول نقصان في حقه ولما كان
الحق تعالى منزها عن النقصان والزيادة لم يعقل ذلك في حقه فثبت ان الاشتغال بالايمان والشكر لا يفيد
نفعا بحسب العقل المحض وما كان كذلك امتنع ان يكون العقل موجبا له فثبت بهذا البرهان القاطع
صحة قوله تعالى وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله قال القاضي المراد ان الايمان لا يصدر عنه الا
بعلم الله تعالى او بتكليفه او باقداره عليه وجوابنا ان حمل الاذن على ما ذكرتم ترك للظاهر وذلك لا يجوز
لا سيما وقد بينا ان الدليل القاطع العقلي يقوي قولنا المسئلة الثالثة قرأ ابو بكر عن عاصم نجعل بالنون
والباقون بالياء كناية عن اسم الله تعالى المسئلة الرابعة احتج اصحابنا على صحة قولهم بان خالق الكفر والايمان
هو الله تعالى بقوله تعالى ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون وتقريره ان الرجس قد يراد به العمل القبيح
قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد من الرجس ههنا العمل القبيح
سواء كان كفرا او معصية فالتطهير نقل العبد من رجس الكفر والمعصية الى طهارة الايمان والطاعة
فلما ذكر تعالى قبل هذه الآية ان الايمان لا يحصل الا بمشيته وبتخليقه ذكر بعده ان الرجس لا يحصل الا
بتخليقه وتكوينه والرجس الذي يقابل الايمان ليس الا الكفر فثبت دلالة هذه الآية على ان الكفر والايمان
من الله تعالى اجاب ابو علي الفارسي النحوي عنه فقال الرجس يحتمل وجهين آخرين الاول ان يكون المراد منه
العذاب فقوله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون اي يلحق العقاب بهم كما قال ويعذب المنافقين والمنافقات
والمشركين والمشركات والثاني انه تعالى يحكم عليهم بانهم رجس كما قال انما المشركون نجس والمعنى ان الطهارة
الثابتة للمسلمين ما حصلت لهم والجواب انا قد بينا بالدليل العقلي ان الجهل لا يمكن ان يكون فعلا للعبد لانه
لا يريده ولا يقصد الى تكوينه وانما يريد ضده وانما قصد الى تحصيل ضده فلو كان منه لما حصل الا ما قصده
واوردنا السؤالات على هذه الحجة واجبنا عنها فيما سلف من هذا الكتاب واما حمل الرجس على العذاب فهو
باطل لان الرجس عبارة عن الفاسد المستقذر المستكره فحمل هذا اللفظ على كفرهم وجهلهم اولى من حمله
على عذاب الله تعالى مع كونه حقا صدقا واما حمل لفظ الرجس على حكم الله تعالى برجاستهم فهو في غاية البعد لان حكم
الله تعالى بذلك صفته فكيف يجوز ان يقال صفة الله رجس فثبت ان الحجة التي ذكرناها ظاهرة قوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون في الآية مسائل المسئلة
الاولى قرأ عاصم وحمزة قل انظروا بكسر اللام لالتقاء الساكنين والاصل فيه الكسر والباقون بضمها ونقلوا
حركة الهمزة الى اللام المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما بين في الآيات السالفة ان الايمان لا يحصل الا بتخليق
الله تعالى ومشيئته امر بالنظر والاستدلال في الدلائل حتى لا يتوهم ان الحق هو الجبر المحض فقال قل انظروا ماذا في
السموات والارض واعلم ان هذا يدل على مطلوبين الاول انه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بالتدبر في الدلائل
كما قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والثاني هو ان الدلائل اما ان تكون من عالم السموات
او من عالم الارض اما الدلائل السماوية فهي حركات الافلاك ومقاديرها واوضاعها وما فيها من الشمس والقمر
والكواكب وما يختص به كل واحد منها من المنافع والفوائد واما الدلائل الارضية فهي النظر في احوال العناصر
وفي احوال الآثار العلوية وفي احوال المعادن واحوال النبات واحوال الحيوان واحوال الانسان خاصة ثم
ينقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواع لا الى نهاية ولو ان الانسان اخذ يتفكر في كيفية حكمة الله تعالى لا نهاية لها
في تخليق جناح بعوضة لانقطع عقله قبل ان يصل الى اقل مرتبة من مراتب تلك الحكم والفوائد ولا شك انه تعالى
اكثر من ذكر هذه الدلائل في القرآن المجيد فلهذا السبب ابهم قوله ماذا في السموات والارض ولم يذكر
التفصيل فكانه تعالى نبه على القاعدة الكلية حتى ان العاقل يتنبه لاقسامها ويشرع في تفصيل حكمة كل واحد
منها بقدر القوة العقلية البشرية ثم انه تعالى لما امر بهذا التفكر والتامل بين بعد ذلك ان هذا التفكر
والتدبر في هذه الآيات لا ينفع في حق من حكم الله عليه في الازل بالشقاء والضلال فقال وما تغني الآيات
والنذر عن قوم لا يؤمنون وفيه مسائل المسئلة الاولى قال النحويون ما في هذا الموضع يحتمل وجهين الاول ان
يكون نفيا بمعنى ان هذه الآيات والنذر لا تفيد الفائدة في حق من حكم الله تعالى عليهم بانه لا يؤمن كقولك ما تغني
عنك المال اذا لم تنفق والثاني ان يكون استفهاما كقولك اي شيء يغني عنهم وهو استفهام بمعنى الانكار المسئلة الثانية
الآيات هي الدلائل والنذر الرسل المنذرون او الانذارات المسئلة الثالثة قرئ وما يغني بالياء قوله تعالى فهل ينتظرون الا مثل ايام
الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا اني معكم من المنتظرين ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا كذلك حقا علينا ننج المؤمنين

اعلم ان المعنى هل ينتظرون الا اياما مثل ايام الامم الماضية والمراد ان الانبياء المتقدمين كانوا يتوعدون كفار زمانهم بمجيء
ايام مشتملة على انواع العذاب وهم كانوا يكذبون بها ويستعجلونها على سبيل السخرية فالكفار الذين في زمان الرسول
صلى الله عليه وسلم هكذا كانوا يفعلون ثم انه تعالى امره بان يقول لهم فانتظروا اني معكم من المنتظرين ثم انه تعالى
قال ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الكسائي في رواية نصير ننجي خفيفة والباقون
مشددة وهما لغتان وكذا في قوله ننجي المؤمنين المسئلة الثانية ثم حرف عطف وتقدير الكلام كانت عادتنا
فيما مضى ان نهلكهم فريقا فريقا ثم ننجي رسلنا المسئلة الثالثة لما امر الرسول صلى الله عليه وسلم في الآية
الاولى ان يوافق الكفار في انتظار العذاب ذكر التفصيل فقال العذاب لا ينزل الا على الكفار واما الرسول
واتباعه فهم اهل النجاة ثم قال كذلك حقا علينا ننج المؤمنين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف
اي مثل ذلك الانجاء ننجي المؤمنين ونهلك المشركين وحقا علينا اعتراض يعني حق ذلك علينا حقا المسئلة
الثانية قال القاضي قوله حقا علينا المراد به الوجوب لان تخليص الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين من العذاب
الى الثواب واجب ولولاه لما حسن من الله تعالى ان يلزمهم الافعال الشاقة واذا ثبت وجوبه لهذا السبب جرى
مجرى قضاء الدين للسبب المتقدم والجواب انا نقول انه حق بحسب الوعد والحكم ولا نقول انه حق بسبب
الاستحقاق لما ثبت ان العبد لا يستحق على خالقه شيئا قوله تعالى قل يا ايها الناس ان كنتم في شك من ديني
فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن اعبد الله الذي يتوفيكم وامرت ان اكون من المؤمنين وان اقم وجهك
للدين حنيفا ولا تكونن من المشركين ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فان فعلت فانك اذا من
الظالمين اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل على اقصى الغايات وابلغ النهايات امر رسوله باظهار دينه واظهار المباينة
عن المشركين لكي تزول الشكوك والشبهات في امره وتخرج عبادة الله عن طريق السر الى الاظهار فقال قل يا ايها
الناس ان كنتم في شك من ديني واعلم ان ظاهر هذه الآية يدل على ان هؤلاء الكفار ما كانوا يعرفون دين رسول الله
صلى الله عليه وسلم وفي الخبر انهم كانوا يقولون فيه قد صبأ وهو صابئ فامره الله ان يبين لهم انه على ملة ابراهيم
حنيفا مسلما لقوله ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا ولقوله وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا
ولقوله لا اعبد ما تعبدون والمعنى انكم ان كنتم لا تعرفون ديني فانا ابينه لكم على سبيل التفصيل ثم ذكر فيه قيودا
فالقيد الاول قوله فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله وانما وجب تقديم هذا النفي لما ذكرنا ان ازالة النقوش
الفاسدة عن اللوح لا بد وان يكون متقدمة على ثبات النقوش الصحيحة في ذلك اللوح وانما وجب هذا النفي
لان العبادة غاية التعظيم فهي لا يليق الا بمن حصلت له غاية الجلالة والاكرام فاما الاوثان فانها احجار والانسان
اشرف حالا منها بكثير فكيف يليق بالاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس القيد الثاني قوله
ولكن اعبد الله الذي يتوفيكم والمقصود لما بين انه يجب ترك عبادة غير الله بين انه يجب الاشتغال بعبادة الله تعالى
فان قيل ما الحكمة في ذكر المعبود الحق في هذا المقام بهذه الصفة وهي قوله الذي يتوفيكم قلنا فيه وجوه
الاول انه يحتمل ان يكون المراد اني اعبد الله الذي خلقكم اولا ثم يتوفيكم ثانيا ثم يعيدكم ثالثا وهذه المراتب الثلاثة
قد فسرناها في القرآن مرارا واطوارا فههنا اكتفى بذكر التوفي لكونه منبها على البواقي الثاني ان الموت اشد الاشياء
مهابة فخص هذا الوصف بالذكر في هذا المقام ليكون اقوى في الزجر والردع الثالث انهم لما استعجلوا نزول العذاب
قال تعالى فهل ينتظرون الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا اني معكم من المنتظرين ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا
فهذه الآية تدل على انه تعالى يهلك اولئك الكفار ويبقي المؤمنين ويقوي دولتهم فلما كان قريب العهد بذكر هذا
الكلام لا جرم قال ههنا ولكن اعبد الله الذي يتوفيكم وهو اشارة الى ما قرره وبينه في تلك الآية كانه يقول اعبد
ذلك الذي وعدني باهلاككم وبابقائي والقيد الثالث من الامور المذكورة في هذه الآية قوله وامرت ان اكون من
المؤمنين اعلم انه لما ذكر العبادة وهي من جنس اعمال الجوارح انتقل منها الى الايمان والمعرفة وهذا يدل على انه ما لم يصر
الظاهر مزينا بالاعمال الصالحة فانه لا يحصل في القلب نور الايمان والمعرفة والقيد الرابع قوله وان اقم وجهك
للدين حنيفا وفيه مسائل المسئلة الاولى الواو في قوله وان اقم حرف عطف وفي المعطوف عليه وجهان الاول ان قوله
وامرت ان اكون قائم مقام قوله وقيل لي كن من المؤمنين ثم عطف عليه وان اقم وجهك الثاني ان قوله وان اقم وجهك
قائم مقام قوله وامرت باقامة الوجه فصار التقدير وامرت بان اكون من المؤمنين وباقامة الوجه للدين حنيفا
المسئلة الثانية اقامة الوجه كناية عن توجيه العقل بالكلية الى طلب الدين لان من يريد ان ينظر الى شيء نظرا
بالاستقصاء فانه يقيم وجهه في مقابلته بحيث لا يصرفه عنه لا بالقليل ولا بالكثير فانه لو صرفه عنه
ولو بالقليل فقد بطلت تلك المقابلة واذا بطلت تلك المقابلة فقد اختل الابصار فلهذا السبب حسن جعل
اقامة الوجه للدين كناية عن صرف العقل بالكلية الى طلب الدين وقوله حنيفا اي مائلا اليه ميلا كليا معرضا
عما سواه اعراضا كليا وحاصل هذا الكلام هو الاخلاص التام وترك الالتفات الى غيره فقوله اولا وامرت ان اكون
من المؤمنين اشارة الى تحصيل اصل الايمان وقوله وان اقم وجهك للدين حنيفا اشارة الى الاستغراق في نور الايمان
والاعراض بالكلية عما سواه القيد الخامس قوله ولا تكونن من المشركين اعلم انه لا يمكن ان يكون هذا نهيا عن عبادة
الاوثان لان ذلك صار مذكورا بقوله تعالى في اول هذه الآية فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله فوجب حمل هذا الكلام
على فائدة زائدة وهي ان من عرف مولاه فلو التفت بعد ذلك الى غيره كان ذلك شركا وهذا هو الذي تسميه اصحاب القلوب
بالشرك الخفي القيد السادس قوله ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك وهذا المقام آخر درجات العارفين
لان ما سوى الواحد الاحد الحق فهو ممكن لذاته موجود بايجاده والممكن لذاته معدوم بالنظر الى ذاته موجود بايجاد
الحق واذا كان كذلك فما سوى الحق لا وجود له الا بايجاد الحق وعلى هذا التقدير فلا نافع الا الحق ولا ضار الا الحق
فكل شيء هالك الا وجهه واذا كان كذلك فلا حكم الا لله ولا رجوع في الدارين الا الى الله تعالى ثم قال تعالى في آخر الآية
فان فعلت فانك اذا من الظالمين يعني لو اشتغلت بطلب المنفعة والمضرة من غير الله فانك من الظالمين

لان الظلم عبارة عن وضع الشئ فى غير موضعه فاذا كان ما سوى الحق معزولا عن التصرف كان اضافة التصرف الى ما سوى الحق وضعا للشئ فى غير موضعه فيكون ظلما فان قيل فطلب الشبع من الاكل والرى من الشرب هل يقدح فى هذا الاخلاص قلنا لا لان وجود الغير وصفاته كله بايجاد الله وتكوينه فطلب الانتفاع بالشئ الذى خلقه الله للانتفاع به لايكون مضادا للرجوع بالكلية اليه تعالى الا ان شرط هذا الاخلاص ان لايقع بصر عقله على شئ من هذه الموجودات الا ويشاهد بعين عقله انها معدومة بذواتها وموجودة بايجاد الحق وهالكة بانفسها وباقية بابقاء الحق فحينئذ يرى ما سوى الحق عدما محضا بحسب انفسها فيرى نور وجوده وفيض احسانه غالبا على الكل قوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم فيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى قرر فى آخر هذه السورة ان جميع الممكنات مستندة اليه وجميع الكائنات محتاجة اليه فالايدى مرفوعة اليه والحاجات منتهية اليه والعقول والهة فيه والرحمة والوجود والجود فائض منه واعلم ان الشئ اما ان يكون ضارا واما ان يكون نافعا واما ان يكون ضارا ولانافعا وهذان القسمان مشتركان فى اسم الخير ولما كان الضر امرا وجوديا لاجرم قال فيه وان يمسسك الله بضر ولما كان الخير قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا لاجرم لم يذكر لفظ الامساس فيه بل قال وان يردك بخير والآية دالة على ان الضر والخير واقعان بقدرة الله تعالى وبقضائه وقدره فيدخل فيه الكفر والايمان والطاعة والعصيان والسرور والآفات والخيرات والآلام واللذات والراحات والجراحات فبين تعالى انه ان قضى لاحد شرا فلا كاشف له الا هو وان قضى لاحد خيرا فلا راد لفضله البتة ثم فى الاية دقيقة اخرى وهى انه تعالى رجح جانب الخير على جانب الشر من ثلثة اوجه الاول انه تعالى لما ذكر امساس الضر بين انه لا كاشف له الا هو وذلك يدل على انه تعالى يزيل المضار لان الاستثناء من النفى اثبات ولما ذكر الخير لم يقل بانه يدفعه بل قال انه لا راد لفضله وذلك يدل على ان الخير مطلوب بالذات وان الشر مطلوب بالعرض كما قال النبى صلى الله عليه وسلم بروايته عن رب العالمين انه قال سبقت رحمتى غضبى الثانى انه تعالى قال فى صفة الخير يصيب به من يشاء من عباده وذلك يدل على ان جانب الخير والرحمة اقوى واغلب والثالث انه قال وهو الغفور الرحيم وهذا ايضا يدل على قوة جانب الرحمة وحاصل الكلام فى هذه الاية انه تعالى بين انه منفرد بالخلق والايجاد والتكوين والابداع وانه لا موجد سواه ولا معبود الا اياه ثم نبه على ان الخير مراد بالذات والشر مراد بالعرض وتحت هذا الباب اسرار عميقة فهذا ما نقوله فى هذه الاية المسئلة الثانية قال المفسرون انه تعالى لما بين فى الاية الاولى فى صفة الاصنام انها لا تضر ولا تنفع بين فى هذه الاية انها لا تقدر ايضا على دفع الضر الواصل من الغير وعلى دفع خير الواصل من الغير قال ابن عباس قوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو يعنى بمرض وفقر فلا دافع له الا هو اما قوله وان يردك بخير فقال الواحدى هو من المقلوب معناه ان يرد بك الخير ولكنه لما تعلق كل واحد منهما بالاخر جاز تقديم كل واحد منهما واقول التقديم فى اللفظ يدل على زيادة العناية فقوله وان يردك بخير يدل على ان المقصود هو الانسان وسائر الخيرات مخلوقة لاجله فهذه الدقيقة لاتستفاد الا من هذا التركيب قوله تعالى قل يا ايها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما انا عليكم بوكيل واتبع ما يوحى اليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين اعلم انه تعالى لما قرر الدلائل المذكورة فى التوحيد والنبوة والمعاد وزين آخر هذه السورة بهذه البيانات الدالة على كونه تعالى مستبدا بالخلق والابداع والتكوين والاختراع ختمها بهذه الخاتمة الشريفة العالية وفى تفسيرها وجهان الاول انه ان حكم له فى الازل بالاهتداء فسيقع له ذلك وان حكم له بالضلال فكذلك ولاحيلة فى دفعه الثانى وهو الكلام اللايق بالمعتزلة قال القاضى انه تعالى بين اكمل الشريعة وازاح العلة وقطع المعذرة فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما انا عليكم بوكيل فلا يجب على من السعى فى ايصالكم الى الثواب العظيم وفى تخليصكم من العذاب الاليم ازيد مما فعلت قال ابن عباس هذه الاية منسوخة باية القتال ثم انه تعالى ختم هذه الخاتمة بخاتمة اخرى لطيفة فقال واتبع ما يوحى اليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين والمعنى انه تعالى امره باتباع الوحى والتنزيل فان وصل اليه بسبب ذلك الاتباع مكروه فليصبر عليه الى ان يحكم الله فيه وهو خير الحاكمين وانشدنى بعضهم فى الصبر

ساصبر حتى يعجز الصبر عن صبرى • واصبر حتى يحكم الله فى امرى • ساصبر حتى يعلم الصبر اننى • صبرت على شئ امر من الصبر

يقول جامع هذا الكتاب انى ختمت تفسير هذه السورة يوم السبت فى شهر الله الاصم رجب سنة احدى وستمائة وكنت ضيق القلب كثير الحزن بسبب وفات الولد الصالح محمد افاض الله عليه وعلى روحه وجسده انواع المغفرة والرحمة وانا التمس كل من كان يقرا هذا الكتاب وينتفع من المسلمين ان يخص ذلك المسكين وهذا المسكين بالدعاء بالمغفرة والرحمة والحمد لله حق حمده وصلواته على خير خلقه سيدنا ومولينا محمد النبى الامى وآله وصحبه وسلم تسليما

تاريخ التصنيف

سورة هود مائة وثلاث وعشرون آية

هذه السورة مكية بالاجماع وقيل الا آية واحدة وهو قوله اقم الصلوة طرفى النهار وزلفا من الليل

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير فى الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قوله الر اسم للسورة وهو مبتدأ وقوله كتاب خبره وقوله احكمت آياته ثم فصلت صفة الكتاب قال الزجاج لا يجوز ان يقال الر مبتدأ وكتاب خبره لان الر ليس هو الموصوف بهذه الصفة وحده وهذا الاعتراض فاسد لانه ليس من شرط كون الشئ مبتدأ ان يكون خبره محصورا فيه فلا ادرى كيف وقع للزجاج هذا السؤال ثم ان الزجاج اختار قولا آخر وهو ان يكون التقدير هذا كتاب احكمت آياته وعندى ان هذا القول ضعيف لوجهين الاول انه على هذا التقدير يبقى قوله الر كلاما باطلا لافائدة فيه

والثانى انك اذا قلت هذا كتاب فقولك هذا يكون اشارة الى اقرب المذكورات وذلك هو قولك الر فيصير الر مخبرا عنه بانه كتاب احكمت آياته فيلزمه على هذا القول ما لم يرض به فى القول الاول فثبت ان الصواب ما ذكرناه المسئلة الثانية فى قوله احكمت آياته وجوه الاول احكمت آياته نظمت نظما رصيفا محكما لا يقع فيه نقص ولا خلل كالبناء المحكم المرصف الثانى ان الاحكام عبارة عن منع الفساد من الشئ فقوله احكمت آياته اى لم تنسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرايع بها واعلم ان على هذا الوجه لا يكون كل الكتاب محكما لانه حصل فيه آيات منسوخة الا انه لما كان الغالب ذلك صح اطلاق هذا الوصف عليه اجراء للحكم الثابت فى الغالب مجرى الحكم الثابت فى الكل الثالث قال صاحب الكشاف احكمت يجوز ان يكون نقلا بالهمزة من حكم بضم الكاف اذا صار حكيما اى جعلت آياته حكيمة كقوله آيات الكتاب الحكيم الرابع جعلت آياته محكمة فى امور احدها ان معانى هذا الكتاب هى التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وهذه المعانى لا تقبل النسخ فهى فى غاية الاحكام وثانيها ان الآيات الواردة فيها غير متناقضة والنقض ضد الاحكام فاذا خلت آياتها عن التناقض فقد حصل الاحكام وثالثها ان الفاظ هذه الآيات بلغت فى الفصاحة والجزالة الى حيث لا تقبل المعارضة وهذا ايضا مشعر بالقوة والاحكام ورابعها ان العلوم الدينية اما نظرية واما عملية اما النظرية فهى معرفة الاله ومعرفة الملائكة والكتب والرسل واليوم الاخر وهذا الكتاب مشتمل على شرايف هذه العلوم ولطايفها واما العملية فهى اما ان تكون عبارة عن تهذيب الاعمال الظاهرة وهو الفقه او عن تهذيب الاحوال الباطنة وهو علم التصفية ورياضة النفس ولا نجد كتابا فى العالم يساوى هذا الكتاب المجيد فى هذه المطالب فثبت ان هذا الكتاب مشتمل على اشرف المطالب الروحانية واعلى المباحث الالهية فكان كتابا محكما غير قابل للنقض والهدم وتمام الكلام فى تفسير المحكم ذكرناه فى تفسير قوله هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات المسئلة الثالثة فى قوله فصلت وجوه الاول ان هذا الكتاب فصل كما تفصل القلائد بالفرائد الروحانية وهى دلائل التوحيد والنبوة والاحكام والمواعظ والقصص والثانى انها جعلت فصولا سورة سورة وآية آية والثالث انها فصلت بمعنى انها فرقت فى التنزيل وما نزلت جملة واحدة ونظيره قوله تعالى فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات والمعنى مجئ هذه الآيات متفرقة متعاقبة الرابع فصل فيها ما يحتاج اليه العباد اى جعلت مبينة ملخصة الخامس جعلت فصولا حلالا وحراما وامثالا وترغيبا وترهيبا ومواعظ وامرا ونهيا لكل معنى منها فصل قد افرد به غير مختلط بغيره حتى يستكمل فوائد كل واحد منها ويحصل الوقوف على كل باب واحد منها على الوجه الاكمل المسئلة الرابعة معنى ثم فصلت ليس للتراخى فى الوقت لكن فى الحال كما تقول هى محكمة احسن الاحكام ثم مفصلة احسن التفصيل كما تقول فلان كريم الاصل ثم كريم الفعل المسئلة الخامسة قال صاحب الكشاف قرئ احكمت آياته ثم فصلت اى احكمتها انا ثم فصلتها وعن عكرمة والضحاك ثم فصلت اى فرقت به بين الحق والباطل المسئلة السادسة احتج الجبائى بهذه الاية على ان القران محدث مخلوق من ثلثة اوجه الاول قال المحكم هو الذى اتقنه فاعله ولولا ان الله تعالى محدث هذا القران والا لم يصح ذلك لان الاحكام لا يكون الا فى الافعال ولا يجوز ان يقال كان موجودا غير محكم ثم جعله الله تعالى محكما لان هذا يقتضى فى بعضه الذى جعله محكما ان يكون محدثا ولم يقل احد بان القران بعضه قديم وبعضه محدث الثانى ان قوله ثم فصلت فانه يدل على انه حصل فيه انفصال وافتراق ويدل على ان ذلك الانفصال والافتراق انما حصل بجعل جاعل وتكوين مكون وذلك ايضا يدل على المطلوب الثالث قوله من لدن حكيم خبير والمراد من عنده والقديم لا يجوز ان يقال انما حصل من عند قديم آخر لانهما لو كانا قديمين لم يكن القول بان احدهما حصل من عند الاخر اولى من العكس اجاب اصحابنا بان هذه النعوت عائدة الى هذه الحروف والاصوات ونحن معترفون بانها محدثة مخلوقة انما الذى ندعى قدمه امر آخر سوى هذه الحروف والاصوات المسئلة السابعة قال صاحب الكشاف قوله من لدن حكيم خبير يحتمل وجوها الاول انا ذكرنا ان قوله كتاب خبر واحكمت صفة لهذا الخبر وقوله من لدن حكيم خبير صفة ثانية والتقدير الر كتاب من لدن حكيم خبير والثانى ان يكون خبرا بعد خبر والتقدير الر من لدن حكيم خبير والثالث ان يكون ذلك صلة لقوله احكمت وفصلت اى احكمت وفصلت من لدن حكيم خبير وعلى هذا التقدير فقد حصل بين اول هذه الاية وبين آخرها نكتة لطيفة كانه يقول احكمت آياته من لدن حكيم وفصلت من لدن خبير عالم بكيفيات الامور قوله تعالى الا تعبدوا الا الله اننى لكم منه نذير وبشير وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى ويؤت كل ذى فضل فضله وان تولوا فانى اخاف عليكم عذاب يوم كبير الى الله مرجعكم وهو على كل شئ قدير اعلم ان فى الآية مسئلتين المسئلة الاولى فى قوله الا تعبدوا الا الله وجوه الاول ان يكون مفعولا والتقدير كتاب احكمت آياته ثم فصلت لاجل الا تعبدوا الا الله واقول هذا التاويل يدل على انه لا مقصود من هذا الكتاب الشريف الا هذا الحرف الواحد فكل من صرف عمره الى سائر المطالب فقد خاب وخسر الثانى ان يكون ان مفسرة لان فى تفصيل الآيات معنى القول والحمل على هذا اولى لان قوله وان استغفروا معطوف على قوله ان لا تعبدوا فيجب ان يكون معناه اى لا تعبدوا وليكون الامر معطوفا على النهى فان كونه بمعنى لان لا تعبدوا يمنع عطف الامر عليه الثالث ان يكون التقدير الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير اى ليامر الناس ان لا تعبدوا الا الله ويقول لهم اننى لكم منه نذير وبشير المسئلة الثانية اعلم ان هذه الاية مشتملة على التكليف باشياء مرتبة فالاول انه تعالى امر بان لا تعبدوا الا الله واذا قلنا الاستثناء من النفى اثبات كان معنى هذا الكلام النهى عن عبادة غير الله والامر بعبادة الله وذلك هو الحق لانا بينا ان ما سوى الله فهو محدث مخلوق مربوب وانما حصل بتكوين الله وايجاده والعبادة عبارة عن اظهار الخضوع والخشوع ونهاية التواضع والتذلل وذلك لا يليق الا بالخالق المدبر الرحيم المحسن فثبت ان عبادة غير الله منكرة والاعراض عن عبادة الله منكر واعلم ان عبادة الله

ثم فى قوله

مشروطة بتحصيل معرفة الله قبل العبادة لان من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته فكان الامر بالعبادة امرا بتحصيل
المعرفة فكان الامر بالعبادة امرا بتحصيل المعرفة اولا ونظيره قوله تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس اعبدوا
ربكم ثم اتبعه بالدلائل الدالة على وجود الصانع وهو قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم وانما حسن ذلك لان الامر
بالعبادة يتضمن الامر بتحصيل المعرفة فلاجرم ذكر ما يدل على تحصيل المعرفة ثم قال تعالى انني لكم منه نذير وبشير
وفيه بحثان الاول ان الضمير في قوله منه عائد الى الحكيم الخبير والمعنى انني لكم نذير وبشير من جهته البحث الثاني
ان قوله ان لا تعبدوا الا الله مشتمل على المنع من عبادة غير الله وعلى الترغيب في عبادة الله فهو عليه السلام نذير
على الاول بالحاق العذاب الشديد لمن لم يات بها وبشير على الثاني بالحاق الثواب العظيم لمن اتى بها واعلم انه
عليه السلام ما بعث الا لهذين الامرين وهو الانذار على فعل ما لا ينبغي والبشارة على فعل ما ينبغي المرتبة الثانية
من الامور المذكورة في هذه قوله وان استغفروا ربكم المرتبة الثالثة قوله ثم توبوا اليه واختلفوا في بيان الفرق
بين هاتين المرتبتين على وجوه الاول ان معنى قوله وان استغفروا اطلبوا من ربكم المغفرة لذنوبكم ثم بين الشيء
الشيء الذي يطلب به ذلك وهو التوبة فقال ثم توبوا اليه لان الداعي الى التوبة والمحرض عليها هو الاستغفار
الذي هو عبارة عن طلب المغفرة وهذا يدل على انه لا سبيل الى طلب المغفرة من عند الله الا باظهار التوبة
والامر في الحقيقة كذلك لان المذنب معرض عن طريق الحق والمعرض المتمادي في التباعد ما لم يرجع عن ذلك الاعراض
لا يمكنه التوجه الى الحق بالذات فالحق بالذات هو التوجه الى المطلوب الا ان ذلك لا يمكن الا بالاعراض عما يضاده
فثبت ان الاستغفار مطلوب بالذات وان التوبة مطلوبة لكونها من متممات الاستغفار وما كان آخرا في الحصول
كان اولا في الطلب فلهذا السبب قدم ذكر الاستغفار على التوبة الوجه الثاني في فائدة هذا الترتيب المراد استغفروا
من سالف الذنوب ثم توبوا من آنف الذنوب الثالث ان استغفروا من الشرك والمعاصي ثم توبوا من الاعمال
الباطلة الرابع الاستغفار طلب من الله لازالة ما لا ينبغي والتوبة سعي من الانسان في ازالة ما لا ينبغي
فقدم الاستغفار ليدل على ان المرء يجب عليه ان لا يطلب الشيء الا من مولاه فانه هو الذي يقدر على تحصيله
ثم بعد الاستغفار ذكر التوبة لانها عمل يأتي به الانسان ويتوسل به الى دفع المكروه والاستعانة بفضل الله
مقدم على الاستعانة بسعي النفس واعلم انه تعالى لما ذكر هذه المراتب الثلثة ذكر بعدها ما يترتب عليها من
الآثار النافعة والنتايج المطلوبة ومن المعلوم ان المطالب محصورة في نوعين لانه اما ان يكون حصولها في الدنيا
او في الاخرة اما المنافع الدنيوية فهي المراد من قوله يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى وهذا يدل على ان المقبل
على عبادة الله والمشتغل بها يبقى في الدنيا منتظم الحال مرفه البال وفي الآية سؤالات الاول اليس ان
النبي عليه السلام قال الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وقال ايضا خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء
ثم الامثل فالامثل وقال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة
فهذه النصوص دالة على ان نصيب المشتغل بالطاعات في الدنيا هو الشدة والبلية ومقتضى هذه الآية
ان نصيب المشتغل بالطاعات الراحة في الدنيا فكيف الجمع بينهما والجواب من وجوه الاول ان المراد انه تعالى
لا يعذبهم بعذاب الاستيصال كما استاصل اهل القرى الذين كفروا الثاني انه تعالى يوصل اليهم الرزق كيف كان
واليه الاشارة بقوله تعالى وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها لا نسئلك رزقا نحن نرزقك الثالث وهو الاقوى
عندي ان يقال ان المشتغل بعبادة الله تعالى ومحبته مشتغل بحب شيء يمتنع تغيره وزواله وفناؤه فكل ما كان
تمكنه في ذلك الطريق اكثر وتوغله فيه اتم كان انقطاعه عن الخلق اتم واكمل وكلما كان الكمال في هذا الباب
اكثر كان الابتهاج والسرور اكمل لانه امن من تغير مطلوبه وامن من زوال المحبوب به فاما من كان مشتغلا بحب
غير الله كان ابدا في الم الخوف من فوات المطلوب وزواله فكان عيشه منغصا وقلبه مضطربا ولذلك قال تعالى
في صفة المشتغلين بخدمته فلنحيينه حيوة طيبة السؤال الثاني هل يدل قوله الى اجل مسمى على ان للعبد
اجلين وانه يقع في ذلك التقديم والتاخير والجواب لا ومعنى الآية انه تعالى حكم بان هذا العبد لو اشتغل بالعبادة
لكان اجله في وقت الفلاني ولو اعرض عنها لكان اجله في وقت آخر لكنه تعالى عالم بانه هل يشتغل بالعبادة ام
لا فلاجرم كان عالما بان اجله ليس الا في ذلك الوقت المعين فثبت ان لكل انسان اجلا واحدا فقط السؤال الثالث
لم سمى منافع الدنيا بالمتاع والجواب لاجل التنبيه على حقارتها وقلتها ونبه على كونها منقضية بقوله الى
اجل مسمى فصارت هذه الاية دالة على كونها حقيرة خسيسة منقضية ثم لما بين تعالى ذلك قال ويؤت
كل ذي فضل فضله والمراد منه السعادات الاخروية وفيها لطائف وفوائد الفائدة الاولى ان قوله ويؤت
كل ذي فضل فضله معناه ويؤت كل ذي فضل موجب فضله ومعلوله والامر كذلك لان الانسان اذا كان
في نهاية الحذر عن الاشتغال بغير الله تعالى وكان في غاية الرغبة في تحصيل اسباب معرفة الله تعالى فح يصير
قلبه فصا لنقش الملكوت ومرآتا يتجلى فيها قدس اللاهوت الا ان العلائق الجسدانية الظلمانية تكدر
تلك الانوار الروحانية فاذا زال هذا العائق اشرقت تلك الانوار وتلالات تلك الاضواء وزالت تلك
الظلمات وتوالت موجبات السعادات فهذا هو المراد من قوله ويؤت كل ذي فضل فضله الفائدة الثانية
ان هذا تنبيه على ان مراتب السعادات في الاخرة مختلفة وذلك لانها متقدرة بمقدار الالهامات الحاصلة
في الدنيا فكما كان للاعراض عن غير الحق والاقبال على عبودية الحق درجات غير متناهية فكذلك مراتب السعادات
الاخروية غير متناهية فلهذا السبب قال ويؤت كل ذي فضل فضله الفائدة الثالثة انه تعالى قال في
منافع الدنيا يمتعكم متاعا حسنا وقال في سعادات الاخرة ويؤت كل ذي فضل فضله وذلك يدل على ان
جميع خيرات الدنيا والاخرة ليس الا منه تعالى وليس الا بايجاده وتكوينه واعطائه وجوده وكان الشيخ الامام
الوالد يقول لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب فاكثر الناس عقولهم ضعيفة فاشتغال عقولهم بهذه الوسائط
الفانية يصدهم عن مشاهدة الانوار الالهية فاما الذين توغلوا في المعارف الالهية وخاضوا في بحار

انوار الحقيقية علموا ان ما سواه ممكن لذاته موجود بايجاده فانقطع نظرهم عما سواه وعلموا انه تعالى هو الضار النافع
والمعطي المانع ثم انه تعالى لما بين هذه الاحوال قال وان تولوا فاني اخاف عليكم عذاب يوم كبير والامر كذلك لان من
اشتغل بعبادة غير الله صار في الدنيا اعمى ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا والذي يبين ذلك
ان من اقبل على طلب الدنيا ولذاتها وطيباتها وسعاداتها قوي حبه لها ومال طبعه اليها وعظمت رغبته فيها
فاذا مات بقي معه ذلك الحب الشديد والميل التام وصار عاجزا عن الوصول الى محبوبه فح يعظم البلاء ويتكامل
الشقاء فهذا القدر معلوم عندنا من عذاب ذلك اليوم واما تفاصيل تلك الاحوال فهي غائبة عنا ما دمنا
في هذه الحيوة الدنيوية ثم انه لا بد من الرجوع اليه تعالى بقوله الى الله مرجعكم وهو على كل شيء قدير واعلم ان
قوله الى الله مرجعكم فيه دقيقة وهي ان هذا اللفظ يفيد الحصر يعني ان مرجعنا الى الله لا الى غيره فدل هذا
على انه لا مدبر ولا متصرف هناك الا هو والامر كذلك ايضا في هذه الحيوة الدنيوية الا ان اقواما اشتغلوا
بالنظر الى الوسايط فعجزوا عن الوصول الى مسبب الاسباب فظنوا انهم في دار الدنيا قادرون على شيء واما
في دار الاخرة فهذا الخيال الفاسد زائل ايضا فلهذا المعنى بين هذا الحصر فقال الى الله مرجعكم ثم قال
وهو على كل شيء قدير واقول ان هذا تهديد عظيم من بعض الوجوه وبشارة عظيمة من ساير الوجوه اما
انه تهديد عظيم فلان قوله الى الله مرجعكم يدل على انه ليس مرجعنا الا اليه وقوله وهو على كل شيء قدير يدل على
انه قادر على جميع المقدورات لا دافع لقضائه ولا مانع لمشيته والرجوع الى الحاكم الموصوف بهذه الصفة
مع العيوب الكثيرة والذنوب العظيمة مشكل واما انه بشارة عظيمة فلان ذلك يدل على قدرة غالبة
وجلالة عظيمة لهذا الحاكم وعلى ضعف تام وعجز عظيم لهذا العبد والملك القاهر العالي اذا راى عاجزا
مشرفا على الهلاك فانه يخلصه من الهلاك ومنه المثل المشهور ملكت فاسجح يقول مصنف هذا الكتاب
قد افنيت عمري في خدمة العلم ومطالعة الكتب ولا رجاء لي في شيء الا اني في غاية الذلة والقصور والكريم
اذا قدر غفر فاسئلك يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين وساتر عيوب المعيوبين ومجيب دعوة المضطرين
ان تفيض سجال رحمتك على ولدي وفلذة كبدي وان تخصني بالفضل والتجاوز والجود والكرم قوله تعالى

الا انهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه الا حين يستغشون ثيابهم يعلم ما يسرون وما يعلنون
انه عليم بذات الصدور اعلم انه تعالى لما قال وان تولوا يعني عن عبادة الله وطاعته فاني اخاف عليكم عذاب
يوم كبير بين بعده ان التولي عن ذلك باطنا كالتولي عنه ظاهرا فقال الا انهم يعني الكفار من قوم
محمد صلى الله عليه وسلم يثنون صدورهم ليستخفوا منه واعلم انه تعالى حكى عن هؤلاء الكفار شيئين
الاول انهم يثنون صدورهم يقال ثنيت الشيء اذا عطفته وطويته وفي الاية وجهان الاول روي ان
طائفة من المشركين قالوا اذا اغلقنا ابوابنا وارخينا ستورنا واستغشينا ثيابنا وثنينا صدورنا
على عداوة محمد فكيف يعلم بنا وعلى هذا التقدير كان قوله يثنون صدورهم كناية عن النفاق فكانه قيل
يضمرون خلاف ما يظهرون ليستخفوا من الله تعالى ثم نبه بقوله الا حين يستغشون ثيابهم على انهم
يستخفون منه حين يستغشون ثيابهم الوجه الثاني روي ان بعض الكفار كان اذا مر به رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثنى صدره وولاه ظهره واستغشى ثيابه والتقدير كانه قيل انهم ينصرفون عنه ليستخفوا
منه حين يستغشون ثيابهم لئلا يسمعوا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يتلو من القران وليقولوا
في انفسهم ما يشتهون من الطعن في الدين والثلب وقوله الا للتنبيه فنبه اولا على انهم ينصرفون عنه
ليستخفوا ثم كرر كلمة الا للتنبيه عقيب ذكر الاستخفاء لينبه على وقت استخفائهم وهو حين يستغشون
ثيابهم كانه قيل الا انهم ينصرفون عنه ليستخفوا من الله الا انهم يستخفون حين يستغشون ثيابهم ثم انه
ذكر انه لا فائدة لهم في استخفائهم بقوله يعلم ما يسرون وما يعلنون قوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى
انه يعلم ما يسرون وما يعلنون اردفه بما يدل على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات فذكر ان رزق كل حيوان انما يصل
اليه من الله تعالى فلو لم يكن عالما بجميع المعلومات لما حصلت هذه المهمات وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج
الدابة اسم لكل حيوان لان الدابة اسم ماخوذ من الدبيب وبنيت هذه اللفظة على هاء التانيث واطلق على كل حيوان
ذي روح ذكرا كان او انثى الا انه بحسب عرف العرب اختص بالفرس والمراد بهذا اللفظ في هذه الاية الموضوع
الاصلي اللغوي فيدخل فيه جميع الحيوانات وهذا متفق عليه بين المفسرين ولا شك ان اقسام الحيوانات
وانواعها كثيرة وهي الاجناس التي تكون في البر والبحر والجبال والله تعالى يحصيها دون غيره وهو عالم بكيفية طبايعها
واعضائها واحوالها واغذيتها وسمومها ومساكنها وما يوافقها وما يخالفها فالاله المدبر لاطباق السموات
والارضين وطبايع الحيوان والنبات كيف لا يكون عالما باحوالها روي ان موسى عليه السلام عند نزول
الوحي اليه تعلق قلبه باحوال اهله فامره الله تعالى ان يضرب بعصاه على صخرة فانشقت الصخرة وخرجت منها
صخرة ثانية ثم ضرب بعصاه عليها فانشقت وخرجت صخرة ثالثة ثم ضربها بعصاه فانشقت وخرجت
منها دودة كالذرة وفي فمها شيء يجري مجرى الغذاء لها ورفع الله الحجاب عن سمع موسى عليه السلام فسمع
الدودة تقول سبحان من يراني ويسمع كلامي ويعرف مكاني ويذكرني ولا ينساني المسئلة الثانية
تعلق بعضهم بانه قد يجب عليه تعالى بعض الاشياء بهذه الاية وقال ان كلمة على للوجوب وهذا يدل على ان
ايصال الرزق الى الدابة واجب عليه تعالى [٢] بحسب الوعد او بحسب الاستحقاق والله تعالى لا يخل بالواجب
ثم قد نرى انسانا لا ياكل من الحلال طول عمره فلو لم يكن الحرام رزقا لكان الله تعالى ما اوصل رزقه اليه
فيكون تعالى قد اخل بالواجب وذلك محال فعلمنا ان الحرام قد يكون رزقا اما قوله ويعلم مستقرها ومستودعها
فالمستقر هو مكانه من الارض والمستودع حيث كان مودعا قبل الاستقرار من صلب او من رحم او من بيضة

[٢] وجوابه انه واجب بحسب الوعد والفضل والاحسان المسئلة الثالثة تعلق اصحابنا بهذه الاية في اثبات ان الرزق قد يكون حراما قالوا لانه ثبت ان ايصال الرزق الى كل حيوان واجب عليه تعالى صح

وقال الفرا مستقرها حيث تأوى اليه ليلا اونهارا ومستودعها موضعها الذى تموت فيه وقد مضى استقصاء تفسير المستقر والمستودع فى تفسير سورة الانعام ثم قال كل فى كتاب مبين قال الزجاج المعنى ان ذلك ثابت فى علم الله تعالى ومنهم من قال فى اللوح المحفوظ وقد ذكرنا فائدة ذلك فى قوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين قوله تعالى

وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين اعلم انه تعالى لما اثبت بالدليل المتقدم كونه تعالى عالما بالمعلومات اثبت بهذا الدليل كونه قادرا على كل المقدورات وفى الحقيقة كل واحد من هذين الدليلين يدل على كمال علمه تعالى وعلى كمال قدرته واعلم ان قوله وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام قد مضى تفسيره فى سورة يونس على سبيل الاستقصاء بقى ههنا ان نذكر تفسير قوله تعالى وكان عرشه على الماء قال كعب خلق الله ياقوتة خضراء ثم نظر اليها بالهيبة فصارت ماء يرتعد ثم خلق الريح فجعل الماء على متنها ثم وضع العرش على الماء قال ابو بكر الاصم معنى قوله وكان عرشه على الماء كقولهم السماء على الارض وليس ذلك على سبيل كون احدهما ملتصقا بالآخر وكيف كانت الواقعة فذلك يدل على ان العرش والماء كانا قبل السموات والارض وقالت المعتزلة وفى الاية دلالة على وجود الملائكة قبل خلقهما لانه لا يجوز ان يخلق ذلك ولا احد ينتفع بالعرش والماء لانه تعالى لما خلقهما فاما ان يكون قد خلقهما لمنفعة اولا لمنفعة والثانى عبث فبقى الاول وهو انه خلقهما لمنفعة وتلك المنفعة اما ان تكون عائدة اليه تعالى وهو محال لكونه متعاليا عن النفع والضر او الى الغير فوجب كون ذلك الغير حيا لان غير الحى لا ينتفع وكل من قال بذلك قال ذلك الحى كان من جنس الملائكة واما ابو مسلم الاصفهانى فقال معنى قوله وكان عرشه على الماء اى بناؤه للسموات كان على الماء وقد مضى تقرير ذلك فى سورة يونس وبين انه تعالى اذا بنى السموات على الماء كانت ابدع واعجب فان البناء الضعيف اذا لم يؤسس على ارض صلبة لم يثبت فكيف بهذا الامر العظيم اذا بسط على الماء وههنا سؤالات السؤال الاول ما الفائدة فى ذكر ان عرشه كان على الماء فلولا انه تعالى قادر على امساك الثقيل بغير عمد لما صح ذلك الثانى انه تعالى امسك الماء لا على قرار والا لزم ان يكون اجسام العالم غير متناهية وذلك ايضا يدل على ماذكرناه والثالث ان العرش هو اعظم المخلوقات قد امسكه الله تعالى فوق سبع سموات من غير دعامة تحته ولا علاقة فوقه وذلك ايضا يدل على ماذكرناه السؤال الثانى هل يصح ما يروى انه قيل يا رسول الله اين كان ربنا قبل السموات والارض قال فى عماء فما فوقه هواء وتحته هواء والجواب هذه الرواية ضعيفة والاولى ان يكون الخبر المشهور اولى بالقبول وهو قوله عليه السلام كان الله ولا شئ غيره ثم انه عرشه على الماء السؤال الثالث اللام فى قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا يقتضى انه تعالى خلق السموات والارض لابتلاء المكلفين فكيف الحال فيه والجواب ظاهر هذا الكلام يقتضى انه تعالى خلق هذا العالم الكبير لمصلحة المكلفين وقد قال بهذا القول طوائف من العقلاء ولكل طائفة فيه وجه آخر سوى الوجه الذى قالته الاخرى وشرح تلك المقالات لا يليق بهذا الكتاب والذين قالوا ان افعاله تعالى واحكامه غير معللة بالمصالح قالوا لام التعليل ورد على ظاهر الامر ومعناه انه تعالى فعل فعلا لو كان يفعله من تجوز عليه رعاية المصالح لما فعله الا لهذا الغرض السؤال الرابع الابتلاء انما يصح على الجاهل بعواقب الامور وذلك عليه تعالى محال فكيف يعقل حصول معنى الابتلاء فى حقه والجواب ان هذا الكلام على سبيل الاستعارة ذكرناه فى تفسير قوله تعالى فى اول سورة البقرة لعلكم تتقون واعلم انه تعالى بين انه انما خلق هذا العالم لاجل ابتلاء المكلفين وامتحانهم فهذا يوجب القطع بحصول الحشر والنشر لان الابتلاء والامتحان يوجب تخصيص المحسن بالرحمة والثواب وتخصيص المسئ بالعقاب وذلك لا يتم الا مع الاعتراف بالمعاد والقيمة فعند هذا خاطب محمدا صلى الله عليه وسلم وقال ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين ومعناه انهم يستنكرون هذا الكلام ويحكمون بفساد القول بالبعث فان قيل الذى يمكن وصفه بانه سحر ما يكون فعلا مخصوصا فكيف يمكن وصف هذا القول بانه سحر قلنا الجواب عنه من وجوه الاول قال القفال معناه ان هذا القول خديعة منكم وضعتموها لمنع الناس عن لذات الدنيا واحرازا لهم الى الانقياد لكم والدخول تحت طاعتكم الثانى ان معنى قولهم ان هذا الا سحر مبين هو ان السحر امر باطل قال تعالى حكاية عن موسى ما جئتم به السحر ان الله سيبطله فقوله ان هذا الا سحر مبين اى باطل مبين الثالث ان القرآن هو الحاكم بحصول البعث وطعنوا فى القرآن بكونه سحرا لان الطعن فى الاصل يفيد الطعن فى الفرع الرابع قرأ حمزة والكسائى ان هذا الا ساحر يريدون الرسول والساحر كاذب مبطل قوله تعالى ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة ليقولن ما يحبسه الا يوم يأتيهم ليس مصروفا عنهم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون اعلم انه تعالى حكى عن الكفار انهم يكذبون الرسول صلى الله عليه وسلم بقولهم ان هذا الا سحر مبين حكى عنهم فى هذه الاية نوعا آخر من اباطيلهم وهو انه متى تأخر عنهم العذاب الذى توعدهم الرسول صلى الله عليه وسلم به اخذوا فى الاستهزاء ويقولون ما السبب الذى حبسه عنا فاجاب الله تعالى عنه بانه اذا جاء الوقت الذى عينه الله لنزول ذلك العذاب لم يصرفه عنهم صارف واحاط بهم ذلك العذاب الذى كانوا به يستهزءون بقى ههنا سؤالات السؤال الاول المراد من هذا العذاب عذاب الدنيا او عذاب الآخرة والجواب للمفسرين فيه وجوه الاول قال الحسن معنى حكم الله تعالى فى هذه الاية انه لا يعذب احدا منهم بعذاب الاستئصال واخر ذلك العذاب الى يوم القيمة فلما اخر الله ذلك العذاب عنهم قالوا على سبيل الاستهزاء ما الذى حبسه عنا والثانى ان المراد الامر بالجهاد وما نزل بهم يوم بدر وعلى هذا الوجه تأولوا وحاق بهم هذا العذاب يوم بدر السؤال الثانى

قوله خلق السموات والارض والجواب فيه دلالة على كمال القدرة من وجوه كون العرش مع كونه اعظم من السموات والارض كان على الماء

ما المراد بقوله الى امة معدودة الجواب من وجهين الاول ان الاصل فى الامة هم الناس والفرقة فاذا قلت جاءنى امة من الناس فالمراد طائفة مجتمعة قال تعالى وجد عليه امة من الناس يسقون وقوله وادكر بعد امة اى بعد انقضاء امة وفنائها فكذا ههنا قوله ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة اى الى حين ينقضى امة من الناس وانقرضت بعد الوعيد بالقول لقالوا ما ذا يحبسه وقد انقرض من الناس الذين كانوا متوعدين بهذا الوعيد وتسمية الحين باسم ما يحصل فيه كقولهم كنت عند فلان صلاة العصر اى فى ذلك الحين الثانى ان اشتقاق الامة من الام وهو القصد كانه يعنى الوقت المقصود بايقاع هذا الموعود فيه السؤال الثالث لم قال وحاق على لفظ الماضى مع ان ذلك لم يقع والجواب قد مر فى هذا الكتاب آيات كثيرة من هذا الجنس والضابط فيها انه تعالى اخبر عن احوال القيمة بلفظ الماضى مبالغة فى التاكيد والتقرير قوله تعالى

ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليؤس كفور ولئن اذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عنى انه لفرح فخور الا الذين صبروا وعملوا الصالحات اولئك لهم مغفرة واجر كبير اعلم انه تعالى لما ذكر ان عذاب اولئك الكفار وان تأخر الا انه لا بد وان يحيق بهم ذكر بعده ما يدل على كفرهم وعلى كونهم مستحقين لذلك العذاب فقال ولئن اذقنا الانسان وفيه مسائل المسئلة الاولى لفظ الانسان فى هذه الاية فيه قولان الاول ان المراد منه مطلق الانسان ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى استثنى منه قوله الا الذين صبروا وعملوا الصالحات والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فثبت ان الانسان المذكور فى هذه الاية دخل فيه المؤمن والكافر وذلك يدل على ما قلناه الثانى ان هذه الاية موافقة على هذا التقدير لقوله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وموافقة ايضا لقوله ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا الثالث ان مزاج الانسان مجبول على الضعف والعجز قال ابن جريج فى تفسير هذه الاية يا ابن آدم اذا نزلت بك نعمة من الله فانت كفور واذا نزعت منك فيؤس قنوط القول الثانى ان المراد منه الكافر ويدل عليه وجوه الاول ان الاصل فى المفرد المحلى بالالف واللام ان يحمل على المعهود السابق لولا المانع ولا مانع ههنا فوجب حمله عليه والمعهود السابق هو الكافر المذكور فى الاية المتقدمة الثانى ان الصفات المذكورة للانسان فى هذه الاية لا يليق الا بالكافر لانه تعالى وصفه بكونه يؤسا وذلك من صفات الكافر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ووصفه ايضا بكونه كفورا وهو تصريح بالكفر ووصفه ايضا بانه عند وجدان الراحة يقول ذهب السيئات عنى وذلك جراءة على الله تعالى ووصفه ايضا بكونه فرحا والله لا يحب الفرحين ووصفه ايضا بكونه فخورا وليس ذلك من صفات اهل الدين ثم قال الناصرون لهذا القول وجب ان يحمل الاستثناء المذكور فى هذه الاية على الاستثناء المنقطع حتى لا يلزمنا هذه المحذورات المسئلة الثانية لفظ الاذاقة والذوق يفيد اقل ما يوجد به الطعم وكان المراد ان الانسان بوجدان اقل القليل من الخيرات العاجلة يقع فى التمرد والطغيان وبادراك اقل القليل من المحنة والبلية يقع فى اليأس والقنوط والكفران فالدنيا فى نفسها قليلة والحاصل للانسان منها للانسان الواحد قليل والاذاقة من ذلك المقدار جزء قليل ثم انه فى سرعة الزوال يشبه احلام النائمين وخيالات الموسوسين فهذه الاذاقة قليل من قليل ومع ذلك فان الانسان لا طاقة له بتحملها ولا صبر له على الاتيان بالطريق الحسن معها واما النعماء فقال الواحدى انها انعام يظهر اثره على صاحبها والضراء مضرة يظهر اثرها على صاحبها لانها اخرجت مخرج الاحوال الظاهرة نحو حمراء وعوراء وهذا هو الفرق بين النعمة والنعماء والمضرة والضراء المسئلة الثالثة اعلم ان احوال الدنيا غير باقية بل هى ابدا فى التغير والزوال والتحول والانتقال الا ان الضابط فيها انه اما ان يتحول من النعمة الى المحنة ومن اللذات الى الآفات واما ان يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل من المكروه الى المحبوب ومن المحرمات الى الطيبات اما القسم الاول فهو المراد من قوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليؤس كفور وحاصل الكلام انه تعالى حكم على هذا الانسان بانه يؤس كفور وتقريره انه حال زوال تلك النعمة يصير يؤسا وذلك لان الكافر يعتقد ان السبب فى حصول النعمة سبب اتفاقى ثم انه يستبعد حصول ذلك الاتفاق مرة اخرى فلا جرم يستبعد عود تلك النعمة فيقع فى اليأس واما المسلم يعتقد ان تلك النعمة انما حصلت من جود الله تعالى وفضله واحسانه فانه لا يحصل له اليأس بل يقول لعله تعالى يردها الى بعد ذلك احسن واكمل وافضل مما كانت واما حال الكافر عندما راى تلك النعمة حاصلة فانه يكون كفورا لانه لما اعتقد ان حصولها انما كان على سبيل الاتفاق او بسبب ان الانسان حصلها بسبب جده وجهده فحينئذ لا يشتغل بشكره تعالى على تلك النعمة فالحاصل ان الكافر يكون عند زوال تلك النعمة يؤسا وعند حصولها يكون كفورا واما القسم الثانى وهو ان ينتقل الانسان من المكروه الى المحبوب ومن المحنة الى النعمة فههنا الكافر يكون فرحا فخورا اما قوة الفرح فلان منتهى طمع الكافر هو الفوز بهذه السعادات البدنية وهو منكر للسعادات الاخروية الروحانية فاذا وجد الدنيا فكانه قد فاز بغاية السعادات فلا جرم يعظم فرحه بها واما كونه فخورا فلانه لما كان الفوز بذلك المطلوب نهاية فى السعادة فالفائز باكمل درجات السعادة يكون فى نهاية السعادة فلا جرم يفتخر به فحاصل الكلام انه تعالى بين ان الكلام عند البلاء لا يكون من الصابرين وعند الفوز والنعماء لا يكون من الشاكرين ثم انه تعالى لما قرر ذلك قال الا الذين صبروا وعملوا الصالحات والمراد منه ما تقدم فقوله الا الذين صبروا المراد منه ان يكون عند البلاء من الصابرين وقوله وعملوا الصالحات المراد منه ان يكون عند الراحة والخير من الشاكرين ثم بين تعالى حالهم فقال اولئك لهم مغفرة واجر كبير فجمع لهم بين هذين المطلوبين احدهما زوال العقاب والخلاص منه وهو المراد من قوله لهم مغفرة وثانيهما الفوز بالثواب وهو المراد من قوله واجر كبير ومن وقف على هذا التفصيل الذى ذكرناه علم ان هذا الكتاب الكريم كما انه معجز بحسب الفاظه فهو ايضا معجز بحسب معانيه

قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وضائق به صدرك ان يقولوا لولا انزل عليه كنز او جاء معه ملك انما انت نذير والله على كل شئ وكيل اعلم ان هذا نوع آخر من كلمات الكفار والله تعالى بين ان قلب الرسول عليه السلام

امر مشهور

ضاق بسببها ثم انه تعالى قواه وايده بالاكرام والتأييد وفيه مسئلتان المسئلة الاولى روى عن ابن عباس ان رؤساء مكة قالوا يا محمد اجعل لنا جبال مكة ذهبا ان كنت رسولا وقال آخرون ائتنا بالملائكة ليشهدوا بنبوتك فقال لا اقدر على ذلك فنزلت هذه الآية واختلفوا في المراد بقوله تارك بعض ما يوحى اليك فقال ابن عباس قال المشركون للنبي صلى الله عليه وسلم ائتنا بكتاب ليس فيه شتم آلهتنا حتى نتبعك ونؤمن بكتابك وقال الحسن طلبوا منه ان يترك قوله ان الساعة آتية وقال بعضهم المراد نسبتهم الى الجهل والتقليد والاصرار على الباطل المسئلة الثانية اجمع المسلمون على انه لا يجوز على الرسول صلى الله عليه وسلم ان يخون في الوحي والتنزيل وان يترك بعض ما يوحي الله تعالى اليه لان تجويزه يؤدي الى الشك في كل الشرايع والتكاليف وذلك يقدح في النبوة وايضا فالمقصود من الرسالة تبليغ تكاليف الله تعالى واحكامه فاذا لم تحصل هذه الفائدة فقد خرجت الرسالة عن ان تفيد فائدة مطلوبة منها واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من قوله فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك شيئا آخر سوى انه عليه السلام فعل ذلك وللناس فيه وجوه الاول لا يمتنع ان يكون في معلوم الله تعالى انه انما يترك التقصير في اداء الوحي والتنزيل بسبب انه يرد عليه من الله تعالى امثال هذه التهديدات البليغة الثاني انهم كانوا لا يعتدون بالقران ويتهاونون به فكان يضيق صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يلقي اليهم ما لا يقبلونه ويضحكون منه فهيجه الله تعالى لاداء الرسالة وطرح المبالاة بكلماتهم الفاسدة وترك الالتفات الى استهزائهم والغرض منه التنبيه على انه ان ادى ذلك الوحي وقع في سخريتهم وسفاهتهم وان لم يؤد ذلك الوحي اليهم وقع في ترك وحي الله تعالى وفي ايقاع الخيانة فيه واذا لا بد من تحمل احد الضررين فتحمل ضرر سفاهتهم اسهل من تحمل ايقاع الخيانة في وحيه تعالى والغرض من ذكر هذا الكلام التنبيه على هذه الدقيقة لان الانسان اذا علم ان كل واحد من طرفي الفعل والترك يشتمل على ضرر عظيم ثم علم ان الضرر الناشي من جانب الترك اعظم واقوى سهل عليه ذلك الفعل وخف والمقصود من ذكر هذا الكلام ما ذكرناه فان قيل قوله فلعلك كلمة شك فما الفائدة فيها قلنا المراد منه الزجر والعرب تقول للرجل اذا ارادوا ابعاده عن امر لعلك تقدر ان تفعل كذا مع انه لا شك فيه وتقول لولدك لعلك تقصر فيما امرتك به وتريد تأكيد الامر فمعناه لا تترك اما قوله وضائق به صدرك فالضائق بمعنى الضيق قال الواحدي والفرق بينهما ان الضائق يكون بضيق عارض غير لازم لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان افسح الناس صدرا ومثله قولك زيد سيد جواد تريد السيادة والجود الثابتين المستقرين فاذا اردت الحدوث قلت سائد وجائد فالمعنى ضائق صدرك لاجل ان يقولوا لولا انزل عليه كنز فان قيل الكنز كيف ينزل قلنا المراد ما يكنز وجرت العادة بان يسمى المال الكثير بهذا الاسم فكان القوم قالوا ان كنت صادقا في انك رسول الاله الذي تصفه بالقدرة على كل شيء وانك عزيز عنده فهلا انزل عليك ما تستغني به وتغني احبابك عن الكد والعناء وتستعين به على مهماتك وتعين انصارك وان كنت صادقا فهلا انزل الله معك ملكا يشهد لك على صدق قولك ويعينك على تحصيل مقصودك فتزول الشبهة في امرك فلما لم يفعل الهك ذلك فانت غير صادق فبين تعالى انه رسول ينذر بالعقاب ويبشر بالثواب ولا قدرة له على ايجاد هذه الاشياء والذي ارسله هو القادر على ذلك فان شاء فعل وان شاء لم يفعل ولا اعتراض لاحد عليه في فعله وحكمه ومعنى وكيل حفيظ اي يحفظ عليهم اعمالهم اي يجازيهم بها ونظير هذه الآية قوله تعالى تبارك الذي ان شاء جعل لك خيرا من ذلك جنات تجري من تحتها الانهار ويجعل لك قصورا وقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا قوله تعالى ام يقولون افتريه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين اعلم ان القوم لما طلبوا منه المعجزات قال معجزتي هو القران ولما حصل المعجز الواحد كان طلب الزيادة تعنتا وجهلا ثم قرر كونه معجزا بان تحداهم بالمعارضة وتقرير هذا الكلام بالاستقصاء قد تقدم في سورة البقرة وفي سورة يونس وفي الآية مسائل المسئلة الاولى الضمير في قوله افتريه عائد الى ما سبق من قوله يوحى اليك اي ان قالوا ان هذا الذي يوحى اليك مفترى فقل لهم حتى ياتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله مثله بمعنى امثاله حملا على كل واحد من تلك السور ولا يبعد ايضا ان يكون المراد هو المجموع لان مجموع السور العشرة شيء واحد المسئلة الثانية قال ابن عباس هذه السور التي وقع بها هذا التحدي معينة وهي سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف والانفال والتوبة ويونس وهود فقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات اشارة الى السور المتقدمة على هذه السورة وهذا فيه اشكال لان هذه السورة مكية وبعض السور المتقدمة على هذه السورة مدنية فكيف يمكن ان يكون المراد من هذه العشر السور التي ما نزلت عند هذا الكلام فالاولى ان يقال التحدي وقع بمطلق السور التي تظهر فيها قوة ترتيب الكلام وتاليفه واعلم ان التحدي بعشر سور لا بد وان يكون سابقا على التحدي بسورة واحدة وهو مثل ان يقول الرجل لغيره اكتب عشرة اسطر مثل ما اكتب فاذا ظهر عجزه عنه قال قد اقتصرت منك على سطر واحد مثله اذا عرفت هذا فنقول التحدي بالسورة الواحدة ورد في سورة البقرة وفي سورة يونس اما تقدم هذه السورة على سورة البقرة فظاهر لان هذه السورة مكية وسورة البقرة مدنية واما في سورة يونس فالاشكال زائل ايضا لان كل واحدة من هاتين السورتين مكية والدليل الذي ذكرناه يقتضي ان تكون سورة هود متقدمة في النزول على سورة يونس حتى يستقيم الكلام الذي ذكرناه المسئلة الثالثة اختلف الناس في الوجه الذي لاجله كان القران معجزا فقال بعضهم هو الفصاحة وقال بعضهم هو الاسلوب وقال ثالث هو عدم التناقض وقال رابع هو اشتماله على العلوم الكثيرة وقال خامس هو الصرفة وقال سادس هو اشتماله على الاخبار عن الغيوب والمختار عند الاكثرين انه معجز بسبب الفصاحة واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية لانه لو كان وجه الاعجاز هو كثرة العلوم او الاخبار عن الغيوب او عدم التناقض لم يكن

الصرفة بالفتح المنع قال الشاطبي
وقال الصرفتهم من حيث صرفهم
عن الدواعي فلم يستنصر النصار
ومن قال معجزته صرف الله اياهم
عن معارضتهم مع ان دواعيهم المتوفرة
كانت تقتضي ان ينصر بعضهم بعضا
ويستنصر من الادلة نصيرا
ولم يقم على قوله برهانا
منيرا وللعقل لم يساعد
نصيبا ولم يوافقه
خبيرا

فقوله مفتريات معنى انما اذا كان وجه الاعجاز هو الفصاحة صح ذلك لان فصاحة الفصيح تظهر بالكلام سواء كان الكلام صدقا او كذبا وايضا لو كان الوجه في كونه معجزا هو الصرفة لكانت دلالة الكلام الركيك النازل في الفصاحة على هذا المطلوب اكد من دلالة الكلام العالي في الفصاحة ثم انه تعالى لما قرر وجه التحدي قال وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين والمراد ان كنتم صادقين في ادعاء كونه مفترى كما قال ام يقولون افتريه واعلم ان هذا الكلام يدل على انه لا بد في اثبات الدين من تقرير الدلائل والبراهين وذلك لانه تعالى اورد في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هذا الدليل وهذه الحجة ولولا ان الدين لا يتم الا بالدليل لم يكن في ذكره فائدة قوله تعالى فالم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فهل انتم مسلمون اعلم ان الآية المتقدمة اشتملت على خطابين احدهما خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم وهو قوله قل فاتوا بعشر سور والثاني وهو خطاب الكفار وهو قوله وادعوا من استطعتم من دون الله فلما اتبعه بقوله فالم يستجيبوا لكم احتمل ان يكون المراد ان الكفار لم يستجيبوا في المعارضة لتعذرها عليهم واحتمل ان من يدعونه من دون الله لم يستجيبوا فلهذا السبب اختلف المفسرون على قولين فبعضهم قال هذا خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين والمراد ان الكفار ان لم يستجيبوا لكم في الاتيان بالمعارضة فاعلموا انما انزل بعلم الله والمعنى فاثبتوا على العلم الذي انتم عليه وازدادوا يقينا وثبات قدم على انه منزل من عند الله وقوله فهل انتم مسلمون اي فهل انتم مخلصون ومنهم من قال فيه اضمار والتقدير فقولوا ايها المسلمون للكفار اعلموا انما انزل بعلم الله القول الثاني ان هذا خطاب مع الكفار والمعنى ان الذين تدعونهم من دون الله اذا لم يستجيبوا لكم في الاعانة على المعارضة فاعلموا ايها الكفار ان القران انما انزل بعلم الله فهل انتم مسلمون بعد لزوم الحجة عليكم والقائلون بهذا القول قالوا هذا اولى من القول الاول لانكم في القول الاول احتجتم الى ان حملتم قوله فاعلموا على الامر بالثبات او على اضمار القول وعلى هذا الاحتمال لا حاجة فيه الى الاضمار فكان هذا اولى وايضا عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب واقرب المذكورين في هذه الآية هو هذا الاحتمال الثاني والثالث ان الخطاب الاول كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم وحده بقوله قل فاتوا بعشر سور والخطاب الثاني كان مع جماعة الكفار بقوله وادعوا من استطعتم وقوله فالم يستجيبوا لكم خطاب مع الجماعة فوجب حمله على هذا الذي قلناه اولى بقي في الآية سؤالات السؤال الاول ما الشيء الذي لم يستجيبوا فيه الجواب المعنى فالم يستجيبوا لمعارضة القران وقال بعضهم فالم يستجيبوا لكم في قبول الايمان وهو بعيد السؤال الثاني من المشار اليه بقوله لكم الجواب ان حملنا قوله فالم يستجيبوا لكم على المؤمنين فذلك ظاهر وان حملناه على الرسول ففيه جوابان الاول المراد فان لم يستجيبوا لك وللمؤمنين لان الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين كانوا يتحدونهم وقال في موضع آخر فان لم يستجيبوا لك فاعلم الثاني يجوز ان يكون الجمع لتعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم السؤال الثالث اي تعلق بين الشرط المذكور في هذه الآية وبين ما فيها من الجزاء الجواب ان القوم ادعوا كون القران مفترى على الله فقال لو كان مفترى على الله لوجب ان يقدر الخلق على مثله ولما لم يقدروا عليه ثبت انه من عند الله تعالى فقوله انما انزل بعلم الله كناية عن كونه من عند الله ومن قبله كما يقول الحاكم هذا الحكم جرى بعلمي السؤال الرابع اي تعلق لقوله وان لا اله الا هو بعجزهم عن المعارضة الجواب فيه وجوه الاول انه تعالى لما امر محمدا حتى يطلب من الكفار ان يستعينوا بالاصنام في تحقيق المعارضة ليظهر عجزهم عنها فح ظهر انها لا تنفع ولا تضر في شيء من المطالبة البتة ومتى كان كذلك فقد بطل القول باثبات كونهم آلهة فصار عجز القوم عن المعارضة بعد الاستعانة بالاصنام مبطلا لالهية الاصنام ودليلا على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان قوله وان لا اله الا هو اشارة الى ما ظهر من فساد القول بالهية الاصنام الثاني انه ثبت في علم الاصول ان القول بنفي الشريك عن الله تعالى من المسائل التي يمكن اثباتها بقول الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فكانه قيل لما ثبت عجز الخصوم عن المعارضة ثبت كون القران حقا وثبت كونه صلى الله عليه وسلم محقا في دعوى الرسالة ثم انه كان يخبر عن انه لا اله الا الله فلما ثبت كونه محقا في دعوى النبوة ثبت قوله انه لا اله الا الله الثالث ان ذكر قوله وان لا اله الا هو جار مجرى التهديد كانه قيل لما ثبت بهذا الدليل كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا في دعوى الرسالة وعلمتم انه لا اله الا هو فكونوا خائفين من قهره وعذابه واتركوا الاصرار على الكفر واقبلوا الاسلام ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة عند ذكر آية التحدي فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين اما قوله تعالى فهل انتم مسلمون فان قلنا انه خطاب مع المؤمنين كان معناه الترغيب في زيادة الاخلاص وان قلنا انه خطاب مع الكفار كان معناه الترغيب في اصل الاسلام قوله تعالى من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون اعلم ان الكفار كانوا ينازعون النبي صلى الله عليه وسلم في اكثر الاحوال وكانوا يظهرون من انفسهم ان محمدا صلى الله عليه وسلم مبطل ونحن محقون وانما نبالغ في منازعته لتحقيق الحق ولابطال الباطل وكانوا كاذبين فيه بل كان غرضهم محض الحسد والاستنكاف من المتابعة فانزل الله تعالى هذه الآية لتقرير هذا المعنى ونظير هذه الآية قوله تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد وقوله من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان في الآية قولين الاول انها مختصة بالكفار لان قوله من كان يريد الحيوة الدنيا يندرج فيه المؤمن والكافر والصديق والزنديق لان كل احد يريد التمتع بلذات الدنيا وطيباتها والانتفاع بخيراتها وشهواتها الا ان آخر الآية يدل على ان المراد من هذا العام الخاص وهو الكافر لان قوله تعالى اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون لا يليق الا بالكافر فصار تقدير الآية من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها فقط

اى تكون ارادته مقصورة على حب الدنيا وزينتها ولم يكن طالبا لسعادة الاخرة كان حكمه كذا وكذا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فيه فمنهم من قال المراد منه منكروا البعث فانهم ينكرون الاخرة ولا يرغبون الا فى سعادات الدنيا وهذا قول الاصم وكلامه ظاهر القول الثانى ان الآية نزلت فى المنافقين الذين كانوا يطلبون بغزوهم مع النبى صلى الله عليه وسلم الغنايم من دون ان يؤمنوا بالاخرة وثوابها القول الثالث ان المراد اليهود والنصارى وهو منقول عن انس القول الرابع هو الذى اختاره القاضى ان المراد من كان يريد بعمل الخير الحيوة الدنيا وزينتها وعمل الخير قسمان العبادات وايصال المنفعة الى الحيوان ويدخل فى هذا القسم البر وصلة الرحم والصدقة وبناء القناطر وتسوية الطرق والسعى فى دفع الشرور واجراء الانهار فهذه الاشياء اذا اتى بها الكافر لاجل الثناء فى الدنيا فان بسببها تصل الخيرات والمنافع الى المحتاجين فكلها تكون من اعمال الخير فلاجرم هذه الاعمال تكون طاعات سواء صدرت من الكافر او من المسلم واما العبادات فهى انما تكون طاعات بنيات مخصوصة فاذا لم يؤت بتلك النية وانما اتى فاعلها بها على طلب زينة الدنيا وان تحصل الرياء والسمعة فيها فصار وجودها كعدمها فلا يكون من باب الطاعات واذا عرفت هذا فقوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها المراد منها الطاعات التى يصح صدورها من الكافر القول الثانى وهو ان تجرى الاية على ظاهرها فى العموم فنقول انه يندرج فيه المؤمن الذى ياتى بالطاعات على سبيل الرياء والسمعة ويندرج فيه الكافر الذى هذا صفته وهذا القول مشكل لان قوله اولئك الذين ليس لهم فى الاخرة الا النار لا يليق بالمؤمن الا اذا قلنا المراد اولئك الذين ليس لهم فى الاخرة الا النار بسبب هذه الاعمال الفاسدة والافعال الباطلة المقرونة بالرياء ثم ان القائلين بهذا القول ذكروا اخبارا كثيرة فى هذا الباب روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال نعوذ بالله من جب الحزن قيل وما جب الحزن قال عليه السلام واد فى جهنم يلقى فيه القراء المراؤن وقال عليه السلام اشد الناس عذابا يوم القيمة من يرى الناس ان فيه خيرا ولا خير فيه وعن ابى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كان يوم القيمة يدعى برجل جمع القران فيقال له ما عملت فيه فيقول يا رب قمت به آناء الليل والنهار فيقول الله كذبت اردت ان يقال فلان قارئ وقد قيل ذلك ويؤتى بصاحب المال فيقول الله تعالى الم اوسع عليك فماذا عملت فيما آتيتك فيقول وصلت الرحم وتصدقت فيقول الله كذبت بل اردت ان يقال فلان جواد وقد قيل ذلك ويؤتى بمن قتل فى سبيل الله فيقول قاتلت فى الجهاد حتى قتلت فيقول الله كذبت بل اردت ان يقال فلان جرئ وقد قيل ذلك قال ابو هريرة ثم ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبتى وقال يا ابا هريرة اولئك الثلاثة اول خلق يسعر بهم النار يوم القيمة وروى ان ابا هريرة ذكر هذا الحديث عند معاوية قال الراوى فبكى حتى ظننا انه هالك ثم افاق وقال صدق الله ورسوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها

المسئلة الثانية المراد من توفية اجور تلك الاعمال هو ان كل ما يستحقون بها من الثواب فانه يصل اليهم حال كونهم فى دار الدنيا فاذا خرجوا من الدنيا لم يبق معهم من تلك الاعمال اثر من آثار الخيرات بل ليس لهم فيها الا النار واعلم ان العقل يدل عليه قطعا وذلك لان من اتى بالاعمال لاجل طلب الثناء فى الدنيا ولاجل الرياء فذلك لاجل انه غلب على قلبه حب الدنيا فلم يحصل فى قلبه حب الاخرة اذ لو عرف حقيقة الاخرة وما فيها من السعادات لامتنع ان ياتى بالخيرات لاجل الدنيا وينسى امر الاخرة فثبت ان الآتى باعمال البر لاجل الدنيا لا بد وان يكون عظيم الرغبة فى الدنيا عديم الطلب للاخرة ومن كان كذلك فاذا مات فانه يفوته جميع منافع الدنيا ويبقى عاجزا عن وجدانها غير قادر على تحصيلها ومن احب شيئا ثم حيل بينه وبين المطلوب فانه لا بد وان يشتعل فى قلبه نيران الحسرات فثبت بهذا البرهان العقلى ان كل من اتى بعمل من الاعمال لطلب الاحوال الدنيوية فانه يجد تلك المنفعة الدنيوية اللايقة بذلك العمل ثم اذا مات فانه لا يحصل له منه الا النار ويصير ذلك العمل فى الدار الاخرة محبطا وباطلا عديم الاثر ووبالا عليه قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة اولئك يؤمنون به ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده فلا تك فى مرية منه انه الحق من ربك ولكن اكثر الناس لا يؤمنون اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها ظاهر والتقدير افمن كان على بينة من ربه كمن يريد الحيوة الدنيا وزينتها فليس لهم فى الاخرة الا النار الا انه حذف الجواب لظهوره ومثله فى القران كثير كقوله تعالى افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فان الله يضل من يشاء وقوله امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون واعلم ان اول هذه الآية مشتمل على الفاظ اربعة كل واحد منها مجمل فالاول ان هذا الذى وصفه تعالى بانه على بينة من ربه من هو والثانى انه ما المراد بهذه البينة والثالث ان المراد بقوله يتلوه القراءة او كونه حاصلا عقيب غيره والرابع ان هذا الشاهد ما هو فهذه الالفاظ الاربعة مجملة فلهذا كثر اختلاف المفسرين فى هذه الآية اما الاول وهو ان هذا الذى وصفه تعالى بانه على بينة من ربه من هو فقيل المراد به النبى صلى الله عليه وسلم وقيل المراد به من آمن من اليهود كعبد الله ابن سلام وغيره وهو الاظهر لقوله تعالى فى آخر الآية اولئك يؤمنون به وهذا صيغة جمع فلا يجوز رجوعه الى محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بالبينة البرهان الذى عرف صحة الدين الحق به والضمير فى يتلوه يرجع الى معنى البينة وهو البيان والبرهان والمراد بالشاهد القران ومنه اى من الله ومن قبله كتاب موسى اى ويتلو ذلك البرهان من قبل مجئ القران كتاب موسى واعلم ان كون كتاب موسى تابعا للقران ليس فى الوجود بل فى دلالته على هذا المطلوب واماما نصب على الحال فالحاصل انه يقول اجتمع فى تقرير صحة هذا الدين امور ثلاثة اولها دلالة البينات العقلية على صحته وثانيها شهادة القران بصحته وثالثها شهادة التورية بصحته فعند اجتماع هذه الامور الثلاثة لا يبقى فى صحته شبهة ولا ارتياب فهذا القول احسن الاقاويل فى هذه الآية واقربها الى مطابقة اللفظ وفيها اقوال اخر فالقول الاول ان الذى وصفه تعالى بانه على بينة من ربه هو محمد عليه السلام والبينة هو القران والمراد بقوله يتلوه

التلاوة

التلاوة بمعنى القراءة وعلى هذا التقدير وقد ذكروا فى تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبريل عليه السلام والمعنى ان جبريل عليه السلام يقرأ القران على محمد صلى الله عليه وسلم وثانيها ان ذلك الشاهد هو لسان محمد عليه السلام وهو قول الحسن ورواية محمد بن الحنفية عن على رضى الله عنه قال قلت لابى انت التالى قال وما معنى التالى قلت قوله ويتلوه شاهد منه فقال وددت انى هو ولكنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما كان الانسان انما يقرأ القران ويتلوه بلسانه لاجرم جعل اللسان تاليا على سبيل المجاز كما يقال عين باصرة واذن سامعة ولسان ناطق وثالثها ان المراد هو على بن ابى طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اى هذا الشاهد من محمد عليه السلام وبعض منه والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد عليه السلام ورابعها ان لا يكون المراد بقوله ويتلوه القراءة بل حصول هذا الشاهد عقيب تلك البينة وعلى هذا الوجه قالوا المراد ان صورة النبى صلى الله عليه وسلم ووجهه ومخايله كل ذلك يشهد بصدقه لان من نظر بعقله اليه علم انه ليس بمجنون ولا كاهن ولا ساحر ولا كذاب والمراد بكون هذا الشاهد منه كون هذه الاحوال متعلقة بذات النبى عليه السلام القول الثانى ان الذى وصفه تعالى بانه على بينة هم المؤمنون وهم اصحاب النبى عليه السلام والمراد بالبينة القران ويتلوه اى ويتلو الكتاب الذى هو الحجة يعنى ويعقبه شاهد من الله تعالى وعلى هذا القول اختلفوا فى ذلك الشاهد فقال بعضهم انه محمد عليه السلام وقال آخرون بل ذلك هو كون القران واقعا على وجه يعرف كل من نظر فيه انه معجزة وذلك الوجه هو اشتماله على الفصاحة التامة والبلاغة الكاملة وكونه بحيث لا يقدر البشر على الاتيان بمثله وقوله شاهد منه اى من تلك البينة لان احوال القران وصفاته من القران ومتعلقة به وثالثها قال الفراء ويتلوه شاهد منه يعنى الانجيل يتلو القران وان كان قد انزل قبله والمعنى انه يتلوه فى التصديق وتقريره انه تعالى ذكر محمدا عليه السلام فى الانجيل وامر بالايمان به واعلم ان هذين القولين وان كانا محتملين الا ان القول الاول اولى واتم واعلم انه تعالى وصف كتاب موسى عليه السلام بكونه اماما ورحمة ومعنى كونه اماما انه كان مقتدى للعالمين واماما لهم يرجعون اليه فى معرفة الدين والشرايع واما كونه رحمة فلانه يهدى الى الحق فى الدنيا والدين وذلك سبب لحصول الرحمة والثواب فلما كان سببا للرحمة اطلق اسم الرحمة عليه اطلاقا لاسم المسبب على السبب ثم قال تعالى اولئك يؤمنون به والمعنى ان الذين وصفهم الله تعالى بانهم على بينة من ربهم فى صحة هذا الدين يؤمنون واعلم ان المطالب على قسمين منها ما يعلم صحتها بالبديهة ومنها ما يحتاج فى تحصيل العلم بها الى الطلب والاجتهاد وهذا القسم الثانى على قسمين لان طريق تحصيل المعارف اما الحجة والبرهان المستنبط بالعقل واما الاستفادة من الوحى والالهام فهذان الطريقان اللذان يمكن الرجوع اليهما فى تعرف المجهولات فاذا اجتمعا واعتضد كل واحد منهما بالآخر بلغ الغاية فى القوة والوثوق ثم ان فى انبياء الله تعالى كثرة فاذا توافقت كلمات الانبياء على صحته وكان البرهان اليقينى قائما على صحته فهذه المرتبة قد بلغت فى القوة الى حيث لا يمكن الزيادة عليها فقوله افمن كان على بينة من ربه المراد بالبينة الدلائل العقلية اليقينية وقوله ويتلوه شاهد منه اشارة الى الوحى الذى حصل لمحمد صلى الله عليه وسلم وقوله ومن قبله كتاب موسى اشارة الى الوحى الذى حصل لموسى عليه السلام وعند اجتماع هذه الثلاثة قد بلغ هذا اليقين فى القوة والظهور والجلاء الى حيث لا يمكن الزيادة عليه ثم قال تعالى ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده والمراد من الاحزاب اصناف الكفار فيدخل فيهم اليهود والنصارى والمجوس روى سعيد بن جبير عن ابى موسى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يسمع بى يهودى ولا نصرانى فلا يؤمن بى الا كان من اهل النار قال ابو موسى فقلت فى نفسى ان النبى صلى الله عليه وسلم لا يقول مثل هذا الا عن القران فوجدت الله تعالى يقول ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده وقال بعضهم لما دلت الآية على ان من يكفر به فالنار موعده دلت على ان من لا يكفر به لم تكن النار موعدا له ثم قال فلا تك فى مرية منه انه الحق من ربك وفيه قولان الاول فلا تك فى مرية من صحة هذا الدين ومن كون القران نازلا من عند الله تعالى فكان متعلقا بما تقدم من قوله ام يقولون افتريه والثانى فلا تك فى مرية من ان موعد الكافر النار وقرئ مرية بضم الميم ثم قال ولكن اكثر الناس لا يؤمنون والمقصود منه ان هذه الدلائل وان ظهرت فى الغاية فمن اراد متابعة ابطاله لا يبالى بالحجة سواء آمنوا اولم يؤمنوا والاحرى ان يكون المراد بالمتقدم ذكره من وصف القران قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا اولئك يعرضون على ربهم ويقول الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون اعلم ان الكفار كان لهم عادات كثيرة وطرق مختلفة فمنها شدة حرصهم على الدنيا ورغبتهم فى تحصيلها وقد ابطل الله تعالى هذه الطريقة بقوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها الى آخر الآية ومنها انهم كانوا ينكرون نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ويقدحون فى معجزاته وقد ابطل الله تعالى ذلك بقوله افمن كان على بينة من ربه ومنها انهم كانوا يزعمون فى الاصنام انها شفعاؤهم عند الله تعالى وقد ابطل الله تعالى ذلك بهذه الآية وذلك لان هذا الكلام افتراء على الله فلما بين الله تعالى وعيد المفترين على الله فقد دخل فيه هذا الكلام واعلم ان قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا انما يورد فى معرض المبالغة وفيه دلالة على ان الافتراء على الله من اعظم انواع الظلم ثم انه تعالى بين وعيد هؤلاء بقوله اولئك يعرضون على ربهم وما وصفهم بذلك لانهم مختصون بهذا العرض لان العرض عام فى كل العباد كما قال وعرضوا على ربك صفا وانما اراد به انهم يعرضون فيفتضحون بان يقول الاشهاد عند عرضهم هؤلاء الذين كذبوا على ربهم فحصل لهم من الخزى والنكال ما لا مزيد عليه وفيه سؤالات الاول اذا لم يجز ان يكون الله تعالى فى مكان فكيف قال يعرضون على ربهم والجواب المراد انهم يعرضون على الاماكن المعدة للحساب والسؤال ويجوز ان يكون ذلك عرضا على من شاء الله من الملائكة السؤال الثانى من الاشهاد الذين اضيف اليهم هذا القول الجواب قال مجاهد هم الملائكة الذين كانوا يحفظون اعمالهم عليهم فى الدنيا وقال قتادة ومقاتل الاشهاد الناس كما يقال على رؤس الاشهاد يعنى على رؤس الناس وقال آخرون هم الانبياء كما قال تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين والفائدة فى اعتبار قول الاشهاد

المبالغة في اظهار الفضيحة السؤال الثالث الاشهاد جمع فما واحده الجواب يجوز ان يكون جمع شاهد مثل صاحب
واصحاب وناصر وانصار ويجوز ان يكون جمع شهيد مثل شريف واشراف قال ابو علي الفارسي هذا كانه ارجح
لان ما جاء من ذلك في التنزيل جاء على فعيل كقوله ويكون الرسول عليكم شهيدا وجئنا بك شهيدا على هؤلاء
ثم لما اخبر عن حالهم في عذاب القيمة اخبر عن حالهم في الحال فقال الا لعنة الله على الظالمين فبين انهم في الحال
ملعونون من عند الله ثم ذكر من صفتهم انهم يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا يعني انهم كما ظلموا
انفسهم بالتزام الكفر والضلالة فقد اضافوا اليه المنع من الدين الحق والقاء الشبهات وتعويج الدلائل
المستقيمة لانه لا يقال في العاصي انه يبغي عوجا وانما يقال ذلك فيمن يعرف كيفية الاستقامة وكيفية
العوج بسبب القاء الشبهات وتقرير الضلالات ثم قال وهم بالاخرة هم كافرون قال الزجاج ذكرت كلمة
هم مرتين على جهة التوكيد لشانهم في الكفر قوله تعالى اولئك لم يكونوا معجزين في الارض وما كان لهم
من دون الله من اولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ، اولئك
الذين خسروا انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون ، لا جرم انهم في الاخرة هم الاخسرون اعلم انه تعالى
وصف هؤلاء المنكرين الجاحدين بصفات كثيرة في معرض الذم فالصفة الاولى كونهم مفترين على الله
وهي قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا الصفة الثانية انهم يعرضون على الله في موقف الذل والهوان
والخزي والخسارة وهي قوله اولئك يعرضون على ربهم والصفة الثالثة حصول الخزي والنكال والفضيحة
العظيمة وهي قوله تعالى الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الصفة الرابعة كونهم ملعونين من عند الله تعالى
وهي قوله الا لعنة الله على الظالمين الصفة الخامسة كونهم صادين عن سبيل الله مانعين عن متابعة الحق
وهي قوله الذين يصدون عن سبيل الله الصفة السادسة سعيهم في القاء الشبهات وتعويج الدلائل
وهي قوله ويبغونها عوجا الصفة السابعة كونهم كافرين وهي قوله وهم بالاخرة هم كافرون الصفة الثامنة
كونهم عاجزين عن الفرار من عذاب الله وهي قوله اولئك لم يكونوا معجزين في الارض قال الواحدي معنى
الاعجاز المنع من تحصيل المراد يقال اعجزني فلان اي منعني عن مرادي ومعنى معجزين في الارض اي لا يمكنهم
ان يهربوا من عذابنا فان هرب العبد من عذاب الله محال لانه تعالى قادر على جميع الممكنات ولا تتفاوت
قدرته بالبعد والقرب والقوة والضعف الصفة التاسعة انه ليس لهم اولياء يدفعون عقاب الله
عنهم والمراد منه الرد عليهم في وصفهم الاصنام انها شفعاؤنا عند الله والحق ان قوله اولئك لم يكونوا
معجزين في الارض دل على انه لا قدرة لهم على الفرار وقوله وما كان لهم من دون الله من اولياء وهو ان
احدا لا يقدر على تخليصهم من ذلك العذاب فجمع تعالى بين ما يرجع اليهم وبين ما يرجع الى غيرهم وبين بذلك
انقطاع حيلهم في الخلاص من عذاب الدنيا ومن عذاب الاخرة ثم اختلفوا فقال قوم المراد ان عدم نزول
العذاب ليس لاجل انهم قدروا على منع الله من انزال العذاب ولا لاجل ان لهم ناصرا يمنع ذلك العذاب
منهم بل انما حصل ذلك الامهال لانه تعالى امهلهم كي يتوبوا فيزولوا عن كفرهم فاذا ابوا الا الثبات عليه
فلا بد من مضاعفة العذاب في الاخرة وقال بعضهم بل المراد لم يكونوا معجزين لله تعالى عما يريد انزاله
عليهم من العذاب في الاخرة او في الدنيا ولا يجدون اولياء تنصرهم وتدفع ذلك عنهم الصفة
العاشرة قوله تعالى يضاعف لهم العذاب قيل سبب تضعيف العذاب في حقهم انهم كفروا بالله وكفروا
بالبعث والنشور وكفروا بالمبدأ والمعاد فصار ذلك سببا لتضعيف العذاب والاصوب ان يقال
انهم مع ضلالهم الشديد سعوا في الاضلال ومنع الناس عن الدين الحق فلهذا المعنى حصل هذا التضعيف
الصفة الحادية عشر ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد ما هم عليه في الدنيا من صمم
القلب وعمى النفس واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يخلق في المكلف ما يمنعه من الايمان
وروى عن ابن عباس انه قال انه تعالى منع الكافرين من الايمان في الدنيا والاخرة اما في الدنيا ففي قوله ما
كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون واما في الاخرة ففي قوله يدعون الى السجود فلا يستطيعون
وحاصل الكلام في هذا الاستدلال انه تعالى اخبر عنهم انهم لا يستطيعون السمع فاما ان يكون المراد
انهم ما كانوا يستطيعون سمع الاصوات والحروف واما ان يكون المراد كونهم عاجزين عن الوقوف على دلائل
الله والاول باطل لان البديهة دلت على انهم كانوا يسمعون الاصوات والحروف فوجب حمل اللفظ على الثاني
اجاب الجبائي عنه بان السمع اما ان يكون عبارة عن الحاسة المخصوصة او عن معنى يخلقه الله في صماخ
الاذن وكلاهما لا يقدر العبد عليه لانه لو اجتهد في ان يفعل ذلك او يتركه لتعذر عليه واذا ثبت هذا
كان اثبات الاستطاعة فيه محالا واذا كان اثباتها محالا كان نفي الاستطاعة عنها حقا فثبت ان ظاهر
الاية لا يقدح في قولنا ثم قال المراد بقوله ما كانوا يستطيعون السمع استثقالهم ونفورهم عنه كما يقول
القائل هذا كلام لا استطيع ان اسمعه وهذا مما يمجه سمعي وذكر عن الجبائي عذرا آخر فقال انه تعالى
نفى ان يكون لهم الاولياء والمراد الاصنام ثم بين نفي كونهم اولياء بقوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا
يبصرون وكيف يصلحون للولاية والجواب اما حمل الاية على انه لا قدرة لهم على خلق الحاسة وعلى خلق المعنى
فيها فباطل لان هذه الاية وردت في معرض الوعيد فلا بد وان يكون ذلك معنى مختصا بهم والمعنى الذي
قالوه حاصل في الملائكة والانبياء فكيف يمكن حمل اللفظ عليه اما قوله ان ذلك محمول على انهم كانوا
يستثقلون سماع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وابصار صورته فالجواب انه تعالى نفى الاستطاعة
فحمله على معنى آخر خلاف الظاهر وايضا ان حصول ذلك الاستثقال هل يمنع من الفهم والوصول الى الغرض
او لم يمنع فان منع فهو المقصود وان لم يمنع منه فح كان ذلك سببا اجنبيا عن المعاني المعتبرة في الفهم والادراك
ولا يختلف احوال القلب في العلم والمعرفة بسببه فكيف يمكن جعله ذما لهم في هذا الغرض وايضا فقد بينا

مرارا كثيرة في هذا الكتاب ان حصول الفعل مع قيام الصارف محال فلما بين تعالى كون هذا المعنى صارفا عن قبول
الدين الحق وبين فيه انه حصل حصولا على سبيل اللزوم بحيث لا يزول البتة في ذلك الوقت كان المكلف في
ذلك الوقت ممنوعا من الايمان وح يحصل المطلوب واما قوله فانا نجعل هذه الصفة من صفات الاوثان
فبعيد لانه تعالى قال يضاعف لهم العذاب ثم قال ما كانوا يستطيعون السمع فوجب ان يكون الضمير في هذه
الاية المتاخرة عائدا الى عين ما عاد اليه الضمير المذكور في الاية الاولى واما قوله وما كانوا يبصرون
فقيل المراد منه البصيرة وقيل المراد منه انهم عدلوا عن ابصار ما يكون حجة لهم الصفة الثانية عشر
قوله اولئك الذين خسروا انفسهم ومعناه انهم اشتروا عبادة الالهة بعبادة الله تعالى فكان هذا
الخسران اعظم وجوه الخسرانات الصفة الثالثة عشر قوله وضل عنهم ما كانوا يفترون والمعنى انه
لما باع الدين بالدنيا فقد خسر لانه اعطى الشريف ورضي باخذ الخسيس وهذا عين الخسران في الدنيا
ثم في العاقبة وهذا الخسيس يضيع ويهلك ولا يبقى منه اثر وهو المراد بقوله وضل عنهم ما كانوا يفترون
الصفة الرابعة عشر قوله لا جرم انهم في الاخرة هم الاخسرون وتقريره ما تقدم انه لما اعطى الشريف
ورضي بالادون الخسيس فقد خسر في التجارة ثم لما كان هذا الخسيس بحيث لا يبقى بل لا بد ان يهلك
ويفنى انقلبت تلك التجارة الى النهاية في صفة الخسارة فلهذا قال لا جرم انهم في الاخرة هم الاخسرون
وقوله لا جرم قال الفراء انها بمنزلة قولنا لا بد ولا محالة ثم كثر استعمالها حتى صارت بمنزلة حقا تقول العرب
لا جرم انك لمحسن اما النحويون فلهم فيه وجوه الاول لا حرف نفي وجرم اي قطع فاذا قلنا لا جرم معناه انه لا قطع
قاطع عنهم انهم في الاخرة هم الاخسرون الثاني قال الزجاج ان كلمة لا نفي لما ظنوا انه ينفعهم وجرم
معناه كسب ذلك الفعل والمعنى لا ينفعهم ذلك وكسب ذلك الفعل لهم الخسران في الدنيا والاخرة وذكرنا
جرم بمعنى كسب في تفسير قوله ولا يجرمنكم شنآن قوم قال الازهري وهذا من احسن ما قيل في هذا الباب
الثالث قال سيبويه والاخفش لا رد على اهل الكفر كما ذكرنا وجرم معناه احق وصح والتاويل انه احق كفرهم
وقوع العذاب والخسران بهم واحتج سيبويه بقول الشاعر ولقد طعنت ابا عيينة طعنة ، جرمت فزارة
بعدها ان يغضبوا ، اراد احقت الطعنة فزارة ان يغضبوا قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
واخبتوا الى ربهم اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما ذكر عقوبة الكافرين وخسرانهم
اتبعه بذكر احوال المؤمنين والاخبات هو الخشوع والخضوع وهو ماخوذ من الخبت وهو الارض المطمئنة
وخبت ذكره اي خفي فقوله اخبت اي دخل في الخبت كما يقال فيمن صار الى نجد انجد والى تهامة اتهم ومنه
المخبت من الناس اي الذي اخبت الى ربه اي اطمأن اليه ولفظ الاخبات يتعدى بالى وباللام فاذا قلنا اخبت
فلان الى كذا فمعناه اطمأن اليه واذا قلنا اخبت له فمعناه خشع له اذا عرفت هذا فنقول قوله ان الذين امنوا
اشارة الى الايمان وقوله وعملوا الصالحات اشارة الى جميع الاعمال الصالحة وقوله واخبتوا اشارة الى ان هذه
الاعمال لا تنفع في الاخرة الا مع الاحوال القلبية ثم ان فسرنا الاخبات بالطمانينة كان المراد انهم يعبدون الله
وكانت قلوبهم عند اداء العبادات مطمئنة بذكر الله تعالى فارغة عن الالتفات الى ما سوى الله تعالى او يقال ان
قلوبهم صارت مطمئنة الى صدق الله تعالى في كل ما وعدهم من الثواب والعقاب واما ان فسرنا الاخبات بالخشوع
كان معناه انهم ياتون بالاعمال الصالحة خائفين وجلين من ان يكونوا اتين بها مع وجود الخلل والتقصير
ثم بين ان من حصلت له هذه الصفات الثلاث فهم اصحاب الجنة ويحصل لهم ايضا الخلود في الجنة ،
قوله تعالى مثل الفريقين كالاعمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا افلا تذكرون اعلم انه تعالى
لما ذكر الفريقين ذكر فيهما مثالا مطابقا ثم اختلفوا فقيل انه راجع الى ما ذكره من المؤمنين والكافرين
من قبل وقال اخرون بل راجع الى قوله افمن كان على بينة من ربه ثم ذكر من بعده الكافرين ووصفهم بانهم لا
يستطيعون السمع ولا يبصرون فالاعمى والاصم هم الذين وصفهم الله تعالى بانهم لا يستطيعون السمع ولا يبصرون
والبصير والسميع هم الذين وصفهم الله تعالى بانهم على بينة من ربهم واعلم ان وجه التشبيه هو انه تعالى خلق
الانسان مركبا من البدن ومن النفس وكما ان للبدن بصرا وسمعا فكذلك حصل لجوهر الروح بصر وسمع وكما ان
الجسد اذا كان اعمى واصم بقي متحيرا لا يهتدي الى شيء من المصالح بل يكون كالتائه في ظلمات لا يبصر
نورا يهتدي به ولا يسمع صوتا فينتفع به فكذلك الجاهل الضال المضل يكون اعمى القلب اصم القلب فيبقى
في ظلمات الضلال حائرا تائها ثم قال افلا تذكرون منبها على انه يمكنه علاج هذا العمى وهذا الصمم واذا كان
العلاج ممكنا والضرر الحاصل من حصول هذا العمى وهذا الصمم شديدا وجب على العاقل ان يسعى في ذلك
العلاج بقدر الامكان واعلم انه قد جرت العادة بانه تعالى اذا اورد على الكفار انواع الدلائل اتبعها بالقصص
ليصير ذكرها مؤكدا لتلك الدلائل على ما قررنا هذا المعنى في مواضع كثيرة وفي هذه السورة ذكر انواعا من
القصص القصة الاولى قصة نوح عليه السلام قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه اني لكم نذير مبين ان لا
تعبدوا الا الله اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم اعلم انه تعالى بدأ بذكر هذه القصة في سورة يونس واعادها
في هذه السورة ايضا لما فيها من زوائد الفوائد وبدائع الحكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير
وابو عمرو والكسائي اني بفتح الالف والمعنى ارسلنا نوحا باني لكم نذير ومعناه ارسلناه ملتبسا بهذا الكلام
وهو قوله اني لكم نذير مبين بالكسر فلما اتصل به حرف الجر وهو الباء فتح كما فتح في كان واما سائر القراء فقرءوا
اني بالكسر على معنى قال اني لكم نذير مبين المسئلة الثانية قال بعضهم المراد من النذير كونه مهددا للعصاة
بالعقاب ومن المبين كونه مبينا ما اعد الله للمطيعين من الثواب والاولى ان يكون المعنى انه نذير للعصاة من
العقاب وانه مبين بمعنى انه بين ذلك الانذار على الطريق الاكمل والبيان الاوفى والاظهر ثم بين تعالى ان
ذلك الانذار انما حصل في النهي عن عبادة غير الله وفي الامر بعبادة الله لان قوله ان لا تعبدوا الا الله

استثناء من النفي وهو يوجب نفي غير المستثنى واثبات المستثنى واعلم ان تقدير الاية كانه تعالى قال ولقد ارسلنا نوحا الى قومه
بهذا الكلام وهو قوله اني لكم نذير مبين ثم قال تعالى ان لا تعبدوا الا الله فقوله ان لا تعبدوا الا الله بدل من قوله اني لكم
نذير مبين ثم انه اكد ذلك بقوله اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم والمعنى انه لما حصل الالم العظيم في ذلك اليوم اسند
ذلك الالم الى اليوم كقولهم نهارك صائم وليلك قائم قوله تعالى فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نريك الا بشرا مثلنا
وما نريك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين اعلم انه تعالى لما حكى عن
نوح عليه السلام انه دعى قومه الى عبادة الله تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في نبوته بثلاثة انواع من الشبهات فالشبهة الاولى
انه بشر مثلهم والتفاوت الحاصل بين آحاد البشر يمتنع انتهاؤه الى حيث يصير الواحد منهم واجب الطاعة لجميع العالمين
والشبهة الثانية انه ما اتبعه الا اراذل القوم كالحاكة واهل الصنايع الخسيسة قالوا ولو كنت صادقا لاتبعك
الاكياس من الناس والاشراف منهم ونظيره قوله تعالى في سورة الشعراء انؤمن لك واتبعك الارذلون
والشبهة الثالثة قوله وما نرى لكم علينا من فضل والمعنى لا نرى لكم علينا من فضل لا في العقل ولا في رعاية
المصالح العاجلة ولا في قوة الجدل فاذا لم نشاهد فضلك علينا في شيء من هذه الاحوال الظاهرة فكيف
نعترف بفضلك علينا في اشرف الدرجات واعلى المقامات فهذه خلاصة الكلام في تقرير هذه الشبهات
واعلم ان الشبهة الاولى لا تليق الا بالبراهمة الذين ينكرون نبوة البشر على الاطلاق واما الشبهتان الباقيتان البراهمة
فيمكن ان يتمسك بهما من اقر بنبوة سائر الانبياء وفي لفظ الآية مسائل المسئلة الاولى الملأ الاشراف
وفي اشتقاقه وجوه الاول انه ماخوذ من قولهم ملأ بكذا اذا كان مطيقا له وقد ملئوا بالامر والسبب في اطلاق
اللفظ عليهم انهم ملئوا بترتيب المهمات واحسنوا في تدبيرها الثاني انهم وصفوا بذلك لانهم يتمالؤن
اي يتظاهرون عليه الثالث وصفوا بذلك لانهم يملؤن القلوب هيبة والمجالس ابهة الرابع وصفوا به لانهم
ملئوا بالعقول الراجحة والاراء الصائبة ثم حكى تعالى عنهم الشبهة الاولى وهي قولهم ما نريك الا بشرا
مثلنا وهو مثل ما حكى الله عن بعض العرب انهم قالوا لولا انزل عليه ملك وهذا جهل لان من حق الرسول
ان يباين الامة بالدليل والحجة لا بالصورة والخلقة بل نقول انه تعالى لو بعث الى البشر ملكا لكانت
الشبهة اقوى في الطعن في رسالته لانه يخطر بالبال ان هذه المعجزة التي ظهرت لعل هذا الملك هو الذي
اتى بها من عند نفسه بسبب ان قوته اكمل وقدرته اقوى فلهذه الحكمة ما بعث الله الى البشر رسولا الا
من البشر ثم حكى الشبهة الثانية وهي قوله وما نريك اتبعك الا الذين هم اراذلنا والمراد منه قلة
مالهم وقلة جاههم ودناءة حرفهم وصناعاتهم وهذا ايضا جهل لان الرفعة في الدين لا تكون بالحسب
والمال والمناصب العالية بل الفقراء اعون على الدين من الغني بل نقول الانبياء ما بعثوا الا لترك الدنيا
والاقبال على الآخرة فكيف تجعل قلة المال في الدنيا طعنا في النبوة والرسالة ثم حكى تعالى الشبهة الثالثة
وهي قوله وما نرى لكم علينا من فضل وهذا ايضا جهل لان الفضيلة المعتبرة عند الله تعالى ليست الا بالعلم
والعمل فكيف اطلعوا على بواطن الخلق حتى عرفوا نفي هذه الفضيلة المعتبرة عند الله ثم قالوا بعد ذكر هذه
الشبهات لنوح عليه السلام ولمن اتبعه بل نظنكم كاذبين وفيه وجهان الاول ان يكون هذا خطابا
مع نوح ومع قومه والمراد منه تكذيب نوح في دعوى الرسالة والثاني ان يكون هذا خطابا مع الاراذل
فنسبوهم الى انهم كذبوا في انهم آمنوا به واتبعوه المسئلة الثانية قال الواحدي الرذل الدون من كل شيء
في منظره وحالاته ورجل رذل الثياب والفعل والاراذل جمع الارذل كقوله تعالى اكابر مجرميها وقوله عليه السلام
احاسنكم اخلاقا والارذل جمع الرذل فعلى هذا الاراذل جمع الجمع وقال بعضهم الاصل فيه ان يقال هو
ارذل من كذا ثم كثر حتى قالوا هو الارذل فصارت الالف واللام عوضا من الاضافة وقوله بادي الرأي
البادي هو الظاهر من قولك بدا الشيء اذا ظهر ومنه يقال للبرية بادية لظهورها وبروزها للناظر واختلفوا
في بادي الرأي وذكروا فيه وجوها الاول اتبعوك في الظاهر وباطنهم بخلافه والثاني يجوز ان يكون المراد
اتبعوك في ابتداء حدوث الرأي وما احتاطوا في ذلك الرأي وما اعطوه حقه من الفكر الصائب والتدبر
الوافي الثالث انهم لما وصفوا القوم بالرذالة قالوا كونهم كذلك بادي الرأي اي امر ظاهر لكل من يراهم
والرأي على هذا المعنى من رأي العين لا من رأي القلب ويتأكد هذا التأويل بما ينقل عن مجاهد انه كان يقرأ
الا الذين هم اراذلنا رأي العين المسئلة الثالثة قرأ ابو عمرو ونصر عن الكسائي بادئ بالهمزة والباقون
بالياء غير مهموز فمن قرأ بادئ بالهمزة فالمعنى اول الرأي وابتداؤه ومن قرأ بالياء غير مهموز كان من بدا يبدو
اي ظهر وبادي نصب على المصدر كقولك ضربت اول الضرب قوله تعالى قال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة
من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم انلزمكموها وانتم لها كارهون وفيه مسائل المسئلة الاولى
اعلم انه تعالى لما حكى شبهات منكري نبوة نوح عليه السلام حكى بعده ما يكون جوابا عن تلك الشبهات
فالشبهة الاولى هي قوله ما انت الا بشر مثلنا فقال نوح عليه السلام حصول المساواة في البشرية لا يمنع من
حصول المفارقة في صفة النبوة والرسالة ثم ذكر الطريق الدال على امكانه فقال ارأيتم ان كنت على بينة
من معرفة ذات الله وصفاته وما يجب ويمتنع ويجوز عليه ثم انه تعالى آتاني رحمة من عنده والمراد بتلك
الرحمة اما النبوة واما المعجزة الدالة على النبوة فعميت عليكم اي صارت مظلمة مشتبهة ملتبسة في
عقولكم فهل اقدر على ان اجعلكم بحيث تصلون الى معرفتها شئتم ام ابيتم والمراد اني لا اقدر على ذلك
البتة وعن قتادة والله لو استطاع نبي الله لالزمها ولكنه لم يقدر عليه وحاصل الكلام انهم لما قالوا
وما نرى لكم علينا من فضل ذكر نوح عليه السلام ان ذلك بسبب ان الحجة عميت عليكم واشتبهت فاما لو
تركتم العناد واللجاج وتأملتم في الدليل حق تأمله لظهر الحق ولعرفتم ان الله آتانا عليكم فضلا عظيما
المسئلة الثانية قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم فعميت بضم العين وتشديد الميم على ما لم يسم فاعله

يعني ابست وشبهت والباقون بفتح العين وتخفيف الميم اي التبست واشتبهت واعلم ان الشيء اذا بقي مجهولا محضا
اشبه المعمى لان العلم نور البصيرة الباطنة والابصار نور البصر الظاهر فحسن جعل كل واحد منهما مجازا عن الآخر
وتحقيقه ان البينة توصف بالابصار قال تعالى فلما جاءتهم آياتنا مبصرة فكذلك توصف بالعمى قال تعالى
فعميت عليهم الانباء وقال في هذه الآية فعميت عليكم المسئلة الثالثة انلزمكموها فيه ثلاثة مضمرات
ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغائب واجاز الفراء اسكان الميم الاولى وروى ذلك عن ابي عمرو
قال وذلك لان الحركات توالت فسكنت الميم وهي ايضا مرفوعة وقبلها كسرة والكسرة مع الضمة ثقيلة
قال الزجاج جميع النحويين البصريين لا يجيزون اسكان حرف الاعراب الا في ضرورة الشعر فاما ما روي عن
ابي عمرو فلم يضبطه عنه الفراء وروى عنه سيبويه انه كان يخفف الحركة ويختلسها وهذا هو الحق وانما يجوز
الاسكان في الشعر كقول امرئ القيس فاليوم اشرب غير مستحقب قوله تعالى ويا قوم لا اسألكم عليه
مالا ان اجري الا على الله وما انا بطارد الذين آمنوا انهم ملاقوا ربهم ولكني اراكم قوما تجهلون ويا قوم من
ينصرني من الله ان طردتهم افلا تذكرون ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك
ولا اقول للذين تزدري اعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله اعلم بما في انفسهم اني اذا لمن الظالمين فيه مسائل
المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو الجواب عن الشبهة الثانية وهي قولهم وما نريك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي
وتقرير هذا الجواب من وجوه الاول انه عليه السلام قال انا لا اطلب على تبليغ دعوة الرسالة مالا حتى يتفاوت
الحال بسبب كون المستجيب فقيرا او غنيا وانما اجري على هذه الطاعة الشاقة على رب العالمين واذا كان الامر
كذلك فسواء كانوا فقراء او اغنياء لم يتفاوت الحال في ذلك الثاني كانه عليه السلام قال لهم انكم لما نظرتم
الى ظواهر الامور وجدتموني فقيرا فظننتم اني انما اشتغلت بهذه الحرفة لاتوسل بها الى اخذ اموالكم وهذا
الظن منكم خطأ فاني لا اسألكم على تبليغ الرسالة اجرا ان اجري الا على رب العالمين فلا تحرموا انفسكم
عن سعادة الدين بسبب هذا الظن الفاسد الوجه الثالث في تقرير هذا الجواب انهم قالوا ما نريك الا
بشرا مثلنا الى قوله وما نرى لكم علينا من فضل فهو عليه السلام بين انه تعالى اعطاه انواعا كثيرة توجب فضيلته
عليهم ولذلك انه لا يسعى في طلب الدنيا وانما يسعى في طلب الدين والاعراض عن الدنيا من امهات الفضائل باتفاق الكل فلعل المراد
بيان تقرير حصول الفضيلة من هذا الوجه واما قوله تعالى وما انا بطارد الذين آمنوا فهذا كالدليل على
ان القوم سألوه طردهم رفعا لانفسهم عن مشاركة اولئك الفقراء وروى ابن جريج انهم قالوا ان احببت
يا نوح ان نتبعك فاطردهم فانا لا نرضى بمشاركتهم فقال عليه السلام وما انا بطارد الذين آمنوا وقوله
تعالى حكاية عنهم انهم قالوا وما نريك اتبعك الا الذين هم اراذلنا كالدليل على انهم طلبوا منه
طردهم لانه كالدليل على انهم كانوا يقولون لو اتبعك اشراف القوم لوافقناهم ثم انه تعالى حكى عنه انه
ذكر في بيان ما يوجب الامتناع من هذا الطرد امورا الاول قوله تعالى انهم ملاقوا ربهم وهذا الكلام يحتمل وجوها
منها انهم قالوا هم منافقون فيما اظهروا فلا تغتر بهم فاجاب بان هذا الامر ينكشف عند لقاء ربهم في الآخرة
ومنها انه جعله علة في الامتناع من الطرد واراد انهم ملاقوا ما وعدهم ربهم فان طردتهم استخصموني في الآخرة
ومنها انه نبه بذلك على انا نجتمع في الآخرة فاعاقب على طردهم فلا اجد من ينصرني ثم بين انهم يبنون امورهم
على الجهل بالعواقب والاغترار بالظواهر فقال ولكني اراكم قوما تجهلون ثم قال بعده ويا قوم من ينصرني من
الله ان طردتهم افلا تذكرون والمعنى ان العقل والشرع تطابقا على انه لا بد من تعظيم المؤمن البر التقي
ومن اهانة الكافر الفاجر فلو قلبت القضية وعكست القضية وقربت الكافر الفاسق على سبيل التعظيم
وطردت المؤمن التقي على سبيل الاهانة كنت على ضد ما امر الله تعالى به وعلى عكس حكمه وكنت في هذا الحكم
على ضد ما امر الله تعالى من ايصال الثواب الى المحقين والعقاب الى المبطلين ومن اصير مستوجبا للعقاب
العظيم فمن الذي ينصرني من الله تعالى ومن الذي يخلصني من عذاب الله افلا تذكرون فتعلمون ان ذلك لا يصح
ثم اكد هذا البيان بوجه ثالث فقال ولا اقول لكم عندي خزائن الله اي كما لا اسألكم مالا فكذلك لا ادعي
اني املك مالا ولا لي غرض في المال لا اخذا ولا دفعا ولا اعلم الغيب حتى اصل به الى ما اريد لنفسي ولاتباعي
ولا اقول اني ملك حتى اتعظم بذلك عليكم بل طريقي الخضوع والتواضع ومن كان هذا شانه وطريقه فانه لا
يستنكف عن مخالطة الفقراء والمساكين ولا يطلب مجالسة الامراء والسلاطين وانما شانه طلب الدين
وسيرته مخالطة الخاضعين والخاشعين فلما كانت طريقتي توجب مخالطة الفقراء فكيف جعلتم ذلك
عيبا علي ثم انه اكد هذا البيان بطريق رابع فقال ولا اقول للذين تزدري اعينكم لن يؤتيهم الله خيرا
فقال اني لا اقول ذلك لانه لا يدخل تحت باب الغيب والغيب لا يعلمه الا الله فربما كان باطنهم كظاهرهم فيؤتيهم
الله تعالى ملك الآخرة فاكون كاذبا فيما اخبرت فاني ان فعلت ذلك كنت من الظالمين لنفسي ومن الظالمين لهم
في وصفهم بانهم لا خير لهم مع ان الله تعالى آتاهم الخير في الآخرة المسئلة الثانية احتج قوم بهذه الآية على
تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقالوا ان الانسان اذا قال انا لا ادعي كذا وكذا وهذا
انما يحسن اذا كان ذلك الشيء اشرف من احوال ذلك القائل فلما كان قائل هذا القول هو نوح عليه السلام
وجب ان تكون درجة الملائكة اعلى واشرف من درجة الانبياء ثم قالوا وكيف لا يكون الامر كذلك والملائكة
داوموا على عبادة الله تعالى طول الدنيا مذ خلقوا الى ان تقوم الساعة وتمام التقرير ان الفضائل الحقيقية
الروحانية ليست الا ثلاثة اشياء اولها الاستغناء المطلق وجرت العادة في الدنيا ان من ملك المال
الكثير فانه يوصف بكونه غنيا فقوله ولا اقول لكم عندي خزائن الله اشارة الى اني لا ادعي الاستغناء المطلق
وثانيها العلم التام واليه الاشارة بقوله ولا اعلم الغيب وثالثها القدرة التامة الكاملة وقد تقرر

تمامه
اثما من الله ولا واغل
قال سيبويه في باب الاشباع من كتابه وقد يسكن بعض العرب في الشعر ويتم وذلك قول امرئ القيس فاليوم اشرب البيت
استحقبه احتمله والواغل في الشراب مثل الوارش في الطعام والوارش الداخل على القوم وهم يأكلون ولم يدع صح

في طلب الدنيا وانما يسعى

فى الخواطر ان اكمل المخلوقات فى القوة والقدرة هم الملائكة واليه الاشارة بقوله ولا اقول انى ملك والحق من ذكر هذه الامور الثلاثة بيان انه ما حصل عندى من هذه المراتب الثلاثة الا ما يليق بالقوة البشرية والطاقة الانسانية فاما الكمال المطلق فانا لا ادعيه واذا كان الامر كذلك فقد ظهر ان قوله ولا اقول انى ملك يدل على انهم اكمل من البشر وايضا يمكن جعل هذا الكلام جوابا عما ذكروه من الشبهة فانهم طعنوا فى اتباعه بالفقر فقال ولا اقول لكم عندى خزائن الله حتى اجعلهم اغنياء وطعنوا فيهم ايضا بانهم منافقون فقال ولا اعلم الغيب حتى اعرف كيفية باطنهم وانما اجرى الاحوال على الظاهر وطعنوا فيهم بانهم قد يأتون بافعال لا كما ينبغى فقال ولا اقول انى ملك حتى اكون مبرأ عن جميع الدواعى الشهوانية والبواعث النفسانية المسئلة الثالثة احتج قوم بهذه الآية على صدور الذنب من الانبياء عليهم السلام فقالوا ان هذه الاية دلت على ان طرد المؤمنين لطلب مرضاة الكفار من اصول المعاصى ثم ان محمدا صلى الله عليه وسلم طرد فقراء المؤمنين لطلب مرضاة الكفار حتى عاتبه الله تعالى فى قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدوة والعشى يريدون وجهه وذلك يدل على اقدام محمد صلى الله عليه وسلم على الذنب والجواب يحمل الطرد المذكور فى هذه الاية على الطرد المطلق على سبيل التأبيد والطرد المذكور فى واقعة محمد صلى الله عليه وسلم على التبعيد فى اوقات معينة لرعاية المصلحة المسئلة الرابعة احتج الجبائى على انه لا تجوز الشفاعة عند الله تعالى فى دفع العقاب بقول نوح عليه السلام من ينصرنى من الله ان طردتهم يعنى ان كان ذلك الطرد محرما فمن الذى ينصرنى من الله اى من الذى يخلصنى من عقابه ولو كانت الشفاعة جائزة لكانت فى حق نوح عليه السلام ايضا جائزة وحينئذ يبطل قوله فمن الذى ينصرنى من الله واعلم ان هذا الاستدلال شبيه لاستدلالهم فى هذه المسئلة بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا الى قوله ولا هم ينصرون والجواب المذكور هناك هو الجواب عن هذا الكلام

قوله تعالى قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين • قال انما يأتيكم به الله ان شاء وما انتم بمعجزين • ولا ينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم هو ربكم واليه ترجعون • فى الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الكفار لما اوردوا تلك الشبه واجاب نوح عليه السلام عنها بالجوابات الموافقة الصحيحة اورد الكفار على نوح كلامين الاول انهم وصفوه بكثرة المجادلة فقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا وهذا يدل على انه عليه السلام كان قد اكثر فى الجدال معهم وذلك الجدال ما كان الا فى اثبات التوحيد والنبوة والمعاد وهذا يدل على ان الجدال فى تقرير الدلائل وفى ازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم السلام وعلى ان التقليد والجهل والاصرار حرفة الكفار الثانى انهم استعجلوا العذاب الذى كان يتوعدهم به فقالوا فأتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين ثم انه عليه السلام اجاب عنه بجواب صحيح فقال انما يأتيكم به الله ان شاء وما انتم بمعجزين والمعنى ان انزال العذاب ليس الىّ وانما هو خلق الله فيفعله ان شاء كما شاء واذا اراد انزال العذاب فان احدا لا يعجزه اى لا يمنعه منه والمعجز هو الذى يفعل ما عنده بتعذر مراد الغير فيوصف بانه يعجزه فقوله وما انتم بمعجزين اى لا سبيل لكم الى فعل ما عنده يمنع على الله تعالى ما يشاء من العذاب ان اراد انزاله بكم وقد قيل معناه وما انتم بمانعين وقيل وما انتم بمفوتين وقيل وما انتم بسابقين الى الخلاص وهذه الاقوال متقاربة واعلم ان نوحا عليه السلام لما اجاب عن شبهاتهم ختم الكلام بخاتمة قاطعة فقال ان كان الله يريد ان يغويكم فانه لا ينفعكم نصحى البتة واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يريد الكفر من العبد وانه اذا اراد منه ذلك فانه يمتنع منه صدور الايمان قالوا ان نوحا عليه السلام قال لا ينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم والتقدير لا ينفعكم نصحى ان كان الله يريد ان يغويكم وهذا صريح مذهبنا واما المعتزلة فانهم قالوا ظاهر الآية يدل على انه تعالى اذا اراد اغواء القوم لم ينتفعوا بنصح الرسول عليه السلام وهذا مسلم فانا نعترف انه تعالى لو اراد اغواء عبد فانه لا ينفعه نصح الناصحين لكن لم قلتم انه تعالى اراد هذا الاغواء فان النزاع ما وقع الا فيه بل نقول ان نوحا عليه السلام انما ذكر هذا الكلام ليدل على انه تعالى ما اغواهم بل فوض الاختيار اليهم وبيانه من وجهين الاول انه عليه السلام بين انه لو اراد اغواءهم لما بقى فى النصح فائدة ولو لم يكن فيه فائدة لما امره بان ينصح الكفار فحيث اجمع المسلمون على انه عليه السلام مأمور بدعوة الكفار ونصحهم علمنا ان هذا النصح غير خال عن الفائدة واذا لم يكن خاليا عن الفائدة وجب القطع بانه تعالى ما اغواهم فهذا صار حجة لنا من هذا الوجه الثانى انه عليه السلام لو حكم عليهم بانه تعالى اغواهم لصار هذا عذرا لهم فى عدم اتيانهم بالايمان ولصار نوح منقطعا فى مناظرتهم لانهم يقولون له انك سلمت ان الله تعالى اذا اغوانا فانه لا يبقى فى نصحك ولا فى جدنا واجتهادنا فائدة فاذا ادعيت بان الله قد اغوانا فقد جعلتنا معذورين فلم يلزمنا قبول هذه الدعوة فثبت ان الامر لو كان كما قاله الخصم لصار هذا حجة للكفار على نوح عليه السلام ومعلوم ان نوحا لا يجوز ان يذكر كلاما يصير بسببه مفحما ملزما عاجزا عن تقرير حجة الله تعالى فثبت بما ذكرنا ان هذه الاية لا تدل على قول المجبرة ثم انهم ذكروا وجوها من التأويلات الاول ان اولئك الكفار كانوا مجبرة وكانوا يقولون ان كفرهم بارادة الله تعالى فعند هذا قال نوح عليه السلام ان نصحى لا ينفعكم ان كان الامر بارادة الله تعالى كما تقولون ومثاله ان يعاقب الرجل ولده على ذنبه فيقول الولد لا اقدر على غير ما انا عليه فيقول الوالد فلن ينفعك اذا نصحى ولا زجرى وليس المراد تصديقه على ما ذكره بل على وجه الانكار لذلك الثانى قال الحسن معنى يغويكم اى يعذبكم والمعنى لا ينفعكم نصحى اليوم اذا نزل بكم العذاب فآمنتم فى ذلك الوقت لان الايمان عند نزول العذاب لا يقبل وانما ينفعكم نصحى اذا آمنتم قبل مشاهدة العذاب الثالث قال الجبائى الغواية هى الخيبة من الطلبة بدليل قوله تعالى فسوف يلقون غيا اى خيبة من خير الآخرة وقال الشاعر • ومن يغو لا يعدم على الغى لائما • الرابع انه اذا اصر على الكفر وتمادى فيه منعه الله الالطاف

صدره • فمن يلق خيرا يحمد الناس امره •

وفوضه الى نفسه فهذا يشبه ما اذا اراد اغواءه فلهذا السبب حسن ان يقال ان الله اغواه هذه جملة كلمات المعتزلة فى هذا الباب والجواب عن امثال هذه الكلمات قد ذكرناه مرارا واطوارا فلا فائدة فى الاعادة المسئلة الثانية قوله ولا ينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم جزاء متعلق على شرط بعده شرط آخر وهذا يقتضى ان يكون الشرط المؤخر فى اللفظ مقدما فى الوجود وذلك لان الرجل اذا قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار كان المفهوم كون ذلك الطلاق من لوازم ذلك الدخول واذا ذكر بعده شرطا آخر مثل ان يقول ان اكلت الخبز كان المعنى ان تعلق ذلك الجزاء بذلك الشرط الاول مشروط بحصول هذا الشرط الثانى والشرط مقدم على المشروط فى الوجود فعلى هذا ان حصل الشرط الثانى تعلق ذلك الجزاء بذلك الشرط الاول اما ان لم يوجد الشرط المذكور ثانيا لم يتعلق ذلك الجزاء بذلك الشرط الاول هذا هو التحقيق فى هذا التركيب فلهذا المعنى قال الفقهاء ان الشرط المؤخر فى اللفظ مقدم فى المعنى والمقدم فى اللفظ مؤخر فى المعنى واعلم ان نوحا عليه السلام لما قرر هذه المعانى قال هو ربكم واليه ترجعون وهذا نهاية الوعيد اى هو الهكم الذى خلقكم ورباكم ويملك التصرف فى ذواتكم وفى صفاتكم قبل الموت وعند الموت وبعد الموت واليه مرجعكم وهذا يفيد نهاية التحذير والترهيب

قوله تعالى ام يقولون افتراه قل ان افتريته فعلى اجرامى وانا برئ مما تجرمون اعلم ان معنى افتراه اختلقه وافتعله وجاء به من عند نفسه والهاء يرجع الى الوحى الذى بلغه اليهم • وقوله فعلى اجرامى الاجرام اقتراف المحظور واكتسابه وهذا من باب حذف المضاف لان المعنى فعلى عقاب اجرامى وفى الاية محذوف آخر وهو ان المعنى ان كنت افتريته فعلى عقاب جرمى وان كنت صادقا فكذبتمونى فعليكم عقاب ذلك التكذيب الا انه حذف هذه البقية لدلالة اول الكلام عليه كقوله تعالى امن هو قانت آناء الليل ولم يذكر المشبه به وقوله وانا برئ مما تجرمون اى انا برئ من عقاب جرمكم واكثر المفسرين على ان هذا من بقية كلام نوح مع قومه وقال مقاتل ام يقولون افتراه يعنى محمدا صلى الله عليه وسلم وهذه الاية وقعت من قصة محمد عليه السلام فى اثناء قصة نوح عليه السلام وقوله بعيد جدا وايضا ان قوله قل ان افتريته فعلى اجرامى لا يدل على انه كان شاكا الا انه قول يقال على وجه الانكار عند اليأس من القبول

قوله تعالى واوحى الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون • فيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس لما جاء هذا من عند الله دعا على قومه فقال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وقوله فلا تبتئس اى لا تحزن قال ابو زيد ابتأس الرجل اذا بلغه شئ يكرهه وانشد ابو عبيد • ما يقسم الله اقبل غير مبتئس • منه واقعد كريما ناعم البال • اى غير حزين ولا كاره المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم فى القضاء والقدر وقالوا انه تعالى اخبر عن قومه انهم لا يؤمنون بعد ذلك فان حصل ايمانهم لكان اما مع بقاء هذا الخبر صدقا ومع بقاء هذا العلم علما او مع انقلاب هذا الخبر كذبا او مع انقلاب هذا العلم جهلا والاول ظاهر البطلان لان وجود الايمان مع ان يكون الاخبار عن عدم الايمان صدقا ومع كون العلم بعدم الايمان حاصلا حال وجود الايمان يقتضى الجمع بين النقيضين والثانى ايضا باطل لان انقلاب خبر الله كذبا وعلم الله جهلا محال ولما كان صدور الايمان منهم لا بد وان يكون على احد هذين القسمين وثبت ان كل واحد منهما محال كان صدور الايمان منهم محالا مع انهم كانوا مأمورين به وايضا القوم كانوا مأمورين بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى فى كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه قوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن فيلزم ان يقال انهم كانوا مأمورين بان يؤمنوا واخبروا بانهم لا يؤمنون البتة وذلك تكليف بالجمع بين النقيضين وتقرير هذا الكلام قد مر فى هذا الكتاب مرارا واطوارا المسئلة الثالثة اختلف المعتزلة فى انه هل يجوز ان ينزل الله تعالى عذاب الاستئصال على قوم كان فى المعلوم ان فيهم من يؤمن او كان فى اولادهم من يؤمن فقال قوم انه لا يجوز ذلك واحتجوا بما حكى الله تعالى عن نوح عليه السلام انه قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وهذا يدل على انه انما حسن منه تعالى انزال عذاب الاستئصال عليهم لاجل انه تعالى علم انه ليس فيهم من يؤمن ولا فى اولادهم احد يؤمن قال القاضى وكثير من علمائنا ان ذلك جائز من الله تعالى وان كان فيهم من يؤمن وتأولوا قول نوح عليه السلام رب لا تذر على الارض فقد ذكر فيه على انه انما سأل ذلك من حيث كان فى المعلوم انهم يضلوا عباده ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وذلك يدل على ان ذلك الحكم كان لاجل مجموع هاتين العلتين وايضا فلا يدل فيه على انهما لو انفصلتا لما حسن انزال الاهلاك والاقرب انه تعالى انما يقال ان نوحا عليه السلام لشدة محبته لايمانهم كان يسأل ربه ان يبقيهم فاعلمه الله تعالى انه لا يؤمن منهم احد ليزول عن قلبه ما كان قد حصل فيه من تلك المحبة فلذلك قال تعالى من بعد فلا تبتئس بما كانوا يفعلون اى لا تغتم من ذلك ولا تظن ان فى ذلك مذلة فان الدين عزيز وان قل عدد من يتمسك به والباطل ذليل وان كثر عدد من يقول به

قوله تعالى واصنع الفلك باعيننا ووحينا ولا تخاطبنى فى الذين ظلموا انهم مغرقون اعلم ان قوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن يقتضى تعريف نوح عليه السلام انه معذبهم ومهلكهم فكان يحتمل ان يعذبهم بوجوه من التعذيب فعرفه الله تعالى انه يعذبهم بهذا الجنس الذى هو الغرق ولما كان السبيل الذى به يحصل النجاة من الغرق ركوب السفينة فلا جرم امر الله تعالى باصلاح السفينة واعداد ما فى قوله تعالى انه ان يضعها على مثال جؤجؤ الطائر فان قيل قوله واصنع الفلك امر ايجاب او امر اباحة قلنا الاظهر انه امر ايجاب لانه لا سبيل له الى صون روحه من الهلاك الا بهذا الطريق وصون النفس عن الهلاك واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ويحتمل ان لا يكون ذلك الامر امر ايجاب بل امر اباحة وهو بمنزلة ان يتخذ الانسان لنفسه دارا ليسكنها ويقيم بها فاما قوله باعيننا فهذا لا يمكن اجراؤه على ظاهره من وجوه احدها انه يقتضى ان يكون لله تعالى اعين كثيرة وهذا يناقض ظاهر قوله تعالى ولتصنع على عينى

جؤجؤ الطائر والسفينة صدرها ص

وثانيها انه يقتضي ان يصنع نوح عليه السلام ذلك الفلك بتلك الاعين كما يقال قطعت بالسكين وكتبت بالقلم
ومعلوم ان ذلك باطل وثالثها انه ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزها عن الاعضاء والاجزاء
والابعاض فوجب المصير فيه الى التاويل وهو من وجوه الاول ان معنى باعيننا اى بعين الملك الذى كان يعرّفه
كيف يتخذ السفينة يقال فلان عين فلان اى نصب عليه ليكون متفحصا عن احواله ولا يحول عنه عينه
الثاني ان من كان عظيم العناية بالشئ فانه يضع عينه عليه ولا يحول عينه عنه فلما كان وضع العين على الشئ
سببا لمبالغة الاحتياط جعل العين كناية عن الاحتياط فلهذا قال المفسرون معناه بحفظنا اياك حفظ
من يراك ويملك دفع السوء عنك وحاصل الكلام ان اقدامه على عمل السفينة مشروط بامرين الاول ان
لا يمنعه اعداؤه عن ذلك العمل والثاني ان يكون عالما به كيف ينبغي تاليف السفينة وتركيبها حتى يحصل
منه ذلك المقصود فقوله واصنع الفلك باعيننا اشارة الى حفظه ودفع الشر عنه وقوله ووحينا اشارة
الى انه تعالى يوحي اليه انه كيف ينبغي عمل السفينة حتى يحصل منه المطلوب واما قوله ولا تخاطبني في الذين
ظلموا انهم مغرقون ففيه وجوه الاول يعني لا تطلب مني تاخير العذاب عنهم فاني قد حكمت عليهم بهذا الحكم
فلما علم نوح عليه السلام ذلك دعا عليهم بعد ذلك وقال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا
والثاني لا تخاطبني في تعجيل ذلك العذاب على الذين ظلموا فاني لما قضيت انزال ذلك العذاب في وقت
معين كان تعجيله ممتنعا الثالث المراد بالذين ظلموا امراته وابنه كنعان قوله تعالى ويصنع الفلك
وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه قال ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون فسوف تعلمون
من ياتيه عذاب يخزيه ويحل عليه عذاب مقيم اما قوله ويصنع الفلك ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
في قوله ويصنع الفلك قولان الاول انه حكاية حال ماضية اى في ذلك الوقت كان يصدق عليه انه يصنع
الفلك الثاني التقدير واقبل يصنع الفلك فاقتصر على قوله ويصنع المسئلة الثانية ذكروا في صفة السفينة
اقوالا كثيرة احدها ان نوحا عليه السلام اتخذ السفينة في سنتين وقيل في اربع وكان طولها ثلثمائة ذراع
وعرضها خمسون ذراعا وطولها في السماء ثلثون ذراعا وكانت من خشب الساج وجعل لها ثلثة بطون فحمل
في بطن الاسفل الوحوش والسباع والهوام وفي البطن الاوسط الدواب والانعام وفي البطن الاعلى جلس هو
ومن كان معه مع ما احتاجوا اليه من الزاد وحمل معه جسد آدم عليه السلام وثانيها انه قال الحسن كان طولها
الفا ومائتي ذراع وعرضها ستمائة واعلم ان امثال هذه المباحث لا تعجبني لانها امور لا حاجة الى معرفتها البتة
ولا يتعلق بمعرفتها فائدة البتة فكان الخوض فيها من باب الفضول لا سيما مع القطع بانه ليس ههنا ما يدل على
الجانب الصحيح والذي نعلمه انها كانت في السعة بحيث يتسع للمؤمنين من قومه ولما يحتاجون اليه ولحصول
زوجين من كل حيوان لان هذا القدر مذكور في القران قال تعالى وما آمن معه الا قليل فاما تعيين ذلك القدر
فغير معلوم اما قوله تعالى وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه ففي تفسير الملأ وجهان قيل جماعة وقيل
طائفة من اشرافهم وكبرائهم واختلفوا فيما لاجله كانوا يسخرون وفيه وجوه احدها انهم كانوا يقولون له يا نوح
كنت تدعي رسالة الله وصرت بعد ذلك نجارا وثانيها انهم كانوا يقولون له لو كنت صادقا في دعواك
لكان الهك يغنيك عن هذا العمل الشاق وثالثها انهم ما راوا السفينة قبل ذلك وما عرفوا كيفية الانتفاع
فكانوا يتعجبون منه ويسخرون منه ورابعها ان تلك السفينة كانت كبيرة وهو كان يصنعها في موضع بعيد
عن الماء جدا فكانوا يقولون ليس ههنا ماء ولا يمكنك نقلها الى الانهار العظيمة والى البحار فكانوا
يعدون ذلك من باب الجنون وخامسها انه لما طالت مدته مع القوم وكان ينذرهم بالغرق وما شاهدوا
من ذلك المعنى خبرا ولا اثرا غلب على ظنونهم كونه كاذبا في ذلك المقال فلما اشتغل بعمل السفينة لا جرم
سخروا منه فكل هذه الوجوه محتملة ثم انه تعالى حكى عنه انه كان يقول ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون
وفيه وجوه الاول التقدير ان تسخروا منا في هذه الساعة فانا نسخر منكم سخرية مثل سخريتكم اذا وقع عليكم
الغرق في الدنيا والحرق في الاخرة الثاني ان حكمتم علينا بالجهل فيما نصنع فانا نحكم عليكم بالجهل فيما انتم عليه
من الكفر والتعرض لسخط الله تعالى وعذابه فانتم اولى بالسخرية منا الثالث ان تستجهلونا فانا نستجهلكم
في استجهالكم لانكم لا تستجهلون الا لاجل الجهل بحقيقة الامر والاغترار بظاهر الحال كما هو عادة الاطفال
والجهال فان قيل السخرية من امهات المعاصي فكيف يليق ذلك بالانبياء عليهم السلام قلنا انه تعالى سمى الثاني
سخرية كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها اما قوله تعالى فسوف تعلمون من ياتيه عذاب يخزيه اى فسوف تعلمون
من هو احق بالسخرية ومن هو احمد عاقبة وفي قوله من ياتيه وجهان احدهما ان يكون استفهاما بمعنى اى كانه
قيل وسوف تعلمون اينا ياتيه عذاب وعلى هذا الوجه محل من رفع بالابتداء والثاني ان يكون بمعنى الذي
ويكون في محل النصب وقوله ويحل عليه عذاب مقيم اى يجب عليه وينزل به قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار
التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل
في الآية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف كلمة حتى هي التي يبتدأ بعدها الكلام ادخلت على الجملة
من الشرط والجزاء ووقعت غاية لقوله ويصنع الفلك اى وكان يصنعها الى ان جاء وقت الموعد المسئلة الثانية
الامر في قوله حتى اذا جاء امرنا يحتمل وجوها الاول انه تعالى بين انه لا يحدث شئ الا بامر الله تعالى كما قال انما امرنا
لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فكان المراد هذا والثاني ان يكون المراد من الامر ههنا هو العذاب
الموعود به المسئلة الثالثة في التنور قولان احدهما انه التنور الذي يخبز فيه وثانيهما انه غيره اما الاول
وهو انه التنور الذي يخبز فيه فهو قول جماعة عظيمة من المفسرين كابن عباس والحسن ومجاهد وهؤلاء
اختلفوا فمنهم من قال انه تنور لنوح وقيل تنور لآدم قال الحسن كان تنورا من حجارة وكان لحواء حتى صار لنوح
واختلفوا في موضعه فقال مجاهد والشعبي انه بناحية الكوفة وعن علي رضي الله عنه انه في مسجد كوفة

قال وقد صلى فيه سبعون نبيا وقيل بالشام بموضع يقال له عين وردة وهو قول مقاتل وقيل وفار التنور بالهند
وقيل ان امراته كانت تخبز فيه فاخبرته بخروج الماء من ذلك التنور فاشتغل في الحال بوضع تلك الاشياء في السفينة
القول الثاني ان المراد من التنور ليس تنور الخبز وعلى هذا التقدير ففيه اقوال الاول انه انفجر الماء من وجه الارض
كما قال ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عيونا فالتقى الماء على امر قد قدر والعرب تسمي وجه الارض
تنورا والثاني التنور اشرف موضع في الارض واعلى مكان فيها فاخرج الله الماء من ذلك الموضع ليكون
ذلك معجزة له وايضا المعنى انه لما نبع الماء من اعالي الارض ومن الامكنة المرتفعة فشبهت لارتفاعها بالتنانير
الثالث فار التنور اى طلع الصبح وفار النور وهو منقول عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه الرابع فار
التنور يحتمل ان يكون معناه اشتد الامر كما يقال حمي الوطيس ومعنى الاية اذا رايت الامر يشتد والماء يكثر
فانج بنفسك ومن معك الى السفينة فان قيل فما الاصح من هذه الاقوال قلنا الاصل حمل الكلام على حقيقته
ولفظ التنور حقيقة في الموضع الذي يخبز فيه فوجب حمل اللفظ عليه ولا امتناع في العقل في ان يقال
ان الماء نبع اولا من موضع معين وكان ذلك الموضع تنورا فان قيل ذكر التنور بالالف واللام وهذا انما يكون
لمعهود سابق معين معلوم عند السامع وليس في الارض تنور هذا شانه فوجب ان يحمل ذلك على ان المراد
اذا رايت ان الماء يشتد نبوعه والامر يقوى فانج بنفسك وبمن معك قلنا لا يبعد ان يقال ان ذلك
التنور كان معلوما لنوح عليه السلام بان كان تنور آدم وحواء وكان تنورا عينه الله تعالى لنوح عليه السلام
وعرّفه انك اذا رايت الماء يفور منه فاعلم ان الامر قد وقع وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى صرف الكلام
عن ظاهره المسئلة الرابعة معنى فار نبع على قوة وشدة تشبيها بغليان القدر عند قوة النار ولا شبهة في
ان نفس التنور لا يفور فالمراد وفار الماء من التنور والذي روي ان فور التنور كان علامة لهلاك القوم
لا يمتنع لان هذه واقعة عظيمة وقد وعد الله تعالى المؤمنين بالنجاة منها فلا بد وان تجعل لهم علامة
بها يعرفون الوقت المعين ولا يبعد جعل هذه الحالة علامة لحدوث هذه الواقعة المسئلة الخامسة
قال الليث التنور عمت بكل لسان وصاحبها تنار قال الازهري وهذا يدل على ان الاسم قد يكون اعجميا
فتعربه العرب فيصير عربيا والدليل على ذلك ان اصل بنائه تنر ولا يعرف في كلام العرب نون قبل راء ونظيره
ما دخل من كلام العجم في كلام العرب الديباج والدينار والسندس والاستبرق فان العرب لما تكلموا
بهذه الالفاظ صارت عربية واعلم انه لما فار التنور فعند ذلك امره الله تعالى بان يحمل في السفينة ثلثة
انواع من الاشياء فالاول قوله تعالى قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين قال الاخفش تقول للاثنين
هما زوجان قال تعالى ومن كل شئ خلقنا زوجين فالسماء زوج والارض زوج والشتاء زوج والصيف
زوج والنهار زوج والليل زوج وتقول للمراة هي زوج وهو زوجها وقال تعالى وخلق منها زوجها يعني
المراة قال وانه خلق الزوجين الذكر والانثى فثبت ان الواحد قد يقال له زوج ومما يدل على ذلك قوله تعالى
ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين اذا عرفت هذا فنقول
الزوجان عبارة عن كل شيئين يكون احدهما ذكرا والاخر انثى والتقدير كل شيئين هما كذلك فاحمل منهما في
السفينة اثنين واحدا ذكرا وواحدا انثى ولذلك قرا حفص من كل بالتنوين والمراد واحمل من كل شئ زوجين
اثنين الذكر زوج والانثى زوج لا يقال عليه ان الزوجين لا يكونان الا اثنين فما الفائدة في قوله زوجين اثنين
لانا نقول هذا على مثال قوله تعالى لا تتخذوا الهين اثنين وقوله نفخة واحدة هذا على القراءة المشهورة
فهذا السؤال غير وارد واختلفوا في انه هل دخل في قوله زوجين اثنين غير الحيوان ام لا فنقول اما
الحيوان فداخل لان قوله من كل زوجين اثنين يدخل فيه كل الحيوانات واما النبات فاللفظ لا يدل عليه
الا انه بحسب قرينة الحال لا يبعد بسبب ان الناس محتاجون الى النبات بجميع اقسامه وجاء في الروايات
عن ابن مسعود انه قال لم يستطع نوح عليه السلام ان يحمل الاسد حتى القيت عليه الحمى وذلك ان نوحا
عليه السلام قال يا رب فمن اين اطعم الاسد اذا حملته قال تعالى سوف اشغله عن الطعام فسلط الله
عليه الحمى وامثال هذه الكلمات الاولى تركها فان حاجة الفيل الى الطعام اكثر وليس به حمى النوع الثاني
من الاشياء التي امر الله تعالى نوحا بحملها في السفينة قوله واهلك الا من سبق عليه القول قالوا كانوا سبعة
نوح عليه السلام وثلثة ابناء له وهم سام وحام ويافث ولكل واحد منهم زوجة وقيل ايضا كانوا ثمانية
هؤلاء وزوجة نوح عليه السلام واما قوله الا من سبق عليه القول فالمراد ابنه وامراته وكانا كافرين
حكم الله عليهما بالهلاك فان قيل الانسان اشرف من سائر الحيوانات فما السبب في انه وقع الابتداء
في هذه الاية بذكر الحيوانات قلنا الانسان عاقل وهو لعقله كالمضطر لدفع اسباب الهلاك عن نفسه
فلا حاجة فيه الى المبالغة في الترغيب بخلاف السعي في تخليص سائر الحيوانات فلهذا السبب وقع
الابتداء به واعلم ان اصحابنا احتجوا بقوله الا من سبق عليه القول في اثبات القضاء اللازم والقدر
الواجب قالوا لان قوله سبق عليه القول مشعر بان كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله وهو
كقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه النوع الثالث من
الاشياء قوله ومن آمن قالوا كانوا ثمانين قال مقاتل في ناحية الموصل قرية يقال لها قرية الثمانين
سميت بذلك لان هؤلاء لما خرجوا من السفينة بنوها فسميت بهذا الاسم وذكروا ما هو ازيد منه وانقص
منه وذلك مما لا سبيل الى معرفته الا ان الله تعالى وصفهم بالقلة بقوله وما آمن معه الا قليل فان قيل
الذين آمنوا ودخلوا السفينة كانوا جماعة فلم لم يقل قليلون كما في قوله ان هؤلاء لشرذمة قليلون قلنا
كلا اللفظين جائز والتقدير ههنا وما آمن معه الا نفر قليل فاما الذي يروى ان ابليس دخل
السفينة فبعيد لانه من الجن وهو جسم ناري او هوائي فكيف يؤثر الغرق فيه وايضا كتاب الله

الوطيس التنور ويقال حمي الوطيس اذا اشتد الحرب. ص

فانج نخ

لم يدل عليه وخبر صحيح ما ورد فيه فالاولى ترك الخوض فيه قوله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم اما قوله تعالى وقال يعني قال نوح لقومه اركبوا والركوب العلو على ظهر الشيء فمنه ركوب الدابة وركوب السفينة وركوب البحر وكل شيء علا شيئا فقد ركبه ويقال ركبه الدين قال الليث وتسمي العرب من يركب السفينة ركاب السفينة واما الركبان والركب فراكبو الدواب والابل قال الواحدي ولفظة في في قوله فيها لا يجوز ان يكون من صلة الركوب لانه يقال ركبت السفينة ولا يقال ركبت في السفينة بل الوجه ان يقال مفعول اركبوا محذوف والتقدير اركبوا الماء في السفينة ويجوز ايضا ان تكون فائدة هذه الزيادة انه امرهم ان يكونوا في جوف السفينة لا على ظهرها فلو قال اركبوها لتوهموا انه امرهم ان يكونوا على ظهر السفينة اما قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم مجريها بفتح الميم والباقون بضم الميم واتفقوا في مرسيها بضم الميم وقال صاحب الكشاف قرا مجاهد مجريها ومرسيها بلفظ اسم الفاعل مجروري المحل صفتين لله تعالى قال الواحدي المجرى مصدر كالاجراء ومثله قوله انزلني منزلا مباركا وادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق اما من قرا مجريها بفتح الميم فهو ايضا مصدر مثل الجري واحتج صاحب هذه القراءة بقوله وهي تجري بهم ولو كان مجريها لكان وهي تجريهم وحجة من ضم الميم ان جرت بهم واجرتهم يتقاربان في المعنى فاذا قال تجري بهم فكانه قال تجريهم واما المرسى فهو ايضا مصدر كالارساء يقال رسا الشيء يرسو اذا ثبت وارساه غيره قال تعالى والجبال ارساها قال ابن عباس يريد تجري بسم الله وقدرته وترسي بسم الله وقدرته وقيل كان اذا اراد ان تجري قال بسم الله مجريها فجرت واذا اراد ان ترسو قال بسم الله مرسيها فرست المسئلة الثانية ذكروا في عامل الاعراب في بسم الله وجوها الاول اركبوا بسم الله والثاني ابدؤا بسم الله الثالث بسم الله اجراؤها وارساؤها وقيل انها سارت لاول يوم من رجب وقيل لعشر مضين من رجب فصارت ستة اشهر ثم استوت يوم العاشر من المحرم على الجودي المسئلة الثالثة في الآية احتمالان الاول ان يكون مجموع قوله وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها كلاما واحدا والتقدير قال اركبوا فيها قائلين بسم الله مجريها ومرسيها يعني ينبغي ان يكون الركوب مقرونا بهذا الذكر والاحتمال الثاني ان يكونا كلامين والتقدير ان نوحا عليه السلام امرهم بالركوب ثم اخبرهم بان مجريها ومرسيها ليس الا باسم الله وامره وقدرته فالمعنى الاول يشير الى ان الانسان لا ينبغي ان يشرع في امر من الامور الا ويكون في وقت الشروع فيه ذاكرا لاسماء الله تعالى بالاذكار المقدسة حتى يكون ببركة ذلك الذكر سببا لتمام ذلك المقصود والثاني يدل على انه لما ركب السفينة اخبر القوم بان السفينة ليست سببا لحصول النجاة بل الواجب ربط الهمة وتعليق القلب بفضل الله فاخبرهم انه تعالى هو المجري والمرسي للسفينة واياكم وان تعولوا على السفينة بل يجب ان يكون تعويلكم على فضل الله فانه هو المجري والمرسي لها فعلى التقدير الاول كان نوح عليه السلام وقت ركوب السفينة في مقام الذكر وعلى التقدير الثاني كان في مقام الفكر والبراءة عن الحول والقوة وقطع النظر عن الاسباب واستغراق القلب في نور جلال الله مسبب الاسباب واعلم ان الانسان اذا تفكر في طلب معرفة الله بالدليل والحجة فكانه جلس في سفينة التفكر والتدبر وامواج الظلمات والضلالات قد علت قلل الجبال وارتفعت الى مصاعد الافلاك فاذا ابتدات سفينة الفكر والروية بالحركة وجب ان يكون هناك اعتماده على الله تعالى وتضرعه الى الله تعالى وان يكون بلسان القلب ونطق العقل يقول بسم الله مجريها ومرسيها حتى تصل سفينة فكرته الى ساحل النجاة وتتخلص عن امواج الضلالات اما قوله ان ربي لغفور رحيم ففيه سؤال لان ذلك الوقت وقت الاهلاك واظهار القهر فكيف يليق به هذا الذكر وجوابه لعل القوم الذين ركبوا السفينة اعتقدوا في انفسهم انا انما نجونا ببركة علمنا فالله تعالى نبههم بهذا الكلام لازالة ذلك العجب منهم فان الانسان لا ينفك عن انواع الزلات وظلمات الشهوات وفي جميع الاحوال فهو محتاج الى اعانة الله وفضله واحسانه وان يكون غفورا لعيوبه رحيما لذنوبه قوله تعالى

وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال ساوي الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج وكان من المغرقين

اعلم ان في قوله تعالى وهي تجري بهم في موج كالجبال مسائل المسئلة الاولى قوله وهي تجري بهم متعلق بمحذوف والتقدير وقال اركبوا فيها فركبوا فيها يقولون بسم الله وهي تجري بهم في موج كالجبال المسئلة الثانية الامواج العظيمة انما تحدث عند حصول الرياح القوية الشديدة العاصفة فهذا يدل على انه حصل في ذلك الوقت رياح عاصفة شديدة والمقصود منه بيان شدة الهول والفزع المسئلة الثالثة الجريان في الموج هو ان تجري السفينة داخل الموج وذلك يوجب الغرق فالمراد ان الامواج لما احاطت بالسفينة من الجوانب شبهت تلك السفينة بما اذا جرت في داخل تلك الامواج ثم حكى الله تعالى عنه انه نادى ابنه واختلفوا في انه هل كان ابنا له وفيه اقوال الاول انه ابنه في الحقيقة والدليل عليه انه تعالى نص عليه فقال ونادى نوح ابنه ونوح ايضا نص عليه فقال يا بني وصرف هذا اللفظ الى انه رباه فاطلق عليه اسم الابن لهذا السبب صرف للكلام عن حقيقته الى مجازه من غير ضرورة وانه لا يجوز والذين خالفوا هذا الظاهر انما خالفوه لانهم استبعدوا ان يكون ولد الرسول المعصوم كافرا وهذا بعيد فانه ثبت ان والد رسولنا صلى الله عليه وسلم كان كافرا ووالد ابراهيم كان كافرا بنص القرآن فكذلك ههنا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه عليه السلام لما قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا فكيف ناداه مع كفره فاجابوا عنه من وجوه الاول انه كان ينافق اباه فظن نوح انه مؤمن فلذلك ناداه ولولا ذلك لما احب نجاته والثاني انه عليه السلام كان يعلم انه كافر لكنه ظن انه لما شاهد الغرق والاهوال العظيمة فانه يقبل الايمان فصار قوله يا بني اركب معنا كالدلالة على انه طلب منه الايمان وتاكد هذا بقوله ولا تكن مع الكافرين اي تابعهم في الكفر واركب معنا

والثالث ان شفقة الابوة لعلها حملته على ذلك النداء والذي تقدم من قوله الا من سبق عليه القول كان كالمجمل فلعله عليه السلام جوز ان لا يكون هو داخلا فيه القول الثاني انه كان ابن امراته وهو قول محمد بن علي الباقر رضي الله عنهما وقول الحسن البصري ويروى ان عليا رضي الله عنه قرا ونادى نوح ابنها والضمير لامراته وقرا محمد بن علي وعروة بن الزبير بفتح الهاء يريد ان ابنها الا انهما اكتفيا بالفتحة عن الالف وقال قتادة سالت الحسن عنه فقال والله ما كان ابنه فقلت ان الله تعالى حكى عنه انه قال ان ابني من اهلي وانت تقول ما كان ابنا له فقال لم يقل انه مني ولكن قال من اهلي وهذا يدل على قولي والقول الثالث انه ولد على فراشه لغير رشدة والقائلون بهذا القول احتجوا بقوله تعالى في امراة نوح وامراة لوط فخانتاهما وهذا قول خبيث يجب صون منصب الانبياء عليهم السلام عن هذه الفضيحة لا سيما وهو على خلاف نص القرآن واما قوله فخانتاهما فليس فيه ان تلك الخيانة انما حصلت بالسبب الذي ذكروه وقيل لابن عباس ما كانت تلك الخيانة فقال كانت امراة نوح تقول زوجي مجنون وامراة لوط تدل الناس على ضيفه اذا نزلوا به ثم الدليل القاطع على فساد هذا المذهب قوله تعالى الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات والخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات وايضا قوله تعالى الزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين وبالجملة فقد دللنا على ان الحق هو القول الاول اما قوله وكان في معزل اعلم ان المعزل في اللغة معناه موضع منقطع عن غيره واصله من العزل وهو التنحية والابعاد يقال كنت بمعزل عن كذا اي بموضع قد عزل منه واعلم ان قوله وكان في معزل لا يدل على انه في معزل من اي شيء فلهذا السبب ذكروا وجوها الاول انه كان في معزل من السفينة لانه كان يظن ان الجبل يمنعه من الغرق الثاني انه كان في معزل عن ابيه واخوته وقومه الثالث انه كان في معزل من الكفار كانه انفرد عنهم فظن نوح ان ذلك انما كان لانه احب مفارقتهم اما قوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين ففيه قولان قرا حفص عن عاصم يا بني بفتح الياء في جميع القرآن والباقون بالكسر قال ابو علي الوجه الكسر وذلك لان اللام من ابن ياء او واو فاذا حقرت الحقت ياء التحقير فلزم ان ترد اللام المحذوفة والا لزم ان تحرك ياء التحقير بحركات الاعراب لكنها لا تحرك لانها لو حركت لزم ان ينقلب كما ينقلب سائر حروف اللين اذا كانت حروف اعراب نحو عصا وقفا ولو انقلبت بطلت دلالتها على التحقير ثم اذا اضفت الى نفسك اجتمعت ثلث ياآت الاولى منها للتحقير والثانية لام الفعل والثالثة التي للاضافة تقول هذا بنيي فاذا ناديته جاز فيه وجهان اثبات الياء وحذفها والاختيار حذف الياء التي للاضافة وابقاء الكسرة دلالة عليه نحو يا غلام ومن قرا يا بني بفتح الياء فانه اراد الاضافة ايضا كما ارادها من قرا بالكسر لكنه ابدل من الكسرة الفتحة ومن الياء الالف فصار يا بنيا كما قال يا ابنة عما لا تلومي واهجعي ثم حذف الالف للتخفيف ثم انه تعالى لما حكى عن نوح عليه السلام دعاء ابنه الى ان يركب السفينة حكى عن ابنه انه قال ساوي الى جبل يعصمني من الماء وهذا يدل على ان الابن كان متماديا في الكفر مصرا عليه مكذبا لابيه فيما اخبر عنه فعند هذا قال نوح لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وفيه سؤال وهو ان الذي رحمه الله معصوم فكيف يحسن استثناء المعصوم عن العاصم وهو قوله لا عاصم اليوم من امر الله وذكروا في الجواب طرقا كثيرة الاول انه تعالى قال قبل هذه الآية وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم فبين انه تعالى رحيم وانه برحمته يخلص هؤلاء الذين ركبوا السفينة من آفة الغرق اذا عرفت هذا فنقول ان ابن نوح لما قال ساوي الى جبل يعصمني من الماء قال نوح اخطات لا عاصم اليوم من عذاب الله الا من رحم والمعنى الا ذلك الذي ذكرت انه برحمته يخلص هؤلاء من الغرق فصار تقدير الآية لا عاصم اليوم من عذاب الله الا الله الرحيم وتقديره لا فرار من الله الا الى الله وهو نظير قوله عليه السلام واعوذ بك منك وهذا تاويل في غاية الحسن الوجه الثاني في التاويل هو الذي ذكره صاحب الكشاف ان هذا الاستثناء وقع من مضمر هو في حكم الملفوظ لظهور دلالة اللفظ عليه والتقدير لا عاصم اليوم لاحد من امر الله الا من رحم وهو كقولك لا تضرب اليوم الا زيدا فان تقديره لا تضرب احدا الا زيدا الا انه ترك التصريح به لدلالة اللفظ عليه فكذا ههنا الوجه الثالث في التاويل ان قوله لا عاصم اي لا ذا عصمة كما قالوا رامح ولابن وتامر ومعناه ذو رمح وذو لبن وذو تمر وقال تعالى من ماء دافق وعيشة راضية ومعناه ما ذكرناه فكذا ههنا وعلى هذا التقدير العاصم هو ذو العصمة فدخل فيه المعصوم وحينئذ يصح استثناء قوله الا من رحم منه الوجه الرابع ان قوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم عنى بقوله الا من رحم نفسه لان نوحا عليه السلام وطائفته هم الذين خصهم الله برحمته والمراد لا عاصم الا الله تعالى الا نوح بسببه لتحصل الرحمة كما اضيف الاحياء الى عيسى عليه السلام في قوله واحيي الموتى لاجل ان الاحياء حصل بدعائه الوجه الخامس ان قوله الا من رحم استثناء منقطع والمعنى لكن من رحم الله فهو معصوم ونظيره قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن ثم انه تعالى بين بقوله وحال بينهما الموج بسبب هذه الحيلولة خرج من ان يخاطبه نوح فكان من المغرقين قوله تعالى

وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين

اعلم ان المقصود من هذا الكلام وصف آخر واقعة الطوفان فكان التقدير انه لما انتهى امر الطوفان قيل كذا وكذا يا ارض ابلعي ماءك يقال بلع الماء يبلعه بلعا اذا شربه وابتلع الطعام ابتلاعا اذا لم يمضغه قال اهل اللغة الفصيح بلع بكسر اللام يبلع بفتحها ويا سماء اقلعي يقال اقلع الرجل عن عمله اذا كف عنه واقلعت السماء بعدما مطرت اذا امسكت وغيض الماء يقال غاض الماء يغيض غيضا ومغاضا اذا نقص وغضته انا وهذا من باب فعل الشيء وفعلته انا ومثله جبر العظم وجبرته وفغر الفم وفغرته ودلع اللسان ودلعته ونقص الشيء ونقصته فقوله وغيض الماء اي نقص وما بقي منه شيء واعلم ان هذه الآية مشتملة على الفاظ كثيرة كل واحد منها دال على عظمة الله تعالى وعلو كبريائه فاولها قوله تعالى وقيل وذلك لان هذا يدل على انه سبحانه في الجلال والعلو والعظمة بحيث انه متى قيل قيل لم ينصرف العقل الا اليه ولم يتوجه الفكر الا الى ان ذلك القائل هو هو وذلك الامر هو هو وهذا تنبيه من هذا الوجه على انه مقرر في العقول انه لا حاكم في العالمين ولا متصرف

تقول هو لرشدة خلاف قولك لزنية ١٢ ص

صدره

قد اصبحت ام الخيار تدعي، على ذنبا كله لم اصنع

في العالم العلوي والعالم السفلي الا هو وثانيها قوله يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فان الحس يدل على عظمة هذه
الاجسام وشدتها وقوتها فاذا شعر العقل بوجود موجود قاهر لهذه الاجسام مستول عليها متصرف فيها كيف شاء
واراد صار ذلك سببا لوقوف القوة العقلية على كمال جلال الله تعالى وعلوه وقهره وقدرته ومشيته وثالثها
ان السماء والارض من الجمادات فقوله يا ارض ويا سماء مشعر بحسب الظاهر على ان امره وتكليفه نافذ في الجمادات
فعند هذا يحكم الوهم بانه لما كان الامر كذلك فبان يكون امره نافذا على العقلاء كان اولى وليس مرادي منه
انه تعالى يامر الجماد فان ذلك باطل بل المراد ان توجيه صيغة الامر بحسب الظاهر على هذه الجمادات القوية
الشديدة يقرر في الوهم نوع عظمة وجلالة تقريرا كاملا واما قوله وقضي الامر فالمراد ان الذي قضى به
وقدره في الازل قضاء جزما حتما فقد وقع تنبيها على ان كل ما قضى به الله فهو واقع في وقته وانه لا دافع
لقضائه وانه لا مانع من نفاذ حكمه في ارضه وسمائه فان قيل كيف يليق بحكمة الله تعالى ان يغرق الاطفال
بسبب جرم الكفار قلنا الجواب عنه من وجوه الاول قال كثير من المفسرين ان الله تعالى اعقم ارحام نسائهم
قبل الغرق باربعين سنة فلم يغرق الا من بلغ سنه الى اربعين ولقائل ان يقول لو كان الامر على ما ذكرتم
لكان ذلك آية عجيبة قاهرة ويبعد مع ظهورها اصرارهم على الكفر وايضا فهب انكم ذكرتم ما ذكرتم
فما قولكم في اهلاك الطير والوحش مع انه لا تكليف عليها البتة والجواب الثاني وهو الحق انه لا اعتراض
عليه تعالى في افعاله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون واما المعتزلة فهم يقولون انه تعالى اغرق الاطفال
والحيوانات وذلك يجري مجرى اذنه تعالى في ذبح هذه البهائم وفي استعمالها في الاعمال الشاقة الشديدة
واما قوله واستوت على الجودي فالمعنى استوت السفينة على جبل بالجزيرة يقال له الجودي وكان ذلك الجبل
جبلا منخفضا وكان استواء السفينة عليه دليلا على انقطاع مادة الماء وكان ذلك الاستواء يوم عاشوراء
اما قوله وقيل بعدا للقوم الظالمين ففيه وجهان الاول انه من كلام الله تعالى قال لهم ذلك على سبيل اللعن
والطرد والثاني ان يكون ذلك القول من كلام نوح عليه السلام واصحابه لان الغالب ممن يسلم من الامر الهائل
بسبب اجتماع قوم من الظلمة فاذا هلكوا ونجا منهم قال مثل هذا الكلام ولانه جار مجرى الدعاء عليهم
فجعله من كلام البشر اليق قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت
احكم الحاكمين ۝ قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم اني اعظك
ان تكون من الجاهلين ۝ قال رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني اكن من
الخاسرين ۝ فيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان قوله ان ابني من اهلي وقد ذكرنا الخلاف في انه هل كان
ابنا له ام لا فلا نعيده ثم انه تعالى ذكر انه قال يا نوح انه ليس من اهلك واعلم انه لما ثبت بالدليل انه كان ابنا له
وجب حمل قوله انه ليس من اهلك على احد وجهين احدهما ان يكون المراد انه ليس من اهل دينك والثاني المراد انه
ليس من اهلك الذين وعدتك ان انجيهم معك والقولان متقاربان المسئلة الثانية هذه الآية دالة على ان
العبرة بقرابة الدين لا بقرابة النسب فان في هذه الصورة كانت قرابة النسب حاصلة من اقوى الوجوه لكن
لما انتفت قرابة الدين لا جرم نفاه الله تعالى بابلغ الالفاظ وهو قوله انه ليس من اهلك ثم انه تعالى قال انه عمل غير
صالح قرأ الكسائي عمل على صيغة فعل الماضي غير بالنصب والمعنى ان ابنك عمل عملا غير صالح يعني اشرك وكذب
وكلمة غير نصب لانها نعت لمصدر محذوف والباقون عمل بالرفع والتنوين وفيه وجهان الاول ان الضمير
في قوله انه عائد الى السؤال يعني ان هذا السؤال عمل وهو قوله ان ابني من اهلي وان وعدك الحق غير صالح لان
طلب نجاة الكافر بعد ان سبق الحكم الجزم بانه لا ينجي احدا منهم سؤال باطل الثاني ان يكون هذا الضمير عائدا
الى الابن وعلى هذا التقدير ففي وصفه بكونه عملا غير صالح وجوه الاول ان الرجل اذا كثر عمله واحسانه يقال له
انه علم وكرم وجود فكذا ههنا لما كثر اقدام ابن نوح على الاعمال الباطلة حكم عليه بانه في نفسه عمل باطل الثاني ان يكون
المراد انه ذو عمل باطل فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه الثالث قال بعضهم معنى قوله انه عمل غير صالح اي
انه ولد زنا وهذا القول باطل قطعا ثم قال تعالى لنوح عليه السلام فلا تسئلن ما ليس لك به علم اني اعظك ان
تكون من الجاهلين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى احتج بهذه الآية من قدح في عصمة الانبياء عليهم السلام
من وجوه الاول ان قوله عمل بالرفع والتنوين قراءة متواترة فهي محكمة وهذا يقتضي عود الضمير في قوله انه عمل
غير صالح اما الى ابن نوح واما الى ذلك السؤال فالقول بانه عائد الى ابن نوح لا يتم الا بالاضمار وهو خلاف
الظاهر ولا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا لانا اذا حكمنا بعود الضمير الى السؤال
المتقدم فقد استغنينا عن هذا الاضمار فثبت ان هذا الضمير عائد الى هذا السؤال فكان التقدير ان
هذا السؤال عمل غير صالح اي قولك ان ابني من اهلي في طلب نجاته عمل غير صالح وذلك يدل على ان هذا السؤال كان
ذنبا الثاني ان قوله فلا تسئلن نهي له عن السؤال المذكور السابق هو قوله ان ابني من اهلي فدل هذا على انه تعالى
نهاه عن ذلك السؤال فكان ذلك السؤال ذنبا ومعصية الثالث ان قوله فلا تسئلن ما ليس لك به علم يدل على ان
ذلك السؤال كان قد صدر لا عن العلم والقول بغير العلم ذنب لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
الرابع ان قوله تعالى اني اعظك ان تكون من الجاهلين يدل على ان ذلك السؤال كان محض الجهل وهذا يدل على غاية
التقريع ونهاية الزجر وايضا جعل الجهل كناية عن الذنب مشهور في القرآن قال تعالى يعملون السوء بجهالة وقال
حكاية عن موسى اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين الوجه الخامس ان نوحا عليه السلام اعترف باقدامه على الذنب
والمعصية في هذا المقام فانه قال اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين
واعترافه بذلك يدل على انه كان مذنبا السادس التمسك بهذه الآية لان هذه الآية تدل على ان نوحا نادى
ربه لطلب تخليص ولده من الغرق والآية المتقدمة وهي قوله ونادى نوح ابنه وقال يا بني اركب معنا
تدل على انه عليه السلام طلب من ابنه الموافقة فنقول اما ان يقال ان طلب هذا المعنى من الله تعالى

كان سابقا على طلبه من الابن او كان بالعكس والاول باطل لان بتقدير ان يكون طلب هذا المعنى سابقا من الله تعالى
على طلبه من الابن لكان قد سمع من الله تعالى انه تعالى لا يخلص ذلك الابن عن الغرق وانه تعالى نهاه عن ذلك الطلب فبعد
هذا كيف قال يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين واما ان قلنا ان هذا الطلب من الابن كان متقدما وكان قد سمع
من الابن قوله ساوي الى جبل يعصمني من الماء وظهر بذلك كفره فكيف طلب من الله تخليصه وايضا انه تعالى اخبر ان
نوحا لما طلب ذلك منه وامتنع هو صار من المغرقين فكيف يطلب تخليصه من الغرق بعد ان صار من المغرقين
فهذه الآية من هذه الوجوه الستة تدل على صدور المعصية من نوح عليه السلام واعلم انه لما دلت الدلائل
الكثيرة على وجوب تنزيه الانبياء عن المعاصي وجب حمل هذه الوجوه المذكورة على ترك الافضل والاكمل وحسنات
الابرار سيئات المقربين فلهذا السبب حصل هذا العتاب والامر بالاستغفار لا يدل على سابقة الذنب كما قال
اذا جاء نصر الله والفتح ورايت الناس يدخلون افواجا فسبح بحمد ربك واستغفره ومعلوم ان مجيء نصر الله والفتح
ودخول الناس في الدين افواجا ليس بذنب يوجب الاستغفار قال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين وليس
جميعهم مذنبين فدل ذلك على ان الاستغفار قد يكون بسبب ترك الافضل المسئلة الثانية قرأ نافع برواية ورش
واسمعيل بتشديد النون واثبات الياء تسئلني وقرأ ابن عامر ونافع برواية قالون بتشديد النون وكسرها من غير اثبات
الياء تسئلن وقرأ ابو عمرو بتخفيف النون وكسرها واثبات الياء تسئلني وقرأ عاصم وحمزة والكسائي بتخفيف النون
وكسرها وحذف الياء اما التشديد فللتاكيد واما اثبات الياء فعلى الاصل واما ترك التشديد والحذف
فللتخفيف من غير اخلال واعلم انه تعالى لما نهاه عن ذلك السؤال حكى عنه انه قال رب اني اعوذ بك ان اسئلك
ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين والمعنى انه تعالى لما قال له فلا تسئلن ما ليس لك به علم
قال عند ذلك قبلت يا رب هذا التكليف ولا اعود اليه الا اني لا اقدر على الاحتراز منه الا باعانتك
وهدايتك فلهذا بدأ اولا بقوله اني اعوذ بك واعلم ان قوله اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم
اخبار باني في المستقبل لا اعود الى هذا العمل ثم اشتغل بالاعتذار عما مضى فقال والا تغفر لي وترحمني
اكن من الخاسرين وحقيقة التوبة تقتضي امرين احدهما في المستقبل وهو العزم على الترك واليه الاشارة
بقوله اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم والثاني الندم على الماضي واليه الاشارة بقوله والا
تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين ونختم هذا الكلام بالبحث عن الزلة التي صدرت عن نوح عليه السلام
في هذا المقام فنقول ان امة نوح كانوا على ثلاثة اقسام كافر يظهر كفره ومؤمن يعلن ايمانه وجمع من المنافقين
وقد كان حكم المؤمنين هو النجاة وحكم الكافرين هو الغرق واما اهل النفاق فبقي حكمهم مخفيا وكان ابن نوح
منهم وكان يجوز فيه كونه مؤمنا وكانت الشفقة المفرطة التي تكون للاب في حق الابن تحمله على حمل اعماله
وافعاله لا على كونه كافرا بل على الوجوه الصحيحة فلما رآه بمعزل عن القوم طلب منه ان يدخل السفينة فقال
ساوي الى جبل يعصمني من الماء وذلك لا يدل على كفره لجواز ان يكون قد يظن ان الصعود على الجبل يجري مجرى
ركوب السفينة في انه يصونه عن الغرق وقول نوح لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم لا يدل الا على انه عليه السلام
كان يقرر عند ابنه انه لا ينفعه الا الايمان والعمل الصالح وهذا ايضا لا يدل على انه علم من ابنه انه كان كافرا
فعند هذه الحالة كان قد بقي في قلبه ظن ان ذلك الابن مؤمن فطلب منه تعالى تخليصه بطريق من الطرق
اما بان يمكنه من الدخول في السفينة واما بان يحفظه على قلة جبل فعند ذلك اخبره الله تعالى بانه منافق
وانه ليس من اهل دينه فالزلة الصادرة عن نوح عليه السلام هو انه لم يستقص في تعرف ما يدل على
نفاقه وكفره بل اجتهد في ذلك وكان يظن انه مؤمن مع انه اخطأ في ذلك الاجتهاد لانه كان كافرا
فلم يصدر عنه الا الخطأ في هذا الاجتهاد كما قررنا ذلك في ان آدم لم تصدر عنه هذه الزلة الا لانه اخطأ
في الاجتهاد فثبت بما ذكرنا ان الصادر عن نوح ما كان من باب الكبائر وانما هو من باب الخطأ في الاجتهاد
قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك وامم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب
اليم ۝ فيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى اخبر عن السفينة انها استوت على الجودي فهناك قد خرج نوح وقومه من
السفينة لا محالة ثم انهم نزلوا من ذلك الجبل الى الارض فقوله اهبط يحتمل ان يكون امرا بالخروج من السفينة الى
ارض الجبل وان يكون امرا بالهبوط من الجبل الى الارض المستوية المسئلة الثانية انه تعالى وعده عند الخروج
بالسلامة اولا ثم بالبركة ثانيا اما الوعد بالسلامة فيحتمل وجهين الاول انه تعالى اخبر في الآية المتقدمة
ان نوحا تاب عن زلته وتضرع اليه بقوله والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وهذا التضرع
هو عين التضرع الذي حكاه الله تعالى عن آدم عليه السلام عند توبته من زلته وهو قوله ربنا ظلمنا
انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين فكان نوح محتاجا الى ان يبشره تعالى بالسلامة
من التهديد بالوعيد فلما قيل له يا نوح اهبط بسلام منا حصل له الامن من جميع المكاره المتعلقة
بالدين والثاني ان ذلك الغرق لما كان عاما في جميع الارض فعندما خرج نوح من السفينة علم انه
ليس في الارض شيء مما ينتفع به من النبات والحيوان فكان كالخائف في انه كيف يعيش وكيف يدفع جميع
الحاجات عن نفسه من الماكول والمشروب فلما قال الله تعالى له اهبط بسلام منا زال عنه ذلك الخوف
لان ذلك يدل على حصول السلامة من الآفات ولا يكون ذلك الا مع الامن وسعة الرزق ثم انه تعالى
لما وعده بالسلامة اردفه بان وعده بالبركة وهي عبارة عن الدوام والبقاء والثبات ونيل الامل ومنه
بروك الابل ومنه البركة لثبوت الماء فيها ومنه تبارك الله اي ثبت تعظيمه ثم اختلف المفسرون في
تفسير هذا الثبات والبقاء فالقول الاول انه تعالى صير نوحا ابا البشر لان جميع من بقي كانوا من نسله
وعند هذا قال هذا القائل انه لما خرج نوح من السفينة مات كل من كان معه ممن لم يكن من ذريته ولم يحصل
النسل الا من ذريته فالخلق كلهم من نسله وذريته وقال آخرون لم يكن في سفينة نوح الا من كان

من نسله وذريته وعلى التقديرين فالخلق كلهم انما تولدوا منه ومن اولاده والدليل عليه قوله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين فثبت ان نوحا عليه السلام كان آدم الاصغر فهذا هو المراد من البركات التي وعده تعالى بها والقول الثاني انه تعالى لما وعده بالسلامة عن الآفات وعده بان موجبات السلامة والراحة والفراغ تكون في التزايد والثبات والاستقرار ثم انه تعالى لما شرفه بالسلامة والبركة شرح بعده حال اولئك الذين كانوا معه فقال وعلى امم ممن معك واختلفوا في المراد منه على ثلاثة اقوال فمنهم من حمله على اولئك الاقوام الذين نجوا معه وجعلهم امما وجماعات لانه ما كان في ذلك الوقت في جميع الارض احد من البشر الا هم فلهذا السبب جعلهم امما ومنهم من قال بل المراد ممن معك نسلا وتولدا قالوا والدليل على ذلك انه ما كان معه الا الذين آمنوا وقد حكم الله عليهم بالقلة بقوله وما آمن معه الا قليل ومنهم من قال المراد مجموع الحاضرين مع الذين سيولدون بعد ذلك والمختار هو القول الثاني ومن في قوله ممن معك لابتداء الغاية والمعنى وعلى امم ناشئة من الذين معك واعلم انه تعالى جعل تلك الامم الناشئة من الذين معه على قسمين احدهما الذين عطفهم على نوح في وصول سلام الله وبركاته اليهم وهم اهل الايمان والثاني امم وصفهم بانه تعالى سيمتعهم مدة في الدنيا ثم في الآخرة يمسهم عذاب اليم فحكم تعالى بان الامم الناشئة من الذين كانوا مع نوح عليه السلام لا بد وان ينقسموا الى مؤمن وكافر قال المفسرون دخل في تلك السلامة كل مؤمن ومؤمنة الى يوم القيمة ودخل في ذلك المتاع وفي ذلك العذاب كل كافر وكافرة الى يوم القيمة ثم قال اهل التحقيق انه تعالى انما عظم شأن نوح بايصال السلامة والبركات منه اليه لانه قال بسلام منا وهذا يدل على ان الصديقين لا يفرحون بالنعمة من حيث انها من الحق وفي التحقيق يكون فرحهم بالحق وطلبهم للحق وتوجههم الى الحق وهذا مقام شريف لا يعرفه الا خواص الله تعالى فان الفرح بالسلامة والبركة من حيث هو سلام وبركة غير والفرح بالسلامة والبركة من حيث انها من الحق غير والاول نصيب عامة الخلق والثاني نصيب المقربين ولهذا السبب قال بعضهم من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن آثر العرفان لا للعرفان بل للمعروف فقد خاض لجة الوصول واما اهل العقاب فقد قال في شرح احوالهم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب اليم فحكم بانه تعالى يعطيهم نصيبا من متاع الدنيا فدل ذلك على خساسة الدنيا فانه تعالى لما ذكر احوال المؤمنين لم يذكر البتة انه يعطيهم الدنيا ام لا ولما ذكر احوال الكافرين ذكر انه يعطيهم الدنيا وهذا تنبيه عظيم على خساسة السعادات الجسمانية والترغيب في المقامات الروحانية

قوله تعالى تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا فاصبر ان العاقبة للمتقين اعلم انه تعالى لما شرح قصة نوح عليه السلام على التفصيل قال تلك اي تلك الآيات التي ذكرناها وتلك التفاصيل التي شرحناها من انباء الغيب اي من الاخبار التي كانت غائبة عن الخلق فقوله تلك في محل الرفع على الابتداء ومن انباء الغيب الخبر ونوحيها اليك خبر ثان وما بعده ايضا خبر ثالث ثم قال تعالى ما كنت تعلمها انت ولا قومك والمعنى انك كنت ما تعرف هذه القصة بل قومك ما كانوا يعرفونها ايضا ونظيره ان يقول الانسان لا يعرف هذه المسئلة لا انت ولا اهل بلدك فان قيل اليس قد كانت قصة طوفان نوح مشهورة عند اهل العلم قلنا تلك القصة بحسب الاجمال كانت مشهورة واما التفاصيل المذكورة فما كانت معلومة ثم قال تعالى فاصبر ان العاقبة للمتقين والمعنى يا محمد اصبر انت وقومك على اذى هؤلاء الكفار كما صبر نوح وقومه على اذى اولئك الكفار وفيه تنبيه على ان الصبر عاقبته النصر والظفر والفرح والسرور كما كان لنوح ولقومه فان قال قائل انه تعالى ذكر هذه القصة في سورة يونس ثم اعادها هنا مرة اخرى فما الفائدة في هذا التكرير قلنا ان القصة الواحدة قد ينتفع بها من وجوه ففي السورة الاولى كان الكفار يستعجلون نزول العذاب فذكر تعالى قصة نوح في بيان ان قومه كانوا يكذبونه بسبب ان العذاب ما كان يظهر ثم في العاقبة ظهر فكذا في واقعة محمد صلى الله عليه وسلم وفي هذه السورة ذكر هذه القصة لاجل ان الكفار كانوا يبالغون في ايحاش النبي عليه السلام فذكر تعالى هذه القصة لبيان ان اقدام الكفار على الايذاء والايحاش كان حاصلا في زمان نوح عليه السلام الا انه عليه السلام لما صبر فاز بالفتح والظفر فكن يا محمد كذلك لتنال المقصود ولما كان وجه الانتفاع بهذه القصة في كل سورة من وجه آخر لم يكن تكريرها خاليا عن الفائدة

قوله تعالى والى عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ان انتم الا مفترون ٭ يا قوم لا اسئلكم عليه اجرا ان اجري الا على الذي فطرني افلا تعقلون اعلم ان هذا هو القصة الثانية من القصص التي ذكرها تعالى في هذه السورة واعلم ان هذا معطوف على قوله ولقد ارسلنا نوحا والتقدير ولقد ارسلنا الى عاد اخاهم هودا وقوله هودا عطف بيان واعلم انه تعالى وصف هودا بانه اخوهم ومعلوم ان تلك الاخوة ما كانت في الدين وانما كانت في النسب لان هودا كان رجلا من قبيلة عاد وهذه القبيلة كانت قبيلة من العرب وكانوا بناحية اليمن ونظيره ما يقال للرجل يا اخا تميم ويا اخا سليم والمراد رجل منهم فان قيل انه تعالى قال في ابن نوح انه ليس من اهلك فتبين ان قرابة النسب لا تفيد اذا لم تحصل قرابة الدين وههنا اثبت هذه الاخوة مع الاختلاف في الدين فما الفرق قلنا المراد من هذا الكلام استمالة قوم محمد صلى الله عليه وسلم لان قومه كانوا يستبعدون في محمد صلى الله عليه وسلم مع انه واحد من قبيلتهم ان يكون رسولا اليهم من عند الله تعالى فذكر تعالى ان هودا عليه السلام كان واحدا من عاد وان صالحا كان واحدا من ثمود لازالة هذا الاستبعاد واعلم انه تعالى حكى عن هود انه دعا قومه الى انواع من التكاليف فالنوع الاول انه دعاهم الى التوحيد فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ان انتم الا مفترون وفيه سؤالات الاول كيف دعاهم الى عبادة الله تعالى قبل ان اقام الدلالة على ثبوت الاله قلنا دلائل وجود الاله تعالى ظاهرة وهي دلائل الآفاق والانفس وقلما توجد في الدنيا طائفة ينكرون وجود الاله ولذلك قال تعالى في صفة الكفار ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قال مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي ختم الله له بالحسنى دخلت بلاد الهند فرأيت اولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الاله واكثر بلاد الترك

سياحة المصنف

ايضا كان ذلك انما انتشار في عبادة الاوثان فانها آفة قد عمت اكثر اطراف الارض وهكذا الامر في الزمان القديم الى زمان نوح عليه السلام وهود وصالح فهؤلاء الانبياء صلوات الله على نبينا وعليهم كانوا يمنعون من عبادة الاصنام فكان قوله اعبدوا الله معناه لا تعبدوا غير الله والدليل عليه انه قال عقيبه ما لكم من اله غيره وذلك لان الحق ان هذا الكلام منعهم عن الاشتغال بعبادة الاصنام اما قوله ما لكم من اله غيره فقرئ غيره بالرفع صفة على محل الجار والمجرور وبالجر صفة على اللفظ ثم قال ان انتم الا مفترون يعني انكم كاذبون في قولكم ان هذه الاصنام تحسن عبادتها او في قولكم انها تستحق العبادة وكيف لا يكون هذا كذبا وافتراء وهي جمادات لا حس لها ولا ادراك والانسان هو الذي ركبها وصورها فكيف يليق بالانسان الذي صنعها ان يعبدها وان يضع الجبهة على التراب تعظيما لها ثم انه عليه السلام لما ارشدهم الى التوحيد ومنعهم من عبادة الاوثان قال يا قوم لا اسئلكم عليه اجرا ان اجري الا على الذي فطرني وهو عين ما ذكره نوح عليه السلام وذلك لان الدعوة اليه تعالى اذا كانت مطهرة عن دنس الطمع قوي تأثيرها في القلب واذا كانت مقرونة بالطمع ضعف تأثيرها في القلب ثم قال افلا تعقلون يعني افلا تعقلون ان صحة هذا المنع من عبادة الاصنام وذلك لان العلم بصحة هذا المنع كالمذكور في بداية العقول

قوله تعالى ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة الى قوتكم ولا تتولوا مجرمين اعلم ان هذا هو النوع الثاني من التكاليف التي ذكرها هود عليه السلام لقومه وذلك لانه في المقام الاول دعاهم الى التوحيد وفي هذا المقام دعاهم الى الاستغفار ثم الى التوبة والفرق بينهما قد تقدم في اول هذه السورة قال ابو بكر الاصم استغفروا اي سلوه ان يغفر لكم ما تقدم من شرككم ثم توبوا من بعده بالندم على ما مضى وبالعزم على ان لا تعودوا الى مثله ثم انه عليه السلام قال انكم متى فعلتم ذلك فالله تعالى يكثر النعم عندكم ويقويكم على الانتفاع بتلك النعم وهذا غاية ما يراد من السعادات فان النعم ان لم تكن حاصلة تعذر الانتفاع وان كانت حاصلة الا ان الحيوان قام به ما يمنعه من الانتفاع بها لم يحصل المقصود ايضا اما اذا كثرت النعم وحصلت القوة الكاملة على الانتفاع بها فههنا تحصل غاية السعادة والبهجة فقوله يرسل السماء عليكم مدرارا اشارة الى تكثير النعم لان مادة حصول النعم هي الامطار الموافقة وقوله ويزدكم قوة الى قوتكم اشارة الى كمال حال القوى التي بها يمكن الانتفاع بتلك النعم ولا شك ان هذه الكلمة جامعة في البشارة بتحصيل السعادات وان الزيادة عليها ممتنعة في صريح العقل ويجب على العاقل ان يتأمل في هذه اللطائف ليعرف ما في هذا الكتاب الكريم من الاسرار الخفية واما المفسرون فانهم قالوا ان القوم كانوا مخصوصين في الدنيا بنوعين من الكمال احدهما ان بساتينهم ومزارعهم كانت في غاية الطيب والبهجة والدليل عليه قوله ارم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد والثاني انهم كانوا في غاية القوة والبطش ولذلك قالوا من اشد منا قوة ولما كان القوم مفتخرين على سائر الخلق بهذين الامرين وعدهم هود عليه السلام انهم لو تركوا عبادة الاصنام واشتغلوا بالاستغفار والتوبة فان الله تعالى يقوي حالهم في هذين المطلوبين ويزيدهم فيها درجات كثيرة ونقل ايضا ان الله تعالى لما بعث هودا اليهم وكذبوه حبس عنهم المطر ثلثين سنة واعقم ارحام نسائهم فقال لهم هود ان آمنتم بالله احيا الله بلادكم ورزقكم المال والاولاد فذلك قوله ويرسل السماء عليكم مدرارا والمدرار الكثير الدر وهو من ابنية المبالغة قوله تعالى ويزدكم قوة الى قوتكم فسروا هذه القوة بالمال والولد والشدة في الاعضاء لان كل ذلك مما يتقوى به الانسان فان قيل حاصل الكلام هو ان هودا عليه السلام قال لو اشتغلتم بعبادة الله تعالى لانفتحت عليكم ابواب الخيرات الدنيوية وليس الامر كذلك لانه عليه السلام قال خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل فكيف الجمع بينهما وايضا فقد جرت عادة القرآن بالترغيب في الطاعات بسبب ترتيب الخيرات الاخروية عليها اما الترغيب في الطاعات لاجل ترتيب الخيرات الدنيوية عليها فذلك لا يليق بالقرآن بل هو طريق مذكور في التورية والجواب انه لما كثر الترغيب في سعادات الآخرة لم يبعد الترغيب ايضا في خيرات الدنيا بقدر الكفاية اما قوله ولا تتولوا مجرمين فمعناه لا تعرضوا عني وعما ادعوكم اليه وارغبكم فيه مجرمين اي مصرين على اجرامكم وآثامكم

قوله تعالى قالوا يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك وما نحن لك بمؤمنين ٭ ان نقول الا اعتريك بعض آلهتنا بسوء قال اني اشهد الله واشهدوا اني برئ مما تشركون من دونه فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون ٭ اني توكلت على الله ربي وربكم ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم اعلم انه تعالى لما حكى عن هود عليه السلام ما ذكره للقوم حكى ايضا ما ذكره القوم له وهو اشياء اولها قوله ما جئتنا ببينة اي بحجة والبينة سميت بينة لانها تبين الحق من الباطل ومن المعلوم انه عليه السلام كان قد اظهر المعجزات الا ان القوم لجهلهم انكروها وزعموا انه ما جاء بشيء من المعجزات وثانيها قوله وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك وهذا ايضا باطل ذلك لانهم كانوا يعرفون ان النافع والضار هو الله تعالى وان الاصنام لا تنفع ولا تضر ومتى كان الامر كذلك فقد ظهر ببديهة العقل انه لا يجوز عبادتها فتركهم آلهتهم لا يكون عن مجرد قوله بل عن حكم فطرة العقل وبديهة النفس وثالثها قولهم وما نحن لك بمؤمنين وهذا يدل على الاصرار والتقليد والجحود ورابعها قولهم ان نقول الا اعتريك بعض آلهتنا بسوء يقال اعتراه كذا اذا غشيه واصابه والمعنى انك شتمت آلهتنا فجعلتك مجنونا وافسدت عقلك ثم انه تعالى ذكر انهم لما قالوا ذلك قال هود صلوات الله على نبينا وعليه اني اشهد الله واشهدوا اني برئ مما تشركون من دونه وهو ظاهر ثم قال تعالى فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون وهذا نظير ما قاله نوح عليه السلام لقومه فاجمعوا امركم وشركاءكم الى قوله ولا تنظرون واعلم ان هذا معجزة قاهرة ظاهرة وذلك لان الرجل الواحد اذا اقبل على الجمع العظيم وقال لهم بالغوا في عداوتي وفي موجبات ايذائي ولا تؤجلون فانه لا يقول هذا الا اذا كان واثقا من عند الله بانه يحفظه ويصونه عن كيد الاعداء ثم قال وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها قال الازهري الناصية عند العرب منبت الشعر في مقدم الرأس وسمي الشعر النابت هناك ناصية باسم منبته واعلم ان العرب اذا وصفوا انسانا بالذلة والخضوع قالوا ما ناصية فلان الا بيد فلان اي انه مطيع له لان كل من اخذت بناصيته فقد قهرته وكانوا اذا اسروا الاسير وارادوا اطلاقه والمن عليه جزوا ناصيته ليكون ذلك علامة لقهره

نحو طبوا في القرآن بما يعرفون فقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها اى ما من حيوان الا وهو تحت قهره وقدرته ومنقاد لقضائه وقدره ثم قال تعالى ان ربي على صراط مستقيم وفيه وجوه الاول انه تعالى لما قال ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها اشعر ذلك بقدرة غالبة وقهر عظيم فاتبعه بقوله ان ربي على صراط مستقيم اى انه وان كان قادرا عليهم لكنه لا يظلمهم ولا يفعل بهم الا ما هو الحق والعدل والصواب قالت المعتزلة قوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها يدل على التوحيد وقوله ان ربي على صراط مستقيم يدل على العدل فثبت ان الدين انما يتم بالتوحيد والعدل الثاني انه تعالى لما ذكر ان سلطانه قهر جميع الخلق اتبعه بقوله ان ربي على صراط مستقيم يعنى انه لا يخفى عليه مستتر ولا يفوته هارب فذكر الصراط المستقيم وهو يعنى به الطريق الذى لا يكون لاحد مسلك الا عليه كما قال ان ربك لبالمرصاد الثالث ان يكون المراد ان ربي يدل على الصراط المستقيم اى يحثكم او يحملكم بالدعاء اليه قوله تعالى فان تولوا فقد ابلغتكم ما ارسلت به اليكم ويستخلف ربي قوما غيركم ولا تضرونه شيئا ان ربي على كل شئ حفيظ اعلم ان قوله فان تولوا يعنى فان تتولوا ثم فيه وجهان الاول تقدير الكلام فان تتولوا لم اعاتب على تقصيرهم في حق وتكذيبهم لانهم محجوجون كانه يقول انتم الذين اصررتم على التكذيب الثاني فان تولوا فقد ابلغتكم ما ارسلت به ثم قال ويستخلف ربي قوما غيركم يعنى يخلق بعدكم من هو اطوع لله منكم وهو اشارة الى نزول عذاب الاستيصال ولا تضرونه شيئا يعنى ان هلاككم لا ينقص من ملكه شيئا ثم قال ان ربي على كل شئ حفيظ وفيه ثلاثة اوجه الاول حفيظ لاعمال العباد حتى يجازيهم عليها الثاني يحفظني عن شركم ومكركم الثالث حفيظ على كل شئ يحفظه من الهلاك اذا شاء ويهلكه اذا شاء قوله تعالى ولما جاء امرنا نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا ونجيناهم من عذاب غليظ وتلك عاد جحدوا بآيات ربهم وعصوا رسله واتبعوا امر كل جبار عنيد واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة الا ان عادا كفروا ربهم الا بعدا لعاد قوم هود اعلم ان قوله ولما جاء امرنا اى عذابنا وذلك هو ما نزل بهم من الريح العقيم عذبهم الله بها سبع ليال وثمانية ايام حسوما تدخل في مناخرهم وتخرج من ادبارهم وترفعهم وتضربهم في الارض على وجوههم حتى صاروا كاعجاز نخل خاوية فان قيل فهذه الريح كيف تؤثر في اهلاكهم قلنا يحتمل ان يكون ذلك لشدة حرها او لشدة بردها او لشدة قوتها فتخطف الحيوان من الارض ثم تضربه على الارض وكل ذلك محتمل اما قوله نجينا هودا فاعلم انه يجوز اتيان البلية على المؤمن والكافر معا وحينئذ تكون تلك البلية رحمة على المؤمنين وعذابا على الكافرين فاما العذاب النازل بمن يكذب الانبياء عليهم السلام فانه يجب في حكمة الله تعالى ان ينجي المؤمنين منه ولولا ذلك لما عرف بكونه عذابا على كفرهم فلهذا السبب قال تعالى ههنا نجينا هودا والذين آمنوا معه واما قوله برحمة منا ففيه وجوه الاول اراد انه لا ينجو احد وان اجتهد في الايمان والعمل الصالح الا برحمة الله تعالى والثاني المراد من الرحمة ما هداهم اليه من الايمان والعمل الصالح الثالث انه تعالى رحمهم في ذلك الوقت وميزهم من الكفار في العقاب واما قوله ونجيناهم من عذاب غليظ فالمراد منه ان النجاة الاولى هي النجاة من عذاب الدنيا والنجاة الثانية هي النجاة من عذاب يوم القيمة وانما وصفه بكونه غليظا تنبيها على ان العذاب الذى حصل لهم بعد موتهم بالنسبة الى العذاب الذى وقعوا فيه كان عذابا غليظا والمراد من قوله ونجيناهم اى حكمنا بانهم لا يستحقون ذلك العذاب الغليظ ولا يقعون فيه اعلم انه تعالى لما ذكر قصة عاد خاطب قوم محمد صلى الله عليه وسلم فقال وتلك عاد وهو اشارة الى قبورهم وآثارهم كانه تعالى قال سيحوا في الارض فانظروا اليها واعتبروا ثم انه تعالى جمع اوصافهم ثم ذكر عاقبة احوالهم في الدنيا والاخرة اما اوصافهم فثلثة الصفة الاولى قوله جحدوا بآيات ربهم والمراد انهم جحدوا دلالة المعجزات على الصدق او جحدوا دلالة المحدثات على وجود الصانع الحكيم ان ثبت انهم كانوا زنادقة الصفة الثانية قوله وعصوا رسله والسبب فيه انهم اذا عصوا رسولا واحدا فقد عصوا جميع الرسل لقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله وقيل لم يرسل اليهم الا هود عليه السلام الصفة الثالثة قوله واتبعوا امر كل جبار عنيد والمعنى ان السفلة كانوا يقلدون الرؤساء في قولهم ما هذا الا بشر مثلكم والمراد من الجبار المرتفع المتمرد والعنيد والعنود والمعاند هو المنازع والمعارض واعلم انه تعالى لما ذكر اوصافهم ذكر بعد ذلك احوالهم فقال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة اى جعل اللعن رديفا لهم ومتابعا ومصاحبا في الدنيا والاخرة ومعنى اللعنة الابعاد من رحمة الله تعالى ومن كل خير ثم انه تعالى بين السبب الاصلي في نزول هذه الاحوال المكروهة بهم فقال الا ان عادا كفروا ربهم قيل اراد كفروا بربهم فحذف الباء وقيل الكفر هو الجحد والتقدير الا ان عادا جحدوا ربهم وقيل هو من باب حذف المضاف اى كفروا نعمة ربهم ثم قال الا بعدا لعاد قوم هود وفيه سؤالان الاول اللعن هو البعد فلما قال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة فما الفائدة في قوله الا بعدا لعاد والجواب التكرير بعبارتين مختلفتين يدل على غاية التأكيد السؤال الثاني ما الفائدة في قوله لعاد قوم هود والجواب قيل كان عادا عادين الاول القديمة وهم قوم هود والثاني ارم ذات العماد فذكر ذلك لازالة الاشتباه وقيل ان المبالغة في التنصيص يدل على مزيد التأكيد قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره هو انشأكم من الارض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا اليه ان ربي قريب مجيب قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا اتنهانا ان نعبد ما يعبد آباؤنا واننا لفي شك مما تدعونا اليه مريب واعلم ان هذا هو القصة الثالثة من القصص المذكورة في هذه السورة وهي قصة صالح مع ثمود ونظمها مثل النظم المذكور في قصة هود الا ان ههنا لما امرهم بالتوحيد ذكر في تقريره دليلين الدليل الاول قوله هو انشأكم من الارض وفيه وجهان الاول ان الكل مخلوقون من صلب آدم عليه السلام وهو كان مخلوقا من الارض واقول هو صحيح لكن فيه وجه آخر وهو اقرب منه وذلك لان الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث والمني انما تولد من الدم فالانسان مخلوق من الدم والدم انما تولد من الاغذية وهذه الاغذية اما حيوانية واما نباتية والحيوانات حالها كحال الانسان فوجب انتهاء الكل الى النبات وظاهر ان تولد النبات من الارض فثبت انه تعالى انشأنا من الارض الوجه الثاني ان تكون كلمة من معناها في والتقدير انشأكم في الارض وهذا ضعيف لانه متى امكن حمل الكلام على ظاهره فلا حاجة الى صرفه عنه واما تقدير ان تولد الانسان من الارض فكيف يدل على وجود الصانع فقد شرحناه مرارا كثيرة الدليل الثاني قوله واستعمركم فيها وفيه ثلثة اوجه الاول جعلكم عمارها قالوا كان ملوك فارس قد اكثروا من حفر الانهار وغرس الاشجار لا جرم حصلت لهم الاعمار الطويلة فسئل نبي من انبياء زمانهم سبب تلك الاعمار فاوحى اليه انهم انما عمروا بلادي فعاش فيها عبادي واخذ معاوية في احياء ارض في آخر امره فقيل له في ذلك فقال ما حملني عليه الا قول القائل ليس الفتى بفتى لا يستضاء به ولا يكون له في الارض آثار الثاني معناه انه اطال اعماركم فيها واشتقاق استعمركم من العمر مثل استبقاكم من البقاء والثالث انه مأخوذ من العمرى اى جعلها لكم طول اعماركم فاذا متم انتقلت الى غيركم اعلم ان كون الارض قابلة للعمارات النافعة للانسان وكون الانسان قادرا عليها دلالة عظيمة على وجود الصانع ويرجع حاصله الى ما ذكره تعالى في آيات اخر وهي قوله تعالى الذى قدر فهدى وذلك لان حدوث الانسان مع انه حصل في ذاته العقل الهادي والقدرة على التصرفات الموافقة يدل على وجود الصانع الحكيم وكون الارض موصوفة بصفات مطابقة للمصالح موافقة للمنافع يدل ايضا على وجود الصانع الحكيم اما قوله تعالى فاستغفروه ثم توبوا اليه فقد تقدم تفسيره واما قوله ان ربي قريب مجيب يعنى انه قريب بالعلم والسمع مجيب دعاء المحتاجين بفضله ورحمته ثم بين تعالى ان صالحا عليه السلام لما قرر هذه الدلائل قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا وفيه وجوه الاول انه لما كان رجلا قوي العقل قوي الخاطر وكان من قبيلتهم قوي رجاؤهم في ان ينصر دينهم ويقوي مذهبهم ويقرر طريقتهم لانه متى حدث رجل فاضل في قوم طمعوا فيه من هذا الوجه الثاني قال بعضهم المراد انك كنت تعطف على فقيرنا وتعين ضعيفنا وتعود مرضانا فقوي رجاؤنا فيك انك من الانصار والاحباب فكيف اظهرت العداوة والبغضاء ثم انهم اضافوا الى هذا الكلام التعجب الشديد من قوله تعالى اتنهانا ان نعبد ما يعبد آباؤنا والمقصود من هذا الكلام التمسك بطريق التقليد ووجوب متابعة الآباء والاسلاف ونظير هذا التعجب ما حكاه تعالى عن كفار مكة حيث قالوا اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشئ عجاب ثم قالوا واننا لفي شك مما تدعونا اليه مريب والشك هو ان يبقى الانسان متوقفا بين النفي والاثبات والمريب هو الذى يظن به السوء وقوله واننا لفي شك يعنى به انه لم يترجح في اعتقادهم صحة قوله وقوله مريب يعنى انه ترجح في اعتقادهم فساد قوله وهذا مبالغة في تزييف كلامه قوله تعالى قال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة من ربي وآتاني منه رحمة فمن ينصرني من الله ان عصيته فما تزيدونني غير تخسير اعلم ان قوله ان كنت على بينة من ربي ورد بحرف الشك وكان على يقين تام من امره الا ان خطاب المخالف على هذا الوجه اقرب الى القبول فكانه قال قدروا اني على بينة من ربي واني نبي على الحقيقة وانظروا ان تابعتكم وعصيت ربي في اوامره فمن يمنعني من عذاب الله فما تزيدونني على هذا التقدير غير تخسير وفي تفسير هذه الكلمة وجهان الاول ان على هذا التقدير تخسرون اعمالي وتبطلونها والثاني ان يكون التقدير فما تزيدونني بما تقولون لي وتحملونني عليه غير ان اخسركم اى انسبكم الى الخسران واقول لكم انكم خاسرون والقول الاول اقرب لان قوله فمن ينصرني من الله ان عصيته كالدلالة على انه اراد ان اتبعتكم فيما انتم عليه من الكفر الذى تدعونني اليه لم ازدد الا خسرانا في الدين فاصير من الهالكين الخاسرين قوله تعالى ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في ارض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب فعقروها فقال تمتعوا في داركم ثلثة ايام ذلك وعد غير مكذوب اعلم ان العادة فيمن يدعي النبوة عند قوم يعبدون الاصنام انه يبتدئ بالدعوة الى عبادة الله تعالى ثم يتبعه بدعوى النبوة ولا بد وان يطلبوا منه المعجزة وامر صالح عليه السلام هكذا كان يروى ان قومه خرجوا في عيدهم فسألوه ان يأتيهم بآية وان يخرج لهم من صخرة معينة اشاروا اليها ناقة فدعا صالح ربه فخرجت كما سألوا واعلم ان تلك الناقة قد كانت معجزة من وجوه احدها انه تعالى خلقها من الصخرة وثانيها انه تعالى خلقها في جوف الجبل ثم شق الجبل عنها وثالثها انه تعالى خلقها حاملا من غير ذكر ورابعها انه تعالى خلقها على تلك الصورة دفعة واحدة من غير ولادة وخامسها ما روى انه كان لها شرب يوم ولكل القوم شرب يوم آخر وسادسها انه كان يحصل منها لبن كثير يكفي الخلق الكثير وكل واحد من هذه الوجوه معجز قوي وليس في القرآن الا ان تلك الناقة كانت آية ومعجزة فاما بيان انها كانت معجزة من اى الوجوه فليس فيه بيانه ثم قال فذروها تأكل في ارض الله والمراد انه عليه السلام رفع عن القوم مؤنتها فصارت مع كونها آية لهم تنفعهم ولا تضرهم لانهم كانوا ينتفعون بلبنها على ما روى ثم انه عليه السلام خاف عليها منهم لما شاهد من اصرارهم على الكفر فان الخصم لا يحب ظهور حجة خصمه بل يسعى في اخفائها وابطالها باقصى الامكان فلهذا السبب كان يخاف من اقدامهم على قتلها فلهذا احتاط وقال ولا تمسوها بسوء وتوعدهم ان مسوها بسوء بعذاب قريب وذلك تحذير يرشدهم من الاقدام على قتلها ثم بين تعالى انهم مع ذلك عقروها وذبحوها ويحتمل انهم عقروها لابطال تلك الحجة وان يكون لانها ضيقت الشرب على القوم وان يكون انهم رغبوا في شحمها ولحمها وقوله فيأخذكم عذاب قريب يريد اليوم الثالث وهو قوله تمتعوا في داركم ثلثة ايام ثم بين ان القوم عقروها فعند ذلك قال لهم صالح تمتعوا في داركم ثلثة ايام ومعنى التمتع التلذذ بالمنافع والملاذ التي تدرك بالحواس ولما كان التمتع لا يحصل الا للحي عبر به عن الحياة وقوله في داركم فيه وجهان الاول ان المراد من الدار البلد وتسمى البلاد بالديار لانه يدار فيها اى يتصرف يقال ديار بكر اى بلادهم الثاني ان المراد بالدار الدنيا قوله ذلك وعد غير مكذوب اى غير كذب والمصدر قد يرد بلفظ المفعول كالمجلود والمعقول وبايكم المفتون وقيل غير مكذوب فيه قال ابن عباس انه تعالى لما امهلهم تلك الايام الثلثة فقد رغبهم في الايمان وذلك لانهم لما عقروا الناقة انذرهم صالح بنزول العذاب فقالوا وما علامة ذلك فقال تصير وجوهكم في اليوم الاول مصفرة وفي الثاني محمرة وفي الثالث مسودة ثم يأتيكم العذاب في اليوم الرابع فلما رأوا وجوههم قد اسودت ايقنوا بالعذاب فتحنطوا واستعدوا للعذاب فصبحهم اليوم الرابع وهي الصيحة والصاعقة والعذاب

فان قيل كيف يعقل ان يظهر فيهم هذه العلامات مطابقة لقول صالح عليه السلام ثم يبقون مصرين على الكفر قلنا
ما دامت الامارات غير بالغة الى حد الجزم واليقين لم يمتنع بقاؤهم على الكفر واذا صارت يقينية قطعية
فقد انتهى الامر الى حد الالجاء والايمان في ذلك الوقت غير مقبول والله اعلم قوله تعالى فلما جاء امرنا نجينا صالحا
والذين امنوا معه برحمة منا ومن خزي يومئذ ان ربك هو القوي العزيز ۝ واخذ الذين ظلموا الصيحة فاصبحوا
في ديارهم جاثمين ۝ كان لم يغنوا فيها الا ان ثمود كفروا ربهم الا بعدا لثمود اعلم ان مثل هذه الاية قد مضى في
قصة عاد وقوله ومن خزي يومئذ فيه مسائل المسئلة الاولى الواو في قوله ومن خزي واو العطف وفيه
وجهان الاول ان يكون التقدير نجينا صالحا والذين امنوا معه برحمة منا من العذاب النازل بقومه ومن الخزي الذي
لزمهم وبقي العار فيه ماثورا عنهم ومنسوبا اليهم لان معنى الخزي العيب الذي تظهر فضيحته ويستحيى من مثله
فحذف ما حذف اعتمادا على دلالة ما بقي عليه الثاني ان يكون التقدير نجينا صالحا برحمة منا ونجيناهم من خزي يومئذ
المسئلة الثانية قرأ الكسائي ونافع في رواية ورش وقالون واحدى الروايات عن الاعمش يومئذ بفتح الميم وفي المعارج
عذاب يومئذ والباقون بكسر الميم فيهما فمن قرأ بالفتح على ان يوم مضاف الى اذ واذ مبني والمضاف الى المبني يجوز
جعله مبنيا الا ترى ان المضاف يكتسب من المضاف اليه التعريف والتنكير فكذا ههنا واما الكسر في اذ فالسبب
انه يضاف الى الجملة من المبتدأ والخبر تقول جئتك اذ الشمس طالعة فلما قطع عنه المضاف اليه نون ليدل التنوين
على ذلك ثم كسرت الذال لسكونها وسكون التنوين واما القراءة بالكسر فعلى اضافة الخزي الى اليوم ولم يلزم من
من اضافته الى المبني ان يكون مبنيا لان هذه الاضافة غير لازمة المسئلة الثالثة الخزي الذل العظيم حتى يبلغ حد
الفضيحة ولهذا قال تعالى في المحاربين ذلك لهم خزي في الدنيا وانما سمى الله تعالى ذلك العذاب خزيا لانه فضيحة
باقية يعتبر بها امثالهم من الكفار ثم قال ان ربك هو القوي العزيز وانما حسن ذلك لانه تعالى بين انه اوصل ذلك
العذاب الى الكفار وصان اهل الايمان عنه وهذا التمييز لا يصح الا من القادر الذي يقدر على قهر طبايع الاشياء
فيجعل الشيء الواحد بالنسبة الى انسان بلاء وعذابا وبالنسبة الى انسان آخر راحة وريحانا ثم انه تعالى بين ما ذلك
الامر فقال واخذ الذين ظلموا الصيحة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انما قال واخذ ولم يقل واخذت لان
الصيحة محمولة على الصياح وايضا فصل بين الفعل والاسم المؤنث بفاصل فكان الفاصل كالعوض عن تاء
التانيث وقد سبق لهذا نظائر المسئلة الثانية ذكروا في الصيحة وجهين الاول قال ابن عباس المراد الصاعقة
الثاني الصيحة صيحة عظيمة هائلة سمعوها فماتوا اجمع منها فاصبحوا وهم موتى جاثمين في دورهم
ومساكنهم لان كل ذلك ديارهم وجثومهم هو سقوطهم على وجوههم يقال انه تعالى امر جبريل عليه السلام
ان يصيح بهم تلك الصيحة التي ماتوا بها ويجوز ان يكون الله تعالى خلقها والصياح لا يكون الا الصوت الحادث
في حلق وفم وكذلك الصراخ فان كان من فعل الله تعالى فقد خلقه في حلق حيوان وان كان فعل جبريل فقد
حصل في فمه وحلقه والدليل عليه ان صوت الرعد اعظم من كل صيحة ولا يسمى بذلك ولا بانه صراخ
فان قيل فما السبب في كون الصيحة موجبة للموت قلنا فيه وجوه احدها ان الصيحة العظيمة انما تحدث عند
سبب قوي يوجب تموج الهواء وذلك التموج الشديد انما يتادى الى صماخ الانسان فيمزق غشاء الدماغ فيورث
الموت الثاني انه شيء مهيب فيحدث الهيبة العظيمة عند حدوثها والاعراض النفسانية اذا قويت اوجبت الموت
الثالث ان الصيحة العظيمة اذا حصلت من السحاب فلا بد وان يصحبها برق شديد محرق وذلك هو الصاعقة
التي ذكرها ابن عباس ثم قال تعالى فاصبحوا في ديارهم جاثمين ۝ والجثوم السكون يقال للطير اذا باتت في اوكارها
انها جثمت ثم ان العرب اطلقوا هذا اللفظ على ما لا يتحرك من الموات فوصف الله تعالى هؤلاء المهلكين بانهم
سكنوا عند هذا الهلاك حتى كانهم ما كانوا احياء وقوله كان لم يغنوا فيها اي كانهم لم يوجدوا والمغنى المقام
الذي يقيم فيه الحي يقال غني الرجل بمكان كذا ثم قال الا ان ثمود كفروا ربهم الا بعدا لثمود قرأ حمزة وحفص عن
عاصم الا ان ثمود غير منون في كل القرآن والباقون ثمودا بالتنوين ولثمود كلاهما بالصرف فالصرف للذهاب الى
الحي او الى الاب الاكبر ومنعه للتعريف والتانيث بمعنى القبيلة قوله تعالى ولقد جاءت رسلنا ابرهيم بالبشرى
قالوا سلاما قال سلام فما لبث ان جاء بعجل حنيذ ۝ فلما رأى ايديهم لا تصل اليه نكرهم واوجس منهم خيفة
قالوا لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط ۝ وامراته قائمة فضحكت فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب ۝
اعلم ان هذا هو القصة الرابعة من القصص المذكورة في هذه السورة وههنا مسئلتان المسئلة الاولى
قال النحويون دخلت كلمة قد ههنا لان السامع لقصص الانبياء عليهم السلام يتوقع قصة بعد قصة وقد للتوقع
ودخلت اللام في لقد لتاكيد الخبر ولفظة رسلنا جمع واقله ثلثة فهذا يفيد القطع بحصول ثلثة فاما الزائد
على هذا العدد فلا سبيل الى اثباته الا بدليل آخر واجمعوا على ان الاصل فيهم كان جبريل عليه السلام ثم اختلفت
الرواية فقيل اتاه جبريل ومعه اثنا عشر ملكا على صورة الغلمان الذين يكونون في غاية الحسن وقال الضحاك
كانوا تسعة وقال ابن عباس كانوا ثلثة جبريل وميكائيل واسرافيل وهم الذين ذكرهم الله تعالى في سورة والذاريات
هل اتيك حديث ضيف ابراهيم ۝ وفي الحجر ونبئهم عن ضيف ابراهيم المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بالبشرى
على وجهين الاول ان المراد ما فسره بعد ذلك بقوله فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب الثاني ان المراد
منه انه بشر ابراهيم عليه السلام بسلامة لوط وباهلاك قومه واما قوله قالوا سلاما قال سلام ۝ ففيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي قال سلم بكسر السين وسكون اللام بغير الف وفي الذاريات مثله قال الفراء لا قالوا سلاما
فرق بين القراءتين كما قالوا حل وحلال وحرم وحرام لان في التفسير انهم لما جاؤا سلموا عليه قال ابو علي الفارسي
ويحتمل ان يكون سلم خلاف العدو والحرب كانهم لما امتنعوا من تناول ما قدمه اليهم فنكرهم واوجس منهم
خيفة قال انا سلم ولست بحرب ولا عدو فلا تمتنعوا من تناول طعامي كما يمتنع من تناول طعام العدو
وهذا الوجه عندي بعيد لانه على هذا التقدير ينبغي ان يكون تكلم ابراهيم عليه السلام بهذا اللفظ

بعد احضار الطعام الا ان القرآن يدل على ان هذا الكلام انما وجد قبل احضار الطعام لانه تعالى قال قالوا سلاما
قال سلام فما لبث ان جاء بعجل حنيذ والفاء للتعقيب فدل على ان مجيئه بذلك العجل الحنيذ كان بعد ذكر السلام
المسئلة الثانية قالوا سلاما ما تقديره سلمنا عليك سلاما قال سلام تقديره امري سلام او لست مريدا
غير السلامة والصلح قال الواحدي ويحتمل ان يكون المراد سلام عليكم فجاء به مرفوعا حكاية لقوله كما قال وحذف عنه
الخبر كما حذف من قوله فصبر جميل وانما يحسن هذا الحذف اذا كان المقصود معلوما بعد الحذف وههنا المقصود معلوم فلا جرم
حسن الحذف ونظيره قوله فاصفح عنهم وقل سلام على حذف الخبر واعلم انه تعالى ما ستر بعضهم على رعاية الادب
المذكور في قوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها المسئلة الثالثة اكثر ما يستعمل سلام
عليكم بغير الف ولام وذلك لانه في معنى الدعاء فهو مثل قولهم خير بين يديك فان قيل كيف جاز جعل النكرة
مبتدأ قلنا النكرة اذا كانت موصوفة جاز جعلها مبتدأ فاذا قلت سلام عليكم فالتنكير في هذا الموضع يدل على
الكمال والتمام فكانه قيل سلام كامل تام عليكم ونظيره قوله تعالى سلام عليك سأستغفر لك ربي وقوله تعالى
سلام قولا من رب رحيم سلام على نوح في العالمين والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم واما قوله تعالى
والسلام على من اتبع الهدى فهذا ايضا جائز والمراد منه الماهية والحقيقة واما قوله سلام عليكم فانه يفيد
السلام عليكم لان التنكير في قوله سلام عليكم يفيد الكمال والمبالغة والتمام واما لفظ السلام فانه لا يفيد الا الماهية
قال الاخفش من العرب من يقول سلام عليكم فيعري قوله سلام عن الالف واللام والتنوين والسبب في ذلك كثرة الاستعمال
اباح هذا التخفيف ثم قال تعالى فما لبث ان جاء بعجل حنيذ قالوا مكث ابراهيم خمس عشرة ليلة لا ياتيه ضيف فاغتم
لذلك ثم جاءه الملائكة فرأى اضيافا لم ير مثلهم فعجل وجاء بعجل حنيذ فقوله فما لبث ان جاء بعجل حنيذ معناه
فما لبث في المجيء به بل عجل فيه والتقدير فما لبث في ان جاء به واما الحنيذ فهو الذي يشوى في حفرة
من الارض بالحجارة المحماة وهو من فعل اهل البادية معروف وهو محنوذ في الاصل كما قيل طبيخ ومطبوخ وقيل
الحنيذ الذي يقطر دسمه يقال حنذت الفرس اذا استعرقتها بالجل حتى تقطر عرقا ثم قال تعالى فلما رأى ايديهم
لا تصل اليه اي الى العجل وقال الفراء الى الطعام وهو ذلك العجل نكرهم اي انكرهم يقال نكره وانكره واستنكره
واعلم ان الاضياف انما امتنعوا من الطعام لانهم ملائكة والملائكة لا ياكلون ولا يشربون وانما اتوه في صورة
الاضياف ليكونوا على صفة يحبها وهو كان مشغوفا بالضيافة واما ابراهيم عليه السلام فنقول اما ان يقال انه
ابراهيم ما كان يعلم انهم ملائكة بل كان يعتقد فيهم انهم من البشر او يقال انه كان عالما بانهم من الملائكة اما الاحتمال
الاول فسبب خوفه امران احدهما انه كان ينزل في طرف من الارض بعيد من الناس فلما امتنعوا من الاكل خاف ان يريدوا
به مكروها وثانيهما ان من لا يعرف اذا حضر وقدم اليه الطعام فان اكله حصل الامن وان لم ياكله حصل الخوف
واما الاحتمال الثاني وهو انه عرف انهم ملائكة الله تعالى فسبب خوفه على هذا التقدير ايضا امران احدهما انه خاف ان
يكون نزولهم لامر انكره تعالى عليه والثاني انه خاف من ان يكون نزولهم لتعذيب قومه فان قيل فاي هذين الاحتمالين
اقرب واظهر قلنا اما الذي يقول انه ما عرف انهم ملائكة الله فله ان يحتج بامور احدها انه سارع الى احضار الطعام
ولو عرف كونهم من الملائكة لما فعل ذلك وثانيها انه لما رآهم ممتنعين عن الاكل خافهم ولو عرف كونهم من الملائكة
لما استدل بترك الاكل على حصول الشر وثالثها انه رآهم في اول الامر على صورة البشر وذلك لا يدل على كونهم من الملائكة
واما الذي يقول انه عرف ذلك احتج بقوله لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وانما يقال هذا لمن عرفهم ولم يعرف
باي سبب ارسلوا ثم بين تعالى ان الملائكة ازالوا ذلك الخوف عنه فقالوا لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط ومعناه
ارسلنا بالعذاب الى قوم لوط الا انه اضمر لقيام الدليل عليه في سورة اخرى وهو قوله انا ارسلنا الى قوم مجرمين
لنرسل عليهم حجارة ثم قال تعالى وامراته قائمة قيل كانت سارة بنت هاران بن ناحور ابنة عم ابراهيم عليه السلام
وقوله قائمة قيل كانت قائمة من وراء الستر تستمع الى الرسل لانها ربما خافت ايضا وقيل كانت قائمة تخدم
الاضياف وابراهيم جالس معهم ويؤكد هذا التاويل قراءة ابن مسعود وامراته قائمة وهو قاعد ثم قال تعالى
فضحكت فبشرناها باسحق واختلفوا في الضحك على قولين منهم من حمله على الضحك ومنهم من حمل هذا اللفظ
على معنى آخر سوى الضحك اما الذين حملوه على نفس الضحك اختلفوا في انها لم ضحكت وذكروا وجوها الاول
قال القاضي ان ذلك السبب لا بد وان يكون شيئا جرى ذكره في هذه الاية وما ذاك الا انها فرحت بزوال ذلك
الخوف عن ابراهيم عليه السلام حيث قالت الملائكة لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وعظم سرورها بسبب سروره
وزوال خوفه وفي مثل هذه الحالة قد يضحك الانسان وبالجملة فكان ضحكها بسبب ان قول الملائكة لابراهيم
لا تخف كان كالبشارة فقيل لها نجعل هذه البشارة بشارتين فكما حصلت البشارة بزوال هذا الخوف
فقد حصلت البشارة ايضا بحصول الولد الذي كنتم تطلبونه من اول العمر الى هذا الوقت وهذا تاويل في
غاية الحسن الثاني يحتمل انها كانت عظيمة الانكار على قوم لوط لما كانوا عليه من الكفر والعمل الخبيث فلما
اظهروا انهم جاؤا لاهلاكهم لحقها السرور فضحكت الثالث قال السدي قال ابراهيم لهم الا تاكلون
قالوا لا ناكل طعاما الا بالثمن فقال ثمنه ان تذكروا اسم الله على اوله وتحمدوه على آخره فقال جبرائيل لميكائيل
حق لمثل هذا الرجل ان يتخذه ربه خليلا فضحكت امراته فرحا منها بهذا الكلام الرابع ان سارة قالت
لابراهيم عليه السلام ارسل الى ابن اخيك وضمه الى نفسك فان الله تعالى لا يترك قومه حتى يعذبهم
فعند تمام هذا الكلام دخلت الملائكة على ابراهيم فلما اخبروه بانهم انما جاؤا لاهلاك قوم لوط وصار قولهم
موافقا لقولها فضحكت لشدة سرورها لحصول الموافقة بين كلامها وكلام الملائكة الخامس ان الملائكة
لما اخبروا ابراهيم بانهم من الملائكة لا من البشر وانهم انما جاؤا لاهلاك قوم لوط طلب ابراهيم منهم معجزة
دالة على انهم من الملائكة فدعوا ربهم باحياء العجل المشوي فطفر ذلك العجل المشوي من الموضع الذي
كان موضوعا فيه الى مرعاه وكانت امراة ابراهيم قائمة فضحكت لما رات ذلك العجل المشوي قد طفر

من موضعه السادس انها ضحكت تعجبا من ان قوما اتاهم العذاب وهم غافلون السابع لا يبعد ان يقال انهم بشروها بحصول مطلق الولد فضحكت اما على سبيل التعجب فانه يقال انها كانت فى ذلك الوقت بنت بضع وتسعين سنة وابراهيم ابن مائة سنة واما على سبيل السرور ثم لما ضحكت بشرها الله تعالى بان ذلك الولد هو اسحق ومن وراء اسحق يعقوب الثامن انها ضحكت بسبب انها تعجبت من خوف ابراهيم من ثلثة انفس حال ما كان معه حشمه وخدمه التاسع ان هذا على التقديم والتاخير والتقدير وامرأته قائمة فبشرناها باسحق فضحكت سرورا بسبب تلك البشارة فقدم الضحك ومعناه التاخير العاشر وهو ان يكون معنى ضحكت حاضت وهو منقول عن مجاهد وعكرمة قالا ضحكت اى حاضت عند فرحها بالسلامة من الخوف فلما ظهر حيضها بشرت بحصول الولد وانكر الفرا وابو عبيدة ان تكون ضحكت بمعنى حاضت قال ابو بكر الانبارى هذه اللغة ان لم يعرفها هؤلاء فقد عرفها غيرهم حكى الليث فى هذه الاية فضحكت طمثت وحكى الازهرى عن بعضهم ان اصله من ضحاك الطلعة اذا انشقت واعلم ان هذه الوجوه كلها زوائد وانما الوجه الصحيح هو الاول ثم قال تعالى ومن وراء اسحق يعقوب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وحمزة وحفص عن عاصم ويعقوب بالنصب والباقون بالرفع اما وجه النصب فهو ان يكون التقدير بشرناها باسحق ومن وراء اسحق وهبنا لها يعقوب واما وجه الرفع فهو ان يكون التقدير ومن وراء اسحق يعقوب مولود او موجود المسئلة الثانية فى لفظ وراء قولان الاول وهو قول الاكثرين ان معناه بعد اى بعد اسحق يعقوب وهذا هو الوجه الظاهر الثانى ان الوراء ولد الولد وعن الشعبى انه قيل له اهذا ابنك فقال نعم من الوراء وكان ولد ولده وهذا الوجه عندى شديد التعسف واللفظ كان ينبو عنه قوله تعالى قالت يا ويلتى ءالد وانا عجوز وهذا بعلى شيخا ان هذا لشئ عجيب قالوا اتعجبين من امر الله رحمت الله وبركاته عليكم اهل البيت انه حميد مجيد فى الاية مسائل المسئلة الاولى قال الفرا اصل الويل وى وهو الحزن يقال وى لفلان اى حزن له فقوله ويلك اى حزن لك وقال سيبويه ويح زجر لمن اشرف على الهلاك وويل لمن وقع فيه قال الخليل ولم اسمع على بنائه الا ويح وويس وويك وويه وويل وهذه كلمات متقاربة فى المعنى اما قوله يا ويلتى فمنهم من قال هذه الالف الف الندبة وقال صاحب الكشاف الالف فى يا ويلتا مبدلة من ياء الاضافة فى يا ويلتى وكذلك فى يا اسفا ويا لهفى ويا عجبا ثم ابدل من الياء والكسرة الالف والفتحة لان الفتح والالف اخف من الياء والكسرة اما قوله ءالد وانا عجوز وهذا بعلى شيخا ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو ءالد بهمزة ومدة والباقون بهمزتين بلا مد المسئلة الثانية لقائل ان يقول انها تعجبت من قدرة الله تعالى والتعجب من قدرة الله تعالى يوجب الكفر بيان المقدمة الاولى من ثلثة اوجه اولها قوله تعالى حكاية عنها فى معرض التعجب ءالد وانا عجوز وثانيها قوله ان هذا لشئ عجيب وثالثها قول الملائكة لها اتعجبين من امر الله واما بيان ان التعجب من قدرة الله تعالى يوجب الكفر فلان هذا التعجب يدل على جهلها بقدرة الله تعالى وذلك يوجب الكفر والجواب انها انما تعجبت بحسب العرف والعادة لا بحسب القدرة فان الرجل المسلم لو اخبره مخبر صادق بان الله تعالى يقلب هذا الجبل ذهبا ابريزا فلا شك انه يتعجب نظرا الى احوال العادة لا لاجل انه استنكر قدرة الله تعالى على ذلك المسئلة الثالثة قوله وهذا بعلى شيخا فاعلم ان شيخا منصوب على الحال قال الواحدى وهذا من لطيف النحو وغامضه فان كلمة هذا للاشارة فكان قوله وهذا بعلى شيخا قائم مقام ان يقال اشير الى بعلى حال كونه شيخا والمقصود تعريف هذه الحالة المخصوصة وهى الشيخوخة المسئلة الرابعة قرأ بعضهم وهذا بعلى شيخ على انه خبر مبتدأ محذوف اى هذا بعلى هو شيخ او بعلى بدل من المبتدأ وشيخ خبر او يكونان معا خبرين ثم حكى تعالى ان الملائكة قالوا اتعجبين من امر الله والمعنى انهم تعجبوا من تعجبها ثم قالوا رحمة الله وبركاته عليكم والمقصود من هذا الكلام ذكر ما يزيل ذلك التعجب وتقريره ان رحمة الله عليكم متكاثرة وبركاته عندكم متوالية متعاقبة وهى النبوة والمعجزات القاهرة والتوفيق للخيرات العظيمة فاذا رايت ان الله تعالى خرق العادات فى تخصيصكم بهذه الكرامات العالية الرفيعة وفى اظهار خوارق العادات واحداث البينات والمعجزات فكيف يليق بك هذا التعجب واما قوله اهل البيت فهذا نصب على النداء او على الاختصاص لان اهل البيت مدح لهم ثم اكدوا ذلك بقولهم انه حميد مجيد والحميد هو المحمود وهو الذى تحمد افعاله والمجيد الماجد وهو ذو الشرف والكرم ومن محامد الافعال ايصال العبد الى مراده ومطلوبه ومن انواع الفضل والكرم ان لا يمنع الطالب من مطلوبه فاذا كان من المعلوم انه تعالى قادر على الكل وانه حميد مجيد فكيف يبقى هذا التعجب فثبت ان المقصود من ذكر هذه الكلمات ازالة التعجب قوله تعالى فلما ذهب عن ابراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا فى قوم لوط ان ابراهيم لحليم اواه منيب اعلم ان هذا هو القصة الخامسة وهى قصة لوط عليه السلام اعلم ان الروع هو الخوف وهو ما اوجس من الخيفة حين انكر اضيافه والمعنى انه لما زال الخوف وحصل السرور بسبب مجئ البشرى بحصول الولد اخذ يجادلنا فى قوم لوط وجواب لما هو قوله اخذ الا انه حذف هذا اللفظ لدلالة الكلام عليه وقيل تقديره لما ذهب عن ابراهيم الروع جادلنا واعلم ان قوله يجادلنا اى يجادل رسلنا فان قيل هذه المجادلة ان كانت مع الله تعالى فهى جراءة عليه تعالى والجراءة على الله تعالى من اعظم الذنوب ولان المقصود من هذه المجادلة ازالة ذلك الحكم وذلك يدل على انه ما كان راضيا بقضاء الله تعالى وانه كفر وان كانت هذه المجادلة مع الملائكة فهى ايضا عجيبة لان المقصود من مثل هذه المجادلة ان يتركوا اهلاك قوم لوط فان اعتقد فيهم انهم من تلقاء انفسهم يحاولون هذا الاهلاك فهذا سوء ظن بهم وان اعتقد فيهم انهم بامر الله جاؤا فهذه المجادلة تقتضى انه كان يطلب منهم مخالفة امر الله تعالى وهذا ايضا منكر والجواب من وجهين الاول وهو الجواب الاجمالى انه تعالى مدحه عقيب هذه الاية فقال ان ابراهيم لحليم اواه منيب ولو كان هذا الجدل من الذنوب لما ذكر عقيبه ما يدل على المدح العظيم الوجه الثانى وهو الجواب التفصيلى ان المراد من هذه المجادلة سعى ابراهيم عليه السلام فى تاخير العذاب عنهم

يقال ضحكت الطلعة ح انشقاق الطلع حين ينشق ص

وتقريره من وجوه الاول ان الملائكة قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية فقال ابراهيم ارايتم لو كان فيها خمسون رجلا من المؤمنين اتهلكونها قالوا لا فقد ذلك الى ان قال فان كان فيها لوطا وقد ذكر الله تعالى هذا فى سورة العنكبوت فقال ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين قال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله الا امرأته كانت من الغابرين ثم قال ولما ان جاءت رسلنا لوطا سىء بهم وضاق بهم ذرعا وقالوا لا تخف ولا تحزن انا منجوك واهلك الا امرأتك فبان بهذا ان مجادلة ابراهيم انما كانت فى قوم لوط بسبب مقام لوط فيما بينهم الثانى يحتمل ان يقال ان ابراهيم عليه السلام كان يميل الى ان تلحقهم رحمة الله بتاخير العذاب عنهم رجاء انهم ربما اقدموا على الايمان والتوبة عن المعاصى وربما وقعت تلك المجادلة بسبب ان ابراهيم عليه السلام كان يقول ان امر الله تعالى ورد بايصال العذاب ومطلق الامر لا يوجب الفور بل يقبل التراخى فاصبروا مدة اخرى والملائكة كانوا يقولون مطلق الامر يفيد الفور وقد حصلت هنا قرائن دالة على الفور ثم اخذ كل واحد منهما يقرر مذهبه بالوجوه المعلومة فحصلت المجادلة بهذا السبب وهذا الوجه عندى هو المعتمد الوجه الثالث فى الجواب لعل ابراهيم عليه السلام سئل عن لفظ الامر هل هو مشروط بشرط فاختلفوا فى ان ذلك الشرط هل هو حصل فى اولئك القوم ام لا فحصلت المجادلة بسببه وبالجملة فهذه العلماء فى زماننا قد يجادل بعضهم بعضا عند التمسك بالنصوص وذلك لا يوجب القدح فى واحد منهما فكذا ههنا ثم قال تعالى ان ابراهيم لحليم اواه منيب وهذا مدح عظيم من الله تعالى لابراهيم عليه السلام اما الحليم فهو الذى لا يتعجل بمكافاة غيره بل يتانى فيه فيؤخر او يعفو ومن هذا حاله فانه يحب من غيره هذه الطريقة وهذا كالدلالة على ان جداله كان فى امر يتعلق بالحلم وتاخير العقاب ثم ضم الى ذلك ما له تعلق بالحلم وهو قوله اواه منيب لان من يستعمل الحلم فى غيره فانه يتاوه اذا شاهد وصول الشدائد الى الغير فلما راى مجئ الملائكة لاجل اهلاك قوم لوط عظم حزنه بسبب ذلك واخذ يتاوه عليه فلذلك وصفه تعالى بهذه الصفة ووصفه ايضا بانه منيب لان من ظهرت منه هذه الشفقة العظيمة على الغير فانه يتوب وينيب ويرجع اليه تعالى فى ازالة ذلك العذاب عنهم او يقال ان من كان لا يرضى بوقوع غيره فى الشدائد فبان لا يرضى بوقوع نفسه فيها اولى ولا طريق الى صون النفس من الوقوع فى عذاب الله تعالى الا بالتوبة والانابة فوجب فيمن هذا شانه ان يكون منيبا قوله تعالى يا ابراهيم اعرض عن هذا انه قد جاء امر ربك وانهم آتيهم عذاب غير مردود ولما جاءت رسلنا لوطا سىء بهم وضاق بهم ذرعا وقال هذا يوم عصيب اعلم ان قوله يا ابراهيم اعرض عن هذا معناه ان الملائكة قالوا له اترك هذه المجادلة لانه قد جاء امر ربك بايصال هذا العذاب اليهم واذا لاح وجه دلالة النص على هذا الحكم فلا سبيل الى دفعه فلذلك امروه بترك المجادلة ولما ذكروا انه قد جاء امر ربك ولم يكن فى هذا اللفظ دلالة على ان ذلك الامر بما ذا جاء لاجرم بين الله تعالى ذلك فقال وانهم آتيهم عذاب غير مردود اى عذاب لا سبيل الى دفعه ورده ثم قال ولما جاءت رسلنا لوطا وهؤلاء الرسل هم الرسل الذين بشروا ابراهيم عليه السلام بالولد قال ابن عباس انطلقوا من عند ابراهيم الى لوط وبين القريتين اربع فراسخ ودخلوا عليه على صورة شباب مرد من بنى آدم وكانوا فى غاية الحسن ولم يعرف لوط انهم ملائكة الله فساءه مجيئهم وضاق بهم ذرعا وذكروا فى سىء بهم وجوها الاول انه ظن انهم من الانس فخاف عليهم خبث قومه وان يعجز عن مقاومتهم الثانى ساءه مجيئهم لانه ما كان يجد ما ينفقه عليهم وما كان قادرا على القيام بحق ضيافتهم الثالث ساءه ذلك لان قومه منعوه من ادخال الضيف داره الرابع ساءه لانه عرف بالاخرة انهم ملائكة وانهم انما جاؤا لاهلاك قومه فوقع قلبه على قومه والوجه الاول هو الصحيح بدلالة قوله تعالى وجاءه قومه يهرعون اليه وبقى فى الاية الفاظ ثلثة لا بد من تفسيرها اللفظ الاول قوله سىء بهم ومعناه ساء مجيئهم وساء يسوء فعل لازم ومجاوز ويقال سؤته فسىء مثل شغلته فشغل وسررته فسر قال الزجاج اصله سوئ بهم الا ان الواو اسكنت ونقلت كسرتها الى السين واللفظ الثانى قوله وضاق بهم ذرعا قال الازهرى الذرع يوضع موضع الطاقة والاصل فيه ان البعير يذرع بيديه فى سيره ذرعا على قدر سعة خطوه فاذا حمل عليه اكثر من طاقته ضاق ذرعه عن ذلك وضعف ومد عنقه فجعل ضيق الذرع عبارة عن قلة الوسع والطاقة وشدة الامر فيقال مالى بذرع ولا ذراع اى مالى بطاقة والدليل على صحته ما قلنا انهم يجعلون الذراع فى موضع الذرع فيقولون ضقت بالامر ذراعا واللفظ الثالث قوله هذا يوم عصيب اى يوم شديد وانما قيل للشديد عصيب لانه يعصب الانسان بالشر قوله تعالى وجاءه قومه يهرعون اليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات قال يا قوم هؤلاء بناتى هن اطهر لكم فاتقوا الله ولا تخزون فى ضيفى اليس منكم رجل رشيد قالوا لقد علمت ما لنا فى بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد قال لو ان لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد فى الاية مسائل المسئلة الاولى ما روى انه لما دخلت الملائكة دار لوط عليه السلام مضت امرأته عجوز السوء فقالت لقومه دخل دارنا قوم ما رايت احسن وجوها ولا انظف ثيابا ولا اطيب رائحة منهم فجاءه قومه يهرعون اى يسرعون وبين تعالى ان اسراعهم انما كان لطلب العمل الخبيث بقوله ومن قبل كانوا يعملون السيئات نقل ان القوم دخلوا دار لوط وارادوا ان يدخلوا البيت الذى كان فيه جبرائيل عليه السلام فوضع جبريل يده على الباب فلم يطيقوا فتحه حتى كسروه فمسح اعينهم بيده فعموا فقالوا يا لوط قد ادخلت علينا السحرة واظهرت الفتنة ولاهل اللغة فى يهرعون قولان الاول ان هذا من باب ما جاءت صيغة الفاعل على لفظ المفعول ولا يعرف له فاعل نحو اولع فلان بالامر وارعد زيد وزهى عمرو من الزهو والقول الثانى انه لا يجوز ورود الفاعل على لفظ المفعول وهذه الافعال حذف فاعلها فتاويل اولع زيد انه اولعه طمعه وارعد الرجل ارعده غضبه وزهى عمرو معناه جعله ماله زاهيا واهرع معناه اهرعه خوفه او حرصه واختلفوا ايضا فقال بعضهم الاهراع هو الاسراع مع الرعدة وقال آخرون هو العدو الشديد اما قوله تعالى قال يا قوم هؤلاء

قال فاربعون قالوا لا قال فثلثون قالوا لا قال ارايتم ان كان فيها رجل مسلم اتهلكونها قالوا لا

فكان ذلك الامر

على القيام

بناتى هن اطهر لكم ففيه قولان الاول قال قتادة المراد بناته لصلبه وقال مجاهد وسعيد بن جبير المراد نساء امته لانهن فى انفسهن بنات وهن اضافة بالمتابعة وقبول الدعوة وقال اهل النحو انه يكفى فى حسن الاضافة ادنى سبب ولانه كان نبيا لهم فكان كالاب لهم قال تعالى وازواجه امهاتهم وهو اب لهم وعندى هذا القول هو المختار ويدل عليه وجوه الاول ان اقدام الانسان على عرض بناته على الاوباش والفجار امر مستبعد لا يليق باهل المروة فكيف باكابر الانبياء عليهم السلام الثانى وهو انه قال هؤلاء بناتى هن اطهر لكم وبناته اللواتى من صلبه لا يكفين للجمع العظيم واما نساء امته ففيهن كفاية للكل الثالث انه صحت الرواية انه كان له بنتان زيتا وزعورا واطلاق لفظ البنات على البنتين لا يجوز لما ثبت ان اقل الجمع ثلاثة اما القائلون بالقول الاول فقد اتفقوا على انه عليه السلام ما دعا القوم الى الزنا بالنسوان بل المراد انه دعاهم الى التزوج بهن ثم فيه قولان احدهما انه دعاهم الى التزوج بهن بشرط ان يقدموا الايمان والثانى انه كان يجوز تزويج المؤمنة من الكافر فى شريعته وهكذا كان فى اول الاسلام بدليل انه صلى الله عليه وسلم زوج ابنته زينب من ابى العاص ابن الربيع وكان مشركا وزوج بنتيه من ابنى ابى لهب عتبة وعتيبة ثم نسخ ذلك بقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا واختلفوا ايضا فقال الاكثرون كان له بنتان زيتا وزعورا وعلى هذا التقدير فسمى الابنتين بلفظ الجمع كما فى قوله فان كان له اخوة وفى قوله فقد صغت قلوبكما وقيل انهن كن اكثر من اثنتين اما قوله هن اطهر لكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى ظاهر قوله هن اطهر لكم يقتضى كون العمل الذى يطلبونه طاهرا ومعلوم انه فاسد لانه لا طهارة فى نكاح الرجال بل هذا جار مجرى قولنا الله اكبر والمراد انه كبير وكقوله تعالى اذلك خير نزلا ام شجرة الزقوم ولا خير فيها ولما قال ابو سفيان يوم احد اعل هبل فقال النبى صلى الله عليه وسلم بل الله اعلى واجل ولا مقاربة بين الله وبين الصنم المسئلة الثانية روى عن عبد الملك بن مروان والحسن وعيسى بن عمر انهم قرؤا هن اطهر لكم بالنصب على الحال كما ذكرنا فى قوله تعالى وهذا بعلى شيخا الا ان اكثر النحويين اتفقوا على انه خطأ قالوا لو قرئ بناتى اطهر كان هذا نظيرا لقوله وهذا بعلى شيخا الا ان كلمة هن قد وقعت فى البين وذلك يمنع من جعل اطهر حالا وطولوا فيه ثم قال تعالى فاتقوا الله ولا تخزون فى ضيفى وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو ونافع ولا تخزونى باثبات ياء الاضافة على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف ودلالة الكسر عليه المسئلة الثانية فى لفظ لا تخزون وجهان الاول قال ابن عباس لا تفضحونى فى اضيافى يريد انهم اذا هجموا على اضيافه بالمكروه لحقته الفضيحة والثانى لا تخزون فى ضيفى اى لا تخجلونى فيهم لان مضيف الضيف تلزمه الخجالة من كل فعل قبيح يوصل الى الضيف يقال خزى الرجل خزاية اذا استحيى المسئلة الثالثة الضيف ههنا قائم مقام الاضياف كما قام الطفل مقام الاطفال فى قوله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ويجوز ان يكون الضيف مصدرا فيستغنى عن جمعه كقولهم رجال صوم ثم قال اليس منكم رجل رشيد وفيه قولان الاول رشيد بمعنى مرشد اى يقول الحق ويرد هؤلاء الاوباش عن اضيافى والثانى رشيد بمعنى مرشد والمعنى اليس منكم رجل ارشده الله تعالى الى الصلاح واسعده بالسداد والرشاد حتى يمنع عن مثل هذا العمل القبيح والاول اولى ثم قال تعالى قالوا لقد علمت ما لنا فى بناتك من حق وفيه وجوه الاول ما لنا فى بناتك من حاجة ولا شهوة والتقدير ان من احتاج الى شئ فكانه حصل له فيه نوع حق فلهذا السبب جعل نفى الحق كناية عن نفى الحاجة الثانى ان تجرى اللفظ على ظاهره فنقول معناه انهن لسن بازواج لنا ولا حق لنا فيهن البتة ولا يميل ايضا طبعنا اليهن فكيف يكون قيامهن مقام العمل الذى نريده وهو اشارة الى العمل الخبيث الثالث ما لنا فى بناتك من حق لانك دعوتنا الى نكاحهن بشرط الايمان ونحن لا نجيبك الى ذلك فلا يكون لنا فيهن حق ثم انه تعالى حكى عن لوط عليه السلام انه قال عند سماع هذا الكلام لو ان لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد وفيه مسئلتان المسئلة الاولى جواب لو محذوف والتقدير لمنعتكم ولبالغت فى دفعكم ونظيره قوله ولو ان قرانا سيرت به الجبال وقوله ولو ترى اذ وقفوا على النار قال الواحدى وحذف الجواب ههنا ابلغ لان الوهم يذهب الى انواع كثيرة من المنع والدفع المسئلة الثانية لو ان لى بكم قوة اى لو ان لى ما اتقوى به عليكم وتسمية موجب القوة بالقوة جائز قال تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة والمراد السلاح وقال آخرون القوة القدرة على دفعهم وقوله او آوى الى ركن شديد والمراد منه الموضع الحصين المنيع تشبيها لها بالركن الشديد من الجبل فان قيل ما الوجه ههنا فى عطف الفعل على الاسم قلنا قال صاحب الكشاف قرئ او آوى بالنصب باضمار ان كانه قيل لو ان لى بكم قوة او اويا واعلم ان قوله لو ان لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد لا بد من حمل كل واحد من هذين الكلامين على فائدة مستقلة وفيه وجوه الاول المراد بقوله لو ان لى بكم قوة كونه بنفسه قادرا على الدفع وبقوله او آوى الى ركن شديد حصول من يعينه على الدفع والثانى المراد بقوله لو ان لى بكم قوة كونه متمكنا اما بنفسه او بمعاونة غيره على قهرهم وتاديبهم والمراد بقوله او آوى الى ركن شديد وهو ان لا يكون له قدرة على الدفع لكنه يقدر على التحصن بحصن يامن من شرهم بواسطته الثالث انه لما شاهد سفاهة القوم واقدامهم على سوء الادب تمنى حصول قوة قوية على الدفع ثم استدرك على نفسه وقال بل الاولى ان آوى الى ركن شديد وهو الاعتصام بعناية الله تعالى وعلى هذا التقدير فقوله او آوى الى ركن شديد كلام منفصل عما قبله ولا تعلق به وبهذا الطريق لا يلزم عطف الفعل على الاسم فلذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم رحم الله اخى لوطا كان يأوى الى ركن شديد قوله تعالى

قالوا يا لوط انا رسل ربك لن يصلوا اليك فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك انه مصيبها ما اصابهم ان موعدهم الصبح اليس الصبح بقريب

اعلم ان قوله تعالى مخبرا عن لوط عليه السلام انه قال لو ان لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد يدل على انه كان فى غاية القلق والحزن بسبب اقدام اولئك الاوباش على ما يوجب الفضيحة فى حق اضيافه فلما رأت الملائكة تلك الحالة بشروه

عبارة الكشاف كان زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنته من عتبة بن ابى لهب وابى العاص بن وائل قبل الوحى وهما كافران

لدلالة الكلام عليه مع

بانواع من البشارات احدها انهم رسل الله وثانيها ان الكفار لا يصلون الى ما هموا به وثالثها انه تعالى يهلكهم ورابعها انه تعالى ينجيه مع اهله من ذلك العذاب وخامسها ان ركنك شديد وان ناصرك هو الله فحصلت له هذه البشارات روى ان جبريل عليه السلام قال له انا رسل ربك لن يصلوا اليك فافتح الباب ودعنا واياهم ففتح الباب فدخلوا فضرب جبرائيل عليه السلام بجناحه اعينهم ووجوههم وطمس اعينهم واعماهم فصاروا لا يعرفون الطريق ولا يهتدون الى بيوتهم وذلك قوله تعالى ولقد راودوه عن ضيفه فطمسنا اعينهم ومعنى قوله لن يصلوا اليك اى بسوء ومكروه فانا نحول بينهم وبين ذلك ثم قال تعالى فاسر باهلك قرأ نافع وابن كثير فاسر موصولة والباقون بقطع الالف وهما لغتان يقال سريت بالليل واسريت وانشد والحسان * اسرت اليك ولم تكن تسرى * فجاء باللغتين فمن قرأ بقطع الالف فحجته قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ومن وصل فحجته والليل اذا يسر والسرى سير الليل يقال سرى يسرى اذا سار بالليل واسرى بفلان اذا سيره بالليل والقطع من الليل بعضه وهو مثل القطعة يريد اخرجوا ليلا لتسبقوا نزول العذاب الذى موعده الصبح قال نافع بن الازرق لعبد الله ابن عباس اخبرنى عن قوله تعالى بقطع من الليل قال هو آخر الليل بسحر وقال قتادة بعد طائفة من الليل وقال آخرون هو نصف الليل فانه فى ذلك الوقت قطع بنصفين ثم قال ولا يلتفت منكم احد نهى من معه من الالتفات وفيه وجهان الاول الالتفات نظر الانسان الى ما وراءه والمراد ان الظاهر انه كان لهم فى تلك البلدة اموال واقمشة واصدقاء فالملائكة امروهم بان يخرجوا ويتركوا تلك الاشياء ولا يلتفتوا اليها البتة فكان المراد منه قطع تعلق القلب عن تلك الاشياء وقد يراد به الانصراف ايضا كقوله تعالى قالوا اجئتنا لتلفتنا اى لتصرفنا وعلى هذا التقدير فالمراد من قوله ولا يلتفت منكم احد النهى عن التخلف ثم قال الا امرأتك قرأ ابن كثير وابو عمرو الا امرأتك بالرفع والباقون بالنصب قال الواحدى من نصب وهو الاختيار فقد جعلها مستثناة من الاهل على معنى فاسر باهلك الا امرأتك والذى يشهد بصحة هذه القراءة ان فى قراءة عبد الله فاسر باهلك الا امرأتك واسقط قوله ولا يلتفت منكم احد من هذا الموضع واما الذين رفعوا فالتقدير ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك فان قيل فهذه القراءة توجب انها امرت بالالتفات لان القائل اذا قال لا يقم منكم احد الا زيد كان ذلك امرا لزيد بالقيام واجاب ابو بكر الانبارى عنه فقال معنى الا ههنا الاستثناء المنقطع على معنى ولا يلتفت منكم احد لكن امرأتك تلتفت فيصيبها ما اصابهم فاذا كان هذا الاستثناء منقطعا كان التفاتها معصية ويتأكد ما ذكرنا بما روى عن قتادة انه قال انها كانت مع لوط حين خرج من القرية فلما سمعت هذا العذاب التفتت وقالت يا قوماه فاصابها حجر فاهلكها واعلم ان القراءة بالرفع اقوى لان القراءة بالنصب تمنع من خروجها من اهله لان على هذا التقدير الاستثناء يكون من الاهل كانه امر لوطا بان يخرج باهله ويترك هذه المرأة فانها هالكة مع الهالكين واما القراءة بالنصب فانها اقوى من وجه آخر وذلك لان مع القراءة بالنصب يبقى الاستثناء متصلا ومع القراءة بالرفع يصير الاستثناء منقطعا ثم بين تعالى انهم قالوا انه مصيبها ما اصابهم والمراد انه مصيبها ذلك العذاب الذى اصابهم ثم قالوا ان موعدهم الصبح وروى انهم قالوا للوط ان موعد هلاكهم الصبح فقال اريد اعجل من ذلك بل الساعة فقالوا اليس الصبح بقريب قال المفسرون ان لوطا عليه السلام لما سمع هذا الكلام خرج باهله فى الليل قوله تعالى

فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها وامطرنا عليها حجارة من سجيل منضود مسومة عند ربك وما هى من الظالمين ببعيد

وفى الآية مسائل المسئلة الاولى فى الامر وجهان الاول ان المراد من هذا الامر ما هو ضد النهى ويدل عليه وجوه الاول ان لفظ الامر حقيقة فى هذا المعنى مجاز فى غيره دفعا للاشتراك الثانى ان الامر لا يمكن حمله ههنا على العذاب وذلك لانه تعالى قال فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها وهذا الجعل هو العذاب فدلت الآية على ان الامر شرط والعذاب جزاء والشرط غير الجزاء فهذا الامر غير العذاب وكل من قال بذلك قال انه هو الامر الذى هو ضد النهى والثالث انه تعالى قال قبل هذه الآية انا ارسلنا الى قوم لوط فدل هذا على انهم كانوا مأمورين من عند الله بالذهاب الى قوم لوط وبايصال العذاب اليهم اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امرهم بالذهاب الى تلك المدائن فى وقت معين فلما جاء ذلك الوقت اقدموا على ذلك العمل فكان قوله فلما جاء امرنا اشارة الى ذلك التكليف فان قيل لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال فلما جاء امرنا جعلوا عاليها سافلها لان الفعل صدر عن ذلك المأمور قلنا هذا لا يلزم على مذهبنا لان فعل العبد فعل الله تعالى عندنا وايضا ان الذى وقع منهم انما وقع بامر الله وبقدرته فلم يبعد اضافته الى الله تعالى لان الفعل كما يحسن اضافته الى المباشر فقد يحسن اضافته الى المسبب القول الثانى ان يكون المراد من الامر ههنا هو المذكور فى قوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم تفسير ذلك القول الثالث ان يكون المراد من الامر العذاب وهو على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار والمعنى ولما جاء وقت عذابنا جعلنا عاليها سافلها المسئلة الثانية اعلم ان ذلك العذاب قد وصفه تعالى فى هذه الآية بنوعين من الوصف الاول قوله جعلنا عاليها سافلها روى ان جبريل ادخل جناحه الواحد تحت مدائن قوم لوط وقلعها وصعد بها الى السماء حتى سمع اهل السماء نهيق الحمير ونباح الكلاب وصياح الديوك لم تنكفئ لهم جرة ولم ينكب لهم اناء ثم قلبها دفعة واحدة وضربها على الارض واعلم ان هذا العمل كان معجزة قاهرة من وجهين الاول ان قلع الارض واصعادها الى قريب من السماء فعل خارق للعادة والثانى ان ضربها من ذلك البعد البعيد على الارض بحيث لم تتحرك سائر القرى المحيطة بها البتة ولم تصل الآفة الى لوط عليه السلام واهله مع قرب مكانهم من ذلك الموضع معجزة قاهرة ايضا والثانى قوله وامطرنا عليها حجارة من سجيل واختلفوا فى السجيل على وجوه الاول انه فارسى معرب واصله سنك وكل وانه شئ مركب من الحجر والطين بشرط ان يكون فى غاية الصلابة قال الازهرى

سدوس ... النضيرة ونية الحذر

كلمات الاناء كبيته وقلبه ص

لما عربته العرب صارت عربية وقد عربت حروفا كثيرة كالديباج والديوان والاستبرق والثانى سجيل اى مثل السجل وهو الدلو العظيمة والثالث سجيل من السجل اى شديد من الحجارة والرابع مرسلة عليهم من اسجلته اذا ارسلته وهو فعيل منه والخامس من اسجلته اى اعطيته تقديره مثل العطية فى الادرار وقيل كان كتب عليها اسماء المعذبين والسادس هو من السجل وهو الكتاب تقديره من مكتوب فى التنزيل اى كتب الله ان يعذبهم بها او السجل اخذ من السجل وهو الدلو العظيمة لانه يتضمن احكاما كثيرة وقيل مأخوذ من المساجلة وهو المفاخرة والسابع من سجين اى من جهنم ابدلت النون لاما والثامن اسم من اسماء سماء الدنيا وسمى سجيل عن ابن زيد والتاسع السجيل الطين لقوله تعالى حجارة من طين وهو قول عكرمة وقتادة وقال الحسن كان اصل الحجر من الطين الا انه صلب بمرور الزمان والعاشر سجيل موضع الحجارة وهو جبال مخصوصة ومنه قوله تعالى من جبال فيها من برد واعلم انه تعالى وصف تلك الحجارة بصفات فالصفة الاولى كونها من سجيل وقد سبق ذكره الثانية قوله منضود قال الواحدى هو مفعول من النضد وهو وضع الشئ بعضه على بعض وفيه وجوه الاول ان تلك الحجارة كان بعضها فوق بعض فى النزول يأتى على سبيل المتابعة والثانى ان كل حجر فان ما فيه من الاجزاء منضود بعضها على بعض وملتصق بعضها ببعض والثالث انه تعالى كان قد خلقها فى معادنها ونضد بعضها فوق بعض واعدها لاهلاك الظلمة واعلم ان قوله منضود صفة للسجيل والصفة الثالثة قوله مسومة وهذه الصفة صفة الاحجار ومعناها المعلمة وقد مضى الكلام فيه فى تفسير قوله والخيل المسومة واختلفوا فى كيفية تلك العلامة على وجوه الاول قال الحسن والسدى كان عليها امثال الخواتيم الثانى قال ابو صالح رايت منها عند ام هانى وهى حجارة فيها خطوط حمر على هيئة الجزع الثالث قال ابن جريج كان عليها سيما لا يشاكل حجارة الارض ويدل على انه تعالى انما خلقها للعذاب الرابع قال الربيع مكتوب على كل حجر اسم من رمى به ثم قال تعالى عند ربك فى خزائنه التى لا يتصرف فى شئ منها الا هو ثم قال تعالى وما هى من الظالمين ببعيد يعنى به كفار مكة والمقصود انه تعالى يرهبهم بها عن انس انه قال سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل عن هذا فقال يعنى عن ظالمى امتك ما من ظالم منهم الا وهو بعرض حجر يسقط عليه من ساعة الى ساعة وقيل الضمير فى قوله وما هى للقرى اى وما تلك القرى التى وقعت فيها هذه الواقعة من كفار مكة ببعيدة وذلك لان تلك القرى كانت فى الشام وهى قريبة من مكة

قوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ولا تنقصوا المكيال والميزان انى اريكم بخير وانى اخاف عليكم عذاب يوم محيط ويا قوم اوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا فى الارض مفسدين بقيت الله خير لكم ان كنتم مؤمنين وما انا عليكم بحفيظ

اعلم ان هذا هو القصة السادسة من القصص المذكورة فى هذه السورة واعلم ان مدين اسم ابن لابراهيم ثم صار اسما للقبيلة وكثير من المفسرين يذهب الى ان مدين اسم مدينة بناها مدين بن ابراهيم عليه السلام والمعنى على هذا التقدير وارسلنا الى اهل مدين فحذف الاهل واعلم انا بينا ان الانبياء عليهم السلام يشرعون فى اول الامر بالدعوة الى التوحيد فلهذا قال شعيب عليه السلام ما لكم من اله غيره ثم انهم بعد الدعوة الى التوحيد يشرعون فى الاهم ثم الاهم ولما كان المعتاد من اهل مدين البخس فى المكيال والميزان دعاهم الى ترك هذه العادة فقال ولا تنقصوا المكيال والميزان والنقص منه على وجهين احدهما ان يكون الايفاء من قبلهم فينقصون من قدره والاخر ان يكون لهم الاستيفاء فيأخذون ازيد من الواجب وذلك يوجب نقصان حق الغير فى القسمين حصل النقصان فى حق الغير ثم قال انى اريكم بخير وفيه وجهان الاول انه حذرهم عن غلاء السعر وزوال النعمة ان لم يتوبوا فكانه قال اتركوا هذا التطفيف والا ازال الله عنكم ما حصل عندكم من الخير والراحة والثانى ان يكون التقدير انه تعالى اتاكم الخير الكثير والمال والرخص والسعة فلا حاجة بكم الى هذا التطفيف ثم قال انى اخاف عليكم عذاب يوم محيط وفيه ابحاث الاول قال ابن عباس اخاف اى اعلم حصول عذاب يوم محيط وقال الاخرون بل المراد هو الخوف لانه يجوز ان يتركوا ذلك العمل وحينئذ لا يحصل ذلك العذاب ولما كان هذا التجويز قائما فالحاصل هو الظن لا العلم البحث الثانى انه تعالى توعدهم بعذاب محيط بهم بحيث لا يخرج منه احد والمحيط من صفة اليوم فى الظاهر وهو فى المعنى من صفة العذاب وذلك مجاز مشهور كقوله هذا يوم عصيب البحث الثالث اختلفوا فى المراد بهذا العذاب فقال بعضهم هو عذاب يوم القيمة لانه اليوم الذى نصب لاحاطة العذاب بالمعذبين وقال بعضهم بل يدخل فيه عذاب الدنيا والاخرة وقال بعضهم بل المراد عذاب الاستيصال فى الدنيا كما فى سائر الانبياء والاقرب دخول كل عذاب فيه واحاطة العذاب بهم كاحاطة الدائرة بما فى داخلها فينالهم من كل وجه وذلك مبالغة فى الوعيد كقوله واحيط بثمره ثم قال ويا قوم اوفوا المكيال والميزان بالقسط فان قيل وقع التكرير فى هذه الآية من ثلاثة اوجه لانه قال اولا ولا تنقصوا المكيال والميزان ثم قال واوفوا المكيال والميزان وهذا عين الاول ثم قال ولا تبخسوا الناس اشياءهم وهذا عين ما تقدم فما الفائدة فى هذا التكرار قلنا فيه وجوه الاول ان القوم لما كانوا مصرين على ذلك العمل احتيج فى المنع منه الى المبالغة والتأكيد والتكرير يفيد التأكيد وشدة العناية والاهتمام والثانى ان قوله ولا تنقصوا المكيال والميزان نهى عن التنقيص وقوله واوفوا المكيال والميزان امر بايفاء العدل والنهى عن ضد الشئ مغاير للامر به وليس لقائل ان يقول النهى عن ضد الشئ امر به فكان التكرير لازما من هذا الوجه لانا نقول الجواب من وجهين الاول انه تعالى جمع بين الامر بالشئ والنهى عن ضده للمبالغة كما تقول صل قرابتك ولا تقطعها فيدل هذا الجمع على غاية التأكيد الثانى ان نقول لا نسلم ان الامر كما ذكرتم لانه يجوز ان ينهى عن التنقيص وينهى ايضا عن اصل المعاملة فهو تعالى منع عن التنقيص وامر بايفاء حق ليدل ذلك على انه تعالى لم يمنع عن المعاملات ولم ينه عن المبايعات وانما منع عن التطفيف وذلك لان طائفة من الناس يقولون ان المبايعات

لا تنفك عن التطفيف ومنع الحقوق فكانت المبايعات حراما بالكلية فلاجل ابطال هذا الخيال نقول انه تعالى منع فى الآية الاولى من التنقيص وفى الاية الاخرى امر بالايفاء واما قوله ثالثا ولا تبخسوا الناس اشياءهم فليس بتكرير لانه تعالى خص المنع فى الاية السابقة بالنقصان فى المكيال والميزان ثم انه تعالى عمم الحكم فى جميع الاشياء فظهر بهذا البيان انها غير مكررة بل فى كل واحدة منها فائدة زائدة الوجه الثالث انه تعالى فى الآية الاولى قال ولا تنقصوا المكيال والميزان وفى الاية الثانية اوفوا المكيال والميزان والايفاء عبارة عن الاتيان به على سبيل الكمال والتمام ولا يحصل ذلك الا اذا اعطى قدرا زائدا على الحق ولهذا المعنى قال الفقهاء انه تعالى امر بغسل الوجه وذلك لا يحصل الا عند غسل جزء من اجزاء الراس فالحاصل انه تعالى فى الاية الاولى نهى عن النقصان وفى الاية الثانية امر باعطاء قدر من الزيادة ولا يحصل الجزم واليقين باداء الواجب الا عند اداء ذلك القدر من الزيادة وكانه تعالى نهى اولا عن سعى الانسان فى ان يجعل مال غيره ناقصا لتحصل له تلك الزيادة وامر ثانيا بان يسعى فى تنقيص مال نفسه ليخرج باليقين عن العهدة وقوله بالقسط يعنى بالعدل ومعناه الامر بايفاء الحق بحيث يحصل معه اليقين بالخروج عن العهدة فالامر بايفاء الزيادة على ذلك فغير حاصل ثم قال ولا تبخسوا الناس اشياءهم والبخس هو النقص وقد ذكرنا ان الاية الاولى دلت على المنع من النقص فى المكيال والميزان وهذه الاية دلت على المنع من النقص فى كل الاشياء ثم قال ولا تعثوا فى الارض مفسدين فان قيل العثو الفساد التام فقوله ولا تعثوا فى الارض مفسدين جار مجرى ان يقال ولا تفسدوا فى الارض مفسدين قلنا فيه وجوه الاول ان من يسعى فى ايصال الضرر الى الغير فقد حمل ذلك الغير على السعى الى ايصال الضرر اليه فقوله ولا تعثوا فى الارض مفسدين معناه ولا تعثوا فى افساد مصالح الغير فان ذلك فى الحقيقة سعى منكم فى افساد مصالح انفسكم والثانى ان يكون المراد من قوله ولا تعثوا فى الارض مفسدين مصالح دينكم وآخرتكم والثالث ولا تعثوا فى الارض مفسدين مصالح الاديان والشرائع ثم قال بقية الله خير لكم وقرئ تقية الله وهى تقواه ومراقبته التى تصرف عن المعاصى ثم نقول المعنى ما ابقى الله لكم من الحلال بعد ايفاء الكيل والوزن خير من البخس والتطفيف يعنى المال الحلال الذى يبقى عليكم خير من تلك الزيادة الحاصلة بطريق البخس والتطفيف وقال الحسن بقية الله اى طاعة الله خير لكم من ذلك القدر القليل لان ثواب الطاعة يبقى ابدا وقال قتادة حظكم من ربكم خير لكم واقول المراد من هذه البقية اما المال الذى يبقى عليه فى الدنيا واما ثواب الله واما كونه تعالى راضيا عنه والكل خير من قدر التطفيف اما المال الباقى فلان الناس اذا عرفوا انسانا بالصدق والامانة والبعد عن الخيانة اعتمدوا عليه ورجعوا فى كل المعاملات اليه فيفتح باب الرزق عليه واذا عرفوه بالخيانة والمكر احترزوا عنه ولم يخالطوه البتة فتضيق ابواب الرزق عليه واما ان حملنا هذه البقية على الثواب فالامر ظاهر لان كل الدنيا تفنى وتنقرض وثواب الله تعالى باق واما ان حملناه على حصول رضاء الله فالامر فيه ظاهر فثبت بهذا البرهان ان بقية الله خير ثم قال ان كنتم مؤمنين وانما شرط الايمان فى كونه خيرا لهم لانهم ان كانوا مؤمنين مقرين بالثواب والعقاب عرفوا ان السعى فى تحصيل الثواب وفى الحذر من العقاب خير لهم من السعى فى تحصيل ذلك القليل واعلم ان المعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فهذه الاية تدل بظاهرها على ان من لم يحترز عن هذا التطفيف فانه لا يكون مؤمنا ثم قال وما انا عليكم بحفيظ وفيه وجهان الاول انى نصحتكم وارشدتكم الى الخير وما انا عليكم بحفيظ يحفظكم لا اقدر على حفظكم من هذا العمل القبيح الثانى انه قد اشار فيما تقدم الى ان الاشتغال بالبخس والتطفيف يوجب زوال نعمة الله تعالى فقال وما انا عليكم بحفيظ يعنى لو لم تتركوا هذا العمل القبيح لزالت نعم الله عنكم وانا لا اقدر على حفظها عليكم فى تلك الحالة

قوله تعالى قالوا يا شعيب اصلاتك تأمرك ان نترك ما يعبد اباؤنا او ان نفعل فى اموالنا ما نشؤا انك لانت الحليم الرشيد

وفى الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائى وحفص عن عاصم اصلاتك بغير واو والباقون اصلواتك على الجمع المسئلة الثانية اعلم ان شعيبا امرهم بشيئين بالتوحيد وبترك البخس فالقوم انكروا عليه امره بهذين النوعين من الطاعة فقوله ان نترك ما يعبد اباؤنا اشارة الى انه امرهم بالتوحيد وقوله او ان نفعل فى اموالنا ما نشاء اشارة الى انه امرهم بترك البخس اما الاول فقد استدلوا على المنع منه بطريقة التقليد لانهم استبعدوا منه ان يامرهم بترك عبادة ما كان يعبد اباؤهم يعنى الطريقة التى اخذناها من ابائنا واسلافنا كيف نتركها وذلك تمسك بمحض التقليد المسئلة الثالثة فى لفظ الصلوة ههنا قولان الاول المراد منه الدين والايمان لان الصلوة اظهر شعائر الدين فجعلوا ذكر الصلوة كناية عن الدين او نقول اصل الصلوة من الاتباع ومنه اخذ المصلى من الخيل لانه يتلو السابق لان راسه يكون على صلوى السابق وهما ناحيتا الفخذين والمراد بالدين يامرك بذلك والثانى ان المراد منه هذه الاعمال المخصوصة روى ان شعيبا عليه السلام كان كثير الصلوة وكان قومه اذا راوه يصلى تغامزوا وتضاحكوا فقصدوا بقولهم اصلاتك تأمرك السخرية والهزء كما انك اذا رأيت معتوها يطالع كتبا ثم ذكر كلاما فاسدا فيقال له هذا من مطالعة تلك الكتب على سبيل الهزؤ فكذا ههنا فان قيل لم قال اصلاتك تأمرك ان نترك ما يعبد اباؤنا او ان نفعل فى اموالنا ما نشاء وهم ذكروا هذا الكلام على سبيل الانكار والهزء فكيف وجه التأويل قلنا فيه وجهان الاول التقدير اصلواتك تأمرك ان نترك ما يعبد اباؤنا او ان نترك فعلنا ما نشاء فى اموالنا على ما فى قوله ما يعبد اباؤنا والتقدير اصلواتك تأمرك ان تجعل الصلوة امرة ناهية والتقدير اصلواتك تأمرك بان نترك عبادة الاوثان وتنهاك ان نفعل فى اموالنا ما نشاء وقرأ ابن عبلة او ان تفعل فى اموالنا ما تشاء بتاء الخطاب فيهما وهو ما كان يأمرهم به من ترك التطفيف والبخس والامر بالاقتناع بالحلال القليل من الحرام الكثير ثم قال تعالى حكاية عنهم انك لانت الحليم الرشيد وفيه وجوه الاول انهم ارادوا ان يكون المعنى انك لانت السفيه الجاهل الا انهم عكسوا ذلك على سبيل الاستهزاء كما يقال للبخيل الخسيس لو رآك حاتم لسجد لك والثانى ان يكون المراد انك موصوف عند نفسك وعند قومك بالحلم والرشد والوجه الثالث انه عليه السلام كان عندهم مشهورا بانه حليم رشيد فلما امرهم بمفارقة

والمراد دينك

طريقتهم قالوا له انك لانت الحليم الرشيد المعروف الطريقة فى هذا الباب فكيف تنهانا عن دين الفناه من اباءنا
واسلافنا والحق استبعاد مثل هذا العمل ممن كان موصوفا بالحلم والرشد وهذا الوجه اصوب الوجوه قوله تعالى
قال يا قوم ارايتم ان كنت على بينة من ربى ورزقنى منه رزقا حسنا وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد
الا الاصلاح ما استطعت وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب ۰ ويا قوم لا يجرمنكم شقاقى ان يصيبكم
مثل ما اصاب قوم نوح او قوم هود او قوم صالح وما قوم لوط منكم ببعيد ۰ واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه
ان ربى رحيم ودود ۰ فى الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى حكى عن شعيب عليه السلام ما ذكره فى الجواب عن كلماتهم
فالاول قوله ارايتم ان كنت على بينة من ربى ورزقنى منه رزقا حسنا وفيه وجوه الاول ان قوله ان كنت على
بينة من ربى اشارة الى ما آتاه الله من العلم والهداية والدين والنبوة وقوله ورزقنى منه رزقا حسنا اشارة الى
ما آتاه الله من المال الحلال فانه يروى ان شعيبا عليه السلام كان كثير المال واعلم ان جواب هذه الشرطية
محذوف والتقدير انه تعالى لما آتانى جميع السعادات الروحانية وهى النبوة والسعادات الجسمانية وهى المال
والرزق الحسن فهل يسعنى مع هذا الانعام العظيم ان اخون فى وحيه واخالفه فى امره ونهيه وهذا الجواب
شديد المطابقة لما تقدم وذلك لانهم قالوا له انك لانت الحليم الرشيد فكيف يليق بك مع حلمك ورشدك
ان تنهانا عن دين اباءنا فكانه قال انى انما اقدمت على هذا العمل لان نعم الله عندى كثيرة وهو امرنى بهذا التبليغ والرسالة
فكيف يليق بى مع كثرة نعم الله على ان اخالف امره وتكليفه الثانى ان يكون التقدير كانه يقول انى لما تبينت ان الاشتغال
بعبادة غير الله تعالى والاشتغال بالبخس والتطفيف عمل منكر ثم انا رجل لا احتاج الى اموالكم لاجل ان الله تعالى آتانى رزقا
فهل يسع لى مع هذه الاحوال ان اخون فى وحى الله تعالى وحكمه الثالث قوله ان كنت على بينة من ربى ما حصل عندى
من المعجز وقوله وآتانى منه رزقا حسنا المراد انه لا يسئلهم اجرا ولا جعلا وهو الذى ذكره سائر الانبياء عليهم السلام
من قولهم لا اسئلكم عليه اجرا ان اجرى الا على رب العالمين المسئلة الثانية قوله تعالى ورزقنى منه رزقا حسنا
يدل على ان ذلك الرزق انما حصل من عند الله وباعانته وانه لا مدخل للكسب فيه وفيه تنبيه على ان الاعزاز منه تعالى
والاذلال منه تعالى واذا كان الكل منه تعالى فانا لا ابالى بمخالفتكم ولا افرح بموافقتكم وانما اكون على تقرير دين الله
وايضاح شرائعه واما الوجه الثانى من الاجوبة التى ذكرها شعيب قوله وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه قال
صاحب الكشاف يقول خالفنى فلان الى كذا اذا قصده وانت مول عنه وخالفنى عنه اذا ولى عنه وانت قاصده ويلقاك
الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول خالفنى الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا
ومنه قوله وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه يعنى ان اسبقكم الى شهواتكم التى نهيتكم عنها لاستبد بها دونكم
فهذا بيان اللغة وتحقيق الكلام فيه ان القوم اعترفوا له بانه حليم رشيد وذلك يدل على كمال العقل وكمال
العقل يحمل صاحبه على اختيار الطريق الاصوب الاصلح فكانه عليه السلام قال لهم لما اعترفتم بكمال عقلى فاعلموا
ان الذى اختاره لنفسى لا بد وان يكون اصوب الطرق واصلحها والدعوة الى توحيد الله تعالى وترك البخس والنقصان
يرجع حاصلها الى حرفين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله وانا مواظب عليهما غير تارك لهما فى شئ من الاحوال
البتة فلما اعترفتم لى بالحلم والرشد وترون انى لا اترك هذه الطريقة فاعلموا ان هذه الطريقة خير
الطرق واشرف الاديان والشرائع واما الوجه الثالث من الوجوه التى ذكرها شعيب عليه السلام فهو قوله
ان اريد الا الاصلاح ما استطعت والمعنى ما اريد الا ان اصلحكم بموعظتى ونصيحتى وقوله ما استطعت
فيه وجوه الاول انه ظرف والتقدير مدة استطاعتى للاصلاح وما دمت متمكنا منه لا آلو فيه الا يا ابو قصير وفلان لا يالوك نصحا فهو آل • من
جهدا والثانى انه بدل من الاصلاح اى المقدار الذى استطعت منه والثالث ان يكون مفعولا له
اى ما اريد الا ان اصلح ما استطعت اصلاحه واعلم ان الحق من هذا الكلام ان القوم كانوا قد اقروا له بانه
حليم رشيد وانما اقروا له بذلك لانه كان مشهورا فيما بين الخلق بهذه الصفة فكانه عليه السلام قال لهم
انكم تعرفون من حالى انى لا اسعى الا فى الاصلاح وازالة الفساد والخصومة فلما امرتكم بالتوحيد وترك
ايذاء الناس فاعلموا انه دين حق وانه ليس غرضى منه ايقاع الخصومة واثارة الفتنة فانكم تعرفون
انى ابغض ذلك الطريق ولا ادور الا على ما يوجب الصلح والصلاح بقدر طاقتى وذلك هو الابلاغ والانذار
فاما الاجبار على الطاعة فلا اقدر عليه ثم انه عليه السلام اكد ذلك الكلام بقوله وما توفيقى الا بالله عليه
توكلت واليه انيب وبين بهذا ان توكله واعتماده فى تنفيذ كل الاعمال الصالحة على توفيق الله تعالى وهدايته
واعلم ان قوله عليه السلام توكلت اشارة الى محض التوحيد لان قوله عليه توكلت يفيد الحصر وهو انه
لا ينبغى للانسان ان يتوكل على احد الا على الله تعالى وكيف وكل ما سوى الله ممكن لذاته فان بذاته ولا يحصل
الا بايجاده وتكوينه واذا كان كذلك لم يجز التوكل الا عليه تعالى واعظم مراتب معرفة المبدا هذا الذى ذكرناه
واما قوله واليه انيب اشارة الى معرفة المعاد وهو ايضا يفيد الحصر وذلك لان قوله واليه انيب يدل على انه
لا مآب للخلق الا الى الله تعالى وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان اذا ذكر شعيبا قال ذاك خطيب الانبياء
لحسن مراجعته الى قومه واما الوجه الرابع من الوجوه التى ذكرها شعيب عليه السلام فهو قوله ويا قوم
لا يجرمنكم شقاقى قال صاحب الكشاف جرم مثل كسب فى تعديه تارة الى مفعول واحد واخرى الى مفعولين
يقال جرم ذنبا واكتسبه وجرمه ذنبا كسبه اياه ومنه قوله ولا يجرمنكم شقاقى ان يصيبكم اى لا يكسبنكم
شقاقى اصابة العذاب وقرا ابن كثير يجرمنكم بضم الياء من اجرمته ذنبا اذا جعلته جارما له اى كاسبا وهو
منقول من جرم المتعدى الى مفعول واحد وعلى هذا فلا فرق بين جرمته ذنبا واجرمته اياه والقراءتان متساويتان
فى المعنى لا تفاوت بينهما الا ان المشهورة افصح لفظا كما ان كسبته مالا افصح من اكسبته اذا عرفت هذا فنقول
المراد من الاية لا تكسبنكم معاداتكم اياى ان يصيبكم عذاب الاستيصال فى الدنيا مثل ما حصل لقوم نوح من
الغرق ولقوم هود من الريح العقيم ولقوم صالح من الرجفة ولقوم لوط من الخسف واما قوله وما قوم لوط منكم

ببعيد ففيه وجهان الاول ان المراد نفى البعد فى المكان لان بلاد قوم لوط قريبة من مدين والثانى المراد نفى البعد فى الزمان
لان اهلاك قوم لوط اقرب الاهلاكات التى عرفها الناس فى زمان شعيب وعلى التقديرين فان القرب فى المكان والزمان
يفيد زيادة المعرفة وكمال الوقوف على الاحوال فكانه يقول اعتبروا باحوالهم واحذروا من مخالفة الله تعالى ومنازعته
حتى لا ينزل بكم مثل ذلك العذاب فان قيل لم قال وما قوم لوط منكم ببعيد وكان الواجب ان يقال ببعيدين اجاب
صاحب الكشاف من وجهين الاول ان يكون التقدير وما اهلاكهم بشئ بعيد الثانى انه يجوز ان يسوى فى قريب
وبعيد وكثير وقليل بين المذكر والمؤنث لورودها على زنة المصادر التى هى الصهيل والنهيق ونحوهما واما الوجه
الخامس من الوجوه التى ذكرها شعيب وهو قوله واستغفروا ربكم عن عبادة الاوثان ثم توبوا اليه من البخس والنقصان
ان ربى رحيم باوليائه ودود قال ابو بكر الانبارى الودود فى اسماء الله المحب لعباده من قولهم وددت الرجل اوده
ودا قال الازهرى فى شرح اسماء الله تعالى ويجوز ان يكون ودود فعولا بمعنى مفعول كركوب وحلوب ومعناه
ان عباده الصالحين يودونه ويحبونه لكثرة افضاله واحسانه على الخلق واعلم ان هذا الترتيب الذى رعاه
شعيب عليه السلام فى ذكر هذه الوجوه الخمسة ترتيب لطيف وذلك لانه بين اولا ان ظهور البينة له وكثرة
انعام الله عليه فى الظاهر والباطن يمنعه من الخيانة فى وحى الله ويصده عن المساهلة فى تكاليفه ثم بين ثانيا انه
مواظب على العمل بهذه الدعوة ولو كانت باطلة لما اشتغل هو بها مع اعترافكم بكونه حليما رشيدا ثم بين صحته
بطريق آخر وهو انه كان معروفا بتحصيل موجبات الصلح والصلاح واطفاء موجبات الفتن فلو كانت هذه
الدعوة باطلة لما اشتغل بها ثم لما بين صحة طريقته اشار الى نفى المعارض وقال لا ينبغى ان يحملكم عداوتى
على مذهب ودين تقعون بسببه فى العذاب الشديد من الله تعالى كما وقع فيه اقوام الانبياء المتقدمين
فلما شرح مذهب نفسه بهذه الدلائل عاد الى تقرير ما ذكره اولا وهو التوحيد والمنع من البخس فاشار الى
التوحيد بقوله واستغفروا ربكم والى المنع من البخس بقوله ثم توبوا اليه ثم بين لهم ان سبق الكفر والمعصية
منهم لا ينبغى ان يمنعهم من الايمان والطاعة لانه تعالى رحيم ودود يقبل الايمان والتوبة من الكافر والفاسق
لان رحمته لعباده وحبه لهم توجب ذلك وهذا التقرير فى غاية الكمال قوله تعالى قالوا يا شعيب ما نفقه
كثيرا مما تقول وانا لنريك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك وما انت علينا بعزيز اعلم انه عليه السلام
لما بالغ فى التقرير والبيان اجابوه بكلمات فاسدة فالاول قولهم يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى قال [illegible] ان يقول انه عليه السلام كان يخاطبهم بلسانهم فلم قالوا ما نفقه والعلماء
ذكروا عنه انواعا من الجواب فالاول قالوا انهم كانوا لا يفهمون قوله الذى كانوا يلقون اليه اذهانهم لشدة
نفرتهم عن كلامه وهو كقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه الثانى انهم فهموه ولكنهم ما اقاموا له وزنا
فذكروا هذا الكلام على وجه الاستهانة كما يقول الرجل لصاحبه اذا لم يعبأ بحديثه ما ادرى ما تقول الثالث
ان هذه الدلائل التى ذكرها ما اقنعتهم فى صحة التوحيد والنبوة والبعث وما يجب من ترك الظلم والسرقة فقوله
ما نفقه اى لم نعرف صحة الدلائل التى ذكرتها على صحة هذه المطالب المسئلة الثانية من الناس من قال
الفقه اسم لعلم مخصوص وهو معرفة غرض المتكلم من كلامه واحتجوا بهذه الاية وهى قوله ما نفقه كثيرا
مما تقول فاضاف الفقه الى القول ثم صار اسما لنوع معين من علوم الدين ومنهم من قال انه اسم لمطلق الفهم
يقال اوتى فلان فقها فى الدين اى فهما وقال عليه السلام ليفقهه اى ليفهمه تأويله والنوع الثانى
من الاشياء التى ذكروها قولهم وانا لنريك فينا ضعيفا وفيه وجهان الاول ان الضعيف الذى يتعذر معه
منع القوم عن نفسه والثانى ان الضعيف هو الاعمى بلغة حمير واعلم ان هذا القول ضعيف
لوجوه الاول ان ترك الظاهر من غير دليل لا يجوز والثانى ان قوله فينا يبطل هذا الوجه الا ترى انه لو قال انا لنريك
اعمى فينا كان فاسدا لان الاعمى اعمى فيهم وفى غيرهم الثالث انهم قالوا بعده ولولا رهطك لرجمناك فنفوا
عنه القوة التى اثبتوها فى رهطه ولما كان المراد بالقوة التى اثبتوها للرهط هى النصرة وجب ان يكون
القوة التى نفوها عنه هى النصرة والذين حملوا اللفظ على ضعيف البصر لعلهم انما حملوه عليه لانه سبب للضعف
واعلم ان اصحابنا يجوزون العمى على الانبياء عليهم السلام الا ان هذا اللفظ لا يحسن الاستدلال به فى اثبات هذا
المعنى لما بيناه [illegible]
[illegible]
مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف الرهط من الثلثة الى العشرة وقيل الى السبعة وقد كان رهطه
على ملتهم [illegible] ولولا رهطك عندنا بسبب كونهم على ملتنا لرجمناك والحق من هذا الكلام انهم بينوا
انه لا حرمة له عندهم وانه لا حرمة لهم [illegible] رهطه المسئلة الثانية الرجم
فى اللغة عبارة عن الرمى وذلك قد يكون بالحجارة عند قصد القتل ولما كان هذا الرجم سببا للقتل لا جرم سموا
القتل رجما وقد يكون بالقول الذى هو القذف كقوله رجما بالغيب وقوله ويقذفون بالغيب من مكان بعيد وقد يكون
بالشتم واللعن ومنه قوله الشيطان الرجيم وقد يكون بالطرد كقوله رجوما للشياطين [illegible] فى الاية
وجهان الاول لرجمناك لقتلناك والثانى لشتمناك وطردناك النوع الرابع من الاشياء التى ذكروها قولهم
وما انت علينا بعزيز ومعناه انه لما لم تكن علينا عزيزا سهل علينا الاقدام على قتلك وايذائك واعلم ان الكلام
[illegible] شعيب عليه السلام من الدلائل والبينات [illegible] مقابلة
الدليل [illegible] قوله تعالى قال يا قوم ارهطى اعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهريا
ان ربى بما تعملون محيط ۰ ويا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل سوف تعلمون من ياتيه عذاب يخزيه ومن
هو كاذب وارتقبوا انى معكم رقيب اعلم ان الكفار لما خاطبوا شعيبا بالقتل والايذاء حكى الله عنهم ما ذكره

في هذا المقام وهو نوعان من الكلام فالنوع الاول قوله يا قوم ارهطي اعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهريا ان ربي
بما تعملون محيط • والمعنى ان القوم زعموا انهم تركوا ايذاءه رعاية لجانب قومه فقال انتم تزعمون انكم تتركون قتلي اكراما لرهطي
والله تعالى اولى ان يتبع امره كانه يقول حفظكم اياي رعاية لامر الله تعالى اولى من حفظكم اياي رعاية لحق رهطي واما قوله
واتخذتموه وراءكم ظهريا والمعنى انكم نسيتموه وجعلتموه كالشيء المنبوذ وراء الظهر لا يعبأ به قال صاحب الكشاف
والظهري منسوب الى الظهر والكسر من تغييرات النسب ونظيره قولهم في النسبة الى الامس امسي بكسر الهمزة وقوله
ان ربي بما تعملون محيط • يعني انه عالم باحوالكم فلا يخفى عليه شيء منها والنوع الثاني قوله ويا قوم اعملوا على مكانتكم
اني عامل والمكانة الحالة التي يتمكن بها صاحبها من عمله والمعنى اعملوا حال كونكم موصوفين بغاية المكنة والقدرة
وكل ما في وسعكم وطاقتكم من ايصال الشرور الي فاني ايضا عامل بقدر ما آتاني الله من القدرة والطاقة
ثم قال سوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ومن هو كاذب ولقائل ان يقول لم لم يقل فسوف تعلمون والجواب ادخال
الفاء وصل ظاهر بحرف موضوع للوصل واما حذف الفاء فانه يجعله جوابا عن سؤال مقدر والتقدير انه
لما قال ويا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل فكانهم قالوا ماذا يكون بعد ذلك فقال سوف تعلمون فظهر ان حذف
حرف الفاء ههنا اكمل في باب الفصاحة والتهويل ثم قال تعالى وارتقبوا اني معكم رقيب والمعنى فانتظروا العاقبة اني معكم
رقيب اي منتظر والرقيب بمعنى الراقب من رقبه كالضريب والصريم بمعنى الضارب والصارم او بمعنى المراقب كالعشير
والنديم او بمعنى المرتقب كالفقير والرفيع بمعنى المفتقر والمرتفع قوله تعالى ولما جاء امرنا نجينا شعيبا والذين امنوا | بمعنى المعاشر والمنادم
معه برحمة منا واخذت الذين ظلموا الصيحة فاصبحوا في ديارهم جاثمين • كان لم يغنوا فيها الا بعدا لمدين كما بعدت
ثمود • روى الكلبي عن ابن عباس انه قال لم يعذب الله امتين بعذاب واحد الا قوم شعيب وقوم صالح فاما قوم
صالح فاخذتهم الصيحة من تحتهم وقوم شعيب اخذتهم من فوقهم وقوله ولما جاء امرنا يحتمل ان يكون المراد منه
ولما جاء وقت امرنا ملكا من الملائكة بتلك الصيحة ويحتمل ان يكون المراد من الامر العذاب وعلى التقديرين
فاخبر تعالى انه نجى شعيبا ومن معه من المؤمنين برحمة منه وفيه وجهان الاول انه تعالى انما خلصه من ذلك
العذاب بمحض رحمته تنبيها على ان كل ما يصل الى العبد فليس الا بفضله تعالى وبرحمته الثاني ان يكون المراد من
الرحمة الايمان والطاعة وسائر الاعمال الصالحة وهي ايضا ما حصلت الا بتوفيقه تعالى وبرحمته ثم وصف
كيفية ذلك العذاب فقال واخذت الذين ظلموا الصيحة وانما ذكر الصيحة بالالف واللام اشارة الى المعهود
السابق وهي صيحة جبريل عليه السلام فاصبحوا في ديارهم جاثمين والجاثم اللازم لمكانه الذي لا يتحول عنه
يعني ان جبريل لما صاح بهم تلك الصيحة زهق روح كل واحد منهم فبقي في مكانه ميتا كان لم يغنوا فيها اي كان لم يقيموا
في ديارهم احياء متصرفين مترددين ثم قال الا بعدا لمدين كما بعدت ثمود • وقد تقدم تفسير هذه اللفظة
وانما شبههم في هلاكهم على ثمود لما ذكرنا انه عذبهم بمثل عذاب ثمود قوله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا وسلطان
مبين الى فرعون وملائه فاتبعوا امر فرعون وما امر فرعون برشيد • يقدم قومه يوم القيمة فاوردهم
النار وبئس الورد المورود • واتبعوا في هذه لعنة ويوم القيمة بئس الرفد المرفود اعلم ان هذا هو القصة
السابعة من القصص التي ذكرها تعالى في هذه السورة وهي آخر قصص هذه السورة اما قوله تعالى باياتنا وسلطان
مبين • ففيه وجهان الاول ان المراد من الايات التورية مع ما فيها من الشرائع والاحكام ومن السلطان المبين
المعجزات القاهرة الباهرة والتقدير ولقد ارسلنا موسى بشرائع واحكام وتكاليف وايدناه بمعجزات
قاهرة وبينات باهرة الثاني ان الايات هي المعجزات والبينات وهي كقوله ان عندكم من سلطان بهذا • وقوله
ما انزل الله بها من سلطان وعلى هذا التقدير ففي الاية وجهان الاول ان هذه الآيات فيها سلطان مبين لموسى
على صدق نبوته والثاني ان يراد بالسلطان المبين العصا لانه ابهرها وذلك لانه تعالى اعطى موسى تسع آيات بينات | الآيات التسع
وهي العصا واليد والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ونقص من الثمرات والسنين ومنهم من ابدل
نقص الثمرات والسنين باظلال الجبل وفلق البحر واختلفوا في ان الحجة لم سميت بالسلطان فقال بعض المحققين
لان صاحب الحجة يقهر من لا حجة له عند النظر كما يقهر السلطان غيره ولهذا توصف الحجة بانها سلطان
وقال الزجاج السلطان هو الحجة والسلطان سمي سلطانا لانه حجة الله في ارضه واشتقاقه من السليط
والسليط ما يستضاء به ومن هذا قيل للزيت السليط وفيه قول ثالث وهو ان السلطان مشتق من
التسلط والعلماء سلاطين بسبب كما لهم في القوة العلمية والملوك سلاطين بسبب ما معهم من القدرة
والمكنة الا ان سلطنة العلماء اكمل واقوى من سلطنة الملوك لان سلطنة العلماء لا تقبل النسخ والعزل وسلطنة
الملوك تقبلهما ولان سلطنة الملوك تابعة لسلطنة العلماء ولان سلطنة العلماء من جنس سلطنة الانبياء وسلطنة
الملوك من جنس سلطنة الفراعنة فان قيل اذا حملتم الآيات المذكورة في قوله باياتنا على المعجزات والسلطان ايضا
على الدلائل والمبين ايضا على معنى كونه سببا للظهور فما الفرق بين هذه المراتب الثلاث قلنا الايات اسم للقدر المشترك
بين العلامات التي تفيد الظن وبين الدلائل التي تفيد اليقين فاما السلطان فهو اسم لما يفيد القطع واليقين
الا انه اسم للقدر المشترك بين الدليل الذي تاكد بالحس وبين الدليل الذي لم يتاكد بالحس فاما الدليل القاطع
الذي تاكد بالحس فهو السلطان المبين ولما كانت معجزات موسى هكذا لا جرم وصفها تعالى بانها سلطان
مبين ثم قال تعالى الى فرعون وملائه يعني وارسلنا موسى بمثل هذه الايات الى فرعون وملائه اي جماعته ثم قال تعالى
فاتبعوا امر فرعون يحتمل ان يكون المراد منه امره اياهم بالكفر بموسى عليه السلام وبمعجزاته ويحتمل ان يكون المراد من
الامر الطريق والبيان ثم قال تعالى وما امر فرعون برشيد اي بمرشد الى خير وقيل رشيد اي ذو رشد واعلم
ان بعد طريق فرعون عن الرشد كان ظاهرا لانه كان دهريا نافيا للصانع والمعاد وكان يقول لا اله للعالم
وانما يجب على اهل كل بلد ان يشتغلوا بطاعة سلطانهم وعبوديته رعاية لمصلحة العالم وكل الرشد في
عبادة الله ومعرفته فلما كان هو نافيا لهذين الامرين كان خاليا عن الرشد بالكلية ثم انه تعالى ذكر صفته

وصفة قومه فقال يقدم قومه يوم القيمة فاوردهم النار وفيه بحثان البحث الاول من حيث اللغة يقال قدم فلان
فلانا يقدمه بمعنى تقدمه ومنه قادمة الرحل كما يقال قدمه بمعنى تقدمه ومنه مقدمة الجيش البحث الثاني من حيث
المعنى وهو ان فرعون كان قدوة لقومه في الضلال حال ما كانوا في الدنيا فكذلك يتقدمهم في القيمة فيدخلهم
النار ويحرقهم ويجوز ايضا ان يريد بقوله وما امر فرعون برشيد اي وما امره بصالح حميد العاقبة ويكون قوله
يقدم قومه تفسيرا لذلك وايضاحا اي كيف يكون امره رشيدا مع ان عاقبته هكذا فان قيل لم لم يقل يقدم
قومه فيوردهم النار بل قال يقدم قومه فاوردهم النار بلفظ الماضي قلنا لان الماضي قد وقع ودخل في الوجود فلا
سبيل البتة الى دفعه فاذا عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على غاية المبالغة ثم قال وبئس الورد المورود
فيه بحثان الاول ان لفظ النار مؤنث فكان ينبغي ان يقال وبئست الورد المورود الا ان لفظ الورد مذكر فكان
التذكير والتانيث جائزين كما تقول نعم المنزل دارك ونعمت المنزل دارك من ذكر غلب المنزل ومن انث بنى على
تانيث الدار هكذا قاله الواحدي البحث الثاني الورد قد يكون بمعنى الورود فيكون مصدرا وقد يكون بمعنى الوارد
قال تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقد يكون بمعنى المورود عليه كالماء الذي يورد عليه قال صاحب الكشاف
الورد المورود والمورود الذي ورد وشبه الله تعالى فرعون بمن يتقدم الواردة الى الماء وشبه اتباعه
بالواردين ثم قال بئس الورد الذي يردونه النار لان الورد انما يراد لتسكين العطش وتبريد الاكباد والنار
ضده ثم قال واتبعوا في هذه لعنة ويوم القيمة والمعنى انهم اتبعوا في هذه الدنيا لعنة وفي يوم القيمة ايضا
ومعناه ان اللعن من الله ومن الملائكة والانبياء ملتصق بهم في الدنيا والاخرة لا يزول عنهم ونظيره قوله في
سورة القصص واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة هم من المقبوحين ثم قال بئس الرفد المرفود والرفد
العطية واصله الذي يعين على المطلوب سئل نافع بن الازرق ابن عباس عن قوله تعالى بئس الرفد المرفود قال هو
اللعنة بعد اللعنة وقال قتادة ترافدت عليهم لعنتان من الله تعالى لعنة في الدنيا ولعنة في الاخرة وكل شيء
جعلته عونا لشيء فقد رفدته به قوله تعالى ذلك من انباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد • وما
ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم فما اغنت عنهم الهتهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء امر ربك
وما زادوهم غير تتبيب اعلم انه تعالى لما ذكر قصص الاولين قال ذلك من انباء القرى نقصه عليك والفائدة
في ذكرها امور اولها ان الانتفاع بالدليل العقلي المحض انما يحصل للانسان الكامل وذلك انما يكون
في غاية الندرة واما اذا ذكرت الدلائل ثم ايدت باقاصيص الاولين صار ذكر هذه الاقاصيص كالموصل
لتلك الدلائل العقلية الى العقول الوجه الثاني انه تعالى خلط بهذه الاقاصيص انواع الدلائل التي كان الانبياء
عليهم السلام يتمسكون بها ويذكر مدافعة الكفار لتلك الدلائل وشبهاتهم في دفعها ثم يذكر عقيبه اجوبة
الانبياء عنها ثم يذكر عقيبها انهم لما اصروا واستكبروا وقعوا في عذاب الدنيا وبقي عليهم اللعن والعقاب
في الدنيا والاخرة فكان ذكر هذه القصص سببا لايصال الدلائل والجوابات عن الشبهات الى قلوب
المنكرين وسببا لازالة القسوة والغلظة عن قلوبهم فثبت ان احسن الطرق في الدعوة اليه تعالى ما ذكرناه
الفائدة الثالثة انه عليه السلام كان يذكر هذه القصص من غير مطالعة ولا تلمذ وذلك يدل على النبوة كما
قررناه الفائدة الرابعة ان الذين يسمعون هذه القصص يتقرر عندهم ان عاقبة الصديق والزنديق والموافق
والمنافق الى الدنيا والخروج منها الى ان المؤمن يخرج من الدنيا مع الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة
والكافر يخرج من الدنيا مع اللعن في الدنيا والعقاب في الاخرة فاذا تكررت هذه الاقاصيص على السمع فلا بد وان
يلين القلب وتخضع النفس وتزول العداوة ويحصل في القلب خوف يحمله على النظر والاستدلال فهذا كلام
جليل في فوائد ذكر هذه القصص اما قوله ذلك من انباء القرى ففيه ابحاث الاول ان قوله ذلك اشارة الى
الغائب والمراد منه ههنا الاشارة الى هذه القصص التي تقدمت وهي حاضرة والجواب عنه ما تقدم في قوله
ذلك الكتاب لا ريب فيه البحث الثاني لفظ ذلك يشار به الى الواحد والاثنين والجماعة كقوله تعالى لا فارض ولا بكر
عوان بين ذلك ويحتمل ان يكون المراد ذلك الذي ذكرناه هو كذا وكذا البحث الثالث قال صاحب الكشاف
ذلك مبتدا ومن انباء القرى خبر ونقصه عليك خبر بعد خبر اي ذلك المذكور بعض انباء القرى مقصوص عليك
ثم قال منها قائم وحصيد والضمير في منها عائد الى القرى شبه ما بقي منها بالزرع
القائم على ساقه وما عفا منها وبطل بالحصيد والمعنى ان تلك القرى بعضها باق وبعضها عفا اثره ثم قال وما ظلمناهم بالعذاب والاهلاك
ولكن ظلموا انفسهم بالكفر والمعصية فاستوجبوا ذلك العذاب
العقاب الثاني قال ابن عباس يريد وما نقصناهم في الدنيا من النعيم والرزق ولكن نقصوا حظ انفسهم حيث
استخفوا بحقوق الله تعالى ثم قال تعالى فما اغنت عنهم الهتهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء امر ربك
يعني البينة ثم قال تعالى وما زادوهم غير تتبيب قال ابن عباس غير تخسير يقال تب اذا خسر وتببه غيره اذا اوقعه
في الخسران والمعنى ان الكفار كانوا يعتقدون في الاصنام انها تعين على تحصيل المنافع ودفع المضار ثم انه تعالى
اخبر انهم عند الحاجة الى المعين ما وجدوا منها شيئا لا جلب نفع ولا دفع ضر ثم كما لم يجدوا ذلك فقد وجدوا
ضده وهو ان ذلك الاعتقاد زال عنهم منافع الدنيا والاخرة وجلب اليهم مضار الدنيا والاخرة فكان
ذلك من اعظم موجبات الخسران قوله تعالى وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة ان اخذه اليم شديد
ان في ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود • وما نؤخره الا
لاجل معدود • في الاية مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم الجحدري اذ اخذ القرى وهي ظالمة والباقون
بالالف المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم في كتابه ما فعله بامم من تقدم

يتقدمهم الى النار وهم يتبعونه او يقال كما تقدم قومه في الدنيا فادخلهم في البحر واغرقهم فكذلك هنا

من الانبياء عليهم السلام لما خالفوا الرسل وردوا عليهم من عذاب الاستيصال وبين انهم ظلموا انفسهم فحل بهم العذاب فى الدنيا قال بعده وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهى ظالمة فبين ان عذابه ليس بمقصور على من تقدم بل الحال فى اخذ كل الظالمين يكون كذلك وقوله وهى ظالمة الضمير فيه عائد الى القرى وهو فى الحقيقة عائد الى اهلها ونظيره قوله وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وقوله وكم اهلكنا من قرية بطرت معيشتها واعلم انه تعالى لما بين كيفية اخذ الامم المتقدمة ثم بين انه انما ياخذ جميع الظالمين على ذلك الوجه اتبعه بما يزيده تاكيدا وتقوية فقال ان اخذه اليم شديد فوصف ذلك العذاب بالايلام والشدة ولا منفر فى الدنيا الا الالم والا التشديد فى الدنيا والاخرة وفى الوهم والعقل الا التشديد الالم واعلم ان هذه الاية تدل على ان من اقدم على ظلم فانه يجب عليه ان يتدارك ذلك بالتوبة والانابة لئلا يقع فى الاخذ الذى وصفه تعالى بانه اليم شديد ولا ينبغى ان يظن ان هذه الاحكام مختصة باولئك المتقدمين لانه تعالى لما حكى احوال المتقدمين قال وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهى ظالمة فبين ان كل من شارك اولئك المتقدمين فى فعل ما لا ينبغى فلابد وان يشاركهم فى ذلك الاخذ الاليم الشديد ثم قال تعالى ان فى ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة قال القفال تقرير هذا الكلام ان يقال ان هؤلاء انما عذبوا فى الدنيا لاجل تكذيبهم الانبياء واشراكهم بالله فاذا عذبوا فى الدنيا على ذلك وهى دار العمل فلان يعذبوا عليه فى الاخرة التى هى دار الجزاء كان اولى واعلم ان اكثر من تنبه لهذا البحث من المفسرين عولوا على هذا الوجه وهو ضعيف وذلك لان على هذا الوجه الذى ذكره القفال يكون ظهور عذاب الاستيصال فى الدنيا دليلا على ان القول بالقيمة والبعث والنشر حق وصدق وظاهر الاية يقتضى ان العلم بان القيمة حق كالشرط فى حصول الاعتبار بظهور عذاب الاستيصال فبطل ما ذكره القفال والاصوب عندى ان يقال العلم بان القيمة حق موقوف على العلم بان المؤثر فى وجود هذه السموات والارضين فاعل مختار لا موجب بالذات وما لم يعرف الانسان ان اله العالم فاعل مختار وقادر على كل الممكنات وان جميع الحوادث الواقعة فى السموات والارضين لا تحصل الا بتكوينه وقضائه لا يمكنه ان يعتبر بعذاب الاستيصال وذلك لان الذين يزعمون ان المؤثر فى وجود هذا العالم موجب بالذات لا فاعل مختار يزعمون ان هذه الاحوال التى ظهرت فى ايام الانبياء عليهم السلام مثل الغرق والحرق والخسف والمسخ والصيحة كلها انما حدثت بسبب قرانات الكواكب واتصال بعضها بالبعض واذا كان الامر كذلك فح لا يكون حصولها دليلا على صدق الانبياء فاما الذى يؤمن بالقيمة فلا يتم ذلك الايمان الا اذا اعتقد ان اله العالم فاعل مختار وانه عالم بجميع الجزئيات ومتى كان الامر كذلك لزم القطع بان حدوث هذه الحوادث الهائلة والوقائع العظيمة انما كان بسبب ان اله العالم خلقها واوجدها وانها ليست بسبب طبايع الكواكب وقراناتها وح ينتفع بسماع هذه القصص ويستدل بها على صدق الانبياء عليهم السلام فثبت بهذه صحة قوله تعالى ان فى ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة ثم قال تعالى ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود واعلم انه تعالى لما ذكر الاخرة وصف ذلك اليوم بوصفين احدهما انه يوم مجموع له الناس والمعنى ان الاولين والاخرين كلهم يحشرون فى ذلك اليوم ويجمعون والثانى انه يوم مشهود قال ابن عباس يشهده البر والفاجر وقال آخرون يشهده اهل السموات والارضين والمراد من الشهود الحضور والمقصود من ذكره انه ربما وقع فى قلب انسان انهم لما جمعوا فى ذلك الوقت لم يعرف كل احد الا واقعة نفسه فبين تعالى ان تلك الوقايع تصير معلومة للكل بسبب المحاسبة والمساءلة ثم قال تعالى وما نؤخره الا لاجل معدود والمعنى ان تاخير الاخرة وافناء الدنيا موقوف على اجل معدود وكل ماله عدد فهو متناه وكل ما كان متناهيا فانه لا بد وان يفنى فيلزم ان يقال ان تاخير الاخرة سينتهى الى وقت لا بد وان يقيم الله القيمة فيه وان يخرب الدنيا فيه وكل ما هو آت قريب قوله تعالى يوم يات لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقى وسعيد فاما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد واما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ فيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وعاصم وحمزة يات بحذف الياء والباقون باثبات الياء قال صاحب الكشاف حذف الياء والاجتزاء عنها بالكسر كثير فى لغة هذيل ونحوه قولهم لا ادر حكاه الخليل وسيبويه المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف فاعل يات هو الله تعالى كقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله وقوله او ياتى ربك ويعضده قراءة من قرا وما يؤخره بالياء اقول لا يعجبنى هذا التاويل لان قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله حكاية حكاها الله تعالى عن اقوام والظاهر انهم هم اليهود وذلك ليس فيه حجة وكذا قوله او ياتى ربك اما هاهنا فهو صريح كلام الله واسناد فعل الاتيان اليه مشكل فان قالوا فما قولك فى قوله تعالى وجاء ربك قلنا هناك تاويلات وايضا فهو صريح فاذا امكن دفعه فوجب المصير الى التاويل اما هاهنا ليس اللفظ صريحا فى اسناد الاتيان اليه تعالى فوجب الامتناع منه بل الواجب ان يقال المراد منه يوم ياتى الشئ المهيب الهائل المستعظم فحذف الله ذكره بعينه ليكون اقوى فى التخويف المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف العامل فى انتصاب الظرف هو قوله لا تكلم او اضمار اذكر اما قوله لا تكلم نفس الا باذنه وفيه حذف والتقدير لا تكلم نفس فيه الا باذن الله تعالى فان قيل كيف الجمع بين هذه الاية وبين سائر الايات التى توهم كونها متناقضة لهذه الاية منها قوله تعالى يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها ومنها انهم يكذبون ويحلفون بالله عليه وهو قولهم والله ربنا ما كنا مشركين ومنها قوله وقفوهم انهم مسؤلون ومنها قوله هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون والجواب من وجهين الاول انه حيث ورد المنع من الكلام فهو محمول على ذكر الاعذار الكاذبة الباطلة وحيث ورد الاذن فى الكلام فهو محمول على الجوابات الحقة الصحيحة الثانى ان ذلك اليوم يوم طويل وله مواقف ففى بعضها يجادلون عن انفسهم

وهذا المعنى كالمضاد لما ذكره القفال لان القفال يجعل العلم بعذاب الاستيصال اصلا للعلم بان القيمة حق والاية تدل على ان العلم بان القيمة حق اصل الانتفاع والاعتبار بظهور عذاب الاستيصال

وفى بعضها يكفون عن الكلام وفى بعضها يؤذن لهم فيتكلمون وفى بعضها يختم على افواههم وتتكلم ايديهم وتشهد ارجلهم اما قوله تعالى فمنهم شقى وسعيد ففيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف الضمير فى قوله فمنهم لاهل الموقف ولم يذكر لانه معلوم لان قوله لا تكلم نفس الا باذنه يدل عليه ولانه مر ذكر الناس فى قوله مجموع له الناس المسئلة الثانية قوله فمنهم شقى وسعيد يدل ظاهره على ان اهل الموقف لا يخرجون عن هذين القسمين فان قيل اليس فى الناس مجانين واطفال وهم خارجون عن هذين القسمين قلنا المراد من يحشر من الخلق للحساب وهم لا يخرجون عن هذين القسمين فان قيل قد احتج القاضى بهذه الاية على فساد ما يقال ان اصحاب الاعراف لا فى الجنة ولا فى النار فما قولكم فيه قلنا لما سلم ان الاطفال والمجانين خارجون عن هذا التقسيم لانهم لا يحاسبون فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان اصحاب الاعراف ايضا خارجون عنه لانهم لا يحاسبون لانه تعالى علم من حالهم ان ثوابهم يساوى عقابهم فلا فائدة فى حسابهم فان قيل القاضى استدل بهذه الاية ايضا على ان كل من حضر عرصة القيمة فانه لا بد وان يكون ثوابه زائدا او يكون عقابه زائدا فاما من كان ثوابه مساويا لعقابه فانه وان كان جائزا فى العقل الا ان هذا النص دل على انه غير موجود قلنا الكلام فيه ما سبق من ان السعيد هو الذى يكون من اهل الثواب والشقى من يكون من اهل العقاب وتخصيص هذين القسمين بالذكر لا يدل على نفى القسم الثالث والدليل عليه ان اكثر الايات مشتملة على ذكر المؤمن والكافر فقط وليس فيه ذكر ثالث لا يكون مؤمنا ولا كافرا مع ان القاضى يثبته فاذا لم يلزم من عدم ذكر ذلك الثالث عدمه فكذلك لا يلزم من عدم ذكر هذا الثالث عدمه المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى حكم الان على بعض اهل القيمة بانه سعيد وعلى بعضهم بانه شقى ومن حكم الله تعالى عليه بحكم وعلم منه ذلك الامر امتنع كونه بخلافه والا لزم ان يصير خبر الله كذبا وعلمه جهلا وذلك محال فثبت ان السعيد لا ينقلب شقيا وان الشقى لا ينقلب سعيدا وتقرير هذا الدليل مر فى هذا الكتاب مرارا لا تحصى وروى عن عمر رضى الله عنه انه لما نزل قوله تعالى فمنهم شقى وسعيد قلت يا رسول الله فعلى ماذا نعمل على شئ قد فرغ منه ام على شئ لم يفرغ منه فقال على شئ قد فرغ منه يا عمر قد جرت به الاقلام ولكن كل ميسر لما خلق له قالت المعتزلة نقل عن الحسن انه قال فمنهم شقى بعمله ومنهم سعيد بعمله قلنا الدليل القاطع لا يدفع بهذه الرواية وايضا فلا نزاع انه انما شقى بعمله وانما سعد بعمله ولكن لما كان ذلك العمل حاصلا بقضاء الله وقدره كان الدليل الذى ذكرناه باقيا والله اعلم ثم انه تعالى لما قسم اهل القيمة الى هذين القسمين شرح حال كل واحد منهما فقال فاما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق وذكر فى الفرق بين الزفير والشهيق وجوها الاول قال الليث الزفير ان يملأ الرجل صدره حال كونه فى الغم الشديد من النفس ويخرجه والشهيق ان يخرج ذلك النفس يقال الفرس عظيم الزفرة اى عظيم البطن واقول ان الانسان اذا عظم غمه انحصر روح قلبه فى داخل القلب واذا انحصر الروح قويت الحرارة وعظمت وعند ذلك يحتاج الانسان الى النفس القوى لاجل استدخال الهواء الكثير البارد لاجل ان يقوى على ترويح تلك الحرارة فلهذا السبب يعظم فى ذلك الوقت استدخال الهواء فى داخل البدن وح يرتفع صدره وينتفخ جنباه ولما كانت الحرارة الغريزية والروح الحيوانى تبقى محصورة فى داخل القلب استولت البرودة على الاعضاء الخارجة فربما عجزت آلات النفس عن دفع ذلك الهواء الكثير المستنشق فيبقى ذلك الهواء الكثير منحصرا فى الصدر ويقرب من ان يختنق الانسان وح تجتهد الطبيعة فى اخراج ذلك الهواء فعلى قياس قول الاطباء الزفير هو استدخال الهواء الكثير لترويح الحرارة الحاصلة فى القلب بسبب انحصار الروح فيه والشهيق هو اخراج ذلك الهواء عند مجاهدة الطبيعة فى اخراجه وكل واحدة من هاتين الحالتين تدل على كرب شديد وغم عظيم الوجه الثانى فى الفرق بين الزفير والشهيق قال بعضهم الزفير بمنزلة ابتداء صوت الحمار بالنهيق واما الشهيق فهو بمنزلة آخر صوت الحمار الوجه الثالث قال الحسن قد ذكرنا ان الزفير عبارة عن الارتفاع فنقول ان لهيب جهنم يرفعهم بقوته حتى اذا وصلوا الى اعلى درجات جهنم وطمعوا فى ان يخرجوا منها ضربتهم الملائكة بمقامع من حديد فيردونهم الى الدرك الاسفل من جهنم وهو كقوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها فارتفاعهم فى النار هو الزفير وانحطاطهم مرة اخرى هو الشهيق الوجه الرابع قال ابو مسلم الزفير ما يجتمع فى الصدر من النفس عند البكاء الشديد فينقطع النفس والشهيق هو الصوت الذى يظهر عند اشتداد الكربة والحزن وربما تبعها الغشية وربما حصل عقيبه الموت الوجه الخامس قال ابو العالية الزفير فى الحلق والشهيق فى الصدر الوجه السادس قال قوم الزفير الصوت الشديد والشهيق الصوت الضعيف الوجه السابع قال ابن عباس لهم فيها زفير وشهيق يريد ندامة تامة ونفسا عاليا وبكاء لا ينقطع وحزنا لا يندفع الوجه الثامن الزفير مشعر بالقوة والشهيق بالضعف على ما قررناه بحسب اللغة اذا عرفت هذا لم يبعد ان يكون المراد من الزفير قوة ميلهم الى عالم الدنيا والى اللذات الجسدانية والمراد من الشهيق ضعفهم عن الاستسعاد بعالم الروحانيات والاستكمال بالانوار الالهية والمدارج القدسية ثم قال تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك قال قوم ان عذاب الكفار منقطع وله نهاية واحتجوا بالقران والمعقول اما القران فايات منها هذه الاية والاستدلال بها من وجهين الاول انه تعالى لما قال ما دامت السموات والارض دل هذا النص على ان مدة عقابهم مساوية لمدة بقاء السموات والارض ثم توافقنا على ان مدة بقاء السموات والارض متناهية فيلزم ان يكون مدة عقاب الكفار منقطعة الثانى ان قوله الا ما شاء ربك استثناء عن مدة عقابهم وذلك يدل على زوال ذلك العقاب فى وقت هذا الاستثناء ومما تمسكوا به ايضا قوله تعالى فى سورة عم لابثين فيها احقابا بين تعالى ان لبثهم فى ذلك العذاب لا يكون الا احقابا معدودة واما العقل فوجهان الاول ان معصية الكافر متناهية ومقابلة الجرم المتناهى بعقاب لا نهاية له ظلم وانه لا يجوز الثانى ان ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا بيان خلوه عن النفع ان ذلك النفع لا يرجع الى الاله لكونه متعاليا عن النفع والضر ولا الى ذلك المعاقب لانه فى حقه ضرر محض ولا الى غيره لان اهل الجنة مشغولون بلذاتهم فلا فائدة فى الالتذاذ بالعقاب الدائم فى حق غيرهم فثبت ان ذلك العقاب

ضرر خال عن جميع جهات النفع فوجب ان لا يجوز وامّا الجمهور الاعظم من الامة فقد اتفقوا على ان عذاب الكفار دائم وعند هذا احتاجوا الى الجواب عن التمسك بهذه الآية اما قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض فقد ذكروا عنه جوابين الاول قالوا المراد سموات الآخرة وارضها قالوا والدليل على ان للآخرة سموات وارضا قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوّأ من الجنة حيث نشاء وايضا لا بد لاهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم وذلك هو الارض والسماء وضعّف هذا الجواب بان التشبيه انما يحسن ويجوز اذا كان حال المشبه به معلوما مقررا فيحسن التشبيه به تاكيدا لثبوت الحكم في المشبه ووجود السموات والارض في الآخرة غير معلوم وبتقدير ان يكون وجوده معلوما الا ان بقاءه على وجه لا يفنى البتة غير معلوم واذا كان اصل وجوده مجهولا لاكثر الخلق ودوامه ايضا مجهولا كان ذكره في معرض التشبيه عقاب الاشقياء في الدوام كلاما عديم الفائدة اقصى ما في الباب ان يقال لما ثبت بالقران وجود سموات وارض في الآخرة وثبت دوامها وجب الاعتراف بوجود تحسين التشبيه الا انا نقول لما كان الطريق في اثبات دوام سموات اهل الآخرة ودوام ارضهم هو السمع ثم السمع دل على دوام عقاب الكافر فروع الدليل الذي دل على ثبوت الحكم في الاصل حاصل بعينه في الفرع وفي هذه الصورة اجمعوا على ان القياس ضائع والتشبيه باطل فكذا هاهنا الوجه الثاني في الجواب قالوا ان العرب يعبرون عن الدوام والابد بقولهم ما دامت السموات والارض ونظيره ايضا قولهم ما اختلف الليل والنهار وما طما البحر وما اقام الجبل وانه تعالى خاطب العرب على عرفهم في كلامهم فلما ذكروا هذه الاشياء بناء على اعتقادهم انها باقية ابد الآباد علمنا ان هذه الالفاظ بحسب عرفهم تفيد الابد والدوام الخالي عن الانقطاع واعلم ان القائلين بهذا القول مسئلون ان قول القائل خالدين فيها ما دامت السموات والارض هل يمنع من بقائها موجودة بعد فناء السموات او تقولون انه لا يدل على هذا المعنى فان كان الاول فالاشكال لازم لان النص لما دل على انه يجب ان يكون زمان كونهم في النار مساويا لمدة بقاء السموات ويمنع من حصول بقائهم في النار بعد فناء السموات ثم ثبت انه لا بد من فناء السموات فعند هذا يلزم القول بانقطاع ذلك العقاب واما ان قلتم ان هذا الكلام لا يمنع من بقاء كونهم في النار بعد فناء السموات فلا حاجة بكم الى هذا الجواب البتة فثبت ان هذا الجواب على كلا التقديرين ضائع واعلم ان الجواب الحق عندي في هذا الباب شيء آخر وهو ان المعهود من الآية انه متى كانت السموات والارض دائمتين كان كونهم في النار باقيا فهذا يقتضي انه كلما حصل الشرط حصل المشروط ولا يقتضي انه اذا عدم الشرط يعدم المشروط الا ترى انا نقول ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان قلنا لكنه انسان فانه ينتج انه حيوان اما اذا قلنا لكنه ليس بانسان لا ينتج انه ليس بحيوان لانه ثبت في علم المنطق ان استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئا فكذا هاهنا اذا قلنا متى دامت السموات والارض دام عقابهم لكن السموات دائمة لزم ان يكون عقابهم حاصلا اما اذا قلنا لكنه ما بقيت السموات لم يلزم عدم دوام عقابهم فان قالوا فاذا كان العقاب حاصلا سواء بقيت السموات او لم تبق فلا فائدة في هذا التشبيه قلنا بل فيه اعظم الفوائد وهو انه يدل على بقاء ذلك العقاب دهرا داهرا وزمانا طويلا لا يحيط العقل بطوله ولا بمداه فاما انه هل يحصل له آخر ام لا فذلك يستفاد من دلائل أخر وهذا الجواب الذي قررته جواب حق لكنه لا يفهمه الا انسان الف شيئا من المعقولات وامّا الشبهة الثانية وهي التمسك بقوله تعالى الا ما شاء ربك فقد ذكروا فيه انواعا من الاجوبة الوجه الاول وهو الذي ذكره ابن قتيبة وابن الانباري والفراء قالوا هذا استثناء استثناه الله تعالى ولا يفعله البتة كقولك والله لاضربنك الا ان ارى غير ذلك مع ان عزيمتك تكون على ضربه فكذا هاهنا وطولوا في تقرير هذا الجواب وفي ضرب الامثلة فيه وحاصله ما ذكرناه واقول انه في غاية الضعف لانه اذا قال لاضربنك الا اذا ارى غير ذلك فمعناه لاضربنك الا اذا رأيت ان الاولى ترك الضرب وهذا لا يدل البتة على ان هذه الرؤية قد حصلت ام لا بخلاف قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك فان معناه الحكم بخلودهم فيها الا المدة التي شاء ربك فهاهنا اللفظ يدل على ان هذه المشيئة قد حصلت جزما فكيف يحصل قياس هذا الكلام على ذلك الكلام الوجه الثاني في الجواب ان يقال ان كلمة الا هاهنا وردت بمعنى سوى والمعنى انه تعالى لما قال خالدين فيها ما دامت السموات والارض فهم منه انهم يكونون في النار في جميع مدة بقاء السموات والارض في الدنيا ثم قال سوى ما شاء ربك من الزيادة التي لا آخر لها على مدة بقاء السموات والارض فذكر اولا في خلودهم ما ليس عند العرب اطول منه ثم زاد عليه الدوام الذي لا آخر له بقوله الا ما شاء ربك والمعنى الا ما شاء ربك من الزيادة التي لا آخر لها الوجه الثالث في الجواب وهو ان المراد من هذا الاستثناء زمان وقوفهم في الموقف فكأنه تعالى قال فاما الذين شقوا ففي النار الا وقت وقوفهم للمحاسبة فانهم في ذلك الوقت لا يكونون في النار وقال ابو بكر الاصم المراد الا ما شاء ربك وهو حال كونهم في القبر او المراد الا ما شاء ربك حال عمرهم في الدنيا وهذه الاقوال الثلاثة متقاربة والمعنى خالدين فيها ابدا الا مقدار موقفهم في الدنيا او في البرزخ او مقدار وقوفهم للحساب ثم يصيرون الى النار الوجه الرابع في الجواب قالوا الاستثناء راجع الى قوله لهم فيها زفير وشهيق وتقريره ان نقول لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها الا ما شاء ربك فالمعنى ان الحاصل لهم هو مجموع الزفير والشهيق مع الخلود فاذا دخل الاستثناء عليه وجب ان لا يحصل هذا المجموع لكنه ثبت في المعقولات انه كما ينتفي المجموع بانتفاء جميع اجزائه فكذلك ينتفي بانتفاء فرد واحد من اجزائه فاذا انتهى الامر الى ان يصيروا ساكتين هامدين خامدين ثم لم يبق لهم زفير ولا شهيق فانتفى احد اجزاء ذلك المجموع فيصح ذلك الاستثناء من غير حاجة الى الحكم بانقطاع كونهم في النار الوجه الخامس في الجواب ان هذا الاستثناء يدل على ان اهل العذاب لا يكونون ابدا في النار بل قد ينقلون الى البرد والزمهرير وسائر انواع العذاب وذلك يكفي في صحة هذا الاستثناء الوجه السادس في الجواب قال قوم هذا

فاذا قلنا لكن

لم يلزم زوال عقابهم صح

الاستثناء يفيد اخراج اهل التوحيد من النار لان قوله فاما الذين شقوا ففي النار يفيد ان جملة الاشقياء محكوم عليهم بهذا الحكم ثم قوله الا ما شاء ربك يوجب ان لا يبقى ذلك الحكم على ذلك المجموع ويكفي في زوال الحكم الخلود عن المجموع زواله عن بعضهم فوجب ان لا يبقى حكم الخلود لبعض الاشقياء ولما ثبت ان الخلود للكفار واجب وجب ان يقال الذين زال الحكم الخلود عنهم هم الفساق من اهل الصلوة وهذا كلام قوي في هذا الباب فان قيل فهذا الوجه انما يتعين اذا فسدت سائر الوجوه التي ذكرتموها فما الدليل على فسادها وايضا فمثل هذا الاستثناء مذكور في جانب السعداء فانه تعالى قال واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ قلنا انا بهذا الوجه بينا ان هذه الآية لا تدل على انقطاع وعيد الكفار ثم اذا اردنا الاستدلال بهذه الآية على صحة قولنا في انه تعالى يخرج الفساق من اهل الصلوة من النار قلنا اما حمل كلمة الا على سوى فهو عدول عن الظاهر واما حمل الاستثناء على حال عمر الدنيا والبرزخ والموقف فبعيد ايضا لان الاستثناء وقع عن الخلود في النار كيفية من كيفيات الحصول في النار فقبل الحصول في النار امتنع حصول الخلود في النار واذا لم يحصل الخلود لم يحصل المستثنى منه واذا لم يحصل المستثنى منه امتنع حصول الاستثناء واما قوله الاستثناء عائد الى الزفير والشهيق فهو ايضا ترك للظاهر فلم يبق للآية محمل صحيح الا الذي ذكرناه واما قوله المراد من الاستثناء نقله من النار الى الزمهرير وبالعكس يحصل في كل يوم مرارا فبطل هذا الوجه واما قوله ان مثل هذا الاستثناء حاصل في جانب السعداء فنقول اجمعت الامة على انه يمتنع ان يقال ان احدا يدخل الجنة ثم يخرج منها الى النار فلاجل هذا الاجماع افتقرنا فيه الى حمل ذلك الاستثناء على احد تلك التاويلات اما في هذه الآية لم يحصل هذا الاجماع فوجب اجراؤها على ظاهرها فهذا تمام الكلام في هذه الآية واعلم انه تعالى لما ذكر هذا الاستثناء قال ان ربك فعال لما يريد وهذا يحسن انطباقه على هذه الآية اذا حملنا الاستثناء على اخراج الفساق من النار كانه تعالى يقول اظهرت القهر والقدرة ثم اظهرت المغفرة والرحمة لاني فعال لما اريد وليس لاحد على حكم البتة ثم قال تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم سعدوا بضم السين والباقون بفتحها وانما جاز ضم السين لانه على حذف الزيادة من اسعد والا ان سعد لا يتعدى وسعد واسعد بمعنى ومنه المسعود من اسماء الرجال المسئلة الثانية الاستثناء في باب السعداء يجب حمله على احد الوجوه المذكورة فيما تقدم وههنا وجه آخر وهو انه ربما اتفق لبعضهم ان يرفع من الجنة الى العرش والى المنازل الرفيعة التي لا يعلمها الا الله تعالى قال تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر وقوله عطاء غير مجذوذ فيه مسئلتان المسئلة الاولى جذه يجذه جذا اذا قطعه وجذ الله دابرهم فقوله غير مجذوذ اي غير مقطوع ونظيره قوله تعالى في صفة نعيم الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة المسئلة الثانية اعلم انه تعالى صرح في هذه الآية انه ليس المراد من هذا الاستثناء كون هذه الحالة منقطعة فلما خص هذا الموضع بهذا البيان ولم يذكر ذلك في جانب الاشقياء دل ذلك على ان المراد من ذلك الاستثناء هو الانقطاع فهذا تمام القول في هذه الآية قوله تعالى فلا تك في مرية مما يعبد هؤلاء ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم من قبل وانا لموفوهم نصيبهم غير منقوص اعلم انه تعالى لما شرح اقاصيص عبدة الاوثان ثم اتبعه باحوال الاشقياء واحوال السعداء شرح للرسول صلى الله عليه وسلم احوال الكفار من قومه فقال فلا تك في مرية مما يعبد هؤلاء والمعنى فلا تكن في شك الا انه حذف النون لكثرة الاستعمال ولان النون اذا وقع على طرف الكلمة لم يبق عند التلفظ بها الا مجرد الغنة فلا جرم اسقطوه والمعنى فلا تكن في شك من حال ما يعبدون في انها لا تضر ولا تنفع ثم قال تعالى ما يعبدون الا كما يعبد آباؤهم من قبل والمراد انهم اشبهوا آباءهم في لزوم الجهل والتقليد ثم قال تعالى وانا لموفوهم نصيبهم غير منقوص يحتمل ان يكون المراد توفية نصيبهم من العذاب وان يكون المراد انهم وان كفروا واعرضوا عن الحق فانا موفوهم نصيبهم من الرزق والخيرات الدنيوية ويحتمل ايضا ان يكون المراد انا موفوهم نصيبهم من ازالة العذر وازاحة العلل واظهار الدلائل وارسال الرسل وانزال الكتب ويحتمل ايضا ان يكون الكل مرادا قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وانهم لفي شك منه مريب وان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم انه بما يعملون خبير اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى اصرار كفار مكة على انكار التوحيد بين ايضا اصرارهم على انكار نبوته عليه السلام وتكذيبهم بكتابه وبين تعالى ان هؤلاء الكفار كانوا على هذه السيرة الفاسدة مع كل الانبياء عليهم السلام وضرب لذلك مثلا وهو انه تعالى لما انزل التورية على موسى عليه السلام اختلفوا فيها فقبلها بعضهم وانكرها الآخرون وذلك يدل على ان عادة الخلق هكذا ثم قال تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وفيه وجوه الاول ان المراد لولا ما تقدم من حكم الله تعالى بتاخير عذاب هذه الامة الى يوم القيمة لكان الذي يستحقه هؤلاء الكفار عند عظم كفرهم انزال عذاب الاستيصال عليهم لكن المتقدم من قضائه اخر ذلك عنهم في دنياهم الثاني لولا كلمة سبقت من ربك وهي ان الله تعالى انما يحكم بين المختلفين يوم القيمة والا لكان من الواجب تمييز المحق عن المبطل في دار الدنيا الثالث ولولا كلمة سبقت من ربك وهي ان رحمته سبقت غضبه وان احسانه راجح على قهره والا لقضي بينهم ولما قرر تعالى هذا المعنى قال وانهم لفي شك منه مريب يعني ان كفار مكة لفي شك من هذا القران مريب ثم قال وان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم وفيه مسائل المسئلة الاولى المعنى ان من عجلت عقوبته ومن اخرت ومن صدق الرسل ومن كذب فحالهم سواء في انه تعالى يوفيهم جزاء اعمالهم في الآخرة فجمعت الآية الوعد والوعيد فان توفية جزاء الطاعات وعد عظيم وتوفية جزاء المعاصي وعيد عظيم وقوله تعالى انه بما يعملون خبير توكيد للوعد والوعيد فانه لما كان عالما بجميع المعلومات

ومن المعلوم ان الخلود في النار ح

فنقول لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يحصل العذاب بالزمهرير الا بعد انقضاء مدة السموات والارض والاخبار الصحيحة دلت على ان النقل من النار الى الزمهرير ح

كان عالما بمقادير الطاعات والمعاصي وكان عالما بالقدر اللايق بكل عمل من الجزاء فلا يضيع شيء من الحقوق والاجزية وذلك نهاية البيان المسئلة الثانية قرا ابو عمرو والكسائي وان مشددة النون لما خفيفة قال ابو علي اللام في لما هي التي تقتضيه ان وذلك لان حرف ان يقتضي ان يدخل على خبرها واسمها اللام وكقوله ان الله لغفور وقوله ان في ذلك لاية واللام الثانية هي التي تجيء بعد القسم كقولك والله لتفعلن ولما اجتمع لامان دخلت ما للفصل بينهما وكلمة ما على هذا التقدير زائدة وقال الفرا ما موصولة بمعنى من وبقية التقرير كما تقدم ومثله وان منكم لمن ليبطئن والقراءة الثانية في هذه الاية قرا ابن كثير ونافع وان كلا لما مخففتين والسبب فيه انهم اعملوا ان مخففة كما تعمل مشددة لان كلمة ان تشبه الفعل فكما يجوز اعمال الفعل تاما ومحذوفا في قولك لم يكن زيد قائما ولم يك زيد قائما فكذلك ان وان والقراءة الثالثة قرا حمزة وابن عامر وحفص وان كلا لما مشددتين قالوا واحسن ما قيل فيه ان اصل لما لمًّا بالتنوين كقوله اكلا لمّا والمعنى ان كلا ملمومين اي مجموعين كانه قيل وان كلا جميعا المسئلة الثالثة سمعت بعض الافاضل قال انه تعالى لما اخبر عن توفية الاجزية على المستحقين في هذه الاية ذكر فيها سبعة انواع من التاكيدات اولها كلمة ان وهي للتاكيد وثانيها لفظة الكل وهي ام الباب في التاكيد وثالثها اللام الداخلة على خبر ان يفيد التاكيد ايضا ورابعها حرف ما اذا جعلناه على قول الفرا موصولا وخامسها القسم المضمر فان تقدير الكلام وان جميعهم والله ليوفينهم وسادسها اللام الثانية الداخلة على جواب القسم وسابعها النون المؤكدة في قوله ليوفينهم فجميع هذه الالفاظ السبعة الدالة على التوكيد في هذه الكلمة الواحدة تدل على ان امر الربوبية والعبودية لا يتم الا بالبعث والقيمة وامر الحشر والنشر ثم اردفه بقوله انه بما تعملون خبير وهو من اعظم انواع المؤكدات قوله تعالى فاستقم كما امرت ومن تاب معك ولا تطغوا انه بما تعملون بصير ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من اولياء ثم لا تنصرون فيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما اطنب في شرح الوعد والوعيد قال لرسوله صلى الله عليه وسلم فاستقم كما امرت وهذه الكلمة كلمة جامعة في كل ما يتعلق بالعقايد والاعمال سواء كان مختصا به او كان متعلقا بتبليغ الوحي وبيان الشرايع ولا شك ان البقاء على الاستقامة الحقيقية مشكل جدا وانا اضرب لذلك مثالا يقرب صعوبة هذا المعنى الى العقل فالخط المستقيم الذي يفصل بين الظل وبين الضوء جزء واحد لا يقبل القسمة في العرض الا ان عين ذلك الخط لا يتميز في الحس عن طرفيه فانه اذا قرب طرف الظل من طرف الضوء اشتبه البعض بالبعض في الحس فلم يقدر الحس على ادراك ذلك الخط بعينه بحيث يتميز عن كل ما سواه اذا عرفت هذا في هذا المثال فاعرف مثاله في جميع ابواب العبودية فاولها معرفة الله تعالى وتحصيل هذه المعرفة على وجه يبقى العقل مصونا في طرف الاثبات عن التشبيه وفي طرف النفي عن التعطيل في غاية الصعوبة واعتبر سائر مقامات المعرفة من نفسك وايضا فالقوة الغضبية والقوة الشهوانية حصل لكل واحد منهما طرفا افراط وتفريط وهما مذمومان والفاضل هو المتوسط بينهما بحيث لا يميل الى احد الجانبين والوقوف عليه صعب ثم العمل به اصعب فثبت ان معرفة الصراط المستقيم في غاية الصعوبة وبتقدير معرفته فالبقاء عليه والعمل به اصعب ولما كان هذا المقام في غاية الصعوبة لا جرم قال ابن عباس ما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع القران اية اشد واشق عليه من هذه الاية ولهذا قال صلى الله عليه وسلم شيبتني سورة هود وعن بعضهم قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم فقلت له روي عنك انك قلت شيبتني سورة هود فقال نعم فقلت وباي اية قال قوله فاستقم كما امرت المسئلة الثانية اعلم ان هذه الاية اصل عظيم في الشريعة وذلك لان القران لما ورد بالامر باعمال الوضوء مرتبة في اللفظ وجب اعتبار الترتيب فيها لقوله فاستقم كما امرت ولما ورد الامر في الزكوة باداء الابل من الابل والبقر من البقر وجب اعتبارها وكذلك القول في كل ما ورد امر الله به وعندي انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه لما دل عموم النص على حكم وجب الحكم بمقتضاه لقوله فاستقم كما امرت والعمل بالقياس انحراف عنه ثم قال ومن تاب معك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الواحدي من في محل الرفع من وجوه احدها ان يكون عطفا على الضمير في قوله فاستقم اي فاستقم انت وهم والثاني ان يكون عطفا على الضمير في امرت والثالث ان يكون ابتداء على تقدير ومن تاب معك فليستقم المسئلة الثانية ان الكافر والفاسق يجب عليهما الرجوع عن الفسق والكفر في تلك الحالة لا يصح اشتغالهما بالاستقامة واما التائب عن الكفر والفسق فانه يصح منه الاشتغال بالاستقامة على مناهج دين الله والبقاء على طريق عبودية الله تعالى ثم قال تعالى ولا تطغوا ومعنى الطغيان ان تجاوز المقدار قال ابن عباس يريد تواضعوا لله ولا تتكبروا على احد وقيل ولا تطغوا في القران فتحلوا حرامه وتحرموا حلاله وقيل لا تتجاوزوا ما امرتكم به وحددته لكم وقيل لا تعدلوا عن طريق شكره والتواضع له عند عظيم نعمه عليكم والاولى دخول الكل فيه ثم قال ولا تركنوا الى الذين ظلموا والركون هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه ولغة اخرى ركن يركن قال الازهري وليست بفصيحة قال المحققون الركون المنهي عنه هو الرضاء بما عليه الظلمة من الظلم وتحسين تلك الطريقة وتزيينها عندهم وعند غيرهم ومشاركتهم في شيء من تلك الابواب فاما مداخلتهم لدفع ضرر او اجتلاب منفعة عاجلة فغير داخلة في الركون ومعنى قوله فتمسكم النار اي انكم ان ركنتم اليهم فهذه عاقبته ثم قال وما لكم من دون الله من اولياء اي ليس لكم اولياء يخلصونكم من عذاب الله تعالى ثم قال لا تنصرون والمراد لا تجدون من ينصركم في تلك الواقعة واعلم انه تعالى حكم بان من ركن الى الظلمة لا بد وان يمسه النار واذا كان كذلك فكيف يكون حال الظالم في نفسه قوله تعالى واقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين واصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين اعلم انه تعالى لما امره بالاستقامة اردفه بالامر بالصلاة وذلك يدل على ان اعظم العبادات بعد الايمان بالله هو الصلاة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى رايت في بعض كتب القاضي ابو بكر الباقلاني ان الخوارج تمسكوا بهذه الاية في اثبات

ان الواجب ليس الا الفجر والعشاء من وجهين الاول انهما واقعان على طرفي النهار والله تعالى اوجب اقامة الصلاة طرفي النهار فوجب ان يكون هذا القدر كافيا فان قيل فقوله وزلفا من الليل يوجب صلاة اخرى قلنا لا نسلم فان طرفي النهار موصوفان بكونهما زلفا من الليل فان ما لا يكون نهارا يكون ليلا غاية ما في الباب ان هذا يقتضي عطف الصفة على الموصوف الا ان ذلك كثير في القران والشعر والوجه الثاني قال ان الحسنات يذهبن السيئات وهذا يشعر بان من صلى طرفي النهار كانت اقامتها كفارة لكل ذنب سواهما فبتقدير ان يقال ان سائر الصلوات واجبة الا ان اقامتهما يجب ان تكون كفارة لترك سائر الصلوات واعلم ان هذا القول باطل باجماع الامة فلا يلتفت اليه المسئلة الثانية كثرت المذاهب في تفسير طرفي النهار والاقرب ان الصلوة التي تقام في طرفي النهار هي الفجر والعصر وذلك لان احد طرفي النهار طلوع الشمس والطرف الثاني منه غروب الشمس فالطرف الاول هو صلاة الفجر والطرف الثاني لا يجوز ان يكون صلاة المغرب لانها داخلة تحت قوله وزلفا من الليل فوجب حمل الطرف الثاني على صلاة العصر واذا عرفت هذا كانت الاية دليلا على قول ابي حنيفة في ان التنوير بالفجر افضل وفي ان تاخير العصر افضل وذلك لان ظاهر هذه الاية يدل على وجوب اقامة الصلوة في طرفي النهار وبينا ان طرفي النهار هما الزمان الاول لطلوع الشمس والزمان الاول لغروبها واجمعت الامة على ان اقامة الصلوة في ذلك الوقت من غير ضرورة غير مشروعة وقد تعذر العمل بظاهر هذه الاية فوجب حمله على المجاز وهو ان يكون المراد واقم الصلوة في الوقت الذي يقرب من طرفي النهار لان ما يقرب من الشيء يجوز ان يطلق عليه اسمه واذا كان كذلك فكل وقت كان اقرب الى طلوع الشمس والى غروبها كان اقرب الى ظاهر اللفظ واقامة صلاة الفجر عند التنوير اقرب الى وقت الطلوع من اقامتها عند التغليس وكذلك اقامة صلاة العصر عند ما يصير ظل كل شيء مثليه اقرب الى وقت الغروب من اقامتها عند ما يصير ظل كل شيء مثله والمجاز كلما كان اقرب الى الحقيقة كان حمل اللفظ عليه اولى فثبت ان ظاهر هذه الاية يقوي قول ابي حنيفة في هاتين المسئلتين واما قوله وزلفا من الليل فهو يقتضي الامر باقامة الصلوة في ثلث زلف من الليل لان اقل الجمع ثلثة والمغرب والعشاء وقتان فيجب الحكم بوجوب الوتر حتى يحصل زلف ثلثة يجب ايقاع الصلوة فيها واذا ثبت وجوب الوتر في حق النبي صلى الله عليه وسلم وجب في حق غيره لقوله تعالى فاتبعوه ونظير هذه الاية بعينها قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب فالذي هو قبل طلوع الشمس هو صلاة الفجر والذي هو قبل غروبها هو صلاة العصر ثم قال ومن اناء الليل فسبحه وهو نظير قوله وزلفا من الليل المسئلة الثالثة قال المفسرون نزلت هذه الاية في رجل اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ما تقول في رجل اصاب من امراة محرمة كل ما يصيبه الرجل من امراته غير الجماع فقال صلى الله عليه وسلم ليتوضا وضوءا حسنا ثم ليقم وليصل فانزل الله هذه الاية فقيل للنبي صلى الله عليه وسلم هذا له خاصة فقال بل هو للناس عامة وقوله وزلفا من الليل قال الليث زلفة من اول الليل طائفة والجمع الزلف قال الواحدي واصل الكلمة من الزلفة والزلفى وهي القربة والقربى يقال ازلفته فازدلف اي قربته فاقترب المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ زلفا بفتح اللام وزلفا بضمتين وزلفا بسكون اللام وزلفى بوزن قربى فالزلف جمع زلفة كظلم في جمع ظلمة والزلف بالسكون نحو بسرة وبسر والزلف بضمتين نحو يسر في يسر والزلفى بمعنى الزلفة كما ان القربى بمعنى القربة وهو ما يقرب من اجزاء النهار من الليل وقيل في تفسير زلفا من الليل وقربا من الليل ثم قال ان الحسنات يذهبن السيئات وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير الحسنات قولان الاول قال ابن عباس المعنى ان الصلوات الخمس كفارات لسائر الذنوب بشرط الاجتناب من الكبائر والثاني روي عن مجاهد ان الحسنات هي قول العبد سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر المسئلة الثانية احتج من قال ان المعصية لا تضر مع الايمان بهذه الاية وذلك لان الايمان اشرف الحسنات واجلها وافضلها ودلت الاية على ان الحسنات يذهبن السيئات فالايمان الذي هو اعلى الحسنات درجة تذهب الكفر الذي هو اعلى درجة في العصيان فلان يقوى على المعصية التي هي اقل السيئات درجة كان اولى فان لم تفد ازالة العذاب بالكلية فلا اقل من ان تفيد ازالة العذاب الدائم المؤبد ثم قال ذلك ذكرى للذاكرين اي عظة للمتعظين وارشاد للمسترشدين ثم قال تعالى واصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين قيل على الصلاة وهو كقوله وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها قوله تعالى فلولا كان من القرون من قبلكم اولوا بقية ينهون عن الفساد في الارض الا قليلا ممن انجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما اترفوا فيه وكانوا مجرمين اعلم انه تعالى لما بين ان الامم المتقدمين حل بهم عذاب الاستيصال بين ان السبب فيه امران السبب الاول انه ما كان فيهم قوم ينهون عن الفساد في الارض فقال تعالى فلولا كان من القرون والمعنى فهلا كان وحكي عن الخليل انه قال كل ما كان في القران من كلمة لولا فمعناه هلا الا التي في الصافات قال صاحب الكشاف وما صحت هذه الرواية عنه بدليل قوله في غير الصافات لولا ان تداركه نعمة من ربه ولولا رجال مؤمنون ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله تعالى اولوا بقية فالمعنى اولوا فضل وخير وسمي الفضل والجود بقية لان الرجل يستبقي مما يخرجه اجوده وافضله فصار هذا اللفظ مثلا في الجودة يقال فلان من بقية القوم اي من خيارهم ومنه قولهم في الزوايا خبايا وفي الرجال بقايا ويجوز ان تكون البقية بمعنى التقوى كالتقية بمعنى التقوى والمعنى فهلا كان منهم ذوو ابقاء على انفسهم وصيانة لها من سخط الله تعالى وقرئ اولوا بقية بوزن لقية من بقاه يبقيه اذا راقبه وانتظره والبقية المرة من مصدره والمعنى فلولا كان منهم اولوا مراقبة وخشية من انتقام الله ثم قال الا قليلا ولا يمكن جعله استثناء متصلا لان على هذا التقدير يكون ذلك ترغيبا لاولي البقية في النهي عن الفساد الا القليل من الناجين منهم كما تقول هلا قرا قومك القران الا الصلحاء منهم تريد استثناء الصلحاء من المرغبين في قراءة القران واذا ثبت هذا

فقوله ذلك اشارة الى ان من قوله فاستقم كما امرت الى ههنا وذلك ذكرى للذاكرين ع

وفي الحديث بقينا رسول الله اي انتظرناه ص

قلنا انه استثناء منقطع والتقدير لكن قليلا ممن انجينا من القرون نهوا عن الفساد وسائرهم تاركون للنهي والسبب الثاني لنزول عذاب الاستيصال قوله واتبع الذين ظلموا ما اترفوا فيه والترفه النعمة وصبي مترف اذا كان منعم البدن والمترف الذي ابطرته النعمة وسعة العيش واراد بالذين ظلموا تاركي النهي عن المنكرات اي لم يهتموا بما هو ركن عظيم من اركان الدين وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واتبعوا طلب الشهوات واللذات واشتغلوا بتحصيل الرياسات وقرا ابو عمرو في رواية الجعفي واتبع الذين ظلموا اي واتبعوا جزاء ما اترفوا فيه ثم قال تعالى وكانوا مجرمين ومعناه ظاهر **قوله تعالى** وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون ۞ ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين اعلم انه تعالى بين انه ما اهلك اهل القرى الا بظلم وفيه وجوه الاول ان المراد من الظلم ههنا الشرك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والمعنى انه تعالى لا يهلك اهل القرى بمجرد كونهم مشركين اذا كانوا مصلحين في المعاملات فيما بينهم والحاصل ان عذاب الاستيصال لا ينزل لاجل كون القوم معتقدين للشرك والكفر بل انما ينزل ذلك العذاب اذا اساؤا في المعاملات وسعوا في الايذاء والظلم ولهذا قال الفقهاء ان حقوق الله تعالى مبناها على المسامحة والمساهلة وحقوق العباد مبناها على الضيق والشح ويقال في الاثر الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم فمعنى الاية وما كان ربك ليهلك القرى بظلم اي لا يهلكهم بمجرد شركهم اذا كانوا مصلحين يعامل بعضهم بعضا على الصلاح والسداد وهذا تاويل اهل السنة لهذه الاية قالوا والدليل عليه ان قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب انما نزل عليهم عذاب الاستيصال لما حكى الله تعالى عنهم من ايذاء الناس وظلم الخلق الوجه الثاني [illegible]

الرياض المونقة للمصنف

يكون الاخر ليس كذلك وانما يصح حصول هذا العلم ان لو عرف ان ذلك المعتقد في نفسه كيف يكون وهذا يوجب انه لا يصح من العبد القصد الى تكوين العلم بالشيء الا بعد ان كان عالما وذلك يقتضي تكوين الكائن وتحصيل الحاصل وهو محال فثبت ان زوال الاختلاف في الدين وحصول العلم والهداية لا يحصل الا بخلق الله وهو المطلوب ثم قال تعالى ولذلك خلقهم ۞ وفيه ثلاثة اقوال الاول قال ابن عباس وللرحمة خلقهم وهو اختيار جمهور المعتزلة قالوا ولا يجوز ان يقال وللاختلاف خلقهم ويدل عليه وجوه الاول ان عود الضمير الى اقرب المذكورين اولى من عوده الى ابعدهما واقرب المذكورين ههنا هو الرحمة والاختلاف ابعدهما والثاني انه تعالى لو خلقهم للاختلاف واراد منهم ذلك لكان لا يجوز ان يعذبهم عليه ولكانوا مطيعين له بذلك الاختلاف والثالث انا اذا فسرنا الاية بهذا المعنى كان مطابقا لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ۞ فان قيل لو كان المراد وللرحمة خلقهم لقال ولتلك خلقهم ولم يقل ولذلك خلقهم قلنا ان تانيث الرحمة ليس تانيثا حقيقيا فكان محمولا على الفضل والغفران كقوله تعالى هذا رحمة من ربي وقوله ان رحمة الله قريب من المحسنين والقول الثاني ان المراد وللاختلاف خلقهم والقول الثالث وهو المختار انه خلق اهل الرحمة للرحمة واهل الاختلاف للاختلاف روى ابو صالح عن ابن عباس انه قال خلق الله تعالى اهل الرحمة لئلا يختلفوا واهل العذاب لان يختلفوا وخلق الجنة وخلق لها اهلا وخلق النار وخلق لها اهلا والذي يدل على صحة هذا التاويل وجوه الاول الدلائل القاطعة الدالة على ان العلم والجهل لا يمكن حصولهما في العبد الا بتخليقه تعالى الثاني انه تعالى لما حكم على البعض بكونهم مختلفين وعلى الآخرين بانهم من اهل الرحمة وعلم ذلك امتنع انقلاب ذلك والا لزم انقلاب العلم جهلا وهو محال الثالث انه تعالى قال بعده وتمت كلمة ربك لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين ۞ وذلك تصريح بانه تعالى خلق اقواما للهداية والجنة واقواما آخرين للضلالة والنار وذلك يقوي هذا التاويل **قوله تعالى** وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين ۞ اعلم انه تعالى لما ذكر القصص الكثيرة في هذه السورة ذكر في الاية نوعين من الفائدة اولهما تثبيت الفؤاد على اداء الرسالة وعلى الصبر واحتمال الاذى وذلك لان الانسان اذا ابتلي بمحنة وبلية ورأى له فيها مشاركا خف ذلك على قلبه كما يقال المصيبة اذا عمت خفت فاذا سمع الرسول هذه القصص وعلم ان حال جميع الانبياء مع اتباعهم هكذا سهل عليه تحمل الاذى من قومه وامكنه الصبر عليه الفائدة الثانية قوله وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين ۞ وفي قوله تعالى في هذه وجوه احدها في هذه السورة وثانيها في هذه الاية وثالثها في هذه الدنيا وهذا بعيد غير لائق بهذا الموضع واعلم انه لا يلزم من تخصيص هذه السورة بمجيء الحق فيها ان يكون حال سائر السور بخلاف ذلك لاحتمال ان يكون الحق المذكور في هذه السورة اكمل حالا مما ذكر في سائر السور ولو لم يكن فيها الا قوله فاستقم كما امرت لكان الامر كما ذكرناه ثم انه تعالى بين انه جاء في هذه السورة امور ثلاثة الحق والموعظة والذكرى اما الحق فهو اشارة الى البراهين الدالة على التوحيد والعدل والنبوة والمعاد واما الموعظة فهي اشارة الى التنفير عن الدنيا وتقبيح احوالها واما الذكرى فهي اشارة الى الارشاد الى الاعمال الباقية الصالحة في الدار الآخرة والمذكرة لما هنالك من السعادة والشقاوة وفي ذلك لان الروح انما جاء من ذلك العالم الا انه لاستغراقه في محبة الجسد نسي احوال ذلك العالم فالكلام الالهي يذكره احوال ذلك العالم فلهذا السبب صح اطلاق لفظ الذكرى عليه ثم ههنا دقيقة اخرى عجيبة وهي ان المعارف الالهية لا بد لها من قابل ومن موجب وقابلها هو القلب والقلب ما لم يكن كامل الاستعداد لقبول تلك المعارف الالهية والجلايا القدسية لم يحصل الانتفاع بسماع الدلائل فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر اصلاح القلب وهو تثبيت الفؤاد ثم لما ذكر صلاح القابل اردفه بذكر المؤثر الموجب وهو مجيء هذه السورة المشتملة على الحق والموعظة والذكرى وهذا ترتيب في غاية الشرف والجلالة **قوله تعالى** وقل للذين لا يؤمنون اعملوا على مكانتكم انا عاملون ۞ وانتظروا انا منتظرون ۞ ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه وما ربك بغافل عما تعملون ۞ اعلم انه تعالى لما بلغ الغاية في الاعذار والانذار والترغيب والترهيب اتبع ذلك بان قال للرسول صلى الله عليه وسلم وقل للذين لا يؤمنون ۞ ولم يؤثر فيهم هذه البيانات البالغة اعملوا على مكانتكم انا عاملون ۞ وهذا عين ما حكاه الله تعالى عن شعيب عليه السلام انه قال لقومه والمعنى افعلوا كل ما تقدرون عليه في حقي من الشر فنحن ايضا عاملون ۞ وقوله اعملوا وان كان صيغة الامر الا ان المراد منه التهديد كقوله تعالى لابليس واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وكقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ۞ وانتظروا ما يعدكم الشيطان من الخذلان فانا منتظرون ما وعدنا الرحمن من انواع الغفران والاحسان قال ابن عباس وانتظروا الهلاك فانا منتظرون العذاب ثم انه تعالى ذكر خاتمة شريفة عالية جامعة لكل المطالب الشريفة المقدسة فقال ولله غيب السموات والارض ۞ واعلم ان مجموع ما يحتاج الانسان الى معرفته امور ثلاثة وهي الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فهو ان يعرف الموجود الذي كان موجودا قبله وذلك الموجود المتقدم عليه هو الذي نقله من العدم الى الوجود وذلك هو الاله تعالى وتقدس واعلم ان حقيقة ذات الاله ولكنه هويته غير معلومة للبشر البتة وانما المعلوم للبشر صفاته ثم ان صفاته قسمان صفات الجلال وصفات الاكرام اما صفات الجلال فهي سلوب كقولنا انه ليس بجوهر ولا جسم ولا كذا ولا كذا وهذه السلوب في الحقيقة ليست صفات الكمال لان السلوب عدم محض والعدم المحض والنفي الصرف لا كمال فيه

فقوله لا تأخذه سنة ولا نوم انما افاد الكمال لدلالته على العلم المحيط الدائم المبرأ عن التغير فلولا ذلك
والا لكان عدم النوم ليس يدل على كمال اصلا الا ترى ان الميت والجماد لا تأخذه سنة ولا نوم وقوله
وهو يُطعِم ولا يُطعَم انما افاد الجلال والكبرياء لان قوله ولا يطعم يفيد كونه واجب الوجود لذاته
غنيا عن الطعام والشراب بل عن كل ما سواه فثبت ان صفات الكمال والعز والعلو هي الصفات الثبوتية
واشرف الصفات الثبوتية الدالة على الكمال والجلال الصفتان العلم والقدرة فلهذا السبب وصف
الله تعالى ذاته في هذه الاية بهما في معرض التعظيم والثناء والمدح اما صفة العلم فقوله ولله غيب
السموات والارض والمراد ان علمه تعالى نافذ في جميع الكليات والجزئيات والمعدومات والموجودات
والحاضرات والغائبات وتمام البيان والشرح في دلالة هذا اللفظ على نهاية الكمال ما ذكرناه في تفسير
قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو واما صفة القدرة فقوله واليه يرجع الامر كله والمراد ان
مرجع الكل اليه وانما يكون كذلك لو كان مصدر الكل ومبدأ الكل هو هو والذي يكون مبدأ لجميع الممكنات
واليه يكون مرجع كل المحدثات والكائنات كان عظيم القدرة ونافذ المشية قهارا للعدم بالوجود وجبارا
بالقوة والفعل والتكميل فهذان الوصفان هما المذكوران في شرح جلال المبدأ ونعت كبريائه والمرتبة
الثانية من المراتب التي يجب على الانسان كونه عالما بها ان يعرف ما هو مهمه في زمان حياته في الدنيا وما ذلك
الا تكميل النفس بالمعارف الروحانية والجلايا القدسية وهذه المرتبة لها بداية ونهاية اما بدايتها فالاشتغال
بالعبادات الجسدانية والروحانية اما العبادات الجسدانية فافضل الحركات الصلوة واكمل السكنات الصيام
وانفع البر الصدقة واما العبادة الروحانية فهي الفكر والتأمل في عجايب صنع الله تعالى في ملكوت
السموات والارض كما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض واما نهاية هذه المرتبة فالانتهاء من الاسباب
الى مسببها وقطع النظر عن كل الممكنات والمبدعات وتوجيه حدقة العقل الى نور عالم الجلال واستغراق
الروح في اضواء عالم الكبرياء ومن وصل الى هذه الدرجة رأى كل ما سواه معزولا في ساحة كبريائه
هالكا فانيا في فناء سناء اسمائه وحاصل الكلام ان اول درجات السير اليه تعالى هو عبودية الله
واخرها التوكل على الله تعالى فلهذا السبب قال فاعبده وتوكل عليه والمرتبة الثالثة من
المراتب المهمة لكل عاقل معرفة المستقبل وهو ان يعرف انه كيف يصير حاله بعد انقضاء
هذه الحيوة الجسمانية وهل لاعماله اثر في السعادة والشقاوة واليه الاشارة
بقوله وما ربك بغافل عما تعملون والمقصود انه لا يضيع طاعات المطيعين
ولا يهمل احوال المتمردين الجاحدين وذلك بان يحضروا في موقف القيمة
ويحاسبوا على النقير والقطمير ويعاقبوا في الصغير والكبير
ثم يحصل عاقبة الامر فريق في الجنة وفريق في السعير
فظهر ان هذه الايات وافية بالارشاد الى جميع
المطالب العلوية والمقاصد القدسية
وانه ليس وراءها للعقول
ولا للخواطر منتهى
تم التصنيف الاول من تفسير
ويتلوه التصنيف الثاني
من اول سورة يوسف
عليه السلام
٧٥
حلال